

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اجتماعی
روان‌شناختی
زنان
مطالعات

سال ۷، شماره‌ی ۴

زمستان ۱۳۸۸

شماره‌ی پیاپی ۲۲

ویژه‌ی حقوق و ادبیات

فصل‌نامه‌ی علمی-پژوهشی

دانشگاه الزهرا

پژوهشکده‌ی زنان

دانشگاه الزهرا
دکتر زهره خسروی
دکتر خدیجه سفیری

صاحب امتیاز
مدیر مسئول
سرمدبیر

کاواندیش ویرا
وفا سرمست
پانته‌آ محقق
محمدحسین هاشمی
اشرف موسوی‌لر
کبری مهرابی کوشکی

ویرایش و آماده‌سازی
ویراستار
ویراستار فارسی
ویراستار انگلیسی
طراح جلد
کارشناس نشریه

انتشارات دانشگاه الزهرا
فصلی
۱۳۴/۱۴۰۶
۳/۱۱/۲۴
۱۵۰۰

ناشر
ترتیب انتشار
شماره‌ی پروانه‌ی انتشار
شماره‌ی علمی-پژوهشی
شمارگان

<http://www.jws.ir/>

وب‌گاه

تهران، خیابان ونک، کد پستی ۱۹۹۳۸۹۱۱۷۶
۸۸۰۵ ۸۹۲۶
۸۸۰۴ ۹۸۰۹
۲۰۸۰ داخلی ۸۸۰۴ ۴۰۵۱-۹
women_rc@alzahra.ac.ir

نشانی
تلفن
فکس
تلفن عمومی
پست الکترونیک

مطالعات اجتماعی-روان‌شناختی زنان

حق چاپ © ۱۳۸۸ پژوهشکده‌ی زنان، دانشگاه الزهرا.

همه‌ی حقوق از آن ناشر است. چاپ، بازنشر، و کپی این فصل‌نامه یا بخش‌های آن، به هر شکل، نیازمند اجازه‌ی کتبی ناشر است.

چاپ‌شده در جمهوری اسلامی ایران.

طراحی، ویرایش، پردازش، نوشتاری، و آماده‌سازی برای چاپ در

کانون ویراستاری. کاواندیش ویرا

Caevandish Vera® Editorial Centre

www.cvec.ir
info@cvec.ir


کاواندیش ویرا
Caevandish Vera
نرم‌افزار و فن‌آوری. اطلاعات • گسترش و رای‌زنی
www.caevandish.com

فصل‌نامه‌ی **مطالعات اجتماعی-روان‌شناختی زنان**، دارای درجه‌ی علمی-پژوهشی، از سوی وزارت علوم، تحقیقات، و فن‌آوری، با شماره‌ی ۳/۱۱/۲۴ است.

فصل‌نامه‌ی **مطالعات زنان** در پایگاه‌های داده‌یی زیر نمایه می‌شود:

- مرکز منطقه‌یی اطلاع‌رسانی علوم و فن‌آوری (www.srlst.com)
- پایگاه اطلاعات علمی، جهاد دانشگاهی (www.sid.ir)
- پایگاه مجلات تخصصی، مرکز تحقیقات علوم اسلامی (www.noormags.com)
- پایگاه اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)

هیئت تحریریه

استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا	دکتر زهرا افشاری
دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران	دکتر احمد جعفرنژاد
دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا	دکتر زهره خسروی
دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت معلم	دکتر حکیمه دبیران
دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد	دکتر هما زنجانی‌زاده
استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران	دکتر باقر ساروخانی
استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا	دکتر خدیجه سفیری
استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا	دکتر فاطمه علایی رحمانی
استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران	دکتر زهره کاظمی
استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه ساوث‌همپتون، انگلستان	دکتر کاتلین کندال
استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه ساوث‌وست میسوری سنت، آمریکا	دکتر شهین گرامی
استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی	دکتر محمدصادق مهدوی
دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا	دکتر گلنار مهران

داوران این شماره

مدرس مرکز تربیت معلم و استاد مدعو دانشگاه الزهرا	دکتر مرضیه باغستانی
عضو هیئت علمی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت معلم	دکتر بهادر باقری
عضو هیئت علمی دانشکده‌ی الاهیات، دانشگاه الزهرا	دکتر سهیلا جلالی
عضو هیئت علمی دانشکده‌ی ادبیات، دانشگاه امام صادق	دکتر اکرم جودی
عضو هیئت علمی دانشکده‌ی الاهیات، دانشگاه الزهرا	دکتر فریبا حاجی‌علی
عضو هیئت علمی دانشکده‌ی ادبیات، دانشگاه الزهرا	دکتر مریم حسینی
عضو هیئت علمی دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران	دکتر محسن رهامی
عضو هیئت علمی دانشکده‌ی ادبیات، دانشگاه الزهرا	دکتر سهیلا صلاحی مقدم
عضو هیئت علمی دانشکده‌ی حقوق، دانشگاه شهید بهشتی	دکتر حسین مهرپور
عضو هیئت علمی دانشکده‌ی علوم انسانی، دانشگاه تربیت معلم	دکتر سیدمرتضی میرهاشمی
عضو هیئت علمی دانشکده‌ی علوم انسانی، دانشگاه تربیت معلم	دکتر عفت نقابی

خواننده‌ی گرامی

برای خرید فصل‌نامه‌ی *مطالعات زنان*، فرم زیر را پر کنید و به نشانی تهران، میدان ونک، دانشگاه الزهراء^س، پژوهشکده‌ی زنان، دفتر فصل‌نامه‌ی *مطالعات زنان* بفرستید. همچنین، بهای اشتراک شماره‌های درخواستی را به حساب شماره‌ی ۹۰۰۲۵، نزد بانک ملی، شعبه‌ی دانشگاه الزهراء^س واریز و فیش بانکی آن را به پیوست ارسال کنید.

بهای اشتراک:

سالانه ۲۰'۰۰۰ ریال

تک‌شماره ۷'۵۰۰ ریال

برگ درخواست اشتراک



لطفاً نام این سازمان / این‌جانب را در
فهرست مشترکان فصل‌نامه‌ی *مطالعات زنان* ثبت و به تعداد نسخه‌ی مجله را
از سال شماره‌ی تا سال شماره‌ی به نشانی زیر ارسال کنید.

نشانی:

.....

.....

شماره تلفن:

فهرست

- ۷ بررسی جنسیت در ضرب‌المثل‌ها با توجه به آیات و احادیث
دکتر عبدالرضا محمدحسین‌زاده
دکتر محمد بصیری
- ۳۳ بررسی مهریه در حقوق موضوعه‌ی ایران
دکتر فهیمه ملک‌زاده
- ۵۵ برداشت‌ها و کج‌فهمی‌های مردسالارانه از متون دینی در ادب فارسی
دکتر مریم حسینی
- ۷۵ مقایسه‌ی شرط تنصیف اموال زوج با اشتراک اموال در حقوق فرانسه
دکتر علی‌رضا یزدانیان
طاهره علی‌رضایی
- ۹۷ نقش زن در ادبیات اندلس؛ با تأکید بر ولّاده
دکتر فاطمه قادری
- ۱۱۵ بررسی وضعیت حقوقی و فقهی قرارداد استفاده از رحم زن
هامیرا رخشنده‌رو
دکتر محمود صادقی
- ۱۳۹ زن آرمانی نظامی گنجوی در آیین‌های شیرین
دکتر ناصر نیکویخت
مریم رامین‌نیا
- ۱۵۹ مطالعه‌ی تطبیقی حق طلاق به علت عدم انفاق
در حقوق ایران، فقه عامه، و حقوق مصر و سوریه
دکتر سیدمهدی جلالی

یادآوری به نویسندگان

- مقاله، تایپ‌شده و حداکثر ۶۰۰۰ واژه باشد.
- مقاله‌های رسیده نباید پیش‌تر در مجله‌های فارسی‌زبان داخل یا خارج کشور چاپ شده‌باشد.
- نام کامل، رتبه‌ی دانشگاهی یا جای‌گاه علمی (به فارسی و انگلیسی)، نشانی الکترونیکی، و خلاصه‌یی از زندگی‌نامه‌ی علمی نویسنده(گان) آورده‌شود.
- چکیده‌ی مقاله حداکثر در ۲۰۰ واژه به زبان‌های فارسی و انگلیسی، همراه با واژگان کلیدی نوشته‌شود.
- فرستادن دو نسخه از مقاله الزامی است و مقاله‌های رسیده بازگردانده‌نمی‌شود.
- متن تایپ‌شده‌ی کامل و نهایی مقاله و چکیده‌ی آن، به صورت فایل سازگار با Microsoft® Word یا متن Unicode با مقاله فرستاده‌شود.

- در متن مقاله، هر جا که لازم بود، نام نویسنده(گان)، سال انتشار، و صفحه‌ی منبع درون پرانتز نوشته و در مورد اصطلاحات و نام‌های خارجی، اصل آن در پانویس آورده‌شود.
- منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله با نگارش زیر آورده‌شود:
کتاب‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده. سال انتشار. **نام کتاب**، شماره‌ی جلد. نوبت چاپ. نام برگرداننده به فارسی. محل انتشار: نام ناشر.
مقاله‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده. سال انتشار. «عنوان مقاله». **نام مجله** دوره/سال(شماره): شماره‌ی صفحات.
- برای آگاهی از شیوه‌ی درست آماده‌سازی مقاله و روش نگارش منابع بنگرید به <http://styles.jws.ir/> **شیوه‌نامه‌ی مطالعات زنان** در

- **مطالعات زنان** ترجیح می‌دهد نوشتارهایی را چاپ کند که دست‌آورد پژوهش‌های ایرانی درباره‌ی مسائل زنان در ایران باشد.
- نشریه در ویرایش مقاله‌های رسیده، بدون تغییر در محتوای آن آزاد است.
- مسئولیت مطالب آمده در مقاله‌ها، به عهده‌ی نویسنده(گان) است.

بررسی جنسیت در ضرب‌المثل‌ها با توجه به آیات و احادیث

دکتر عبدالرضا محمدحسین‌زاده*

استادیار دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان

دکتر محمد بصیری

دانش‌یار دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان

چکیده

نگاه جنسیتی به انسان و سست کردن جایگاه زنان، در بسیاری از فرهنگ‌ها و در میان اقوام و ملل گوناگون دیده‌می‌شود و بی‌تردید، زبان و ادبیات فارسی نیز از این مسئله تأثیر پذیرفته‌است. بررسی فرهنگ عامه، به‌ویژه ضرب‌المثل‌ها، نشان از داوری‌های گاه، غیرقابل‌پذیرش و ناعادلانه درباره‌ی زنان دارد و از آن‌جا که مواردی بسیار از این ضرب‌المثل‌ها، با وام گرفتن واژگان و یا مفاهیم دینی، چون این روی‌کردی را نشان می‌دهند، بررسی، ریشه‌یابی، و بازنگری آن‌ها می‌تواند پرده از حقایق بردارد و بدین وسیله، از یک سو افق بلند دین و آیین را به‌خوبی بشناساند و از سوی دیگر، ما را در تمیز سره و ناسره‌ی ادب فارسی در این گستره توانا سازد. این نوشتار، با تکیه بر متون اصیل اسلامی، به بررسی ضرب‌المثل‌های مربوط به جنسیت زنان پرداخته‌است.

نتایج نشان می‌دهد که می‌توان ضرب‌المثل‌ها را، بر پایه‌ی مفاهیم دینی، به چهار گروه اوهام، ظاهری، بیان ناقص، و ضعف ادراک دسته‌بندی کرد و شواهد و مستندات نیز، این دسته‌بندی را تأیید می‌کند.

واژگان کلیدی

ضرب‌المثل‌های فارسی؛ مفاهیم دینی؛ جنسیت؛ زنان؛

با بررسی آیین آسمانی اسلام و نگرشی که پیشوایان معصوم، از نظر آفرینش، کمال‌یابی، بالندگی، و حقوق انسانی، نسبت به زنان دارند، و نیز با توجه به نقشی اساسی، که زنان، به عنوان مادر، در یک‌پارچگی، اعتدال، و پیش‌رفت سامانه‌ی خانواده و آموزش و تربیت فرزندان ادا می‌کنند، به‌خوبی ثابت می‌شود که ارزش‌ها دنباله‌روی جنسیت نیست و قرآن، به عنوان منبع اصلی شناخت اسلام، هیچ یک از ارزش‌ها و ضدارزش‌ها را بسته به جنسیت نمی‌داند. هرچند فراخوان الهی، ویژه‌ی یک جنس خاص نیست و خداوند جانشینی خود را مخصوص انسان دانسته‌است، و نه مردان یا زنان، بررسی فرهنگ عامه، به‌ویژه ضرب‌المثل‌ها، بیان‌گر داورهای گاه، غیرقابل‌پذیرش و غیرمنصفانه درباره‌ی زنان است که تحلیل، ریشه‌یابی، و بازنگری آن‌ها در ترازوی نقد علمی و دینی، می‌تواند پرده از حقایق بردارد و بسیاری از بی‌هوده‌گویی‌ها و خرافات را، که به حکم تأثیرگذاری و راه‌یابی برخی فرهنگ‌ها و اندیشه‌های بی‌پایه، موجب زنگارپذیری زبان، فرهنگ، و ادب ما شده‌است، بزدايد.

فرهنگ عامه

«فولکلور»^۱ واژه‌ی است برخاسته از دو بخش «Folk» و «Lore»، که در زبان فارسی، به «فرهنگ عامه»، «فرهنگ عوام»، و «دانش عوام» برگردانده شده‌است (محبوب ۱۳۸۲: ۳۵).

«فولکلور به مجموعه‌ی از دانش‌ها و اعمال و رفتاری گفته‌می‌شود که در میان عامه‌ی مردم، بدون در نظر گرفتن فواید علمی و منطقی، آن سینه به سینه و نسل به نسل، به صورت تجربه، به ارث رسیده‌است.» (روح‌الامینی ۱۳۶۸: ۲۵)

تقسیم فرهنگ عامه

فرهنگ عامه را می‌توان به دو شاخه‌ی دانش و هنر عامه تقسیم کرد. دانش عامه، داده‌هایی است که به گونه‌ی پراکنده و غیرمنظم، درست یا نادرست، و بدون دقت نظر علمی، میان عوام رایج است. این گونه داده‌ها، هم با دانش‌های واقعی مانند پزشکی، زمین‌شناسی، ستاره‌شناسی، هواشناسی، جانورشناسی، و مانند آن پیوند دارد، و هم در مورد شبه‌علم‌ها، یعنی خرافات و اوهامی مانند کیمیا و طلسم، که زمانی صورت دانشی رسمی را به خود گرفته‌بودند، کاربرد دارد.

شاخه‌ی دیگر، یعنی هنر عامه، مهم‌تر از دانش عامه است، زیرا دانش عامه، دامنه‌ی سخت محدود و متناسب با همان عقل و ادراک نخستین دارد و هزاران سال است که به

^۱ Folklore



صورت دیرین خویش باقی مانده‌است؛ در صورتی که هنرهای گوناگون، از منبع جوشان و خلاق قریحه و احساس سرچشمه می‌گیرد و هر روز با سرعت و شتابی روزافزون گسترش می‌یابد (محبوب ۱۳۸۲).

ضرب‌المثل‌ها

ضرب‌المثل‌ها را می‌توان به عنوان یکی از مهم‌ترین نمایه‌های دانش عامه به شمار آورد، زیرا در بیش‌تر زبان‌ها و در میان بیش‌تر اقوام رواج دارند و در زبان فارسی نیز کاربردی گسترده پیدا کرده‌اند. ضرب‌المثل‌ها، در گفت‌وگوی روزمره، به عنوان پشتوانه‌ی درستی دیدگاه افراد، و گاه نشانه‌ی بالا بودن ادراک و فهم گوینده به شمار می‌آیند؛ در حالی که بیش‌تر آن‌ها، بر پایه‌ی گفته‌هایی است که سینه‌به‌سینه منتقل شده و کم‌تر پشتوانه‌ی علمی و منطقی دارد.

نمود جنسیت در ضرب‌المثل‌ها

ضرب‌المثل‌ها، از نظر موضوعی، گوناگونی فراوان دارند و کم‌تر موضوعی را می‌توان یافت که دست‌کم چند مثل منظوم یا منثور درباره‌ی آن وجود نداشته‌باشد. برخی از این مثل‌ها، سویه‌گیری جنسیتی دارند و به نوعی بازنمایی جنسیتی دست می‌زنند. منظور از بازنمایی یک مفهوم، برداشتی است که گوینده، شنونده، و یا خواننده، از مطلب یا مفهومی در ذهن خود دارد و همه‌ی موارد مرتبط را، بر پایه‌ی همان تصویر ذهنی تعبیر و تفسیر می‌کند.

تقسیم‌بندی موضوعی مثل‌ها در نمود جنسیت

موضوع نمود جنسیت در مثل‌ها، پیوندی نزدیک با ویژگی‌های انسانی دارد؛ بنا بر این، تقسیم‌بندی موضوعی آن نیز باید بر پایه‌ی همین ویژگی‌ها باشد، که می‌توان آن‌ها را در خصوصیات ظاهری و جنسی و عوامل اقتصادی و فکری جست‌وجو کرد.

یک مثل ممکن است هم‌زمان در چند دسته جای گیرد؛ افزون بر این که باید توجه داشت، معمولاً، میان معنای لغوی و معنای مصطلح یک مثل، در بستر شعر یا نثر، تفاوت‌هایی وجود دارد. اساس دسته‌بندی مثل‌ها در این نوشتار، بیش‌تر معنای مصطلح است؛ یعنی هدف گوینده از کاربرد مثل در موقعیت‌های خاص مورد تأکید قرار می‌گیرد. با این توضیح، ضرب‌المثل‌های متناسب با نمود جنسیت، به صورت زیر دسته‌بندی می‌شوند:

۱ ویژگی‌های ظاهری: چهره و اندام؛

- ۲ ویژگی‌های جنسی: اعضای جنسی؛
 ۳ عوامل اقتصادی: مسائل مالی و معیشتی؛
 ۴ عوامل فکری: میزان آموزش، سواد، و آگاهی.

۱ ویژگی‌های ظاهری

بسیاری از ضرب‌المثل‌ها، با در نظر گرفتن شکل بیرونی و وضعیت چهره و اندام، مهم‌ترین ویژگی و وجه برتر زن را خوب‌رویی دانسته‌اند؛ بدون این که به اخلاق، اندیشه، و توانایی‌های ذهنی او توجه کنند. این نسبت برای مردان هیچ، یا بسیار کم است و نشان می‌دهد که زشت‌رویی یک مرد، اهمیت چندانی در کلام افراد ندارد؛ حال آن که نبود زیبایی در زن، برابر با بی‌ارزشی او و مورد بی‌توجهی قرار گرفتن‌اش است. خوب‌رویی زن، در بسیاری ضرب‌المثل‌ها، برای لذت، آرامش، و خوشی مردان است:

«از حمام می‌آیی، برو خانه‌ی شوهر؛ از جامه‌شویی خانه‌ی مادر!» (حجازی ۱۳۸۵: ۹۶)

و مثل‌هایی دیگر، که تنها به ظاهر زن اشاره دارد:

«زن از غازه سرخ‌رو شد و مرد از غزا.» (دهخدا ۱۳۳۹: ۹۲۱)

«صفای خانه، آب است و جارو؛ صفای دختر، چشم است و ابرو.» (همان: ۱۰۵۸)

«شوی زن زشت‌روی، نابینا به.» (همان: ۱۰۳۵)

اما زیبایی ظاهری مرد، چندان در ضرب‌المثل‌ها نمود ندارد، زیرا به مرد ارزش‌هایی دیگر نسبت داده‌شده، که بسیار برتر و مهم‌تر از زیبایی ظاهری است:

«زیور و زیب. زنان است حریر و زر و سیم؛

«مرد را نیست جز از علم و عمل زیور و زیب.» (حجازی ۱۳۸۵: ۹۷)

«به سرمه سود و زیبایی است موجود؛

«زن از وی زیب جوید، مرد از آن سود.» (همان: ۹۰)

هرچند که گاه، در پاره‌یی ضرب‌المثل‌ها به زیبایی مرد هم پرداخته‌اند:

«تا سفیدآب از تیریز می‌آید، زنان خوشگل اند؛ و تا تیغ از فرنگ بیاید، مردها

جوان اند.» (همان: ۹۶)



ارزیابی

توجه به خوب‌رویی زنان و بی‌توجهی به بود و نبود آن در مردان، با گرایش به انحصار زنان در عنصر زیبایی و ارزش‌گذاری ایشان، تنها بر پایه‌ی زیبارویی، گویای نوعی نگاه جنسیتی در پاره‌یی از ضرب‌المثل‌های فارسی است؛ حال آن که در معارف دینی اسلام، این موضوع به گونه‌یی دیگر آمده‌است. درنگی اندک در آیات و روایات و نیز توجه به عمومیت یا اطلاقی که در آن‌ها وجود دارد، ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که در معارف الهی و اسلامی نیز خوب‌رویی مورد توجه و دارای ارزش است، ولی:

نخست: آن را ارزشی برای نوع انسان و امتیازی برای زنان و مردان، و نه تنها زنان، می‌داند؛ البته این ارزش‌گذاری برای زیبایی تا جایی است که نشانه‌یی در متن موجود نباشد که موجب تقیید آن به موردی خاص شود:

«بگو: چه کسی زینت‌های الهی را که برای بندگان خود آفریده و روزی‌های پاکیزه را حرام کرده‌است؟» بگو: «این‌ها در زندگی دنیا برای کسانی است که ایمان آورده‌اند.» [۰۰۰] «(قرآن، اعراف: ۳۲)

«و (در همین حال) کاروانی فرا رسید؛ و مأمور آب را (به سراغ آب) فرستادند؛ او دلو خود را در چاه افکند؛ (ناگهان) صدا زد: «مژده باد! این کودکی است (زیبا و دوست‌داشتنی!)» و این امر را به عنوان یک سرمایه از دیگران مخفی داشتند.» [۰۰۰] «(قرآن، یوسف: ۱۹)

«پیامبر اکرم ص: خیر و خوبی را نزد خوب‌رویان جست‌وجو کنید.» (مجلسی ۱۴۰۳ق ج ۲۳: ۱۵)

«پیامبر اکرم ص: بر شما باد که با خوب‌رویان نمکین‌صورت و مشکین‌چشم معاشرت نمایید.» (قمی ۱۳۵۹ق: ۵۴۶)

«امیرالمؤمنین ع: صورت زیبایی مردم باایمان، عنایت نیکوی خداوندی به آنان است.» (آمدی ۱۳۸۰: ۱۸۹)

«جمیله، دختر ابی‌بن‌معلول، خواهر عبدالله بن ابی، بعد از شهید شدن حنظله غسیل‌الملائکه، با ثابت بن قیس ازدواج کرده بود و از شوی‌اش جدا شد. پیغمبر ص از پی او فرستاد و فرمود: (چرا از شوی‌ات جدا شدی؟) گفت: (هیچ چیز او بد نبود، جز آن که بدگل بود، پیغمبر ص فرمود: (باغی را که به تو داده، به او پس می‌دهی؟) گفت: (می‌دهم،) آن‌گاه پیغمبر ص ایشان را جدا ساخت.» (شیبانی ۱۴۱۴ق، ج ۴۱۷: ۵)

دوم: هرگاه اسلام به زیبایی ظاهر در زنان یا مردان پرداخته، آن را همراه با شرط شیء، یعنی به شرط آن که امری دیگر، مانند زیبایی درونی و فضایل روحی در کنار آن باشد، مورد توجه قرار داده‌است؛ گویی که زیبارویی تنها، همان پوسته‌ی بی‌مغز، و جلوه‌ی بی‌فربیا است که می‌تواند ریشه در لجن‌زار داشته‌باشد:

«پیامبر ص فرمود: (زن را نباید تنها به خاطر زیبایی به همسری گرفت، زیرا ممکن است همان زیبایی، اگر همراه با صلاح نباشد، باعث پستی و سقوط اخلاقی‌اش شود.» (فیض کاشانی ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۸۵)

«پیامبر ص فرمود: (از سبزه‌های در مزبله دوری کنید!) سؤال شد: (سبزه‌ی در مزبله چیست؟) فرمود: (زنانی زیبارو که در خانواده‌ی غیراصیل به دنیا آمده‌اند.)» (کلینی ۱۴۰۱ق، ج ۵: ۳۳۲؛ مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۵۴)

به‌خوبی روشن است که قید «صالح بودن» زیباروی و «کریمه‌الاصل بودن» وی، عمومیت ارزش زیبارویی را در دیدگاه معارف دینی اسلام نفی می‌کند.
سوم: توجه به زیبایی در معارف اسلامی، نوعی تشویق به تلاش برای به دست آوردن آن است. از این مفهوم، با عنوان «تجمیل» یاد شده‌است:

«خداوند زیبا است و زیبایی را دوست دارد.» (پاینده ۱۳۵۶: ۱۰۵)

«پیامبر اکرم ص فرمود: (مردان ناخن‌های خود را بگیرند.) و به زنان فرمود: (چیزی از ناخن‌های خود را رها کنید، زیرا برای شما زیباتر است.)» (حرالعالمی ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۴۳۵)

«پیامبر اکرم ص فرمود: (هر کس باید خود را برای همسرش مهیا سازد [و آراسته کند]؛ همچون آن که دوست دارد همسرش خود را برای او آماده سازد.)» (طبرسی ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۵۵۹).

«امام رضا ع فرمود: (رنگ بستن و آرایش، از چیزهایی است که عفت زنان را زیاد می‌کند، و به تحقیق، زنانی عفت را رها کردند، زیرا همسرشان آمادگی و آراستگی را رها کرده‌بود.)» (مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۷۶: ۱۰۰)

و در حقیقت، توجه به زیبایی ظاهری، کوششی در مسیر پاسخ‌گویی به نیازهای روانی دو طرف (زن و شوهر)، در نهاد خانواده است.



۲ ویژگی‌های جنسی

ویژگی‌های جنسی، در پاره‌یی موارد، دست‌مایه‌ی پیدایش ضرب‌المثل‌ها شده‌است. این ضرب‌المثل‌ها را، که به چه‌گونگی رفتار جنسی و میزان کشش جنسی پرداخته‌است، می‌توان به صورت موضوعات زیر دسته‌بندی کرد:

- آزمندی و شدت خواست جنسی در زنان، که به دلیل محدودیت‌ها پدید آمده‌است، اگر مجال پیدا کند، به گونه‌یی ناشکیبا و بی‌محابا برآورده می‌شود:

«که مرد از برای زنان است و زن

«فزون‌تر ز مردش بود خواستن.» (حجازی ۱۳۸۵:۱۰۵)

- خوار و بی‌ارزش بودن مردانی که در پی رسیدن به زنان اند:

«برای یک‌دمه شهوت— که خاک بر سر آن—

زبون شدن آیین شیرمردان نیست.» (دهخدا ۱۳۳۹:۴۱۴)

- قائل شدن حق زیاده‌روی جنسی برای مردان، افزون بر حق طبیعی آن‌ها، و سریپچی مردان از هنجارهای فرهنگی و دینی:

«زن خود بوسیدن، پنبه خاییدن است.» (همان: ۹۲۴)

- لزوم نواخواهی مردان و کهنه‌گرایی زنان:

«مر زنان را آست کهنه تو برتو؛

مرد را روز از نو، روزی از نو.» (حجازی ۱۳۸۵:۹۸)

- نکوهش برخی ویژگی‌های طبیعی و جنسیتی زنان، هم‌چون بارداری، زایمان، و عادت ماهانه:

«یک نه بگو؛ نه ماه به دل مکش!» (همان: ۱۴۱)

«از لته‌ی حیض خواهرت کفن کنند.» (همان: ۱۴۶)

- نسبت دادن ویژگی‌های زنان به مردان، برای نکوهش مردان:

«قرض حیض مردان است.» (همان: ۱۴۶)

«گر زن صفت ای، به کوی سر نه!

«و آرد مرد ره ای، در آید در کار!» (همان: ۵۷)

ارزیابی

در نگاهی دقیق به آموزه‌های دینی، روشن می‌شود که اسلام، نسبت به ویژگی‌های جنسی زنان و مردان، که در ضرب‌المثل‌ها آمده‌است، نظری دیگرگون دارد؛ آن گونه که: **نخست:** نیاز جنسی را نیازی ارزش‌مند و متعلق به هر دو جنس می‌داند و از آن، به صورت یک فرآیند دارای چهارچوب یاد می‌کند؛ یعنی این که با کنار هم قرار دادن گرایش‌های جنسی زنانه و مردانه، بهتر می‌توان به نتیجه‌ی دل‌خواه، که زندگی‌بخشی، تعالی، و آرامش است، دست یافت. از دید اسلام، کاستی در هر سوی این پیوند، موجب ناآرامی و تنش‌های روحی و جسمی خواهدشد:

«و از نشانه‌های او این که همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار

آنان آرامش یابید و در میان‌تان مودت و رحمت قرار داد. [۰۰۰]» (قرآن، روم: ۲۱)

«حماد گوید به امام صادق^ع گفتم: (بعضی از یاران ما که اخته اند و عقیف و

اهل عبادت، هم‌واره در حال سخت‌دلی و خشم دیده‌می‌شوند، فرمود: (برای آن

است که از اطفای غریزه محروم اند.)» (مجلسی ۱۴۰۳، ج ۱۰۳: ۲۱۹)

«پیامبر^ص فرمود: (مردان مجرد را زن دهید تا خدا اخلاق‌شان را نیک و ارزاق‌شان

را وسیع و جوانمردی‌شان را زیاد فرماید.)» (همان، ج ۱۰۳: ۲۲۲)

آیات و روایات یادشده، به روشنی گواهی می‌دهند که در کنار هم قرار گرفتن زنان و مردان در ساختاری روشن‌مند، مانند خانواده، زمینه‌ی آرامش، دوستی، هم‌راهی، و پشتیبانی دوسویه را فراهم می‌آورد؛ یعنی انسان تنها را از سخت‌دلی و خشم می‌رهاند و با رهنمایی او به خلق نیکو، وی را در لذتی آرامش‌بخش، که از نتایج ایمان است، فرو می‌برد.

دوم: در اصل نیازمندی دو جنس به یک‌دیگر، تردیدی نیست، و هرچند زنان، دارای شرمی ذاتی اند، تفاوتی در شدت یا ضعف نیاز یکی نسبت به دیگری وجود ندارد و بر پاسخ‌گویی مناسب به این نیاز، در هر دو جنس، پافشاری شده‌است:

«و آن‌ها که دامان خود را (از آلوده‌شدن به بی‌عفتی) حفظ می‌کنند؛ * تنها آمیزش

جنسی با همسران و کنیزان‌شان دارند که در بهره‌گیری از آنان ملامت نمی‌شوند.

* و کسانی که غیر از این طریق را طلب کنند تجاوزگر اند.» (قرآن، مؤمنون: ۵-۷)

«امام صادق^ع: مردان و زنان بی‌همسر را به همسری یک‌دیگر درآورد تا خدای

تعالی اخلاق‌شان را نیکو گرداند و رزق‌شان را گشایش دهد و بر مروت‌شان

بیافزاید.» (مجلسی ۱۴۰۳، ج ۱۰۳: ۲۲۱)



«پیامبر ص فرمود: (هر گاه یکی از شما به سوی همسر خود رفت، در انجام عمل

جنسی عجله نکند.» (حرالعاملی ۱۴۰۳ق، ج ۸۲:۱۴؛ طبرسی ۱۴۰۸ق، ج ۲۲۱:۱۴)

«امام باقر^ع از امام علی^ع روایت کرده، می‌فرماید: (اگر یکی از شما دردهایی در بدن داشت که از غلبه‌ی حرارت بود به فراش برود.) از وی سؤال کردند: (فراش چیست؟) فرمود: (هم‌آغوشی با زنان؛ زیرا حرارت را فرومی‌نشاند.)» (مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۷۸:۱۳)

«امام رضا^ع فرمود: (زن همان توقع را از تو دارد که تو از او داری.)» (طبرسی ۱۴۰۸ق، ج ۲۲۱:۱۴)

«روزی امیرالمؤمنین^ع و گروهی از مسلمانان در مسجد کوفه بودند، زنی زیبا از راه می‌گذشت. نظرها مانند تیر که به سوی هدف می‌رود به سوی او متوجه شد. علی^ع فرمود: (هر کس انگیزه یافته‌است، برود و با همسرش تماس بگیرد، زیرا او هم زنی است مانند زن دیگر.)» (صالح ۱۴۰۵ق:۱۶۵)

آیات و روایات یادشده، بر این اصل تأکید دارند که همسران، وسیله‌ی آرامش، مایه‌ی امنیت، و پوشاننده‌ی کاستی‌های یک‌دیگر اند و انسان‌ها از ره‌گذر همسرداری روش‌مند است که به اخلاقی نیکو دست یازیده، در روزی افزونی می‌یابند؛ و این نیازی است که زنان و مردان، در آن، وضعیتی مشترک و هم‌سان دارند.

سوم: در آیین اسلام، نه‌تنها آمیزش با زنان نکوهش نشده، بلکه از جمله‌ی ارزش‌هایی است که خوش‌بختی دنیا و آخرت را فراهم می‌کند و مسیر راه‌یابی به بهشت را هموار می‌سازد؛ افزون بر آن، اسلام، بهره‌نبردن از این نعمت و «عزب بودن» را ناخوش‌آیند دانسته و برای رفع آن سفارش کرده‌است:

«مردان و زنان بی‌همسر خود را همسر دهید؛ هم‌چون این غلامان و کنیزان. صالح و درست‌کارتان را. اگر فقیر و تنگ‌دست باشند، خداوند از فضل خود آنان را بی‌نیاز می‌سازد. خداوند گشایش‌دهنده و آگاه است!» (قرآن، نور: ۳۲)

«پیامبر ص فرمود: (خوبان امت من در مرتبه‌ی اول زن‌داران اند و در مرتبه‌ی آخر عزب‌ها.)» (طبرسی ۱۴۰۸ق، ج ۵۳۱:۲)

«پیامبر ص فرمود: (هر کس ازدواج کند، نصف دین خود را به دست آورده‌است.)» (کلینی ۱۴۰۱ق، ج ۳۲۹:۵)

«امام صادق^ع فرمود: (هر کس دوست دارد خدا را پاک و منزه ملاقات نماید، باید ازدواج کند.)» (حرالعاملی ۱۴۰۳ق، ج ۱۸:۱۴)

«پیامبر اکرم ص شنید گروهی گوشت نمی‌خورند و بوی خوش به کار نمی‌برند و با زنان آمیزش ندارند. پیامبر ص به مسجد رفت و بر منبر برآمد و فرمود: «چرا گروهی چون این و چون آن اند؟ من گوشت می‌خورم، بوی خوش به کار می‌برم، و با زن می‌آمیزم. هر کس از سنت من روگردان است، از امت من نیست.» (همان: ۷۴)

چهارم: در مورد این که پاره‌یی ضرب‌المثل‌ها، بر پوشیدگی زنان تأکید کرده و مردان را رها ساخته‌اند باید گفت: دیدگاه واقعی در آموزه‌های اسلامی چون این نیست و مردان نیز تکالیفی ویژه درباره‌ی پوشیدگی و حیا دارند:

«به مؤمنان بگو چشم‌های خود را (از نگاه به نامحرمان) فروگیرند و عفاف خود را حفظ کنند؛ این برای آنان پاکیزه‌تر است. [۰۰۰]» (قرآن، نور: ۳۰)

«پیامبر ص فرمود: «هر گاه حیا نباشد، هر کاری را انجام می‌دهی.»» (طبرسی ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۸۶)

«امیرالمؤمنین علی^ع فرمود: «شرم، انسان را از کار زشت باز می‌دارد.»» (آمدی ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۱۱)

«پیامبر ص فرمود: «جوانان! هر کدام می‌توانید ازدواج کنید، و هر کدام نمی‌توانید، مرتب روزه بگیرید که شهوت را می‌کاهد.»» (مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۳: ۲۲۰)

«امام صادق^ع فرمود: «نظربازی از تیرهای شیطان است. چه بسا یک نظر که حسرت درازی به دنبال دارد، شهوت را در دل می‌رویاند، و برای نظرباز در فتنه افتادن بس است.»» (حرالعالمی ۱۴۰۳ق، ج ۱۴: ۱۳۳ و ۱۳۹)

پنجم: نمی‌توان از این حقیقت چشم پوشید که زنان، جلوه‌گاه ناز، و مردان جلوه‌گر نیاز اند و در آفرینش چون این رقم خورده‌است که مردان، در طلب و آرزوی زنان باشند؛ به همین دلیل، آموزه‌های دینی، زنان را در نگاه‌داری حریم پاک‌دامنی و فراهم کردن فضای سلامت معنوی، بیش‌تر مورد توجه و تکلیف قرار داده‌است، تا به وسیله‌ی آن، کرامت در روش و منش باقی بماند و فرزندان درست‌کار و گران‌قدر پدید آیند:

«ای همسران پیامبر! شما هم‌چون یکی از زنان معمولی نیستید، اگر تقوا پیشه کنید، پس به گونه‌یی هوس‌انگیز سخن نگوئید که بیمار دلان در شما طمع کنند، و سخن شایسته بگوئید.» (قرآن، احزاب: ۳۲؛ نیز بنگرید به نور: ۳۰-۳۱؛ مؤمنون: ۱-۷؛ احزاب: ۵۹)



«پیامبر^ص [در باره‌ی زنانی که خودنمایی می‌کنند] فرمود: «زنانی که پوشیده و برهنه اند، مایل به بدکاری اند، میل‌دهنده و اغواکننده به بدکاری اند. سرشان مانند کوهان شتران (از حیث آرایش مو)؛ نه در بهشت داخل شوند و نه بوی بهشت به مشام ایشان می‌رسد.» (قرطبی ۱۴۰۸ق، ج ۴: ۲۲۴)

ششم: در برخی ضرب‌المثل‌ها، از مسائلی زنانه چون عادت ماهانه، با تعبیراتی منفی و پست یاد شده‌است؛ در حالی که باید گفت منابع دینی اسلام، گرچه از برخی امور، مانند عادت ماهانه، به عنوان امری زیان‌بار یاد کرده‌است، اما با «اَدَی» خواندن آن، در پی ایجاد دل‌سوزی نسبت به زنان در آن حالت است، نه آن که به طور کلی این امر زیان‌بار باشد. به‌خوبی روشن است که این حالت، بخشی از آفرینش زنان است، که حکمت و دانش شگفت‌انگیز پروردگار را نشان می‌دهد و ارزش آن به نتیجه‌ی است که به دست می‌آید؛ نتیجه‌ی که اشرف کائنات یا انسان نامیده می‌شود و اگر زنان نبودند و چون‌این دستگاه شگفت‌آوری نداشتند، اسباب آفرینش انسان بر روی زمین فراهم نمی‌شد و از آرامش واقعی مردان خبری نبود:

«و از تو در باره‌ی خون حیض سؤال می‌کنند. بگو: (چیز زیان‌بار و آلوده‌ی است، [۰۰۰])» (قرآن، بقره: ۲۲۲)

«و از نشانه‌های او این که همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید، و در میان‌تان مودت و رحمت قرار داد. [۰۰۰]» (قرآن، روم: ۲۱)

«زنان شما محل بذرافشانی شما هستند. [۰۰۰]» (قرآن، بقره: ۲۲۳)

«پیامبر اسلام^ص فرمود: (ازدواج کنید تا زیاد شوید.)» (مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۱۴: ۲)

افزون بر آنچه گفته شد، شرایطی مانند عادت ماهانه، که شاید از نظر آثار حسی و مادی، ناخوش‌آیند به نظر آید، لزوماً نباید بدین صورت باقی بماند؛ زیرا دانش بشری، با ایجاد دگرگونی، آن را به وضعیتی مناسب تبدیل کرده‌است و رهنمودهای کارشناسان بهداشت در این زمینه، هم‌چون آن ادامه دارد؛ پس جایی برای طرح یک دیدگاه مطلقاً منفی نسبت به شرایط جنسی زنان وجود ندارد و این شرایط، همان گونه که از جنبه‌ی نظری، دارای فلسفه‌ی بلند است، از دیدگاه زیست‌شناسی نیز کاملاً معنادار و علمی است و می‌تواند به گونه‌ی باشد که نه تنها خوش‌آیند به نظر آید، بلکه در مسیر ارزش‌های متعالی قرار گیرد.

۳ ویژگی‌های اقتصادی

در برخی از ضرب‌المثل‌ها، دارایی مالی، نوعی ویژگی مثبت برای مرد انگاشته می‌شود و زنان، «نان‌خور» یا «عائله»یی به شمار می‌آیند، که مردان را عاملی برای رفع نیازهای اقتصادی می‌دانند:

«شوهرم برود کاروان‌سرا؛ نانش بی‌آید حرم‌سرا.

«شوهرم شغال باشد؛ نان‌ام در تغار باشد.» (دهخدا ۱۳۳۹: ۱۰۳۵)

گویی زنان، افرادی تن‌پرور و فرصت‌طلب اند و ثروت‌مند بودن مردان، گرچه مانند شغال، نازیبا و زشت‌رو باشند، برای آن‌ها کافی است. در مواردی نیز مسئله‌ی جهیزیه‌ی عروس بسیار مهم دانسته شده و نبودن آن به منزله‌ی پایین بودن ارزش زن است. این مطلب، بیان‌گر نگرشی کالاه‌گونه به زن و برابر دانسته شدن ارزش او با میزان دارایی‌اش است:

«زنی که جهاز ندارد، این همه ناز ندارد.» (همان: ۹۲۸)

«ناز عروس به جهاز است.» (همان: ۹۰۶)

«روزه بی‌نماز؛ عروس بی‌جهاز؛ قورمه‌ی بی‌پیاز.» (حجازی ۱۳۸۵: ۱۱۹)

در مواردی دیگر، رفتار اقتصادی زن، عاملی مهم در چه‌گونگی وضعیت اقتصادی مرد دانسته شده است؛ چون آن که در امثال و اشعار فارسی، این مضمون دیده می‌شود که زن خوب (صرفه‌جو) مرد را به دولت و نیک‌بختی می‌رساند و زن بد (ول‌خرج)، مرد را خانه‌خراب می‌کند؛ گویی عملاً، زنان، وابسته‌ی اقتصادی مردان اند. در جامعه‌یی که مسئله‌ی اقتصادی، تا این اندازه مهم باشد، طبیعی است که طبقه و لایه‌یی که دارای قدرت اقتصادی است، طبقه‌ی حاکم خواهد بود و مردان، به لحاظ دسترسی بیش‌تر به فرصت‌های اقتصادی، قدرت و حاکمیتی بیش‌تر می‌یابند؛ چون آن که گفته‌اند:

«نان بده؛ فرمان بده.»

«نان بده؛ نام برآر.» (دهخدا ۱۳۳۹: ۱۷۸۹)

البته ضرب‌المثل یادشده، جنسیتی خاص را در بر نمی‌گیرد، ولی این معنا روشن است که چون این فرصت‌ها به شکلی نابرابر به زن و مرد داده شده است، آن دسته که سهمی بیش‌تر دارند، توفیقی بیش‌تر هم خواهند داشت. در این میان، مثل‌هایی چون «زن بیوه را



برای میوه‌اش (دارایی‌اش) می‌خواهند» (دهخدا ۱۳۳۹: ۱۲۹)، نشان‌دهنده‌ی این است که مسئله‌ی اقتصادی، بر مسائل عاطفی و ظاهری نیز تأثیر می‌گذارد و ارزش زن بیوه، به خاطر مال و دارایی او است؛ هرچند که گاهی اوقات، تناقض‌هایی هم در این امثال به چشم می‌خورد:

«مال- زن مال- خودشه؛ سرکوفت‌اش مال- مرده.

«مال- زن مثل- زخم- پیشانی می‌ماند.» (همان: ۱۱۹)

در این مثال‌ها، نبود دارایی زن نوعی بی‌ارزشی برای وی به شمار می‌آید و بودن آن نیز اسباب دردسر و آزار انگاشته شده‌است.

در نگاهی دیگر به مسائل اقتصادی، با توجه ضرب‌المثل‌ها، دیده می‌شود که دارایی مالی مرد، به او حق داشتن بیش از یک همسر را می‌دهد:

«تنبان- مرد که دو تا شد، فکر- زن- نو می‌افتد.» (دهخدا ۱۳۳۹: ۵۵۱)

به هر حال، روح این ضرب‌المثل‌ها بیان‌گر این معنا است که گویی زنان در اقتصاد نقشی ندارند و اگر هم دارند، به دلیل دردهایی که پدید می‌آورند، قابل توجه نیست.

ارزیابی

در آموزه‌های دینی اسلام، حق مالکیت و استقلال اقتصادی زنان، همانند مردان، به رسمیت شناخته شده‌است و قرآن کریم، زنان را مالک دسترنج خود می‌داند:

«مردان نصیبی از آنچه به دست می‌آورند دارند، و زنان نیز نصیبی.» (قرآن، نساء: ۳۲)

در پرتو حق مالکیت و استقلال اقتصادی است که زن می‌تواند، در خانه و یا خارج از آن، فعالیتی مستقل داشته باشد و درآمد آن را به خود اختصاص دهد. در این مورد، موضوع حق توارث یا حق بهره‌مندی زنان از میراث نیز، به عنوان شاخه‌یی از مالکیت در اسلام مورد شناسایی قرار گرفته‌است:

«برای- مردان، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان از خود بر جای می‌گذارند، سهمی است، و برای زنان نیز، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان می‌گذارند، سهمی؛ خواه آن مال کم باشد یا زیاد؛ این سهمی است تعیین شده و پرداختنی.» (قرآن، نساء: ۷)

بنا بر این، برخلاف آنچه از برخی ضرب‌المثل‌ها به ذهن می‌رسد، اسلام، نه تنها زنان را افرادی تن‌پرور و نان‌خور یا طفیلی مردان نمی‌داند، بلکه در کنار دادن استقلال و اختیار

برای دستیابی به ثروت، آن‌ها را، به حکم اشتراک در تکلیف با مردان، ملزم به تلاش اقتصادی هم می‌کند:

«انسانی که بار زندگی‌اش بر دوش دیگران است مطرود درگاه الهی است.» (حرانی ۱۳۹۴ق:۳۷)

البته روشن است که استقلال زنان برای به دست آوردن ثروت و الزام عمومی انسان—اعم از زن و مرد—به تلاش و کوشش، ازبین‌برنده‌ی حقوق اقتصادی زنان در خانواده، و مواردی مانند نفقه نیست:

«بویصیر گوید: از حضرت امام باقر^ع شنیدم که فرمود: هر کس که نزد خود همسری دارد و او را نپوشاند و غذایش ندهد، بر پیشوای مسلمین است که میان آن زن و شوهر جدایی افکند.» (حرالعالمی ۱۴۰۳ق، ج ۱۵:۲۲۳)

باید گفت که این گونه ضرب‌المثل‌ها، تنها می‌تواند در مورد زنانی مصداق داشته‌باشد که خود را از هر گونه تلاش اقتصادی و حتا تکالیف همسری، و به گونه‌ی مشخص، از موضوع «تمکین»، آزاد می‌دانند و در حقیقت، خارج از چهارچوب دین، و تنها به خاطر منافع اقتصادی، وارد حریم زناشویی شده‌اند. در مفاهیم دینی اسلام، اگر زنان درگیر هیچ کار اقتصادی مستقل هم نباشند و تنها وظیفه‌ی همسری خود—که کاری است بسیار سنگین—را به جای آوردن، شایسته‌ی بهره‌مندی خاص اقتصادی از سوی مردان اند و این، حقی است که در برابر تمکین به دست می‌آورند:

«پیامبر^ص فرمود: (زنان) شما بر شما حقی دارند و شما نیز بر آن‌ها حقی. [۰۰۰] پس هر گاه آن حقوق را ادا نمودند، بر شما است که روزی آن‌ها را بدهید و پوشش مناسبشان را تأمین کنید.» (همان، ج ۷:۲۳۰)

و اما در مورد چیهیزیه، که در برخی ضرب‌المثل‌ها به عنوان معیاری برای ارزش‌گذاری زنان آمده‌است، باید گفت این مسئله، موضوعی عرفی است، که منابع اسلامی آن را به صورت امری استحبابی، نه الزام‌آور، پذیرفته‌اند و هم‌واره بر سبکی آن تأکید ورزیده‌اند:

«پیامبر اکرم^ص: فاضل‌ترین زنان امت‌ام، زیاروی‌ترین و کم‌مه‌ریه‌دارترین ایشان است.» (همان، ج ۱۴:۱۵)

چه‌گونگی فراهم کردن چیهیزیه‌ی حضرت زهرا^س و میزان آن نیز، نمونه‌ی از همین مسئله است (همان، ج ۱:۲۰۲).



رفتار اقتصادی مثبت زنان و تأثیر آن در وضعیت زندگی خانواده، که در برخی ضرب‌المثل‌ها مورد توجه قرار گرفته، از نظر اسلام، امری نیکو و مورد تأیید است؛ بدین گونه که هر نوع توافق، یاری، و همراهی اعضای خانواده می‌تواند موجب افزایش سامان‌یابی زندگی باشد:

«امام صادق^ع فرمود: (راحتی. مؤمن در سه امر است: خانه‌ی بزرگ که محارم و سوء احوال. او را از مردم بیوشاند؛ و همسری نیکو که در امور دنیا و آخرت به او کمک کند؛ و دختری پسندیده که پس از مرگ یا ازدواج از خانه‌ی او بیرون شود.)» (همان، ج ۱۴: ۲۴)

اما این موضوع که قدرت اقتصادی در خانواده، پایه‌ی فرمان‌دهی باشد و مواردی مانند «نان بده؛ فرمان بده!» مطرح شود، مورد پذیرش اسلام نیست؛ زیرا نخست این که در خانواده، موضوع فرمان‌دهی مطرح نیست و «ریاست و سرپرستی» در محدوده‌ی اصول «معاشرت به معروف»، «حقوق مشترک»، و «عدالت» مورد توجه است، و دوم این که، دادن نفقه، اگر هم پایه‌ی «ریاست و سرپرستی» باشد، امری وابسته به «تمکین» است، که در باره‌ی مصایق آشکار آن، مانند «تمکین جنسی» و «حق سکونت»، می‌توان گفت که در موضوع اول، اصل «معاشرت به معروف» حاکم است و در موضوعات دیگر، مانند «حق سکونت» نیز، با شرایط ضمن‌العقد، حق‌گزینش می‌تواند در دست زنان قرار گیرد؛ افزون بر آن، چه بسا برخی از مردان، پرداخت نفقه را امری وابسته و مشروط به تمکین نکنند و یا اصولاً موضوع اجرای نفقه در خانواده، با هم‌کاری اقتصادی دو طرف برآورده‌شود:

«مردان سرپرست و نگهبان زنان اند، به خاطر برتری‌هایی که خداوند (از نظر نظام اجتماع) برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده‌است، و به خاطر انفاق‌هایی که از اموال‌شان (در مورد زنان) می‌کنند. [...]» (قرآن، نساء: ۳۴)

«[...] و برای آنان [زنان]، همانند وظایفی که بر دوش آنها است، حقوق شایسته‌یی قرار داده‌شده. [...]» (همان، بقره: ۲۲۸)

«[...] و با آنان [زنان]، به طور شایسته رفتار کنید! [...]» (همان، نساء: ۱۹)

«(در معصیت خداوند، اطاعت [از کسی] وجود ندارد.)» (فسنک^۱ ۱۹۳۶، ج ۴: ۴۳)

¹ Wensinck, Arent Jan

در باره‌ی ضرب‌المثل‌هایی که دارایی مالی مرد را حقی برای چندهمسری می‌دانند باید یادآور شویم که البته در مستندات دینی، یکی از شرایط این امر، دارایی مالی است، ولی شرع مقدس آن را شرط منحصر و بدون‌قید نمی‌داند:

«و اگر می‌ترسید که (به هنگام ازدواج با دختران یتیم) عدالت را رعایت نکنید، (از ازدواج با آنان چشم‌پوشی کنید و) با زنان پاک (دیگر) ازدواج نمائید، دو یا سه یا چهار همسر، و اگر می‌ترسید عدالت را (در باره‌ی همسران متعدد) رعایت نکنید، تنها یک همسر بگیرید، و یا از زنانی که مالک آن‌ها اید استفاده کنید. این کار از ظلم و ستم بهتر جلوگیری می‌کند.» (قرآن، نساء: ۳)

بنا بر این، چون این ضرب‌المثل‌هایی، تنها می‌تواند اشاره به مواردی از چندهمسری عرفی داشته‌باشد که بدون الزامات شرعی صورت می‌پذیرد.

۴ ویژگی‌های فکری

منظور از ویژگی‌های فکری، میزان هوش، ادراک، توانایی فکری، آموزش، و سواد است. در برخی از ضرب‌المثل‌ها، زنان نماد نادانی اند و مناسب برای خانه‌نشینی؛ تا جایی که مردان نادان، بی‌سواد، و خانه‌نشین را به زنان تشبیه کرده‌اند:

«به دانش، زنان کی نمایند راه؟» (دهخدا ۱۳۳۹: ۳۳۹)

«نشستی چون زنان در کوی ادبار—

«نمی‌داری ز جهل خویشتن عار؟» (همان: ۳۳۹)

در مواردی دیگر، به‌شدت با دانش‌اندوزی زنان مخالفت شده‌است؛ گویی دانایی زنان، با از دست دادن پوشیدگی و دور شدن از راستی و درستی همراه است:

«وعظ زن عفت است و مستوری—

«مده او را به وعظ دستوری!» (همان: ۱۸۸۸)

«دختر چو به کف گرفت خامه،

«ارسال کند جواب نامه.»

«آن نامه نشان روسیاهی است

«نام‌اش چو نوشته‌شد گواهی است.» (حجازی ۱۳۸۵: ۸۰)



برخی دیگر از ضرب‌المثل‌ها، بر پایین بودن ادراک و فهم زنان، به‌ویژه ناقص‌العقل بودن آنها، تأکید کرده‌است:

«زنان چون ناقصان. عقل و دین اند،

«چرا مردان ره. آنها گزینند.» (دهخدا ۱۳۳۹: ۹۲۶)

«زن چه باشد؟ ناقصی در عقل و دین—

هیچ ناقص نیست در عالم چون این.» (حجازی ۱۳۸۵: ۴۱)

«زن یک تخته‌اش کم است.» (همان: ۴۱)

پاره‌یی ضرب‌المثل‌ها، حتا پا را فراتر گذاشته، مشورت و هم‌فکری با زنان را مایه‌ی شکست و زیان مرد دانسته‌اند:

«به گفتار. زنان هرگز مکن کار!

«زنان را تا توانی مرده انگار!» (همان: ۶۸)

«با زن در. راز هرگز مزنی!» (دهخدا ۱۳۳۹: ۳۶۱)

«پیش. زنان، راز هرگز مگوی!» (همان: ۵۲۴)

«زنان را زبان هم نمانده به بند.» (همان: ۹۱۹)

نکته‌ی قابل‌توجه این است که چون این ضرب‌المثل‌هایی، افزون بر محروم خواندن زنان از عقل و لزوم پی‌روی و فرمان‌برداری آنها از مردان، نسبت‌هایی چون مکر، حيله، جادو، شیطنت، دروغ، فتنه، و بلا را برای آنها روا دانسته‌اند:

«ز. دستان. زن هر که ناترس‌کار،

«روان با خرد نیست‌اش سازگار.» (همان: ۹۰۱)

«مکر. زن، ابلیس دید و بر زمین بینی کشید.» (همان: ۱۷۲۲)

«بر نیاید کس با مکر. زنان هرگز.» (همان: ۴۲۸)

«حمله با شیرمرد هم‌راه است؛

«حيله کار. زن است و رویه است.» (حجازی ۱۳۸۵: ۴۵)

«جانان. پدر! ز. پیرزن داد؛

«و از شعبده‌شان هزار فریاد.

«از فتنه‌ی پیرزن بپرهیز،

«چون پنبه‌ی نرم ز آتش تیز.» (همان: ۱۹۳)

«زن بلا باشد به هر کاشانه‌ی.» (همان: ۳۳)

«در جهان از زن وفاداری که دید؟

«غیر مکاری و غداری، که دید؟» (همان: ۴۳)

«چراغ کذب را که آفرودش زن،

«به جز اشک دروغ‌اش نیست روغن.» (دهخدا ۱۳۳۹: ۶۰۹)

نتیجه‌ی این اندازه بدبینی نسبت به زن سبب شده‌است که گاهی او را موجودی اهریمنی و نامبارک بدانند و آرزوی هلاک‌اش را کنند:

«زن و ازدها، هر دو، در خاک به؛

«و آ از این هر دو روی زمین پاک به»

«یکی گفت: (کس را زن بد مباد!)

«دگر گفت: (زن در جهان، خود مباد!)» (همان: ۹۲۷)

ارزیابی

به طور کلی، در ضرب‌المثل‌های مربوط به حوزه‌ی اندیشه، ادراک، و فهم زنان، به چهار موضوع اساسی برمی‌خوریم:

نخست: زنان شخصیتی مکار، حيله‌گر، و غیرقابل اعتماد دارند، که در روبه‌رو شدن با آنان باید با دقت رفتار کرد.

دوم: اصولاً عقل و فهم زنان دچار کاستی است و این معنا، در مقایسه با مردان، بسیار قابل توجه است؛ به گونه‌ی که اگر جز این باشد، انسان دچار اشتباه و خسران خواهد شد.

سوم: راستی و درستی زنان به این است که دنباله‌روی بی‌چون‌وچرای مردان باشند و اگر از مردان، به دلیل دارا بودن اندیشه و مدیریت برتر، فرمان‌برداری کنند، رستگار می‌شوند و عنصری مفید خواهند بود.

چهارم: زنان را نباید به حوزه‌ی دانش‌اندوزی راه داد؛ چرا که در این صورت، به دلیل نداشتن ظرفیت، راه راستی بر آن‌ها بسته، و زمینه‌ی کج‌روی آن‌ها فراهم می‌شود.



از سوی دیگر، مستندات و مدارک دینی اسلام، دیدگاهی غیر از این را به ما نشان می‌دهد و زنان را، همچون مردان، به دو گروه خوب و بد، صالح و ناصالح، و شایسته و ناشایست تقسیم می‌کند:

«هر کس کار شایسته‌ی انجام دهد—خواه مرد باشد یا زن—در حالی که مؤمن است، او را به حیاتی پاک زنده می‌داریم. [...]» (قرآن، نحل: ۹۷)

«هر کس کار شایسته‌ی انجام دهد—خواه مرد یا زن—در حالی که مؤمن باشد، آن‌ها وارد بهشت می‌شوند و در آن روزی بی‌حسابی به آن‌ها داده خواهد شد.» (همان، غافر: ۴۰)

و نمونه‌ی این استدلال قرآنی را می‌توان در آیات دیگر نیز جست‌وجو کرد (همان، غافر: ۴۰؛ اِسراء: ۱۹؛ آل عمران: ۱۹۵).

البته گفتنی است که در منابع دینی هم، گاه زنان با پاره‌یی از صفات، که در این گونه ضرب‌المثل‌ها آمده‌است، توصیف شده‌اند، اما به دلالت اشاره، روشن می‌شود که منظور، زنان ناشایست اند، و این امری خاص زنان نیست و برخی مردان نیز چون این‌اند؛ افزون بر آن، مضامینی مانند شیطنت زنان و وسیله‌ی دست شیطان بودن، که در برخی منابع دینی آمده‌است، بر فرض درستی، سست‌عنانی مردان را نشان می‌دهد:

«پیامبر^ص فرمود: (شیطان، لشکری بزرگ‌تر از زنان و خشم ندارد.)» (مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۵: ۵۱۵)

«زنان دام شیطان اند که همه چیز با آن صید می‌شود.» (آبی ۱۹۸۱، ج ۲: ۶۱)

بنا بر این، در مسئله‌ی تأثیرپذیری مردان از وسوسه‌ی زنان، اگر گناهی بر زنان باشد، باید به گونه‌یی برابر میان زن و مرد تقسیم شود؛ هم‌چون این، اگر اثرپذیری بیش‌تر زنان از شیطان درست باشد، باید به اسباب و علل اجتماعی و نیز فرهنگ، آداب، و سنن ملت‌ها توجه کرد، زیرا جلوگیری از آگاهی زنان و دور نگاه داشتن ایشان از امور اجتماعی، آنان را به فکر فریب دادن فرو می‌برد. روشن است که همین علل و اسباب تاریخی، اجتماعی، و فرهنگی سبب شده‌است که نام چند زن ناشایست، مانند همسر عزیز مصر و همسر ایوب، بر نام زنانی بزرگ، هم‌چون هاجر، آسیه، و مریم سایه افکند.

در مورد آن دسته از ضرب‌المثل‌هایی که از مکر زنان و بزرگی مکر ایشان یاد کرده‌است باید گفت که گرچه مستنداتی در آیات و روایات هم وجود دارد، اما نمی‌توان از

آن‌ها دست‌آویزی درست کرد و همه‌ی زنان را گناه‌کار خواند، زیرا برداشت حکم کلی از روایات ممکن نیست و موردی خاص را نباید به همه‌ی زنان تعمیم داد:

«هنگامی که (عزیز- مصر) دید پیراهن- او [= یوسف] از پشت پاره شده، گفت: «این از مکر و حيله‌ی شما زنان است، که مکر و حيله‌ی شما زنان عظیم است!»» (قرآن، یوسف: ۲۸)

این آیه‌ی شریفه، تنها اشاره به کید زنانی خاص، در برابر یوسف^ع دارد و حدیث زیر نیز چنین حکمی دارد:

«ابی‌عبدالله^ع فرمود: (وقتی برادران- یوسف او را در چاه انداختند، [...]) او خدا را خواند؛ خداوند گشایش از چاه و مخرجی از کید- زنان برای‌اش قرار داد.» (مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۱۲: ۲۴۷)

«ناقص‌العقل بودن» نیز می‌تواند برداشتی خاص از برخی روایات و یا مضمون و دلالت اولی از برخی آیات باشد:

«پیامبر^ص فرمود: (سست‌دین و کم‌خرد، عقل‌دزدتر از شما زنان ندیده‌ام.)» (حرالعالمی ۱۴۰۳ق، ج ۱۱: ۱۴)

«علی^ع فرمود: (خرد- زنان در زیبایی- آنان است و زیبایی- مردان در خرد- آن‌ها است.)» (ابن‌بابویه القمی ۱۳۶۱ق: ۲۳۴)

مستندات دیگر در این باره عبارت است از قرآن، آیات ۲۲۸ و ۲۸۲ سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء، و آیه‌ی ۱۸ سوره‌ی زخرف؛ *ابن‌بابویه‌القمی* (۱۴۰۴ق، ج ۳: ۳۹۰)؛ *خوبی* (۱۴۱۰ق، ج ۱۲: ۱۴۷؛ ج ۱۷: ۱۵۷)؛ *زغلول* (۱۴۱۰ق، ج ۹: ۱۳۸)؛ *طوسی* (۱۴۰۱ق، ج ۷: ۴۰۴)؛ *قزوینی* (۱۳۹۵ق، ج ۲، حدیث ۴۰۳)؛ *کلینی‌الرازی* (۱۳۹۱ق، ج ۲: ۲)؛ *مجلسی* (۱۴۰۳ق، ج ۱: ۸۲؛ ج ۱۰۰: ۲۲۴؛ ج ۱۰۰: ۲۵۹).
درباره‌ی آیاتی که برای اثبات کاستی عقل زنان به آن‌ها استدلال می‌شود باید گفت که بررسی مفهوم آیات نشان می‌دهد توصیف قرآن از زن در این گونه موارد، بیان حقیقت وجود زنان نیست، و قرآن کریم، تنها واقعیتی را بر پایه‌ی محیط تربیتی زنان بیان می‌کند؛ یعنی سستی و کاستی زنان، ذاتی نیست و ریشه در شرایط تربیتی دارد. در مورد روایات نیز باید گفت که برخی از این روایات مرسل اند و از نظر سند به گونه‌ی نیستند که بتوان به وسیله‌ی آن‌ها، یک حکم تعبدی را اثبات کرد، تا چه رسد که بتوان با آن یک امر تکوینی و خارجی را شناخت. این روایات، از جهت دلالت نیز، روشن نیستند و تنها مطلبی که درباره‌ی آن‌ها می‌توان گفت آن است که این گونه روایات، واقعیت‌های موجود



در آن زمان‌ها راه نسبت به زن، توصیف می‌کند؛ زمانی که بر اثر فرهنگ نامناسب، نه تنها زمینه‌های رشد فکری و عقلانی زنان فراهم نشده بود، بلکه در برابر آن موانعی نیز پدید می‌آمد.

در مورد ضرب‌المثل‌هایی که زنان را تنها، شایسته‌ی فرمان‌برداری از مردان می‌داند می‌توان گفت که در مفاهیم دینی، از موضوع «فرمان‌برداری» زنان، اصولاً به عنوان صفتی ارزشمند برای ایشان یاد شده است:

«رسول خدا^ص فرمود: (برای مرد، بعد از اسلام، چیزی مفیدتر از همسر مسلمانان که هر گاه به او نظر می‌کند موجب شادایش گردد و هر زمان که امری بدو کند اطاعت نماید وجود ندارد.)» (طبرسی ۱۹۷۳:۱۰۱؛ نیز بنگرید به حرالعالمی ۱۴۰۳ق، ج ۴:۱۱۵ و ۱۵۳؛ مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۲:۶۶).

«امام صادق^ع فرمود: (ملعون است، ملعون است زنی که موجب آزار همسرش گردد و چه نیک‌بخت است زنی که همسرش را بزرگ بدارد، موجب آزارش نشده، و در همه احوال از او اطاعت نماید.)» (طبرسی ۱۴۰۸ق، ج ۵۱:۲۵۱؛ نیز بنگرید به خزاعی النیشابوری ۱۴۰۴ق، ج ۱:۷۶)

برای پاسخ به این سؤال که آیا در مستندات دینی، موضوع فرمان‌برداری زنان از مردان، به همان صورت و معنا است که در ضرب‌المثل‌ها آمده است، باید گفت که بر فرض درستی، باید حد و مرز دلالت این احادیث را بشناسیم. آنچه در ابتدای امر به نظر می‌رسد این است که منظور قانون‌گذار، حیطة‌ی زناشویی است؛ یعنی این که مردان مکلف شده‌اند در آن قلمرو، رعایت و مراقبت را به عهده بگیرند و زنان نیز از شوهران پی‌روی کنند. واژه‌ی «زوج» در این روایات، مشعر به علیت است و به عبارت دیگر، زوجیت، فرمان‌برداری زن را در پی دارد؛ البته آن هم بر محور تمکین خاص و عام، که حدود آن مشخص است (امامی ۱۳۷۰)؛ به هر حال نمی‌توان مدعی اطلاق فرمان‌بری در این روایات شد، زیرا این روایات به اصل فرمان‌بری، در برابر عصیان، نظر دارد.

روایت، حدود پی‌روی و فرمان‌روی زن را مشخص نمی‌کند، اما با توجه به تعبیر «تطیعه فی جمیع احواله»، و این که فرمان‌بری و اکرام در برابر ایذای شوهر است، بعید نیست به اصل اطاعت، در برابر اصل ایذاء، نظر داشته و حد و مرز آن را منظور نکرده است؛ پس نمی‌توان با تکیه به این احادیث، هر حق و وظیفه‌ی را برای مردان اثبات کرد. این گونه احادیث تنها بر سرپرستی مردان دلالت دارد و بیش از آن را نمی‌رساند. اطلاق فرمان‌بری زنان از مردان، یا ناشی از درک نکردن مفهوم روایات بوده است و یا تلاش برای بیانی

طنزآمیز و هزل‌گونه، که موجب چون‌این فاصله‌ی معنایی میان ضرب‌المثل‌ها و مستندات شرعی شده‌است.

در باره‌ی ضرب‌المثل‌هایی که بر جلوگیری از علم‌آموزی زنان دلالت دارد باید گفت که برخی روایات—بدون توجه به درستی و نادرستی سند آن‌ها—مضامینی این گونه دارند و خصوصاً از آموختن «امر کتابت» به زنان منع کرده‌اند:

«پیامبر اکرم ص فرمود: (زنان را بر غرفه‌ها اسکان ندهید و نوشتن به آن‌ها نیاموزید. به آن‌ها ریسندگی و سوره‌ی نور آموزش دهید.)» (حرالعالمی ۱۴۰۳ق، ج ۱۴: ۱۲۷؛ نیز بنگرید به ابن‌بابویه القمی ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۷۴؛ ج ۳: ۴۴۲؛ سیوطی ۹۱۱ق، ج ۳: ۶۵۱؛ مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۵: ۵۱۶؛ طبرسی ۱۴۰۸ق، ج ۱۴: ۲۶۰؛ مهدی ۱۴۱۳ق، ج ۱۶: ۳۷۹)

ولی در مقابل، روایاتی داریم که بر کتابت و نوشتن زنان دلالت دارند (بنگرید به حسون محمد ۱۴۱۱ق: ۳۸۱؛ شعث السجستانی الازدی ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۲۸۲؛ منظور المصری، ۱۴۰۵ق، ج ۵: ۲۹۳). جمع میان این دو گونه روایات نشان می‌دهد که قاعدتاً، روایات دسته‌ی نخست، همانند سکنای دادن زنان در بالاخانه، به امری خاص دلالت دارد و یا آن‌چون آن که برخی گفته‌اند، اشاره به رفتن زنان در مجامع مردان و مکتب‌خانه‌هایی دارد که آموزگارانی نامحرم داشته‌اند. با توجه به این که تاریخ و رفتار بزرگان دین نشان می‌دهد که برخی زنان فقیه و بزرگ، مانند ام‌علی، همسر شهید اول؛ فاطمه ام‌الحسن، دختر شهید اول؛ و آمنه بیگم، دختر مجلسی اول (حسون محمد ۱۴۱۱ق)، اهل فضل و دانش بودند و اجازه‌ی اجتهاد و نقل حدیث داشتند، روشن است که آن بزرگان از این احادیث، برداشت منع سواد و کتابت برای زنان نکرده‌اند و یا تفسیر و توجیهی خاص از آن داشته‌اند.

نتیجه‌گیری

از ریشه‌یابی و بررسی متون اصیل دینی، در حوزه‌ی ضرب‌المثل‌های فارسی، که روی‌کردی جنسیتی دارند، می‌توان نتیجه گرفت:

۱ برخی از این ضرب‌المثل‌ها، روی‌کرد جنسیتی خود را بر پایه‌ی هزل و طنز، و بدون نظر به آموزه‌های دینی اسلام انتخاب کرده‌اند؛ به گونه‌یی که می‌توان گفت این مثل‌ها ریشه در بخشی از دانش عامه دارد، که برگرفته از خرافات و اوهام است.

۲ پاره‌ی دیگری از ضرب‌المثل‌ها، تنها با نظر به صرف «منطوق» ظواهر و دلالت اولیه‌ی برخی از عناصر دینی شکل گرفته‌اند؛ به گونه‌یی که تنها با وام گرفتن



واژگانی از آیات و روایات، به اظهار نظر و ارائه‌ی موضع جنسیتی پرداخته‌اند، و تلاشی برای هم‌آهنگ کردن مفاهیم ارائه‌شده و حقایق مطرح‌شده در دین نداشته‌اند.

۳ بخشی از ضرب‌المثل‌ها، گرچه حقایق دینی را نشان می‌دهند، اما به دلایلی مختلفی، مانند محدودیت حوزه‌ی بیانی و مواردی دیگر، به ارائه‌ی ناقص مفاهیم دینی پرداخته‌اند.

۴ پاره‌ی دیگر از ضرب‌المثل‌ها نیز، مفاهیم ارائه‌شده‌ی خود را بر سست‌ترین برداشتها از متون دینی پایه‌ریزی کرده‌اند؛ یعنی بر مفاهیمی دینی و در موضوعی خاص، بدون آن که به همه دلالت‌های التزامی و مفاهیم، اطلاق‌ها، و قیود مخصص، اجمال، و تبیین، توجه کنند.

منابع

- آبی، ابوسعید منصور بن الحسین. ۱۹۸۱. *نثر الدرر*. ۶ جلد. قاهره: هیئة المصرية العامة للكتاب.
- آمدی، ناصح‌الدین ابوالفتح. ۱۳۸۰. *غرر الحکم و درر الکلم*. برگردان سیدهاشم رسولی محلاتی. ۲ جلد. چاپ ۴. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ابن بابویه القمی، ابی جعفر محمد بن علی (شیخ صدوق). ۱۳۶۱ق. *معانی الاخبار*. تصحیح علی‌اکبر غفاری. قم: انتشارات اسلامی.
- . ۱۴۰۴ق. *من لا یحضره الفقیه*. تصحیح علی‌اکبر غفاری. چاپ ۲. قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه.
- امامی، سیدحسن. ۱۳۷۰. *حقوق مدنی*. ج ۲. تهران: کتاب‌فروشی اسلامییه.
- پابنده، ابوالقاسم. ۱۳۵۶. *نهج الفصاحة*. تهران: مرتضوی.
- حجازی، بنفشه. ۱۳۸۵. *امثال و حکم مربوط به زنان در زبان فارسی*. تهران: نشر فرزاد.
- حرالعاملی، محمد بن الحسن. ۱۴۰۳ق. *وسائل الشیعة*. تحقیق و تصحیح عبدالرحیم الریانی الشیرازی. ۲۰ جلد. چاپ ۲. تهران: مکتبه الاسلامیه.
- حرانی، حسن بن علی ابن شعبه. ۱۳۹۴ق. *تحف العقول*. چاپ ۵. بیروت، لبنان: مؤسسه الأعلی.
- حسون محمد، مشکورام علی. ۱۴۱۱ق. *اعلام النساء المؤمنات*. تهران: اسوه، التابعة لمنظمة الحج والاقواف والشئون الخيرية.

- خزاعی النیشابوری، محمد بن احمد (ابوالفتح رازی). ١٤٠٤ق. *روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن*. ٥ جلد. قم: انتشارات کتابخانه‌ی آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی.
- خویی، سید ابوالقاسم. ١٤١٠ق. *معجم رجال‌الحديث*. قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- دهخدا، علی‌اکبر. ١٣٣٩. *امثال و حکم*. تهران: امیرکبیر.
- روح‌الامینی، محمود. ١٣٦٨. *مبانی انسان‌شناسی*. تهران: عطار.
- زغلول، محمد ابوهاجر. ١٤١٠ق. *موسوعة اطراف الحديث النبوی*. بیروت، لبنان: دار الطباعة والنشر الاسلامیة.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر. ٩١١ق. *شرح جامع‌الصغیر*. مصرف مصطفی‌البابی‌الحلی. بیروت، لبنان: دار الأحياء.
- شعث السجستانی‌الازدی، سلیمان. ١٤٠٨ق. *سنن ابی داود*. قاهره، مصر: دارالمصرية اللبانية.
- شیبانی، عزالدین ابی‌الحسن علی بن محمد (ابن‌الأثیر). ١٤١٤ق. *اسد الغابه*. ٥ جلد. بیروت، لبنان: دار الاحیاء التراث العربی.
- صالح، صبحی، گردآورنده. ١٤٠٥ق. *نهج‌البلاغه*. بیروت، لبنان: دار الطباعة.
- طبرسی، ابی‌نصر حسین بن فضل. ١٩٧٣. *مکارم‌الاخلاق*. ٢ جلد. چاپ ٤. بیروت، لبنان: مؤسسة الاعلی.
- طبرسی، حسین النوری. ١٤٠٨ق. *مستدرک‌الوسائل*. ١٨ جلد. بیروت، لبنان: مؤسسة آل‌البيت علیهم‌السلام لأحياء التراث.
- طوسی، ابی‌جعفر محمد بن الحسن. ١٤٠١ق. *تهذیب‌الاحکام*. اعداد السيد حسن الموسوی الخراسانی. بیروت، لبنان: دار صعب و دار‌التعارف.
- فنسنک، ارنلد جان. ١٩٣٦. *معجم‌المفهرس لألفاظ‌الحديث‌النبوی*. لیدن، هلند: مکتبه بریل.
- فیض‌کاشانی، مولی‌محسن. ١٤١٥ق. *محجة‌البيضاء فی تهذیب‌الاحیاء*. تصحیح علی‌اکبر غفاری. قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی.
- قرآن مجید. ١٣٧٤. برگردان ناصر مکارم شیرازی. تهران: دارالقرآن‌الکریم.
- قرطبی، ابی‌محمد قاسم بن اصغیر. ١٤٠٨ق. *احکام‌القرآن*. جلد ٤. بیروت، لبنان: دار الاحیاء التراث العربی.
- قزوینی، ابی‌عبدالله محمد بن یزید (ابن‌ماجه). ١٣٩٥ق. *سنن ابن‌ماجه*. بیروت، لبنان: دار الاحیاء التراث العربی.
- قمی، شیخ عباس. ١٣٥٩ق. *سفینة البحار و مدينة الحكم والآثار*. نجف، عراق: انتشارات‌العلمیة.
- کلینی، محمد بن یعقوب. ١٤٠١ق. *الکافی*. تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری. ٨ جلد. چاپ ٢. بیروت، لبنان: دار صعب، دار‌التعارف للمطبوعات.
- کلینی‌الرازی، ابی‌جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق. ١٣٩١ق. *فروع‌الکافی*. تحقیق علی‌اکبر غفاری. تهران: دار الکتب‌الاسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر. ١٤٠٣ق. *بحار‌الانوار*. ١١٠ جلد. چاپ ٢. بیروت، لبنان: مؤسسة‌الوفاء.
- محبوب، محمدجعفر. ١٣٨٢. *ادبیات عامیانه‌ی ایران*. تهران: نشر چشمه.



منظور المصری، جمال‌الدین محمد. ۱۴۰۵ق. *لسان العرب*. بیروت، لبنان: دار الاحیاء التراث العربی.
 مهدی، علاء‌الدین. ۱۴۱۳ق. *کنز العمال*. ۱۶ جلد. بیروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.

نویسندگان

دکتر عبدالرضا محمدحسین‌زاده

استادیار دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان
 a_mhosseinzadeh@yahoo.com

دانش‌آموخته‌ی دکترای فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
 مدیرکل روابط بین‌الملل، دانشگاه شهید باهنر کرمان.

پژوهش‌های وی در زمینه‌ی معارف اسلامی، حقوق، مسائل زنان، و علوم قرآنی است. وی نگارنده‌ی کتاب‌های *قضاوت زنان: جواز یا منع، اعتبار شهادت زنان در محاکم، مسئولیت جمعی، تاریخ فقه شیعه، پیام‌های قرآن، چه‌گونه متون عربی را ترجمه کنیم؟، مفردات قرآن* در دو جلد، و چند کتاب دیگر است. از وی بیش از ۱۵ مقاله‌ی فارسی در نشریه‌های پژوهشی چاپ شده‌است.

دکتر محمد بصیری

دانش‌یار دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان

دانش‌آموخته‌ی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، ۱۳۸۰.
 وی بیش از شش کتاب و بیش از ۱۵ مقاله به زبان فارسی نگاشته‌است.

Blank

بررسی مهریه در حقوق موضوعه‌ی ایران

دکتر فهیمه ملک‌زاده*

مربی گروه فقه و حقوق، دانشگاه آزاد تهران شمال

چکیده

مهر، به معنای «صداق المرأة»، عبارت از مالی است که در عقد نکاح، مرد به زن می‌دهد و اندازه‌ی آن بسته به خوش‌نودی دو طرف است. مسائل مالی، از جمله مهریه، نگرانی بسیار از جوانان امروز برای تشکیل خانواده است، که به عنوان مانع و گاه مشکلی بزرگ بر سر راه ازدواج قرار می‌گیرد؛ بنا بر این، وظیفه‌ی قانون‌گذار است که با هدف آسان کردن ازدواج و نیز برای پاس‌داری از خانواده و استواری روابط اعضای آن، قوانینی را وضع یا اصلاح کند. این نوشتار، با هدف تبیین میزان کارایی دگرگونی‌های قوانین مربوط به مهریه، به بررسی مهریه در حقوق موضوعه‌ی ایران، و همچنین این عوامل استقرار و اسقاط آن در فقه و حقوق می‌پردازد.

واژگان کلیدی

مهریه؛ صداق؛ حق حبس؛ انواع مهر؛ موضوع مهریه؛

مهر، مقدار مالی است که مرد، هنگام ازدواج با زن، به او می‌دهد و بر پایه‌ی «قانون مدنی»، «هرچیزی را که مالیت داشته و قابل‌تمک نیز باشد، می‌توان مهر قرار داد» («قانون مدنی»، ماده‌ی ۱۰۷۸) و «تعیین مقدار مهر منوط به تراضی طرفین است» (همان، ماده‌ی ۱۰۸۰)؛ همچون این، در مورد چه‌گونگی تملیک زن می‌گوید: «به مجرد عقد، زن مالک مهر می‌شود و می‌تواند هر نوع تصرفی که بخواهد در آن بنماید» (همان، ماده‌ی ۱۰۸۲).

بر پایه‌ی قانون، مالی که به عنوان مهریه‌ی زن قرار می‌گیرد، اگر عین معین باشد، با همه‌ی منافع‌اش، از لحظه‌ی عقد در ملکیت زن درمی‌آید و اگر، پیش از تسلیم، از میان برود، یا کاستی و عیبی در آن به وجود آید، شوهر باید جبران کند. اگر در مورد این مال، اقساط یا مهلتی تعیین نشده‌باشد، هر زمان که زن خواستار آن شد، وگرنه در زمان تعیین‌شده، باید به او پرداخت شود. برای پایان دادن عقد نکاح، اگر مهریه به زن داده‌نشده‌باشد، بر پایه‌ی تبصره‌ی سوم «قانون اصلاح مقررات طلاق، مصوب سال ۱۳۷۱»، اجرای صیغه‌ی طلاق و ثبت آن در دفتر، موکول به پرداخت مهریه و دیگر حقوق زن است، مگر این که حکم قطعی بر اعسار شوهر صادر شده‌باشد یا زن، مهریه‌ی خود را ببخشد یا به دیرکرد در پرداخت آن رضایت دهد (مهرپور ۱۳۷۹).

قانون‌گذار برای پشتیبانی از حقوق زن و رعایت وضع مالی او، در سال ۱۳۷۶، تبصره‌یی را به ماده‌ی ۱۰۸۲ «قانون مدنی» پیوست کرد که به موجب آن، «چنان‌چه مهریه‌ی زوجه، وجه رایج باشد، متناسب با تغییر شاخص قیمت سالانه‌ی زمان تأدیه، نسبت به سال اجرای عقد، که توسط بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران تعیین می‌گردد، محاسبه و پرداخت خواهدشد، مگر این که زوجین در حین اجرای عقد، به نحو دیگری تراضی کرده‌باشند».

این نوشتار در پی آن است که به دو سؤال پاسخ دهد:

۱ ماهیت و ضمانت اجرای مهریه، در قوانین موضوعه‌ی ایران، و دگرگونی‌هایی که

در آن انجام گرفته، چه‌گونه مطرح شده‌است؟

۲ آیا قوانینی که در باره‌ی مهریه، در «قانون مدنی» ما وجود دارد، توانسته‌است

پاسخ‌گوی مسائل پیرامون مهریه باشد؟

جایگاه و موقعیت زن در جامعه‌ی بشری، ارزش دادن به او، به عنوان رکن مهم خانواده‌ی انسانی، فرصت دادن به او برای به انجام رساندن خواست و نظر خود در مسائل شخصی و اجتماعی، و رفع نابرابری‌های گوناگون در حقوق و امتیازهای میان او و مرد، مسئله‌یی است که در طول تاریخ بشری، همواره مطرح بوده‌است و زنان همیشه این



احساس را داشته‌اند که مورد ظلم قرار گرفته‌اند و حقوق انسانی آن‌ها محترم شمرده نشده‌است. احساس ناامنی مالی و غیرمالی زنان، و این مسئله که آن‌ها، از به دست آوردن حقوق مسلم خود مطمئن نیستند، ناشی از تفکر، و در خیلی از موارد، ملهم از کارکرد افراد یک جامعه است؛ بدین ترتیب، مشکل تقریباً حل‌نشده‌ی ازدواج و مهریه در جامعه‌ی ما نیز بازتاب همین امر است، که برای به‌بود آن، نخست باید فرهنگ مردم را مورد توجه قرار داد. روشن است رعایت حقوق افراد یک جامعه، چه زن و چه مرد، بر تک‌تک افراد آن جامعه واجب است و مهریه نیز، که از حقوق مسلم زن است، اگر به‌جا و به‌هنگام پرداخت شود، هیچ‌گونه مشکلی در این باره پیش نخواهد آمد.

فلسفه‌ی تشریح مهریه

علت اصلی تشریح مهریه، مسائل اقتصادی نیست. قرآن کریم از مهر به «صداق» تعبیر می‌کند، که شوهر باید آن را به صورت «نحله» و «عطیه» به زن بپردازد: «و مهر زنان را، به عنوان هدیه‌ی از روی طیب خاطر، به ایشان بدهید.»^۱ (قرآن، نساء: ۴) واژه‌ی «صداق» از ریشه‌ی «صدق»، و نشان حقیقی بودن عشق شوهر به زن است. واژه‌ی نحله نیز به معنای عطیه و اعطای تبرعی است، به این معنا که مهر، جنبه‌ی هدیه دارد و مرد با دادن آن به زن، بر وی سلطه پیدا نمی‌کند؛ پس مهر یک هدیه‌ی غیرمعوذ است (مطهری ۱۳۷۸، ج ۱۹؛ طبرسی ۱۳۷۹، ج ۲؛ طوسی ۱۴۰۹ق، ج ۴). در باره‌ی ازدواج حضرت موسی^ع با دختر حضرت شعیب^ع، در قرآن کریم، از مهریه تعبیر به «اجر» شده‌است: «[شعیب] گفت: (من می‌خواهم یکی از این دو دختر خود را [که مشاهده می‌کنی] به نکاح تو درآورم، به این [شرط] که هشت سال برای من کار کنی.»^۲ (قرآن، قصص: ۲۷). کلمه‌ی «آن تأجرنی»، به معنای اجرت، در موردی استفاده می‌شود که در برابر منفعت چیزی دیگر باشد و این نشان می‌دهد که مهر در برابر «بضع» قرار دارد (قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۵؛ طباطبایی، ۱۴۲۵ق/۱۳۷۱، ج ۱۶). برخی از مفسران، مهر را در برابر قوامیت شوهر قرار داده‌اند (مراغی بی‌تا، ج ۵) و این احتمال به نظر درست‌تر می‌آید؛ زیرا استمتاع، مسئله‌ی دوطرفه است و اختصاص به مرد ندارد تا بهای آن را بپردازد؛ در حالی که قوامیت برای مرد است و همین احتمال را تأیید می‌کند.

بنا بر آنچه گفته شد، جنبه‌ی اقتصادی، علت حقیقی تشریح مهریه نیست و به همین دلیل، سفارش به آسان‌گیری در تعیین میزان آن شده‌است (حر العاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵). از نظر

^۱ «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ مِثْلَهُ»

^۲ «قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيْ هَاتَيْنِ عَلَّ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي جِجَعٍ»

اسلام، لزومی ندارد مهریه جنبه‌ی مالی داشته‌باشد و حتی می‌تواند آموزش سوره‌یی از قرآن باشد (همان). این مورد افزون بر این که سفارش شده‌است که پس از عقد، زن مهریه‌اش را به شوهر ببخشد، نشان می‌دهد که جنبه‌ی مالی مهریه، علت اصلی تشریح آن نیست؛ هرچند که آثار و کارکردهای اقتصادی آن نباید نادیده‌گرفته‌شود؛ در واقع، مهریه را باید تدبیر چندمنظوره‌یی دانست که افزون بر نشان دادن علاقه و عشق مرد به زن، نوعی جبران محرومیت‌ها و محدودیت‌های مالی زن به شمار می‌آید (مکارم شیرازی ۱۳۶۶، ج ۳).

موارد زیر را می‌توان از کارکردهای اقتصادی و اجتماعی مهریه دانست:

مکمل سهم‌الارث زن - مهریه می‌تواند کاستی سهم زن از ارث را جبران کند (جعفری

۱۳۷۵، ج ۱۱؛ جوادی آملی ۱۳۷۵؛ مطهری ۱۳۷۸).

وثیقه در برابر حق طلاق زن - در سامانه‌ی حقوقی اسلام، طلاق از اختیارات مرد است. برخی از مفسران، مهریه را وسیله‌ی کنترل گرایش‌های ناجوان‌مردانه و برهم‌زننده‌ی زناشویی از سوی مرد عنوان کرده‌اند (طالقانی ۱۳۶۰، ج ۴؛ مکارم شیرازی ۱۳۶۶، ج ۳).

بیمه‌ی اجتماعی و فراهم‌سازی آینده‌ی زن - مهر می‌تواند مشکلات ناشی از بی‌توجهی‌های مرد به خواسته‌های مالی زن را جبران کند و یا در صورت جدایی، تا اندازه‌یی، استقلال مالی زن را فراهم سازد (طالقانی ۱۳۶۰، ج ۴).

از نظر اسلام، مهریه حتی ضمانت مالی برای تداوم زندگی مشترک و یا برای استمرار زندگی اقتصادی زن پس از طلاق نیست، که اگر چنین بود، باید شرط لازم نکاح باشد. به نظر می‌رسد شریعت اسلام، به‌ویژه آن شاخه‌هایی از شریعت، که مستقیماً از قرآن، و نه برداشت‌های بشری فقیهان، ریشه می‌گیرند، چون آن که ویژگی پایدار و همیشگی آن است که حقوق را با اخلاق بی‌آمیزد و آن را بر پایه‌ی دو عنصر انسان‌گرایی و معنویت استوار سازد (بوازار^۱ ۱۳۶۲: ۲۳۴) و دست آخر نیز ارزش‌های مادی را به ارزش‌های معنوی تبدیل کند، درباره‌ی مهریه نیز چنین روندی را سپری کرده‌است. تعبیری که قرآن از مهریه کرده، «صداق» است (قرآن، نساء: ۴) و صداق، بی‌شک، همراه با بار حقوقی، پایه‌یی کاملاً اخلاقی دارد؛ زیرا تأییدکننده‌ی راستی و نشان وفاداری شوهر به زن است؛ در واقع، صداق، عنصر سوم و در عین حال اختیاری و غیراجباری در نکاح است که مرد آن را به عنوان هدیه به زن می‌دهد؛ هرچند که گاه، کلان بودن میزان این هدیه، بار معنوی آن را تقریباً از میان می‌برد و به آن صورتی کاملاً مادی می‌بخشد.

برخی برای توجیه فلسفه‌ی مهریه در سنت، دست به دامان روش تأویلی شده و از علم روان‌شناسی بهره گرفته‌اند. آنان می‌خواهند بگویند مهریه با ساختمان روحی و

^۱ Boisard, Marcel A.



ویژگی‌های روانی زن و مرد سازگاری کامل دارد و اسلام قوانین خود را بر همین اساس جاری کرده‌است:

«مهر از آن جا پیدا شده که در متن خلقت، نقش هر یک از زن و مرد در مسئله‌ی عشق، مغایر نقش دیگری است. [۰۰۰] قانون خلقت، جمال و غرور و بی‌نیازی را در جانب زن، و نیازمندی و طلب و عشق و تغزل را در جانب مرد قرار داده‌است [۰۰۰] و همین جهت موجب شده که همواره، مرد از زن خواستگاری کند. از طرفی، مطابق روایات اسلامی، زن، همواره از مرد، در مقابل شهوت، توانا تر و خوددارتر آفریده شده‌است و این خصوصیت، همواره به زن فرصت داده‌است که دنبال مرد نرود و زود تسلیم نشود و برعکس، مرد را وادار کرده‌است که به زن اظهار نیاز کند و برای جلب رضای او اقدام کند. یکی از آن اقدامات، این بوده که برای جلب رضای او و به احترام موافقت او، هدیه‌ی نثار او می‌کرده‌است [۰۰۰] و این هدیه، یعنی مهر، با حیا و عفت زن یک ریشه دارد؛ [چه]، زن به الهام فطری دریافته‌است که عزت و احترام او به این است که خود را رایگان در اختیار مرد قرار ندهد و به اصطلاح شیرین بفروشد [۰۰۰] و عطیه و پیش‌کشی از او، به عنوان نشانه‌ی از صداقت او، دریافت دارد.» (مطهری ۱۳۵۹: ۱۸۵)

انواع مهریه

یکی از موارد قابل‌بررسی، که با مطالعه‌ی کتب فقهی و حقوقی به چشم می‌خورد، انواع مهریه است. با توجه به محدودیت این نوشتار، تنها به مهم‌ترین و مشهورترین آن‌ها می‌پردازیم، که در طول تاریخ مهریه، دگرگونی چندانی در آن‌ها صورت نگرفته‌است.

مهرالمسمی

به مهر معین و مورد توافق دو طرف گفته می‌شود، که اندازه‌ی آن را یا هنگام عقد نکاح تعیین کنند و یا به عهده‌ی شخص سوم بگذارند.

«در صورتی که مهرالمسمی مجهول باشد یا مالیت نداشته باشد یا ملک غیر باشد، در صورت اول و دوم، زن مستحق مهرالمثل خواهد بود و در صورت سوم، مستحق مثل یا قیمت آن خواهد بود، مگر این‌که صاحب مال اجازه نماید.» («قانون مدنی»، ماده‌ی ۱۱۰۰)

مهرالمسمی، از جهت بیشینه، سقف و محدودیت ندارد و همسران می‌توانند به اندازه‌ی دل‌خواه توافق کنند و پس از هم‌آهنگی و بستن عقد، مرد ملزم به پرداخت آن خواهد بود، ولی از جهت کمینه، تا آن جا که چیزی صدق بر مال بشود و قابل‌تملک باشد، می‌تواند

مهریه قرار گیرد؛ بنا بر این، یک دانه‌ی گندم و یا یک قطره‌ی آب، که دارای ارزش مالی نیستند، نمی‌توانند به عنوان مهر تعیین شوند، اما اشیایی مانند خانه، زمین، و مانند آن، که مهر عین نام دارد؛ منافع یک چیز، مانند اجاره‌ی خانه یا میوه‌ی درختان باغ؛ و، به نظر بیش‌تر فقها، کار و اعمال انسان، مانند آموزش هنر یا کارهای فنی را نیز می‌توان مهر قرار داد. اگر مهر عین مشخص باشد، ولی ملک شوهر نباشد، همانند معامله‌ی فضولی، موکول به اجازه‌ی مالک است، و در صورتی که مالک اجازه نداد، اگر مثلی است، زن مستحق مثل، و اگر قیمتی است، مستحق قیمت آن می‌شود؛ مثلاً، اگر صد عدد سکه‌ی طلای موجود مشهود را مهر قرار دهد، در صورتی که آن سکه‌ها مال غیر باشد و مالک آن تصویب نکند، شوهر باید مثل آن‌ها را، در صورتی که ممکن باشد، بپردازد و اگر مانند خانه، دکان، مواشی، و مانند آن، قیمتی باشد، شوهر باید قیمت آن‌ها را به زن بدهد و عقد درست است. به نظر صاحب‌جوهر، حق مالی، مانند حق تحجیر را نیز می‌توان مهر قرار داد (نجفی ۱۹۸۱، ج ۴۳۱:۷؛ حر العاملی ۱۴۰۳، کتاب نکاح، باب ۸ از ابواب مهر).

مهرالمثل

مهری است که در نکاح «مفوضه‌البضع»، پس از وقوع نزدیکی و پیش از تراضی بر مهر معین، به حسب شرافت و اوضاع و احوال زن، به او داده‌می‌شود.

«برای تعیین مهرالمثل، باید حال زن، از حیث شرافت خانوادگی و سایر صفات، و وضعیت او نسبت به امانت و اقران و اقارب و هم‌چون این معمول محل و غیره در نظر گرفته‌شود.» (قانون مدنی، ماده ۱۰۹۱)

تردیدی نیست که برخی امور، مانند وضعیت خانوادگی، زیبایی، مال، بکارت، و معلومات مشروع، باید در مثلیت مورد توجه قرار گیرد؛ هم‌چون این، اگر در شهری معمول باشد که زنان دارای صنعتی مثل پارچه‌بافی و قالی‌بافی و مانند آن شوند، آن نیز باید لحاظ شود؛ مثلاً، مهرالمثل دختری که دارای معلومات صنعتی است، باید مانند زن‌هایی که دارای آن صنعت اند انتخاب شود. تنها مورد اشکال، کمالاتی است که بر پایه‌ی قانون مذهبی مشروع نیست، ولی آن نوع از کمالات معمول به محل است.

مهرالمتعه

«هرگاه مهر در عقد ذکر نشده‌باشد و شوهر، قبل از زناشویی و تعیین مهر، زن خود را طلاق دهد، زن مستحق مهرالمتعه، و اگر بعد از آن طلاق دهد، مستحق مهرالمثل خواهدبود.» (قانون مدنی، ماده ۱۰۹۳)



«برای تعیین مهرالتمعه، حال مرد، از حیث غنا و فقر، ملاحظه می‌شود.» (همان، ماده‌ی ۱۰۹۴)

اگر عقد ازدواج، بدون مهر واقع شود، از دو صورت زیر خارج نیست:
 ۱ پیش از دخول او را طلاق دهد.
 ۲ پس از دخول او را مطلقه سازد.

در صورت اول، زن استحقاق مهرالتمعه دارد و شوهر باید بر پایه‌ی وضعیت خود، از فقر، غنا، یسر، و عسر چیزی به زن بدهد، چه پول نقد، و چه اشیایی مانند فرش، مواشی، و اموال غیرمنقول. فرق مهرالتمعه با مهرالمثل آن است که در مهرالمثل، رعایت شئون زن می‌شود، ولی در مهرالتمعه، وضعیت شوهر در نظر گرفته می‌شود؛ مثلاً، اگر شوهر، برزگر یا کارگر است، بر پایه‌ی استعداد مالی خود، باید چیزی به زن بدهد، حتا اگر آن چیز با شئون زن هیچ تناسبی نداشته باشد.

مهرالسنت (مهر محمدی)

مهری است که حضرت محمد^ص برای حضرت فاطمه^س تعیین کرده‌اند و عبارت از ۲۶۲ مثقال و نیم پول نقره‌ی مسکوک بوده‌است (گرجی ۱۳۸۰).

مهرالنسا

این نوع هم همان مهرالمثل است، با این تفاوت که زنان بستگان زن، مهر را تعیین می‌کنند (گرجی ۱۳۸۰).

مفوضه‌المهر

«ممکن است اختیار تعیین مهر، به شوهر یا شخص ثالثی داده‌شود؛ در این صورت، شوهر یا شخص ثالث می‌تواند مهر را هر قدر بخواهد معین کند.» («قانون مدنی»، ماده‌ی ۱۰۸۹)

به طور کلی، نکاح دارای دو جنبه است:

(۱) جنبه‌ی اصلی و عمومی، که همان جنبه‌ی عبادی آن است و آن رابطه‌ی بسیط زوجیت میان زن و مرد می‌باشد؛ (۲) جنبه‌ی فرعی و خصوصی، که همان جنبه‌ی مالی نکاح است و در خارج به صورت مهر در می‌آید.» (کانونیان ۱۳۷۹: ۲۵۹)

منظور از فلسفه‌ی وجودی مهر این است که شوهر، بدون آن که فکر تملک زن را به خود راه دهد، برای ایجاد دوستی و نزدیکی خانوادگی، مالی را به عنوان هبه‌ی مقرر، به زن بدهد.

موضوع مهریه در حقوق موضوعه

«هر چیزی را که مالیت داشته و قابل‌تملک نیز باشد، می‌توان مهر قرار داد.»
(«قانون مدنی»، ماده‌ی ۱۰۷۸)

هر مال، شامل عین خارجی یا کلی در ذمه، را که در نظر عرف ارزش داشته‌باشد، می‌توان صدقاً قرار داد؛ چه عین خارجی باشد، مانند خانه، دکان، و زمین؛ چه منفعت باشد، مانند مال‌الاجاره‌ی خانه و مزرعه؛ و چه بهره‌برداری از این موارد باشد در مدت معین. هم‌چون این، حقوقی مانند حق تحجیر را نیز می‌توان مهر قرار داد. مالی که مهر قرار داده‌می‌شود باید قابل‌تملک باشد و چیزی مانند خوک و شراب را، که در مذهب اسلام قابل‌تملک نیست، نمی‌توان مهر قرار داد. مهر باید ملک زوج باشد و ملک دیگران را نمی‌توان مهر قرار داد.

به طور کلی، مهریه باید دارای شرایطی باشد (کاتوزیان ۱۳۷۹):

- ۱ ارزش مالی داشته‌باشد؛ به گونه‌یی که در بازار اقتصادی، مورد دادوستد، معاوضه، و معامله قرار گیرد؛ مانند زمین، اتومبیل، گندم، و دیگر.
- ۲ قابل‌تملک و نقل‌وانتقال باشد؛ بنا بر این، مالی مانند اموال عمومی و موقوفات، که قابل‌انتقال نیست، را نمی‌توان مهر زن قرار داد، زیرا زن، نه می‌تواند مالک آن شود، و نه آن را انتقال دهد.
- ۳ مهر باید معین و معلوم باشد و نامعین و مجهول نباشد.
- ۴ توان بر تسلیم مرد نیز شرط است، زیرا منظور نهایی زن از قرار دادن مهر در نکاح، به دست آوردن آن مال است؛ پس اگر شوهر، مالی را که توان تسلیم بر آن را ندارد، به عنوان مهر، به زن بدهد، و زن هم توان بر تسلیم و تصرف آن را نداشته‌باشد، تملیک بدون‌اثر خواهدبود. مواردی مانند انگشتری که در دریا غرق شده‌باشد و یا باغی که در ید غاصبانه‌ی غیر باشد، از این دست موارد است.



بررسی فقهی حقوقی مهریه

با بررسی کوتاه مهریه در فقه امامیه، با دو دیدگاه دیگرگون روبه‌رو می‌شویم؛ یکی دیدگاهی که می‌گوید مهر نباید بیش‌تر از مهرالسنه باشد و بیش از آن نیز به مهرالسنه تبدیل می‌شود، و دیگری، دیدگاهی که بر پایه‌ی آن، بیش‌تر فقها می‌گویند مستحب است اندازه‌ی مهر، از مهرالسنه فزون نشود، ولی هیچ محدودیتی ندارد و هر مبلغی که همسران توافق کنند، حتا اگر چندین برابر مهرالسنه و یا بسیار کم باشد، درست است و پرداخت آن بر مرد واجب است (حلی ۱۳۷۶). این گروه، با استناد به «وَأَتَيْتُمُ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا»^۱ (قرآن، نساء: ۲۰)، «قنطار» را به معنای مال بزرگ می‌دانند و برخی از لغت‌شناسان نیز آن را با ده‌ها هزار دینار طلا برابر دانسته‌اند. صاحب‌جوهر، با توجه به اخباری مانند نقل صحیح زراره از امام باقر^ع که می‌فرماید: «مهر هر چیزی است که مردم بر آن توافق نمایند—کم باشد یا زیاد»^۲ (نجفی ۱۹۸۱، ج ۳۱: ۳۰؛ حر العاملی ۱۴۰۳ق، باب ۱۱ از ابواب مهو، ح ۲)، استناد گروه اول را به اخبار سست شمرده، می‌فرماید که این اخبار، تنها استحباب را می‌رساند، نه این که اگر بیش‌تر از مهرالسنه باشد باطل است.

همان گونه که در همه‌ی قراردادها و معاوضه‌ها، عوض و معوض باید به تراضی تعیین شود، وگرنه باطل و بدون‌اثر است، در نکاح هم به همین ترتیب، اندازه‌ی مهر باید به تراضی تعیین شود.

بر اساس آنچه گفته‌شد، مهریه، خسارت، غرامت، ثمن، بضع، و عوض نیست؛ آن‌چنان که برخی از حقوق‌دانان پنداشته و گفته‌اند: «چون شوهر در اثر عقد نکاح بر بضع، حق پیدا می‌کند، عوض، که مهر می‌باشد، باید از ملکیت او خارج شود.» (حلی ۱۳۷۶، ج ۲: ۳۶۶)

وضعیت‌های مهر در حقوق موضوعه‌ی ایران

مهر، همواره به صورت متعارف و به هنگام خواستگاری و نکاح، یا پس از آن تعیین نمی‌شود، بلکه ممکن است حالت‌های حقوقی گوناگونی را به این اعتبار و نیز به علت وضعیت‌هایی پرشمار، که در ازدواج پدید می‌آید، با خود به همراه داشته‌باشد. مهم‌ترین این حالت‌های حقوقی عبارت است از:

تعهد شخص سوم به پرداخت مهر— ممکن است پرداخت مهر به عهده‌ی شخص سوم قرار گیرد، ولی این مسئله، الزام شوهر را به دادن مهر از میان نمی‌برد و شخص سوم در حکم ضامن است؛ از این رو، بسیاری از خانواده‌ها، به هنگام خواستگاری و ازدواج

^۱ «[...] و به یکی از آنان مال فراوانی داده‌باشید [...]»

^۲ «الصداق کل شیء یتراضی علیه الناس قل او کثر»

دخترشان، با آگاهی از ناتوانی مالی داماد (مرد) و آگاهی از دارایی‌های فراوان خانواده یا آشنایان وی، خواستار تضمین و تعهد پرداخت مهر به وسیله‌ی یکی از آشنایان یا اعضای خانواده‌ی مرد می‌شوند و بر آن تأکید می‌کنند. در چنین حالتی، افزون بر مرد (شوهر)، شخص سوم نیز متعهد به پرداخت مهریه‌ی زن می‌شود و نام‌برده می‌تواند آن را از هر یک از آن‌ها و یا از هر دوی آنان بخواهد؛ هم‌چون این، ممکن است مال (عین) متعلق به شخص سوم، به عنوان مهر زن قرار داده‌شود و لزومی ندارد که عین مهر، حتماً متعلق به شوهر باشد؛ چون آن‌چه امروز، در برخی از مناطق رسم است که پدر داماد، ملکی را، به عنوان مهر، در سند ازدواج پسر خود وارد می‌کند.

تعیین مهر به وسیله‌ی شوهر یا شخص سوم - همسران می‌توانند مهر را به گونه‌یی اجمالی بگویند، ولی اندازه‌ی آن را به اختیار طرف خود بگذارند؛ مثلاً زن بگوید (زوجتک نفسی علی ما تحکم) یا (احکم من المهر)، و زوج هم بپذیرد؛ در این صورت، اگر زن تعیین اندازه‌ی مهر را به نظر شوهر واگذار کرد، شوهر می‌تواند هر قدر بخواهد تعیین کند، چه کم‌تر از مهرالمثل باشد یا زیادتر از آن. صغیره، سفیهه، و غیررشدید، حق واگذاری مهر را به شوهر ندارند، زیرا اهلیت لازم را ندارند. مهر مورد تعیین شخص سوم، به عنوان مهرالمسمی است، و در صورت طلاق پیش از نزدیکی، زن مستحق دریافت نیم آن خواهد بود. انحلال نکاح به وسیله‌ی طلاق یا فسخ نکاح نیز باعث انحلال قرارداد داوری گفته‌شده نمی‌شود؛ یعنی سمت داور باقی می‌ماند و او می‌تواند میزان مهر را بر پایه‌ی اختیار به‌دست‌آمده تعیین کند، اما اگر شخص سوم، پس از نزدیکی زن و شوهر، و پیش از تعیین مهر بمیرد، چون با مرگ او تعیین مهر ممکن نیست، بر پایه‌ی ماده‌ی ۱۰۸۷ قانون بالا، فرض به استحقاق زن به مهرالمثل است و یا این که تعیین مهر به وسیله‌ی دادگاه صورت می‌گیرد (کاتوزیان ۱۳۷۹).

تعیین مهر به وسیله‌ی زن - «اگر اختیار تعیین مهر به زن داده‌شود، زن نمی‌تواند بیش از مهرالمثل معین نماید» («قانون مدنی»، ماده‌ی ۱۰۹۰). همان گونه که گفته‌شد، به مجرد عقد نکاح، زن مالک مهر می‌شود و می‌تواند هر نوع تصرفی را که بخواهد در آن انجام دهد. اگر مهر، عین معین باشد، مانند آن که مرد یک دستگاه آپارتمان را مهر زن خویش قرار دهد، آن آپارتمان (عین)، پس از نکاح، به عنوان مهر، در مالکیت زن درمی‌آید و وی حق هر گونه بهره‌برداری و تصرف را در آن خواهد داشت؛ به گونه‌یی که می‌تواند آن را بفروشد، اجاره دهد، ببخشد، و یا شخصاً به تصرف خود درآورد. در صورت حال بودن مهر، اگر مهر، عین کلی باشد، مانند مقداری پول یا سکه، شوهر به محض عقد، بده‌کار آن به



همسر خویش می‌شود و زن می‌تواند در هر زمان، خواستار آن شود، مگر آن که مهر، مؤجل (مدت‌دار) باشد و برای پرداخت آن بر پایه‌ی ماده‌ی ۱۰۸۳ «قانون مدنی»، مدت تعیین شده‌باشد؛ افزون بر آن، اگر مهر، منفعت یا حق باشد، می‌تواند با وقوع عقد، در آن تصرفات مالکانه کند؛ بنا بر این، شکی در مالکیت زن بر مهر نیست؛ مگر آن که بر پایه‌ی «قانون مدنی»، زن به جهتی از جهتهای قانونی و شرعی، شایسته‌ی دریافت آن نباشد.

درخواست مهر

زن می‌تواند از دو راه خواستار مهریه شود:

دریافت مهریه به وسیله‌ی مراجع قضایی و دادگستری (دادگاه خانواده) - تشکیل دادگاه‌های خاص (خانواده)، به منظور نگاه‌داری اساس و کیان خانواده، بر پایه‌ی اصل ۲۱ «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» پیش‌بینی شده‌است؛ هم‌چون این، بر پایه‌ی مواد ۱ و ۲ «قانون حمایت خانواده»، رسیدگی به دعاوی خانوادگی، از جمله مهریه، در صلاحیت دادگاه‌های عمومی خانواده (و نه دادگاه‌های حقوقی) است. بر پایه‌ی ماده‌ی ۲ «قانون آیین دادرسی مدنی»، «هیچ دادگاهی نمی‌تواند به دعوایی رسیدگی کند، مگر این که شخص یا اشخاص ذی‌نفع یا وکیل یا قائم مقام یا نماینده‌ی قانونی آن‌ها، رسیدگی به دعوا را برابر با قانون درخواست نموده‌باشند»؛ بر این اساس، برابر ماده‌ی ۴۸ همان قانون، «شروع رسیدگی در دادگاه، مستلزم تقدیم دادخواست است». در دعوای مهریه، خواهان (مدعی) باید همراه با تهیه و تدوین دادخواست درخواست مهریه، آن را برای کارهای بعدی به دادگاه خانواده تسلیم کند. این دادخواست باید در محل دادگاه محل اقامت خوانده (زوج)، و یا به دادگاه محل وقوع عقد نکاح تقدیم شود (بر پایه‌ی ماده‌ی ۱ «آیین‌نامه‌ی اجرایی مواد ۳۱ و ۳۲ قانون اصلاح پاره‌یی از قوانین دادگستری، مصوب ۱۳۵۶»).

دریافت مهریه از راه اجرای ثبت - دریافت مهریه از راه اجرای ثبت، دومین شیوه‌ی درخواست مهریه از سوی زن، در صورت رسمی بودن عقدنامه است. بر پایه‌ی بند ج ماده‌ی ۱ آیین‌نامه‌ی اجرای مفاد اسناد رسمی لازم‌الاجرا، ماده‌ی ۲ «قانون ازدواج»، و ماده‌ی ۱۵ «نظام‌نامه‌ی دفتر ثبت ازدواج و طلاق، مصوب ۱۳۱۰»، دفتر رسمی تنظیم‌کننده‌ی سند (نکاحیه)، صلاحیت اقدام برای صدور اجرائیه نسبت به مهریه‌ی درخواست‌شده‌ی زن را دارد؛ بدین ترتیب، زن، پس از مراجعه به دفترخانه‌یی که ازدواج در آن واقع شده و به ثبت رسیده‌است، درخواست دریافت مهریه‌ی خود را می‌کند. دفترخانه، مراتب را به شوهر

ابلاغ می‌کند و اگر شوهر حاضر به پرداخت مهریه نباشد، زن خواستار اجرای مفاد سند ازدواج خود در باره‌ی مهریه می‌شود. اگر از سوی زن، مالی از شوهر، که از مستثنیات دین نباشد، معرفی شود («قانون آیین دادرسی مدنی»، ماده‌ی ۵۲۴)، مال معرفی‌شده، به وسیله‌ی اجرای ثبت، به نفع زن توقیف می‌شود و اگر شوهر، بدون مال، و کارمند یکی از اداره‌های دولتی، مؤسسه‌های عمومی، و شرکت‌های خصوصی باشد، به درخواست زن، یک‌سوم حقوق وی، تا پرداخت کل مهریه، به نفع زن توقیف، و به نام‌برده پرداخت می‌شود (زمانی درمزاری ۱۳۸۶).

شرط بطلان نکاح در فرض عدم تأدیه‌ی مهر

هرگونه شرط خیار فسخ در عقد نکاح باطل است؛ هرچند که نسبت به مهر، شرط خیار فسخ درست است؛ بنا بر این، هر گاه همراه با عقد نکاح شرط شود که مهریه باید تا تاریخی معین پرداخت شود و اگر پرداخت نشود، زن خیار فسخ دارد، چون این شرطی باطل خواهد بود، ولی عقد و مهر هر دو درست و منجز است. این حکم بر پایه‌ی فتوای فقهای مشهور است و مستند آن، افزون بر مقتضای اصول و قواعد، روایات به‌دست‌آمده است؛ البته علامه در قواعد و شهید دوم در مسالک، نظر به ابطال مهر داده‌اند، با این استدلال که شرط چیزی است که به مهر اضافه شده‌است، پس اگر شرط باطل شود، مهر هم باطل می‌شود. این استدلال، به وسیله‌ی فقهای دیگر رد شده‌است (محقق داماد ۱۳۶۵؛ نجفی ۱۹۸۱، ج ۳۱):

«اگر در عقد نکاح شرط شود که در صورت عدم تأدیه‌ی مهر در مدت معین نکاح باطل خواهد بود، نکاح و مهر صحیح، ولی شرط باطل است.» («قانون مدنی»، ماده‌ی ۱۰۸۱)

شرط بطلان عقد نکاح، که شرط نتیجه است، فاسد است، ولی چون شرط فاسد بر پایه‌ی نظر برخی از فقها، مفسد عقد نیست، در این مورد، هم نکاح و هم مهرالمسمی درست و نافذ است و شوهر مکلف است، در صورت حال بودن، مهر را بپردازد و اگر از پرداخت خودداری کرد، از سوی حاکم مجبور خواهد شد، مگر این که معسر باشد و اعسار او ثابت شود. به همین ترتیب، شرط اختیار فسخ نکاح باطل است، زیرا نکاح، معاوضه‌ی محض نیست و همچون این، «قانون مدنی» به‌روشنی می‌گوید:

«برای تأدیه‌ی تمام یا قسمتی از مهر، می‌توان مدت یا اقساطی قرار داد.» («قانون مدنی»، ماده‌ی ۱۰۸۳)



مهر را می‌توان حال و یا مدت‌دار قرار داد و در صورت دوم، یا اجل معین است یا مبهم. در صورت اول، بر شوهر لازم است اکنون بپردازد، و اگر معسر شد، هرچند الزام به پرداخت نخواهد داشت، ولی در عین حال، زن می‌تواند تسلیم و تمکین نکند تا مهر خود را دریافت دارد. در صورتی که اجل معین باشد، مثل آن که شوهر تعهد کند پس از یک یا دو سال مهریه را بپردازد، پس از حلول اجل، زن حق درخواست دارد و شوهر مکلف به پرداخت است، اما در صورت اعسار، زن مکلف به تمکین نیست. در مورد مهر مدت‌دار، باید اجل معین باشد، ولی اگر به صورت اجمال و ابهام تعیین شد، مثل این که بگویید امسال یا سال‌های بعد می‌پردازم، این نوع از تعیین اجل باطل است و با داشتن حکمی مانند مهر تعیین‌نشده، مورد استحقاق مهرالمثل خواهد بود. اگر شوهر، مهر را به طور مطلق، مانند دین بدون اجل، به عهده گرفت، با درخواست زن و توانایی مالی شوهر، مانند سایر دیون بدون اجل، باید ادا شود. اگر مهر، بخشی حال و بخشی مدت‌دار باشد، و زن مقداری که حال بوده است دریافت کند، دیگر پس از تمکین، حق خودداری از استمتاع نخواهد داشت.

تملك مهر

فقه‌های مشهور بر این باور اند که با انجام عقد، زن مالک همه‌ی مهر می‌شود (موسوی الخمینی بی‌تا، ج ۲)، ولی به گونه‌ی متزلزل (نیمی از مهر به گونه‌ی متزلزل در ذمه قرار می‌گیرد و نیم دیگر آن منعقد می‌شود)، و با انجام عمل زناشویی یا عوامل دیگر، همه‌ی آن مستقر خواهد شد. /سکافی، از فقه‌های امامیه، بر این باور است که زن، هم‌زمان با انجام عقد، تنها مالک نیم، و با زناشویی (یا عوامل دیگر استقراردهنده‌ی مهر) مالک همه‌ی آن می‌شود (نجفی ۱۹۸۱، ج ۳۱؛ طباطبایی ۱۴۱۲ق، ج ۲).

مهر تنها به خود زن تعلق دارد و پدر، مادر، و دیگران در آن حقی ندارند. اگر شوهر، بخشی از مهر را برای زن و بخشی از آن را برای دیگران قرار دهد، آنچه را مربوط به شخص زن است باید پرداخت کند و مهر به شمار می‌آید، ولی بقیه ساقط است (طوسی ۱۴۰۹ق، ج ۲). همه‌ی فقها، به‌جز شیخ طوسی، بر این باور اند که پدر، حق تصرف در مهر دخترش را ندارد، مگر به اجازه‌ی خود دختر. «قانون مدنی» به‌روشنی می‌گوید:

«به مجرد عقد، زن مالک مهر می‌شود و می‌تواند هر نوع تصرفی که خواهد در آن بنماید.» («قانون مدنی»، ماده‌ی ۱۰۸۲)

همان گونه که در سایر معامله‌ها، دو طرف، به مجرد عقد، مالک عوض و معوض می‌شوند و همین که در ملک آنان داخل شد، بنا بر قاعده‌ی «الناس مسلطون علی اموالهم»^۱، حق همه گونه تصرف، از بیع، رهن، اجاره، هبه، و صلح را خواهند داشت، به همان ترتیب، به مجرد عقد، زن مالک مهر می‌شود، مگر آن که قابل تملک نباشد.

اگر شوهر، مهر را، به عنوان این که مال خود او است، بپردازد (و لو آن که تصریح نکند و ظاهر حال نشان دهد)، و زن آن را تلف کند، پس از آن که مالک مال، قیمت آن را درخواست کرد، زن حق دارد، افزون بر مهر، قیمتی را که به مالک پرداخته‌است از شوهر بگیرد، زیرا در این مورد، شوهر او را بر اساس قاعده‌ی «المغرور یرجع الی من غره»^۲، مغرور کرده‌است، ولی اگر زن بداند که مال او نیست و با این وجود آن را تلف کند، خود ضامن است و بدون حق مراجعه به شوهر، فقط شایستگی دریافت مهر را دارد.

عوامل استقرار مالکیت زن بر مهر

رابطه‌ی زناشویی - «قانون مدنی»، به روشنی، این موضوع را بیان نکرده‌است، ولی از ماده‌ی ۱۰۹۲ می‌توان چون این برداشت کرد.

فوت شوهر یا زن - فقهای مشهور بر این باور اند که اگر شوهر یا زن، پیش از زناشویی بمیرد، همه‌ی مهرالمسمی به نفع زن مستقر می‌شود (جلی العالمی بی‌تا، ج ۲) و حتا شیخ طوسی می‌گوید اگر زن، پیش از زناشویی، خودکشی کند، باز هم شوهر باید همه‌ی مهریه را بپردازد (خویی بی‌تا، ج ۲)، ولی بیش‌تر فقهای کنونی، خلاف آن فتوا داده‌اند و بر این باور اند که در صورت فوت شوهر یا زن، پیش از زناشویی، همانند زمانی که با طلاق از یک‌دیگر جدا می‌شوند، نیمی از مهرالمسمی به زن تعلق می‌گیرد (جلی العالمی بی‌تا، ج ۵).

ارتداد زوج - فقهای مشهور بر این باور اند که هر گاه شوهر، پیش از زناشویی، مرتد شود، زن باید بی‌درنگ از وی جدا شود، ولی همه‌ی مهر به نفع وی مستقر می‌شود، (جلی العالمی بی‌تا). برخی از فقها نیز بر این باور اند که در این حالت، نیمی از مهر به زن تعلق می‌گیرد (موسوی الخمینی بی‌تا، ج ۲).

طلاق پیش از زناشویی - در صورتی که شوهر، پیش از زناشویی، همسرش را طلاق دهد، موظف است نیمی از مهرالمسمی را، که پیش یا پس از عقد تعیین کرده‌است، به زن بپردازد و اگر قبلاً همه‌ی مهر را پرداخت کرده‌است، زن باید نیمی از آن را برگرداند. در صورتی که خود مهر از میان رفته یا به دیگری انتقال داده شده باشد، باید قیمت یا مثل آن

^۱ پیامبر فرمود: «مردم بر دارایی‌های خود تسلط دارند.»

^۲ پیامبر فرمود: «مغرور به آن کس که او را گول زده باز می‌گردد (و خسارت را از او می‌گیرد).»



را برگرداند؛ در حقیقت، طلاق، پیش از زناشویی، موجب مالکیت مرد بر نیمی از مهر می‌شود (حلی ۱۳۷۶، ج ۲).

زمان پرداخت مهر

در سده‌های اخیر رسم بر این است که مهر، پیش‌تر، حالت دین و وثیقه داشته‌باشد و معمولاً پس از عقد و پیش از زناشویی دریافت نشود. از نظر فقها، مهر می‌تواند به گونه‌ی کامل، مدت‌دار یا حال (بی‌درنگ دریافت شود) باشد و شوهر در مدتی معین، آن را پرداخت کند؛ هم‌چون این، می‌تواند بخشی از مهر، حال، و بخشی دیگر مدت‌دار باشد.

«برای تأدیبه‌ی تمام یا قسمتی از مهر، می‌توان مدت یا اقساطی قرار داد.» (قانون مدنی، ماده‌ی ۱۰۸۳)

پرداخت مهر بر مرد واجب است، خواه حال باشد یا مدت‌دار، و خواه زن درخواست کند یا نکند. از زمانی که مرد زن را به عقد خویش در می‌آورد باید به پرداخت مهر مقید باشد و مستحب است بخشی از آن را پیش از زناشویی پرداخت کند (حلی ۱۳۷۶، ج ۲). امام صادق^(ع) می‌فرماید: «کسی که با زنی ازدواج کند و تصمیم پرداخت مهریه را نداشته‌باشد، در نزد خداوند عزوجل زانی محسوب می‌شود.»^۱ (ابن بابویه قمی بی‌تا: ۲۳۸)

حق امتناع یا حق حبس زن

زن حق دارد تمام مهر را حال قرار داده، آن را از همسرش درخواست کند. در این صورت، زن، شرعاً و قانوناً، حق درخواست مهریه را، پس از عقد، دارد و شوهر ملزم به پرداخت آن است؛ البته اعسار و نبود توانایی مالی شوهر برای پرداخت مهریه، مانع الزام پرداخت مهریه خواهد بود (موسوی الخمینی بی‌تا، ج ۲). تمکین نکردن زن در برابر شوهر، پیش از دریافت مهر، موجب نشوز و سقوط حق نفقه زن نخواهد بود؛ یعنی زن حق دارد به شرط حال بودن مهر، از تمکین در برابر شوهر خودداری کند و نفقه‌اش را نیز به طور کامل دریافت کند؛ یعنی چه مرد توانایی مالی برای پرداخت مهریه داشته‌باشد و چه نداشته‌باشد، زن حق خودداری دارد (طوسی ۱۴۰۹ق، ج ۲). تنها *ابن‌دریس* بر این باور است که ناتوانی مرد، نه‌تنها موجب اسقاط الزام به پرداخت نفقه است، بلکه موجب سقوط حق خودداری زن نیز می‌شود؛ البته صاحب‌جوهر، در کنار بیان این نظر *ابن‌دریس*، آن را سست شمرده‌است (نجفی ۱۹۸۱، ج ۳).

^۱ «من تزوج امراه و لم یبن ان یوفیه صداقها فهو عندالله عزوجل زان»

اگر مهر حال نباشد، زن، موظف به تمکین در برابر مرد است و این حق مرد است؛ از سوی دیگر، زن حق دارد مهریه‌اش را حال کند؛ در این صورت، کدام یک از این دو پیش‌تاز است؟ بسیاری از فقها بر این باور اند که زن، با تعجیل کردن مهریه، حق امتناع را از خویش ساقط کرده‌است و صاحب‌جواهر نیز می‌گوید وجوب تمکین، پیش از حال شدن مهریه بوده و به همین دلیل، تمکین مقدم بر مهریه است (فیض الکاآانی ۱۴۰۱ق، ج ۲). اگر قسمتی از مهریه حال و قسمتی مدت‌دار باشد زن می‌تواند تا دریافت آن بخش از مهریه که حال است، از تمکین خوداری کند.

«زن می‌تواند، تا مهر به او تسلیم نشده، از ایفای وظایفی که در مقابل شوهر دارد امتناع کند، مشروط بر این که مهر او حال باشد و این امتناع، مسقط حق نفقه نخواهد بود.» («قانون مدنی»، ماده ۱۰۸۵)

منظور از ایفای وظایف، که به کلمه‌ی جمع بیان شده، همه‌ی اموری است که آسان‌کننده‌ی استمتاع باشد و زن، افزون بر آن که مکلف است همه‌ی وقت خود را برای استمتاع همسرش بگذارد، باید موارد دیگر تمکین را هم در این مورد انجام دهد، اما تنها هنگامی که مهر را، اگر حال بوده‌است، دریافت کرده‌باشد (حائری ۱۳۸۲).

سقوط حق امتناع

اگر زن با اختیار و خوش‌نودی خود، پیش از دریافت مهر، به طور کامل، تمکین کرد، به نظر بیش‌تر فقها، حق خودداری او از میان می‌رود و از این پس، اگر از تمکین و تسلیم خودداری کند، ناشزه به شمار می‌آید. برخی از فقها، مانند شیخ طوسی و مفید بر این باور اند که با یکی دو بار تمکین، حق خودداری زن از میان می‌رود (طوسی ۱۴۰۹ق، ج ۱). گفتنی است که تمکین، زمانی از بین‌برنده‌ی حق خودداری است، که به زور و تهدید نباشد (همان، ج ۲) و نیز تمکین، اگرچه حق خودداری را از میان می‌برد، حق درخواست مهر را ساقط نمی‌کند.

در باره‌ی مهریه به نرخ روز

بر پایه‌ی ماده‌ی ۱۰۸۲ «قانون مدنی»، با توجه به نوسان پول رایج و رشد قیمت‌ها، دریافت مهر در سال‌های پس از عقد، عملاً مشکلاتی را برای همسران و حتا دادگاه پدید می‌آورد، زیرا پرداخت پول رایج در سال‌های بعد، به علل یادشده، موجب ضرر و اضرار جبران‌نشده‌ی برای زن بود؛ پس پیوست یک تبصره به ماده‌ی ۱۰۸۲ «قانون مدنی» در



- باره‌ی مهریه، در نشست علنی ۱۳۷۶/۴/۲۹ در مجلس، مطرح و تصویب شد، که چهارچوبی را برای حفظ حقوق زنان در این بخش مقرر می‌کرد. بر پایه‌ی این قانون:
- ۱ هرگاه همسران هنگام اجرای عقد، به شیوه‌ی دیگر تراضی کرده‌باشند، بر پایه‌ی همان توافق، در باره‌ی پرداخت مهریه اقدام خواهدشد.
 - ۲ هر گاه هنگام اجرای عقد، میان همسران تراضی نشده‌باشد، در این صورت، «چون آن‌چه مهریه، وجه رایج باشد، متناسب با تغییر شاخص قیمت سالانه‌ی زمان تأدیه، نسبت به سال اجرای عقد، که توسط بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران تعیین می‌گردد، محاسبه و پرداخت خواهدشد.»
- در زیر این قانون مقرر شد که بانک مرکزی، با همکاری وزارت دادگستری و وزارت امور اقتصادی و دارایی، آیین‌نامه‌ی اجرایی این قانون را، ظرف سه ماه تهیه کند و به تصویب هیئت وزیران برساند. این آیین‌نامه، در نشست ۱۳۷۷/۲/۱۳ هیئت وزیران به تصویب رسید و بر پایه‌ی آن:
- ۱ هر گاه مهریه، پول رایج باشد، مرجع صالح، بر پایه‌ی درخواست هر یک از همسران، میزان آن را، با توجه به دگرگونی شاخص قیمت سال زمان تأدیه، نسبت به سال وقوع عقد، محاسبه و تعیین می‌کند.
 - ۲ شیوه‌ی محاسبه این گونه است که میانگین شاخص بها در سال پیش، تقسیم بر میانگین شاخص بها در سال وقوع عقد، ضرب در مهریه‌ی مندرج؛ یعنی شاخص قیمت در سال پیش از زمان تأدیه، به اضافی شاخص قیمت در سال وقوع عقد، ضرب در مهریه‌ی آمده در عقدنامه، مساوی است با مبلغ مهریه، بر پایه‌ی پول رایج کشور.
 - ۳ هر گاه شوهر درخواست طلاق کند، دادگاه مکلف به تعیین تکلیف مهریه، بر پایه‌ی چهارچوب گفته‌شده است.
 - ۴ دادگاه‌ها و اداره‌های ثبت اسناد و املاک، برای محاسبه‌ی میزان مهریه‌ی رایج، مکلف اند بر پایه‌ی شاخص‌های اعلام‌شده به وسیله‌ی بانک مرکزی و بر پایه‌ی آیین‌نامه عمل کنند.
 - ۵ بانک مرکزی مکلف شد شاخص بهای سال‌های پیش و هر سال را، تا پایان خردادماه، تهیه کند به قوه‌ی قضاییه تحویل دهد. بر پایه‌ی این آیین‌نامه، بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران، طی بخش‌نامه‌ی، شاخص کل بهای کالاها و خدمات مصرفی را در مناطق شهری ایران، از سال ۱۳۱۵ تا ۱۳۷۷، تعیین و

اعلام کرده‌است. عدد این شاخص در سال ۱۳۱۵، ۲۹ درصد، و در سال ۱۳۷۷، ۴۵٫۶ درصد اعلام شده‌است. با نگاهی به شاخص اشاره‌شده متوجه می‌شویم که از سال ۱۳۶۹ به بعد، رشد این شاخص پرشتاب بوده‌است (مرکز امور مشارکت زنان ریاست جمهوری ۱۳۸۰).

یافته‌های پژوهش

از مجموع بررسی‌های حقوقی قوانین ناظر بر مهریه، نتایج زیر قابل‌توجه است: قوانین موجود، با وجود دگرگونی‌های بسیار، هم‌چون آن دارای کاستی‌ها و ابهام‌هایی است، که رفع آن‌ها ضروری به نظر می‌رسد. قوانین کنونی، بدون در نظر گرفتن ایرادهای فنی قانون‌نویسی، دارای مسائلی است که زنان را برای دریافت سریع و آسان حقوق مالی خود با مشکل روبه‌رو می‌سازد. وجود موانع پرشمار حقوقی و اجرایی، موجب می‌شود که زنان، با وجود پرداخت هزینه‌ی دادرسی، در بسیاری از موارد، نتوانند به حقوق مالی خود دست یابند و مردان، از پرداخت حقوق همسران خود، حتا پس از حکم دادگاه، خودداری ورزند. دشواری گرفتن حکم توقیف اموال، دست‌رسی نداشتن به اموال شوهران برای اجرای حکم توقیف، بی‌فایده بودن حبس شوهران برای همسران، و مواردی از این دست، جزئی از این مشکلات است. ایراد جدی دیگر، که بر قوانین وارد می‌شود، این است که «قانون مدنی»، در باره‌ی عطف به ما سبق نشدن قوانین مقرر می‌دارد:

«اثر قانون نسبت به آتیه است. قانون نسبت به ما قبل خود اثر ندارد، مگر این که در خود، مقررات خاصی نسبت به این موضوع اتخاذ شده‌باشد.» (ماده‌ی ۴)

مستند به این ماده‌ی قانونی، «قانون پیوست یک تبصره به ماده‌ی ۱۰۸۲ قانون مدنی در باره‌ی مهریه»، برای سال‌های پیش، قابل‌اجرا نیست و متأسفانه در این ماده، این مسئله یا فراموش شده یا به علت بی‌توجهی، درباره‌ی آن تصمیمی گرفته نشده‌است؛ هرچند که نمایندگان مجلس پنجم، در نشست‌های خود، در باره‌ی موضوع موردبحث و مشکلات پدیدآمده از ناچیز بودن مهریه‌ی سال‌های پیش و پایین آمدن ارزش ریالی مهریه‌ی سال‌های گذشته مطالبی را مطرح کردند و مشکلات ناشی از عوامل اجتماعی-اقتصادی و از میان رفتن حقوق مالی زنان را یادآور شدند. با توجه به آنچه گفته‌شد، هرچند این قانون را، به لحاظ حفظ حقوق زنان، می‌توان گامی مفید دانست، ولی کاستی قانون‌نگاری و



بی‌توجهی به جوانب، آثار آن را تنها محدود به سال‌های آینده کرده و مشکلات گذشته را حل نمی‌کند.

در اجرای این قانون، روشی یک‌سان میان قضات حاکم نیست، زیرا برخی از محاکم قضایی، با استناد به ماده‌ی ۴ «قانون مدنی»، آن را قابل‌تسری به پیش از وضع قانون، یعنی ۱۳۷۶/۴/۲۹، نمی‌دانند، و برخی دیگر، با توجه به روح قانون، زمینه‌ی گفت‌وگوهای نمایندگان مجلس، و آیین‌نامه‌ی اجرایی مصوب هیئت دولت، آن را به گذشته سرایت می‌دهند؛ البته، اداره‌ی حقوقی قوه‌ی قضاییه، در استعلامی که اداره‌ی کل امور زنان قوه‌ی قضاییه در این باره به عمل آورد، نظریه‌ی نخست را ارشاداً ابراز داشته، که به هر صورت گویای کاستی در نگارش قانون است و مشکلی را حل نمی‌کند. سرانجام، به علت در پیش گرفتن روش‌های دیگرگون در محاکم، اخیراً هیئت عمومی دیوان عالی کشور، با صدور رأی وحدت رویه‌ی شماره‌ی ۶۴۸-۱۰۲۸/۷۸، چنین گفته‌است:

«منظور مقنن از تصویب ماده واحده‌ی قانون الحاق یک تبصره به ماده‌ی ۱۰۸۲ قانون مدنی، مصوب ۱۳۷۶، با توجه به عبارات صدور تبصره و فلسفه‌ی وضع آن، حفظ ارزش ریالی مهریه‌ی زوجه است، که معمولاً بر حسب وجه رایج (ریالی) تعیین می‌شود، اگرچه تاریخ وقوع عقد ازدواج مربوط به زمان قبل از تصویب تبصره مزبور باشد. با این وصف، قانون مرقوم (تبصره الحاقی)، با ماده‌ی ۴ قانون مدنی مابینتی ندارد، لذا به جهات اشعاری، رأی شعبه‌ی اول دادگاه تجدید نظر قم، که با این نظر مطابقت دارد، به اکثریت آراء، صحیح، و موافق شرع و قانون تشخیص داده‌می‌شود. این رأی بر طبق ماده‌ی ۲۷۰ قانون آیین مدنی دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری مصوب سال ۱۳۷۸، در مواد مشابه، برای شعب دیوان عالی و دادگاه‌ها لازم‌الاتباع می‌باشد.»

در هر حال، کاستی‌های موجود در قوانین مربوط به مهریه، موجب شده‌است که زنان، جز در برخی موارد، از حقوق خود چشم‌پوشی کنند و حتا گاهی برای رهایی از یک زندگی پرتنش، در برابر بخشش حقوق و دادن امتیازهایی به شوهران، آن‌ها را راضی به طلاق سازند؛ بنا بر این، با وجود این که پس از انقلاب اسلامی تلاش‌هایی در این راستا صورت گرفته، مشکلاتی مانند موارد گفته‌شده، مانع به بار نشستن این تلاش‌ها شده‌است.

منابع

- ابن بابویه قمی، محمد بن علی بن حسین (شیخ صدوق). بی‌تا. *من لا یحضره الفقیه*. بی‌جا: انتشارات اسلامیة، بوازار، مارسل. ۱۳۶۲. *انسان دوستی در اسلام*. برگردان محمدحسن مهدی اردبیلی و غلامحسین یوسفی. تهران: توس.
- جبل‌العاملی، زین‌الدین (شهید ثانی). بی‌تا. *الروضة البهیة فی الشرح للمعة الدمشقیة*. نجف: انتشارات جامعه‌ی دینی. جعفری، محمدتقی. ۱۳۷۵. *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*. بی‌جا: دفتر نشر اسلامی. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۵. *زن در آینه‌ی جلال و جمال*، جلد ۱. قم: صدرا. حائری، سیدعلی. ۱۳۸۲. *شرح قانون مدنی*، جلد ۲. چاپ ۲. تهران: گنج دانش. حر‌العاملی، محمد بن حسن بن علی. ۱۴۰۳ق. *وسائل الشیعة*. تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة. حلّی، جمال‌الدین ابی منصور حسن یوسف (علامه حلّی). ۱۳۷۶. *تبصرة المتعلمین فی احکام‌الدین*. قم: دارالفکر. خویی، سیدابوالقاسم. بی‌تا. *منهاج‌الصالحین*. چاپ ۲۰. بیروت، لبنان: انتشارات دارالزهراء. زمانی درمزاری، محمدرضا. ۱۳۸۶. *مهریه: راهنمای عملی و کاربردی نحوه‌ی مطالبه و وصول مهریه در محاکم دادگستری و مراجع ثبتی*. چاپ ۲. تهران: انتشارات بهنامی. طالقانی، سید محمود. ۱۳۶۰. *پرتوی از قرآن*. بی‌جا: شرکت سهامی انتشار. طباطبائی، سید علی. ۱۴۱۲ق. *ریاض‌المسائل*. بی‌جا: دارالهادی. طباطبائی، محمدحسین. ۱۳۷۱. *المیزان فی تفسیر القرآن*. برگردان محمدباقر موسوی همدانی. بی‌جا: چاپ‌خانه‌ی مروی.
- _____ ۱۴۲۵ق. *المیزان فی التفسیر القرآن*. بیروت، لبنان: مؤسسة الاعلی للمطبوعات. طبرسی، فضل بن الحسن. ۱۳۷۹. *مجمع‌البیان*. بیروت، لبنان: دار الاحیاء التراث العربی. طوسی، محمد بن الحسن. ۱۴۰۹ق. *التبیان*. قم: مکتبه‌الاعلام الاسلامی. فیض‌الکاشانی، محمد حسن. ۱۴۰۱ق. *مفاتیح‌الشرایع*. قم: انتشارات مجمع‌الذخائر الاسلامیه. قرآن مجید. ۱۳۷۹. برگردان محمد مهدی فولادوند. چاپ ۸. تهران: دار القرآن الکریم. قرطبی، ابوعبدالله محمد. ۱۴۰۵ق. *الجامع الاحکام القرآن*. بیروت، لبنان: مؤسسة التاریخ العربی. کاتوزیان، ناصر. ۱۳۷۹. *قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی*. چاپ ۴. تهران: نشر دادگستر. گرجی، ابوالقاسم، ۱۳۸۰. *آیات الاحکام*. تهران: نشر میزان. محقق داماد، سید مصطفی. ۱۳۶۵. *بررسی فقهی حقوق خانواده*. تهران: انتشارات علوم اسلامی. مراغی، احمد مصطفی. بی‌تا. *تفسیر‌المراغی*. اصفهان: محمدی. مرکز امور مشارکت زنان ریاست جمهوری. ۱۳۸۰. *زن و حقوق انسانی*. تهران: برگ زیتون. مطهری، مرتضی. ۱۳۵۹. *نظام حقوق زن در اسلام*. چاپ ۹. تهران: دفتر انتشارات اسلامی.



- _____ . ۱۳۷۸. مجموعه آثار. قم: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۶۶. تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی الخمی، روح الله. بی تا. تحریر الوسیله. چاپ ۴. قم: انتشارات دارالعلم.
- مهرپور، حسین. ۱۳۷۹. مباحثی از حقوق زن. تهران: انتشارات اطلاعات.
- نجفی، محمد حسن. ۱۹۸۱. جواهر الکلام فی شرح الشرایع الاسلام. چاپ ۷. بیروت، لبنان: دار الاحیاء التراث العربی.

نویسنده

دکتر فهیمه ملک‌زاده

مربی گروه فقه و حقوق، دانشگاه آزاد تهران شمال
malek900@gmail.com

دانش‌آموخته‌ی دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی، حقوق خانواده، دانشگاه بین‌المللی علوم اسلامی لندن.

عضو کمیسیون خانواده‌ی شورای عالی انقلاب فرهنگی.

وی مدرس دانشگاه آزاد اسلامی، دانشگاه امام صادق^ع، و دانشگاه الزهراء^س بوده‌است. از وی کتاب‌های فرهنگ اصطلاحات آیین دادرسی (مدنی-کیفری)، آسیب‌شناسی طلاق و بررسی آن در حقوق مدنی، و حقوق ناشی از ازدواج در اسلام و برخی جوامع غربی، و نیز بیش از ۱۵ مقاله در نشریه‌های پژوهشی چاپ شده‌است.

Blank

برداشت‌ها و کج‌فهمی‌های مردسالارانه از متون دینی در ادب فارسی

دکتر مریم حسینی*

دانش‌یار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهرا

چکیده

نظم و نثر ادب کهن فارسی، انباشته از ابیات و واژه‌هایی در نکوهش و خوارداشت زنان است، که گویندگان آن‌ها با استناد به آیات و حدیث، تلاش کرده‌اند، با نسبت دادن بسیاری از آن‌ها به بزرگان دینی، ناخودآگاه، زنان را نادیده بگیرند و آنان را سراپا عیب و گناه نشان دهند. پژوهش پیش رو بر آن است که نشان دهد چرا آیات و احادیث، دست‌آویز این زن‌ستیزی شده و کج‌فهمی‌ها چه‌گونه می‌تواند گاهی تفسیر آیات و یا مضمون حدیثی را به‌عکس نمایان کند. جامعه‌ی آماری پژوهش را کتاب‌های *قابوس‌نامه*، *کلیله و دمنه*، *طوطی‌نامه*، *سندبادنامه*، *اغراض السیاسة فی اغراض الریاسة*، *راحة الارواح یا بخت‌یارنامه*، *جوامع‌الحکایات و لوامع‌الروایات*، *تاریخ بلعمی*، *تاریخ جهان‌گشای جوینی*، *اخلاق ناصری*، و *نصیحة‌الملوک*، از میان متون نثر، و دیوان‌های شعر و مجموعه‌ی آثار *اوحدی*، *انوری*، *سنایی*، *مولوی*، *خاقانی*، *نظامی*، و *جامی*، از میان متون نظم فارسی، تشکیل می‌دهند، که البته گاهی بنا بر ضرورت، به برخی اشعار شاعران دیگر هم اشاره شده‌است. این بررسی نشان داد که برخی از تفسیرها و داستان‌های قرآن، تحت تأثیر باورهای عرب جاهلی یا اسرائیلیات کتاب مقدس، آن‌چنان دست‌خوش آمیختگی شده‌است که گاهی شناخت درستی و نادرستی آن‌ها از هم دشوار است. در باره‌ی احادیث هم می‌توان گفت که بسیاری از این دست احادیث منسوب به پیامبر یا بزرگان دین جعلی است و سند معتبری برای‌شان وجود ندارد یا گویندگان آن‌ها ثقه نبوده‌اند. بیش‌تر این احادیث، در اصل، امثال و حکم موروثی اند که به نام حدیث رواج یافته‌است.

واژگان کلیدی

زن؛ زن‌ستیزی؛ قرآن؛ احادیث؛ ادب کهن فارسی؛

یکی از شیوه‌هایی که برخی گویندگان ادب فارسی به کار گرفته‌اند تا نگرش منفی خود را نسبت به زنان ثابت کنند، استناد به آیات و احادیثی است که می‌توانسته تأییدی محکم برای این نوع نگرش‌ها باشد. آن‌ها با دگرگون کردن تفاسیر، کج‌نمایی آیات و احادیث، و نیز برداشت‌های مردسالارانه از آن‌ها، نتیجه‌ی دل‌خواه را، که خوارداشت زنان است، به دست آورده‌اند.

این پژوهش بر آن است که نشان دهد چه‌گونه کج‌نمایی تفسیر و توضیح سخنان بزرگان دین موجب شده‌است که گاه، مضمون روایت یا حدیث، به‌عکس نمایانده شود؛ به همین منظور، نخست، مهم‌ترین آیات و احادیث مورد استناد ادیبان فارسی‌گزینش شد و سپس، آیات و احادیثی که بیش‌تر مورد توجه آنان بود مورد مطالعه و بررسی قرار گرفت. روشن است که این پژوهش، تنها آیات و احادیثی را مورد بحث قرار می‌دهد که گویندگان فارسی‌زبان از آن‌ها در آثارشان استفاده کرده‌اند و درباره‌ی دیگر آیات و احادیث و جهت‌گیری آن‌ها نسبت به زن ادعایی ندارد.

در پژوهش پیش رو، کتاب‌های *قابوس‌نامه* (عنصرالمعالی ۱۳۶۸)، *کلیله و دمنه* (منشی ۱۳۵۵)، *طوطی‌نامه* (نغری ۱۳۵۲)، *سندبادنامه* (ظهیری سمرقندی ۱۳۸۱)، *اغراض السیاسة فی اعراض الریاسة* (ظهیری سمرقندی ۱۳۴۹)، *راحة الارواح یا بخت یارنامه* (دقایقی مروزی ۱۳۴۵)، *جوامع الحکایات و لوامع الروایات* (عوفی ۱۳۵۳)، *تاریخ بلعمی* (بلعمی ۱۳۴۱)، *تاریخ جهان‌گشای جوینی* (جوینی ۱۳۶۷)، *اخلاق ناصری* (طوسی ۱۳۶۹)، و *نصیحة الملوك* (غزالی ۱۳۶۱)، از میان متون نثر، و *سندبادنامه* (عضد یزدی ۱۳۸۱) و دیوان‌های شعر و مجموعه‌ی آثار *اوحدی* (۱۳۶۲)، *انوری* (۱۳۷۲)، *سنایی* (۱۳۶۴؛ ۱۳۶۸؛ ۱۳۸۲)، *مولوی* (۱۳۶۲؛ ۱۳۶۳)، *خاقانی* (۱۳۶۸)، *نظامی* (۱۳۶۳)، و *جامی* (۱۳۷۱؛ ۱۳۷۸)، از متون نظم فارسی، بررسی شده‌اند؛ البته گاهی بنا بر ضرورت، به برخی اشعار از شاعران دیگر هم اشاره شده‌است.

به‌رغم آن که که بسیاری از سخن‌گویان ادب فارسی، با هوش‌یاری و هوش‌مندی، دچار جزم‌اندیشی‌ها و بدباوری‌ها نشده‌اند و با تکیه بر سیرت پاک بشری و تأکید بر یک‌سان بودن همه‌ی آدمیان در پیشگاه پروردگار، به ستایش زنان و برجسته‌سازی موقعیت ایشان پرداخته‌اند، برخی دیگر از شاعران و نویسندگان فارسی‌گوی، برای اثبات نگرش منفی خود درباره‌ی زنان، از آیات و یا احادیث روایت‌شده از بزرگان دین استفاده کرده‌اند؛ هرچند که پیوندهای دینی و عشق آنان به قرآن و سنت دلیل این مستندسازی‌ها بوده‌است. آیات ۱۴ سوره‌ی «أل عمران» و ۲۸ سوره‌ی «یوسف»، و هم‌چون‌این، احادیثی چون «النساء ناقصات العقل والدين»، «نعم الختن القبر»، «دفن البنات من المکرمات»، و «شاوروهن و خالفوهن»،



از جمله‌ی احادیثی است که به گونه‌ی زن‌ستیزانه مورد استفاده‌ی این گروه از گویندگان قرار گرفته‌است. متأسفانه، برخی از این نویسندگان، مانند نویسندگان کتاب‌های *طوطی‌نامه*، *سندبادنامه*، *کلیله و دمنه*، و *جوامع‌الحکایات و لوامع‌الروایات*، با تأثیرپذیری از فرهنگ‌های غیرایرانی و غیراسلامی (مثل آیین بودایی و یا آیین هندو)، که در آن‌ها زن‌ستیزی دیده‌می‌شود، زنان را حیل‌گر، فاسد، و گناه‌کار ازلی دانسته و داستان‌ها و روایت‌هایی را در این مورد نگاشته‌اند. شاعرانی عرفانی چون *مولوی*، *سنایی*، *لوحی*، و *جامی* نیز، که برای خوار کردن نفس «أمارة بالسوء» و پرهیز از آن، به گنجاندن آیات و احادیث در اشعارشان پرداخته‌اند، با برابری و استفاده‌ی نمادین از دو واژه‌ی «زن» و «نفس»، ناخودآگاه، از این آیات و احادیث علیه زنان استفاده کرده‌اند و گونه‌ی از زن‌ستیزی پنهان را نشان می‌دهند. نوشتار حاضر در دو فصل تنظیم شده‌است. فصل نخست درباره‌ی کج‌فهمی‌ها و برداشت‌های نادرست از برخی آیات قرآن کریم است، و فصل دوم به استفاده‌ی نادرست و کج‌نمایی‌های این احادیث و روایات می‌پردازد.

برداشت‌های نادرست از آیات قرآن

در ادبیات کهن فارسی، آیات و احادیث بی‌شمار مورد اشاره و گاه تلمیح و تضمین واقع شده، که برخی از آن‌ها مردسالارانه و گاه زن‌ستیزانه بوده‌است و به وسیله‌ی آن‌ها زنان مورد تاخت‌وتاز قرار گرفته‌اند. در این میان، آیاتی مانند آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی «آل‌عمران»، ۲۸ سوره‌ی «یوسف»، و ۳۴ سوره‌ی «نساء»، بیش از دیگر آیات مورد توجه گویندگان فارسی‌زبان بوده‌است، که در زیر به بحث و بررسی درباره‌ی آن‌ها می‌پردازیم.

آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی آل‌عمران

«عشق به خواستنی‌ها، از جمله زنان و فرزندان [پسران] و مال هنگفت، اعم از زر و سیم و اسبان نشان‌دار و چارپایان و کشت‌زاران، در چشم مردم آراسته شده‌است. این‌ها بهره‌ی [گذرای] زندگی دنیاست و نیک‌سرانجامی نزد خداوند است.»^۱ (قرآن، آل‌عمران: ۱۴)

این آیه از آیه‌های قرآنی است که بارها دست‌آویز گویندگان زن‌ستیز در ادب فارسی قرار گرفته‌است، در حالی که نهادن نام «نساء (زن)» در کنار دیگر دوست‌داشتنی‌های دنیا،

^۱ «رُئِيَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَ النَّبِيِّينَ وَ الْفَنَائِيرِ الْمَقْتَطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْحَبْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَ الْأَنْعَامِ وَ الْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ»

چون «بنین (فرزندان پسر)»، مال‌های فراوان از زر و سیم، اسبان و چهارپایان، و کشتزارها، با هدف ضعیف و خوار نشان دادن زنان صورت نگرفته‌است و خداوند، تنها مجموعه‌یی از امور دوست‌داشتنی دنیا را، که «ناس (مردم)» به آن گرایش دارند، برمی‌شمارد؛ البته روشن است که با وجود واژه‌ی «ناس» در آیه، مخاطب سخن، مردان اند. میبیدی (۱۳۷۱) در تفسیر این آیه، با دست‌آویز قرار دادن دیگر روایات زن‌ستیز، نتیجه می‌گیرد که منظور آیه، پرهیز از زنان، چون پرهیز از دیگر دل‌بستگی‌های دنیا، است. او بر این باور است که مقصود از «ناس»، کافران اند، که ادراک ایشان، نه به عقل، بلکه به حس است. وی تصریح می‌کند که واژه‌ی تزیین در قرآن، هم‌واره برای کارهای شیطانی و برای کافران به کار می‌رود. او زنان را مایه‌ی اصلی شهوت‌رانی و دنیاخواهی می‌داند و می‌نویسد:

«شهوات آرزوی نفس است، و لذت‌راندن و بر پی هوای خود ایستادن. آن‌گه شهوات را تفسیر کرد و ابتدا به زنان کرد. (فإنهن حائل الشيطان وأقرب الی الافتنان)، که این زنان دام شیطان اند و مرد به هیچ چیز چنان زود فتنه نگردد که بر این زنان. مصطفی^ص گفت: (ما ترکت بعدی فتنة أضّر علی الرجال من النساء) و عجب آن است که این زنان را دام خواند و شیطان را دام‌نهنده. پس کید دام‌نهنده را ضعیف گفت: (إنّ کید الشيطان کان ضعيفا) و کید دام عظیم خواند (إنّ کیدک عظیم)، از بهر آن که کید شیطان چون با رحمت خدای مقابل کنی ضعیف باشد و کید زنان چون با شهوت مردان و میل ایشان مقابل کنی قوی باشد و عظیم.» (میبیدی ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۵)

با توجه به چون‌این برداشت‌هایی از این آیه، می‌توانیم انتظار داشته‌باشیم که گویندگان ادب فارسی هم، که همگی عالمان به علم دین بوده‌اند، از این گونه تفاسیر، چون‌این برداشت کنند که زنان مایه‌ی شهوت‌رانی مردان و از جنس زر و سیم اند. بخشی از موسیقی ابیات شعر فارسی نیز، از هم‌آوایی زن، زر، و زیور سود برده‌است و شاعرانی چون سنایی، مولوی، خاقانی، و دیگران، از کنار هم گذاردن این واژگان و استفاده از جادوی هم‌راهی این کلمات هم‌آوا، جایگاه زنان را به اندازه‌ی کالا، زر، و ملک جهان پایین آورده‌اند:

این زن و زور و زر گذاشتنی‌آست؛

مهر اندر درون نگاشتنی‌آست. (اوحدی مراغه‌یی ۱۳۶۲: ۶۲)



شبهوتات خوش همی‌نمایند
 مهر. جاه و زر و زن و فرزند. (سنایی ۱۳۶۴:۱۵۴)

من نه مرد. زن و زر و جاه ام؛
 به خدا گر کنم و گر خواهم. (سنایی ۱۳۸۲:۲۸۳)

تا تو در بند. هوا ای، از زر و زن چاره نیست—
 عاشقی شو تا هم از زر فارغ آیی، هم زر زن! (سنایی ۱۳۶۴:۴۸۶)

زر و زن نیست الا مایه‌ی غم—
 به جا بگذار چون عیسی‌ی. مریم! (شبیستری ۱۳۶۸:۱۰۶)

گاهی نهد در طبع تو سودای سیم و زر و زن،
 گاهی نهد در جان تو نور خیال مصطفی. (مولوی ۱۳۶۳، ج ۱:۶)

زر و زن را به جان مپرست، زیرا
 بر این دو دوخت یزدان کافری را. (همان: ۶۸)

تو زر داری و زن داری و سیم و سود و سرمایه—
 کجا با این همه شغلات بود پروای درویشان؟! (سعدی ۱۳۶۹، مواظ: ۴۷)

آیه‌ی ۲۸ سوره‌ی یوسف

«چون دید جامه‌اش از پس دریده است، گفت: (این از مکر شما زنان است، که مکر شما زنان مکرری بزرگ است.»^۱ (قرآن، یوسف: ۲۸)

بسیاری از مفسران، با استناد به این آیه، دلالت کرده‌اند که مکر، صفت عام همه‌ی زنان است؛ در حالی که استناد به این آیه و نتیجه‌گیری از آن بدین گونه که همه‌ی زنان مکار اند و مکرشان بزرگ است درست نیست، زیرا این جمله، جمله‌ی عزیز مصر خطاب به زلیخا است و عموم زنان را در بر نمی‌گیرد؛ هرچند گوینده، لفظ عام به کار برده‌باشد. بر فرض هم که نظر قرآن عمومی باشد و حکم، حکم الهی، باید خواستگاه و عامل آن را جست‌وجو کرد و این مسئله را مورد توجه قرار داد که «وجود مکر زنان، عکس‌العمل شرایط اجتماعی است، نه آن که حالتی طبیعی و واقعی برای زنان باشد.»^۲ (مه‌ریزی ۱۳۸۲:۱۷۷).

جدا از داستان یوسف و زلیخا و بخش یادشده، در داستان‌های بسیاری از ادب

^۱ «فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قَدُ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ»

^۲ مزداپور (۱۳۷۴) در داستان *دلیله‌ی محتاله و مکر زنان* از حیل‌گری زنان در داستان‌ها و روایت‌ها گفته‌ی می‌آورد و چون این نتیجه می‌گیرد: «زن محدود و مجبور و وابسته به مرد است و بی او از عرصه‌ی کار و نام و عزت به دور می‌افتد و برای رهیدن از بن‌بست، باید به چیزی چنگ بزند که مکر زنانه نام دارد» (ص ۵۶). البته روشن است که چون این احتجاجاتی در داستان‌های *کليلة و دمنه* (منشی ۱۳۵۵) و *مرزبان‌نامه* (روابینی ۱۳۶۳) و مانند آن راست می‌آید، اما به‌راستی دربرگیرنده‌ی حال زلیخا، همسر عزیز مصر نمی‌شود.

فارسی، زنان، حيله‌گر، خیانت‌کار، و بدکردار خوانده‌شدند، تا جایی که ایشان را شاگرد شیطان دانستند و این دست‌آویزی شد برای جامعه‌ی مردسالار و مردانی که در پی سرکوب و اهانت به زنان اند.

اشاره‌ی شاعرانه به داستان حضرت یوسف، با این باور که *زلیخا* می‌هی بدبختی یوسف بود، موضوع شایع بسیاری از ابیاتی است که در پی دور نگاه داشتن مردان از زنان بوده‌است. سنایی می‌گوید:

یوسفِ مصری ده سال ز زن زندان دید—
پس تو را کی خطری دارند این بی‌خطران؟
آن که با یوسفِ صدیق چون این خواهد کرد،
هیچ دانی چه کند صحبت او با دگران؟
حجره‌ی عقل ز سودای زنان خالی کن،
تا به جان پند تو گیرند همه پرعبران! (سنایی ۱۳۶۴:۴۳۸)

مولوی هم در *مثنوی* آورده‌است:

و آرزوی من، روم سوی زنان،
هم‌چو یوسف اتم اندر افتتان.
یوسف از زن یافت زندان و فشار؛
من شوم توزیع بر پنجاه دار. (مولوی ۱۳۶۲، دفتر ۶: ۴۹۴)

عوفی، در *جوامع‌الحکایات*، بخشی را به مکر و حيله‌ی زنان اختصاص داده و از انواع نیرنگ‌های زنانه سخن رانده‌است. او بر این باور است که چون شیطان، یار و هم‌راه زنان است، مکر ایشان هم بی‌پایان است: «النساء حباثل الشيطان». (عوفی ۱۳۵۳: ۷۲۴)

هیچ زن را نگاه نتوان داشت
و آرزوی بدی در پناه نتوان داشت،
ز آن که ابلیس یار ایشان است،
ز این سبب، مکر کار ایشان است. (همان: ۷۵۱)

او شیرمردان را نیز طعمه‌ی دام زنان می‌داند:

بی‌وفایی و مکر و کید و غرور،
این همه از خصال زن باشد.



مرد اگرچه پلنگ بند کند،
عاقبت در جوال زن باشد. (همان: ۷۳۴)

آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء

«مردان، سرپرست زنان اند؛ به دلیل آن که خداوند برخی از ایشان را بر برخی برتری داده‌است.»^۱ (قرآن، نساء: ۳۴)

این آیه از جمله آیات مورد بحث مفسران است، که با توجه به معنایی که از واژه‌ی «قَوَامُونَ» برداشت کرده‌اند، تعبیرها و تفسیرهایی گوناگون را بر آن نوشته‌اند؛ برخی از ایشان، مسئله‌ی سرپرستی مردان بر زنان را آورده‌اند و بر این باور اند که مردان، بر زنان مسلط، و سرپرست ایشان اند (طبرسی ۱۴۰۸ق، برگرفته از مهریزی ۱۳۸۲) و عده‌ی دیگر، چون این می‌گویند که معنای واژه‌ی «قَوَامُونَ»، نه برتری مردان بر زنان، بلکه، همان گونه که همه‌ی اعراب می‌دانند، این است که مردان، به کارهای زنان در امر نفقه و برآورده‌سازی نیاز زندگی می‌پردازند. در *لسان‌العرب* آمده‌است که قیام، گاهی به معنای محافظت و اصلاح می‌آید (ابن‌منظور ۱۴۰۵ق)؛ با این حال، می‌بینیم که در ادب فارسی، منظور آیه را برتری مردان بر زنان، و قیام بودن ایشان دانسته‌اند:

ناشونده ز. فاعل. گردون
آیت. الرِّجَالُ قَوَامُونَ. (سنایی ۱۳۸۲: ۱۵۹)

مرد خوی. بد. زنان چه کند؟
پنبه و دوک و دوک‌دان چه کند؟ (سنایی ۱۳۶۸: ۳۷۹)

و مولوی در تفسیر این آیه چون این استدلال می‌کند:

فضل. مردان بر زنان، ای بوشجاع!
نیست بهر. قوت و مرکب و ضیاع؛

و آرنه، شیر و پیل را بر آدمی
فضل بودی بهر. قوت، ای عمی!

فضل. مردان بر زن، ای حالی‌پرست!
ز آن بود که مرد پایان‌بین‌تر است.

مرد که اندر عاقبت‌بینی خم است،
او ز. اهل. عاقبت چون زن کم است. (مولوی ۱۳۶۲، دفتر ۴: ۱۶۱۸-۱۶۲۱)

^۱ «الرِّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»

احادیث

احادیث و روایت‌هایی وجود دارد که از آن‌ها بوی زن‌ستیزی و زن‌گریزی می‌آید و یا این که به نفع زن‌ستیزان به کار گرفته شده‌است. در این پژوهش، تنها آن دسته از احادیث مورد بررسی قرار می‌گیرند که شاعران و نویسندگان ایرانی بارها به آن اشاره کرده‌اند و از اهمیتی بیش‌تر برخوردار است.

«النساء ناقصات العقل والدين»

در نهج البلاغه آمده‌است که حضرت علی^ع، پس از جنگ جمل و در خطبه‌یی، به طور خاص، به نکوهش زنان پرداخته، چون این جمله‌یی را بر زبان آوردند:

«مردم! ایمان زنان ناتمام است؛ بهره‌ی آنان ناتمام؛ خرد ایشان ناتمام. نشانه‌ی ناتمامی ایمان، معذور بودن‌شان از نماز و روزه است؛ و نقصان بهره‌ی ایشان، نصف بودن سهم آنان از میراث است نسبت به سهم مردان؛ و نشانه‌ی ناتمامی خرد آنان این بود که گواهی دو زن چون گواهی یک مرد به حساب رود. پس از زنان بد بپرهیزید، و خود را از نیکان‌شان واپایید، و تا در کار زشت طمع نکنند، در کار نیک از آنان اطاعت ننمایید.»^۱ (علی ابن‌ابی‌طالب ۱۳۷۰، خطبه‌ی ۵۸۰:۵۸۹)

مهریزی (۱۳۸۲) بر این باور است که برای این حدیث، سندی متصل و منبعی قابل‌استناد وجود ندارد؛ افزون بر آن که، مصداق آن جمله‌ها، که پس از جنگ جمل بر زبان رانده شده‌است، و نیز بیان موردی آن، آشکار است. این سخن را به پیامبر اکرم^ص هم نسبت داده‌اند، ولی با این وجود که در هیچ یک از منابع معتبر حدیث شیعه دیده نشده، زمینه‌ی لازم را برای تاخت و اهانت به زنان در ادب فارسی فراهم آورده و راه زن‌ستیزی مردسالاران را هم‌وار کرده‌است؛ به گونه‌یی که متأسفانه، خود زنان نیز بارها به این حدیث استناد کرده و خود را ناقص‌عقل خوانده‌اند.

جمله‌های برگرفته از نثر فارسی قرن ششم مسئله‌ی یادشده را به‌خوبی نشان می‌دهند. تعری در طوطی‌نامه، از زبان شخصیت‌های داستان خود چون این می‌نویسد:

«بدان ای پسر، که افراط نمودن در مجالست زنان و مولع شدن به مصاحبت نسونان— که هنّ ناقصات العقل— از حکمت بعید است و در عقل و کفایت مرد خلی بس بزرگ شایع می‌گردد.» (تعری ۱۳۵۲: ۲۶)

^۱ «معاشر الناس إن النساء نواقص الايمان نواقص المخطوط نواقص العقول. فاما نقصان ايمانهم فمعدون عن الصلاة والصيام في ايام حيزهن. واما نقصان حظوظهن فمورثهن على الانصاف من مورث الرجال. واما نقصان عقولهن فشهادة امرأتين كشهادة الرجل الواحد. فأتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر ولا تطيعوهن في المعروف حثا لا تطيعن في المنكر»



ظهیری سمرقندی نیز در *سندبادنامه*، با تأکید بر ناقص‌عقلی زنان، آنان را در حيله‌گری به گفتار مانند می‌کند:

«زنان، اگرچه ناقص‌عقل اند، بر کمالِ عقولِ رجال خندند و عقلا را به حایلِ گفتار، چون گفتار، در جوالِ محالِ خود کنند.» (ظهیری سمرقندی ۱۳۸۱: ۸۲)

وی حدیث «زنان در عقل و دین ناقص‌اند»^۱ (دهخدا ۱۳۶۳، ج ۲: ۹۱۹) را می‌آورد و بر این باور است که «مردان نباید به کلمات ناقص‌ایشان نظر کنند.» (ظهیری سمرقندی ۱۳۸۱: ۸۳)

در *بخت‌یارنامه* نیز به نقصان عقل زنان اشاره می‌شود (دقایقی مروری ۱۳۴۵: ۸۱) و *سندبادنامه‌ی منظوم* (عضد یزدی ۱۳۸۱) هم آنان را ناقص‌عقل می‌داند:

به شهوت زن از مرد باشد فزون —
چو کم‌شهوت ای، می‌کند قصدِ خون.

زنان ناقص‌العقل و دیوانه اند؛
در اندیشه‌یِ کندنِ خانه اند. (جعفری ۱۳۸۲: ۵۱)

در آغاز بخش ۲۵، از قسم سوم *جوامع‌الحکایات عوفی*، که درباره‌ی مکرهای زنان و داستان‌های کید ایشان است، چون‌این آمده:

«به نزدیکِ عقلایِ عالم مقرر است که زنان را در عقل و دین نقصانی هست و بدان سبب، ابلیس مر ایشان را ملواحِ دامِ تلبیسِ خود ساخته و وسایلِ اجتهاد و حایلِ اصطیادِ خود گردانیده.» (عوفی ۱۳۵۳: ۷۲۴)

نیست اندر زنان حیا و وفا —
دل بدین ناقصاتِ عقل مده! (همان: ۶۹۶)

غزالی نیز در *نصیحة‌الملوک*، بخشی را به خلق‌وخوی زنان اختصاص داده و در کنار آن احادیثی بسیار را گفته‌است. او در بخش ناقص‌عقلی زنان چون‌این می‌آورد:

«واجب آید بر خداوندانِ خرد، که بر زنان رحیم باشند و بر ایشان ستم نکنند، که زن در دستِ مرد اسیر و بی‌چاره است. و نیز واجب آید مردان را که با زنان مدارا کنند، زیرا که به خرد ناقص‌اند، و از جهتِ کم‌خردیِ ایشان است که هیچ کس به تدبیرِ ایشان کار نکند، و اگر به گفتارِ زنان کار کند، زیان کند.» (غزالی ۱۳۶۱: ۲۸۱-۲۸۳)

^۱ «إِنَّهُنَّ نَاقِصَاتُ الْعَقْلِ وَالْدِينِ»

خاقانی زنان را در ردیف خادمان به شمار می‌آورد و آنان را با صفت ناقص معرفی می‌کند، که احتمالاً به حدیث یادشده اشاره دارد:

دولت از خادم و زن چون طلبیم؟! —
کامل ام، میل به نقصان چه کنیم!؟

خادمان اند و زنان دولت‌یار —
چون مرا آن نشد آسان، چه کنیم؟ (خاقانی ۱۳۶۸: ۲۵۳)

سنایی نیز درباره‌ی کاستی عقل زنان چون این سروده است:

ثبات رایش. معنا به تو کامل، چو جان از خون؛
کمال دانش. مردان به تو ناقص، چو عقل از زن. (سنایی ۱۳۶۴: ۵۰۳)

«نعم الختن القبر» و «دفن البنات من المکرمات»

جمله‌ی نخست حدیث نیست و در هیچ یک از منابع حدیث نیامده است. تنها در *الکامل* عبد‌الله بن عدی آمده که «مردی بر رسول‌الله وارد شد و خبر مرگ دخترش را به آن حضرت داد. حضرت [در مقام تعزیه] فرمود: (چه خوب دامادی است گور برای تو! به رنج تو پایان داد و برهنگی‌ات را بپوشاند.)» (ابن عدی ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۲۵۳). حدیث دوم، که در میان سخنان پیامبر اکرم آمده، نیز، از جمله سخنانی است که در موردی خاص بر زبان حضرت رفته است و اتفاقاً برای بزرگ‌داشت دختر درگذشته‌ی خود، رقیه، فرموده‌اند. در برخی منابع آمده است که «وقتی رسول‌الله عزادار دخترش رقیه بود، فرمود: (سپاس خدای را! به خاک سپردن دختران از کارهای بزرگ است.)»^۱ (طبرانی ۱۴۱۰ق: ۳۹۰؛ ابن عدی ۱۴۰۹ق، ج ۶: ۱۹۳).

از سنت‌های قبایلی عرب جاهلی، زنده به گور کردن دختران بود. اعراب، دختر را مایه‌ی شرم و خواری می‌دانستند و به همین سبب، هر یک از ایشان که دارای دختری می‌شد، سخت به خشم می‌آمد: «و چون به یکی‌شان مژده‌ی دختر دهند، سیه‌روی می‌شود و خشم خود فرو می‌خورد.»^۲ (قرآن، نحل: ۵۸) با این وجود که رسم از میان بردن دختران و زنده به گور کردن ایشان در قرآن نکوهش شده است، برخی نویسندگان و شاعران، این حدیث را، که در ترغیب خاک‌سپاری و عزاداری مسلمانان برای دختران است، به‌عکس معنا کرده‌اند؛ یعنی زاده شدن دختران را مصیبت، و درگذشت‌شان را شادباش می‌گویند.

^۱ «وَلَمَّا عَزَىٰ النَّبِيُّ (ص) بِابْنَتِهِ رَقِيَةَ قَالَتْ: الْحَمْدُ لِلَّهِ دَفِنَ الْبَنَاتِ مِنَ الْمَكْرَمَاتِ»

^۲ «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ»



نویسنده‌ی *قابوس‌نامه*، *عنصرالمعالی*، می‌گوید:

«دختر، نابوده به، و چون بوده‌باشد، به شوهر به یا در گور. چنان که صاحب شریعت، محمد مصطفی^ص، فرموده‌است: (دفن البنات من المکرمات.)» (عنصرالمعالی ۱۳۶۸:۱۳۷)

شاعری چون *خاقانی*، دختران را شایسته‌ی به گور سپردن می‌داند و آن‌گاه که خداوند دختری به او می‌دهد، در مورد وی چون این می‌گوید:

اگر چه هست بدین سان، خدای مرگ دهد،
که گور، بهتر داماد و دفن اولتر.

اگر نخواندی «نعم الحتن»، برو بر خوان!
و گر ندیدی «دفن البنات»، شو بنگر!

مرا به زادنِ دختر چه تهنیت گویند،
که کاش مادر من هم نزادی از مادر. (خاقانی ۱۳۶۸:۸۴)

ابیات زیر نیز در *اسکندرنامه* و از زبان *اسکندر* گفته می‌شود، که چون خرد و ریاست و شکوه کار *نوٹابه* را می‌بیند، حسد می‌ورزد و در حق زنان چون این می‌گوید:

زن آن به که در پرده پنهان بود،
که آهنگ بی‌پرده افغان بود.

چه خوش گفت جمشید با رای زن
که: «یا پرده یا گور به جای زن.»

مشو بر زن ایمن، که زن پارسا است،
که در بسته به، گرچه دزد آشنا است. (نظامی ۱۳۶۳، ج ۳: ۲۹۰)

«شاوروهن و خالفوهن»

حدیث «شاوروهن و خالفوهن»، که از حضرت رسول اکرم روایت شده، از مشهورترین سخنان نسبت‌داده‌شده به پیشوایان دین است و در آن، زنان سست‌رأی به شمار آمده‌اند و مردان، به پرهیز از مشورت با آنان فراخوانده شده‌اند. نتیجه‌ی بررسی درستی و نادرستی این روایت‌ها نشان می‌دهد که این احادیث، دست‌کم در منابع شیعی، از سندی معتبر برخوردار نیست (مهریزی ۱۳۸۲:۱۱۳).

مناوی در فیض الغدیر شرح جامع صغیر می‌نویسد:

«آنچه بر زبان‌ها، به عنوان حدیث پیامبر، جاری است که (شاوروهن و خالفوهن)، اصلتی ندارد، بلکه از عمر خطاب نقل شده که گفت: (خالفوا النساء فإن فی خلافهن برکة...)» (مناوی ۱۴۱۵ق، ج ۴:۳۴۷)

عجلونی هم در کشف الخفاء، اسناد آن را ضعیف می‌داند:

«حضرت رسول اکرم در ماجرای صلح حدیبیه، با ام‌سلمه مشورت می‌کند و این به جهت وفور عقل ام‌سلمه و نشانه‌ی اهمیت مشورت با زنان فاضل است. این عمر است که گفته با زنان مخالفت کنید، که در مخالفت ایشان برکت است.» (عجلونی ۱۴۰۸ق، ج ۲:۳)

اما متأسفانه می‌بینیم غزالی، که از مفتیان بزرگ جهان اسلام به شمار می‌آید، در کتاب نصیحة الملوك خود این حدیث را می‌آورد و چون این نتیجه می‌گیرد:

«گفته‌اند: (شاوروهن و خالفوهن) [۰۰۰] و به حقیقت هر چه به مردان رسد از محنت و بلا و هلاک، همه از زنان رسد.» (غزالی ۱۳۶۱:۲۸۵)

غزالی در دنباله‌ی این مطالب، کتاب نصیحة الملوك را با آوردن ابیاتی در نكوهش زن به پایان می‌برد؛ هرچند که گفتنی است این ابیات در همه‌ی نسخه‌های معتبر نیامده‌است:

عاصی شدن بنده به رحمان از زن؛

بر مرد نهیب و بیم سلطان از زن؛

دزدی که به کف برنهد او جان از زن؛

خواری که رسد همه به مردان از زن؛

مر آدم را بلا و عصیان از زن؛

بر یوسف، چاه و بند و زندان از زن؛

هاروت به بابل است پیچان از زن،

آویخته از موی و غریوان از زن؛

مجنون به عرب دوان و پویان از زن؛

آن قصه‌ی سندباد چندان از زن.

بر مرد رسد بلای دو جهان از زن،

آخر ناید وفاء چون این دان، از زن. (همان: ۲۸۵-۲۸۶)



خواجه نصیرالدین طوسی، در کتاب *اخلاق ناصری*، به کاستی عقل زنان اشاره می‌کند و در توصیه به مردان می‌نویسد:

«او را بر اسرار خود وقوف ندهد، و مقدار مال و مایه از او پوشیده دارد؛ چه، رأی‌های ناصواب و نقصان تمیز ایشان در این باب مستعدی آفات بسیار بود.»
(طوسی ۱۳۶۹: ۲۱۹)

متأسفانه در میان بسیاری از گویندگان و نویسندگان شعر و ادب فارسی نیز جای پای برخورداری و پذیرش این گونه افکار و سخنان دیده می‌شود:
ظهیری سمرقندی (۱۳۸۱)، این حدیث نامعتبر را در یکی از داستان‌ها می‌آورد و بر این باور است که مردان باید این جمله را دستور اعتبار و نمودار اختیار سازند. در جایی دیگر نیز می‌گوید:

اگر عقل داری، به گفت زنان
مکن اعتماد و بکن احتیاط! (همان: ۱۸۸)

خواجه نظام‌الملک در *سیاست‌نامه* می‌آورد:

«پیغامبر^ص می‌گوید: (با زنان در کارها تدبیر کنید، اما هر چه ایشان گویند چون این باید کرد، به خلاف آن کنید تا صواب آید، و لفظ خبر این است: «شاوروهن و خالفوهن». اگر ایشان تمام عقل بودند، پیغامبر^{علیه‌السلام} فرمودی خلاف رای ایشان رفتن.» (نظام‌الملک طوسی ۱۳۵۸: ۲۱۷)

در زیر، گزیده‌ی ابیاتی از شاعران آورده می‌شود، که در آن اشاره‌ی به این حدیث وجود دارد:

خواب زن کم‌تر ز خواب مرد دان،
از پی نقصان عقل و ضعف جان.

گفت: «با او مشورت کن و آن چه گفت،
تو خلاف آن کن و در راه افت.» (مولوی ۱۳۶۲، دفتر ۶: ۴۳۱۹)

شاوروهن و آن گه خالفوا—
ان من لم یعصهن تألفوا. (همان، دفتر ۱: ۲۹۵)

نفس خود را زن شناس، از زن بتر،
ز آن که زن جزوی آست، نفسات کل شر.

مشورت با نفس. خود گر می‌کنی،
هر چه گوید، کن خلاف. آن، دنی! (همان، دفتر ۲: ۲۲۷۰)
گفته‌است مصطفا که «ز. زن مشورت مگیر!»
این نفس. ما زن است، اگرچه که زاهده است. (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۵۹)

«النساء حبائل الشیطان»

«زنان دام‌های شیطان اند که مردان را شکار می‌کنند.»^۱ (عجلونی ۱۴۰۸ق ج ۲: ۳۱۶)

این سخن نیز از احادیث نامعتبر است. میدانی (۱۳۶۶)، در *مجمع الامثال*، این سخن را در شمار امثال می‌داند و راوی آن را ابن‌مسعود می‌گوید. سند آن در دیگر منابع حدیث هم درست نیست. عوفی (۱۳۵۳) نیز بخشی را به مکر و حیل‌های زنان اختصاص داده و در آن از انواع نیرنگ‌های زنانه سخن رانده‌است. او می‌گوید که چون شیطان یار و همراه زنان است، مکر ایشان هم بی‌پایان است:

«زنان را در مکر و غدر، تصنیف‌ها، و در خداع و حیل، تألیف‌ها است. بدان درجه که ابلیس، با کمال مشعبدی و استادی، در معمای مکر. زنان سررشته‌ی کیاست گم کند.» (همان: ۷۳)

دیو از فعل. زن رمیده شود
چون برآمیزدش یکی تلبیس.

در فریب و فسون و مکر و حیل
بندگی‌ها نمایش ابلیس. (همان: ۷۰)

«حدیث (النساء حبائل الشیطان) زنان پای‌دام‌های دیو باشند.» (دهخدا ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۷۹)

این جمله، در *روح‌الارواح سمعانی*، که از کتاب‌های متصوفه است، هم گنجانده شده‌است (صدری‌نیا ۱۳۸۰).

این سخن در کتاب *سندبادنامه* هم دو بار تکرار می‌شود و نویسنده، خوی و عادت زنان را شیطانی می‌داند (ظهیری سمرقندی ۷۰: ۱۳۸ و ۱۸۳). ظهیری سمرقندی در کتاب دیگر خود، *اغراض‌السیاسة*، نیز، در فصلی که درباره‌ی *عمر بن خطاب* سخن می‌راند، می‌گوید:

«عمر گوید: (استعیذوا بالله من شرار النساء و کونوا من خیارهنّ علی حذر). پناه جوید به خدای از زنان. بد و پرهیز نمایید از نیکان. ایشان. و زنان. نبوت بر این دقیقه

^۱ «النساء حبائل الشیطان أنهنّ یصید الرجال»



دلالت می‌کند که: (النساء حبائل من الشیطان)، زنان دام‌های دیوان‌اند که عقول رجال را به چینه‌ی جمال، صید دام زلف و خال گردانند، و پاریسان گفته‌اند:

بر زنان دل منه، از آن که زنان
مرد را کوزه‌ی فقع سازند.

تا بود پر، ز نند بوسه بر او؛
چون تهی گشت، خوار پندارند.» (ظهیری سمرقندی ۱۳۴۹: ۲۶۰۰)

در *بخت یازنامه* آمده‌است:

اگر عقل داری، به عشق بنات
دل خویشتن را به شیطان مده!

بنات سماوی چو بر نعش ماند،
بنات زمین نیز بر نعش نه! (دقایقی مروزی ۱۳۴۵: ۱۵)

عوفی نیز در *جوامع الحکایات*، زنان را ریسمان‌های شیطان می‌داند (عوفی ۱۳۵۳).

«انَّکِنَّ لَا تَنِّ صَوَاحِبِ یُوسُفَ»

«در هر زنی، مانند معشوق و یار یوسف، خیانت‌کاری نهفته است.» این حدیث نیز بارها مورد اشاره‌ی گویندگان قرار گرفته‌است. مرنیسی (۱۳۸۰) می‌نویسد:

«آن‌زمان که پیامبر اکرم در بستر بیماری بودند، از عایشه درخواست کرد تا از ابوبکر بخواهد که به جای ایشان نماز را در مسجد اقامه کند. عایشه از این دستور سرپیچی کرد و عمر را برای این کار مناسب تشخیص داد. وقتی پیامبر صدای عمر را شنید، از شدت تعجب و عصبانیت پرسید: «ابوبکر کجا است؟» عایشه به او توضیح داد که عمر را به جای پدرش به این کار فراخوانده‌است، زیرا پدرش صدای ضعیفی دارد و بسیار حساس است و وقتی نماز می‌خواند گریه می‌کند؛ در صورتی که عمر صدای بلند و رسایی دارد. در این لحظه، پیامبر ص در حال عصبانیت، جمله‌ی زیر را درباره‌ی عایشه ادا کرد: «در هر زنی، مانند معشوق و یار یوسف (صواحب یوسف)، خیانت‌کاری نهفته است.» (ص ۱۸۵)

در طی سده‌های گذشته، این جمله نیز چون احادیث دیگر، بدون یادآوری مقدمه‌ی پیامبر، برای توجیه فرهنگ زن‌ستیزی مورد استفاده قرار گرفته و به وسیله‌ی آن، جنس زن محکوم شده‌است.

«فی طاعة النساء ندامة»

«پی‌روی از زنان پشیمانی به بار آورد.» این حدیث نیز از جمله احادیثی است که برخی گویندگان، از آن سود برده و علیه زنان استفاده کرده‌اند؛ در حالی که عجلونی (۱۴۰۸ق) آن را هم‌چون حدیث «شاوروهن خالفوهن»، ضعیف می‌داند.

حال باید به اسباب و علل اجتماعی و فرهنگی این پیش‌آمد، که مردان آن را کید و حیل‌ی زنان می‌خوانند، پرداخت. روشن است در جامعه‌ی که زنان از آموختن، داشتن پیشه، و کارهای اجتماعی محروم باشند، و به‌رغم توانایی مالی، استقلال اقتصادی نداشته‌باشند، نمی‌توان از همه‌ی آنان انتظار داشت که چون گوسپند، رام و فرمان‌بر خواسته‌ی درست یا نادرست همسران و یا پدران‌شان باشد. در چون‌این مواردی، طبیعی است که زنان هوش‌یار و زیرک، برای دست‌یافتن به بخشی از حقوق ازدست‌رفته‌ی خود، به دنبال راه‌هایی پنهانی برای گریز باشند؛ راه‌هایی که مردان آن را حیل و کید نام می‌نهند:

«از خصیصه‌های جامعه‌ی پدرسالار، طبعاً، جنگ پنهان میان زن و مرد است. در ادبیات همه‌ی این جوامع، زن، غالباً، برخوردار از هوشی سرشار برای ویران‌گری اندیشیده‌ی نظام اجتماعی، با کمال خون‌سردی و حیل‌گری و نیرنگ‌سازی است و این تزویر و مکر هوش‌مندانه، کید نام گرفته‌است و مرد هم‌واره از انتقام‌جویی محتمل زن می‌ترسد.» (ستاری ۱۳۸۰:۱۰۰)

زایش زن فریب‌کار، نتیجه‌ی خودبه‌خود و ناگزیر فرآیند ستمی است که جامعه‌ی مردپرست و سامانه‌ی ارزش‌های خودبین و ستم‌کار آن بر زن وارد می‌کند.

جوینی، در **تاریخ جهان‌گشا**، حدیثی را به رسول‌الله نسبت داده‌است: «تحمل هر چیزی جز زنان و ذکر ایشان ساده و آسان است.»^۱ (جوینی ۱۳۶۷، ج ۲: ۱۵۸) و سپس می‌گوید: «از امیرالمؤمنین ابوبکر رضی‌الله‌عنه روایت است که چون خبر بدو رسید که شاه عجم زنی است، گفت: «ذَلَّ من اسند امره الی المرأة»^۲. (همان: ۱۶۱)

بی‌وفایی زنان، از جمله ویژگی‌هایی است که در بیش تر کتاب‌ها، به دنبال فسون‌گری و حیل‌گری آنان آمده‌است:

«گفته‌اند که دل بر وفای ایشان [زنان] بستن عین حماقت است و جان در ولای.

ایشان دادن محض جهالت. کما قیل: من اعتمد علی ثلاث فهو احمق مراعاة الملوك وظل

السحاب و وفاء النسوان.» (تغری ۱۳۵۲: ۴۴۷)

^۱ «كُلُّ شَيْءٍ مِثَّةٌ وَمِثَّةُ الْاَلِ النَّسَاءِ وَذَكَرَهُنَّ»

^۲ «کسی که کارش را به زن سپرد خوار شد»



چون نقش. وفای. عهد بستند،
بر نام. زنان قلم شکستند. (همان: ۲۰۱)

از زنان گر وفا طمع داری،
باشد از غایت سبک‌ساری. (همان: ۲۰۶)

زن دوست بود، ولی زمانی،
تا جز تو نیافت مهربانی. (همان: ۲۰۱)

زنی که او نماید به بیگانه روی^۱
ندارد شکوه. خود و شرم. شوی. (همان: ۲۱۴)

در این داستان‌ها، هر جا زنان، هوش، زیرکی، و یا نیازهاشان را نشان داده‌اند، به
مکاری و حيله‌گری و یا شهوت‌رانی و سبک‌سری متهم شده‌اند:

دع ذکهرن فمأهنّ وفاء
ريح الصّبا و عهدهنّ سواء^۱ (همان: ۶۹)

این بیت در **تاریخ جهان‌گشای جوینی** این گونه آمده‌است:

إن النساء و عهدهنّ هباء
ريح الصّبا و عهدهنّ سواء^۲ (جوینی ۱۳۶۷: ۱۵۶)

در **کلیله و دمنه** از بی‌وفایی زنان بسیار سخن رفته‌است:

«عقل باید صحبت. زنان را چون مار. افعی پندارد که از او هیچ ایمن نتوان بود و
بر وفای. او کیسه‌یی نتوان دوخت.» (منشی ۱۳۵۵: ۲۰۸)

«هرگز علم به نهایت. کارهای. زنان و کیفیت. بدعهدی. ایشان محیط نگردد.»
(همان: ۲۴۸)

«و علما گفته‌اند چند چیز را ثبات نیست: سایه‌ی. ابر و دوستی. اشرار و عشق. زنان
و ستایش. دروغ و مال. بسیار.» (همان: ۱۸۱)

«وفاق. زنان و قربت. سلطان و ملاطفت. دیوانه و جمال. امرد، همین مزاج دارد
[چون ابر بهاری است] و دل در بقای. آن نتوان بست.» (همان)

^۱ ذکر و یادکرد ایشان (زنان) را واگذار، زیرا آن‌ها را وفایی نیست و عهدشان چون باد صبا است.
^۲ زنان و عهدشان ضایع و باطل اند. عهدهای ایشان چون باد صبا است (که آن را پای‌داری نیست).

«سزاوارتر چیزی که خردمندان از آن تجرز نموده‌اند بی‌وفایی و غدر است؛ خاصه در حقِ دوستان و از برایِ ایشان و از برایِ زنان، که در ایشان حسنِ عهد صورت نیندد.» (همان: ۲۴۸)

همان بیتی که در *سندبادنامه* آمده‌است، در این کتاب هم مورد اشاره‌ی نویسنده قرار می‌گیرد:

دعِ ذَکرَهَنَ فَمَاهَنَ وَفَاءَ
رِیحِ الصَّبَا وَعَهْدَهَنَ سَوَاءَ (همان: ۷۴۴)

نتیجه‌گیری

این بررسی نشان داد که برخی تفسیرها از داستان‌های قرآن، چنان با باورهای عرب جاهلی و یا اسرائیلیاتی که به وسیله‌ی *کتاب مقدس* میان مسلمانان رواج یافته، آمیخته‌شده‌بود که گاهی تمییز درستی و نادرستی روایت‌ها دشوار می‌نمود. درباره‌ی احادیث هم می‌توان گفت که بسیاری از آن‌ها، که به پیامبر اکرم و یا یکی از بزرگان دین نسبت داده‌شده‌است، دارای سند نامعتبر و یا راویان نامعتبر است. بیش‌تر آن‌ها، امثال و حکمی موروثی اند، که به نام حدیث رواج یافته‌اند. جامعه‌ی مردسالار و گویندگان زن‌ستیز، حتا در مصداق احادیث دست برده‌اند و حدیثی را که در بزرگ‌داشت زنان بر زبان گرامی حضرت جاری شده‌است، با ترفندهایی تغییر داده و از آن نتیجه‌ی معکوس گرفته‌اند.

منابع

- ابن عدی، عبدالله. ۱۴۰۹ق. *الکامل*. تحقیق سهیل ذکار. چاپ ۲. بیروت، لبنان: دارالفکر.
- ابن منظور، جمال‌الدین ابوالفضل. ۱۴۰۵ق. *لسان‌العرب*. بیروت، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- انوری، اوحالدین محمدبن محمد. ۱۳۷۲. *دیوان*. به کوشش محمدمتقی درس رضوی. چاپ ۴. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اوحدی مراغه‌یی، رکن‌الدین. ۱۳۶۲. *دیوان کامل*. تصحیح امیراحمد اشرفی. تهران: انتشارات پیشرو.
- بلعمی، ابوعلی. ۱۳۴۱. *تاریخ بلعمی*. تصحیح محمدمتقی بهار. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ.
- نغری، عمادبن محمد. ۱۳۵۲. *طوطی‌نامه*. تصحیح شمس آل‌احمد. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- جامی، عبدالرحمان. ۱۳۷۱. *بهارستان*. تصحیح اسماعیل حاکمی. چاپ ۲. تهران: انتشارات اطلاعات.
- _____ . ۱۳۷۸. *هفت اورنگ*. تصحیح اعلانخان افصح‌زاد. تهران: میراث مکتوب.



- جعفری، مسعود. ۱۳۸۲. «زنان هر چه گویند باور مدار.» *زنان* ۹۱: ۵۰-۵۲.
- جوینی، عطاملک. ۱۳۶۷. *تاریخ جهان‌گشای جوینی*. تصحیح محمد قزوینی. تهران: انتشارات بامداد و ارغوان.
- خاقانی، افضل‌الدین بدیل‌بن‌علی. ۱۳۶۸. *دیوان خاقانی*. به کوشش ضیاء‌الدین سجادی. چاپ ۴۳. تهران: زوار.
- دقایقی مروزی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۴۵. *راحة الارواح یا بخت‌یارنامه*. به اهتمام و تصحیح ذبیح‌الله صفا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۶۳. *امثال و حکم*. چاپ ۶. تهران: امیرکبیر.
- ستاری، جلال. ۱۳۸۰. *سیمای زن در فرهنگ ایران*. چاپ ۳. تهران: نشر مرکز.
- سعدی، مصباح‌الدین. ۱۳۶۹. *کلیات*. تصحیح محمدعلی فروغی. چاپ ۸. تهران: امیرکبیر.
- سنایی، مجدودبن‌آدم. ۱۳۶۴. *دیوان سنایی*. تصحیح محمد تقی مدرس رضوی. چاپ ۳. تهران: سنایی.
- _____. ۱۳۶۸. *حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة*. تصحیح محمد تقی مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____. ۱۳۸۲. *حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة*. تصحیح مریم حسینی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سیستری، محمود. ۱۳۶۸. *گلشن راز*. تصحیح صمد موحّد. تهران: طهوری.
- صدری‌نیا، محمدباقر. ۱۳۸۰. *فرهنگ مأثورات متون عرفانی*. تهران: سروش.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. ۱۴۱۰ق. *طرق حدیث من کذب علی متعمدا*. تحقیق علی حسن علی عبدالحمید. عمان، اردن: المكتب الاسلامی دار عمار.
- طوسی، نصیرالدین. ۱۳۶۹. *اخلاق ناصری*. چاپ ۴. تهران: خوارزمی.
- ظہیری سمرقندی، محمدبن‌علی‌بن‌محمد. ۱۳۴۹. *اعراض السیاسة فی اعراض الریاسة*. تصحیح جعفر شعار. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____. ۱۳۸۱. *سندبادنامه*. تصحیح محمدباقر کمال‌الدینی. تهران: میراث مکتوب.
- عجلونی، اسماعیل بن محمد. ۱۴۰۸ق. *کشف الخفاء و مزیل الإلیاس عما اشتهر من الأحادیث علی السنة الناس*. بیروت، لبنان: دارالکتب العلمیة، الطبعة الثانية.
- عضد یزدی، جلال‌الدین. ۱۳۸۱. *سندبادنامه*. تصحیح محمدجعفر محجوب. تهران: توس.
- علی‌ابن‌ابی‌طالب. ۱۳۷۰. *نهج البلاغة*. برگردان سیدجعفر شهیدی. چاپ ۲. تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- عنصرالمعالی، کیکاوس بن اسکندر. ۱۳۶۸. *قابوس‌نامه*. تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- عوفی، سدیدالدین. ۱۳۵۳. *جوامع‌الحکایات و لوامع‌الروایات*. تصحیح امیربیانو کریمی و مظاهر مصفا. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- غزالی، محمد. ۱۳۶۱. *نصیحة الملوك*. تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: نشر هما.

- قرآن. ۱۳۷۴. برگردان بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: انتشارات نیلوفر و جامی.
- مرتیسی، فاطمه. ۱۳۸۰. *زنان پرده‌نشین و نجبگان جوشن‌پوش*. برگردان ملیحه مغازه‌ای. چاپ ۴. تهران: نشر نی.
- مزدپور، کتابون. ۱۳۷۴. *دلایلی محتاله و مکر زنان*. تهران: انتشارات روشن‌گران و مطالعات زنان.
- مناوی، محمد عبدالرؤف. ۱۴۱۵ق. *فیض‌الغدیر فی شرح جامع صغیر*. تحقیق احمد عبدالسلام. بیروت، لبنان: دارالکتب العلمیه.
- منشی، نصرالله. ۱۳۵۵. *کلیله و دمنه*. تصحیح مجتبی مینوی. چاپ ۴. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۶۲. *منشوی*. تصحیح رینولد الین نیکلسون. چاپ ۴. تهران: انتشارات مولیف.
- . ۱۳۶۳. *کلیات شمس*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ ۴. تهران: امیرکبیر.
- مهریزی، مهدی. ۱۳۸۲. *شخصیت و حقوق زن در اسلام*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- میبدی، ابوالفضل. ۱۳۷۱. *کشف الاسرار و عده‌الابرار*. به کوشش علی‌اصغر حکمت. چاپ ۴. تهران: امیرکبیر.
- میدانی، ابوالفضل احمدبن محمد. ۱۳۶۶. *مجمع‌الامثال*. تهران: آستان قدس رضوی.
- نظام‌الملک طوسی، حسن‌بن‌ابوالحسن. ۱۳۵۸. *سیاست‌نامه*. به کوشش جعفر شعار. تهران: انتشارات شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- نظامی، الیاس‌بن‌یوسف. ۱۳۶۳. *سبعه‌ی حکیم نظامی*. تصحیح وحید دستگردی. ۳ جلد. تهران: انتشارات علمی.
- وراوینی، سعدالدین. ۱۳۶۳. *مرزبان‌نامه*. به کوشش خلیل خطیب رهبر. تهران: انتشارات دانشگاه بهشتی.

نویسنده

دکتر مریم حسینی

دانش‌یار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهرا
drhoseini@yahoo.com

دانش‌آموخته‌ی دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶. پژوهش‌های وی در زمینه‌ی ادبیات زنان است. از کتاب‌های وی می‌توان *نخستین زنان صوفی و ریشه‌های زن‌ستیزی در ادبیات کلاسیک فارسی* را نام برد. بیش از ۶۰ مقاله‌ی علمی تا کنون از وی منتشر شده که بخشی از آن در باره‌ی شعر و داستان زنان یا نقد فمینیستی آثار ادبی است.

مقایسه‌ی شرط تنصیف اموال زوج با اشتراک اموال در حقوق فرانسه

دکتر علی‌رضا یزدانیان*

استادیار گروه حقوق، دانشگاه اصفهان

طاهره علی‌رضایی

دانش‌جوی کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان

چکیده

در حقوق ایران، اگر نکاح به وسیله‌ی طلاق پایان یابد، به جز مواردی محدود، و آن هم برای مدتی کوتاه، که برای زن، نفقه در نظر گرفته‌می‌شود، زن، از نظر اقتصادی، در وضعیتی اسفناک قرار می‌گیرد. این وضعیت زمانی تشدید می‌شود که طلاق، خواست، یا تقصیر زن باشد. در چنین مواردی، حقوق مدنی برخی کشورها، مقرراتی را برای پشتیبانی از زن پیش‌بینی کرده‌است، اما «قانون مدنی» ایران، در این مورد، ساکت است؛ هرچند که اخیراً، بر پایه‌ی مصوبه‌ی شورای عالی قضایی، در برخی قباله‌های نکاح، شرط تنصیف اموال شوهر گنجانده‌می‌شود، که تا حدودی این هدف را برآورده می‌سازد. در نوشتار پیش رو، به مقایسه‌ی این نهاد، با نهاد اشتراک اموال در حقوق فرانسه، که تقریباً همانند آن است، پرداخته‌ایم.

واژگان کلیدی

شرط؛ اموال؛ اشتراک اموال؛ رژیم مالی؛

زمانی که عقد نکاح، با طلاق پایان یابد، زن در مواردی محدود و برای مدتی بسیار اندک، دارای نفقه است. ماده‌ی ۱۱۰۹ «قانون مدنی» می‌گوید:

«نفقه‌ی مطلقه‌ی رجعیه، در زمان عده، بر عهده‌ی شوهر است؛ مگر این که طلاق، در حال نشوز واقع شده‌باشد. لیکن اگر عده، از جهت فسخ نکاح یا طلاق باین باشد، زن حق نفقه ندارد؛ مگر در صورت حمل از شوهر خود، که در این صورت تا زمان وضع حمل، حق نفقه خواهدداشت.»

بنا بر این، اگر طلاق رجعی باشد، زن، تنها برای ایام عده نفقه دارد؛ اگر طلاق رجعی نباشد، نفقه ندارد؛ و در صورتی که باردار باشد، تنها تا زمان زایمان دارای نفقه است. ماده‌ی ۱۱ «قانون حمایت خانواده» نیز می‌گوید:

«دادگاه می‌تواند به تقاضای هر یک از طرفین، در صورتی که صدور گواهی عدم امکان سازش، مستند به سوءرفتار و قصور طرف دیگر باشد، او را با توجه به وضع و سن طرفین و مدت زناشویی، به پرداخت مقرری ماهانه‌ی متناسبی در حق طرف دیگر محکوم نماید؛ مشروط به این که عدم بضاعت متقاضی و استطاعت طرف دیگر محرز باشد.»

همان گونه که دیده‌می‌شود، حکم به پرداخت مقرری ماهانه، در اختیار دادگاه است و دادگاه می‌تواند نسبت به این امر حکمی صادر نکند. چون این وضعیتی سبب می‌شود که در مواردی، زن، پس از طلاق، با وضعیت اقتصادی ناگوار روبه‌رو شود؛ به همین جهت، شورای عالی قضایی، طی مصوبه‌ی ۱/۳۴۸۲۳-۱/۳۱۸۲۳-۱/۲۸/۶/۱۳۶۲، به سازمان ثبت اسناد و املاک کشور ابلاغ کرد که در دفترچه‌های نکاح، که در اختیار سردفتران قرار می‌گیرد، شرایطی، با عنوان شرط ضمن عقد یا عقد خارج لازم نوشته‌شود، که یکی از آنها «شرط تنصیف اموال زوج» باشد:

«ضمن عقد نکاح/عقد خارج لازم، زوجه شرط نمود هر گاه طلاق، بنا به درخواست زوجه نباشد، و طبق تشخیص دادگاه، تقاضای طلاق ناشی از تخلف زن از وظایف همسری یا سوءاخلاق و رفتار وی نبوده، زوج موظف است تا نصف دارایی موجود خود را، که در ایام زناشویی با او به دست آورده، یا معادل آن را، طبق نظر دادگاه، بلاعوض، به زوجه منتقل نماید.»

این نوشتار تلاش می‌کند تا در کنار بررسی شرط گفته‌شده در حقوق ایران، به مقایسه‌ی آن با یکی از شروط حقوق فرانسه، که در آن نیز اموال به‌دست‌آمده در زمان زناشویی، در مواردی، میان همسران تقسیم می‌شود، بپردازد.



شرط تنصیف در حقوق ایران

تعریف شرط

شرط، به معنای پیمان، عهد، و نیز وابستگی امری به امر دیگر است (معین ۱۳۸۲). در فقه نیز به معنای مطلق تعهد است—اعم از ضمن عقد یا مستقل و جدای از عقد. شرط در اصول فقه، امری است که وجود آن برای دستیابی به امری دیگر لازم است (جعفری لنگرودی ۱۳۸۳).

در حقوق، شرط ضمن عقد به معنای تعهدی تبعی است، که همراه با عقد و در کنار تعهد اصلی پدید می‌آید (محقق داماد ۱۳۷۹). شرط، هنگامی به عقد می‌پیوندد که یا همراه با ایجاب و قبول عقد اصلی به‌روشنی نوشته‌شود، و یا این که دو طرف، از پیش، نسبت به آن توافق کرده، ایجاب و قبول عقد را بر پایه‌ی آن بنویسند (شهیدی ۱۳۸۳). پیوست شرط به عقد، پس از عقد، امکان‌پذیر نیست؛ بنا بر این، در عقد نکاح، دو طرف می‌توانند شرایطی را که قانون ممنوع نکرده‌است، بگنجانند.

اقسام شرط

شروط باطل

شروط باطل شروطی است که به علتی از علل قانونی، بدون اعتبار است. شروط باطل بر دو قسم است؛ قسم نخست، شروطی است که عقد را فاسد نمی‌کند و بر پایه‌ی ماده‌ی ۲۳۲ «قانون مدنی»، عبارت است از شروطی که انجام آن ناممکن باشد؛ شروطی که در آن سود و فایده نباشد؛ و شروطی که نامشروع باشد. در حقوق فرانسه نیز، مانند آنچه در فقه آمده‌است (جیلی‌العالمی ۱۴۱۴ق)، از برخی مواد «قانون مدنی فرانسه»^۱، مانند ماده‌ی ۶ و مخصوصاً ماده‌ی ۱۱۷۲، که می‌گوید «هر شرط غیرممکن یا خلاف اخلاق حسنه یا خلاف قانون باطل است»، همین نتیجه را می‌توان به دست آورد (دو لا موراندیه^۲ ۱۹۵۰). قسم دوم شروطی است که مفسد عقد است و بر پایه‌ی ماده‌ی ۲۳۳ «قانون مدنی» عبارت است از شرط خلاف مقتضای عقد و شرط مجهولی که جهل به آن موجب جهل به عوضین می‌شود (آخوند خراسانی ۱۴۰۶ق). مقتضای ذات عقد عبارت است از اثری که ماهیت عقد آن را پدید آورده و عقد، بالذات، تولیدکننده‌ی آن است. روشن است که چون این اثری، جدایی‌ناپذیر از عقد است؛ به عنوان نمونه، مقتضای ذات عقد نکاح، ایجاد

^۱ «Code civil.»

^۲ De la Morandière, Léon Julliot

پیوند زناشویی است؛ حال اگر شرط ضمن عقد، مخالف با این مقتضا باشد، به علت تلازم مقتضا با ذات عقد، در حقیقت با ماهیت عقد نیز مخالف خواهد بود و بدین جهت شرط و عقد، باطل می‌شود. منظور از شرط مجهول، شرطی است که مورد آن مجهول باشد. گاهی مجهول بودن آن به عقد سرایت نمی‌کند، که چون این شرطی نه باطل است نه مبطل، و گاهی مجهول بودن شرط به مورد معامله سرایت می‌کند، که آن را مجهول، و عقد را باطل می‌سازد (شهیدی ۱۳۸۳). در مورد شرط تنصیف می‌توان گفت که خلاف مقتضای عقد نیست، زیرا امری مالی به شمار می‌آید و به ذات نهاد حقوقی نکاح، که از جمله نهادهای غیرمالی و مربوط به احوال شخصیه است، ایرادی وارد نمی‌سازد؛ از سوی دیگر، شرط مجهول نیست، که به عقد سرایت کند، و حتا اگر مجهول نیز باشد، با این که «قانون مدنی» در مقام بیان شروط باطل است، در ماده‌ی ۲۳۲، سخنی از شرط مجهول به عنوان شرط باطل، بیان نکرده‌است؛ بنا بر این تا این جا روشن است که از دید «قانون مدنی» ایران، شرط تنصیف نه باطل است و نه مبطل.

شروط صحیح

بر پایه‌ی ماده‌ی ۲۳۴ «قانون مدنی»، به پی‌روی از فقه (انصاری ۱۳۴۰ق)، شروط صحیح عبارت است از:

- ۱ شرط صفت، که در باره‌ی کیفیت یا کمیت مورد معامله است؛
- ۲ شرط نتیجه، که شرط تحقق امری به صورت نتیجه در خارج است، که اگر دستیابی به آن نتیجه، متوقف بر اسبابی خاص نباشد، به محض شرط کردن آن در ضمن عقد، نتیجه به دست می‌آید؛
- ۳ شرط فعل، که انجام دادن یا ندادن امری شرط می‌شود. در بخش بعد، به بررسی ماهیت شرط تنصیف پرداخته‌می‌شود.

ماهیت حقوقی شرط تنصیف اموال زوج و ضمانت اجرای آن

تعیین ماهیت شرط تنصیف

ضمانت اجرای شروط صحیح در قواعد عمومی قراردادها یک‌سان نیست. ضمانت اجرای تخلف از شرط نتیجه و صفت، خیار فسخ برای مشروطه است، اما ضمانت اجرای شرط فعل، نخست، اجبار به انجام عین تعهد، و در صورت نبود امکان، اجبار فسخ است؛ پس نخست باید ماهیت شرط تنصیف بررسی شود. نکته‌ی دیگر این که با توجه به اهمیت نکاح، با این که قانون‌گذار، مقررات کلی شروط را، در بخش قراردادها، مورد اشاره قرار



داده‌است، به گونه‌ی خاص، در باب نکاح، بر این موضوع تأکید کرده‌است؛ البته تکرار مقررات شروط در نکاح، به معنای خروج نکاح از قواعد کلی، جز در مواردی که به روشنی، حکمی دیگر بیان شده‌است، نیست؛ پس شرایط ضمن عقد نکاح نیز اصولاً دارای همان خصوصیتی است که در احکام کلی گفته شده‌است.

یکی از شروطی که در عقد نکاح گنجانده می‌شود، شرط تنصیف دارایی شوهر است. از میان شروط صحیحی که در ماده‌ی ۲۳۴ «قانون مدنی» آمده‌است، این شرط، یعنی شرط انتقال تا نصف دارایی شوهر به زن، به گونه‌ی که در سند نکاح به چشم می‌خورد، نوعی شرط فعل است، که دقت در بیان واژگان شرط نیز گویای آن است. عمل موضوع این شرط نیز عبارت است از الزام شوهر به منتقل کردن تا نصف دارایی موجود خود، که در روزهای زناشویی با همسر به دست آورده‌است (صفایی و امامی ۱۳۸۳)؛ بدین ترتیب، از نظر ماهیت، شرط تنصیف نوعی شرط فعل است، که بر مرد شرط شده، و انجام آن بسته به شرایط زیر است:

- ۱ اعمال شرط تنصیف، بسته به طلاق است.
- ۲ طلاق باید مستند به فعل شوهر باشد و اگر زن خواستار طلاق شد، نمی‌توان به این شرط عمل کرد.
- ۳ طلاق نباید مستند به سرپیچی زن از وظایف، یا بدرفتاری وی باشد.
- ۴ اموال باید در زمان زناشویی به دست آمده باشد. عبارت «اموال مکتسب در زمان زناشویی»، تنها اموال پس از عقد نکاح، و نه اموال پیش از آن، را در بر می‌گیرد. همچون این، اموال مکتسب در زمان زناشویی، منصرف از مال موروثی یا عین موهوبه است (عطالو ۱۳۸۶).
- ۵ شرط گفته شده، به امضای دو طرف رسیده باشد (اسدی ۱۳۸۱).

ضمانت اجرای شرط تنصیف

بر پایه‌ی مواد ۲۳۷ تا ۲۳۹ «قانون مدنی»، اگر مشروط‌علیه، در شرط فعل، از انجام آن خودداری ورزد، مشروط‌الیه دو کار می‌تواند انجام دهد (موسوی خمینی ۱۳۷۹؛ شهیدی ۱۳۸۳):

- ۱ الزام مشروط‌علیه به انجام شرط.
 - ۲ حق فسخ معامله، در صورتی که الزام ممکن نباشد.
- اما در مورد شرط فعل همراه با عقد نکاح، ضمانت اجرای معینی منظور نشده‌است و روشن نیست که برای نمونه، اگر شرط، از موارد قابل‌الزام در دادگاه نباشد، چه باید کرد؛ به عبارت دیگر، شرط تنصیف، یک نوع شرط مالی همراه با یک نهاد غیرمالی است.

حال باید دید که آیا در صورت سرپیچی از شرط، می‌توان نکاح را فسخ کرد یا خیر. برخی بر این باور اند که با توجه به مواد ۲۴۰ تا ۲۳۷ «قانون مدنی»، نخست، زن باید به وسیله‌ی دادگاه، شوهر را وادار به انجام شرط کند و در صورت نبود امکان، حق فسخ نکاح را خواهدداشت (جعفری لنگرودی ۱۳۷۶). این استدلال به نظر مخدوش می‌رسد، زیرا عوامل جدایی زن و مرد در فقه و قانون، محدود به طلاق، فسخ (مواد ۱۱۳۲ تا ۱۱۲۱)، انقضای مدت، و یا بذل مدت است و فسخ به موجب خیار حاصل از تخلف انجام تعهد، در فقه و قانون گنجانده نشده است؛ بنا بر این، نمی‌توان نکاح را به دیگر معاملات قیاس کرد و با برداشت از مواد ۲۳۷ و ۲۳۹، چون این نظری داد (محقق داماد ۱۳۷۹). نکاح را تنها به حکم قانون، در موارد خاص، می‌توان پایان داد (کاتوزیان ۱۳۷۸).

به نظر می‌رسد اعمال شرط تنصیف دارایی، زمانی پیش می‌آید که عقد نکاح به سبب طلاق، پایان یافته است، و بنا بر این، مسائل گفته شده مطرح نمی‌شود؛ به عبارت دیگر، هنگامی که طلاق، با شرایطی که در قباله‌ی ازدواج آمده است، صورت بگیرد، زن، به عنوان مشروطه، حق اعمال حق ناشی از شرط خود را دارد، پس زن می‌تواند شوهر را وادار به ایفای تعهد کند و اگر شوهر به دستور دادگاه نیز عمل نکند، حاکم می‌تواند به خرج ملتزم (شوهر)، زمینه‌ی انجام آن کار را فراهم کند. پس از این مراحل، نوبت به فسخ نکاح نمی‌رسد، زیرا نکاح، خود با طلاق از پایان یافته است.

اشکال‌های شرط تنصیف و پاسخ آن‌ها

ایرادهای شرط تنصیف

شرط تنصیف، گرچه جزو هیچ یک از شروط باطل یا شروط باطل و مبطل نیست و جزو شروط صحیح است، ابهام‌هایی به چشم می‌خورد. یکی از این اشکال‌ها آن است که تکلیف شوهر را بدون روشن کردن کمینه‌ی آن بیان کرده و در تعیین میزان اموالی که تکلیف شوهر یا حقوق زن به آن تعلق گرفته و به عهده‌ی دادگاه است، چهارچوبی دقیق وجود ندارد. در چون این حالتی، ممکن است دادگاه جنبه‌ی حمایتی امر را، چون آن که باید، فراهم نکند.

اشکال دیگر، مجهول بودن موضوع شرط است؛ به این معنا که نخست، در هنگام عقد، دارایی مشمول تعهد مشروط‌علیه، وجود خارجی ندارد و روشن نیست که آیا شوهر در زمان طلاق مالی خواهدداشت یا خیر و دوم آن که میزان مال، به فرض موجود بودن، روشن نیست (صفایی و امامی ۱۳۸۳).



اشکال بعدی شرط آن است که گنجاندن این شرط در قباله‌های ازدواج، باعث اجبار ضمنی شوهر به پذیرش این تعهد می‌شود، و در بیش‌تر نزدیک به همه‌ی موارد، شوهر مجبور به پذیرش امری بر خلاف میل خویش است؛ زیرا کم‌تر شوهری است که در هنگام ازدواج و بستن عقد زناشویی، این شروط را به‌دقت مورد بررسی قرار دهد و کم‌تر کسی است که پس از مطالعه، به دلیل حفظ شأن خود و با توجه به اوضاع و احوال، آن را امضا نکند. ایراد دیگر این که اجرای این تعهد، در عمل، ممکن نیست، زیرا شوهر، تکالیفی پرشمار دارد؛ نخست باید نفقه‌ی زن و فرزندان‌اش را بدهد، و دوم، مهریه‌ی سنگین را نیز که پذیرفته‌است به عهده بگیرد؛ بر این اساس، هر آن‌چه شوهر در طول زندگی، با تلاش، به دست آورده‌است، عموماً از نفقه و مهر زن فزونی ندارد و به همین دلیل، این شرط، امری بی‌هوده و نامعقول به شمار می‌آید.

پاسخ ابهام‌ها

ایرادهای گفته‌شده، خللی در درستی شرط پدید نمی‌آورد، زیرا در مورد ایراد نخست، یعنی ابهام در اختیار دادگاه برای تعیین میزان مالی که شوهر باید به زن بدهد، با توجه به ماده‌ی ۱۱ «قانون حمایت خانواده»، قانون، در موردی دیگر، چون این اختیاری به دادگاه داده‌است. بر اساس این ماده، اگر صدور گواهی نبود امکان سازش، مستند به بدرفتاری و کوتاهی طرف دیگر باشد، دادگاه می‌تواند او را، با توجه به وضع و سن دو طرف و نیز مدت زناشویی، به پرداخت مقرری ماهانه‌ی متناسب، در حق طرف دیگر، و بنا به صلاح‌دید قاضی محکوم کند. در مورد شرط تنصیف اموال شوهر نیز، قانون‌گذار، با اعتماد دوباره به دادگاه، چون این اختیاری را به او داده‌است و روشن است که دادگاه نیز باید جنبه‌ی حمایتی زن را در نظر بگیرد. دادن این اختیار به دادگاه سبب می‌شود تا این نهاد، پس از بررسی اوضاع و احوال قضیه در باره‌ی توانایی مالی شوهر و ناتوانی مالی زن، تصمیم مناسب را بگیرد. در این راستا، دادگاه به میزان نفقه‌ی که شوهر در دوران ازدواج پرداخته، و یا در مواردی، پس از دوران زناشویی باید بدهد (مانند نفقه دادن به فرزند) و نیز مهریه‌ی که پرداخت کرده‌است توجه دارد و بدین ترتیب ایراد چهارم مطرح‌شده در این گفتار نیز از میان می‌رود، زیرا قاضی، مطمئناً، در تصمیم خویش، به همه‌ی جنبه‌ها با احتیاط می‌نگرد.

در مورد مجهول بودن شرط نیز گفته‌شد که به مقتضای عمومات و اطلاق ادله‌ی چون «اوفوا بالعقود»، و نیز به فرض آن که شرط مجهول فاسد باشد، شرط فاسد، مفسد عقد نیست، مگر این که دلیلی افاده‌ی این معنا را بکند (نجفی ۱۳۶۵؛ موسوی بجنوردی ۱۳۶۸). وجود نکاح، بسته به وجود شرط نیست تا بطلان شرط موجب عدم وجود حقوقی عقد

اصلی شود (امامی ۱۳۵۱)؛ همچنین، این شرط نه خلاف قانون و شرع است، نه به نظم عمومی و اخلاق حسنه آسیب می‌زند، و نه شرطی است که موجب چهل به عوضین شود و یا با مقتضای ذات عقد مخالفت داشته‌باشد و اثر عقد را خنثا کند، بلکه شرطی است که هم انجام آن امکان‌پذیر خواهد بود، هم می‌تواند تا حدودی حقوق زن دائمی را، هنگام طلاق با اراده‌ی مرد، فراهم کند، و هم گاهی می‌تواند از وقوع طلاق‌هایی که در پی تصمیم‌های آنی و بی‌پایه می‌آید جلوگیری کند؛ بر این اساس، می‌توان درستی این شرط را پذیرفت (صفایی و امامی ۱۳۸۳)؛ افزون بر این که ماده‌ی ۱۱۱۹ می‌گوید «طرفین عقد ازدواج می‌توانند هر شرطی که مخالف با مقتضای عقد مزبور نباشد، در ضمن عقد نکاح یا عقد لازم دیگر بنمایند»، که هر نوع شرطی را که مخالف مقتضای عقد نکاح نباشد روا دانسته‌است (جعفری لنگرودی ۱۳۷۶). از سوی دیگر، پذیرش هر شرطی، با هم‌آهنگی دو طرف و بدون هیچ اجباری بوده‌است و اگر کسی تحت تأثیر اجبار یا به خاطر مسائل جانبی چون این کند، ضمانتی اجرایی، چون عدم نفوذ عقد، حقوق زیان‌دیده را فراهم می‌سازد؛ بنا بر این، گرچه برخی به ناسازگاری شرط تنصیف با حقوق ایران باور دارند، به نظر می‌رسد این شرط درست است و پذیرش آن می‌تواند تا حدودی حقوق زن را فراهم کند.

حقوق فرانسه

اصول کلی

رژیم‌های مالی

در حقوق فرانسه، روابط مالی همسران، با عنوان «رژیم مالی»^۱ قابل بررسی است. این عنوان به مجموعه قواعدی اشاره دارد که روابط مالی همسران در خلال ازدواج، حقوق اشخاص ثالثی که با ایشان معامله کرده‌اند، و حقوق همسران را در روز انحلال نکاح معین می‌کند (کنه^۲ ۱۹۶۵؛ کرنو^۳ ۲۰۰۷). این رژیم یا به صورت «رژیم مالی اشتراک اموال»^۴ است، یا به صورت «رژیم مالی مجزا»^۵ که همسران در گزینش آن آزادی کامل دارند (کرنو ۱۹۹۷)، ولی اگر از این حق گزینش خود استفاده نکردند، قانون فرانسه «رژیم مالی اشتراک اموال»^۶ را در مورد رابطه‌ی مالی همسران به کار می‌برد و این رژیم بر روابط آنان حاکم است

^۱ Les régimes matrimoniaux

^۲ Kanner, M.

^۳ Cornu, Gérard

^۴ Les régimes communautaires

^۵ Les régimes séparatistes

^۶ Le régime do communauté



(کنه ۱۹۶۵)؛ به عبارت دیگر، اصل بر آزادی انتخاب رژیم مالی است، اما در نبود اعلام اراده‌ی آن‌ها، روابط ایشان زیر نظر یک رژیم مالی قانونی، به نام رژیم مالی مشترک، قرار می‌گیرد؛ هرچند که اراده‌ی آن‌ها می‌تواند بیان‌گر انتخاب رژیم مالی مشترک دیگری، غیر از آنچه قانون مطرح کرده باشد—رژیم تفکیک اموال، یا رژیمی جدید که از ۱۹۶۵ به بعد ایجاد شده و به صورت نیمه‌تفکیکی و مربوط به اموال به‌دست‌آمده در دوران زناشویی است (کلمبه^۱ ۱۹۹۹).

گفتنی است که با تصویب قانونی در سال ۱۹۰۷، زن، با هر رژیم مالی—خواه رژیم اموال اشتراکی و خواه غیراشتراکی—می‌تواند حقوق، منافع، و بهره‌های متعلق به پول خود را اداره کند، که البته به نظر حقوق‌دانان فرانسه، نوعی نقض کلیت قاعده‌ی رژیم اشتراک اموال است (کنه ۱۹۶۵). این مسئله، در بخش‌های بعد مورد بررسی قرار می‌گیرد.

تغییرناپذیری قرارداد رژیم مالی^۲

بعد از انتخاب رژیم مالی به وسیله‌ی همسران، دیگر نمی‌توان آن را تغییر داد؛ هرچند که این قاعده بدون استثنا نیست؛ به این صورت که، بر پایه‌ی ماده ۳۰۲ «قانون مدنی فرانسه»، هنگامی که حکم جدایی ابدان^۳ داده‌شود، یک تصمیم قضایی می‌تواند رژیم جدایی اموال را جای‌گزین رژیم اشتراک اموال کند، زیرا بر اساس صدر این ماده، «جدایی ابدان، جدایی اموال را به دنبال دارد.» از سوی دیگر، دو سال پس از انتخاب و اعمال رژیم انتخابی، همسران، با هم‌آهنگی یک‌دیگر، می‌توانند رژیم مالی خانواده را تغییر دهند؛ مشروط به این که این تغییر، با منافع خانواده و با اجازه‌ی دادگاه هم‌راه باشد، که این امر در ماده‌ی ۱۳۹۷ «قانون مدنی فرانسه» پیش‌بینی شده‌است (کلمبه ۱۹۹۹)؛ هم‌چون این، تغییر رژیم مالی نباید به زیان بستان‌کاران یا فرزندان خانواده باشد؛ به همین جهت، یک مهلت سه‌ماهه برای بستان‌کاران در نظر گرفته‌شده‌است، تا بتوانند به این تغییر اعتراض کنند (Les Clés de la Banque بی‌تا).

تکالیف مالی همسران

در باره‌ی تکالیف مالی همسران در حقوق فرانسه، به دو نوع تکلیف می‌توان اشاره کرد: یکی تعهد به فراهم کردن نیازهای زن^۴، که از وظایف شوهر، ولی بسته به نیاز و احتیاج زن است، و دیگری تعهد به مشارکت در هزینه‌های زندگی^۵، که معمولاً، تعهد اول در

^۱ Colombet, Claude

^۲ L'immuabilité des conventions matrimoniales

^۳ Séparation de corps

^۴ Obligation de secours

^۵ Obligation de contribuer aux charges du mariage

سایه‌ی تعهد دوم از میان می‌رود. در حقوق فرانسه، از نظر سنتی، این دو تعهد را چون این از هم جدا کرده‌اند که تعهد به فراهم‌سازی خواسته‌های زن، بسته به نیاز وی است، ولی تعهد به مشارکت در هزینه‌های زندگی، در همه‌ی زندگی برقرار است. امروز گرایش رویه‌ی قضایی فرانسه، به نزدیک ساختن و یکی کردن این دو سازوکار حقوقی است (کوب^۱ ۲۰۰۳). بر پایه‌ی ماده‌ی ۲۱۴ «قانون مدنی فرانسه»، اگر در قرارداد رژیم مالی، مقرراتی در باره‌ی سهم همسران در هزینه‌های مشترک زندگی تنظیم نشده‌باشد، هر یک به اندازه‌ی توانایی خویش، در هزینه‌ها سهیم است. در بخش بعد به بیان این تکلیف می‌پردازیم.

تعهد به مشارکت در هزینه‌های زندگی

تعهد مربوط به مشارکت در هزینه‌های زندگی، دست‌خوش دگرگونی‌هایی قابل‌ملاحظه بوده‌است. بر پایه‌ی «قانون مدنی» ۱۸۰۴، مرد، متعهد به فراهم کردن نیازهای زندگی زن، به اندازه‌ی توانایی‌ها و وضعیت خود بود و تعهد زن به مشارکت در هزینه‌های زندگی، تنها از انتخاب نوع رژیم مالی همسران ناشی می‌شد. در قانون ۱۸ فوریه ۱۹۳۸، قاعده‌ی تعهد زن به مشارکت در هزینه‌های زندگی، به صورت ماده‌ی ۲۱۴ «قانون مدنی فرانسه» و این گونه شد که اگر در قرارداد رژیم مالی، مقرراتی درباره‌ی سهم همسران در هزینه‌های مشترک زندگی مطرح نشده‌باشد، هر یک به اندازه‌ی توانایی خویش در هزینه‌ها سهیم است. این امر در راستای ماده‌ی ۲۱۳ «قانون مدنی فرانسه» است که در ۴ ژوئن ۱۹۷۰ تغییر کرد و در راستای برابری زن و مرد، مقرر داشت که همسران، هر دو، مسئول امور اخلاقی و مالی خانواده اند (کلمبه ۱۹۹۹).

دامنه و قلمروی تعهد به شرکت در هزینه‌های زندگی

در ماده‌ی ۲۱۴ «قانون مدنی فرانسه»، عبارت هزینه‌های زندگی، شامل هزینه‌ی گذران زندگی خانواده و هزینه‌ی نگاه‌داری از کودکان است و بر پایه‌ی رأی دیوان عالی کشور فرانسه، به تاریخ ۸ نوامبر ۱۹۸۹، شامل هزینه‌ی تفریح و لذت از زندگی^۲، و حتا سر و سامان دادن به زندگی^۳ نیز می‌شود.

ضمانت اجرای تعهد به مشارکت در هزینه‌های زندگی

همان گونه که گفته‌شد، تعهد به مشارکت در هزینه‌های زندگی در حقوق فرانسه، از تکلیف به فراهم کردن این هزینه‌ها جدا، ولی ضمانت اجرای آن‌ها یکی است. خودداری از

^۱ Courbe, Patrick

^۲ La ménagement de son cadre

^۳ L'agrément de la vie



مشارکت در این هزینه‌ها، کوتاهی به شمار می‌آید و خود، توجیه‌کننده‌ی طلاق یا جدایی ابدان است. قانون نیز می‌تواند محکومیت به جرم ترک انفاق را تحمیل کند (مواد ۳-۲۲۷ و ۲۹-۲۲۷ «قانون جدید مجازات فرانسه») و حتا مجازات‌هایی تکمیلی نیز در قانون شماره‌ی ۶۸۴-۹۲، به تاریخ ۲۲ ژوئیه ۱۹۹۲، پیش‌بینی شده‌است.

بند ۲ ماده‌ی ۲۱۴ «قانون مدنی فرانسه» می‌گوید که اگر یکی از همسران، به تعهد خویش در پرداخت هزینه‌های مشترک عمل نکند، طرف دیگر می‌تواند وی را در قالب‌های پیش‌بینی‌شده در «قانون آیین دادرسی مدنی»، وادار به این کار کند؛ در این صورت می‌توان از دادگاهی که به موضوع خانواده رسیدگی می‌کند^۱ درخواست کرد تا سهم هر متخلف را در پرداخت هزینه‌های زندگی، به صورت ماهانه، مشخص کند. در حقوق فرانسه، برای این که تعهد به مشارکت در هزینه‌های زندگی، اجراشدنی باشد، به نظر حقوق‌دانان، مقررات مربوط به «تعهد به انفاق»^۲ انجام‌شدنی خواهد بود؛ بنا بر این، برای تعیین مبلغی که برای مشارکت در زندگی باید پرداخت شود، دادرس باید جمیع منابع مالی و هزینه‌ها را در نظر داشته‌باشد؛ هم‌چون این، از روزی که دگرگونی‌هایی در هزینه‌ها و منابع مالی خانواده پیش می‌آید، سهم هر یک از همسران می‌تواند به وسیله‌ی دادگاه تغییر کند. اگر یکی از همسران مجبور به پرداخت هزینه‌های مشترک شد و در عین حال، درخواست طلاق^۳ یا جدایی ابدان^۴ داده‌شد، تعهد وی تا روز جدایی و تعیین «تعهد نفقه» قابل اجرا است. نکته‌ی دیگر این که به نظر می‌رسد اگر چه نفقه در حقوق فرانسه از مقررات آمره است و با توافق نمی‌توان خلاف آن را شرط کرد، اما مقررات مشارکت در هزینه‌ها آمره نیست و می‌توان بر خلاف آن توافق کرد؛ به همین جهت، این نکته از سوی حقوق‌دانان فرانسه مورد تصریح قرار گرفته‌است که قاعده‌ی «نفقه با توافق خاتمه نمی‌پذیرد»^۵، در مورد هزینه‌های مشترک انجام‌شدنی نیست (کورب ۲۰۰۳).

رژیم اشتراک اموال و اختیارات دو طرف

اهلیت و آزادی همسران در امور مالی

از وجود مقررات رژیم اشتراک اموال نباید چون این برداشت کرد که در حقوق فرانسه، همسران اختیارات مالی ندارند. از ماده‌ی ۲۱۶ «قانون مدنی» که می‌گوید «هر یک از همسران، اهلیت حقوقی کامل دارند»، می‌توان دریافت که در استفاده از همه‌ی حقوق مدنی،

^۱ Juge aux affaires familiales

^۲ Pensions alimentaires

^۳ Divorcé

^۴ Séparation de erps

^۵ Aliments ne s'arrêtent pas

از جمله حقوق اموال، اصل بر آزادی و اهلیت همسران است. استثنای این آزادی و استقلال، مربوط به مقررات رژیم اشتراک اموال است و «قانون مدنی فرانسه»، با مقررات رژیم مالی، محدودیت‌هایی را برای هر یک از همسران ایجاد کرده‌است؛ البته همان گونه که گفته شد، همسران می‌توانند رژیم مالی جداگانه‌یی را انتخاب کنند، اما اگر رژیم اشتراک اموال را برگزینند، یا در جایگاه سکوت، قانون، رژیم اشتراک اموال را بر ایشان تحمیل کند، مقداری از آزادی‌های ایشان محدود می‌شود؛ بنا بر این، پذیرفتن رژیم اشتراک اموال، به معنای پذیرفتن این قاعده است که همسران، بدون اجازه‌ی دیگری، نمی‌توانند (کورب ۲۰۰۳):

- ۱ اموال مشترک را به‌رایگان انتقال دهند («قانون مدنی فرانسه» ۲۰۰۶، ماده‌ی ۱۴۲۲).
- ۲ اموال غیرمنقول یا سرمایه‌ی تجاری (حق کسب و کار)^۱ را واگذار کنند یا در قیدوبندهای سنگین مالی، مانند رهن قرار دهند (همان، ماده‌ی ۱۴۲۴).
- ۳ اموالی غیرمنقول را، که استفاده‌ی تجاری یا صنعتی دارد و مربوط به اموال مشترک است، اجاره دهند (همان، ماده‌ی ۱۴۲۵).

البته حتی در رژیم اشتراک اموال، برخی از اموال، بسته به طبیعت خود، جنبه‌ی شخصی دارد و مال اختصاصی همسران به شمار می‌رود، مانند لباس‌های شخصی^۲، مستمری بازنشستگی^۳، جبران خسارت‌های مادی یا معنوی^۴، و ابزار کار^۵ (Les Echos^۶ بی‌تا)؛ هم‌چون آن که بر پایه‌ی ماده‌ی ۱۴۰۵ «قانون مدنی فرانسه»، برخی از اشیاء، به دلیل این که هبه یا وصیت است، اختصاصی می‌ماند (تره و سیمله^۷ ۲۰۰۱)؛ پس با این وجود که انتخاب رژیم اشتراک اموال، محدودیت‌هایی را برای همسران به همراه دارد، سبب از دست دادن اختیارات ایشان نیست.

قواعد مربوط به اختیارات همسران در اموال

این قواعد، که ریشه در قانون ۱۳ ژوئیه ۱۹۶۵ دارد، اصلاحاتی را در رژیم مالی همسران پدید آورده‌است. در حالت سنتی، زن از شوهر خویش وکالت ضمنی^۸ داشت تا در هزینه‌های روزمره‌ی زندگی خانوادگی، تعهداتی را برای خانواده ایجاد کند. این تعهد

^۱ Fonds de commerce

^۲ Des vêtements personnels

^۳ Des pensions de retraite, d'invalidité et alimentaires

^۴ Des dommages-intérêts accordés en réparation d'un dommage corporel ou moral, des indemnités de licenciement et indemnités compensatrices.

^۵ Des instruments de travail (sauf récompense s'il y a lieu)

^۶ Les Echos, Finances personnelles

^۷ Terré, François, et Philippe Simler

^۸ Mandat tacite



قراردادی، با قانون ۲۲ سپتامبر ۱۹۴۲، به یک وکالت قانونی^۱ تبدیل شد (کلمبه ۱۹۹۹)، اما جای بسی شگفتی است که این اختیار خاص، که به وسیله‌ی قانون داده‌می‌شد، در زمانی که مورد استفاده‌ی نادرست زن قرار می‌گرفت، می‌توانست به وسیله‌ی شوهر بازپس گرفته‌شود.

قانون ۱۹۶۵ و سپس قانون ۲۳ دسامبر ۱۹۸۵، برابری زن و مرد را مطرح کرد و در نتیجه‌ی آن، اختیارات فردی هر یک از همسران پدید آمد. این اختیار در امور جزئی است و در امور مالی مهم خانواده، اختیارات جمعی ملاک است؛ یعنی یکی از همسران، بدون همراهی دیگری، نمی‌تواند کاری انجام دهد (همان).

اختیارات فردی همسران

اختیارات مربوط به خانه‌داری^۲ - این قاعده‌ی اصلی، در بند ۱ ماده‌ی ۲۲۰ «قانون مدنی فرانسه» وجود دارد که هر یک از همسران، به‌تنهایی، اختیار بستن قرارداد برای هزینه‌ی نگاه‌داری، تعلیم، و تربیت فرزندان و نیز معیشت خانواده را خواهد داشت. هر تعهد ناشی از قرارداد، که یکی از دو طرف ایجاد می‌کند، سوی دیگر را نیز به گونه‌ی تضامنی متعهد می‌کند. این قاعده به معنای توانایی فردی هر یک از همسران، برای ایجاد مسئولیت تضامنی، جهت تضمین اعتبار خانواده است، زیرا این امری ضروری است که بستان‌کاران بتوانند در برابر همه‌ی اموال همسران، و علیه هر یک از ایشان، طرح دعوا کنند (کلمبه ۱۹۹۹)؛ هرچند که درباره‌ی قلمرو و موارد استثنای این قاعده، باید مسائلی را مطرح کرد:

در باره‌ی قلمروی قاعده باید گفت که برای همسران، تنها اختیار بستن قرارداد مربوط به هزینه‌ی زندگی خانواده، و نگاه‌داری و تربیت فرزندان به رسمیت شناخته‌شده‌است، که در مورد تعلیم و تربیت، به گونه‌ی نسبی، تنها شامل قراردادهای بسته‌شده با آموزشگاه‌ها است. در مورد قلمروی هزینه‌ی نگاه‌داری و زندگی، میان حقوق‌دانان فرانسه تردید وجود دارد، زیرا قانون پیش از ۱۹۶۵، تنها دربردارنده‌ی عبارت «نیازهای خانه‌داری» بود، اما اکنون در قانون جدید، عبارت «هزینه‌ی نگاه‌داری و زندگی خانواده» آمده‌است و جای این سؤال وجود دارد که آیا این، تنها یک دگرگونی در عبارت است یا خیر. اگرچه روشن است که عبارت گفته‌شده، دربردارنده‌ی هزینه‌هایی مانند خوراک، لباس، و لوازم روشنایی و گرمایی خانه می‌شود، اما در باره‌ی قراردادهایی مانند فروش اموال منقول یا گرفتن وام، مفهوم هزینه‌ی زندگی، در ظاهر، محدودتر از کلمه‌ی «نیازها» است؛ البته گرفتن وام، اگر در شرایط خاص،

^۱ Mandat légal

بخشی از هدف زندگی خانواده باشد، روشن است که در محدوده‌ی اختیارات فردی قرار می‌گیرد و در قانون ۲۳ دسامبر ۱۹۸۵، چون این وام‌هایی، آشکارا مورد توجه قرار گرفته‌است. نکته‌ی دیگر این که قانون در دو مورد، از مسئولیت تضامنی چشم‌پوشی می‌کند و قرارداد را تنها برای کسی که آن را بسته‌است معتبر و اجراشدنی می‌داند؛ به عبارت دیگر، در مواردی، اگر یکی از همسران، بدون همراهی دیگری، از اختیارات فردی خویش استفاده کرد و قراردادی را با شخص سوم بست، اصل بر این است که طرف دیگر نیز مسئول پرداخت دیون ناشی از این قرارداد باشد، مگر در موارد زیر، که قرارداد درست است، ولی تنها همسری را که طرف قرارداد بوده‌است بده‌کار می‌کند (کلمه ۱۹۹۹):

- ۱ هزینه‌ی که، به نسبت سطح خانواده، بسیار زیاد و اغراق‌آمیز باشد، چه مفید یا غیرمفید، و چه با نیت خوب یا نیت بد.
- ۲ خرید قسطی یا با وام.

اگر یکی از همسران از وظیفه‌ی خود سرپیچی کرد و منافع خانواده را در معرض خطر جدی قرار داد، ضمانت اجرای رفتارهای غیرمنطقی او را می‌توان در سایه‌ی بند ۱ ماده‌ی ۲۲۰ «قانون مدنی فرانسه» جست‌وجو کرد. در این گونه موارد، قاضی امور خانواده می‌تواند دستور به اقداماتی دهد که منافع خانواده را فراهم کند؛ مثلاً می‌تواند یکی از همسران را از انجام کاری، بدون رضایت دیگری، بازدارد و اختیارات فردی را، که قانون به او داده‌است، بازپس گیرد. این اقدامات در مهلتی معینی انجام می‌شود، اما نمی‌تواند از سه ماه پیش‌تر شود (Nord Mariage بی‌تا).

اختیارات به‌دست‌آمده از پیشه‌ی جداگانه - هر یک از همسران می‌تواند بدون هم‌آهنگی با همسر خویش، پیشه‌ی برگزیند و پی‌آمد این امر آن است که پس از پرداخت هزینه‌های مشترک زندگی («قانون مدنی فرانسه»، ماده‌ی ۲۲۳)، هر یک می‌تواند سود و دست‌مزد خویش را در اختیار داشته‌باشد (کلمه ۱۹۹۹).

اختیارات جمعی همسران - اختیارات فردی هر یک از همسران، اگر در راستای آسیب زدن به خانواده باشد، پایان می‌پذیرد. گذشته از خریدهای اقساطی و وام‌ها، آن‌چه که سرمایه‌ی خانواده را در قیدوبند سنگین قرار دهد، برای این که مسئولیت تضامنی ایجاد کند، باید با اجازه و خوش‌نودی طرف دیگر باشد. در این موارد، قاضی، بر پایه‌ی ماده‌ی ۲۲۰ «قانون مدنی فرانسه»، حق دارد تا اختیار فردی یکی از همسران را از او بازپس گیرد. بر پایه‌ی ماده‌ی ۲۱۵ «قانون مدنی فرانسه»، همسران نمی‌توانند بدون اجازه‌ی دیگری، حقوقی را که محل سکونت خانواده با آن‌ها تضمین می‌شود واگذار کنند و ضمانت اجرای



آن نیز چون این است که همسر ناراضی می‌تواند خواستار ابطال قراردادی شود که همسرش بسته است (کلمبه ۱۹۹۹). هدف این قانون، پشتیبانی اساسی از محل سکونت خانواده است (همان).

نزدیکی شرط تنصیف و اشتراک اموال

گنجانیدن شرط ضمن عقد

رژیم مالی اشتراک اموال در حقوق فرانسه و شرط تنصیف دارایی زوج، از آن نظر که در هر دو، به وسیله‌ی عقد ازدواج، می‌توان نسبت به اداره‌ی اموال و مالکیت همسران مقرراتی را در نظر گرفت، با یکدیگر شباهت دارند.

در حقوق ایران، همان گونه که گفته شد، هنگام عقد ازدواج می‌توان شرط کرد که نیمی از اموال شوهر، پس از جدایی، متعلق به زن شود. در حقوق فرانسه هم اگر رژیم اشتراک اموال اختیار شود، بر پایه‌ی ماده‌ی ۱۴۹۷ «قانون مدنی فرانسه» و با شروط ضمن عقد نکاح، به همین نتیجه می‌توان رسید. در حقوق فرانسه، این عقد پیش از جشن ازدواج بسته می‌شود و اگر جشن ازدواج صورت نپذیرد، این عقد و شروط همراه آن بی‌اثر خواهد شد (کنه ۱۹۶۵). در حقوق ایران نیز، دو طرف، پیش از ازدواج، می‌توانند در مورد اموال، تعیین تکلیف کنند و عقد را، متبایناً، بر آن قرار دهند (طباطبایی یزدی ۱۳۷۸ق؛ نجفی خوانساری ۱۴۱۸ق). ماده‌ی ۱۱۲۸ «قانون مدنی»، به پی‌روی از نظر آن دسته از فقها، که شرط بنایی را نافذ می‌دانند، قائل به نفوذ شرط شده است.

همان گونه که گفته شد، نهاد حقوقی اشتراک اموال در فرانسه، رژیم مالی همسران را، از آغاز تا پایان نکاح، هم‌آهنگ می‌کند و اگر رژیم مالی اشتراک اموال پذیرفته شود، به وسیله‌ی آن، بخشی از اموال همسران به صورت اشتراکی درخواهد آمد؛ به گونه‌ی که درآمد آن‌ها به هزینه‌های خانواده اختصاص می‌یابد و همسران، با تبدیل شدن به «مالکین مشاع»^۱ اموال، با حساب مشترک آن را اداره می‌کنند (کنه ۱۹۶۵). از ۲۳ دسامبر ۱۹۸۵، قانونی به تصویب رسید که همسران را برابر می‌داند و این برابری سبب شده است که همسران، به گونه‌ی برابر، حق اداره کردن اموال را داشته باشند، یا در این زمینه به یکدیگر وکالت دهند.

نکته‌ی دیگر این که در حقوق فرانسه، اگر این اشتراک، تنها مربوط به اموال به‌دست‌آمده در دوران ازدواج باشد و اموال هبه یا به‌ارث‌رسیده را در بر نگیرد، آن را «رژیم

^۱ Copropriétaires

اشتراک اموال مربوط به اموال دوران زناشویی»^۱ می‌نامند، و اگر افزون بر اموال دوران زناشویی، اموال منقول یا غیرمنقول پیش از ازدواج، و حتا مالکیت ناشی از ارث یا اموال هبه را نیز در بر بگیرد، «اشتراک اموال کلی»^۲ نامیده می‌شود. این نوع رژیم اشتراک، حتا همسران را مسئول پرداخت دیون یک‌دیگر می‌کند («قانون مدنی فرانسه»، ماده ۱۵۲۶؛ درگاه املاک و مستغلات در دفتر اسناد رسمی یون^۳ ۲۰۰۸).

روشن است که در حقوق ایران نیز، هم‌آهنگی بر سر مالکیت مشاع اموال، پیش از ازدواج و پس از ازدواج، در حدود ماده‌ی ۱۰ «قانون مدنی» و ماده‌ی ۱۹۰، و نیز با رعایت شرایط اختصاصی برخی از عقود، باید درست باشد؛ بنا بر این، هم‌آهنگی بر سر مالکیت اموال، نوعی شراکت مدنی است، که با رعایت مواد ۱۰ و ۵۷۱ «قانون مدنی»، باید آن را درست دانست؛ هم‌چون آن که برخی در فرانسه، از آن به هبه یا وصیتی^۴ یاد کرده‌اند که یکی از همسران، به نفع دیگری انجام می‌دهد (Nord Mariage بی‌تا). در حقوق فرانسه، برخی، برای تعیین ماهیت رژیم اشتراک اموال، آن را نوعی «شرکت»^۵ دانسته‌اند (ویدرکه^۶ ۱۹۶۷).

گفتنی است که اصل آزادی اراده‌ی دو طرف در فرانسه، هنوز چندان دارای احترام است، که حتا در زمانی که طلاق با خوش‌نودی همسران صورت می‌پذیرد، تصفیه‌ی امور مالی ایشان نیز باید در این توافق گنجانده‌شود (بنمیمون^۷ ۲۰۰۷). در این طلاق، که به «طلاق دوستانه»^۸ معروف است، همسران باید بر روی مبانی تصفیه‌ی امور مالی خود هم‌آهنگ شوند و در مواردی که طلاق، توافقی نیست، دادگاه، خود در مورد تصفیه‌ی رژیم مالی همسران تصمیم می‌گیرد؛ بر این اساس، آنچه در حقوق ایران، با شرط تنصیف اموال زوج به دست می‌آید، در حقوق فرانسه نیز، با این نهاد حقوقی، به دست می‌آید.

مقایسه‌ی حقوق ایران و فرانسه

شرط تنصیف اموال زوج در حقوق ایران، تا حدودی با رژیم اشتراک اموال فرانسه مشابه است، زیرا هدف هر دو، پشتیبانی اقتصادی از زن است، و در هر دو، زن، پس از طلاق، مالک نیمی از اموال شوهر می‌شود، ولی به‌رغم این شباهت‌ها، تفاوت‌هایی نیز وجود دارد:

^۱ La communauté réduite aux acquêts

^۲ La Communauté universelle

^۳ Portail immobilier des Notaires de L'Yonne

^۴ Léguer

^۵ Une société

^۶ Wiederkehr, Georges

^۷ Benmimoun, Stephane

^۸ Divorce amiable



در حقوق ایران، اصل بر جدایی دارایی و استقلال همسران در مالکیت و اداره‌ی اموال خود است. افزون بر ماده‌ی ۳۰ «قانون مدنی»، که قاعده‌ی تسلیط را بیان کرده‌است، از ماده‌ی ۱۰۸۲ «قانون مدنی» نیز، که می‌گوید «به مجرد عقد، زن مالک مهر می‌شود و می‌تواند هر نوع تصرفی که بخواهد در آن بنماید»، می‌توان استقلال اموال همسران را برداشت کرد؛ در حالی که در حقوق فرانسه، اگر شرط خلاف نشده‌باشد، حقوق این کشور، رژیم اشتراک اموال را مفروض می‌داند. در حقوق فرانسه، رژیم اشتراک اموال، برخلاف حقوق ایران، که تنها اموال شوهر نصف می‌شود، نه‌تنها اموال شوهر، بلکه اموال زن را نیز میان زن و مرد نصف می‌کند.

نکته‌ی دیگر این که در حقوق فرانسه، این اشتراک، مربوط به دوران زندگی مشترک و نیز دوران پس از طلاق است؛ یعنی با پذیرش این شرط در ضمن عقد ازدواج، همسران، مالک مشاع دارایی‌های یک‌دیگر می‌شوند و گویا تنها یک دارایی وجود دارد و آن هم دارایی خانواده است؛ در حالی که در حقوق ایران، شرط تنصیف، با طلاق هم‌نشین است و مال، تنها پس از طلاق به زن داده‌می‌شود؛ به عبارت دیگر، پیش از طلاق، هر یک از همسران، به گونه‌ی مستقل، مالک دارایی‌های خویش اند و تنها پس از طلاق، در صورت گنجانیدن شرط تنصیف، شوهر مکلف به انتقال نیمی از دارایی خویش به زن است. گفتنی است که فرض اشتراک اموال در حقوق فرانسه، نه‌تنها دوران پس از طلاق را در بر می‌گیرد، بلکه در زمان وجود پیوند زناشویی نیز، فرض بر اشتراک اموال همسران است.

حقوق ایران نیز در برابر این مسئله که اگر در خصوص مالکیت اموالی که در یک زندگی زناشویی مورد استفاده قرار می‌گیرد تردید پیش آید، حکم به مالکیت چه کسی داده‌خواهد شد، پاسخ‌هایی را دارد. عده‌ی برین باور اند که همه‌ی اموال، ملک زن است و گویا فرض بر این است که این اموال، بخشی از جهیزیه بوده‌است (سنگلجی ۱۳۴۷)؛ عده‌ی دیگر فرض را بر این گذاشته‌اند که این اموال، ملک شوهر است و گویا فرض را بر این نهاده‌اند که این مرد است که موظف بر انفاق است و همه‌ی اسباب خانه را مرد تهیه کرده‌است (کاتوزیان ۱۳۷۴)؛ عده‌ی می‌گویند از این اموال، آنچه مورد استفاده‌ی مردان است به شوهر تعلق دارد، آنچه مختص زنان است، ملک زن است، و اموالی که مختص هیچ یک از همسران نیست، به‌تساوی تقسیم می‌شود (محمدی گیلانی ۱۳۸۰)؛ و عده‌ی دیگر نیز اصل را بر تساوی اموال و به عبارتی، اشتراک همسران در اموال گذاشته‌اند (محقق حلی ۱۳۷۴). در این میان، نظری که شیخ طوسی مطرح کرده‌است، با حقوق فرانسه همانندی بسیار دارد. ایشان بر این باور است که همه‌ی اموال، به‌تساوی، ملک زن و مرد است؛

یعنی فرض به اشتراک به‌تساوی است؛ خواه پیوند زناشویی وجود داشته‌باشد و خواه این پیوند پایان یافته‌باشد (طوسی ۱۳۷۸ق).

از سوی دیگر، فرق شرط تنصیف با اماره‌ی اشتراک اموال، که در فقه مطرح شده، این است که آنچه در فقه آمده، تنها در موارد تردید بر سر مالکیت است که اماره‌ی ید اقتضا دارد. در این مسئله، اموال به گونه‌ی مساوی، ملک هر دو به حساب می‌آید و خلاف این اماره هم قابل اثبات است؛ در حالی که شرط تنصیف، یک شرط ضمن عقد است و سخنی از اماره نیست. از سوی دیگر، در اماره‌ی اشتراک، اموال موجود هم ملک زن است و هم ملک مرد، ولی در شرط تنصیف، نیمی از اموال شوهر، پس از پایان نکاح، متعلق به زن خواهد شد.

مشکلات اجرایی و پیشنهادهای اصلاحی

شرط تنصیف، پذیرفتنی است و با فقه و حقوق موضوعه منافاتی ندارد؛ با این وجود ابهام‌هایی در آن وجود دارد که اجرای آن را دشوار می‌سازد. یکی از این دشواری‌ها، در مواردی است که انتقال برخی از اموال به زن امکان‌پذیر نیست؛ مثلاً، حق تألیف و اختراع، دارای جنبه‌ی مالی و غیرمالی است، ولی روشن نیست چه‌گونه می‌توان این حق بالارزش را به زن منتقل کرد؛ پس در این موارد می‌توان معتقد به پرداخت معادل شد؛ هم‌چون این، گاه، انتقال برخی از اموال، با حقوق اشخاص سوم پیوند دارد؛ مثلاً، اگر شوهر، دارای سهام یک شرکت با مسئولیت محدود باشد، انتقال نیمی از سهام به زن، بر پایه‌ی ماده‌ی ۱۲۳ «قانون تجارت»، تنها با خوش‌نودی دیگر شرکا ممکن است. در این موارد، انتقال سهام به زن، به معنای این است که وی شریک تازه‌ی شرکت به شمار می‌آید، که با توجه به ماهیت شرکت‌های تضامنی، اجازه‌ی همه‌ی شرکا لازم است؛ در غیر این صورت، در این موارد نیز باید حکم به انتقال معادل آن داد. مشکل دیگر آن است که در سند نکاح، عبارت «دارایی» آمده‌است، که قلم‌روی آن در مورد شرط تنصیف مبهم است، زیرا از نظر علم حقوق، دارایی یعنی اهلیت برای دارا شدن حقوق و تکالیف مالی (مازو، مازو، و مازو)^۱ و از اصول مهم دارایی این است که انتقال آن ممکن نیست. اگر هم منظور از دارایی، عناصر و اجزای آن، و به عبارتی، محتوای آن باشد، این اشکال پیش می‌آید که در علم حقوق، دارایی، دربرگیرنده‌ی اموال، طلب‌ها، و دیون است (صفایی ۱۳۸۲)؛ بنا بر این، بر اساس ظاهر واژه، اگر شوهر در دارایی خویش اتومبیلی به ارزش صد میلیون ریال و یک بدهی به مبلغ پانصد میلیون ریال داشته‌باشد، انتقال نیمی از دارایی به زن به این معنا

^۱ Mazeaud, Henri, Léon Mazeaud, et Jean Mazeaud



است که نیمی از اتومبیل، ملک زن شده‌است و نیمی از بدهی نیز بر عهده‌ی او قرار می‌گیرد. به نظر نمی‌آید که در حقوق ایران، منظور از این شرط، همانند حقوق فرانسه باشد، که همسران، در پرداخت دیون، مسئولیت تضامنی دارند. در حقوق ایران، منظور، تنصیف نیمی از اموال و دارایی‌های مثبت شوهر است؛ بنا بر این، لازم است واژه‌ی دارایی، به «اموال موجود» تغییر یابد.

نکته‌ی دیگر این که حتا در حقوق فرانسه، که اشتراک کلی اموال پذیرفته‌شده‌است، برخی اموال، مانند لباس‌های شخصی یا ابزار شغلی، ذاتاً، در مالکیت اختصاصی همسران باقی می‌ماند؛ در حالی که در شرط تنصیف، به این امر اشاره نشده‌است؛ هرچند تفکیکی که در حقوق فرانسه پذیرفته‌شده، در حقوق ایران بدون پیشینه نیست و نمونه‌ی آن را در ماده‌ی ۶۳ «قانون اجرای احکام» می‌توان دید:

«از اموال منقول موجود در محل سکونت زوجین، آنچه معمولاً و عادتاً مورد استفاده‌ی اختصاصی زن باشد، متعلق به زن، و آنچه مورد استفاده‌ی اختصاصی مرد باشد، متعلق به شوهر، و بقیه، از نظر مقررات این قانون، مشترک بین آنان محسوب می‌شود، مگر خلاف آن ثابت گردد.»

بنا بر این، مناسب است تا اموالی که جنبه‌ی اختصاصی دارد استثنا شود. گاه نیز در مواردی، امکان تنصیف مال وجود ندارد و تنصیف آن، مال را از مالیت ساقط می‌کند؛ مثلاً، برای یک دستگاه تله‌ویزیون یا یک تخته فرش، که بر پایه‌ی ملاک موجود در ماده‌ی ۲۸۵ «قانون مدنی»، قابل‌تنصیف نیست، باید معادل پرداخت شود.

ابهام دیگر این شرط، تعیین نکردن زمان برای تقسیم نیمی از اموال است؛ به گونه‌ی که معلوم نیست کدام‌یک از زمان‌های به دست آوردن مال، از بین رفتن آن، انتقال مال، زمان دادخواست طلاق، و یا زمان صدور حکم ملاک است. با توجه به روند فزاینده‌ی قیمت‌ها، بهتر است در شرط تنصیف، قیمت اموال در زمان دادخواست طلاق ملاک باشد.

ابهام دیگر این است که شرط تنصیف، محدود به طلاق شده‌است که از سوی زن یا به دلیل نشوز وی نباشد؛ در حالی که مواردی دیگر را می‌توان مطرح ساخت که جدایی، از سوی زن، تخلف زن از وظایف همسری، و یا بدرفتاری وی نیست، ولی به عللی موجه، مرد می‌تواند نکاح را پایان دهد. مواردی مانند موارد فسخ نکاح، آمده در ماده‌ی ۱۱۲۳ «قانون مدنی»، که در آن‌ها هیچ حمایتی از زن نشده‌است، از این دست به شمار می‌آید؛ بنا بر این، مناسب است تا جنبه‌ی حمایتی شرط، تنها محدود به طلاق نباشد و هر جدایی، که زن، سبب یا مقصر آن نباشد، را در بر گیرد.

نتیجه

میان شرط تنصیف اموال زوج در حقوق ایران و اشتراک اموال در حقوق فرانسه، تفاوت‌هایی وجود دارد، اما به نظر می‌رسد اندیشه‌یی که در ساختار این دو نهاد، به عنوان پایه و ریشه، به کار گرفته شده، یکسان است و به پشتیبانی اقتصادی از زن نظر دارد. در «قانون مدنی» ایران، مقرره‌یی وجود ندارد که زن را پس از طلاق، دست‌کم تا زمان ازدواج بعدی، پشتیبانی کند و از سوی دیگر ماده‌ی ۱۱ «قانون حمایت خانواده» نیز، که مقرراتی در این راستا وضع کرده، اختیار را به دادگاه سپرده است. در این موارد، ممکن است دادگاه از صدور حکم موردنظر خودداری ورزد؛ پس شرط تنصیف، تا حدودی این کاستی را جبران می‌سازد؛ هرچند ابهام‌هایی، اجرای آن را دشوار می‌نماید؛ افزون بر آن که، چون مقرره‌ی گفته شده، جنبه‌ی شرط دارد، گنجاندن آن در نکاح، جنبه‌ی اختیاری داشته، ممکن است در عقد مورد توجه قرار نگیرد؛ در حالی که در حقوق فرانسه، رژیم اشتراک اموال، در صورت نبودن شرط خلاف، یک فرض قانونی و حاکم بر پیوند زناشویی است. در حقوق ایران، در صورت نبودن توافق دو طرف، فرض بر استقلال اموال ایشان است و شوهر نیز مکلف به انتقال نیمی از اموال خود به زن نیست، مگر این که شرط تنصیف اموال زوج امضا شده باشد و بر پایه‌ی آن، شوهر مکلف به انتقال نیمی از اموال خود به زن شود.

شرط گفته شده دارای ابهام‌هایی بسیار است؛ بنا بر این، شاید با تصویب قانون و تکمیل آن، با استفاده از حقوق تطبیقی، بهتر بتوان به هدف شورای عالی قضایی دست یافت؛ به همین جهت پیشنهاد می‌شود تا قانون‌گذار، در کنار تدوین ماده‌یی در «قانون مدنی»، این شرط را به صورت اماره و فرض زیر اصلاح کند:

«هرگاه جدایی به درخواست زوجه نبوده و تقاضای جدایی ناشی از تخلف زن از وظایف همسری یا سوءاخلاق و رفتار، یا به سبب تقصیر زن نباشد، زوج متعهد است نیمی از دارایی موجود خود را، که در ایام زناشویی به دست آورده و عرفاً جنبه‌ی شخصی ندارد، عیناً یا معادل چون این اموالی را، طبق نظر دادگاه، بلاعوض، به زوجه منتقل نماید، مگر این که شرط خلاف شده باشد.»



منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم، ۱۴۰۶ق. *حاشیه‌ی مکاسب*. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- اسدی، لیلا، ۱۳۸۱. «آثار حقوقی طلاق به درخواست زوج» *ندای صادق* ۲۹. برگرفته در ۲۴ دی ۱۳۸۷ http://www.isu.ac.ir/publication/Neda-ye-Sadiq/Neda-ye-Sadiq_29/Neda-ye-Sadiq_2904.htm.
- امامی، حسن، ۱۳۵۱. *حقوق مدنی*، جلد ۵. تهران: نشر اسلامی.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۲۰ق. *مکاسب*، جلد ۳. قم: نشر دارالتقلین.
- جبلی‌العالمی، زین‌الدین، ۱۴۱۴ق. *الدروس*، جلد ۲. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ۱۳۷۶. *حقوق خانواده*. تهران: گنج دانش.
- ، ۱۳۸۳. *ترمیم‌ولوژی حقوق*. تهران: گنج دانش.
- سنگلجی، محمد، ۱۳۴۷. *قضا در اسلام*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شهبیدی، مهدی، ۱۳۸۳. *حقوق تعهدات*. تهران: مجد.
- صفایی، سیدحسین، ۱۳۸۲. *حقوق مدنی*، جلد ۱: *اشخاص و اموال*. تهران: نشر میزان.
- صفایی، سیدحسین، و اسدالله امامی، ۱۳۸۳. *مختصر حقوق خانواده*. تهران: نشر میزان.
- طباطبایی یزدی، سیدمحمد، ۱۳۷۸ق. *حاشیه‌ی مکاسب*، جلد ۲. تهران: نشر اسماعیلیان.
- طوسی، محمدبن‌الحسن، ۱۳۷۸ق. *المبسوط فی فقه الامامیه*، جلد ۸. تهران: المکتب المرتضوی لاحیاء الآثار جعفریه.
- عطالو، صدیار، ۱۳۸۶. «شرط تنصیف دارایی زوج در طلاق» برگرفته در ۲۴ اردی‌بهشت ۱۳۸۷ <http://www.dadgostary-tehran.ir/farsi/maghale/86/bahar/09.htm>.
- کانتوزیان، ناصر، ۱۳۷۴. *دوره‌ی مقدماتی حقوق مدنی اموال و مالکیت*. تهران: یلدا.
- ، ۱۳۷۸. *حقوق مدنی خانواده*، جلد ۱: *نکاح و طلاق*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- محقق حلّی، ابوالقاسم، ۱۳۷۴. *شرایع الاسلام*، جلد ۴. تهران: انتشارات علمی.
- محقق داماد، مصطفی، ۱۳۷۹. *بررسی فقهی و حقوقی خانواده*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- محمدی گیلانی، محمد، ۱۳۸۰. *قضا و قضاوت در اسلام*. تهران: نشر سایه.
- معین، محمد، ۱۳۸۲. *فرهنگ فارسی*، جلد ۲. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- موسوی بجنوری، محمد، ۱۳۶۸. *قواعد الفقهیه*. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۹. *کتاب‌البيع*، جلد ۵. تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نجفی، محمدحسن، ۱۳۶۵. *جواهر الکلام*، جلد ۲۳. چاپ ۸. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- نجفی خوانساری، موسی، ۱۴۱۸ق. *منیة الطالب فی حاشیه‌ی مکاسب*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- Benmimoune, Stephane. 2007. « La liquidation du régime matrimonial. » Retrieved 24 June 2008 (<http://www.divorce-famille.net/liquidation-regime-matrimonial.htm>).

- « Code civil. » 2006. Paris, France : LexisNexis Litec.
- Colombet, Claude. 1999. *La famille*. 6^e édition. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Cornu, Gérard. 1997. Les régimes matrimoniaux. 9^e édition. Paris, France : Presses universitaires de France.
- . 2007. *Vocabulaire juridique*. 8^e édition. Paris, France : Presses universitaires de France. (The 8th edition of this book was published on 2007.)
- Courbe, Patrick. 2003. *Droit civil : Les personnes, la famille, les incapacités*. 4^e édition. Paris, France : Dalloz.
- De la Morandière, Léon Julliot. 1950. *Précis de Droit civil*, tome II. 9^e édition. Paris, France : Librairie Dalloz.
- Kanner, M. 1965. *Le Droit simple et Complet*. 5^e édition. Paris, France : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- Les Clés de la Banque. n.d. « Le changement de régime matrimonial. » Retrieved 24 June 2008 (<http://www.lesclesdelabanque.com/Web/Cles/Content.nsf/DocumentsByIDWeb/6XBNYA>).
- Les Echos, Finances personnelles. n.d. « L'importance du régime matrimonial. » Retrieved 24 June 2009 (<http://www.lesechos.fr/patrimoine/guide/TRA54.html>).
- Mazeaud, Henri, Léon Mazeaud, et Jean Mazeaud. 1986. *Leçons de droit civil*, tome I. 7^e édition. Paris, France : Montchrestien.
- Nord Mariage. n.d. « régimes matrimoniaux. » Retrieved 24 June 2008 (<http://www.nordmariage.com/index.asp?id=713>).
- Portail immobilier des Notaires de L'Yonne. 2008. « Les différents régimes matrimoniaux. » Retrieved 24 June 2008 (<http://www.chambre-yonne.notaires.fr/default.asp?ext=fr&file=67>)
- Terré, François, et Philippe Simler. 2001. *Droit civil : Les régimes matrimoniaux*. 3^e édition. Paris, France : Dalloz.
- Wiederkehr, Georges. 1967. *Les conflits de lois en matière de régime matrimonial*. Paris, France : Dalloz.

نویسندگان

دکتر علی‌رضا یزدانیان

استادیار گروه حقوق، دانشگاه اصفهان
dr.alireza_yazdanian@yahoo.com

طاهره علی‌رضایی

دانش‌جوی کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان
alirezaie_220@yahoo.com

نقش زن در ادبیات اندلس با تأکید بر ولّاده

دکتر فاطمه قادری*

استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه یزد

چکیده

اندلس، که در کتب مختلف، «ارض الفردوس المفقود» نام برده شده است، سرزمینی سرسبز، زیبا، و بارور، با باغها، رودها، کوهها، دشتها، و شهرهای متمدن و آباد بود، که به دلیل دل‌بستگی فرمان‌روایان آن به فرهنگ، مراکز پرشمار علمی در آن پدید آمد و آثار فرهنگی و ادبی از شرق عربی به آنجا منتقل شد. ادبیات نیز در اندلس گسترشی فراوان داشت. شعر و شاعری از جایگاهی والا برخوردار بود و شعرا، که نزد پادشاهان وجهه‌ی خاص داشتند، در گردهم‌آیی‌های آن‌ها شرکت می‌کردند. زنان نیز در جنبش علمی، ادبی، و فرهنگی اندلس نقش داشتند. آنان بر پایه‌ی آموزه‌های اسلام—که جست‌وجوی علم را برای همه‌ی زنان و مردان واجب می‌داند—به یادگیری روی آوردند و کم‌کم با مهارت در بیشتر علوم و فنون، به نشست‌های علمی و ادبی درباریان و بزرگان راه یافتند و با تشکیل جنبش ادبی در اندلس، مکتب شعری دیگرگونی را پدید آوردند. از جمله‌ی این زنان برجسته‌ی اندلسی، که الگوی دیگر زنان اندلسی نیز شد، ولّاده، دختر المستکفی بالله—حاکم کوتاه‌مدت اندلس (۴۱۴ق)—بود، که جایگاهی ویژه را در کتاب‌های تاریخی و ادبی به خود اختصاص داده است. هدف از این پژوهش، بیان نقش زن، به عنوان بخشی از جامعه، و نیز بررسی نقش ولّاده در ادبیات اندلس است.

واژگان کلیدی

ادبیات؛ زن؛ اندلس؛ ولّاده؛

در سرزمینی دوردست، عرب‌ها، دور از قلم‌روی خود، مملکتی مستقل را پایه‌گذاری کردند که اندلس نام گرفت و نام آن همیشه با برجسته‌ترین آثار تمدن و فرهنگ، که در علم، ادب، موسیقی، و معماری عربی اسلامی نمایان می‌شد، همراه بود. *امویان*، *ملوک الطوائف*، *مرابطین*، *موحدین*، و *بنو‌لاحمر*، هر کدام در ساختن تاریخ و جامعه‌ی *اندلس* سهمی خاص داشتند، اما در سده‌ی پنجم هجری و در دوران *ملوک الطوائف* بود که انوار علم، معرفت، و ادب، اندلس را فرا گرفت و دربار پادشاهان، گستره‌ی جذب هرچه‌بیش‌تر شعرا و ادبا شد. زنان شاعر و ادیب نیز در همین دوره به این عرصه راه یافتند.

این پژوهش بر آن است تا با جست‌وجو در آثار و متون تاریخی و ادبی اندلس، حضور زنان و نقش آن‌ها را در زمینه‌ی ادبیات، که همچون دیگر زمینه‌ها، مورد بی‌توجهی قرار گرفته‌است، برجسته‌تر کند؛ از این رو، بررسی کوتاه تاریخ ادبیات اندلس و ویژگی‌های آن، و نیز نقش زنان در شکوفایی ادبیات، همراه با معرفی یکی از درخشان‌ترین چهره‌های ادبی این سرزمین، می‌تواند گامی مهم به شمار آید.

اندلس در دوره‌ی اسلامی

فاتحان مسلمان، نزدیک سال ۹۲ هجری قمری به اسپانیا وارد شدند (البستانی بی‌تا؛ عنان ۱۳۶۶) و از آن پس، نام اندلس را برای شبه‌جزیره‌ی که اکنون به اسپانیا معروف است، برگزیدند. این گشایش، سرآغاز عصری نوین در این سرزمین بود و از آن پس تحولی بزرگ در زندگی و سامانه‌ی اجتماعی آن پدیدار شد.

زمانی که *عباسیان* جای *امویان* را در شرق عربی گرفتند و به تعقیب و کشتار امیران و فرمان‌روایان *اموی* پرداختند، یکی از امیران به نام *عبد‌الرحمن*، توانست خود را به فلسطین و سپس مصر و مغرب برساند. وی پس از چند سال زندگی پنهانی، به اندلس رفت و به همین دلیل، *عبد‌الرحمن الداخل* نامیده‌شد. او شهر قرطبه را برای زندگی برگزید و در سال ۱۳۷ هجری قمری، سلسله‌ی *امویان* اندلس را پایه‌ریزی کرد، که تا سال ۴۲۳ هجری قمری دوام یافت و دوران شکوفایی، رشد، و تمدن بود (ابن‌عبره الاندلسی ۱۹۸۷؛ المقرئ ۱۹۸۸، ج ۱). پس از آن، سلسله‌هایی محلی، با نام *ملوک الطوائف* بر سر کار آمدند، که هر دولت آن، از یک شهر و حومه‌ی آن و یا دو شهر تشکیل می‌شد و پادشاهان آن از طایفه‌های مختلف عرب، بربر، و مولدین (مسلمانان اسپانیایی‌تبار) بودند (فروخ ۱۹۹۷). پس از آنان، دو سلسله‌ی *مرابطون* از بربرهای شمال آفریقا، در سده‌ی پنجم هجری، و *موحدون*، در سده‌ی ششم و در مراکش، توانستند به دست *محمد بن تومرت*، اندلس را زیر فرمان خود درآوردند



عباس بی‌تا؛ عبدالجلیل (۱۳۸۱؛ الامین ۲۰۰۱). پس از فروپاشی دولت موحدین، بنو‌لاحمر، که از ارجونه، یکی از مناطق اندلس بودند، به فرمان‌روایی رسیدند. دوران بنو‌لاحمر، دوره‌ی آشوب و درگیری میان مسلمانان و مسیحیان بود، اما با این وجود، بنو‌لاحمر نزدیک ۲۵۰ سال حکمرانی کردند و سرانجام با تسلیم آخرین پادشاه غرناطه، در ۱۴۹۲ (۸۹۸ق)، فرمان‌روایی عرب‌ها در اسپانیا پایان یافت (عتیق بی‌تا).

ویژگی‌های فرهنگی و ادبی اندلس در دوره‌ی اسلامی

فرمان‌روایان اندلس به فرهنگ و گسترش آن اهمیتی زیاد می‌دادند و به همین دلیل مراکزی علمی را در شهرها و روستاها پایه‌گذاری کردند، که به انتقال آثار فرهنگی و ادبی شرق عربی و گسترش آن‌ها کمک می‌کرد. عبدالرحمن الناصر، یکی از امرای اموی، و پسرش حَکَم، علاقه‌ی بسیار به علم و علما داشتند و علما، ادبا، شعرا، و فقها، در مجالس ایشان شرکت می‌کردند. حَکَم با ساخت کتابخانه‌ی در قرطبه، کتاب‌هایی را از همه‌ی جهان به آن جا آورد و با بخشش اموال فراوان به تاجران، آن‌ها را به خرید و گردآوری کتاب تشویق می‌کرد (زیدان ۱۹۹۶).

دوره‌ی ملوک‌الطوایف، با وجود سستی سیاسی و آشفتگی اجتماعی، دوره‌ی درخشندگی تمدن و پیش‌رفت فرهنگ بود. در این دوره، افرادی برجسته در علوم قرآن، تفسیر، حدیث، هندسه، نجوم، منطق، ریاضی، جغرافیا، تاریخ، لغت، بلاغت، شعر، و مانند آن درخشیدند. (فروخ ۱۹۹۷).

در دوران موحدین، اندلس شاهد اوج شکوفایی فرهنگی بود و بزرگانی از علم و ادب درخشیدند. موحدین در زمینه‌ی علوم، فنون، زراعت، آبادانی، و شعر، تلاشی فراوان می‌کردند (الامین ۲۰۰۱).

موسیقی نیز به همراه عرب‌ها وارد اندلس شد. زریاب، که موسیقی‌دانان مشهور را به اندلس برد، در آن جا مدرسه‌ی را پایه‌گذاری کرد که یکی از مراکز بزرگ موسیقی اندلس به شمار می‌آمد. به دنبال این مرکز، مراکزی دیگر در اشبیلیه، طلیطله، غرناطه، و دیگر شهرها ایجاد شد و بدین ترتیب، موسیقی در اندلس رواج یافت. در این میان، زریاب نقشی اساسی و تعیین‌کننده در رونق موسیقی داشت (الفاخوری ۱۹۸۶؛ عتیق بی‌تا).

اندلسی‌ها، مشرق را نمونه‌ی برتر الگوی زندگی اجتماعی، ادبی، و علمی می‌دانستند؛ بنا بر این، ادبیات اندلس، با ادبیات مشرق—در ویژگی‌های لفظی و معنوی—تفاوتی آشکار

نداشت. گفته شده است که وقتی کتاب *العقد الفرید* نوشته‌ی ابن‌عبدربه اندلسی^۱ به مشرق رسید و صاحب‌بن‌عباد (۳۲۶-۳۸۵ق) آن را دید، گفت: «هَذِهِ بِصَاعْتَنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا»؛ یعنی «این همان کالای ماست که به خودمان بازگردانده شده است.» (فروخ ۱۹۹۷: ۱۹۴).

خوانندگان و نوازندگان نیز نقشی بزرگ در گسترش ادبیات مشرق داشتند، که نقش زریاب، دو دخترش (علیّه و حمدونه)، و دو کنیزش (عزلان و هنیده)، که زیباترین نغمه‌ها و اشعار را به اندلس بردند، را نباید فراموش کرد. این تأثیر شرقی، از سده‌ی ۱۱ و پس از شکوفایی نبوغ اندلسی‌ها در ادبیات و شعر و موسیقی، رو به کاهش گذاشت (الفاخوری ۱۹۸۶؛ سلیمان علی ۲۰۰۶).

شعر در نزد اندلسی‌ها از جایگاهی والا برخوردار بود و شعرا نزد پادشاهان وجهه‌ی خاص داشتند. آن‌ها در مجالس پادشاهان و بزرگان حاضر می‌شدند و برای اشعار خود پادشاهی بزرگ دریافت می‌کردند. ادبیات—اعم از شعر، نثر، و تاریخ—شریف‌ترین علم نزد پادشاهان اندلس بود و ادبا به وسیله‌ی آن به مجالس پادشاهان نزدیک می‌شدند (المقری ۱۹۸۸، ج ۱). گفته شده است در دوره‌ی عبدالرحمن‌الناصر، شماری زیاد از بزرگان شعر و ادب نزد او جمع شدند و در عصر *طویف* نیز رقابت میان امیران موجب شد هر یک از آن‌ها شعرای زیادی را در دربار خود گرد آورد.

زن در ادبیات اندلس

زنان در جامعه‌ی اندلس، به دور از خشکاندیشی‌ها و با آزادی کامل، در مجالس گوناگون ادبی و فعالیت‌های اجتماعی حضور می‌یافتند و زندگی پیشرفته و متمدن، زمینه‌ی فعالیت شغلی را برای آنان به گونه‌ی فراهم آورده بود که زنان در همه‌ی پیشه‌ها، حتا پزشکی، مامایی، و درمان بیماری‌های زنان مهارت یافتند. زن اندلسی، از علم، فرهنگ، و ادب هم برخوردار بود و از این راه توانست تصویری زیبا را از فرهنگ عربی-اسلامی سرزمین‌اش ترسیم کند (سلیمان علی ۲۰۰۶). اسلام در او تأثیری بسیار گذارده بود و حساسیت و اشتیاق او در انجام به‌هنگام فرایض، از نشانه‌های این تأثیر بود. اسلام، پی‌روان خود، اعم از مرد و زن، را ملزم به آموختن می‌کرد و زنان اندلسی هم، به عنوان عضوی از اجتماع، به آموختن روی آوردند تا با دستوره‌های دین و عبادات آشنا شوند و حتا بخشی از قرآن یا همه‌ی آن را حفظ کنند. به طور کلی، زنان اندلسی را دو گروه زنان آزاد، و کنیزهایی

^۱ وی، که در سال ۲۴۶ق در قرطبه به دنیا آمد، ادیب، شاعر، و آگاه به فنون علم و ادب بود. وی کتاب *العقد الفرید* را در ۳۲۸ق نگاشت.



تشکیل می‌دادند که در قصرهای خلفا، و خانه‌های وزرا و بزرگان زندگی می‌کردند. بیش‌تر زنان آزاد، که در خانه‌های خود به فراگیری علوم می‌پرداختند، تنها به خواندن، نوشتن، و حفظ اشعار گزیده بسنده نمی‌کردند و به علوم دیگر نیز روی می‌آوردند؛ برای نمونه، بهاء، دختر عبدالرحمن‌الحکم (۲۰۶-۳۳۸ق)، که زنی پرهیزکار بود، قرآن را رونویسی می‌کرد و به‌رایگان در اختیار مساجد می‌گذاشت؛ به همین دلیل، مسجد قرطبه به نام او مسجد البهاء نامیده شده‌است (سلیمان علی ۲۰۰۶). افزون بر زنان آزاد، کنیزی که در داخل قصرهای خلفا، بزرگان، و وزرا خدمت می‌کردند نیز، با فرهنگ و ادب آشنا بودند. بسیاری از زنان، به‌ویژه در خاندان اموی، از فرهنگ و ادب بالا برخوردار بودند و اشعاری را می‌سرودند (ضیف ۱۹۹۴). از میان زنان آزادی که در شعر و ادب درخشیدند، حفصه، دختر حمدون، را می‌توان نام برد، که شاعر و ادیبی توانا بود و در سده‌ی چهارم هجری می‌زیست. ابیات زیر سروده‌ی وی است:

لی حبیبٌ لاینثی بعتابٍ و إذا ترکثه زاد تیها
قال لی هل رأیت لی من شبیه قلت ایضاً و هل تری لی شبیها

(المقری ۱۹۸۸، ج ۴: ۲۸۵)

از دیگر زنان، مریم، دختر ابویعقوب انصاری، را می‌توان نام برد که از اهالی اشبیلیه و از بانوان پرهیزکار و نیک‌رفتار بود و در دانش و ادب شهرت داشت. وی با آموزش صرف، نحو، و ادبیات، شاگردانی بسیار را تربیت کرد (علی ۱۳۶۶).

زن در نزد خلفا جایگاهی برجسته داشت و خلفا برای زنان احترامی فراوان قائل بودند. هر امیری، در پای‌تخت خود، شماری از شعرا و ادبای مشهور را از هر شهر و روستا جمع می‌کرد، که زنان، بخشی شایان‌توجه از این جمع را تشکیل می‌دادند (ابوشقراء ۱۹۹۵). این شعرا، نماینده‌ی یک مکتب شعری خاص شدند و جنبشی ادبی را شکل دادند. برخی از آن‌ها، هم‌چون الغسانیة البجانیة^۱، سنت‌گرا بودند و در اغراض شعری سنتی، از شعرای مشرق عربی پی‌روی می‌کردند؛ برخی، مانند نزهون الغرناطیة^۲، نوگرا بودند و به فنون شعری جدید خاص اندلسی‌ها، یعنی موشحات و مانند آن گرایش داشتند؛ و برخی هم، چون

^۱ محبوبی دارم که با عتاب و سرزنش از من رو بر نمی‌گرداند/ و اگر ره‌ایش کم سرگردانی‌اش بیش‌تر شده دیوانه‌وار در پی‌ام می‌آید. به من می‌گوید: «آیا کسی را مانند من دیده‌ای؟»/ و من نیز به او می‌گویم: «آیا تو مانند‌ی برای من می‌بینی؟»

^۲ شاعر مشهور و آشنا به انواع شعر و روایت آن بود که در این زمینه با شعرای مرد رقابت می‌کرد. وی قصیده‌یی تونیه دارد، که آن را در معارضه با ابن دراج قسطلی سروده‌است.

^۳ وی در اواخر سده‌ی پنجم و آغاز سده‌ی ششم می‌زیسته و دختر ابوبکر محمد بن احمد قلیعی است. برخی تاریخ‌نویسان او را نزهون القلیعی و القلاعیة نامیده‌اند. وی کانونی ادبی داشت که فضلا، علما، و ادبا در آن حضور می‌یافتند.

بئینه، دختر معتمدین‌عباد^۱، که از پیش‌تازان شعر داستانی در دوره‌ی طوایف به شمار می‌آید، و اعتماد، معروف به رمیکیه، از کنیزان معتمدین‌عباد و مادر فرزندان او، بدون گرایش خاص بودند. آن‌ها در فخر، مدح، هجو، غزل، شکوا، اعتذار، عتاب، ذکر مجالس انس و سرور، و همچون این، مراسلات و شعر داستانی، اشعاری زیبا و نو از خود بر جای گذاشتند. یکی از ویژگی‌های برجسته‌ی شعرای عرب، فخر است؛ فخری که به ارزش‌ها، خصلت‌های پسندیده، پدران و نیاکان، شجاعت، جوان‌مردی، بخشندگی، سخاوت، مهمان‌نوازی، و مانند آن—که در اشعار شعرای زن و مرد عرب آشکار است—می‌پردازد. زن اندلسی، که از شعرای عرب تأثیر پذیرفته‌است، با نوآوری‌های خود، شایستگی‌اش را در گستره‌ی شعر به اثبات رسانید و دارای یک ویژگی برجسته شد، که اشعار شعرای زن اندلس را از دیگران متمایز کرد. وی به ارزش‌ها و بزرگی جایگاه و عزت نفس خویش می‌باید و شاید دلیل این فخرفروشی آن بود که بیشتر ایشان، دختران پادشاهان، خلفا، وزرا، و یا شاهزادگان بودند؛ به همین دلیل است که فخرشان واقعی و بیان‌گر غریزه‌ی طبیعی است. ولّاده در افتخار خود به جایی می‌رسد که بر کناره‌ی پیراهن‌اش می‌نویسد:

أنا والله أصلح للمعالی و أمشي مشيتي وأتية تيهياً

(ابن زیدون بی‌تا: ۳۱)

فخر به ارزش‌ها، اصول، پاک‌دامنی، و اسلام، از شکل‌های گوناگون فخر به شمار می‌آید. این مسئله در شعر ولّاده چون این نشان داده می‌شود:

إني وإن نظرت الأنام لتهجتي كظباء مكة صيدهن حرام
يُحسبن من لين الكلام فواحشاً ويضدهن عن الحنا الإسلام

(همان: ۳۰)

بیت دوم این شعر، تصویر زن مسلمان پای‌بند به اصل دین، و دارای اخلاق عربی-برخاسته از ارزش‌های ریشه‌دار و باورهای اسلامی را نشان می‌دهد.

^۱ پدرش، معتمدین‌عباد، و مادرش، رمیکیه، هر دو شاعر بودند. وی در قصر پدر، همراه با دیگران اسیر دشمن شد. بئینه از زنان پیش‌گام داستان شعری در عصر طوایف، و از پی‌روان مکتب واقع‌گرایی است. داستان‌های او واقعی بوده‌است.

^۲ به خدا سوگند، من برای بزرگی‌ها شایسته‌تر ام/و به راه و روش خود—که مخصوص خود من است—می‌روم و به خود می‌بالم و افتخار می‌کنم.

^۳ اگر چه خلق به خاطر زیبایی‌ام به من نگاه می‌کنند/ولی من مثل آهوان مکه ام که شکارشان حرام است. (خودم را حفظ می‌کنم؛ دست یافتن به من حرام است.)

به دلیل خوش‌گفتاری و خوش‌مشربی گمان می‌رود فاسد باشند/حال آن که اسلام آن‌ها را از فساد و هرزگی بازمی‌دارد.



بشینه‌بنت/المعمد نیز در فخر به بزرگی، شکوه، و گذشته‌ی درخشان، همراه با شکایت از تلخی روزگار، چون این می‌گوید:

من عزا المجدَ إلینا قد صدق لم یلم من قال، مهما قال حق
مجدنا الشمسُ سناء و سنی من یرم ستر سناها لم یطق
أیها الناعی الینا مجدنا هل یضّرُ المجدان خطب طرق^۱

(سلیمان علی ۲۰۰۶:۳۲۶)

مدح نیز در اشعار زنان اندلسی دیده‌می‌شود. مهجة القرطیبة^۲، ولّاده را، در دو بیت، این گونه مدح می‌کند:

لئن حلّات عن ثغرها کلّ حائِم فما زال یحیی عن مُطالبه القغرُ
فذلك تحمیه القواضب و القنا و هذا حماء من لواحظها السحر^۳

(همان: ۳۲۸)

نکته‌ی موردتوجه این است که در اشعار زنان، وصفی مستقل از طبیعت، آن گونه که شعرای اندلس به آن مشهور بودند، دیده‌نمی‌شود، که البته این احتمال وجود دارد که چون این سروده‌هایی نابود شده و مورد بی‌مهری و ستم زمانه قرار گرفته‌اند. از جمله فنون شعری که خاص اندلسی‌ها است و بعدها به شرق عربی انتقال یافت، موشحات است. زن اندلسی کوشید تا در این نوآوری نیز با مردان همراه باشد و شاید بتوان گفت وجه تمایز زن اندلسی موشحات او است (همان). شاعرانی بزرگ، چون *ام‌الکرم*^۴، *قسمونه*^۵، و *نزهون*^۶، به این شیوه گرایش داشتند. این پدیده در عصر *ملوک الطوائف* به چشم می‌خورد.

^۱ آن که مجد و عظمت و بزرگی را به ما نسبت می‌دهد راست گفته‌است؛/هر کس تا زمانی که حق می‌گوید سرزنش نمی‌شود. مجد و عظمت ما در رفعت و بزرگی و نورانیت، هم‌چون خورشید تاب‌ناک است/که کسی توان پوشاندن نور آن را ندارد. ای کسی که خبر از دست رفتن و نابود شدن مجد و عظمت ما را می‌دهی/آیا اگر مصیبتی پیش آید و به حوادث روزگار گرفتار شویم، مجد و عظمت آسیب می‌بیند؟

^۲ از زنان ادیب سده‌ی پنجم هجری، هم‌دوره با ولّاده، و از برجستگان زمان خود به شمار می‌رفت و دارای استعدادی شگرف در شعر بود.
^۳ اگر هر شفته‌ی عاشقی را از دست یافتن به دندان‌های خود طرد کرده‌است/بدین سبب است که مرزها همیشه توسط مرزبانان از تعرض دیگران حمایت می‌شوند.

آن مرزها را شمشیرها و نیزه‌ها حفظ و حمایت می‌کنند/و این یکی را جادوی نگاه معشوق—که تأثیر آن هم‌چون شمشیر و نیزه است—از چشمان عاشق حفظ می‌کند.

^۴ وی دختر معتصم بالله است. پدرش، بنا به عادت پادشاهان اندلس، معلم‌هایی را برای تعلیم و تربیت او گماشته بود. وی در موشحات نیز چیره‌دست بود.

^۵ از شعرای زن یهودی اندلس است. گفته‌شده‌است پدر وی نیز شاعر بوده و به تربیت وی توجه داشته‌است.

^۶ از زنان شاعر سده‌ی پنجم و نیمه‌ی اول سده‌ی ششم است. گفته‌شده‌است در سال ۵۵۰ ه‍.ق وفات یافته‌است.

موشحه‌ی غزلی نزهون در منابع آمده‌است. وی آن را در معارضه با موشحه‌ی شاعری ناشناس سروده‌است و بیان توانای این شاعر را در موشحات نشان می‌دهد. در بخشی از آن چون این آمده‌است:

بأبی من هدم جسی أو القوی	طرفه الأهور
وسقانی ماسقی يوم التوی	ویح من غرر
کلمارمئ خضوعاً فی الهوی	تاه واستکبر
یالهُ من شادین صیرنی	زهن اشجان
لم یدع فی الحور منه عوضاً	عند رضوان ^۱

(همان: ۳۴۴)

زنان شاعر، در زمینه‌ی شعر داستانی نیز طبع‌آزمایی کرده‌اند و نخستین نشانه‌های این گونه شعر در سده‌های سوم و چهارم هجری پدید آمد (همان). از دیگر ویژگی‌های اشعار این زنان، به کار گرفتن شعر، به جای نثر، در رسائل بود. این رساله‌های شعری، تجسم شعر داستانی بود. رساله‌های شعری که بئینه، در دوران اسارت، برای خانواده‌اش می‌فرستاد، به بهترین شکل، شعر داستانی را مجسم می‌کند و نشان‌دهنده‌ی ریشه‌دار بودن این فن نزد شاعران زن دوره‌ی ملوک‌الطوایف است. این شاعر، اندیشه‌ی خود را با سبک فنی داستانی روایت کرده‌است:

اسمع کلامی واستمع لمقاتلی	فَهِی السِّلْوُکُ بَدَتْ مِنْ الْأَجِیَادِ
لاتنکروا أنى سبیت وأننى	بنت لملک من بنى عباد
ملك عظیم قد تولى عصره	وکذا الزمان یؤول للإفساد
لما أراد الله فرقة شملنا	وأذاقنا طعم الأسى من زاد
قام النفاق على أبى فى ملكه	فدنا الفراق ولم یکن بمراد
فخرجت هاربةً فحازنى امرؤ	لم یأت فى إعجاله بسداد
إذ باعنى بیع العبید فضمنى	من صائى إلا من الأنکاد
وآرادنى لسزواج نجیل طاهر	حسن الخلاق من بنى الأنجاد

^۱ پدرم به فدای کسی که چشمان سیاه‌اش جسم و جان و روح مرا ضعیف گردانید و در هم کوبید. در روز هجران و جدایی، چه بسیار غم و اندوهی سنگین به من نوشانید—وای بر کسی که چنین شیفته شد. هرگاه قصد خضوع و فروتنی در راه عشق او کردم، تکبر ورزید و قدرت بیش‌تر به خرج داد. چه آهوی زیبایی است که مرا در گرو غم‌ها و اندوه‌ها قرار داده‌است. در بهشت، در میان حوران بهشتی و زیبارویان، جای‌گزینی برای خود باقی نگذاشته‌است.



وَمَضَى الْيَكَّ يَسُومُ رَأْيِكَ فِي الرِّضَا
وَأَنْتِ تَنْظُرُ فِي طَرِيقِ رَشَادٍ
فَعَسَاكَ يَا أَبْتَى تُعَرِّفَنِي بِهِ
إِنْ كَانَ مَمَّنْ يُرْتَجَى لِسُودَادٍ
وَعَسَى رَمِيكِيَّةُ الْمَلُوكِ بِفَضْلِهَا
تَدْعُونَا بِالْيَمِينِ وَالْإِسْعَادِ

(المقرئ ۱۹۹۸، ج ۴: ۲۸۴)

از دیگر ویژگی‌های شعری زنان اندلس، وضوح و دوری از پیچیدگی است، که نشان از طبع روان آن‌ها دارد.

زنان اندلسی در اشعار خود معانی والا، همچون بزرگی‌خواهی، ایمان به قضا و قدر، و مانند آن را نشان داده‌اند. یکی از آن‌ها می‌گوید:

وَاللَّهِ قَدَّرَ هَذَا
وَلَمْ يَكُنْ بِاِقْتِدَارٍ^۲
(سلیمان علی ۲۰۰۶: ۳۵۹)

که نشان‌دهنده‌ی پای‌داری و ایمان به خداوند در برابر دگرگونی‌های روزگار است. بشینه نیز به قضا و قدر خداوند ایمان دارد و می‌گوید:

يَجَلُّ سَوْءُ بَقُومٍ لَا مَرَدٍّ لَهُ
وَمَا تَرَدُّ مِنَ اللَّهِ الْمَقَادِيرُ^۳
(همان: ۳۵۹)

وجود برخی واژه‌ها و عبارات در اشعار زنان اندلسی نشان‌دهنده‌ی تأثیر عادات و سنت‌های عربی و دین اسلام است و در برخی از اشعار، اشاره‌هایی به آیات قرآنی دیده می‌شود.

^۱ کلام مرا بشنو و به سخنام گوش فرا ده/ که مانند گردن‌بندی است، که بر گردن آویخته می‌شود. عیب نگیرید که امروز/ دختر پادشاهی از بنی‌عباد به اسارت درآمده است.

پادشاه بزرگی که دوران‌اش به سر رسید؛ / این چنین چرخ روزگار برای درهم‌ریختن و خراب کردن برمی‌گردد. هنگامی که خداوند خواست جمع ما را پراکنده گرداند/ و طعم حزن و اندوه را به ما بچشاند و حزن و اندوه را روزی ما گرداند. در قلمرو پادشاهی‌اش نفاق و دورویی با وی به وجود آمد/ و در نتیجه، فراق و جدایی نزدیک شد؛ در حالی که مطلوب و موردخواست نبود.

من گریزان خارج شدم (به اسارت در آمدم) و شخصی مالک من شد و مرا به دست آورد/ که با شتاب کردن‌اش در فروختن من کار درستی نکرد.

آن‌گاه که مرا همانند بردگان فروخت و پس از آن/ کسی مرا در اختیار گرفت که از من نگاه‌داری و محافظت کرد. و از من خواستگاری کرد برای ازدواج با فرزندی/ پاک و نیکو رفتار از دلیران و نجیب‌زادگان.

و به نزد تو آمد تا رضایت تو را در این کار بگیرد— / زیرا که تو همیشه راه درست را می‌بینی. شاید تو، ای پدر عزیزم، مرا به او بشناسانی/ اگر از کسانی است که واقعاً به محبت و علاقه‌ی او امید می‌رود.

و شاید مادرم، رمیکیه، با فضل و کرم خود/ برای خوش‌بختی و سعادت ما دعا کند. خداوند این را مقدر کرده است/ و از روی قدرت نبوده است.

^۲ مصیبتی بر قومی وارد می‌گردد که برگشت ندارد/ زیرا قضا و قدر خداوند قابل‌برگشت نیست.

نزهون در بیتی می‌گوید:

قَلْبَ الْقَلْبِ عَلَى جِمرِ الْغَضَا فَهُوَ فِي شَأْنِ

(همان: ۳۵۲)

که به آیه‌ی «يَسْتَلُّهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^۲ (قرآن، الرحمن: ۲۹) اشاره دارد. گاه نیز از معانی امثال، حکمت‌ها، و اقوال عرب نیز کمک می‌گیرند؛ چون آن‌که در بیتی از انس می‌خوانیم:

و الْعَفْوُ أَحْسَنُ شَيْءٍ يَكُونُ عِنْدَ اقْتِدَارٍ^۳

(همان: ۳۵۴)

این شعر، که نشان‌دهنده‌ی آگاهی زن اندلسی نسبت به فرهنگ و احوال عرب‌ها است، حکمت «العفو عند المقدرة» را، که نزد عرب‌ها مشهور است، به یاد می‌آورد. در برخی دیگر از اشعار زنان، به‌ویژه در هجویات آن‌ها، واژگانی به چشم می‌خورد که بیان‌کننده‌ی رواج برخی ویژگی‌های ناپسند، هم‌چون غیبت، سخن‌چینی، پیمان‌شکنی، لقب دادن به افراد، و مانند آن است، که اسلام، پی‌روان خود را از آن دور خواسته‌است. ولّاده در مورد ابن‌زیدون می‌گوید:

إِنَّ ابْنَ زَيْدُونَ عَلَى جَهْلِهِ يَغْتَابِي ظُلْمًا وَلَا ذَنْبَ لِي^۴

(همان: ۳۵۴)

و به غیبت، که یکی از ویژگی‌های ناپسند است اشاره می‌کند. نزهون هم در بیتی می‌گوید:

خُلِقْتَ أَعْمَى وَلَكِنْ تَهَيِّمُ فِي كُلِّ أَعْوَرٍ^۵

(همان: ۳۵۴)

که به شخص دون‌مایه، لقب أَعْوَر داده‌است.

^۱ خداوند آن قلب سخت را منقلب کرد/پس او هر روز در کاری است.

^۲ «هر که در آسمان‌ها و زمین است از او درخواست می‌کند. هر زمان، او در کاری است.»

^۳ عفو و گذشت بهترین چیز است/هنگام قدرت داشتن.

^۴ ابن‌زیدون از روی ناآگاهی/ظالمانه مرا غیبت می‌کند؛ در حالی که من گناهی ندارم.

^۵ تو نابینا آفریده شده‌ای ولی/در بین انسان‌های یک‌چشم (دون‌مایه) پرسه می‌زنی.



پس از این بررسی کوتاه از ادبیات اندلس، به زندگی یکی از برجسته‌ترین زنان اندلس می‌پردازیم، تا گوشه‌یی از نقش زن شاعر و جایگاه او را در ادب اندلس بیان کنیم.

ولادة المروانیة

ولّاده، ستاره‌یی از ستارگان ادب سده‌ی پنجم هجری و از مشهورترین زنان اندلس است. یگانه‌ی دوران خود، زبان‌زد عام و خاص، خوش‌رو، و خوش‌گفتار بود و از دلایل شهرت و برتری او بر دیگران آن است که مورد توجه تاریخ‌نگاران، ادبا، ناقدان، و راویان بوده‌است و همگی به بیان ویژگی‌های او پرداخته‌اند (الشکمة ۱۹۷۱)؛ حتی نویسنده‌ی *نوح الطیب* برای معرفی *المستکفی* می‌گوید: «او پدر ولّاده، ادیب و شاعر مشهور است.» (المقری ۱۹۹۸، ج ۱: ۴۳۷). هر جا سخن از ادبیات اندلس به میان آمده، چه در پژوهش پژوهش‌گران عرب و شرق‌شناسان، و چه مقاله‌هایی که در همان زمان نوشته‌شده، نام ولّاده، به عنوان یکی از چهره‌های ادبی اندلس آورده شده‌است؛ هرچند که هیچ کدام به گونه‌یی مستقل، به بررسی واقعی شخصیت ادبی وی نپرداخته‌اند.

ولّاده، دختر خلیفه *المستکفی بالله*، از امرای بنی‌امیه، و کنیزی حبشی و مسیحی بود، که از تاریخ ولادت او در کتب تاریخی یادی نشده‌است. در مورد *المستکفی* می‌گویند که فردی نادان و ناشایست بود و اندیشه‌یی سست داشت. مدت خلافت وی تنها ۱۷ ماه طول کشید و پس از خلع، به مرز گریخت و در آن جا درگذشت (المسعودی بی‌تا).

دختر وی، ولّاده، پس از مرگ پدر، در قرطبه اقامت گزید و پس از تبدیل قصر او به یک انجمن ادبی، و فراخواندن وزراء، علما، و نوآوران شعر و ادب، عشق به علم و ادب و نیز ذوق و قریحه‌ی خود را نشان داد. ادبا به مجلس او در قرطبه می‌آمدند و پس از سرودن اشعار، از میان آن‌ها فردی که شعرش دل‌نشین‌تر و روان‌تر بود مورد توجه ولّاده قرار می‌گرفت؛ از این جهت، برای به دست آوردن خوش‌نودی و توجه صاحب مجلس، رقابتی سخت میان حاضران به وجود می‌آمد و هر یک تلاش می‌کردند بهترین اثر را از خود ارائه دهند. در این میان به نظر می‌رسید که *ابن‌زیدون*^۱، شاعر بزرگ و مشهور هم‌دوره، بیش از دیگران توانست توجه ولّاده را به خود بکشاند و با به دست آوردن جایگاه ویژه و مشاعره‌های فراوان، با او پیوندی عاطفی برقرار کند. گفته‌می‌شود بهترین

^۱ در سال ۳۹۴ق در قرطبه به دنیا آمد و از برترین شعرای اندلس بود که شعر سنتی را حفظ کرد. وی در غزل، مدح، وصف، و رثا اشعاری زیبا دارد.

قصاید دیوان ابن‌زیدون آن‌هایی است که در مورد ولّاده سروده شده‌است (سلیمان علی ۲۰۰۶). از جمله‌ی این قصاید، قصیده‌ی مشهور «نونیه»ی ابن‌زیدون، با مطلع «أضحى التناثی بدیلاً من تدانینا»^۱ است که برای ولّاده سروده شده‌است (زرکلی ۱۹۸۶: ۱۱۸) و به نظر می‌رسد قصاید زیبای ابن‌زیدون در مورد ولّاده، یکی از دلایل شهرت و امتیاز ولّاده بر دیگر زنان اندلس باشد. از این جا نیز می‌توان نقش برجسته‌ی زن را در رونق شعر و شاعری، و به‌ویژه غزل، دریافت.

ولّاده از بزرگ‌ترین و مشهورترین زنان شاعر اندلس به شمار می‌آید و اگرچه دیوان شعر ندارد، آن‌چه از شعرهای او در کتب گوناگون آمده‌است، نشان می‌دهد که وی دستی پرتوان در شعر و شاعری داشته و در بیش‌تر اغراض شعری رایج میان شعرای عرب، چیره‌دست بوده‌است. یکی از اغراض شعری آشکار او فخر است. وی، که از امیرزادگان و از خاندانی ریشه‌دار است، بر خود می‌بالد و در مفاخره‌ی چون این می‌گوید:

أنا والله أصلح للمعالی وأمشی مشیتی وأتیه تیهأ^۲

(الشکعة ۱۹۷۱: ۱۵۲)

ولّاده در قصیده‌ی برای ابن‌زیدون، که گویا مدت زمانی از او دور بوده، از رنج فراق شکایت کرده‌است و حال خود را این گونه بیان می‌کند:

ألا هل لنا من بعد هذا التفرق سبیل؟ فیشکو کلّ صبّ بمالقی
وقد كنت اوقات التزاور في الشتا أبيت على حمر من الشوق مُحْرِق
فكيف؟ وقد أمسيت في حال قطعِهِ لقد عَجَل المقدار ما كنتُ أَتَقِي
تمرُّ الليالي، لا أرى البينَ يَنْقُضِي ولا الصبرَ من رِقِّ التشوقِ مُعْتَقِي
سقى الله أرضاً قد عَدتْ لك منزلاً^۳ بكلِّ سكوٍ هاطِلِ الودقِ مُعْدِقِ^۳

(الشکعة ۱۹۷۱: ۳۲۱؛ المقری ۱۹۹۸، ج ۴: ۲۰۶)

^۱ دوری جای‌گزین نزدیکی ما شده‌است.

^۲ به خدا سوگند، من برای بزرگی‌ها شایسته‌تر ام/و به راه و روش خود—که مخصوص خود من است—می‌روم و به خود می‌بالم و افتخار می‌کنم.

^۳ آیا بعد از این فراق و جدایی، برای وصال هست/راهی؟ تا آن گاه هر عاشقی از سختی‌های فراق شکایت کند. در ایام وصل و دیدار محبوب در سرمای زمستان/من در شعله‌ی سوزان و پرحرارت شوق و اشتیاق به سر می‌بردم و احساس سرما نمی‌کردم.

چه‌گونه در هنگام دوری و جدایی روزگار به سر می‌برم/این قضا و قدر است که از آن‌چه می‌ترسیدم بر سرم آورد. روزگاران می‌گذرد و من پایانی برای این جدایی نمی‌بینم/و صبر نیز مرا از بند این شوق و اشتیاق رها نمی‌کند. خداوند آن سرزمینی را که منزلگاه تو گشته‌است سیراب کند/با آب باران پی‌درپی و فراوان.



عشق برخاسته از این ابیات، عشقی است راستین، و سوزوگداز حقیقی گوینده را در دوری از یار خویش نشان می‌دهد. از دیگر ویژگی‌های فنی شعر ولّاده، بلاغت و آرایه‌های ادبی است. وی در جایی می‌گوید:

يَا أَخَا الْبَدْرِ سَنَاءٌ وَسَنَا حَفِظَ اللَّهُ زَمَانًا أَطْلَعَكَ
 إِنَّ يَطَّلُ بَعْدَكَ لَيْلِي فَلَكُمْ بَتُّ اشْكُو قَصْرَ اللَّيْلِ مَعَكَ^۱
 (الشكوة: ۱۹۷۱: ۲۰۶)

برقراری جناس میان «سنا» و «سنا» در بیت نخست و مطابقه‌ی میان «طال» و «قصر» و میان «بعدک» و «معک» در بیت دوم، زیبایی خاصی به شعر او داده‌است؛ هم‌چون این، در بیتی دیگر از او می‌توان نمونه‌یی از مراعات‌النظیر را میان معنای «ذی‌العرش»، که معنای «رب‌المنن» می‌دهد یافت:

يَا أَصْبَحِيْ أَهْنَأُ فِكْمِ نَعْمَةٍ جَاءَتْكَ مِنْ ذِي الْعَرْشِ رَبِّ الْمَنَنِ^۲
 (همان)

از دیگر فنون بلاغی که در شعر وی یافت می‌شود، افتنان است، که مدح و تمسخر را در هجای شخصی به نام ابن‌عبدوس با هم آورده‌است. وی روزی / ابن‌عبدوس را در برابر خانه‌ی خود جلوی برکه‌یی که از آب باران درست شده‌بود می‌بیند و خطاب به او می‌گوید:

أَنْتَ الْخَصِيبُ وَهَذِهِ مِصْرٌ فَتَدْفَقَا فَكَلَاهُمَا بَحْرٌ^۳
 (همان: ۲۰۸)

وی در این بیت، به شیوه‌یی طنزگونه، ابن‌عبدوس را به خصیب—یکی از افراد بخشنده و معروف—و آن برکه را به نیل تشبیه می‌کند.

^۱ ای که در رفعت و بلندمرتگی و درخشندگی چون ماه ای/ خداوند آن زمانی را که تو پا به این دنیا گذاردی حفظ کند. اگر پس از تو شب‌های من طولانی می‌شود/ چه بسیار از کوتاهی شب‌هایی که با تو بودم شکایت می‌کردم.
^۲ ای /صبحی! گوارا باد تو را چه نعمت‌های فراوانی/ از سوی خداوند صاحب عرش و منت و نعمت به تو رسید.
^۳ تو خصیب ای، [به همان اندازه که] این برکه نیل است/ هر دو بخشنده‌اند (بخشش‌های خصیب در میان مردم جاری و ساری است و نیل مصر را سیراب می‌کند و حیات می‌بخشد)، پس هر دو در بخشنندگی دریا اند.

ولّاده وقت آزاد خود را در طبیعت می‌گذرانند و از این جهت، طبیعت در شعر او تأثیری به‌سزا دارد. وی در سرزنش ابن‌زیدون می‌گوید:

وترکت غصناً مثمراً بجماله
وجنت للغصن الذی لم یثمر^۱
(ابن زیدون ۱۹۹۴: ۱۵؛ الشکعة ۱۹۷۱: ۱۵۵)

در این بیت، ولّاده، ابن‌زیدون را، به دلیل توجه کردن به زنی دیگر، که گویا از کنیزان ولّاده هم بوده‌است، مورد خشم قرار می‌دهد و با الهام از طبیعت، خود را به شاخه‌یی پر بار و آن زن را به شاخه‌یی بی‌ثمر تشبیه می‌کند. شاید در این بیت، ولّاده، افزون بر یادآوری موقعیت و جایگاه خود، به نقش مثبت خویش در نشر ادب و فرهنگ و نیز پر بار کردن آن اشاره می‌کند. از دیگر ویژگی‌های شعر وی، انسجام و هم‌آهنگی میان واژه‌ها و معانی است، که به‌خوبی از عهده‌ی آن برآمده‌است. در بیتی از قصیده‌اش در مورد ابن‌زیدون، آن جا که از دوری شکایت کرده‌است، می‌گوید:

وقد كنت اوقات التزاور في الشتا
أبيت على جمر من الشوق محرق^۲
(الشکعة ۱۹۷۱: ۳۲۱)

انتخاب واژه‌ی «شتاء»، که معنای سرمای سوزان و شب طولانی را در بردارد، با معنای برافروختگی و حرارت، که از واژه‌ی «محرق» برمی‌آید، انسجام دارد و با حالت‌های درونی شاعر، که همراه با سوزوگداز از دوری بار است، هم‌آهنگ می‌شود. شعر وی سرشار از احساس و لبریز از عواطف است؛ تا جایی که برخی ناقدان، او را «علیة‌الاندلس»^۳ نامیده‌اند (سلیمان علی ۲۰۰۶: ۳۶۲). این تشبیه به دلیل وجوه مشترک فراوانی است که میان این دو زن وجود دارد.

از دیگر دلایلی که ناقدان، زنان شاعر اندلس، به‌ویژه ولّاده، را به زنان شاعر مشرق تشبیه کرده‌اند، آهنگ و موسیقی شعر آنان است، که در انتخاب واژه و هم‌آهنگی حروف آن‌ها نشان داده‌می‌شود. ولّاده، در قصیده‌یی با مطلع «ألا هل لنا من بعد هذا التفرق / سبیل؟

^۱ تو شاخه‌ی پر بار را با تمام زیبایی‌اش رها کرده/ و به شاخه‌یی بی‌ثمر متمایل شده‌ای.

^۲ در ایام وصل و دیدار محبوب در سرمای زمستان/ من در شعله‌ی سوزان و پرحرارت شوق و اشتیاق به سر می‌بردم و احساس سرما نمی‌کردم.

^۳ علییه، دختر مهدی و خواهر رشید، در سال ۱۶۰ به دنیا آمد. او بسیار مورد احترام برادر خود رشید بود و رشید در سفرهایش او را به همراه خود می‌برد. علییه، در هوش، زیبایی، شعر، مقام، و منزلت، از برجستگان روزگار خود بود. دیوان شعر وی دارد که بیش‌تر قصاید وی در آن گردآوری شده‌است. وی در سال ۲۱۰ق در سن ۵۰سالگی وفات یافت.



فیشکوکل صب بمالقی^۱، با انتخاب واژگان و حروف مناسب، توانست حالت‌های درونی خود را به‌درستی به خواننده انتقال دهد. حرف قاف، تنها در پنج بیت، ۱۸ بار تکرار می‌شود و این تکرار و موسیقی خاص آن، باعث رسایی صدا و جلب توجه است. در قصیده‌یی دیگر، تکرار واژه‌ی «جرح»، تأثیری بسیار پدید آورده‌است:

لِحَاظِكُمْ تَجْرَحُنَا فِي الْحِشَا وَلِحَظْنَا يَجْرَحُكُمْ فِي الْخُدُودِ
جَرْحٌ يَجْرَحُ قَاقِلُوا ذَا بَدَا فَمَا الَّذِي أَوْجَبَ جُرْحَ الصُّدُودِ؟^۲

(سلیمان علی ۲۰۰۶: ۳۷۵)

با توجه به آنچه گفته‌شد، ولّاده به الگویی بارزش برای زنان هم‌دوره‌ی خود تبدیل شد و به‌درستی پدیده‌یی بود که بزرگان زمان خود را به شگفتی واداشت. دیری نپایید که انجمن ادبی او به مکتب خاص شعری تبدیل شد و زنان و شاعران زیادی در آن تربیت شدند. از برجسته‌ترین شاگردان او مهج/القرطبیّه^۳ است، که به استاد خود بسیار علاقه داشت. شعر ولّاده، تنها، شعرهایی زنانه و مورد استفاده‌ی زنان نبود. برخی قصاید وی قدرت و حدّتی دارد، که آن‌ها را هم‌وزن قصاید مردان قرار می‌دهد و در عین حال، به‌هنگام و به‌جا از عواطف نیز در آن‌ها استفاده می‌شود. اشعاری که در برابر این‌زیدون سرود، اییاتی است که اوج غزل اندلس به شمار می‌آید (ابوشقراء ۱۹۹۵).

اگر نتوان شعر او را برتر از شاعران زن پیش از وی به شمار آورد، بدون شک در جسارت کلام، بی‌پردگی احساس، و روشنی بیان، در مرتبه‌ی نخست جای داشت. ویژگی‌های شعر او، سرکشی در برابر قوانین جامعه نبود، بلکه بیان‌کننده‌ی وضعیت زن در جامعه‌ی اندلس بود، که به وی اجازه می‌داد موضعی متفاوت با موضع زن در شرق عربی بگیرد و مفاهیم اجتماعی را دگرگون کند.

در تمام دوران زندگی، و تا زمان وفات‌اش، حتا یک بار انجمن او تعطیل نشد و قصر وی محل رفت‌وآمد شعرای گوناگون و جریان‌های متناقض بود. این مرکز، محور جنبش ادبی اندلس و نقطه‌ی آغاز فعالیت شعرای جوان و جریان‌های تازه بود. او هرگز ازدواج نکرد و همه‌ی عمر خود را در راه شعر و ادب گذراند، تا سرانجام در سال ۴۸۴ق وفات یافت (همان).

^۱ آیا بعد از این فراق و جدایی، برای وصال هست/راهی؟ تا آن گاه هر عاشقی از سختی‌های فراق شکایت کند.

^۲ تیر نگاه‌ها و گوشه‌چشمی‌های شما دل‌های ما را زخمی می‌کند/ و نگاه ما چهره‌ی شما را مجروح می‌سازد.

زخمی در برابر زخم دیگر، این را در برابر آن ببزیرید/ پس آن کی است که زخم اعراض و بی‌توجهی را بر دل می‌زند؟

^۳ از ادبای زن سده‌ی پنجم است. وی هم‌دوره‌ی ولّاده، و از شاگردان او بود. ولّاده از او شاعری نوآور در غزل و هجو ساخت.

نتیجه

با بررسی کوتاه وضعیت زنان در ادبیات اندلس روشن شد که حضور آنان، چه زنان آزاد و چه کنیزان، نشان‌دهنده‌ی جایگاه والا و نقش مؤثر آنان در باروری، رونق، و پیش‌رفت جنبش ادبی است. حضور زنان ادیب در مجالس درباریان و قصرهای خلفا و نیز سرودن اشعار در انجمن‌های ادبی ویژه‌ی بانوان، که مرکز گرد آمدن ادبا و شعرا و سبب پیدایش رقابت میان آن‌ها بود، رونق و شکوفایی ادبیات را به دنبال داشت؛ هرچند که تعصب خاص تاریخ‌نگاران باعث شده‌است که از درخشش بانوان و نقش بزرگ آن‌ها در شکوفایی ادبی این سرزمین، تنها به صورت اشاره‌هایی گذرا یاد شود. در دسترس نبودن اشعار و آثار زنان و نبود زندگی‌نامه‌ی ایشان در تذکره‌ها، این مسئله را تأیید می‌کند. به نظر می‌رسد رایبان نیز، در روایت اشعار زنان، با چشم‌پوشی از نقش اصلی آنان در رونق ادب و ادبیات، و نیز با انگشت‌گذاری بر برخی جنبه‌های منفی، قصد خوارداشتن زنان و نادیده گرفتن جایگاه و منزلت آنان را داشتند، تا به این وسیله، بر جنبش ادبی و شعری زنان سرپوش بگذارند.

منابع

- ابن عبدربه الاندلسی، احمد بن محمد. ۱۹۸۷. *العقد الفرید*. جلد ۵. چاپ ۴. بیروت، لبنان: دارالکتب العلمیه.
- ابن زیدون. بی‌تا. *دیوان ابن زیدون و رسائله*. تحقیق علی عبدالعظیم. قاهره، مصر: نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزیع.
- _____. ۱۹۹۴. *دیوان*. چاپ ۲. بیروت، لبنان: دارالکتب العربی.
- ابوشقراء، کلود. ۱۹۹۵. *نساء عربیات*. بیروت، لبنان: شرکت المطبوعات للتوزیع و النشر.
- الأمین، حسن. ۲۰۰۱. *مقالات فی تاریخ و الادب و التقد*. بیروت، لبنان: الغدیر.
- البستانی، بطرس. بی‌تا. *ادباء العرب فی الاندلس و عصر الانبعاث*. بیروت، لبنان: دارالجلیل.
- زرکی، خیرالدین. ۱۹۸۶. *الأعلام*. چاپ الطبعه ۴. جلد ۸. بیروت، لبنان: دارالعلم للملایین.
- زیدان، جرجی. ۱۹۹۶. *تاریخ آداب اللغة العربیة*. جلد ۱. بیروت، لبنان: دارالفکر للطباعة و النشر.
- سلیمان علی، سلمی. ۲۰۰۶. *المرة فی الشعر الاندلسی*. قاهره، مصر: مکتبه الثقافة الدینیة.
- الشکعة، مصطفی. ۱۹۷۱. *صور من الأدب الاندلسی*. بیروت، لبنان: دارالنهضة العربیة.
- ضیف، شوقی. ۱۹۹۴. *عصر الدول و الامارات اندلس*. حلب، سوریه: مدیریة الکتب و المطبوعات الجامعیة.



- عباس، احسان. بی‌تا. *تاریخ الادب الاندلسی*. چاپ ۷. بیروت، لبنان: دارالشفاقة.
- عبدالجلیل، ج. م. ۱۳۸۱. *تاریخ ادبیات عرب، برگردان آذرتاش آذرنوش*. چاپ ۴. تهران: امیرکبیر.
- عتیق، عبدالعزیز. بی‌تا. *الأدب العربی فی الاندلس*. بیروت، لبنان: دارالنهضة العربیة.
- علی، امیر. ۱۳۶۶. *تاریخ عرب و اسلام*. برگردان فخر داعی گیلانی. چاپ ۳. تهران: انتشارات گنجینه.
- عنان، محمدعبدالله. ۱۳۶۶. *تاریخ دولت اسلامی در اندلس*. برگردان عبدالمحمد آیتی. تهران: کیهان.
- الفاخوری، حنا. ۱۹۸۶. *الجامع فی تاریخ الادب العربی*. جلد ۱. بیروت، لبنان: دارالحیل.
- فروخ، عمر. ۱۹۹۷. *تاریخ الادب العربی*. جلد ۴. چاپ ۶. بیروت، لبنان: دارالعلم للملایین.
- قرآن مجید. ۱۳۷۹. برگردان محمدمهدی فولادوند. چاپ ۸. تهران: دار القرآن الکریم.
- المسعودی، علی بن الحسین بن علی. بی‌تا. *مروج الذهب*. جلد ۴. بیروت، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- المقرئ، احمد بن محمد. ۱۹۸۸. *نفتح الطیب من غصن الاندلس الرطیب*. بیروت، لبنان: دار صادر.

نویسنده

دکتر فاطمه قادری

استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه یزد
mf_ghadery@yahoo.com

دانش‌آموخته‌ی دکترای زبان و ادبیات عرب، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۴.
وی چهار سال مدیر گروه عربی دانشگاه یزد بوده و از سال ۱۳۸۸ تا کنون رئیس دانشکده‌ی
زبان و ادبیات دانشگاه یزد است. از وی یک کتاب و هشت مقاله‌ی علمی-پژوهشی در زمینه‌ی
ادبیات، نقد ادبی، و ادبیات تطبیقی چاپ شده‌است.

BLANK

بررسی وضعیت حقوقی و فقهی

قرارداد استفاده از رحم زن

هامیرا رخشنده‌رو*

کارشناس ارشد مطالعات زنان

دکتر محمود صادقی

دانش‌یار گروه حقوق، دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

قرارداد استفاده از رحم زن، قراردادی است که بر پایه‌ی آن، زنی می‌پذیرد جنین به‌دست‌آمده از تخمک و اسپرم یک زن و شوهر را در رحم خود نگاه دارد و پس از زایمان به آن‌ها برگرداند. دیدگاه فقه‌های کنونی امامیه و حقوق‌دانان ایران در مورد اعتبار این قرارداد دیگرگون است؛ شماری از فقها استفاده از رحم زن دیگر را در زادآوری، جایز، و قرارداد را معتبر می‌دانند، اما به نظر شماری دیگر، این کار حرام و نامعتبر است؛ همچنین، برخی از حقوق‌دانان نیز این قرارداد را درست و معتبر، و برخی دیگر آن را به علت ناهم‌آهنگی با نظم همگانی، باطل می‌دانند. اعتبار این قرارداد، افزون بر شرایط همگانی قراردادها (ماده‌ی ۱۹۰ «قانون مدنی»)، نیازمند شرایطی خاص است، که به دلیل تردید در معلوم بودن، مقدور بودن، و مشروع بودن مورد معامله، می‌توان اعتبار حقوقی آن را مردود دانست. با از میان رفتن اعتبار قرارداد، حقوق و تکالیف موردنظر دو طرف نیز از میان می‌رود و تنها، پاره‌یی آثار قهری باقی می‌ماند، که مهم‌ترین آن‌ها قرابت و نسبی است که به گونه‌یی قهری و غیرارادی، به دنبال عمل انتقال جنین پدید می‌آید. در این قرارداد، نسب پدری کودکی که به دنیا می‌آید آشکار است، ولی برای تعیین نسب مادری، به دلیل این که کودک، با دو زن (زن صاحب تخمک و زن صاحب رحم) رابطه‌ی تکوینی دارد، اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی از فقها زن صاحب تخمک، برخی زن صاحب رحم، و برخی هر دو را مادر کودک می‌دانند.

واژگان کلیدی

قرارداد؛ استفاده از رحم زن دیگر؛ ناباروری؛ زن صاحب رحم؛

هرچند پیش‌رفت دانش پزشکی و ژنتیک، با پدید آوردن روش‌هایی دیگرگون، توانایی زادآوری به وسیله‌ی روش‌های آزمایشگاهی را به پزشکان داده‌است، هنوز پزشکی زادآوری نتوانسته‌است برای پرورش جنین، محیطی مناسب‌تر از رحم پیدا کند و به همین دلیل، استفاده از رحم زن دیگر، دست‌آوردی مهم در زمینه‌ی انتقال جنین و روش‌های کمک‌باروری است. استفاده از این روش، با پدید آوردن مشکلات پیچیده‌ی اخلاقی و حقوقی، دانش حقوق را با مسائلی تازه روبه‌رو می‌کند، که به عنوان یک پدیده‌ی اجتماعی، باید مورد بررسی قرار گیرد و چهارچوب‌هایی برای به نظم کشاندن آن پدید آید. یکی از این مسائل، قرارداد میان دو طرف است که تعیین وضعیت، ماهیت، و آثار حقوقی آن دارای اهمیتی بسیار است.

ضرورت استفاده از رحم زن دیگر

ناباروری مسئله‌ی فراگیر و نگران‌کننده برای زوجین است و نزدیک ۱۵ درصد از آنان را در بر می‌گیرد. در ناباروری، که به معنای نبود زادآوری و ناتوانی از داشتن فرزند است، به دلیل آن که هدف نهایی دارای فرزند شدن، امری مطلق به شمار می‌آید، روند تدریجی به‌بود معنا ندارد؛ پس در برنامه‌ی درمان ناباروری، تدابیری نیز برای کاستی‌های بدنی بیماران گنجانده می‌شود (دجری و پرنول^۱ ۱۳۷۹).

استفاده از رحم زن دیگر، تدبیری در برنامه‌ی درمانی زنان ناباروری است که یا رحم ندارند و یا به دلیل بیماری، رحم آن‌ها توان نگاه‌داری و پرورش جنین را ندارد؛ در چنین حالتی، فرزنددار شدن آن‌ها ممکن نیست، مگر این که از رحم زنی دیگر برای پرورش جنین استفاده شود. استفاده از رحم زن دیگر در ایران، از حدود سال ۱۳۸۰، و به وسیله‌ی برخی از درمانگاه‌های باروری و ناباروری اجرا شده‌است (مجوزی ۱۳۸۲).

موارد استفاده از رحم زن دیگر

پس از موفقیت بارورسازی آزمایشگاهی^۲، این نظریه پیش آمد که می‌توان هر جنینی را در هر رحمی گذاشت؛ زیرا پادتن^۳ها، از جنینی که نیمی از کروموزوم^۴های آن با مادر تفاوت دارد محافظت می‌کنند و به این ترتیب ممکن است همه‌ی کروموزوم‌های جنین دیگرگون باشد، اما بدن هم‌چنان از آن محافظت کند.

^۱ DeCherney, Alan H., and Martin L. Pernoll

^۲ In vitro fertilisation (IVF)

^۳ Antibody

^۴ Chromosome



به طور کلی، روش بارورسازی آزمایشگاهی در موارد زیر به کار می‌آید (هارپر، دلہانتی، و ہندی‌ساید^۱ ۱۳۸۴) و مهم‌ترین مورد استفاده‌ی آن در زنانی است کہ به گونه‌ی مادری، بدون رحم اند یا به هر علتی، رحم‌شان را از دست داده‌اند (کریمی مجد ۱۳۸۱):

- ۱ نبود مادری رحم؛
- ۲ برداشتن رحم با جراحی (هیستریکتومی^۲):
- ۳ سرطان^۳ رحم؛
- ۴ خون‌ریزی شدید رحم یا رحم پاره‌شده؛
- ۵ بیماری با سقط‌های چندبارہ؛
- ۶ بیماری با لانه‌گزینی ناموفق چندبارہ پس از بارورسازی آزمایشگاهی؛
- ۷ وضعیت‌هایی پزشکی، کہ ممکن است بارداری پرخطر را در پی داشته‌باشد؛
- ۸ بیماری کہ تخمک‌های آماده را برای بارور شدن تولید می‌کنند، اما توانایی بارداری را در کل دورہ ندارند.

حالت‌های استفاده از رحم زن دیگر

- استفاده از رحم زن دیگر، برای زنی کہ توانایی تولید تخمک را ندارد (استفاده از رحم و تخمک زن دیگر)
 - استفاده از رحم زن دیگر، با استفاده از جنین زوجین
 - استفاده از رحم زن دیگر، با استفاده از جنین اهدایی
- بر پایه‌ی «قانون نحوه‌ی اهدای جنین به زوجین نابارور»^۴، چهارچوب‌های اهدای جنین در مورد این زنان باید رعایت شود.

دلایل استفاده از رحم زن دیگر

این روش به عنوان راه حل برخی مشکلات پزشکی به کار گرفته می‌شود و بر پایه‌ی آن، زنی کہ دارای تخمک سالم است اما رحم ندارد یا رحم خود را از دست داده، یا به دلیل بیماری‌های حاد، توانایی نگاهداری جنین را ندارد، برای بچه‌دار شدن، از رحم زنی دیگر استفاده می‌کند. افزون بر موارد گفته‌شده، انگیزه‌ها و دلایلی دیگر نیز برای استفاده از این روش وجود دارد.

^۱ Harper, Joyce C., Joy D. A. Delhanty, and Alan H. Handyside

^۲ Hysterectomy

^۳ Carcinoma

^۴ این قانون در ۱۳۸۲/۴/۲۹ در مجلس شورای اسلامی تصویب و در ۱۳۸۲/۵/۸ به تأیید شورای نگهبان رسید.

علت ناباروری

بر پایه‌ی علت ناباروری، نوع درمان آن مشخص می‌شود. استفاده از رحم زن دیگر، برای آن دسته از زوجین ناباروری انتخاب می‌شود که (نایب‌زاده ۱۳۸۰):

۱ درمان آن‌ها موفقیت‌آمیز نباشد.

۲ نوع درمان مورد قبول زوجین نباشد.

۳ علت ناباروری درمان‌پذیر نباشد.

وضعیت سلامتی زن (ناهم‌آهنگی جنینی-مادری)

گاهی وضعیت زن به گونه‌یی است که سپری کردن یک بارداری موفقیت‌آمیز منجر به زایمان را امکان‌پذیر نمی‌سازد و یا جنین را در معرض خطر قرار می‌دهد.

پیش‌گیری از انتقال کاستی‌های ژنتیک

در برخی بیماری‌های ژنتیکی که ژن ناسالم به وسیله‌ی یکی از کروموزوم‌های زن به جنین منتقل می‌شود، جدا از درمان نازایی، ارزیابی ژنتیکی کروموزوم، پیش از لانه‌گزینی، یکی از اهداف پزشکی در استفاده از فن‌آوری‌های یاری‌گر زادآوری^۱ است. در این ارزیابی ژنتیکی—حتا در بیمارانی که نازا نیستند—برای کاهش مشکل ژنتیکی و پیش‌گیری از خطر انتقال، از رحم زن دیگر، با تخمک‌اهدایی، برای بارداری استفاده می‌شود (سجاد ۱۳۸۳).

دلایل اجتماعی

گروهی از زنان ممکن است به دلایل زیر وظیفه‌ی بارداری و زایمان را به عهده‌ی زنی دیگر قرار دهند (نایب‌زاده ۱۳۸۰):

– انگیزه‌های شغلی

– گرایش به نگاه‌داری تناسب اندام

– شیوه‌ی زندگی یا گرایش به آسودگی و راحتی

مسئله‌ی پژوهش

برای زادآوری به روش استفاده از رحم زن دیگر، زن خواهان فرزند ممکن است بارور باشد، ولی توان نگاه‌داری جنین و زایمان را نداشته‌باشد و یا این که بارداری برای سلامتی او

^۱ Assisted Reproductive Technologies (ART)



ایجاد خطر کند؛ در این صورت، برای پرورش جنین، از رحم زنی دیگر استفاده می‌کند. چون این روش، روشی درمانی به شمار نمی‌آید و تنها از فن‌آوری و روش‌های پزشکی برای بچه‌دار شدن افراد استفاده می‌شود، توافق زوجین و زن صاحب رحم اهمیت دارد. مهم‌ترین مسئله‌ی حقوقی در این باره قرارداد استفاده از رحم زن است، که بر پایه‌ی آن، زنی وظیفه‌ی نگاهداری جنین و به دنیا آوردن بچه را، همراه با خطرهای آن، می‌پذیرد و روشن است که برای انجام تعهدها بستن قرارداد ضروری است و باید وضعیت حقوقی، ماهیت، آثار، و تعهدهای دو طرف قرارداد روشن شود.

روش پژوهش و گردآوری داده‌ها

روش این پژوهش از نوع توصیفی-تحلیلی است و داده‌های پژوهش به وسیله‌ی کتاب‌ها، نوشتارها، فتواخواهی از ۱۶ تن از فقهای بزرگ، و گرفتن نظر پنج تن از حقوق‌دانان برجسته‌ی کشور، به گونه‌ی مکتوب، انجام شده‌است.

قرارداد استفاده از رحم زن: مفاهیم و واژگان

برای زنی که از رحم خود برای پرورش جنینی دیگر استفاده می‌کند، نام‌هایی گوناگون، مانند مادر جانشین^۱، مادر اجاره‌ی، و مادر میانجی به کار می‌رود؛ از رحم به عنوان رحم اجاره‌ی و یا رحم جای‌گزین یاد می‌شود؛ و در مورد قرارداد استفاده از رحم زن نیز سه اصطلاح به کار می‌رود، که هر سه یک معنا دارد:

۱ قرارداد مادر جانشین^۲

۲ قرارداد اجاره‌ی رحم^۳

۳ بارداری قراردادی^۴

با توجه به این که زن صاحب رحم، وظیفه‌ی نگاهداری و پرورش جنین را، به جای مادر اصلی، می‌پذیرد و از دید پزشکی نیز، بدن‌اش جانشین بدن مادر اصلی می‌شود، استفاده از اصطلاح مادر جانشین بسامدی بیش‌تر دارد.

قرارداد استفاده از رحم زن، قراردادی است که بر پایه‌ی آن، زنی می‌پذیرد جنین یک زن و شوهر (نابارور یا بارور) را نگاهداری کند و پس از به دنیا آوردن، کودک را به آنها بدهد. این قرارداد می‌تواند معوض یا غیرمعوض باشد.

¹ Surrogate Mother

² Surrogate Mother Contract

³ Womb Rent Contract

⁴ Contractual Pregnancy

ضرورت وجود قرارداد

بارداری زن از مهم‌ترین مسائل زندگی خصوصی او به شمار می‌آید، اما افزون بر مسائل فردی، پی‌آمدهایی اجتماعی را هم در بر دارد. اصل بر این است که زن، پس از ازدواج و تشکیل خانواده باردار می‌شود، اما هنگامی که بارداری زن برای پرورش جنین دیگری است، در واقع، اصل به استثناء تبدیل شده، و چون بر خلاف قاعده است، برای اثبات آن باید دلیل آورد. وجود قرارداد، به‌ترین وسیله در این موضوع است که قصد و توافق دو طرف را برای انجام این کار نشان می‌دهد و در تعیین روابط دو طرف و از میان بردن ابهام‌ها و اشکال‌هایی مانند آن چه در زیر می‌آید مؤثر است:

- ۱ نفی «قاعده‌ی فراش» در مورد زنی که برای دیگری باردار شده و دارای شوهر است.
- ۲ از میان بردن شبهه‌ی زنا در مورد زنی باردار که شوهر ندارد؛ به این دلیل که باردار شدن زن، بدون شوهر، شبهه‌ی زنا را در ذهن افراد پدید می‌آورد و به دنیا آوردن بچه‌یی که از خانواده‌ی زن نیست، باید دلیلی برای توجیه داشته‌باشد.
- ۳ تعیین پدر و مادر کودک.
- ۴ تعیین تعهدها و شروط موردتوافق دو طرف قرارداد.
- ۵ از میان بردن مشکلاتی که در صورت انجام ندادن تعهدها از سوی دو طرف قرارداد پدید می‌آید.

انواع قرارداد استفاده از رحم زن

قرارداد استفاده از رحم زن به دو صورت انجام می‌شود (ستومکه^۱ ۱۹۹۶):

قرارداد معوض^۲ - در این نوع قرارداد، زوجین نابارور یا زن و شوهر خواهان فرزند تعهد می‌کنند که در برابر خدمات زن صاحب رحم، مبلغی را، به عنوان دست‌مزد به او بپردازند. مبلغ پرداختی، به عنوان عوض تعهدهای زن صاحب رحم به شمار می‌آید و به همین دلیل، از دید بیشتر فقها، گرفتن دست‌مزد در برابر انجام این کار جایز است.

قرارداد غیرمعوض^۳ - در این نوع قرارداد، زن صاحب رحم، بدون دریافت دست‌مزد، تنها با انگیزه‌های انسان‌دوستانه تن به این کار می‌دهد و در قرارداد نیز در برابر خدمت وی، دست‌مزدی به عنوان عوض تعهدها در نظر گرفته نمی‌شود. این نوع قرارداد، بیش‌تر به وسیله‌ی دوستان و یا خویشاوندان انجام می‌شود.

¹ Stuhmcke, Anita

² Commercial Surrogacy

³ Altruistic Surrogacy



شیوه‌ی تعیین و مرحله‌بندی تعهدها

هنگامی که قرارداد معوض باشد، تعهدهای مالی قرارداد، از زمان انجام کارهای پزشکی تا زمان زایمان و گرفتن نوزاد، در چهار گام انجام می‌شود:

گام نخست: از زمان آغاز کارهای پزشکی، تا انتقال جنین و آزمایش بارداری—اگر بارداری بدون مشکل ادامه پیدا کند؛

گام دوم: سه ماه اول بارداری؛

گام سوم: سه ماه دوم بارداری؛

گام چهارم: سه ماه سوم بارداری تا روز زایمان و تحویل نوزاد.

هر یک از گام‌های بالا، هزینه‌ی جداگانه دارد و در صورت زایمان دوقلو یا سه‌قلو نیز، برای هر یک از آن‌ها، مبلغی افزوده می‌شود (بر پایه‌ی نمونه‌ی قرارداد).

در این روش، به دلایل زیر، زایمان به صورت رستم‌زاد انجام می‌شود:

۱ برای کاهش خطر در زمان زایمان

۲ مشخص‌تر بودن زمان زایمان، برای پیش‌گیری از مشکلاتی مانند گرفتن گواهی

ولادت^۱ در بیمارستان و تحویل نوزاد

با توجه به این که زایمان به روش رستم‌زاد انجام می‌شود، پایان قرارداد، بسته به به‌بودی زن صاحب رحم است و هزینه‌های درمان، مدت ماندن وی در بیمارستان، و مانند آن نیز باید از سوی زوجین نابارور پرداخت شود.

در این قرارداد، ممکن است برای زن صاحب رحم، افزون بر نگاه‌داری جنین، تعهدهایی دیگر نیز در نظر گرفته‌شود، که بستگی به توافق دو طرف دارد.

وضعیت حقوقی قرارداد استفاده از رحم زن

منظور از وضعیت حقوقی، حکم وضعی است که در قانون، برای عقد، و به دنبال آن برای تعهدی ثابت می‌شود و بر پایه‌ی آن، قرارداد ممکن است مشمول یکی از سه حکم صحت، بطلان، و عدم نفوذ باشد. عقد دارای هر یک از وضعیت‌های گفته‌شده، دارای احکام حقوقی ویژه‌ی است که روابط حقوقی دو طرف را مشخص می‌کند. برای اعتبار این قرارداد، مانند دیگر قراردادهایی که از نظر حقوقی سرآغاز پیدایش اثر، حق، و تکلیف برای دو طرف قرارداد است، باید شرایطی که قانون برای درستی قراردادها پیش‌بینی کرده‌است رعایت شود.

^۱ با توجه به این که در بیمارستان، گواهی ولادت به نام زنی که زایمان کرده‌است داده می‌شود و گرفتن شناسنامه، بر پایه‌ی این گواهی صورت می‌گیرد، پزشکان درمان‌گر مؤسسه‌ی ناباروری، با بیمارستان محل زایمان هم‌هنگی می‌کنند، تا گواهی ولادت به نام زوجین نابارور داده‌شود.

قصد و رضای دو طرف

همان گونه که برای صورت گرفتن عقد، قصد باطنی و رضایت دو طرف ضرورت دارد، در این قرارداد نیز، قصد دو طرف، با ایجاب زوجین نابارور، و قبول زن صاحب رحم اعلام می‌شود و پس از توافق زوجین نابارور و زن صاحب رحم، پزشکان، پیش از آغاز کارهای پزشکی و به صورت زیر، از دو طرف رضایت‌نامه می‌گیرند:

رضایت از زن صاحب رحم- از زن صاحب رحم، هم برای مصرف دارو و هم برای انجام عمل جراحی، رضایت‌نامه گرفته می‌شود. درباره‌ی زن صاحب رحمی که شوهر دارد، باید رضایت شوهر وی نیز گرفته شود.

رضایت از زوجین- برای انتقال جنین، از هر یک از زوجین، به گونه‌ی جداگانه، رضایت‌نامه گرفته می‌شود.

اهلیت دو طرف

اهلیت عام- بر پایه‌ی ماده‌ی ۲۱۱ «قانون مدنی»، برای این که دو طرف، اهل به شمار آیند، باید بالغ، عاقل، و رشید باشند.

اهلیت خاص- در این قرارداد، افزون بر اهلیت عام، دو طرف باید دارای شرایط اهلیت خاص نیز باشند، تا شایستگی بستن این قرارداد را پیدا کنند. این شرایط را پزشکان برای پیش‌گیری از مشکلات احتمالی در نظر می‌گیرند.

آ شرایط زوجین

- ۱ زوجین دارای اسپرم و تخمک سالم باشند.
- ۲ تنها در صورتی که زن، به دلایلی، بدون رحم باشد و یا توان نگاه‌داری جنین را نداشته باشد از رحم زن دیگر استفاده شود.

ب شرایط زن صاحب رحم

- ۱ همسر دار باشد.
- ۲ دست‌کم پیشینه‌ی یک بار بارداری را داشته باشد.
- ۳ زمان بستن قرارداد، سرپرستی فرزندی را به عهده داشته باشد.
- ۴ در صورتی که دارای شوهر باشد، رضایت شوهر وی گرفته شود.
- ۵ در حدود ۲۰ تا ۳۵ سال سن داشته باشد.

بنا بر این، همان گونه که بر پایه‌ی ماده‌ی ۲۱۲ «قانون مدنی»، معامله با اشخاصی که بالغ، عاقل، و رشید نیستند، به دلیل اهلیت نداشتن باطل است، در قرارداد استفاده از



رحم زن نیز، دو طرف، در صورتی که دارای شرایط اهلیت خاص نباشند، باید از بستن این گونه قراردادها منع شوند.

موضوع معامله

از شرایط مهم درستی معامله، مورد معامله یا مورد تعهد است، که شرایط آن در مواد ۲۱۴ تا ۲۱۶ «قانون مدنی» گفته شده است.

«در نتیجه‌ی توافق، برای دو طرف قرارداد یا یکی از آن‌ها، تعهداتی به وجود می‌آید که ممکن است مورد آن‌ها تسلیم مال یا انجام کار معین باشد؛ بدین ترتیب، آنچه موضوع تعهد قرار می‌گیرد، ممکن است انتقال مال یا انجام کار باشد، و شرایط آن دو با هم متفاوت است.» (کاتوزیان ۱۳۸۳: ۱۵۹)

شرایط کلی معامله

برای درست بودن هر معامله، لازم است مورد معامله دارای شرایطی باشد که نبود یکی از آن‌ها عقد را بر هم زند. این شرایط در ماده‌ی ۲۱۵ و ۲۱۶ «قانون مدنی» گفته شده است. مورد معامله در قرارداد استفاده از رحم زن، برای زوجین نابارور، دادن مال، و برای زن صاحب رحم، انجام تعهد است، که مجموعه‌ی از کارها و اعمال (فعل و ترک فعل) را در بر می‌گیرد، اما در استفاده از رحم زن برای پرورش جنین این سؤال پدید می‌آید که آیا رحم زن می‌تواند مورد معامله قرار گیرد یا خیر. بنا به گفته‌ی حقوق‌دانان، «بدن انسان نمی‌تواند موضوع هیچ قرارداد الزام‌آوری قرار گیرد و این چهره‌ی تازه‌ی از برده‌داری در قرن ما است.» (کاتوزیان، ۱۳۸۴، پاسخ به سؤال کتبی پژوهش‌گر) افزون بر این، در این قرارداد، تعهد یک طرف، دادن مال، و تعهد دیگری انجام کار است. تملیک مال از نظر تحلیلی کاری است که مدیون به عهده می‌گیرد و انجام کار و یا خودداری از آن نیز کاری است که متعهد باید انجام دهد. موضوع تعهد همیشه انجام کار است. در این قرارداد، چون انجام کار با شخصیت انسان پیوند دارد و «تعهدات مرتبط با شخصیت انسان ویژگی‌هایی به همراه دارد که قواعد همگانی تعهدات را نمی‌توان به طور کامل اجرا کرد» (کاتوزیان ۱۳۸۳: ۱۵۷-۱۵۸) شرایط این دو تعهد یکسان نیست.

موضوع این قرارداد، انجام کارهایی شامل فعل و ترک فعل برای فراهم کردن منافع دیگری است، که مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان تغذیه، مراقبت از خود، نداشتن آمیزش، استفاده

^۱ «مورد معامله باید مالیت داشته و متضمن منفعت عقلایی مشروع باشد.»

^۲ «مورد معامله باید مهم نباشد، مگر در موارد خاصه که دانش اجمالی به آن کافی است.»

نکردن از مواد مخدر، و مانند آن دانست و با توجه به شرایط مورد معامله در این قرارداد، می‌توان آن‌ها را به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

۱ معلوم و معین بودن

بر پایه‌ی ماده‌ی ۲۱۶ «قانون مدنی»، مورد معامله نباید مبهم باشد، مگر در موارد خاص که دانش اجمالی به آن کافی است و از دید حقوق‌دانان، «این ماده اختصاص به مال موردانتقال ندارد و شامل کار موضوع تعهد نیز می‌شود، پس نمی‌توان در قرارداد، به کاری مجهول یا مبهم تعهد کرد.» (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۱۹۴).
با توجه به مواد پرشماری از «قانون مدنی» که بر معین بودن مورد معامله تأکید دارد،^۱ می‌توان گفت:

«به طور کلی در لزوم معین بودن مورد قرارداد، اعم از تملیکی یا عهدی، مالی یا غیرمالی، تردیدی نیست؛ حتا به نظر می‌رسد هر نوع الزام قانونی باید معلوم و معین باشد، زیرا معامله‌ی غرری باطل است؛ به علاوه، تملیک مال مجهول و ایفای تعهد مجهول و هم‌چنین اجرای الزام قانونی مجهول محال است و از این لحاظ نیز باید قرارداد و الزامی را که مورد مجهولی دارد باطل دانست.» (قاسم‌زاده ۱۳۸۳: ۱۳۴).

در قرارداد استفاده از رحم زن، با توجه به این که بارداری به روش مصنوعی و از راه بارورسازی آزمایشگاهی است، به منظور دست یافتن به بارداری، معمولاً چند جنین را به رحم زن منتقل می‌کنند، که در این حالت، احتمال چندقلویی هم افزایش می‌یابد. پژوهش‌ها نشان می‌دهد که چندقلویی، از بیش‌ترین پی‌آمدهای ناخواسته‌ی فن‌آوری‌های یاری‌گر زادآوری است (دجری و پرنول ۱۳۷۹؛ شوهم، جاکوبز، و هاولس^۲ ۱۳۷۹) و «مخاطره‌ی بالایی از چند قلوزایی در IVF، نتیجه‌ی مستقیم تعداد رویان‌های منتقل شده می‌باشد.» (هارپر، دلہانتی، و هندی‌ساید ۱۳۸۴: ۱۷۴).

معمولاً بارداری چندقلویی، با پی‌آمدهای ناخواسته و پرشمار پزشکی، اقتصادی، اجتماعی، اخلاقی، و روانی همراه است (شوهم، جاکوبز، و هاولس ۱۳۷۹)، که پی‌آمدهای اقتصادی آن، برای زوجین نابارور، و پی‌آمدهای ناخواسته‌ی پزشکی، جسمی، و روانی آن، برای زن صاحب رحم است. با چنین وضعیتی، در هنگام بستن قرارداد، تعیین مورد تعهد امکان‌پذیر نیست و به علت این که مورد تعهد در زمان بستن قرارداد مجهول است و برای دو طرف دقیقاً معین نیست، معامله، غرری به شمار می‌آید.

^۱ مواد ۵۰۷، ۵۱۸، ۵۲۳، ۵۴۶، ۵۶۱، ۶۴۸ و ۷۳۴

^۲ Shoham, Zeev, Howard S. Jacobs, and Colin M. Howles



۲ مقدر بودن

منظور از این شرط این است که دهنده‌ی مال یا حق یا تعهد، توانایی تسلیم مورد قرارداد را به منتقل‌الیه یا متعهدله داشته‌باشد (شهیدی ۱۳۷۷).

«اگر مورد معامله عمل باشد، باز هم باید مقدر باشد. تعهد به انجام عملی که از حدود قدرت انسان بیرون است، باطل، و از درجه‌ی اعتبار ساقط است.» (صفایی ۱۳۶:۱۳۸۳)

در این قرارداد، زن صاحب رحم باید توانایی انجام کاری را که به عهده می‌گیرد داشته‌باشد؛ یعنی با توجه به این که در این عقد، شخصیت طرف، علت عمدگی عقد است، انجام تعهد باید به وسیله‌ی زن صاحب رحم، که مورد نظر زوجین است، صورت پذیرد و او باید توانایی نگاه‌داری جنین و به دنیا آوردن بچه را داشته‌باشد؛ وگرنه، موضوع تعهد، این شرط را نخواهد داشت و باطل است.

برای اجرای این قرارداد، با توجه به این که در اثر پیشرفت‌های دانشی، بارورسازی مصنوعی و انتقال جنین عملاً امکان‌پذیر است و بارداری نیز برای زنان امری طبیعی به شمار می‌آید، به نظر می‌رسد که انجام کار مورد معامله برای زن صاحب رحم امکان‌پذیر باشد، اما در واقع، طبیعت کار از توانایی پزشکان و زن صاحب رحم بیرون است؛ زیرا، به‌رغم این که بارورسازی به روش مصنوعی صورت می‌گیرد، خود بارداری باید به گونه‌ی طبیعی رخ دهد. در چرخه‌های فن‌آوری‌های یاری‌گر زادآوری، فرآیند لانه‌گزینی، به عنوان یک عامل محدودکننده‌ی میزان بارداری شناخته می‌شود و هرچند از زمان به‌کارگیری روش بارورسازی آزمایشگاهی تا کنون، پیشرفت‌هایی چشم‌گیر در آن پدید آمده، هنوز هدف اصلی، یعنی به‌بود میزان لانه‌گزینی و بارداری، به دست نیامده است.

لانه‌گزینی فرآیندی پیش‌رونده است که در آن، جنین با پرده‌ی زهدان (اندومتر)^۱ مادر پیوند می‌خورد و و کم‌کم به داخل آن راه می‌یابد. نکته‌ی شایان توجه این فرآیند آن است که تنها همین دو عامل، یعنی پرده‌ی زهدان و جنین، در آن نقش دارند:

«ارتباط این دو و هم‌چنین اثرات متقابل آن‌ها بر یک‌دیگر، معمای پیچیده‌ی است که هنوز طب تولیدمثل نتوانسته راه حل مناسبی برای آن پیدا کند. این فرآیند عبارت از چسبیدن بلاستوسیست^۲ به اندومتر مادر است، که به یک اندومتر پذیرا، یک جنین طبیعی و فعال. واقع در مرحله‌ی بلاستوسیست، و یک ارتباط هم‌آهنگ یا متقابل بین این دو ارگانیسم، که از نظر ژنتیکی و ایمونولوژیکی کاملاً متفاوت از یک‌دیگر اند، نیاز دارد.» (شوهم، جاکوبز، و هاوولس ۱۳۷۹).

^۱ Endometrium

^۲ Blastocyst

«در واقع، تعهد به حاملگی، مقدم بر تعهد به پرورش جنین است و خارج از قدرت زن صاحب رحم است و می‌توان گفت که مورد معامله مقدر نیست. مقدر نبودن مورد معامله، در حقیقت، به منزله‌ی فقدان آن مورد در معامله و دارای همان ملاک بطلان معامله به علت فقدان مورد معامله است.» (شهیدی ۱۳۷۷).

۳ مشروع بودن

«در صورتی که مورد معامله عمل باشد، این عمل باید مشروع باشد، و الا، معامله باطل خواهد بود. منظور از کلمه‌ی مشروع، موافق قواعد آمره، اعم از قوانین موضوعه و مقررات شرعی است، و نامشروع چیزی است که بر خلاف قواعد آمره‌ی ناشی از قانون یا شرع باشد.» (صفایی ۱۳۸۳: ۱۳۰).

بنا بر این، در جایی که قانون، انجام کاری را ممنوع می‌کند، بدان می‌ماند که انجام کار در توان هیچ‌کس نباشد، اما از آن جا که کلمه‌ی «مشروع»، مفهومی فراگیرتر از واژه‌ی «قانونی» و دامنه‌ی به‌مراتب گسترده‌تر دارد، کار نامشروع ممکن است به وسیله‌ی قانون، اخلاق، و نظم همگانی منع شده‌باشد.

ماده‌ی ۹۷۵ «قانون مدنی»، دادگاه را از اجرای قراردادهایی که بر خلاف اخلاق حسنه باشد و یا به دلیل جریحه‌دار کردن احساسات جامعه یا به علت دیگر، مخالف با نظم همگانی به شمار آید منع کرده‌است و این حکم، کنایه از بطلان این گونه قراردادهاست (کاتوزیان ۱۳۸۳).

با توجه به این که درباره‌ی قرارداد استفاده از رحم زن، هنوز در حقوق موضوعه‌ی کشورمان قانونی به تصویب نرسیده‌است، منابع بیرون از قانون، مانند اخلاق، نظم همگانی، و نیز باورهای دینی و آموزه‌های مذهبی، می‌توانند پایه‌ی مشروعیت قرار گیرند؛ افزون بر آن که بر پایه‌ی اصل ۱۶۷ «قانون اساسی»، در صورت سکوت قانون، باید با یاری گرفتن از منابع معتبر اسلامی یا فتواهای معتبر، حکم قضیه را روشن ساخت؛ از این رو، برای بستن این قرارداد، که از مسائل مستحدثه است و قانونی مدون ندارد نیز، نظر فقها نقشی تعیین‌کننده دارد.

وضعیت قرارداد در منابع اسلامی و فتواهای فقها

در مورد مشروعیت قرارداد استفاده از رحم زن دیگر، نخست باید مشروعیت کارهایی مانند «باورسازی مصنوعی» و «انتقال جنین»، که انجام این قرارداد بسته به آن‌ها است، روشن شود.



در مورد «مشروعیت بارورسازی مصنوعی»، با توجه به این که بارورسازی با تخمک و اسپرم زن و شوهر شرعی و قانونی انجام می‌گیرد، به نظر بیش‌تر فقها، در صورتی که کاری حرام صورت نپذیرد، انجام این کار جایز است، اما در مورد «انتقال جنین» در رحم زنی دیگر، به غیر از همسر مرد، فقها اختلاف نظر دارند؛ عده‌یی آن را جایز نمی‌دانند و به نظرشان این کار حرام است،^۱ و عده‌یی دیگر آن را جایز می‌دانند.^۲

مخالفت بر این باور اند که روایت‌هایی که بر حرمت بارورسازی نطفه‌ی مرد بیگانه با زن بیگانه دلالت می‌کند، عام است و دربرگیرنده‌ی مواردی که زوجین، نطفه‌ی خود را، پس از ترکیب، در رحم زن بیگانه می‌نهند نیز می‌شود. این گروه به دو روایت استناد می‌کنند؛ نخست، روایت *علی بن سالم* از امام صادق^ع، که می‌فرماید: «بدترین مردم در قیامت کسی است که نطفه‌ی خود را در رحم زنی که بر او حرام است قرار دهد.»^۳ و دوم، روایت *اسحاق بن عمار* که می‌گوید: «به امام صادق^ع عرض کردم: (زنا بدتر است یا نوشیدن شراب؟ چه‌گونه در نوشیدن شراب هشتاد تازیانه و در زنا صد تازیانه مقرر شده‌است؟) امام فرمودند: (ای اسحاق! حد یکی است، لکن این مقدار در زنا افزوده شد، چون زنا، سبب از بین بردن نطفه و قراردادن آن در غیر جایگاهی می‌شود که خداوند بدان دستور داده‌است.»^۴ جایگاه مشروع نطفه، رحم همسر است؛ حال، اگر در غیر این جایگاه، یعنی در رحم زنی گذاشته‌شود که همسر او نیست، بر پایه‌ی روایت‌های یادشده، حرام است؛ خصوصاً که در نسخه‌ی حدیث، عبارت «(فی غیر موضعه)»، یعنی غیر جایگاه شرعی آمده‌است. در دیدگاه این دسته از فقها، منظور از نطفه، همان آمیخته‌ی منی مرد و تخمک زن است؛ چنان‌که در روایتی دیگر از *اسحاق بن عمار* آمده‌است: «از امام رضا^ع پرسیدم: (زنی از بارداری می‌ترسد. آیا می‌تواند دوايي بنوشد و آن چه در شکم دارد بیافکند؟) امام^ع فرمودند: (خیر،) گفتم: (آن‌چه که در شکم دارد، نطفه است.) امام فرمودند: (نخستین چیزی که آفریده‌می‌شود نطفه است.»^۵ (رضانیا معلم ۱۳۸۳)

پاره‌یی از روایت‌ها، واژه‌ی «نطفه» را در معنایی عام به کار برده‌اند؛ به گونه‌یی که دربرگیرنده‌ی مراحل دگرگونی و تکامل اجزای ژنتیکی زن و مرد، اسپرم، تخمک، تخمک

^۱ آیت‌الله تبریزی (استفتای ۴۵۳، ۱۳۸۴/۱/۹)؛ آیت‌الله بهجت (استفتای اردیبهشت ۱۳۸۴)؛ آیت‌الله فاضل لنگرانی (استفتای ۵۲۵۰، ۱۳۸۴/۲/۷).

^۲ آیت‌الله مومن (استفتای ۸۴/۲/۹)؛ آیت‌الله صائنی (استفتای ۱۲۰۱۹، ۱۳۸۴/۱/۳۰)؛ آیت‌الله خامنه‌یی (استفتای ۶۳۷۶)؛ آیت‌الله جناتی؛ آیت‌الله اردبیلی (استفتای شماره ۲/۵۱۲، ۱۳۸۴/۱/۲۵)؛ آیت‌الله احمدی فقیه یزدی؛ آیت‌الله روحانی (استفتای ۱۸ صفر ۱۴۲۶ق)؛ آیت‌الله مکارم شیرازی (استفتای ۹۶۴۳، ۱۳۸۴/۱/۱۴)؛ آیت‌الله قیله‌یی؛ آیت‌الله موسوی بخنوردی (استفتای ۱۳۸۴/۸/۲۹).

^۳ «قال: أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل أقر نطفته في رحم بجرم عليه»
^۴ «قلت لأبي عبدالله (ع): الزنا شر او شرب الخمر؟ وكيف صار في شرب الخمر ثمانون و في الزنا مائة؟ فقال: يا اسحق الحد واحد ولكن زيد هذا لتضيعة النطفة و لوضعها اياها في غير موضعة الذي أمره الله عز و جل به»

^۵ «قال: قلت لأبي الحسن (ع): المرأة تخالف الحبل فتشرب الدواء فتلقى ما في بطنها؟ قال: لا. فقلت: دنما هو النطفة. فقال: أن اول ما يخلق نطفة»

بارور شده، و حتا تخمک بارور شده‌یی که تکثیر سلولی را آغاز کرده و به مراحل از رشد و تکامل رسیده‌است، می‌شود؛ برای نمونه، روایت‌هایی وجود دارند که برای رشد جنین یا حمل، سقف زمانی تعیین می‌کنند و مثلاً از زمان آمیزش و لانه‌گزینی تا ۴۰ روز را نطفه، پس از ۴۰ روز تا ۸۰ روز را علقه، و به همین ترتیب، مراحل بعد را با نام‌های دیگر می‌خوانند؛ پس می‌توان گفت نطفه (آمیخته‌ی اسپرم و تخمک)، چه مشروع باشد و چه حرام، صرف قرار دادن آن در رحم غیرمشروع، ممنوع و حرام است؛ خواه رحم محارم باشد و خواه رحم غیرمحارم (بیگانه)؛ اگرچه جای دادن در رحم محارم، ناهنجاری بیش‌تری را در پی خواهد داشت (همان).

اما موافقان بر این باور اند با توجه به این که جنین به‌دست‌آمده، از تخمک و اسپرم زوجین شرعی است، انتقال آن به رحم زن دیگر مانند جای دادن آن در یک محیط مناسب رشد است و زن صاحب رحم، بدون داشتن پیوند ژنتیکی با جنین، تنها جنین شکل‌یافته را نگاه‌داری، و در رحم خود پرورش می‌دهد. این کار نه نشان‌گر زنا است، نه نشان‌گر ریختن نطفه در رحمی که بر مرد حلال نیست، و نه نشان‌گر جای دادن نطفه در چنین رحمی (صادق مقدم ۱۳۸۳). روایاتی هم که در زمینه‌ی حرمت بارورسازی با نطفه‌ی مرد بیگانه وجود دارد، به موردی انصراف دارد که رحم زن، یکی از دو رکن تشکیل نطفه باشد، یعنی این نطفه به وسیله‌ی تخمک همین رحم تشکیل شده‌باشد؛ حال آن که در این مورد، رحم هیچ نقشی در تشکیل نطفه ندارد، بلکه ظرفی مناسب است که نطفه‌ی نهاده‌شده، در آن پرورش می‌یابد و رشد می‌کند؛ بنا بر این، حال که محذور شرعی و دلیلی بر نفی اجاره‌ی رحم، به دلیل آسیب رساندن یا از میان بردن حق دیگری وجود ندارد، می‌توان بر پایه‌ی اصل اباحه، اصل برائت عقلی و شرعی، و نیز عموم و اطلاق ادله‌یی که بر جواز اجیر شدن انسان و خدمات وی دلالت می‌کند، این کار را جایز شمرد. البته درباره‌ی زنی که دارای شوهر است، احتمال منع از میان نمی‌رود،^۱ هرچند در هر دو مورد، حکم به جواز خلاف احتیاط است (رضانیا معلم ۱۳۸۳).

ناهم‌گونی قرارداد با نظم همگانی

قرارداد استفاده از رحم، با نظم همگانی ناهم‌گون است، زیرا بدن انسان نمی‌تواند موضوع هیچ قرارداد الزام‌آوری قرار گیرد و «این قرارداد با اصل غیرقابل‌تصرف بودن جسم انسان و اصل غیرقابل‌تصرف بودن وضعیت اشخاص منافات دارد.» (صفایی ۱۳۸۴، پاسخ به سوال کتبی

^۱ آیت‌الله منتظری (استفتای ۴۶۳۰، ۱۵/۱/۱۳۸۴)



پژوهش‌گر) از این رو، برخی از حقوق‌دانان بر این باور اند که این، چهره‌ی تازه از برده‌داری در سده‌ی ما است (کاتوزیان ۱۳۸۴، پاسخ به سؤال کتبی پژوهش‌گر)، هرچند که برخی دیگر از آن‌ها، قرارداد استفاده از رحم زن را از نظر حقوقی، به استناد اصل صحت، ماده‌ی ۱۰ «قانون مدنی»، و «اوفوا بالعقود» معتبر می‌دانند. (گرچی ۱۳۸۴، پاسخ به سؤال کتبی پژوهش‌گر).

آثار قرارداد، بر فرض درستی آن

قرارداد، برای دو طرف، دارای آثار است و ممکن است آثاری نیز برای فرد سوم داشته‌باشد (صفایی ۱۳۸۳)، که این آثار هم برای قرارداد و هم تعهدهایی است که به وسیله‌ی قرارداد پدید می‌آید (کاتوزیان ۱۳۸۰). در صورتی که این قرارداد را باطل بدانیم، هیچ تعهد الزام‌آوری میان دو طرف به وجود نمی‌آید، اما در صورت درستی قرارداد، آثار آن نسبت به دو طرف و اشخاص سوم قابل‌بررسی است.

نسبت به دو طرف

در رابطه‌ی میان دو سوی قرارداد، «اصل لزوم» و اجباری بودن قرارداد پذیرفته‌شده‌است؛ به این معنا که اجرای قرارداد و انجام تعهدهای آن اجباری است و هیچ یک از دو طرف نمی‌توانند از اجرای تعهدهای خویش خودداری کنند یا آن را یک‌سویه بر هم زنند. بر پایه‌ی قرارداد، در برابر حقی که برای هر یک از دو طرف ایجاد می‌شود، تکلیف هم پدید می‌آید و این تکالیف، دربرگیرنده‌ی تکالیف دو طرف نسبت به یک‌دیگر و تکالیف دو طرف نسبت به جنین است؛ پس برای مشخص کردن این حقوق و تکالیف، لازم است دو طرف این قرارداد مشخص شوند.

دو طرف قرارداد

دو طرف اصلی این قرارداد را زوجین و زن صاحب رحم تشکیل می‌دهند و افراد حقیقی و حقوقی دیگری، مانند مؤسسه‌ی ناباروری یا بیمارستان، پزشک متخصص ناباروری، شوهر زن صاحب رحم، پزشک متخصص زنان و مامایی، روان‌پزشک، مشاور و روان‌کاو، و بیمارستان و زایشگاه نیز درگیر این قرارداد اند.

تکالیف زوجین نسبت به زن صاحب رحم

تعهدهای زوجین نسبت به زن صاحب رحم، از نوع تعهدهای مالی است، که بر پایه‌ی قرارداد، باید هزینه‌های توافق‌شده در قرارداد و همچنین هزینه‌ی کارهای پزشکی، از

مرحله‌ی انتقال جنین تا زایمان پرداخت شود. هرچند این تعهدها بر پایه‌ی قرارداد است، با توجه به کیفیت زندگی جنین، بهتر است لوازم آسایش و آرامش زندگی زن صاحب رحم نیز در دوران بارداری فراهم شود.

حقوق زوجین نسبت به زن صاحب رحم

در برابر انجام این تعهدها، حق دیدار با زن صاحب رحم، کنترل و بررسی شیوه‌ی زندگی و فعالیت‌های او، و همچنین کنترل بر انجام راه‌نمایی‌ها و مراقبت‌های پزشکی به وسیله‌ی زن صاحب رحم، برای زوجین، ایجاد می‌شود.

تکالیف زن صاحب رحم نسبت به زوجین

نخستین تکلیف زن صاحب رحم در برابر زوجین این است که جنین صاحبان نطفه را نگاه دارد و حق ندارد بدون داشتن دلیل آن را سقط کند. بر پایه‌ی این قرارداد، زن صاحب رحم کاری را بر عهده می‌گیرد که انجام آن به عواملی پرشمار بستگی دارد و مهم‌ترین آن‌ها فرآیند لانه‌گزینی است، که باید به گونه‌ی طبیعی رخ دهد. با توجه به این که در این روش، جنین در آزمایشگاه تشکیل می‌شود، همه‌ی کارهایی که انجام می‌شود نیز دارای اهمیت است، زیرا:

«تکوین رویان، پیش از لانه‌گزینی، به مکانیزم‌های به‌هم‌وابسته‌ی هم‌زمان بی‌شماری بستگی دارد، که هر یک باید در زمان درست، در طی رویان‌زایی فعالیت کند. سری‌هایی از رخ‌دادهای برنامه‌ریزی‌شده‌ی دقیق در گامتوژن^۱ شروع می‌شود و تا زایمان ادامه می‌یابد.» (هارپر، دلهانتی، و هندی‌ساید ۱۳۸۴: ۹۸)

«تکوین یک فرد جدید یک فرآیند طولانی و پیچیده‌ی است که می‌تواند در هر مرحله‌ی ناموفق باشد. هر مرحله فقط در صورتی روی می‌دهد که تمام موارد قبلی به‌درستی کامل شده‌باشد؛ بنا بر این، هر حلقه در این زنجیره، اساسی است.» (همان: ۱۰۳).

سقط خودبه‌خودی جنین نیز از عواملی است که ممکن است ایفای تعهد زن صاحب رحم را با مشکل روبه‌رو سازد. سن گامت‌ها (اسپرم و تخمک)، که در میزان سقط خودبه‌خودی جنین، نقش مستقیم دارد و نیز شرایط پایین‌تر از اندازه‌ی مطلوب در محیط رحم، که در گام‌های نخست لانه‌گزینی و تغذیه‌ی جنین بسیار مهم است، می‌تواند باعث از دست دادن جنین شود (سماک ۱۳۷۷)؛ در چنین حالتی، زن صاحب رحم، در برابر تعهد مالی زوجین، متعهد انجام کاری می‌شود که نه‌تنها از قدرت او خارج است، بلکه با کارها و

^۱ Gametogenesis

^۲ Gamete



مسائلی دیگرگون نیز پیوند می‌یابد که هر یک از آنها می‌تواند مانع انجام تعهدهای او شود. اگرچه این گونه موارد باید با تشخیص پزشکی آشکار شود، اما نکته‌ی قابل‌تأمل این است که چون زن صاحب رحم به وسیله‌ی قرارداد متعهد شده‌است، برای رهایی از مسئولیت باید این موارد را اثبات کند. این موضوع از موارد مهم این قرارداد است و طبیعی است که زن صاحب رحم نسبت به این مسائل شناخت و آگاهی نداشته‌باشد؛ پس تعهد به چنین اموری در برابر تعهد مالی، بیان‌گر نبود توازن و تعادل میان تعهد دو طرف است. تعهد دیگر زن صاحب رحم مربوط به اموری است که انجام دادن یا ندادن آن، خواسته‌ی زوجین است؛ مواردی مانند سیگار نکشیدن، نوشیدن مشروبات الکلی و مانند آن، که هرچند ممکن است در قرارداد هم آورده‌شود، با توجه به این که انجام ندادن آن‌ها از مسائل اخلاقی است، آوردن آن‌ها در قرارداد، الزامی را برای متعهد پدید نمی‌آورد؛ هم‌چنین، اگر «تکالیفی که عرف و اخلاق، انجام آن را لازم نمی‌بیند در قرارداد آمده‌باشد نیز، برای زن صاحب‌رحم ایجاد التزام نمی‌کند.» (کاتوزیان، ۱۳۸۴، پاسخ به سؤال کتبی پژوهش‌گر).

حقوق زن صاحب رحم نسبت به زوجین

با توجه به این که تعهدهای زوجین، مالی است، حقی که برای زن صاحب رحم پدید می‌آید، درخواست هزینه‌های تعیین‌شده در قرارداد است.

حقوق جنین و تکالیف دو طرف قرارداد نسبت به آن

از زمان بستن نطفه و شکل‌گیری جنین، همه‌ی کشورها، از جمله ایران، امتیازهایی را، با عنوان حقوق مدنی، به جنین می‌دهد، که مهم‌ترین آن‌ها حق زندگی است؛ به همین دلیل، در سامانه‌ی حقوقی اسلام نیز سقط جنین ممنوع است، و برای انجام‌دهندگان آن، حتا اگر پدر و مادر باشند، قصاص و مجازات در نظر گرفته‌شده‌است. بر پایه‌ی قرارداد نیز، هر یک از دو طرف ملزم به نگاه‌داری جنین خواهندبود و «از زمان انعقاد نطفه، چون جنین دارای حق حیات است، اصولاً پدر و مادر نیز حق تسلط بر آن را نخواهندداشت.» (یزدانیان ۱۳۸۳: ۱۹۰) و نمی‌توانند زن صاحب رحم را مجبور به انداختن آن کنند. «زن صاحب‌رحم نیز بر اساس شرع و اخلاق وظیفه دارد که جنین را حفظ نماید.» (گرچی ۱۳۸۴، پاسخ به سؤال کتبی پژوهش‌گر).

نسبت به اشخاص سوم

«قانون مدنی» در ماده‌ی ۲۳۱ می‌گوید:

«معاملات و عقود، فقط درباره‌ی طرفین متعاملین و قائم‌مقام قانونی آن‌ها مؤثر است، مگر در مورد ماده‌ی ۱۹۶.»

قائم‌مقام قانونی کسی است که در حقوق و تکالیف طرف معامله، جای‌گزین او می‌شود (صفایی ۱۳۸۳).

در قرارداد استفاده از رحم زن، قرارداد، جنبه‌ی شخصی دارد و به لحاظ شخص طرف معامله بسته و با مرگ وی منفسخ می‌شود؛ اما از آن جا که بخشی از حقوق زن صاحب رحم مالی است، برای حقوق مالی پدیدآمده در اثر قرارداد، ورثه قائم‌مقام او می‌شوند. در مورد تعهدهایی که تنها باید به وسیله‌ی زن صاحب رحم انجام شود، این تعهدها به قائم‌مقام قانونی او منتقل نمی‌شود.

استناد قرارداد استفاده از رحم زن در برابر اشخاص سوم

مهم‌ترین اشخاصی که قرارداد استفاده از رحم زن نسبت به آنان می‌تواند مورد استناد قرار گیرد:

استناد به قرارداد، نسبت به شوهر زن صاحب رحم- در صورتی که زن صاحب رحم شوهر داشته‌باشد، این قرارداد برای نفی پیوند پدری میان کودک به‌دنیاآمده و شوهر زن صاحب رحم می‌تواند مورد استناد قرار گیرد.

اشخاصی که نسبت به آنان پیوند محرمیت ایجاد می‌شود- درباره‌ی نسبت زن صاحب رحم و کودکی که به دنیا می‌آید، فقهایی که بستن این قرارداد را از دیدگاه شرعی جایز می‌دانند، به چند گروه تقسیم می‌شوند؛ شماری زن صاحب رحم را مادر کودک می‌دانند،^۲ شماری زن صاحب تخمک را مادر کودک می‌دانند،^۳ شماری کودک را دارای دو مادر می‌دانند،^۴ و شماری دیگر بر این باور اند که نتایج و پی‌آمدهای رضاع میان آن‌ها

^۱ ماده‌ی ۱۹۶: «هر کسی که معامله می‌کند آن معامله برای خود آن شخص محسوب است، مگر این که در موقع عقد، خلاف آن را تصریح نماید، یا بعد، خلاف آن ثابت شود. مع‌ذالک، ممکن است در ضمن معامله که شخص برای خود می‌کند تعهدی هم به نفع شخص ثالثی بنماید.»

^۲ آیت‌الله روحانی (استفتای ۱۸ صفر ۱۴۲۶ق): آیت‌الله تبریزی (استفتای ۴۵۳، ۱۳۸۴/۱/۳۰): آیت‌الله موسوی اردبیلی (استفتای ۲/۵۱۲، ۱۳۸۴/۱/۲۵).

^۳ آیت‌الله صافی گلپایگانی (استفتای ۲۹۹۱/۸۳): آیت‌الله منتظری (استفتای ۴۶۳۰، ۱۳۸۴/۱/۱۵): آیت‌الله مکارم شیرازی (استفتای ۹۶۴۳، ۱۳۸۴/۱/۱۴): آیت‌الله صانعی (استفتای ۱۲۱۰۹، ۱۳۸۴/۱/۳۰): آیت‌الله جناتی؛ آیت‌الله قبله‌یی.

^۴ آیت‌الله موسوی اردبیلی (استفتای ۲/۵۱۲، ۱۳۸۴/۱/۲۵).



پدید می‌آید؛^۱ اما همه‌ی آن‌ها نسبت به یک موضوع دیدگاهی یک‌سان دارند و آن مسئله‌ی «محرمیت» است، که میان زن صاحب رحم و کودک پدید می‌آید و بر پایه‌ی آن، کودک نمی‌تواند با محارم زن صاحب رحم ازدواج کند.

تأثیر انتقال جنین در نسب

به طور کلی، پیوند نسبی، بر پایه‌ی قانون تعیین می‌شود و اراده‌ی افراد، تأثیر و دخالتی در آن ندارد؛ بنا بر این، «رابطه‌ی صاحب رحم و طفل تابع قانون است، نه قرارداد.» (کاتوزیان ۱۳۸۴، پاسخ کتبی به سؤال پژوهش‌گر) و چه قرارداد را معتبر بدانیم و چه معتبر ندانیم، باید بررسی شود که بر پایه‌ی ضوابط قانونی و شرعی، انتقال جنین چه تأثیری در پیوند نسبی میان افراد دارد.^۲ درواقع، قرارداد دخالتی در تعیین نسب ندارد و برای تعیین نسب باید به ضوابط قانونی مراجعه کرد.

مفهوم نسب

نسب در لغت به معنای خویشاوندی و نژاد، و در اصطلاح حقوقی عبارت است از پیوند خویشاوندی میان دو نفر، که یکی از نسل دیگری، یا هر دو از نسل شخص سوم باشند. نسب به معنای خاص نیز عبارت است از رابطه‌ی پدر-فرزندی یا مادر-فرزندی، و به دیگر سخن، پیوند طبیعی و خونی میان دو نفر، که یکی به گونه‌ی مستقیم از صلب یا بطن دیگری به دنیا آمده‌است (صفایی و امامی ۱۳۷۸).

تعیین نسب مادری

خداوند در قرآن می‌فرماید: «او کسی است که از آب، انسانی را آفرید، سپس او را نسب و سبب قرار داد و پروردگار تو هم‌واره توانا بوده‌است.»^۳ (قرآن، فرقان: ۵۴). ثبوت «نسب» اهمیتی زیاد دارد و به واسطه‌ی «نسب»، فرزندان به پدران و نیاکان‌شان افتخار می‌کنند؛ از این رو، در شریعت اسلام، برای شناسایی «نسب اهتمام ویژه‌ی به عمل آمده‌است و نخستین حقی که پس از ولادت کودک برای وی جعل می‌شود نسب او است.» (مرقاتی ۱۳۸۳: ۲۱۱).

آنچه سبب انتساب کودک به پدر و مادر می‌شود، پیوند همسری میان زن و مرد، یا باور به وجود چنین پیوندی است (کاتوزیان ۱۳۷۲). در این قرارداد، نسب پدری کودک آشکار

^۱ آیت‌الله جناتی؛ آیت‌الله احمدی فقیه یزدی (نامه‌ی ۱۴/۴/۱۳۸۴)؛ آیت‌الله صامی (استفتای ۱۲۱۰۹، ۱۳۸۴/۱/۳۰). با شیر دادن شرایط رضاع محقق می‌شود.

^۲ برای آگاهی بیشتر تر بنگرید به *مرقاتی* (۱۳۸۳) و *رخشنده‌رو* (۱۳۸۴).

^۳ «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا»

است و در مورد تعیین نسب مادری، با توجه به این که کودک با دو زن (زن صاحب رحم و زن صاحب تخمک) پیوندی تکوینی دارد، میان فقها اختلاف نظر وجود دارد. برخی از فقها^۱ و بالاتر از همه، آیت‌الله خویی، به استناد آیه‌ی دوم سوره‌ی مجادله^۲ و همچنین آیه‌های دیگری از قرآن (احقاف: ۱۵؛ لقمان: ۱۴؛ زمر: ۶)، که دلالت بر مادر بودن کسی دارد که کودک را به دنیا آورده‌است، زایمان را ملاک مادر بودن، و زن صاحب رحم را مادر کودک می‌دانند. برخی دیگر^۳ زن صاحب تخمک را مادر می‌دانند، با این استدلال که ملاک مادر بودن از دیدگاه عرف، همانند ملاک پدر بودن است و نخستین گام آفرینش کودک از آب مادر است، و چون نخستین گام وجود کودک از صاحبان منی و تخمک گرفته می‌شود. گروهی دیگر^۴ به همراه برخی حقوق‌دانان^۵ با پذیرش این واقعیت که زن برای زادآوری، دارای دو نقش تخمک و رحم است و اختلال در هر یک از آنها، مسئله‌ی زادآوری را ناممکن می‌سازد، تلاش کرده‌اند با بیان ادله‌ی عقلی و نقلی، این دیدگاه را تقویت کنند که امکان وابستگی طبیعی کودک به هر دو زن وجود دارد و در شرایط خاص، هر یک از آنان می‌تواند مادر طبیعی و قانونی کودک به شمار آید؛ یعنی اصطلاحاً کودک دارای دو مادر باشد.

از بررسی آنچه گفته شد می‌توان دیدگاه گروهی را که کودک را دارای دو مادر می‌دانند ملاک قرار داد و نتیجه گرفت که هم زن صاحب رحم و هم زن صاحب تخمک، هر دو مادر اند.

اثبات نسب مادری

در «قانون مدنی» ایران، مقرراتی ویژه برای اثبات نسب مادری وجود ندارد و چهارچوب‌های آن دنباله‌روی احکام عمومی دلایل اثبات دعوا است؛ یعنی بر پایه‌ی امور محسوس و آشکار قابل اثبات است و به دو عامل بستگی دارد:

۱ زایمان زن

۲ تطابق فرزندی که به دنیا آورده‌است با مدعی نسب

^۱ آیت‌الله روحانی، آیت‌الله تبریزی، و آیت‌الله اراکی.
^۲ «الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنكُم مِّنْ نِّسَابِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَ زُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ عَفُوٌّ» «کسانی که از شما نسبت به همسران‌شان ظاهر می‌کنند (و می‌گویند: اُنْتِ عَلَيَّ كَظَهَرَ أَيْ: تو نسبت به من به منزله‌ی مادرم هستی)، آنان هرگز مادران‌شان نیستند. مادران‌شان تنها کسانی اند که آن‌ها را به دنیا آورده‌اند. آن‌ها سخنی زشت و باطل می‌گویند. و خداوند بخشنده و آمرزنده است.»

^۳ آیت‌الله مؤمن و آیت‌الله قبله‌یی.

^۴ آیت‌الله موسوی اردبیلی.

^۵ دکتر محقق داماد.



هیچ یک از این دو عامل، از اعمال حقوقی نیست تا دلایل اثبات آن محدود باشد. بارداری و زایمان در شمار وقایع خارجی، مانند تولد، مرگ، و برخورد دو اتمبیل قرار دارد و با هر دلیلی، از جمله شهادت و امارات، نیز قابل اثبات است (کاتوزیان ۱۳۷۳).

برای اثبات نسب مادری، ثابت کردن زایمان کودک از مادر کفایت می‌کند؛ پس ولادت کودک از مادر دلیلی قاطع است بر این که آن زنی که کودک را به دنیا آورده است از نظر زیستی و قانونی، مادر حقیقی کودک است و قانون نیز زنی را مادر کودک به شمار می‌آورد که او را زایمان کرده است. آیات قرآنی نیز، بیش‌تر، زایمان را ملاک و معیار مادری می‌داند. خداوند می‌فرماید: «کسانی که از شما نسبت به همسران‌شان ظهار می‌کنند، آنان هرگز مادران‌شان نیستند؛ مادران‌شان تنها کسانی اند که آن‌ها را به دنیا آورده‌اند.» (قرآن، مجادله: ۲). برداشت از آیه بدین گونه است که آیه، به گونه‌ی مطلق، زنانی را که می‌زایند، مادر به شمار می‌آورد، خواه تخمک از وی باشد یا نباشد؛ به‌خصوص که با کلمات حصر، این مفهوم را اعلام کرده است (مرقاتی ۱۳۸۳).

درباره‌ی این سؤال که آیا عرف، شکل‌گیری انسان از اسپرم مرد و تخمک زن را مایه‌ی اعتبار پیوند نسبی می‌داند، یا پرورش جنین در رحم زن و به دنیا آمدن از او، و یا هر دو را، برخی بر این باور اند که هر دو امر واقعی و نفس‌الامر می‌تواند مایه‌ی اعتبار باشد (قربان‌نیا ۱۳۸۲).

نتیجه‌گیری

قرارداد استفاده از رحم زن، که ممکن است معوض یا غیرمعوض باشد، قراردادی است که بر پایه‌ی آن یک زن در برابر یک زن و شوهر (بارور یا نابارور) می‌پذیرد که جنین آن‌ها را نگاه‌داری کند و پس از به دنیا آوردن، کودک را به آن‌ها بدهد.

این قرارداد، که افزون بر شرایط همگانی قراردادهای (آمده در ماده‌ی ۱۹۰ «قانون مدنی»)، باید دارای شرایط خاص نیز باشد، با توافق دو اراده (زوجین و زن صاحب رحم) پدید می‌آید و نتیجه و منظور از توافق، ایجاد تعهد برای دو طرف است. در قرارداد استفاده از رحم زن، به دلیل این که هنگام بستن قرارداد، چند جنین به رحم زن منتقل می‌شود و معلوم نیست چه شماری از آن‌ها منجر به بارداری شود، تعیین مورد تعهد دقیقاً امکان‌پذیر نیست؛ هم‌چنین، با توجه به این که بارداری به گونه‌ی طبیعی صورت می‌پذیرد، تعهد به بارداری—که مقدم بر تعهد به پرورش جنین است—از قدرت زن صاحب رحم خارج است.

مشروعیت این قرار داد، بسته به مشروعیت دو موضوع «بارورسازی مصنوعی» و «انتقال جنین» است، که در حقوق ایران برای آن منع قانونی وجود ندارد، ولی با توجه به این که جنین به رحم زنی دیگر، به غیر از همسر، منتقل می‌شود، مشروعیت این کار نیز باید محرز شود.

دیدگاه فقهای کنونی امامیه و حقوق‌دانان در مورد اعتبار این قرارداد دیگرگون است؛ شماری از فقها استفاده از رحم زن دیگر را در زادآوری جایز، و قرارداد را معتبر می‌دانند و گروهی دیگر آن را حرام و قرارداد را نامعتبر می‌شمارند. در میان حقوق‌دانان نیز، برخی قرارداد را درست و معتبر، و برخی دیگر آن را به علت ناهم‌آهنگی با نظم همگانی، باطل می‌دانند. به دلیل تردید در معلوم بودن، مقدر بودن، و مشروع بودن مورد معامله، می‌توان اعتبار حقوقی این قرارداد را مردود دانست و با توجه به بطلان قرارداد، حقوق و تکالیف موردنظر دو طرف از میان می‌رود و خواست آن‌ها در تعیین آثار این قرارداد نقشی ندارد، اما پاره‌یی آثار قهری بر آن مترتب می‌شود. مهم‌ترین این آثار، قرابت و نسب است، که به گونه‌یی قهری و غیرارادی، و در اثر نفس عمل انتقال جنین پدید می‌آید؛ بر این اساس، نسب پدری کودکی که به دنیا می‌آید آشکار است، اما در مورد نسب مادری، چون کودک با دو زن (صاحب تخمک و صاحب رحم) پیوندی تکوینی دارد، برای تعیین نسب مادری اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی از فقها زن صاحب تخمک، برخی زن صاحب رحم، و برخی هر دو را مادر کودک می‌دانند.

منابع

- دچرنی، آئن، و مارتین پرنول. ۱۳۷۹. *کارت زنان*، جلد ۲: *بیماری‌های زنان*. برگردان نادر قطبی، افشین نیک‌روش، و محمدرضا سلیمانی. چاپ ۲. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی-انتشاراتی تیمورزاده و نشر طبیب.
- رخشنده‌رو، هامیرا. ۱۳۸۴. «بررسی وضعیت حقوقی و فقهی قرارداد استفاده از رحم زن» پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد مطالعات زنان، دانشکده‌ی علوم اجتماعی، دانشگاه الزهراء، تهران.
- رضانیا معلم، محمدرضا. ۱۳۸۳. *باروری‌های پزشکی از دیدگاه فقه و حقوق*. قم: بوستان کتاب و انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- سجاد، سیدحمید. ۱۳۸۳. «ART: فن‌آوری باروری یاری‌شده» برگرفته در ۲۰ مرداد ۱۳۸۷ (<http://forum.iransalamat.com/showthread.php?t=1318>)



- سماک، لیلی. ۱۳۷۷. «بررسی سینتوتنیکی جنین‌های چندسلولی در IVF» پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات، تهران.
- شهیدی، مهدی. ۱۳۷۷. *تشکیل قراردادها و تعهدات*، جلد ۱. تهران: نشر حقوق‌دان.
- شوهرم، زیو، هوارد جاکوبز، و کالین هاولس. ۱۳۷۹. *درمان ناباروری زنان*. برگردان محمدعلی کریم‌زاده و ربابه طاهری‌پناه. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی-انتشاراتی تیمورزاده و نشر طبیب.
- صادقی مقدم، محمدحسن. ۱۳۸۳. «باروری مصنوعی از دیدگاه حقوق اسلام» *مدرس علوم انسانی ۳۷* (ویژه‌نامه‌ی حقوق): ۱۶۱-۱۸۵.
- صفایی، حسین. ۱۳۸۳. ۱۳۸۳. *قواعد عمومی قراردادها*، جلد ۲. چاپ ۲. تهران: میزان.
- صفایی، حسین، و اسدالله امامی. ۱۳۷۸. *مختصر حقوق خانواده*. چاپ ۲. تهران: نشر دادگستر.
- قاسم‌زاده، مرتضی. ۱۳۸۳. «نظریه‌ی جواز تعیین ضابطه‌ی مورد تعهد و تملیک شیوه‌های تعیین مورد تعهد و تملیک». *مدرس علوم انسانی ۳۷* (ویژه‌نامه‌ی حقوق): ۱۳۳-۱۶۰.
- قرآن مجید. ۱۳۷۳. برگردان ناصر مکارم شیرازی. قم: دارالقرآن الکریم و دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- قربان‌نیا، ناصر. ۱۳۸۲. *حکم تکلیفی و وضعی انتقال جنین تکوین‌یافته از اسپرم و تخمک زن و شوهر: روش‌های نوین تولیدمثل انسانی*. چاپ ۲. تهران: انتشارات پژوهشکده‌ی ابن‌سینا و سازمان سمت.
- کاتوزیان، ناصر. ۱۳۷۲. *حقوق مدنی خانواده*. جلد ۲. چاپ ۳. تهران: شرکت انتشار.
- _____ . ۱۳۸۰. *قواعد عمومی قراردادها*، جلد ۳. چاپ ۳. تهران: شرکت انتشار.
- _____ . ۱۳۸۳. *قواعد عمومی قراردادها*، جلد ۲. چاپ ۶. تهران: شرکت انتشار.
- کریمی مجد، رویا. ۱۳۸۱. «اجاره‌ی رحم: نقطه‌ی پایان ناباروری» *زنان ۱۱* (۸۷): ۴۰-۵۰.
- مجوزی، پاکسیما. ۱۳۸۲. «حاملان امید». *تسرق*، ۱۱ بهمن، ص ۱۶.
- مرفاتی، سیدطه. ۱۳۸۳. «بررسی تکنیک‌های باروری مصنوعی از دیدگاه فقهی و حقوقی» پایان‌نامه‌ی دکتری، دانشکده‌ی الهیات شهید مطهری، دانشگاه فردوسی، مشهد.
- نایب‌زاده، عباس. ۱۳۸۰. *بررسی حقوقی روش‌های نوین باروری مصنوعی*. تهران: مجد.
- هارپر، جویس س.، جوی د. ا. دلهانتی، و آلان ه. هندلی‌ساید. ۱۳۸۴. *تشخیص ژنتیکی رویان پیش از لانه‌گزینی*. برگردان حسین مزدارانی. تهران: انتشارات دانشگاه تربیت مدرس.
- یزدانیان، علی‌رضا. ۱۳۸۳. «قرارداد پیوند اعضا از اخلاق تا حقوق» در *مجموعه‌مقالات اخلاق زیستی*. تهران: انتشارات سازمان سمت و دانشگاه علامه طباطبایی.
- Stuhmcke, Anita. 1996. "The Legal Regulation of Surrogate Motherhood." eLaw Journal: Murdoch University Electronic Journal of Law May, 3(1). Retrieved 22 June 2008 (http://www.murdoch.edu.au/elaw/issues/v3n1/stuhmck1.html).*

نویسندگان

هامیرا رخشنده‌رو

کارشناس ارشد مطالعات زنان
rakshande@modares.ac.ir

دانش‌آموخته‌ی کارشناسی حقوق قضایی، دانشگاه شهید بهشتی، و کارشناسی ارشد مطالعات زنان، دانشگاه الزهرا.

دکتر محمود صادقی

دانش‌یار گروه حقوق، دانشگاه تربیت مدرس
sadegh_m@modares.ac.ir

دانش‌آموخته‌ی دکترای حقوق خصوصی، دانشگاه تربیت مدرس. دارای تحصیلات خارج فقه و اصول، حوزه‌ی علمیه قم. پژوهش‌های وی در زمینه‌های حقوق خصوصی، مالکیت فکری، حقوق خانواده، و زن و اخلاق زیستی است. از وی کتاب *تعهد به نفع شخص ثالث در حقوق فرانسه، انگلیس، ایران، و فقه امامیه*، و نیز چندین مقاله در مجلات علمی-پژوهشی چاپ شده‌است.

زن آرمانی نظامی گنجوی در آینه‌ی شیرین

دکتر ناصر نیکوبخت*

دانش‌یار دانشکده‌ی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس

مریم رامین‌نیا

دانش‌جوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

منظومه‌ی خسرو و شیرین یکی از جذاب‌ترین آثار گستره‌ی ادب غنایی است، که به لحاظ توانایی زبانی و ادبی سراینده‌ی آن در خلق تصاویر زنده و پویا از شور و کشش عاشقانه و ناز و نیاز عاشق و معشوق، هم‌واره مورد توجه بوده‌است. افزون بر هنر سراینده‌ی نظامی در آفرینش این اثر غنایی، آن‌چه بیش از همه مهم می‌نماید، برجستگی نقش زن، به عنوان موجودی مستقل و انتخاب‌گر است، که در آثار مشابه کم‌تر دیده‌شده‌است. در این منظومه، شیرین زنی است که با داشتن جاذبه‌های ظاهری، برخورداری از آزادی کامل، و داشتن عشقی پرشور به خسرو، در همه حال خویشتن‌دار است و دامن خود را به هوس‌های زودگذر نمی‌آلاید. شیرین زنی کامل، زیرک، آگاه، بزرگ‌منش، پاک‌دامن، و پای‌بند به قوانین خانواده و اجتماع است، که با تدبیر و درست‌اندیشی، نه‌تنها خود را از بلکامگی خسرو در امان می‌دارد، که بر او تأثیر گذاشته، شخصیت‌اش را دگرگون می‌کند، و از عشق خود حماسه‌یی باشکوه می‌سازد. در این جستار کوشش شده‌است با بررسی ویژگی‌های شخصیتی شیرین، از لایه‌لای ایبات این منظومه، نشان دهیم نظامی، تا چه اندازه در تصویرآفرینی زن آرمانی ایرانی کام‌یاب بوده‌است.

واژگان کلیدی

شیرین؛ زن آرمانی؛ نظامی؛ منظومه‌ی خسرو و شیرین؛

زن در ادبیات دیرینه‌ی فارسی، از شعر مدحی گرفته تا حماسی، غنایی، و حتا تعلیمی، دست‌مایه‌ی آفرینش و سرایش بوده و گاه در نقش معشوق یا ممدوح، سبب‌ساز بیان احساسات، عاشقانه‌ها، و خلق تصاویر زیبا شده و گاه در جای‌گاه مادر و همسر نقش‌آفرینی کرده‌است.

در منظومه‌های عاشقانه و عاشقانه‌های شاعران غزل‌سرا، زن، به عنوان رکنی تغزلی، بیش‌تر، از دید ویژگی‌های ظاهری مورد ستایش و توصیف قرار گرفته و کم‌تر به حالت‌های روحی و ویژگی‌های فردی او، به عنوان انسانی مستقل، پرداخته‌شده‌است. در ادبیات عرفانی، شخصیت زن، دوگانه توصیف شده‌است؛ گاهی نماد نفس، و گاه نمادی برای گذر از عشق زمینی به عشق الهی و آسمانی. در حماسه‌ها نیز، هرچند، خالی از عنصر تغزلی نیست و شاعری مانند فردوسی، در ماجراهای عاشقانه، به توصیف او پرداخته‌است، معمولاً، نقش همسر و مادر. زمینه‌ساز حضور قهرمان را پذیرفته، و یا به گونه‌ی غیرمستقیم، در پهلوانی‌ها نمایان‌گر شده‌است.^۱ «زن» در هر گونه عملیات قهرمانی و لشکرکشی‌ها و موفقیت‌ها، به طور غیرمستقیم، نقش مؤثر داشته‌اند؛» (حسین‌آبادی ۱۳۸۱: ۲۱) اما گفتنی است این تأثیرگذاری را باید در زانی هم‌چون *سین‌دخت*^۲، *گردآفرید*^۳، و *منیره*^۴ سراغ گرفت، وگرنه دیگر زنان *شاهنامه*، مانند *رودابه*، *تهمینه*، *کنابون*، و *فرنگیس*، تنها، زمینه‌ی خلق پهلوان را فراهم کرده‌اند و در دیگر موارد، حضوری کم‌رنگ دارند.

همان‌گونه که بسیاری از منتقدان گفته‌اند، هرچند «زن»، با همه‌ی جلوه‌های مثبت، در آثار حماسی و پهلوانی ایرانی ستوده شده‌است،» (ناطق ۱۳۸۷: ۱) در قیاس با حضور مردان و کل اثر، چندان نمایان و مستقل نیست و از میان گونه‌های مختلف ادبی، حضور وی، تنها در منظومه‌های عاشقانه چشم‌گیر است. یکی از این منظومه‌های عاشقانه، *خسرو و شیرین*،

^۱ تنها در ادبیات دیرینه‌ی پارسی نیست که حضور زن، در ارتباط با مرد معنا پیدا می‌کرده و کم‌تر به استقلال او توجه می‌شده‌است. در کشورهای غرب، در دوره‌های باستانی و حتا پس از آن، «راه ترقی و انبساط قوای روحی زن، چندان باز نبوده‌است. رومیان و یونانیان مقام زن را ارج نمی‌دادند.» (سیاح ۱۳۸۱: ۳۸) در حماسه‌های یونانی، زنان در نقش کنیزکان و یا معشوقان زیبارو، که تنها زمینه‌ی عیش و خوش‌گذرانی مردان را فراهم می‌کردند، دیده‌می‌شوند؛ بنا بر این، وضعیت حضور زن در حماسه‌های ایرانی، بیش‌تر موردبند است.

^۲ *سین‌دخت*، مادر *رودابه*، زنی کاردان است که وقتی فهمید *سام*، پدر *زال*، می‌خواهد به کابلستان لشکر کشد، خود به دیدن *سام* رفت و او را متقاعد کرد که خون مردم بی‌گناه کابلستان ریخته‌نشود؛ هم‌چنین به ازدواج *زال* و *رودابه* رضایت داد، و بدین ترتیب، با تدبیر وی، از قتل و خونریزی جلوگیری شد و کابل نجات یافت.

^۳ *گردآفرید*، خواهر *گرددیم*، یکی از دلاوران *شاهنامه*، زنی شجاع و دلیر است که در جنگ‌آوری، مشهور و بی‌پروا است و بنا به سخن فردوسی، هرگز در جهان، مردی مانند او دیده‌شده‌است. هنگام لشکرکشی *سهراب* و سپاه‌اش به ایران، با او به مبارزه پرداخت و پس از فریب *سهراب*، او را پشت درهای بسته‌ی دژ نگاه داشت.

^۴ *منیره* دل‌داده‌ی *بیژن* است؛ نمونه‌ی زنی فداکار، که برای رهایی معشوق خود دست به هر کاری می‌زند و از هیچ کوششی خودداری نمی‌کند. به گفته‌ی یکی از شرق‌شناسان، از زن آرمانی *شاهنامه* است: «منیره زن آرمانی در دوره‌های جوان‌مردی و شوالیه‌گری است و نکته‌ی جالب توجه و شایان‌اعتنا این که از خودگذشتگی و فداکاری‌اش طبیعی و بی‌پیرایه است.» (داوریل ۱۳۵۳: ۱۲۷) *نولده* ** (۱۳۶۹) وی را به سبب فداکاری‌ها و این که برای تهیه‌ی خوراک برای *بیژن* مجبور به گدایی می‌شود می‌ستاید.



اثر بی‌همتای نظامی است، که به دلیل هنرمندی سراینده‌ی آن در داستان‌پردازی، آفرینش تصاویر زنده، و صحنه‌پردازی‌های زیبا، نزد شعرا بسیار مورد پذیرش قرار گرفته و گروهی بی‌شمار از آنان را به همانندگویی و پی‌روی واداشته‌است. *خسرو و شیرین*، یکی از پرکشش‌ترین داستان‌های عاشقانه‌ی ادبیات فارسی است، که منظومه‌های غنایی مانند آن، نتوانسته‌اند از لحاظ توصیف ریزترین حالت‌های عاشق و معشوق و به نمایش گذاردن شور عشق و راز و نیاز این دو، به پایه‌ی آن برسند. *یان ریپکا*^۱ درباره‌ی نظامی می‌گوید:

«نظامی، برجسته‌ترین شاعر حماسه‌ی عاشقانه است که آذربایجان به ادبیات ایران و جهان تقدیم داشته‌است؛ استادی بی‌رقیب که سرشاری بیان و پرش اندیشه‌ی او، طی قرن‌های متمادی، ارزش خود را همچنان حفظ کرده‌است.» (متحدین ۱۳۵۴: ۲۶۵)

منظومه‌ی *خسرو و شیرین*، نمودار هنر شگفت‌آور نظامی در آفرینش مضامین نو و صحنه‌هایی پویا است، که از سویی شور و نیروی عشق را به تصویر می‌کشد، و از سویی دیگر، توان او را در بیان زیر و بم عشق نمایان می‌سازد. آنچه در این داستان، شیرین را تندیس عشق و نماد معشوق در ادبیات پارسی ساخته، توان بیان نظامی و ارزشی است که او برای شیرین، در مقام انسانی مستقل و دارای اراده، قائل شده‌است و او را الگوی تمام‌عیار معشوقه‌ی دانا، جسور، و در عین حال پاک‌دامن و پای‌بند به ارزش‌های اخلاقی نشان می‌دهد. شیرین در این منظومه، نمونه‌ی زن ایرانی آرمانی است، که نظامی آن را با قوت و قدرت بازمی‌تاباند و به او کرامتی می‌بخشد که در دیگر آثار کهن فارسی، مانند آن را کمتر می‌بینیم:

«می‌توان شیرین را زن ایده‌آل شعر کلاسیک دانست؛ زنی که بزرگ‌ترین و برجسته‌ترین صفات ممکن را در خود دارد.» (حسین‌زاده ۱۳۸۳: ۸۹)

چکیده‌ی داستان *خسرو و شیرین*

داستان با پادشاهی هرمز آغاز می‌شود، که با نذر و قربانی، دارای پسری می‌شود و نام‌اش را خسرو می‌گذارد. خسرو در ناز و نعمت زندگی می‌کند و دانش‌های گوناگون و فنون رزم‌آوری را می‌آموزد. شبی در خواب می‌بیند که نیای او، *انوشیروان*، به او مژده‌ی رسیدن به اسب، نوازنده، تخت شاهی، و معشوقه‌ی زیبا می‌دهد. خسرو خواب خود را با بزرگان در میان می‌گذارد و *شاپور*، که نقاشی هنرمند است، به او می‌گوید در سرزمین ارمنستان، *مهین بانو* نامی فرمان‌روایی می‌کند، که برادرزاده‌ی زیبا به نام شیرین دارد. خسرو با شنیدن

^۱ Rypka, Jan

اوصاف شیرین به او دل می‌بندد و به شاپور فرمان می‌دهد تا به ارمنستان رود و شیرین را به نزد او بیاورد. شاپور در گردش‌گاه، نگاره‌ی خسرو را در سه مرحله به شیرین نشان می‌دهد و شیرین، که دل‌باخته‌ی تصویر شده‌است، از شاپور می‌خواهد او را به خسرو برساند. شاپور انگشتی خسرو را به شیرین می‌دهد. شیرین رهسپار مداین می‌شود و در آن‌جا می‌فهمد که خسرو از مداین رفته‌است. با نشان دادن انگشتی، مدتی در حرم‌سرای او می‌ماند و سپس در قصری که در منطقه‌ی بدآب‌وهوا برایش می‌سازند ساکن می‌شود.

خسرو، که به دنبال شیرین به ارمنستان رفته‌بود، شاپور را مأمور می‌کند شیرین را به ارمنستان بازگرداند، اما در این هنگام متوجه می‌شود بر ضد پدرش دسیسه‌چینی کرده‌اند؛ پس به مداین بازمی‌گردد. از آن‌سو، شیرین به ارمنستان می‌رسد. در مداین، بهرام چوبین، خسرو را به کورکردن هرمز متهم می‌کند و خسرو، که از ترس شورش به ارمنستان می‌گریزد، شیرین را در شکارگاه می‌بیند و چند روزی را به شادی و نشاط می‌گذرانند. خسرو به هنگام می‌گساری، خواستار کامجویی از شیرین می‌شود، اما شیرین این خواسته را بسته به ازدواج رسمی می‌داند؛ از این رو، خسرو آزرده‌خاطر می‌شود و با هدف هم‌پیمان شدن با قیصر، به روم می‌رود. در آن‌جا به ازدواج سیاسی با مریم، دختر قیصر، تن می‌دهد و پس از جنگ با بهرام چوبین، تاج و تخت را از او پس می‌گیرد.

خسرو، که هنوز دل در گروهی شیرین دارد، خواست خود را درباره‌ی آوردن شیرین به حرم‌سرا، با مریم در میان می‌گذارد، ولی مریم سرسختانه مخالفت می‌کند. خسرو، شاپور را به قصر شیرین می‌فرستد تا او را پنهانی به حرم‌سرا بیاورد، ولی شیرین خشم‌آگین می‌شود و به‌شدت پیش‌نهاد او را رد می‌کند. پس از مرگ مریم، خسرو نزد شیرین می‌رود، اما شیرین به او روی خوش نشان نمی‌دهد. خسرو، که از شیرین ناامید شده و از سویی آوازه‌ی شکر اصفهانی را شنیده‌است، به اصفهان می‌رود و پس از چندی شکر را به حرم‌سرای خود می‌آورد، ولی باز هوای شیرین را در سر دارد؛ به همین دلیل، روزی به بهانه‌ی شکار به قصر شیرین می‌رود. شیرین، با بستن دروازه‌ی قصر، او را در چادری بیرون قصر منزل می‌دهد و نمی‌پذیرد بدون کابین و ازدواج رسمی در کنار او باشد. خسرو دگربار آزرده می‌شود و به چادر خود بازمی‌گردد. شیرین، پس از رفتن خسرو، پشیمان می‌شود و به سوی چادر او می‌رود. شاپور از دور او را می‌شناسد و پنهانی به او جای می‌دهد.

روز دیگر، شیرین در مجلس بزم و آوازخوانی بارید، در حالی که شور و شیدایی بر خسرو چیره شده‌است، از پس پرده بیرون می‌آید، اما هم‌چنان خسرو را از اندیشه‌ی



کامجویی باز می‌دارد. خسرو سرانجام سوگند می‌خورد که او را به عقد خود درخواهد آورد. پس از بازگشت به شهر، کسانی را به خواست‌گاری شیرین می‌فرستد و او را با آرایش شاهانه به مداین می‌آورد. شیرین، که تمام مدت، شاه را غرق در رامش و شادخواری می‌بیند، او را به دانش‌اندوزی سفارش می‌کند و خسرو نیز پذیرفته، از بزرگ‌مید نکته‌های آموزنده فرامی‌گیرد. پس از آن، به منظور خلوت‌گزینی، به آتش‌خانه رخت برمی‌بندد.

در این مدت، شیرویه، حاصل ازدواج خسرو با مریم، تاج و تخت پدر را به دست می‌آورد و او را به بند می‌کشد. خسرو در بند، به حضور شیرین دل‌خوش است، تا این که شی، فردی ناشناس از روزن زندان به درون می‌آید و با دشنه، جگرگاه خسرو را می‌شکافد. خسرو حاضر نمی‌شود شیرین را بیدار کند و به همان حالت جان می‌سپارد. شیرین نیز با دیدن پیکر خسرو، با دشنه، پهلوی خود را می‌شکافد و همان جا جان می‌سپارد.

شیرین از نظر فردوسی و نظامی

ماجرای خسرو و شیرین در *شاهنامه‌ی فردوسی*، همراه با پادشاهی خسرو پرویز آمده‌است و با *خسرو و شیرین نظامی*، که اثری جداگانه است، دیگرگونی‌هایی دارد. در *شاهنامه*، شخصیت شیرین، مانند آنچه در داستان *نظامی* آمده، در کانون روایت قرار ندارد؛ افزون بر این که به گفته‌ی منتقدان، او کنیزکی رومی‌تبار و دارای پیشینه‌ی ناخوش‌آیند است و به همین دلیل، بزرگان دربار، خسرو را به سبب ازدواج‌اش با او سرزنش می‌کنند؛ در حالی که، شیرین *نظامی*، برادرزاده‌ی *مهین‌بانو*، فرمان‌روای ارمنستان است و باید در آینده جانشین او شود. در *شاهنامه*، پس از آن که خسرو، شیرین را به مشکوی خود می‌برد و با ناخشنودی درباریان روبه‌رو می‌شود، با بی‌اعتنایی به او، همه‌ی اوقات خود را با مریم‌دخت قیصر به سر می‌برد و همین امر حسادت شیرین را برمی‌انگیزاند تا سرانجام برای برداشتن مریم از سر راه، به او زهر می‌خورد:

همه روز با دختِ قیصر بدی،
هم او بر شبستانش مه‌تر بدی.

ز مریم همی‌بود شیرین به درد،
همیشه ز رشک‌اش دو رخساره زرد.

به فرجام، شیرین و را زهر داد؛

شد آن نامور دختِ قیصرنژاد. (فردوسی ۱۳۸۱: ۱۳۰۵، ب ۳۴۸۷-۳۴۸۵)

در داستان *نظامی*، مریم مدت‌ها پیش از ورود شیرین به قصر خسرو می‌میرد و ورود شیرین به قصر، با شکوه و افتخار صورت می‌گیرد. هرچند *نظامی* هم اشاره می‌کند که گویا شیرین در مرگ مریم نقش داشته‌است، اما برای این که بر چهره‌ی شیرین گردی نشیند، چنین می‌گوید که مرگ مریم به سبب خوردن زهر نبوده و شیرین او را با نیروی همت خود از صحنه بیرون رانده‌است:

چنین گویند شیرین تلخ‌زهری
به خوردش داد از آن که او خورد بهری.

و گر می‌راست‌خواهی، بگذر از زهر—
به زهرآلوده‌همت بردش از دهر. (نظامی گنجوی ۱۳۸۴: ۲۶۶، ب ۹-۱۰)

در *شاهنامه*، شیرین پس از کشته شدن خسرو، در حضور بزرگان با شیرویه گفت‌وگو می‌کند و می‌گوید که چهار فرزند برای او به دنیا آورده‌است؛ در حالی که *نظامی* از فرزند داشتن آن‌ها سخنی به میان نمی‌آورد:

«و از او نیز فرزند بودم چهار—
»بدیشان چنان شاد بد شهریار؛

«چو نستود و چون شهریار و فرود،
»چو مردان‌شده، آن تاج چرخ کبود.» (فردوسی ۱۳۸۱: ۱۳۳۶، ب ۵۳۷-۵۳۸)

در *شاهنامه*، شیرین، پس از مرگ خسرو، زهر هلاهل می‌خورد:

بشد چهر بر چهر خسرو نهاد،
گذشته‌سخن‌ها بر او کرد یاد.

هم آن‌گاه زهر هلاهل بخورد،
ز شیرین روان‌اش برآورد گرد. (فردوسی ۱۳۸۱: ۱۳۳۷، ب ۵۸۹-۵۹۰)

در داستان *نظامی*، شیرین با دیدن پیکر بی‌جان خسرو، با دشنه جگرگاه خود را می‌درد:

در گنبد به روی خلق در بست؛
سوی مهد ملک شد دشنه‌دردست.

جگرگاه ملک را مهر برداشت؛
بیوسید آن دهن که او بر جگر داشت.



بدآن آیین که دید آن زخم را ریش،

همان‌جا دشنه‌یی زد بر تن خویش. (نظامی گنجوی ۱۳۸۴: ۴۲۳، ب-۲-۴)

شخصیت شیرین در *شاهنامه*، در زیر سایه‌ی شکوه و جلال خسرو قرار دارد و با توجه به ابیات *شاهنامه*، تا زمانی که مریم زنده است، افزون بر این که درباریان از او دل‌خوش نیستند، شاه هم توجهی بدو ندارد و تنها، وفاداری‌اش به خسرو، در پایان ماجرا، است که از او قهرمان می‌سازد و ستایش خواننده را برمی‌انگیزد. صفا (۱۳۶۳) درباره‌ی او می‌نویسد:

«او به خاطر وفاداری به خسرو و خودکشی کردن پس از مرگ او، به منظور گریز از ازدواج با شیرویه، زبان‌زد خاص و عام گشته و در شمار زنان باوفای *شاهنامه* درآمده‌است.» (ص ۲۲۴)

اما شیرین نظامی، به لحاظ جایگاه و پایگاه، کم‌تر از خسرو نیست. اگر خسرو، در آغاز، شاهزاده است، او هم برادرزاده‌ی فرمان‌روای ارمنستان است و مهم‌تر این که، نه‌تنها پیشینه‌ی تاریک ندارد، که بسیار پاک‌دامن و خویش‌ن‌دار است؛ به گونه‌یی که سرانجام خسرو را در برابر اراده‌ی خویش شکست می‌دهد:

«شاید بتوان ادعا کرد که شیرین، قوی‌ترین چهره‌ی را که زنی در عصر او می‌توانست داشته‌باشد به نمایش می‌گذارد.» (تبریزی ۱۳۸۶: ۱۱۳)

در سراسر منظومه‌ی *خسرو و شیرین*، این شخصیت شیرین است که در مرکز داستان قرار دارد و بر همه‌ی ماجراها و شخصیت‌های آن سایه افکنده‌است:

«با تمام جزر و مد حوادث و روی‌داده‌ها، که در قصه هست، در سراسر آن، سیمای شیرین به نحو بارزی بر تمام اشخاص و مناظر داستان سایه می‌اندازد؛ در واقع، در میان تمام جلال و شکوه دربار خسروپرویز، هیچ چیز درخشان‌تر و چشم‌گیرتر از وجود شیرین نیست.» (زرین‌کوب ۱۳۷۲: ۱۰۷)

گویی نظامی داستان را تنها برای او سروده، تا شخصیت زن دل‌خواه خود را در وجود او بیافریند و از او تدیس عشق، پاک‌دامنی، و وفاداری بسازد. اگر در روایت‌های دیگر، شیرین، چندان خوش‌نام و آوازه نیست، شیرین نظامی دور از هر کاستی، و جلوه‌گاه عشق پاک و مقدس است. او در عین شیف‌تگی به خسرو، در همه حال پاک‌دامن است و دامن عشق خود را به گرد و غبار هوس نمی‌آلاید:

«عشق در وجود شیرین بیان‌گر درجه‌ی پختگی است.» (اقبالی و قمری گویی ۱۳۸۳: ۱۲)

حال آن که عشق خسروپرویز، خام و آمیخته به هوس است و او که با خودخواهی در پی برآوردن نیاز خویش است، تن به ازدواج با شیرین نمی‌دهد؛ به همین دلیل است که شخصیت شیرین، برجسته‌تر و کمال‌یافته نشان داده شده‌است و برخی، شخصیت او را، که در همه حال برای نگاه‌داری شرافت و پاک‌دامنی خود تلاش می‌کند و راه‌نمای خسرو در پرهیزکاری نفس است، نماد روح، و خسروپرویز را، که پی‌درپی به دنبال کامرانی و خوش‌گذرانی است، نماد جسم می‌دانند:

«شیرین در این داستان، مثل اعلای روحانیت، و خسرو مثل جسم انسانی است. حکیم، پلی از رنج‌ها، قهر و آشتی، هجران، ستیز، و ماجراهای عاشقانه می‌سازد تا روح و جسم با گذشتن از آن پل و طی وادی‌های سلوک، به کمال مطلق دست یابد و انسان کامل ساخته‌شود.» (مه‌دوی ۱۳۷۶:۲)

به‌درستی روشن نیست که نظامی، منظومه‌ی **خسرو و شیرین** را با انگیزه‌ی بیان مضامین عرفانی سروده باشد، اما آن‌چه آشکار است، برجستگی شخصیت معنوی و اخلاقی شیرین است، که سرانجام خسرو خودکامه را چنان دگرگون می‌کند که از خوش‌گذرانی پی‌درپی دست برداشته، به فراگیری دانش و حکمت روی می‌آورد؛ تا بدان جا که از پادشاهی روی‌گردان شده، در کنج آتش‌خانه‌ی مسکن می‌گزیند.

مقایسه‌ی شیرین و لیلی در منظومه‌های نظامی

لیلی نظامی زنی است شایسته و پاک‌دامن، که توان سنت‌شکنی و مبارزه با انگاره‌های اشتباه جامعه‌ی خویش را ندارد و حتا به ازدواجی ناخواسته تن می‌دهد؛ هرچند که شوهرش را در حسرت وصال می‌گذارد. او خود را، به‌تمامی، به دست سنت‌ها می‌سپارد و گوشه‌یی می‌نشیند تا دیگران زندگی‌اش را به میل خود بسازند و به رنگ خواسته‌های خود درآورند، تا سرانجام در غم و اندوه دوری از یار و عشق ناکام جان سپارد. این امر، از او شخصیتی منفعل ساخته و سبب شده‌است حضور **لیلی** در منظومه‌ی عاشقانه، به عنوان سوییچ دیگری عشق، چندان آشکار نباشد و فضای داستان، تنها با سوز و گداز مجنون آکنده شود. در سراسر منظومه‌ی **لیلی و مجنون**، تنها صحنه‌هایی که نشانی از حضور **لیلی** دارد هنگامی است که او از پیرمردی دوره‌گرد می‌خواهد **مجنون** را از فاصله‌یی دور به او بنمایاند و یا در واپسین لحظه‌های عمر است که از عشق خود به **مجنون** پرده برمی‌دارد:

که «این را بستان و بازپس گرد!

»(با او نفسی دو هم‌نفس گرد!



«نزدیک من آرش از ره دور—

چندان که نظر کنم در آن نور.» (نظامی گنجوی ۱۳۵۱: ۵۷۳)

...

بر مادر خویش راز بگشاد؛

یک‌باره در نیاز بگشاد.

که «ای مادر مهربان، چه تدبیر؟

» که آهویره زهر خورد با شیر.

در کوچگه اوفتاد رختام؛

چون سست شدم، مگیر سخت‌ام!

«خون می‌خورم— این چه مهربانی است؟

جان می‌کنم— این چه زندگانی است؟

چندان جگر نهفته خوردم،

که از دل به دهن رسید دردم.

چون جان ز لبام نفس گشاید،

گر راز گشاده گشت شاید.» (همان: ۵۸۸)

اما شیرین نظامی، زنی آزاده است که سرنوشت‌اش را با تدبیر و هوش‌یاری رقم می‌زند و در عین داشتن گرایش‌ها و احساسات درونی به خسرو، هرگز در گرداب هواهای نفسانی نمی‌افتد. او در عشق، هم خویشتن‌دار است و هم کنش‌گر:

«شیرین دخترک مغرور و لجبازی است که جسورانه پنجه در پنجه‌ی سرنوشت

می‌اندازد و در نبرد با شاهن‌شاه قدرت‌مند بلهوسی چون پرویز، همه‌ی استعدادها و

امکانات خود را به کار می‌گیرد.» (سعیدی سیرجانی ۱۳۸۱: ۲۴)

هرچند که لیلی هم نماد معشوق است، نمی‌تواند شخصیت دل‌خواه و موردپسند نظامی باشد، زیرا با توجه به این که داستان لیلی مربوط به دیار عرب است، فضای مردسالار آن دیار به نظامی اجازه نمی‌دهد شخصیت لیلی را آن گونه که می‌خواهد بیرواند؛ پس او زن آرمانی خود را در وجود شیرین به بار می‌نشانند و از شیرین زنی می‌سازد که خود می‌خواهد.^۱ روشن است که در داستان‌های سینه‌به‌سینه، عامیانه، و دیرین، شیرین آن گونه نیست که نظامی پرورنده و این، هنر، ذوق، و آرمان نظامی است که از شیرین زنی

^۱ به گمان پژوهندگان آثار نظامی، حکیم در چهره‌ی شیرین، آفاق، همسر محبوب از دست‌رفته‌اش را جست‌وجو می‌کند.

پرتوان، آزاده، و در عین حال پاک‌دامن آفریده‌است، که سرانجام به عنوان همسر رسمی خسرو در کنار او قرار می‌گیرد و به وجدان بیدار او تبدیل می‌شود. بر اساس تصویری که نظامی از شیرین در این منظومه نشان داده‌است، شیرین دارای ویژگی‌های یک زن آرمانی است:

زیبایی

یکی از صفاتی که هم‌واره در آثار ادب غنایی برای زنان در نظر گرفته‌شده، برخورداری از نهایت زیبایی است و در همه‌ی روایت‌ها، از جمله *شاه‌نامه*، شیرین با صفاتی مانند «ماه‌رو» (فردوسی ۱۳۳۶:۱۳۸۱، ۵۳۹) و «خوب‌چهر» (همان: ۱۳۰۲، ۳۳۸۷) توصیف شده‌است:

ز- دیدار، پیران فرو ماندند؛

خیو زیر لب‌ها برافشاندند.

چو شیروی رخ‌سار شیرین بدید،

روان‌نهان‌اش ز تن برپرید. (همان: ۱۳۳۶، ۵۴۴-۵۴۵)

نظامی هم با تشبیه‌ها و استعاره‌های زیبای خود، مانند «پری‌بیکر نگار- پرنیان‌پوش» (نظامی گنجوی ۲۱۵:۱۳۸۴، ۹)، «آهوچشم» (همان: ۳۴۴، ۳)، «بهاری تازه چون رخشنده‌مهتاب» (همان: ۱۷۲، ۵)، «آب زندگانی» (همان: ۱۶۷، ۱۱)، «رشک خورشید» (همان: ۷۱، ۵)، «سرو بلند» (همان: ۳۰۶، ۳)، «رعنای دل‌بند» (۳۲۷، ۶)، «لعبت طاووس‌بیکر» (همان: ۳۱۳، ۱۶)، «گل‌برگ خندان» (همان: ۲۵۷، ۵)، «ماه قصب‌پوش» (همان: ۳۲۱، ۶)، «شهن‌شاه پری‌رویان» (همان: ۱۶۷، ۱۰)، و «شمع شب‌افروز» (همان: ۲۴۰، ۵)، بر زیبایی شیرین افزوده‌است.

مستوری و پرده‌نشینی

در سنت شرقی، به‌ویژه در ادبیات فارسی، درون زیبای زن، از زیبایی بیرونی وی بیش‌تر ستایش شده‌است و صفاتی چون مستوری، پردگی، پوشیده‌رویی، و مانند آن، بخشی از صفات زنان بزرگ و بلندمرتبه به شمار می‌آید. نظامی در مواردی بسیار، از مستوری و پرده‌نشینی شیرین سخن گفته و آن را امری ضروری برای زنان یاد کرده‌است:

چو شه می‌کرد مه را پرده‌داری—

که خاتون برد نتوان بی‌عماری. (نظامی گنجوی ۱۳۸۴:۸۲)



وفاداری در عشق

چهره‌یی که نظامی در این داستان از شخصیت و ویژگی‌های شیرین به نمایش می‌گذارد، او را از تصویر رایج زنان هم‌دوره‌ی او دور می‌کند. در جایی که زنان، کم‌عهد و بی‌وفا دانسته شده‌اند، زنی شناسانده می‌شود که دارای اراده و شخصیتی پرورش‌یافته است (خاقانی ۱۳۷۶: ۴۶۱). شیرین از لحظه‌ی دل‌دادگی به خسرو، تا دم مرگ، چنان به او وفادار است که بی‌وفایی‌های خسرو هم خللی در عشق و وفای او پدید نمی‌آورد و پس از مرگ خسرو نیز، با وجود خواست شیرویه برای ازدواج با او، در کنار پیکر بی‌جان خسرو به زندگی خود پایان می‌بخشد.

نظامی در ستایش وفای شیرین می‌گوید:

زهی شیرین و شیرین مردن- او؛
زهی جان دادن و جان بردن- او.

چنین واجب کند در عشق مردن؛
به جانان جان چنین باید سپردن. (نظامی گنجوی ۱۳۸۴: ۴۲۴)

نجابت و حفظ پاک‌دامنی

مهم‌ترین ویژگی ستایش‌برانگیز شیرین، حفظ پاک‌دامنی و خوشتن‌دار بودن در برابر خودکامگی‌های خسرو است. او حتا به بهای از دست دادن خسرو، پاک‌دامنی خود را حفظ می‌کند و می‌گوید:

«مبارک‌روی ام، اما در عماری —
«مبارک بادم این پرهیزگاری!» (نظامی گنجوی ۱۳۸۴: ۳۳۴)

...

«شوم در خانه‌ی غم‌ناکی. خویش؛
«نگه دارم چو گوهر پاکی. خویش.» (همان: ۳۰۹)

و همین پاک‌دامنی او است که سرانجام خسرو را — با آن همه زیبارویانی که در مشکوی خود دارد — به ازدواج با شیرین می‌کشاند.

بلندهمتی

بلندهمتی، دیگر ویژگی شایسته‌ی شیرین است. او ارزش و جایگاه خود را به خوبی می‌داند و در برابر خواست هوس‌آلوده‌ی خسرو، به چیزی کم‌تر از ازدواج رسمی و شهبانویی ایران رضایت نمی‌دهد و سرانجام به هدف خود دست می‌یابد:

چو شه دانست که آن تخم برومند
بدو سر درنیارد جز به پیوند،

بسی سوگند خورد و عهدها بست
که بی کاوین نیارد سوی. او دست. (نظامی گنجوی ۱۳۸۴: ۳۸۰)

شرم و آزرَم

شرم و حیا، از دیگر ویژگی‌هایی است که شیرین آن را مایه‌ی افتخار خود می‌داند:

«جهانی ناز دارم، صد جهان شرم؛

دری در خشم دارم، صد در آزرَم.» (نظامی گنجوی ۱۳۸۴: ۳۱۷)

هنگام شست‌وشو در آب چشمه، با دیدن جوانی در برابر خود، از شرم و حیا به خود

می‌لرزد:

ز شرم چشم او، در چشمه‌ی آب،

همی‌لرزید چون در چشمه مهتاب. (همان: ۸۲)

و با آن که گرایش غریزی، او را به سوی دوباره نگاه کردن بدان جوان زیباروی

می‌کشاند، بر نفس خویش لگام می‌زند و می‌گوید:

دگر ره گفت: «از این ره روی برتاب—

روا نبود نمازی در دو محراب.

«ز یک دوران دو شربت خورد نتوان؛

«دو صاحب را پرستش کرد نتوان.» (همان: ۸۴)

حکمت و دانایی

شیرین در برابر آن همه پافشاری خسرو برای کام‌یابی، هم‌واره او را اندرز می‌دهد و به

نگاهداری جایگاه پادشاهی و مملکت‌داری سفارش می‌کند. در نهایت هم، هنگامی که همسر

او می‌شود و خسرو را سرگرم خوش‌گذرانی می‌بیند، او را به دانش‌اندوزی و آگاهی تشویق

می‌کند و از بی‌عدالتی زنه‌ار می‌دهد:

«تو ملک پادشاهی را به دست آر،

«که من باشم اگر دولت بود یار.

«گرت با من خوش آید پادشاهی،

«همی‌ترسم که از شاهی برآیی.» (نظامی گنجوی ۱۳۸۴: ۱۵۶)



...

زمین بوسید شیرین که «ای خداوند!
 «ز. رامش سوی. دانش کوش یک چند!

«بسی کوشیده‌ای در کامرانی؛
 «بسی دیگر به کام. دل برانی.

«جهان را کرده‌ای از نعمت آباد—
 «خراب‌اش چون توان کردن به بی‌داد؟

...»

«جهان‌سوزی بد است و جورسازی—
 تو را به گر رعیت را نوازی.» (همان)

زمانی که خسرو حضرت محمد^ص را در خواب می‌بیند و آشفته می‌شود، باز شیرین با حکمت خود از خسرو می‌خواهد که دین اسلام را بپذیرد تا برای همیشه نیک‌نام بماند:

«چنین پیغمبری صاحب‌ولایت،
 «که از او پیشینه کردند این روایت،

«به‌خاصه حجتی دارد الاهی،
 «دهد بر دین. او حجت گواهی.

«ره و رسمی چنین بازی نباشد؛
 «بر او جای. سرافرازی نباشد.

«اگر بر دین. او رغبت کند شاه،
 «نماند خار و خاشاک‌اش در این راه؛

«ز. بادافراه. ایزد رسته گردد؛
 به اقبال. ابد پیوسته گردد؛

«بر او نام. نکوخواهی بماند؛
 «همان در نسل. او شاهی بماند.» (همان: ۴۳۳)

در زمان زندانی شدن خسرو به دست شیرویه، باز شیرین است که او را دل‌داری می‌دهد و به شکیبایی رهنمون می‌شود:

که «در دولت چنین بسیار باشد؛
 گهی شادی، گهی تیمار باشد.» (همان: ۴۱۷)

عدالت و انصاف

پس از مرگ مهین بانو، عمه‌ی شیرین، فرمان‌روایی به شیرین می‌رسد. او در مدت پادشاهی یک‌ساله‌ی خود، با مردم و رعیت خود مهربان است و رفتاری همراه با عدالت و انصاف دارد:

چو بر شیرین مقرر گشت شاهی،
فروغ ملک بر مه شد ز ماهی.

به انصافش رعیت شاد گشتند؛
همه زندانیان آزاد گشتند.

ز مظلومان عالم جور برداشت؛
همه آیین جور از دور برداشت.

ز هر دروازه‌یی برداشت باجی؛
نجست از هیچ دهقانی خراجی.

...

رعیت، هر چه بود، از دور و پیوند،
به دین و داد او خوردند سوگند. (نظامی گنجوی ۱۳۸۴: ۱۸۱)

بخشنده‌گی

شیرین، چه در هنگام پادشاهی خود و چه پس از مرگ خسرو، با مردم بخشنده است و از دارایی خود آنان را بی‌نصیب نمی‌گذارد:^۱

ز گنج‌افشانی و گوهرنثاری،
به جای آورد رسم دوست‌داری. (نظامی گنجوی ۱۳۸۴: ۱۸۲)

...

^۱ در شاهنامه هم آمده‌است که شیرین، پس از مرگ خسرو، دارایی خود را به درویشان می‌بخشد:

دگر هر چه بودش به درویش داد—
بدان که آو و را خویش بد، بیش داد.

بپخشید چندی به آتش‌کده،
چه بر جای نرووز و جشن سده.

...

به مزد جهان‌دار خسرو بداد؛
به نیکی روان و را کرد شاد. (شاهنامه ۱۳۳۶-۱۳۳۷)



پس آن گه هر چه بود اسباب خسرو،
ز منسوج کهن تا کسوت نو،

به محتاجان و محرومان ندا کرد؛
ز بهر جان شاهن‌شه فدا کرد. (همان: ۴۲۰-۴۲۱)

بی‌پروایی و سنت‌شکنی

بی‌پروایی و سنت‌شکنی شیرین، همراه با حفظ پاک‌دامنی، سبب شده‌است که او زنی بی‌اراده و تسلیم در برابر سرنوشت نباشد. در آغاز داستان، هنگامی که نگاره‌ی خسرو را می‌بیند، از شاپور درباره‌ی وی پرسش می‌کند، و فردای آن روز، بدون آن که دمی تردید به خود راه دهد، پنهانی به سوی مداین ره‌سپار می‌شود. او عاشق است و نمی‌خواهد در گوشه‌یی بنشیند تا شاید روزی خسرو به خواست‌گاری‌اش آید و چون از زیبایی و امتیازهای خود آگاه است، در پی آن است که با نشان دادن خود به خسرو، او را به دام عشق خود گرفتار کند و به این ترتیب، سرنوشت‌اش را به دست خود رقم بزند:

به پرسش‌پرسش از درگاه پرویز
به مشکوی مداین راند شب‌دیز،

به آیین عروسی شوی‌جسته،
و از آیین عروسی روی‌شسته. (نظامی گنجوی ۱۳۸۴: ۸۸)

شیرین پس از آگاهی از ازدواج خسرو با مریم و ترک پادشاهی، به سوی مداین می‌رود و در قصری که پیش‌تر، کنیزان حرم‌سرا برایش ساخته‌بودند، اقامت می‌کند، تا خاطره‌ی عشق خود را برای خسرو زنده کند. در جایی دیگر، زمانی که خسرو در راه شکار به قصر او می‌آید، شیرین پس از بستن دروازه‌های قصر و تندی با او، نگران می‌شود که مبدا خسرو دیگر به او اعتنایی نکند؛ از این رو، به گونه‌یی ناشناس، به لشکرگاه خسرو می‌رود و از شاپور می‌خواهد که زمینه‌ی ازدواج رسمی و قانونی او را با خسرو فراهم کند. این پیش‌گامی و سنت‌شکنی شیرین، با پاک‌دامنی‌اش منافاتی ندارد و هرچند برای دستیابی به خواسته‌هایش، جسورانه وارد میدان می‌شود، در عین حال کسی است که در سراسر داستان، بیش‌تر از همه، به آداب و سنن، اصول اخلاقی، و مسائل شرعی پای‌بند است.

دانش‌جویی

شیرین، پس از ازدواج با خسرو، افزون بر این که او را به فراگیری دانش و آگاهی تشویق می‌کند، خودش هم از بزرگ/مید می‌خواهد که او را از دانش و نکات حکمی و فلسفی بهره‌مند سازد:

«چو بر خسرو گشادی گنج کانی،
نصیبی ده مرا نیز ار توانی!» (نظامی گنجوی ۴۰۵:۱۳۸۴)

ایمان به خدا و راز و نیاز به درگاه او

ایمان به خدا و پای‌بندی به احکام شرعی باعث شده او در همه حال خدا را بر کارهای خود بینا بداند و از انجام گناه پرهیز کند. وقتی خسرو خواستار وصال بدون کاوین می‌شود، شیرین او را به شرم از خدا فرا می‌خواند:

«همان بهتر که از خود شرم داریم؛
«بدین شرم از خدا آزریم داریم.» (همان: ۱۵۱)

و به سبب ایمان به خدا است که برای دست‌یابی خسرو به پادشاهی، افزون بر هر گونه هم‌کاری در این زمینه، به دعا و کمک خواستن از خداوند روی می‌آورد:

«مرا نیز ار بود، دستی نمایم؛
«و گر نه، در دعا دستی گشایم.» (همان: ۱۵۷)

اوج ایمان و باور شیرین زمانی است که از خسرو دور مانده‌است و از سوی دیگر نمی‌خواهد بدون ازدواج رسمی هم در کنار او باشد؛ از این رو، با نهایت سوز و گداز، به درگاه خداوند روی می‌آورد و دعا می‌کند که خدا او را به خسرو برساند؛ که البته در اندک زمانی دعایش برآورده می‌شود:

«خداوندا! شبام را روز گردان!
«چو روزم بر جهان پیروز گردان!
«تو ای یاری‌رس فریاد هر کس—
«به فریاد من فریادخوان رس!»

...»

«ندارم طاقت تیمار چندین—
«اغثنی یا غیاث‌المستغیثین!»



...»

«که رحمی بر دل پرخونام آور!
«و از این غرقابِ غم بیرونام آور!» (همان)

نتیجه‌گیری

در ادب دیرین، بی‌شک، حضور زنان در منظومه‌های غنایی، از انواع دیگر ادبی آشکارتر است و در این میان، منظومه‌ی *خسرو و شیرین نظامی*، از بهترین گستره‌های ارائه‌ی توان‌مندی‌ها و ظرفیت‌های وجودی مثبت زنان است. *نظامی* در این اثر، به‌تمامی، راه را برای حضور زن باز می‌گذارد و به او این امکان را می‌دهد که با خودداری نفس و حفظ پاک‌دامنی، سرنوشت‌اش را به دست گیرد و در راستای دستیابی به آرزوهای خود گام بردارد.

زن در فضای این منظومه، مانند آنچه در *لیلی و مجنون* نشان داده‌شده‌است، از خودکامگی و حاکمیت خشن مردانه در رنج نیست و سرنوشت خود را به دست آنان نسپرده‌است. زنی که در منظومه‌ی *خسرو و شیرین* حضور دارد، زنی است که در لحظه‌های حساس و مهم زندگی خود می‌تواند به‌درستی و باتدبیر تصمیم بگیرد و حاکم بر سرنوشت خویش باشد.

در این منظومه، شیرین زنی است آزاده، بزرگ‌منش، اندیش‌مند، پاک‌دامن، و توانا که هرگز در برابر خسرو کام‌جو و هوس‌ران تسلیم نمی‌شود و چون ارزش خود را می‌شناسد و به اصول اخلاقی پای‌بند است، به وعده‌ها و توصیف‌های فریبنده دل خوش نمی‌کند و خود را نمی‌بازد. او با این که از زیبایی مسحورکننده‌ی بهره‌مند است و آزادی کامل دارد، هرگز از این امتیاز سوءاستفاده نمی‌کند و آن قدر باتدبیر است که می‌داند در هر جای‌گاهی چه باید کرد. سرانجام، نه تنها خسرو گریزپا را به پیوند به‌آیین وادار می‌کند، که از او فردی می‌سازد که با کنار گذاشتن عیش و نوش و با کسب معرفت، در نهایت، به رسم خلوت‌گزینی در آتش‌خانه‌ی ماوا می‌گیرد.

شخصیتی که در این منظومه برای شیرین ترسیم شده، تصویری از زن آرمانی نظامی و زن مطلوب ایرانی است که در آئینه‌ی چهره‌ی شیرین هم‌هی ویژگی‌های خود را بازمی‌تاباند.

منابع

- اقبال، ابراهیم، و حسین قمری گیوی. ۱۳۸۳. «بررسی روان‌شناختی سه منظومه‌ی غنای فارسی». *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، دوره‌ی جدید (۲): ۱-۱۶.
- تبریزی، منصوره. ۱۳۸۶. «ویژگی‌های روانی و جسمانی زن و نقش آن‌ها در رابطه‌ی عاشقانه در اشعار احمد شاملو و خسرو و شیرین نظامی». *پژوهش زنان* (۲): ۱۰۹-۱۲۸.
- حسین‌آبادی، فریبا. ۱۳۸۱. «ورزیدگی زن در ادبیات کهن پارسی». *زیور ورژس* ۱۹: ۲۰-۲۳.
- حسین‌زاده، آذین. ۱۳۸۳. *زن آرمانی، زن فتانه*. تهران: قطره.
- خاقانی، علی. ۱۳۷۶. *زن از نگاه شاعر*. تهران: ندای فرهنگ.
- داوریل، آدولف. ۱۳۵۳. «زنان در حماسه‌ی ایرانی». برگردان جلال ستاری. *فرهنگ و زندگی* ۱۹-۲۰: ۱۲۲-۱۲۷.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۲. *پیر گنجه در جست‌وجوی ناکجاآباد*. تهران: سخن.
- سعیدی سیرجانی، علی‌اکبر. ۱۳۸۱. *سیمای دو زن*. چاپ ۸. تهران: پیکان.
- سیاح، فاطمه. ۱۳۸۱. «زن در ادبیات». *حقوق زنان* ۳۹: ۲۱-۴۴.
- صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۶۳. *حماسه‌سرایی در ایران*. چاپ ۴. تهران: امیرکبیر.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۱. *شاه‌نامه*. چاپ ۹. تهران: قطره.
- متحدین، زاله. ۱۳۵۴. «در داستان‌های عاشقانه نظامی». *مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی* ۱۱(۲): ۲۶۵-۲۸۵.
- مهدوی، ملیحه. ۱۳۷۶. «خسرو و شیرین از دیدگاه روان‌شناسانه و نمادین». *کیهان فرهنگی* ۱۷۳: ۱۸-۲۳.
- ناطق، خجسته. ۱۳۸۷. «سیمای زن در ادبیات فارسی». *خراسان*، ۱ بهمن.
- نظامی گنجوی، الیاس. ۱۳۵۱. *کلیات خمسه*. چاپ ۳. تهران: امیرکبیر.
- _____ . ۱۳۸۴. *خسرو و شیرین*. تصحیح وحید دستگردی. چاپ ۶. تهران: قطره.
- نولدکه، تئودور. ۱۳۶۹. *حماسه‌ی ملی ایران*. چاپ ۴. تهران: سپهر.



نویسندگان

دکتر ناصر نیکوبخت

دانش‌یار دانشکده‌ی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس
n_nikoubakht@modares.ac.ir

دانش‌آموخته‌ی دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۵.
از وی تاکنون چهار کتاب چاپ شده‌است و سه کتاب به‌زودی چاپ خواهد شد. وی نگارنده‌ی بیش
از ۵۰ مقاله‌ی پژوهشی، ترویجی، و مروری است که در نشریات داخلی و خارجی چاپ شده‌است.

مریم رامین‌نیا

دانش‌جوی دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس
raminnia_maryam@yahoo.com

وی تا کنون دو مقاله‌ی علمی-پژوهشی با هم‌کاری دکتر نیکوبخت چاپ کرده‌است. پایان‌نامه‌ی
دکتری وی در مراحل پایانی تدوین و دفاع است.

Blank

مطالعه‌ی تطبیقی حق طلاق به علت عدم انفاق در حقوق ایران، فقه عامه، و حقوق مصر و سوریه

دکتر سیدمهدی جلالی*
استادیار گروه حقوق، دانشگاه آزاد نراق

چکیده

این نوشتار در پی بررسی امکان ایجاد حق طلاق برای زن، در صورت عدم انفاق، و شیوه‌ی رسیدگی به چنین ادعایی در حقوق ایران است. برای این کار، افزون بر تشریح شرایط ماهوی دستیابی به حق طلاق به علت عدم انفاق برای زن، با استفاده از فقه امامیه، حقوق موضوعه، و نیز بررسی آیین رسیدگی به دعوی طلاق، تلاش شده‌است از فقه اهل سنت و حقوق کشورهای اسلامی برای امکان اصلاح قوانین مربوط در حقوق ایران استفاده شود. بررسی‌ها نشان می‌دهد حقوق موضوعه‌ی ایران، با پشتوانه‌ی فقهی، عدم انفاق به زن را موجب ایجاد حق طلاق برای وی می‌داند، اما آیین رسیدگی به دعوی طلاق، دربرگیرنده‌ی حقوق زن در این خصوص نیست و با استفاده از شیوه‌های برگزیده‌ی کشورهای اسلامی، نیازمند اصلاح است.

واژگان کلیدی

عدم انفاق؛ حق طلاق؛ آیین دادرسی؛ مطالعه‌ی تطبیقی؛

پرداخت نکردن نفقه‌ی زن، که در نظام حقوقی ایران بر عهده‌ی مرد قرار داده شده است، به چه شیوه‌هایی صورت می‌گیرد؟ طلاق، به عنوان یکی از ضمانت‌های اجرای این تکلیف قانونی، مستند به چه ادله‌یی است؟ شیوه‌ی رسیدگی به دعوی طلاق به علت عدم انفاق چه‌گونه است؟ در فقه اهل سنت و کشورهای عربی، با این مسأله چه‌گونه برخورد شده است و آیا برای رسیدگی بهتر به این موضوع، امکان استفاده از حقوق دیگر کشورها در نظام حقوقی ما وجود دارد؟ در این نوشتار، پاسخی برای این پرسش‌ها می‌جوییم.

یکی از مهم‌ترین دلایلی که موجب از دست رفتن حقوق زنان در خانواده می‌شود، آن است که مرد وظیفه‌ی خود را در خصوص پرداخت نفقه‌ی زن انجام نمی‌دهد و به‌رغم وجود ضمانت اجرای سنگین طلاق برای این حکم، متأسفانه شیوه‌ی رسیدگی به این دعوا به‌قدری طولانی و پردردسر است که دست‌یابی به اهداف شارع مقدس و قانون‌گذار حقوق موضوعه را به‌دشواری امکان‌پذیر می‌سازد. پرشمار بودن دعوی طلاق به علت عدم انفاق در دادگاه خانواده، بیان‌گر ناهماهنگ بودن آیین دادرسی این نوع دعوا با نیازهای امروز جامعه‌ی ایران است و به نظر می‌رسد پاسخ به برخی شبهه‌ها در مورد تفسیر نفقه و اصلاح این قوانین، با استفاده از فقه اهل سنت و حقوق کشورهای دیگر ضروری است.

فرض این نوشتار، وجود حق طلاق برای زن، در صورت عدم انفاق به هر علت از سوی شوهر، ناکارآمد بودن آیین رسیدگی در این نوع دعوی، و امکان اصلاح آیین دادرسی و روان کردن رسیدگی به دعوی طلاق به علت عدم انفاق است؛ بنا بر این، نخست، حقوق ایران و فقه امامیه را در این باره بررسی می‌کنیم و سپس به نظر فقهای عامه و حقوق برخی کشورهای عربی، که پایه‌ی حقوقی واحد (اسلام) با حقوق کشور ما دارند، می‌پردازیم.

حقوق ایران و فقه امامیه

شرایط ماهوی ایجاد حق طلاق به علت عدم انفاق

ماده‌ی ۱۱۲۹ «قانون مدنی» مقرر می‌دارد در صورت استنکاف شوهر از دادن نفقه و عدم امکان اجرای حکم دادگاه و الزام او به دادن نفقه، و نیز اعسار شوهر از دادن نفقه، زن می‌تواند برای طلاق به حاکم رجوع کند و حاکم، شوهر را مجبور به طلاق می‌کند. بر پایه‌ی این ماده، عدم انفاق ممکن است به علت استنکاف و یا اعسار شوهر باشد، که در ادامه به بررسی هر دو مورد می‌پردازیم.



۱ استنکاف از پرداختن نفقه

هرگاه مردی، به‌رغم ملائت، از انفاق به زن خودداری کند، مستنکف به شمار می‌آید. برخی از نویسندگان، مردی که با داشتن مهلت معقول و امکان تلاش برای معاش، حاضر به کار و تحصیل درآمد نیست را نیز مستنکف خوانده‌اند (جعفری لنگرودی ۱۳۶۸)، که به نظر درست نمی‌رسد؛ زیرا استنکاف به معنای خودداری فرد از انجام امری است که توانایی انجام آن برای وی موجود است و در فرض گفته‌شده، این وضعیت موجود نیست؛ یعنی شوهر به هر دلیل، ولو به علت عدم تلاش، فاقد استطاعت مالی برای پرداخت نفقه است (محقق داماد ۱۳۶۷). از نظر فقهی، این امر از مصادیق نشوز مرد است و زن می‌تواند با مراجعه به حاکم، خواستار به دست آوردن حقوق خود شود. در این گونه موارد، حاکم با احراز نشوز شوهر، وی را ملزم به انفاق می‌کند و اگر این امر امکان‌پذیر نبود، در صورتی که شوهر اموالی داشته‌باشد، نفقه‌ی زن از اموال او پرداخت می‌شود، وگرنه با خودداری شوهر از اجرای صیغه‌ی طلاق، حاکم زن را مطلقه می‌کند (تبریزی ۱۳۷۸؛ موسوی الخوئی ۱۹۹۵؛ اصفهانی ۱۴۰۵ق؛ جیلانی ۱۴۱۶ق).

پایه‌ی فقهی این حکم را می‌توان کوتاه، چنین بیان کرد:

۱ آیات

۱-۱ آیه‌ی ۲۲۹ سوره‌ی «بقره»: «طلاق. قابل‌رجوع دوبار است. پس باید یا به خوشی و سازگاری زن را نگاه دارد و یا به نیکی او را رها کند.»
 ۲-۱ آیه‌ی ۲۳۱ سوره‌ی «بقره»: «هرگاه زنان را طلاق دادید و به پایان زمان عده نزدیک شدند، آنان را به‌خوبی نگاه دارید، یا به خوبی رهشان سازید. مبدا آنان را به گونه‌ی زبان‌آور نگاه دارید تا بر آنان ستم روا دارید. هر کس چنین کند، همانا به خود ظلم کرده‌است.»
 از این آیات برمی‌آید که شوهر در زندگی مشترک با همسر خود، یا باید با وی به نیکی رفتار کند و یا او را طلاق دهد (علوی قزوینی ۱۳۸۳).

۲ روایات

۱-۲ روایت ابن‌ابی‌عمیر از امام صادق^ع: «هرگاه مردی همسرش را پوشاک و خوراک مناسب دهد، زن ملزم است به زندگی با وی ادامه دهد، وگرنه مرد باید او را طلاق دهد.»

۲-۲- روایت *ابی‌بصیر* از *امام باقر*: «هرکس زوجه‌اش را خوراک و پوشاک ندهد، امام حق دارد بین آن‌ها جدایی ببیند». نظر به این پشتوانه‌ی قرآنی و روایی و نیز با توجه به نظرات فقها (صانعی ۱۳۸۰)، ماده‌ی ۱۱۲۹ «قانون مدنی» نیز این حق را به زن داده‌است که در صورت امکان‌پذیر نبودن الزام شوهر به پرداخت نفقه، بتواند از دادگاه درخواست طلاق کند.

ب عجز از پرداخت نفقه

ماده‌ی ۱۱۲۹، حکم عجز زوج از پرداخت نفقه را همانند استنکاف وی تعیین کرده‌است و استادان حقوق نیز دو نوع عجز را در این باره قابل‌تصور دانسته‌اند:

۱ عجز سابق بر عقد نکاح

تکلیف این حالت در ماده‌ی ۱۱۲۹ مشخص نشده‌است، اما برخی از استادان، متعرض آن شده و گفته‌اند اگر زن هنگام عقد، از اعسار شوهر و عجز او از انفاق ناآگاه باشد و به این گمان با مرد ازدواج کند که عادتاً مرد فاقدمعاش مبادرت به ازدواج نمی‌کند، می‌تواند به استناد خیار تدلیس، عقد را فسخ کند و سکوت قانون‌گذار را دلیل گرایش به خیار تدلیس دانسته‌اند (جعفری لنگرودی ۱۳۶۸؛ صفار ۱۳۸۴)؛ همچنین، در پاسخ به این ایراد که در تدلیس، وجود عملیات فریب‌کارانه شرط است و در این حالت فریبی صورت نگرفته‌است گفته‌اند: «چون تدلیس به سکوت نیز رخ می‌دهد و اگر سکوت را به معنای خودداری از سخن گفتن (فعل مثبت) بگیریم، عملیات فریب‌کارانه رخ داده‌است، پس تدلیس محقق گردیده و خیار فسخ ایجاد شده‌است.» (صفار ۱۳۸۴: ۱۲۹).

پذیرش این استدلال دشوار است، زیرا نمی‌توان در حالی که تدلیس، نیازمند انجام عملی عمدی و مثبت برای گمراه کردن طرف مقابل است، با مفروض گرفتن سکوت به عنوان فعل مثبت، در حالی که اصولاً سکوت، بدون هر گونه اثر است و نمی‌تواند فعل مثبت انگاشته‌شود، این وضعیت را به استناد تدلیس، موجد حق فسخ برای زن دانست.

در فرض آگاهی زن از وضع مرد، گفته‌شده‌است که عرفاً، خواسته‌ی زن این است که پس از عقد نکاح، شوهر در مهلت معقول، برای به دست آوردن معاش تلاش کند، وگرنه برخلاف شرط ضمنی عقد نکاح عمل کرده‌است و زن به دلیل دارا بودن خیار تخلف از شرط فعل در این حالت، می‌تواند به استناد مواد ۲۳۷ تا ۲۳۹، عقد نکاح را فسخ کند (جعفری لنگرودی ۱۳۶۸)؛ همچنین، با استناد به ماده‌ی ۱۱۲۸ «قانون مدنی»، می‌توان برای زن، قائل به خیار تخلف از شرط صفت بنایی (تمکن شوهر بر نفقه) شد و به او امکان فسخ



عقد داد (صفر ۱۳۸۴). این نظر به وسیله‌ی نظر برخی از فقها تأیید شده‌است (طوسی ۱۴۱۴ق؛ اصفهانی ۱۴۲۲ق)، اما با «قانون مدنی» موافق نیست؛ زیرا «همه‌ی خيارات موجود در همه‌ی معاملات، در نکاح موجود نیست، بلکه فقط خياراتی که با طبیعت اجتماعی نکاح سازگار می‌نموده‌است در این عقد پذیرفته شده‌است و قانون‌گذار برای حفظ حقوق فردی و تأمین سلامت اراده‌ی زوجین، نکاح را در مورد عیب و تدلیس و تخلف از شرط صفت، قابل فسخ اعلام نموده‌است.» (کاتوزیان ۱۳۷۱:۲۷۵) و چون موارد فسخ نکاح در «قانون مدنی» حصری است، امکان استناد به این امر جهت فسخ نکاح ممکن نیست؛ در نتیجه، این حالت را باید مشمول قسمت دوم ماده‌ی ۱۱۲۹ «قانون مدنی» قرار داد و برای زن قائل به وجود حق طلاق شد.

۲ عجز لاحق بر عقد نکاح

هرگاه مرد، هنگام ازدواج، توانایی پرداخت نفقه را داشته‌باشد و بعد از ادای آن ناتوان شود، زن حق خواهدداشت از دادگاه درخواست طلاق کند و قانون‌گذار در این حکم، تفاوتی میان زن ثروت‌مند و نیازمند قائل نشده‌است؛ به عبارت دیگر، چون علت تامه‌ی استحقاق زن نسبت به نفقه، عقد نکاح دائم و تمکین او از مرد است و عجز و ملائت مرد، تأثیری در استحقاق وی ندارد، ایجاد حق طلاق برای زن، بسته به نیاز وی به نفقه نشده‌است. این حکم قانون‌گذار به این گونه مورد انتقاد قرار گرفته‌است که «اگر هدف قانون‌گذار، حمایت از خانواده و حفظ هم‌بستگی زن و شوهر است، چرا باید زن ثروت‌مند بتواند به بهانه‌ی نداری شوهر از او طلاق بگیرد؟ آیا دادن چنین حقی به زوجه، با حسن معاشرت با شوهر و تشدید مبانی خانواده تعارض ندارد؟» (کاتوزیان ۱۳۷۱:۳۷۳)؛ بر این اساس، پیشنهاد شده‌است «در صورتی عجز شوهر از دادن نفقه از موجبات طلاق قرار گیرد که زن نیز نتواند هزینه‌ی زندگی مشترک را تأمین کند.» (همان: ۱۲۹).

با توجه به استقلال مالی زن و این که وظیفه‌ی انفاق بر عهده‌ی مرد است، نمی‌توان قائل به الزام زن به انجام تعهد یک‌طرفه در برابر شوهر شد، ولو این که علت عدم انفاق، عجز شوهر باشد؛ بنا بر این، به‌رغم پذیرش این که زندگی زناشویی نیاز به فداکاری دارد، هنگامی که میان زن و شوهر اختلاف پدید آید و قانون باید شیوه‌ی پایان کشمکش را مشخص کند، انجام این وظیفه باید عادلانه صورت گیرد؛ زیرا که محرومیت زن در این باره، باعث از میان رفتن حق او می‌شود؛ خصوصاً که این نظر، با روایاتی که بین عجز و استتکاف شوهر از انفاق تفاوتی قائل نشده، ناهم‌گون است.

نظر فقهای امامیه در مورد عجز مرد از پرداخت نفقه، بعد از عقد، را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

برخی بر این باور اند که در این حالت، زن باید صبر پیش گیرد و تحمل کند (نجفی ۱۹۹۴: ۱۰۵؛ عاملی ۱۴۱۶ق: ۳۹۸). معتقدان به این عقیده، برای اثبات ادعای خود، افزون بر استفاده از اصل استصحاب، به حدیثی از *امیرالمؤمنین*^ع استناد کرده‌اند، که در پاسخ به زنی که به دلیل عجز در انفاق از سوی همسرش، خواستار حبس او شده بود، ضمن خودداری از زندانی کردن او فرمودند: «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (نوری الطبرسی ۱۹۸۷)؛ اما این نظر در فقه مورد اقبال قرار نگرفته‌است، زیرا بر پایه‌ی مفاد حدیث و خصوصاً عبارت «فَأَبَىٰ أَنْ يَجِيسَهُ»، درخواست زن از *امیرالمؤمنین*^ع اجرای طلاق نبوده، بلکه وی از ادامه‌ی زندگی مشترک رضایت داشته و تنها برای گرفتن نفقه‌ی خود به امام مراجعه کرده‌است؛ در نتیجه، این حدیث برای اثبات این ادعا، قابل‌استناد نیست (حلی ۱۴۱۸ق).

دسته‌ی دوم فقها بر این باور اند که وجود این حالت به زن حق می‌دهد با مراجعه به حاکم، خواستار فسخ نکاح شود و اگر دست‌رسی به حاکم نبود، خودش نکاح را فسخ کند (اصفهانی ۱۴۲۲ق؛ طوسی ۱۴۱۴ق). دلیل معتقدان به این نظر، آیه‌ی ۲۲۹ سوره‌ی «بقره» است: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ»، که نشان می‌دهد نگاه‌داشتن زن، بدون پرداخت نفقه، نگاه‌داری به نیکی نیست، پس وظیفه‌ی مرد، رها کردن زن به احسان است. افزون بر این آیه، به روایت *ابابصیر* از *امام باقر*^ع نیز اشاره شده‌است که فرموده‌اند: «هرکس زوجه‌اش را خوراک و پوشاک ندهد، امام حق دارد بین آن‌ها جدایی ببیند» (حر العاملی بی‌تا: ۲۷۷).

قول مشهور در فقه (محقق داماد ۱۳۶۷؛ حلی ۱۴۱۸ق)، که دسته‌ی سوم فقها به آن معتقد اند، آن است که در این فرض، برای زن حق طلاق پدید می‌آید. در این حالت، سؤال مطرح‌شده این است که با توجه به بی‌تقصیر بودن شوهر در انفاق، چه‌گونه می‌توان به زن حق طلاق داد؟

شیخ *عبدالکریم حائری*، در کنار بیان دو مقدمه، با استناد به آیه‌ی «فَأِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ»، پاسخ این سؤال را چنین بیان می‌کند:

« ۱) از دیدگاه علم اصول، هرچند خطابات و تکالیف، عقلاً مقید به قدرت و توانایی مکلفین می‌باشد، و استناد به هیئت خطابات، به منظور شمول و تسری حکم نسبت به عاجزین، صحیح نیست، ولی به دلیل اطلاق ماده‌ی خطابات،



می‌توان عدم اختصاص مصلحت و ملاک احکام را نسبت به حالت قدرت مکلفین احراز نمود و بدین وسیله مفاد و خطاب را نسبت به عاجزین نیز سرایت داد.

«۲» از خطابات‌ی که متضمن احکامی در ارتباط با رعایت حال دیگران است، مانند آیه‌ی (وَلَا يَعْتَبُ بَعْضُكُم بَعْضًا)، صرفاً یک حکم تکلیفی استفاده نمی‌شود، بلکه علاوه بر آن، حقی برای شخصی که خطاب برای رعایت حال او صادر شده‌است نیز مستفاد می‌گردد؛ از این رو، هرگاه مکلف، این گونه خطابات را مخالفت کند، توبه به‌تنهایی نمی‌تواند کیفر را از او دور کند، بلکه علاوه بر توبه، اخذ رضایت از فردی که مراعات حال او نشده‌است نیز لازم است.» (علوی قزوینی ۱۳۸۳: ۱۳۰-۱۳۱).

ایشان با استناد به مقدمه‌ی اول می‌گویند:

«هر چند خطاب (إِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) متوجه فردی است که متمکن از پرداخت نفقه است، ولی به دلیل اطلاق ماده‌ی خطاب، تکلیف به یکی از دو امر (إِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ یا تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ)، به صورت واجب تخییری، به موسر اختصاص ندارد و شامل معسر نیز خواهدبود و چون یکی از دو فرد واجب تخییری (إِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ) معتذر شده‌است، لذا فرد دیگر واجب تخییری (تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) در حق معسر متعین خواهدبود و از آن‌جایی که این تکلیف به منظور رعایت حال زوجه صادر شده‌است، به استناد مقدمه‌ی دوم، در این میان حقی نیز برای زوجه ایجاد خواهدشد؛ یعنی زوجه، در صورت تمکن شوهر از انفاق، حق مطالبه‌ی نفقه، و در فرض اعسار شوهر، حق درخواست طلاق را خواهدداشت؛ بنا بر این، در صورت عجز یا امتناع شوهر از انفاق، زوجه می‌تواند تقاضای طلاق نماید و حاکم نیز با احراز شرایط، ابتدا شوهر را به طلاق اجبار کرده و در صورت استتکاف وی، به عنوان ولی ممتنع، قهراً همسر وی را طلاق خواهدداد.» (همان).

در تأیید این نظر می‌توان گفت عدم ایفای حقوق زن، برای او حق طلاق را پدید می‌آورد و شارع مقدس این اختیار را تنها برای جلوگیری از زیان وی مقرر کرده‌است، نه تنبیه و مجازات مرد؛ پس تقصیر زوج در عدم انفاق، نمی‌تواند مؤثر در مقام باشد.

آیین رسیدگی

بر پایه‌ی ماده‌ی ۱۱۱۱ «قانون مدنی»، «زن می‌تواند در صورت استتکاف شوهر از دادن نفقه، به محکمه رجوع کند؛ در این صورت، محکمه، میزان نفقه را معین، و شوهر را به پرداخت آن محکوم خواهدکرد». پس از صدور حکم انفاق، بر پایه‌ی ماده‌ی ۱۱۱۲، اگر اجرای حکم ممکن نباشد، بر پایه‌ی ماده‌ی ۱۱۲۹ رفتار خواهدشد و زن، حق طلاق

خواهد داشت؛ بنا بر این، زن نمی‌تواند مستقیماً به علت عدم انفاق، خواستار طلاق شود، بلکه نخست باید دعوی الزام شوهر به پرداخت نفقه را مطرح کند، سپس با صدور حکم الزام شوهر به انفاق و عدم اجرای آن، با در دست داشتن اجرائیه‌ی معطل‌مانده و با توسل به ماده‌ی ۱۱۲۹ «قانون مدنی»، درخواست طلاق کند. انجام این مراحل، تنها راهی است که قانون‌گذار پیش‌بینی کرده و استفاده از راه‌های دیگر، بدون مجوز قانونی است (صفائی و امامی ۲۰۴:۱۳۸۲).

برخی نویسندگان (صفر ۱۳۸۴) با پذیرش لزوم صدور حکم انفاق برای احراز عجز شوهر از انفاق، ضرورتی برای گذراندن این مراحل درباره‌ی استنکاف قائل نیستند و برای اثبات این که چنین امری موجب ایجاد محدودیت برای زن است می‌گویند که بر پایه‌ی آنچه از پاره‌یی روایات برمی‌آید، استنکاف شوهر از پرداخت نفقه، به امام، حق تفریق و جدایی می‌دهد؛ افزون بر آن، برخی فقها بر این باور اند که در صورت خودداری شوهر از پرداخت نفقه، حاکم او را به انفاق یا طلاق ملزم می‌سازد و در صورتی که اجبار شوهر از سوی حاکم بر نفقه و طلاق امکان نداشته‌باشد، حاکم می‌تواند با درخواست زن، او را طلاق دهد (اصفهانی ۱۴۰۵ق). در تأیید این نظر می‌توان به روند طولانی رسیدگی به دعاوی در نظام قضایی کشور نیز استناد کرد. در وضع کنونی، با عدم انفاق، زن نخست باید دادخواست الزام به انفاق را تقدیم کند. رسیدگی به این دعوا، با توجه به نیاز به نظر کارشناس و امکان اعتراض به نظریه‌ی کارشناسی، زمانی زیاد را به خود اختصاص می‌دهد و صدور رأی بدوی نیز به علت امکان تجدیدنظرخواهی، پایان کار نخواهد بود؛ بنا بر این، با صدور حکم در مرحله‌ی بدوی، زن باید منتظر تأیید حکم در مراجع تجدید نظر بماند. پس از تأیید حکم، صدور اجرائیه، و ابلاغ آن به مرد، با عدم اجرای حکم، دعوی اصلی زن آغاز می‌شود، که این زمان، دست‌کم یک سال به طول می‌انجامد و زن باید این زمان را به اضافه‌ی زمان رسیدگی به دعوی طلاق، که کم‌تر از دعوی الزام به انفاق نخواهد بود، بدون داشتن نفقه، در قید زناشویی مرد زندگی کند و روشن است که تحمیل این ستم به زن روا نیست.

در وضع موجود، پاسخ به چند سؤال ضروری است:

- ۱ منظور از نفقه‌ی که استنکاف یا عجز شوهر از پرداخت آن مجوز طلاق است، فقط نفقه‌ی آینده است یا شامل نفقه‌ی گذشته نیز می‌شود؟
- در این خصوص اختلاف نظر وجود دارد و برخی بر این باور اند که منظور از نفقه، نفقه‌ی آینده است، نه نفقه‌ی گذشته؛ زیرا:



آ نفقه‌ی گذشته، مانند دیون دیگر، دینی بر عهده‌ی شوهر است و نمی‌توان عنوان نفقه، به معنای حقیقی، را بر آن نهاد (صفایی و امامی ۱۳۸۲)؛ بنا بر این، وقتی قرار شد نفقه‌ی گذشته به صورت دین بر عهده‌ی شوهر باشد، ترتیب وصول آن را قانون مشخص کرده‌است و موجبی برای درخواست زن نسبت به اجبار شوهر به طلاق دادن وی نخواهد بود (صابری صفایی ۱۳۴۵).

ب نفقه یعنی چیزی که برای زندگی کردن لازم است و زندگی عبارت است از زمانی که از حال آغاز می‌شود؛ بنا بر این، منظور از نفقه، مقدار مخارجی است که زن به صورت روزمره و در آینده نیاز دارد (همان).

پ پایه‌ی طلاق در مورد استتکاف شوهر از انفاق، عدم امکان ادامه‌ی زندگی زناشویی است، که این امر تنها در مورد نفقه‌ی آینده صدق می‌کند و اگر شوهر از دادن نفقه‌ی گذشته خودداری کند ولی حاضر به دادن نفقه‌ی آینده باشد، مانعی برای ادامه‌ی زندگی زناشویی وجود نخواهد داشت (امامی ۱۳۷۲).

ت از نظر اجتماعی نیز مصلحت در تحدید موارد طلاق است و تفسیر گسترده از ماده‌ی ۱۱۲۹ «قانون مدنی» و شناختن حق طلاق برای زن به علت استتکاف شوهر از دادن نفقه‌ی گذشته، با این هدف سازگار نیست (صفایی و امامی ۱۳۸۲). صدور آرای از شعب سوم و چهارم دیوان عالی کشور، تأییدکننده‌ی این نظر است (متین‌دفتری ۱۳۷۰).

ز سوی دیگر، برخی (کاتوزیان ۱۳۷۱) بر این باور اند که عدم پرداخت نفقه‌ی گذشته نیز می‌تواند مجوز طلاق باشد. این گروه، با استفاده از برداشت گروه اول از نفقه می‌گویند وقتی بپذیریم که نفقه‌ی زن قابل‌مطالبه است، اختصاص دادن آن به زمان آینده نیازمند اثبات است و عرفاً نیز اگر شوهر مخارج زندگی زن را نپرداخته‌باشد، می‌گویند شوهر مدتی نفقه‌ی او را نداده؛ در حالی که مطالبه‌ی نفقه‌ی آینده، امری غیرمتعارف است؛ پس اگر قرار است کاربرد کلمه‌ی نفقه در مواد قانون، محمول به فرد شایع در عرف شود، دلالت آن بر نفقه‌ی گذشته بیش‌تر از نفقه‌ی آینده است. آن‌ها با پذیرش توجیه مربوط به سبب حق طلاق و این که نباید به دلیل طلب زن از بابت نفقه‌ی گذشته، باعث ازهم‌گسیختن خانواده‌ی شد که از این پس، با پرداخت نفقه، پایدار می‌شود، می‌گویند:

«با وجود این، باید دانست که دادرسی درباره‌ی وضع انفاق در گذشته صورت می‌پذیرد تا از نتیجه‌ی آن درباره‌ی آینده استفاده شود؛ زیرا در هر حال، استتکاف از دادن نفقه‌ی گذشته، مستند تقاضای طلاق قرار می‌گیرد؛ به این توضیح که اگر دادگاه، به درخواست زن، شوهر را محکوم به پرداخت نفقه‌ی ماهیانه‌ی

یک میلیون ریال نماید و مرد از اجرای حکم سر باز زند، زن فقط زمانی می‌تواند دادخواست طلاق بدهد که مقداری از نفقه‌ی گذشته‌ی او پرداخت نشده‌باشد؛ به عبارت دیگر، پولی که در دادخواست نفقه برای آینده خواسته می‌شود، در دعوای طلاق، بابت نفقه‌ی گذشته است.» (کاتوزیان ۱۳۷۱:۳۷۱).

در تأیید این نظر، افزون بر استدلال گفته‌شده، می‌توان به رویه‌ی قضایی هم استناد کرد، زیرا در پرونده‌های طرح‌شده، دادگاه‌ها عدم انفاق در گذشته را مستند صدور حکم طلاق قرار می‌دهند. رأی اصراری شماره‌ی ۲۴۱۱ مورخ ۱۳۳۹/۱۲/۱۹ شعب حقوقی دیوان عالی کشور نیز تأییدکننده‌ی این نظر است (متن‌دفتری ۱۳۷۰). به دلیل آن که هر دو نظر از استحکام کافی برخوردار است، کاتوزیان با جمع آن دو چنین می‌گوید: «دادگاه، استتکاف شوهر از دادن نفقه‌ی گذشته و عدم امکان اجرای حکم را نشانه‌ی خودداری از انفاق آینده می‌بیند.» (همان: ۱۷۲).

۲ اگر شوهر، حکم انفاق اجراشده را، پس از طرح دعوای طلاق، اجرا کند، باز هم زن می‌تواند بر دعوای طلاق خود باقی باشد؟
با توجه به این که اجرای حکم انفاق، ولو در جریان دعوای طلاق، سبب طرح دعوای ازبین‌رفته است، دادگاه نمی‌تواند حکم به طلاق کند.

۳ اگر حکم طلاق به علت عدم انفاق صادر شود و شوهر، پس از صدور حکم، با پرداخت نفقه، خواستار تجدید نظر در خصوص حکم طلاق شود، تکلیف دادگاه چیست؟ آیا دادگاه باید حکم دادگاه بدوی را نقض کند؟

از نظر اصول آیین دادرسی، پاسخ منفی است؛ زیرا دادگاه تجدید نظر در صورتی می‌تواند حکم دادگاه بدوی را نقض کند که رأی صادرشده بر خلاف قانون صادرشده باشد. در فرض یادشده، حکم، بر پایه‌ی قانون است؛ بنا بر این، دلیلی برای نقض حکم موجود نیست؛ هرچند که از میان رفتن موضوع سبب طرح دعوای طلاق و نیز لزوم حفظ خانواده، با سنگین کردن کفه ترازو به سود نقض چنین حکمی، لزوم دخالت قانون‌گذار و تصریح نقض حکم در چنین مواردی را ایجاب می‌کند.



مطالعه‌ی تطبیقی

در مطالعه‌ی تطبیقی، نخست، مذاهب چهارگانه‌ی فقه عامه و سپس حقوق کشورهای مصر و سوریه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

فقه عامه

در این که آیا عدم انفاق باعث تفریق میان همسران می‌شود یا نه، در مذاهب اهل سنت اختلاف است. مذهب حنفیه به کلی آن را رد می‌کند، اما دیگر مذاهب، امکان تفریق را می‌پذیرند. در این نوشتار، نخست نظر فقهای مذهب حنفیه مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس به بیان آرای فقهای مذاهب دیگر اهل سنت پرداخته می‌شود.

۱ فقه حنفیه

فقهای حنفیه، عدم انفاق را در هیچ حالت، مجوز طلاق نمی‌دانند و می‌گویند قاضی فقط حق دارد مرد را ملزم به انفاق کند و اگر شوهر، با تمکن مالی و یسار، از پرداخت نفقه خودداری کند، قاضی می‌تواند اموال وی را به فروش رسانده، به وسیله‌ی آن نفقه‌ی زن را پرداخت کند و اگر مالی از وی یافت نشد، او را حبس می‌کند تا نفقه‌ی زوجه را پرداخت کند (زحیلی ۱۹۲۹؛ ابوزهره ۱۹۶۵؛ سمنی ۱۹۹۹؛ ابن‌عمر ۱۴۲۱ق).

۱ خداوند در آیه‌ی ۲۸۰ سوره‌ی «بقره» می‌فرماید: «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ». با توجه به این که آیه، دربرگیرنده‌ی همه‌ی بدهکاران معسر است، دربرگیرنده‌ی مردی که از پرداخت نفقه‌ی زن خود ناتوان است هم می‌شود؛ زیرا نفقه‌ی زن، دینی است بر عهده‌ی شوهر، و او از ایفای دین عاجز است؛ پس زن، به استناد نص این آیه، ملزم به تحمل و انتظار است (سیواسی ۱۹۹۵).

۲ حکم طلاق به علت عدم انفاق، سبب ابطال نکاح می‌شود و با ابطال نکاح، حقوق همسری به کلی از میان می‌رود؛ در صورتی که در الزام زن به انتظار تا زمان یسار شوهر، فقط گرفتن نفقه‌ی او به تأخیر می‌افتد و اگر امر بین ابطال نکاح به طور کلی و تأخیر استیفای حق زن دایر شد، بدون شک دومی اول خواهدبود (همان).

۳ قیاس تفریق به علت عدم انفاق، با تفریق به علت عنن زوج، قیاس مع‌الفارق بوده، اشتباه است؛ زیرا عجز از نفقه، عجز از پرداخت مال است و امور مالی در باب نکاح، امری تبعی است؛ در حالی که عجز از نزدیکی با زن، به علت عنن و امثال آن، عجز از رسیدن به هدف اصلی نکاح، که همان توالد و تناسل و رفع شهوت است به شمار می‌آید؛

بنا بر این، از جواز تفریق به علت عجز از رسیدن به مقصود اصلی نکاح، جواز تفریق به علت عجز از چیزی که هدف اصلی نکاح نیست لازم نمی‌آید (عینی ۱۹۹۰).

۴ در آیه‌ی ۷ سوره‌ی «طلاق» آمده‌است: «لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا» که در تفسیر آن چنین گفته شده‌است: «... اگر زوج قادر به پرداخت نفقه‌ی زوجه نباشد، خداوند وی را مکلف به انجام چنین تکلیفی در این حالت ننموده و وقتی مرد تکلیفی ندارد، تفریق به این علت جایز نیست و عبارت (سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا) نیز بر این دلالت دارد که به علت عجز از انفاق، بین زوجین تفریق حاصل نمی‌شود، زیرا خداوند آسانی را پس از سختی قرار داده‌است.» (همان: ۳۳۰).

۵ در مورد امتناع باید گفت که این امر برای کسی که توانایی انفاق را دارد ظلم است، ولی تنها راه از میان رفتن این ظلم، جدایی نیست و راه‌هایی دیگر مثل فروش اموال زوج مستنکف و پرداخت نفقه‌ی زن، یا حبس و تعزیر زوج تا زمان پرداخت نفقه موجود است، که می‌توان به آن‌ها متوسل شد تا از انجام عملی که ابغض الحلال عندالله است، جلوگیری شود (ابوزهره ۱۹۶۵).

ب دیگر مذاهب اهل سنت

برای بررسی اقوال مذاهب حنبلی، شافعی، و مالکی درباره‌ی تفریق به علت عدم انفاق، باید بین اعسار زوج از انفاق و استنکاف وی تفاوت قائل شویم:

عدم انفاق به علت اعسار زوج

همه‌ی پیروان این مذاهب بر این باور اند که اعسار زوج و ناتوانی وی به انفاق، باعث ایجاد حق جدایی برای زن می‌شود؛ زیرا:

۱ آیه‌ی ۲۲۹ سوره‌ی «بقره» به مردان حکم کرده‌است یا زنان را به‌خوبی نگاه دارید یا آن‌ها را به‌خوبی رها کنید و نگاه‌داشتن زن، بدون پرداخت نفقه، نگاه‌داری به‌نیکی نیست؛ پس رها کردن او به‌خوبی متعین و واجب می‌شود.

۲ نگاه‌داری زن، بدون انفاق، سبب اضرار وی می‌شود؛ پس بر قاضی واجب است با استناد به قاعده‌ی لا ضرر، با تفریق، مانع اضرار شود.

۳ وقتی عجز از نزدیکی به علت عننی یا دلایل دیگر، مجوز تفریق است، در حالی که ضرر این امور کمتر از ضرر عدم انفاق است، به طریقه‌ی اولی می‌توان قائل به امکان تفریق، به علت عدم انفاق و زیان ناشی از آن شد (زحیلی ۱۹۹۷؛ شربینی ۲۰۰۱؛ ابن تیمیة ۲۰۰۳).



به‌رغم اجماع این مذاهب سه‌گانه بر تفریق به علت اعسار زوج از انفاق، در نوع تفریق میان ایشان اختلاف است؛ مالکی‌ها قائل به طلاق، از طرف قاضی و به درخواست زن، اند و می‌گویند این طلاق رجعی است و اگر مرد، در عده، ملائت یافت، می‌تواند رجوع کند (زحیلی ۱۹۹۷)، اما شافعیه و حنابله بر این باور اند که در این باره، تفریق با فسخ نکاح به دست می‌آید و پس از مراجعه‌ی زن به قاضی و درخواست فسخ، قاضی به شوهر مهلتی معقول برای ایفای وظیفه‌ی انفاق قرار می‌دهد، که اگر امکان انفاق نبود، عقد نکاح به وسیله‌ی قاضی فسخ می‌شود (نوی الشافعی ۱۹۹۵؛ مقدسی بی‌تا).

استتکاف از پرداخت نفقه

در صورت تمکن مالی مرد و استتکاف او از پرداخت نفقه، در گام اول، هیچ‌کدام از مذاهب، حق تفریق را به زن نداده‌اند. در این حالت، زن باید شکایت خود درباره‌ی عدم انفاق را نزد قاضی مطرح کند. قاضی، نخست، شوهر را امر بر انفاق می‌کند و اگر قبول نکرد، وی را مجبور می‌کند. در صورت عدم اجبار، قاضی وی را حبس می‌کند تا نسبت به انفاق اقدام کند و اگر با وجود حبس هم نفقه را پرداخت نکرد، حاکم، نفقه را از اموال او برداشت می‌کند و اگر مالی از او پیدا نشد، زن حق دارد از حاکم درخواست تفریق کند. در چنین حالتی، حاکم نکاح را فسخ می‌کند و دلیل آن هم حصول ضرر برای زن به علت عدم انفاق است (شربینی ۲۰۰۱). برخی فقهای حنبلی بر این باور اند که با این اوصاف هم، حق فسخ برای زن پدید نمی‌آید؛ زیرا فسخ، با اعسار زوج حاصل می‌شود و این حالت در این جا موجود نیست؛ افزون بر آن که زوج ملائت دارد و وجود ملائت این امکان را می‌دهد که اگر وی امروز از انفاق خودداری کرد، فردا امتناع نکرده، نفقه را پرداخت کند (زیدان ۱۴۱۵ق). نوع تفریق درباره‌ی استتکاف از پرداخت نفقه نیز مانند عجز زوج از انفاق است؛ یعنی در فقه مالکی، تفریق با طلاق، و در فقه حنبلی و شافعی، با فسخ انجام می‌گیرد.

پ حقوق مصر

«قانون احوال شخصیه‌ی مصر، مصوب ۱۹۲۹»، در مواد ۴، ۵، و ۶ درباره‌ی طلاق به علت عدم انفاق سخن گفته‌است و از جمع آن‌ها، لزوم اجتماع شرایط زیر برای طلاق به دست می‌آید:

۱ مرد از پرداخت نفقه به همسرش خودداری کند- مراد از نفقه، نفقه‌ی عادی و ضروری حال و آینده است و نپرداختن نفقه‌ی گذشته مجوز طلاق نیست؛ زیرا نفقه‌ی

گذشته جزو دیون مرد است و زن می‌تواند آن را از راه‌های قانونی به دست آورد (الفقی ۲۰۰۵). اگر کفیلی حاضر به پرداخت نفقه‌ی زن شود، چون دلیل طلاق از میان می‌رود، زن حق درخواست طلاق ندارد (بنا ۱۹۹۶).

۲ مرد فاقد مال ظاهر باشد- منظور از مال ظاهر، مالی است که بتوان آن را تصرف کرد و با فروش آن نفقه‌ی زن را فراهم کرد. اگر چنین مالی موجود باشد، امکان پذیرش درخواست طلاق زن وجود ندارد (سمنی ۱۹۹۹). پس از طرح دعوی طلاق در دادگاه و صدور حکم نسبت به پرداخت نفقه، این حکم با استفاده از اموال موجود مرد اجرا می‌شود و در صورت نبود مال ظاهر، روند طلاق آغاز می‌شود. با توجه به این که مرد حاضر و یا غایب باشد، روند رسیدگی متفاوت است:

در صورت حضور مرد- اگر مرد حاضر باشد و نگوید که معسر است یا ملائت دارد، و یا اقرار به یسار و اصرار به عدم انفاق کند، قاضی، بدون این که مهلتی به او بدهد، زن را طلاق می‌دهد؛ هم‌چنین، اگر مرد، ادعای اعسار از انفاق کرده، نتواند آن را با بینه یا تصدیق زن اثبات کند، همین حکم جاری است.

در صورت غیبت مرد- اگر مردی دور از خانواده و در محلی تقریباً نزدیک به سر می‌برد، با طرح دعوی طلاق، در صورتی که دارای مال ظاهر نباشد، دادگاه مهلتی معقول برای پرداخت نفقه به او می‌دهد و در این دستور تصریح می‌کند که اگر در این مهلت، نفقه‌ی معینه را پرداخت نکند، زن طلاق داده می‌شود. این امر آگهی می‌شود و با پایان مهلت و عدم انفاق، دادگاه، زن را طلاق می‌دهد؛ اما اگر مرد در محلی خیلی دور از خانواده (مثلاً در کشوری خارجی) به سر می‌برد، به گونه‌یی که دسترسی به او مشکل بوده، یا اصولاً در مکانی نامعلوم باشد، دادگاه، بدون رعایت تشریفات، بلافاصله پس از درخواست زن و اثبات این موضوع، او را طلاق می‌دهد.

نکته‌ی قابل‌گفتن درباره‌ی عدم انفاق این است که بر پایه‌ی بند ب ماده‌ی ۱۱۸ «قانون احوال شخصیه‌ی مصر»، «اگر عدم انفاق سه بار توسط زوج تکرار شود، به نحوی که موجب طرح دعوی طلاق در دادگاه گردد، برای زوجه، حق طلاق به استناد ضرر حاصل می‌شود» (سمنی ۳۰۷:۱۹۹۹). علت وضع این ماده، محدود کردن دعوی طلاق به استناد عدم انفاق، و توجه مرد به این است که بعد از سه بار، زن می‌تواند به علت ضرر، درخواست طلاق کند و این طلاق، بائن به شمار می‌آید (دجوی ۱۹۹۵).

در پایان، یادآوری این نکته لازم است که تفریق به علت عدم انفاق، با طلاق رجعی صورت می‌گیرد.



ت حقوق سوریه

«قانون احوال شخصیه‌ی سوریه»، در دو ماده‌ی ۱۱۰ و ۱۱۱، درباره‌ی تفریق به علت انفاق سخن گفته‌است (شقه ۱۹۹۶). بر پایه‌ی این مواد، در حقوق این کشور نیز، صرف عدم انفاق، دلیل بر صدور اجازه‌ی طلاق دادگاه نیست؛ بنا بر این، هنگامی که زنی در دادگاه، با ادعای عدم انفاق، درخواست طلاق کند، اگر شوهر ادعای وی را تصدیق کند، دادگاه، نخست، بررسی می‌کند که آیا مرد دارای تمکن مالی است یا خیر. در صورت وجود مال، حکم به پرداخت نفقه‌ی زن از اموال مرد صادر می‌شود، وگرنه اگر مرد شاغل باشد، او را ملزم به پرداخت نفقه از درآمد می‌کند و برای این الزام، حق حبس مرد را نیز دارد. اگر مرد با همه‌ی فشارها، به وظیفه‌ی خود عمل نکرد، دادگاه زن را طلاق می‌دهد.

حال اگر مردی ادعای اعسار کرد و اعسار وی ثابت نشد، دادگاه با طلاق زن موافقت می‌کند، اما اگر مرد غایب بود و یا توانست ادعای اعسار خود را ثابت کند، دادگاه مهلتی متناسب و حداکثر سه ماه، همراه با آگهی، به وی می‌دهد تا به وظیفه‌ی خود عمل کند. اگر مرد در این مدت نفقه را پرداخت نکرد، زن حق طلاق پیدا می‌کند. نکته‌ی قابل‌توجه این که اگر زن، دعوی طلاق به استناد عدم انفاق کند و شوهر، آن را تکذیب کرده، بگوید نفقه را داده‌ام، حقوق سوریه، با قرار دادن اصل بر انفاق، گفته‌ی مرد را می‌پذیرد و این زن است که باید برای عدم انفاق دلیل بیاورد (همان).

نکته‌ی دیگر این که اگر مرد، کل نفقه‌ی استحقاقی زن را نپردازد و نفقه‌ی وی را ناقص پرداخت کند، زن می‌تواند از دادگاه بخواهد که مرد را ملزم به پرداخت کل نفقه کند و اگر شوهر از پذیرش دستور دادگاه خودداری ورزد، زن نمی‌تواند به دلیل عدم انفاق طلاق بگیرد. در این حالت، او تنها می‌تواند به استناد اضرار تقاضای طلاق کند، زیرا نپرداختن کل نفقه (یعنی پرداخت جزئی از نفقه) خودداری از انفاق به شمار نمی‌آید و تنها باعث ضرر زن می‌شود، که با طلاق به استناد ضرر و شقاق، این ضرر از میان‌رفتنی است. در حقوق سوریه نیز طلاق به علت عدم انفاق، رجعی به شمار می‌آید و مرد می‌تواند با پرداخت نفقه در زمان عده، به زن رجوع کند.

نتیجه‌گیری

با مقایسه‌ی حقوق کشور ایران با حقوق دیگر کشورها، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱ در حقوق همه‌ی کشورها، فرقی میان اعسار مرد از انفاق و استتکاف وی در اصل ایجاد حق طلاق وجود ندارد و در تمامی آن‌ها عدم انفاق وقتی موجب حق طلاق است که امکان الزام زوج به انفاق نباشد.

۲ مراحل طرح دعوای طلاق به علت عدم انفاق در حقوق ایران، طولانی‌تر از حقوق کشورهای موردبررسی است. در ایران هرگاه مردی نفقه‌ی همسر خود را پرداخت نکند، زن نخست باید برای الزام شوهر به انفاق، طرح دعوا کند و پس از صدور حکم و قطعیت آن، در صورت عدم اجرای حکم، به استناد آن خواستار طلاق شود. در کشورهای دیگر نیاز به گذراندن این مراحل طولانی نیست.

به نظر نگارنده، اصلاح مواد «قانون مدنی» در این باره و استفاده از شیوه‌ی برگزیده‌ی این کشورها ضروری می‌نماید؛ زیرا وضع موجود، به علت طولانی بودن زمان و مراحل رسیدگی به دعوا، افزون بر مشکلات بی‌شماری که برای نظام قضایی کشور پدید می‌آورد، باعث اضرار غیرقابل‌انکار زن می‌شود و این مسأله با قاعده‌ی لا ضرر، مغایر و معارض است؛ بنا بر این، پیشنهاد می‌شود قانون‌گذار، با اصلاح مقررات مربوط، برای جلوگیری از طولانی شدن دادرسی و روان کردن رسیدگی به درخواست زن، شرط طرح دعوای انفاق را، به عنوان مقدمه‌ی طرح دعوای طلاق، حذف کند تا زن بتواند به گونه‌ی مستقیم، به طرح دعوای طلاق بپردازد. در این حالت، دادگاه، در صورتی که زن را شایسته‌ی نفقه بداند، با تعیین مهلتی معقول، به مرد دستور انفاق دهد و اگر وی در مهلت تعیین‌شده، به دستور دادگاه عمل نکند، دادگاه، حق طلاق زن را داشته‌باشد. این امر، افزون بر کاهش پرونده در دادگاه‌ها، روند رسیدگی به این دعوای را نیز کاهش می‌دهد و آن را آسان می‌کند؛ ضمن این که از اضرار به زنی که اکنون مجبور است زمانی نسبتاً طولانی را در انتظار رسیدن به رأی طلاق بگذراند، جلوگیری می‌کند.

۳ در حقوق ایران، تفاوت در علت عدم انفاق، تغییری در شیوه‌ی رسیدگی به دعوای طلاق پدید نمی‌آورد، اما در حقوق کشورهای دیگر، روند رسیدگی به دعوای طلاق، با تفاوت در علت عدم انفاق متفاوت می‌شود؛ بدین گونه که اگر مرد، مستتکف از انفاق باشد و مالی هم از او به دست نیاید، دادگاه فوراً حکم طلاق زن را صادر می‌کند، ولی اگر زوج به علت اعسار، انجام وظیفه نکند، دادگاه مهلتی را برای او مشخص می‌کند تا در این مدت، نفقه‌ی زن را بپردازد و در صورت ناتوانی مرد بر این امر، دادگاه حکم طلاق را صادر می‌کند.



بر پایه‌ی پیشنهاد گفته‌شده، به‌کارگیری این شیوه در حقوق ایران، در صورت اصلاح قانون، مناسب به نظر می‌رسد؛ زیرا باید میان کسی که به عمد و با هدف اضرار، از ادای وظیفه‌ی قانونی خود شانه خالی می‌کند و کسی که توانایی انجام وظیفه را ندارد، تا جایی که موجب از میان رفتن حقوق زن نشود، تفاوت قائل شد؛ افزون بر آن، دادن مهلت معقول، مثلاً دو ماه، برای انفاق، در کنار تشویق شوهر برای به دست آوردن درآمد و ایفای وظیفه، با مصلحت خانواده نیز هماهنگ است.

۴ در حقوق ایران، درباره‌ی تکرار عدم انفاق و اثر آن در ایجاد حق طلاق، سخنی گفته‌نشده‌است؛ به عبارت دیگر، مشخص نیست که آیا صدور احکام چندباره علیه مرد، در مورد انفاق و اجرای آن، می‌تواند مجوزی برای طلاق زن باشد یا خیر. در حقوق مصر، هر گاه مرد، سه بار از ادای وظیفه‌ی خود خودداری کند و زن به سبب آن درخواست طلاق کند، سبب طلاق از عدم انفاق به اضرار تغییر یافته، زن به این سبب طلاق داده‌می‌شود. در این حالت، تفاوت، در نوع طلاق است؛ یعنی اگر طلاق به موجب عدم انفاق باشد، رجعی به شمار می‌آید و اگر به موجب ضرر باشد، بائن خواهدبود. استفاده از این روش نیز برای از میان رفتن حقوق زن در حقوق ایران ضروری به نظر می‌رسد.

منابع

- ابن تیمیه. ۲۰۰۳. *فتاوی النساء*. قاهره، مصر: نشر دارالفتح لاعلام العربی مصر.
- ابن عمر، محمد امین (ابن عابدین). ۱۴۲۱ق. *حاشیه ابن عابدین*، ج ۹. دمشق، سوریه: نشر دارالثقافة والتراث.
- ابوزهره، محمد. ۱۹۶۵. *الاحوال الشخصية*. بیروت، لبنان: دارالفکر العربی.
- اصفهانى، سید ابوالحسن. ۱۴۰۵ق. *وسيلة النجاة*، ج ۲. بیروت، لبنان: نشر دارالأضواء.
- اصفهانى، محمد بن الحسن (فاضل هندی). ۱۴۲۲ق. *کشف اللثام عن قواعد الاحکام*، ج ۸. قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی.
- الفقی، عمرو عیسی. ۲۰۰۵. *الموسوعة الشاملة فی الاحوال الشخصية*، ج ۲. قاهره، مصر: نشر المكتبة الجامعی الحدیث.
- امامی، سید حسن. ۱۳۷۲. *حقوق مدنی*، ج ۵. تهران: انتشارات اسماعیلیان.
- بنا، کمال صالح. ۱۹۹۶. *الصیغ القانونیه لدعاوی الاحوال الشخصية*. قاهره، مصر: نشر دارالکتب القانونیه.
- تبریزی، میرزا جواد. ۱۳۷۸. *استفتانات جدید*. قم: سرور.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. ۱۳۶۸. *حقوق خانواده*. تهران: گنج دانش.

- جیلانی، میرزا بالقاسم (میرزای قمی). ۱۴۱۶ق. جامع الشتات، ج ۲. قم: مؤسسه‌ی نشر معارف اسلامی.
- حر العاملی، الشیخ محمد بن الحسن. بی‌تا. وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة. ج ۱۵. بیروت، لبنان: نشر دار احیاء التراث العربی.
- حلی، شیخ حسین. ۱۴۱۸ق. بحوث فقهیه. قم: نشر مؤسسه دار الکتب.
- دجوی، محمد. ۱۹۹۵. الاحوال الشخصية للمصريين. قاهره، مصر: نشر دار الکتب القانونیه.
- زحیلی، محمد. ۱۹۲۹. جامع الاسئلة الفقهیه علی مذهب الحنفیه. دمشق، سوریه: نشر مکتبه الفارابی.
- زحیلی، وهبه. ۱۹۹۷. الفقه الحنبلی المیسر بادلته و تطبیقاته المعاصره. ج ۳. دمشق، سوریه: نشر دار القلم دمشق.
- زیدان، عبدالکریم. ۱۴۱۵ق. الفصل فی احکام المرأة و البیت المسلم فی شریعة الاسلامیه، ج ۷ و ۸. بیروت، لبنان: نشر مؤسسه الرساله.
- سمنی، حسن علی. ۱۹۹۹. الوجیز فی الاحوال الشخصية. قاهره، مصر: نشر دار الکتب القانونیه مصر.
- سیواسی، کمال الدین محمد بن عبدالواحد. ۱۹۹۵. شرح فتح القدر، ج ۳. بیروت، لبنان: نشر دار الکفر.
- . ۱۹۹۷. شرح احکام الاحوال الشخصية. دمشق، سوریه: نشر مؤسسه النوری.
- شریبی، شمس الدین محمد بن الخطیب. ۲۰۰۱. المعنی المحتاج الی معرفه معانی الفاظ المنهاج، ج ۳. بیروت، لبنان: نشر دار الفکر.
- شقفه، محمد فهر. ۱۹۹۶. مجموعه قوانین الاحوال الشخصية النافذة فی سوریه. دمشق، سوریه: نشر مؤسسه النوری.
- صابری صفایی، عبدالعلی. ۱۳۴۵. موجبات و آثار طلاق در حقوق مدنی ایران، فرانسسه، شوروی، و مصر. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- صانعی، یوسف. ۱۳۸۰. فقه الثقلین فی شرح تحریر الوسیله: کتاب الطلاق. قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی.
- صفار، محمدجواد. ۱۳۸۴. بازی پژوهی حقوق زن. زیر نظر ناصر قربان‌نیا. تهران: روز نو.
- صفایی، سیدحسین، و اسدالله امامی. ۱۳۸۲. مختصر حقوق خانواده. تهران: میزان.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن. ۱۴۱۴ق. المبسوط، ج ۶. قم: مؤسسه‌ی نشر معارف اسلامی.
- عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی). ۱۴۱۶ق. مسالك الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، ج ۹. قم: نشر معارف اسلامی.
- علوی قزوینی، سیدعلی. ۱۳۸۳. «طلاق حاکم و ماهیت آن» نامه‌ی مفید ۱۱: ۱۰۹-۱۱۵.
- عینی، محمد محمود بن احمد. ۱۹۹۰. البنایة فی شرح الهدایة، ج ۶. بیروت، لبنان: نشر دار الفکر.
- کاتوزیان، ناصر. ۱۳۷۱. حقوق مدنی خانواده، ج ۱. تهران: شرکت انتشار.
- متین‌دقتری، احمد. ۱۳۷۰. مجموعه‌ی رویه‌ی قضایی متین. تهران: گنج دانش.
- محقق داماد، سیدمصطفی. ۱۳۶۷. بررسی فقهی حقوق خانواده. قم: نشر علوم انسانی.
- مقدسی، ابی‌محمد عبدالله بن احمد بن محمد بن قدامه. بی‌تا. المعنی، ج ۷. بیروت، لبنان: نشر دار الکتب العلمیه.



- موسوی الخوئی، سیدابوالقاسم، ۱۹۹۵. *منهاج الصالحین*، ج ۲. بیروت، لبنان: نشر مؤسسه المنار.
- نجفی، شیخ محمدحسن. ۱۹۹۴. *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، ج ۳۲. بیروت، لبنان: نشر دار احیاء التراث العربی.
- نوری الطبرسی، میرزا حسین. ۱۹۸۷. *مستدرک الوسائل*، جلد ۱۵. بیروت، لبنان: نشر مؤسسه آل البيت.
- نوی الشافعی، محی‌الدین ابی‌ذکریا محی‌بن شرف. ۱۹۹۵. *روضه الطالبین وعمدة المفتین*، ج ۶-۸. بیروت، لبنان: دارالفکر العربی.

نویسنده

دکتر سیدمه‌دی جلالی

استادیار گروه حقوق، دانشگاه آزاد نراق

dsm_jalali@yahoo.com

دانش‌آموخته‌ی دکترای حقوق خصوصی، دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات، تهران، ۱۳۸۷. وی وکیل پایه‌ی یک دادگستری است. از وی کتاب‌های *اختیار زوجه در طلاق و حقوق خانواده: نکاح و انحلال آن* و مقاله‌ی علمی-پژوهشی «طلاق و خلأهای داوری» چاپ شده‌است.

Blank



Seyyed Mehdī Jalālī, PhD

Assistant Professor, Department of Law, Āzād University of Narāq

Comparative Study of Divorce Right due to Unpaid Alimony: In Iran's Law, Positive Law, and in Laws of Egypt and Syria

Abstract

This article examines the possibility for a wife of getting divorce in case of not receiving alimony. The method of investigation of such a claim is found in Iran's law. In addition to explaining the main conditions for obtaining the right of divorce with the help of Imamia School of Jurisprudence (Fiqh), positive laws and a survey on the procedures of investigation of the claim of divorce, the article has tried to apply Sunnite and laws of some Islamic countries in an attempt for reforming the related laws in Iran. Studies show that Iran's positive laws and Fiqh both consider failure to pay alimony to the wife as the reason for the right of divorce for the wife. However, the rules of investigation into divorce claims do not involve the wives rights for getting divorce in specific cases and thus these rules need reform using selected legal procedures of some Islamic countries.

Keywords: *Failure to Pay Alimony; Divorce Right; Legal Procedures;*

Nāser Nikū-bakht, PhD

Associate Professor, Faculty of Persian Language and Literature,
Tarbiyat-e Modarres University

Maryam Rāmin-niyā, MA

PhD Student in Persian Language and Literature, Tarbiyat-e Modarres University

Ideal Woman of *Nezamī Ganjavī* in the Mirror of *Shirin*

Abstract

Khosrow and Shirin is a collection of verses which is one of the most attractive works in lyric literature. Its language and literary style have become highly capable by the poet in creating live and rich images for lovely events; of lover and beloved stories. In addition to *Nezamī* poetic skills for creating this lyric work, what is important is the prominent role given to women as independent and selecting beings, something less observed in similar works.

In these verses, *Shirin*, the woman having attractive appearance, full freedom, and strong love for *Khosrow*, is always in self-control who disregards temporary temptations. *Shirin* of *Nezamī* is a complete, clever, managing, great woman observing the rules of family and society. She is an honourable person who, by her thoughts and reflections, not only survived *Khosrow's* temptation, but influenced him and changed his personality and created a great story. This study tries to examine *Shirin's* personality features in these rhyming couplets to show the extent to which *Nezamī* was successful in creating an ideal Persian woman such as *Shirin*.

Keywords: *Shirin*; *Ideal Woman*; *Nezamī*; *Khosrow and Shirin Verses*;



Hāmirā Rakhshandérū, MA

MA in Women's Studies

Mahmūd Sādeqī, PhD

Associate Professor, Department of Law, Tarbiyat-e Modarres University

Assessing Legal Status and Islamic Jurisprudence View on Surrogate Womb Contracts

Abstract

Contract for using a surrogate womb, is a bilateral agreement on the basis of which a woman would carry an embryo generated from sperm and ovum of other man and woman. The surrogate mother agrees to deliver the child to his (her) biological parents after the delivery.

Regarding this contract, there are different opinions of Imamia Jurists. A number of jurists see this contract permissible and valid to take advantage of the utility of a surrogate mother. However other Jurists believe that it is unlawful and discreditable. Moreover, the Iranian lawyers have conflicting opinions on this issue. As a bilateral agreement, some of the lawyers find this contract valid, but others view it null and void due to its contradiction with public order. In order to be valid this contract should have special conditions other than that stated in article 190 of the Civil Code.

Thus doubts are cast on certainty, possibility, and legitimacy of the subject matter and as a result the validity of this contract has come under questioning. As a result it cannot be used as a basis for parties, rights and duties. However some compulsory results could be derived, most important of which is relativity and potentiality. It is believed that the embryo carries parental traits, but there are different views regarding the embryo's maternal relationship because the child is related to two women: a biological and a surrogate mother. While some jurists consider the biological mother as the real mother of child, others believe the surrogate woman who gives birth to the child should be considered as the mother. However there are few jurists, who believe both of them to be the mother of the child.

Keywords: *Contract; Surrogacy; Infertility; Surrogate Womb;*

Fātemé Qāderī, PhD

Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature,
University of Yazd

The Role of Women in the Literature of Andalusia

Abstract

A fertile land with developed urban centres was resided by civilized people, Andalusia cradled culture and knowledge so much as to expand its academic centres by attracting the cultural and literary wealth of the Arab world to the East. Literature began to flourish and poetry got to be favoured especially by princes who liked to attend poets and their recitals. Part of the literary-scientific movement in Andalusia was undertaken by women. Impacted by Islamic teachings that require both sexes of acquiring knowledge, they involved in educational activities, mastered various sciences and skills, and finally managed to make their way into circles attended by courtiers and great men of letters. Starring wherever they attended, women proved to be good competitors for men in all domains of literature. They triggered their own literary movement in Andalusia which led to a new school of poetry. One of those outstanding Andalusian ladies who set an example for her fellows was *Valladeh*, the daughter of *Al-mostakfī-bellāh*, a short-term ruler in Andalusia.

The present article is intended to illustrate the role of women, as a segment of population, in the Andalusian literature. The main focus of attention is *Valladeh*, the distinguished Andalusian poetess, and her lofty position in literature and history books.

Keywords: *Literature; Women; Andalusia; Valladeh;*



Alī-Rezā Yazdāniyān, PhD

Assistant Professor, Department of Law, University of Esfahān

Tāheré Alī-Rezāyī

MA Student, University of Esfahān

Comparing the Condition of Dividing Husband's Property with Shared Property in the French Law

Abstract

By the Iranian law, if the marriage is terminated through divorce, with the exception of limited cases, and only for short periods of time, in which alimony is assigned for the woman, she is economically subjected to a gloomy situation. Such situation is intensified when the divorced is asked by the woman or is the result of her fault. In these cases, the civil rights of some countries provide measures to protect women. Nevertheless, the Iranian Civil Code remains silent on this matter; although recently, based on a law ratified by the High Judiciary Council, in some marriage contracts a condition is inserted known as the condition to divide husband's property. This condition, in part, satisfies the woman's sustenance. This paper intends to compare this legal provision with a somewhat similar provision in the French law known as the shared property.

Keywords: *The Condition; Property; Shared Property; Fiscal Regime;*

Maryam Hoseynī, PhD

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature,
Al-Zahrā University

Patriarchal Distortion and Falsification of Quran and Hadith in the Classical Persian Literature

Abstract

The classical Persian literature is an accumulation of anecdotes and poems that hold women in contempt. In fact, misogyny is one of the features of classical literature all over the world. Persian writers and poets who were men attempted to distort some verses of Quran and some parts of Hadith to keep their authority and dominance. This survey tries to express how and why writers make a profit out of their falsification. Cases in this study are some books like *Qābūs-nāmé*, *Tūtī-nāmé*, *Kalilé va Demné*, and others. These cases also include some collected poems of poets like *Sanāī*, *Nezāmī*, *Rumi*, and the like.

In conclusion, we found that some of the Quranic commentaries had been affected by the some sayings of paganism period and Israelite and that they have merged together so that, we can't recognize which one is true and which one is false. Some of them really aren't Hadith and they are counterfeit sayings, and we do not have any reliable documents for them. Most of these sayings are proverbs and are not prophetic sayings and their narrators were not either trustworthy or reliable.

Keywords: *Women; Misogyny; Classical Persian Literature; Quran; Hadith;*



Fahimé Malek-zādé, PhD

Instructor, Department of Fiqh and Law, Āzād University of North Tehrān

Examining Dowry in the Iranian Statute

Abstract

Nowadays marriage and establishing a family is considered to be an enormous concern for many. In addition to financial troubles, dowry is a major cause for concern. Dowry is the amount of money which is assigned by the ententes and man should give it to woman. So it is necessary to consider this problem and the laws which relate to it.

Iran's Constitution obliges the lawgiver to establish the laws in order to facilitate marriage and to protect the stability of family. For achieving this aim, the family laws in Iran have changed many times since the Islamic Revolution. This essay studies the laws about dowry; so the proficiency of these laws in obtaining the aims explained above can be distinguished. In so doing, dowry and the issues around it in Iran's Laws is examined.

Keywords: *Dowry or Mahr; Mahrieh; Lien; Kinds of Mahr; Mahr Issue;*

Abd-ol-Rezā Mohammad-Hoseyn-zādē, PhD

Assistant Professor, Faculty of Literature and Human Sciences,
Shahid Bāhonar University of Kermān

Mohammad Basirī, PhD

Associate Professor, Faculty of Literature and Human Sciences,
Shahid Bāhonar University of Kermān

A Gender-Proverbs Review: Considering the Verses and Hadiths

Abstract

A gender view to humans which belittles the status of women is found in many cultures, and there is no doubt that both Persian language and literature have been influenced by this issue. Reviews of popular culture, especially proverbs show some unacceptable and unfair judgments about women.

The cases at hand illustrate the validity of our approach in reviewing many of these proverbs, filled with borrowed words and religious concepts. In search of root causes, their revision can unveil and reveal the facts, and on the other hand it can introduce the vast horizon of variety of religions and faiths, and help to identify the pure and impure in Persian literature.

This article, relying on traditional Islamic texts, has studied proverbs on women's sexuality. The results show that what can be said of them, based on religious concepts, is that they fit into four groups of illusions, short-sightedness, defective expression, and perception of weakness as the classified documents testify to this as the rationale of this categorization.

Keywords: *Proverbs in Persian; Religious Concepts; Gender; Women;*

Blank

Abstracts

- A Gender-Proverbs Review: Considering the Verses and Hadiths** 186
Abd-ol-Rezā Mohammad-Hoseyn-zādē, PhD
Mohammad Basirī, PhD
- Examining Dowry in the Iranian Statute** 185
Fahimé Malek-zādē, PhD
- Patriarchal Distortion and Falsification of Quran and Hadith in the Classical Persian Literature** 184
Maryam Hoseynī, PhD
- Comparing the Condition of Dividing Husband's Property with Shared Property in the French Law** 183
Alī-Rezā Yazdāniyān, PhD
Tāheré Alī-Rezāyi
- The Role of Women in the Literature of Andalusia** 182
Fātemé Qāderī, PhD
- Assessing Legal Status and Islamic Jurisprudence View on Surrogate Womb Contracts** 181
Hāmirā Rakhshandérū, MA
Mahmūd Sādeqī, PhD
- Ideal Woman of *Nezāmī Ganjavī* in the Mirror of *Shirin*** 180
Nāser Nikū-bakht, PhD
Maryam Rāmin-niyā, MA
- Comparative Study of Divorce Right due to Unpaid Alimony: In Iran's Law, Positive Law, and in Laws of Egypt and Syria** 179
Seyyed Mehdī Jalālī, PhD

Blank

Editorial Board

- Zahrā Afshārī, PhD** Professor, Al-Zahrā University
Fātemé Alāyī Rahmānī, PhD Assistant Professor, Al-Zahrā University
Hakimé Dabirān, PhD Associate Professor, Tarbiyat-e Mo'alleh University
Shahin Gerāmī, PhD Professor, South West Missouri State University (USA)
Ahmad Ja'far-nezhād, PhD Associate Professor, University of Tehrān
Zohré Kāzemī, PhD Associate Professor, University of Tehrān
Cathleen Kendall, PhD Assistant Professor, Southampton University (UK)
Zohré Khosravī, PhD Associate Professor, Al-Zahrā University
MohammadSādeq Mahdavi, PhD Professor, Shahid Beheshti University
Golnār Mehrān, PhD Associate Professor, Al-Zahrā University
Khadijé Safirī, PhD Professor, Al-Zahrā University
Bāqer Sārūkhānī, PhD Professor, University of Tehrān
Homā Zanjānī-zādé, PhD Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Referees

- Bahādor Bāqerī, PhD** Tarbiyat-e Mo'alleh University
Marziyé Bāqestānī, PhD Al-Zahrā University
Faribā Hājī-Alī, PhD Al-Zahrā University
Maryam Hoseynī, PhD Al-Zahrā University
Soheylā Jalālī, PhD Al-Zahrā University
Akram Jūdī, PhD Emām Sādeq University
Hoseyn Mehr-pūr, PhD Shahid Beheshti University
S. Morteżā Mir-Hāshemī, PhD Tarbiyat-e Mo'alleh University
Effat Neqābī, PhD Tarbiyat-e Mo'alleh University
Mohsen Rohāmī, PhD University of Tehrān
Soheylā Salāhī Moqaddam, PhD Al-Zahrā University

Women's Studies Sociological and Psychological

Copyright © 2010 by Women's Research Centre, Al-Zahra University.

All rights reserved. This journal or any part thereof must not be reproduced in any form without the written permission of the publisher.

Printed in the Islamic Republic of Iran.

Edited, designed, and produced for publishing by

Caevandish Vera® Editorial Centre

www.cvec.ir

info@cvec.ir



The *Women's Studies* is a quarterly peer reviewed journal with the Peer Review Permit No. 3/11/24 from Iran's Ministry of Science, Research, and Technology.

Abstracted/indexed in:

- Regional Information Centre for Science and Technology (www.srlst.com)
- Scientific Information Database, Jahād Dāneshgāhī (www.sid.ir)
- Noor Specialized Journals, Computer Research Center of Islamic Sciences (www.noormags.com)
- Iran's Magazine Database (www.magiran.com)

*In the Name
of God*

Special Issue
on Law and Literature

Women's Studies

Sociological and Psychological

*A Peer Reviewed
Quarterly Journal*

Vol. 7, No. 4
Winter 2010
Serial No. 22

Al-Zahrā University
Women's Research Centre

Publisher Al-Zahrā University
Chief Executive *Zohré Khosravī, PhD*
Editor in Chief *Khadijé Safīrī, PhD*

Publishing Producer Caevandish Vera®
Production Editor *Vafā Sarmast*
Persian Editor *Pāntéā Mohaghegh*
English Editor *Mohammad-Hoseyn Hāshemī*
Cover Designer *Ashraf Mūsavīlar*
Editorial Secretary *Kobrā Mehrābī Kūshkī*

Publication Frequency Quarterly
Publication Permit No. 124/1406
Peer Review Permit 3/11/24
Circulation 1500

Website <http://www.jws.ir/>

Address Vanak St., 1993891176 Tehrān, Irān
Telephone +98 (21) 8805 8926
Fax +98 (21) 8804 9809
E-mail women_rc@alzahra.ac.ir