

Ahmad Ghabel and the social interpretation of the Holy Quran (a case study of the verses of inheritance, stability and covering)

(Received: 2024-05-06 Accepted: 2024-06-11)

Soheila Jalali Kondori¹, Fatima Azimi²

Abstract

Ahmad Ghabel is one of the modern religious thinkers in Iran, who can be considered as one of the supporters of neo-etezali trend based on the basis of his opinions and ideas. In the derivation of jurisprudence, he attaches a special function to the independent intellect, and relying on his rationalism and special foundations, he has presented special opinions regarding the issues of Muslim women in various jurisprudential issues. Including; The possibility of changing the ratio of inheritance between men and women in the event of a general change in the economic relations of the family and the absence of the obligation to cover the head and neck of women. In the present research, by descriptive-analytical method, Ahmad's jurisprudential foundations can be extracted and some of his views on women's issues have been examined and criticized. The result was that some of Ahmad Ghabel's opinions regarding women's issues, which are influenced by his presuppositions and neo-etezali foundations, can be criticized and revised, and on the other hand, some of his opinions, such as the opinion on the non-superiority of men based on their stature, It is in agreement with the Qur'an and the life of the Prophet (PBUH) and is confirmed.

Key words: Ahmad Ghabel, neo-thinkers, rationalism, women's issues, hijab.

مطالعات حقوقی و فقهی
فصلنامه علمی

دوره دوم
شماره دوم
پیاپی: ۴
پاییز و زمستان
۱۴۰۲

1. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. s.jalali@alzahra.ac.ir

2. PhD Student, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran (corresponding author). fatemeazimialavi@gmail.com



احمد قابل و تفسیر اجتماعی قرآن کریم (مطالعه موردی آیات ارث، قوامیت و پوشش)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۲)

سهیلا جلالی کندری^۱

فاطمه عظیمی^۲

چکیده

احمد قابل یکی از نواندیشان دینی معاصر در ایران است که با توجه به مبنای آرا و اندیشه‌هایش می‌توان او را یکی از طرفداران گرایش نواعتالی دانست. او در استنباط احکام فقهی کارکرد ویژه‌ای برای عقل مستقل قائل است و با تکیه بر عقل‌گرایی و مبانی خاص خود، در مسائل فقهی گوناگون آرای خاصی را درخصوص مسائل بانوان مسلمان ارائه داده است. از جمله؛ امکان تغییر نسبت ارث زن و مرد در صورت تغییر عمومی کلیه مناسبات اقتصادی خانواده و عدم وجوب پوشش سر و گردن زنان. در پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی مبانی فقهی احمد قابل استخراج و برخی آرای او در مورد مسائل بانوان بررسی و نقد شده است. این نتیجه حاصل شد که برخی آرای احمد قابل درخصوص مسائل زنان که تحت تأثیر پیش‌فرض‌ها و مبانی نواعتالی اوست، قابل نقد و بازبینی است و از سوی دیگر برخی آرای او هم چون رأی بر عدم برتری مردان بر مبنای قوامیت آنان، موافق با قرآن و سیره حضرت رسول (ص) است و تأیید می‌شود.

کلیدواژه‌ها: احمد قابل، نواندیشان، عقل‌گرایی، مسائل بانوان، حجاب.

۱. دانشیارگروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء(س)، تهران، ایران.

s.jalali@alzahra.ac.ir

۲. دانشجوی دکترای گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء(س)، تهران،

ایران (نویسنده مسئول). fatemeazimialavi@gmail.com

۱. مقدمه

گرایش به عقل یا نقل در استنباط احکام، موجب ایجاد فرق گوناگون بین مسلمانان شده است. یکی از جریان‌های کلامی نوظهور، مکتب نواعزالی است که از پیدایش آن حدود دو قرن می‌گذرد. خاستگاه این مکتب در آرای معتزلیان قدیم ریشه دارد. دو جریان اعتزالی و نواعزالی از نظر زمینه شکل‌گیری بسیار به یکدیگر شباهت دارند؛ هر دو جریان در اثر رویارویی مسلمانان با کشورها و تمدن‌های مختلف شکل گرفتند و همان‌گونه که جریان اعتزال در اثر گسترش فتوحات و سرزمین‌های اسلامی شکل گرفت، درخصوص جریان نواعزالی نیز آشنایی با تحولات علمی و فلسفه کشورهای غربی، موجب شد که گروهی به منظور هماهنگی با پیشرفت‌ها در غرب و جلوگیری از انحطاط بیشتر کشورهای اسلامی، به‌وسیلهٔ ارائهٔ تفسیری نو از اسلام به نوسازی میراث اسلامی اقدام و بخواهند اسلام را مدرنیته کنند. به نظر این گروه مسئول عقب‌ماندگی مسلمانان اسلام نیست، بلکه فهم نادرست از احکام اسلام و نادیده گرفتن عقل در این مسیر است (گلی و یوسفیان، ۱۳۸۵ش: ص ۱۱۶). جایگاه ویژه‌ای که طرفداران این جریان به عقل در مقابل قرآن و نقل معتبر می‌دهند، به نوعی عقل‌گرایی افراطی در آرای آنان منجر شده است. احمد قابل را می‌توان یکی از طرفداران این جریان به‌شمار آورد. او در مسائل فقهی به‌خصوص مسائل بانوان آرای خاصی ارائه داده است (قابل، ۱۳۹۱ش: صص ۵۰-۵۳). با وجود آثار گوناگون درخصوص بررسی و نقد آرای نواندیشان معاصر، تاکنون پژوهش مستقلی در رابطه با مبانی و آرای احمد قابل انجام نشده است. حساسیت جامعهٔ امروز درخصوص مسائل بانوان، لزوم بازخوانی تعریف و گستره کارکرد عقل در استنباط مسائل فقهی و نیز آرای احمد قابل درخصوص بانوان را ضروری می‌کند. نویسندگان پژوهش حاضر درصدد استخراج مبانی اندیشه‌های قابل و بررسی مستندات او در باب مسائل فقهی بانوان، از جمله؛ حکم ارث و عدم وجوب پوشش سر و گردن هستند.

۲. مبانی اندیشهٔ احمد قابل

احمد قابل با گرایش به روش عقل‌گرایی در استنباط، به محوریت و حجیت عقل در اصول و فروع فقهی در مسائل غیرعبادی قائل است و حق تشریح شریعت را تنها به منطقه الفراغ عقل، یعنی در حوزهٔ مسائل عبادی محدود می‌کند (قابل، ۱۳۹۲ش: ب، ص ۴۶). در این اندیشه مقصود از عقل، عقل عرفی و علمی و تجربی بشر است (همان: ص ۲۸) که هرگاه بر الزام یا ترك فعل حکم کند، ملاک حکم عقل خواهد بود، مگر آن‌که در دلایل یا شیوهٔ استدلال، تشکیک شود و دلیل

عقلی یا نقل معتبر موافق با عقل، برای مخالفت با آنها وجود داشته باشد (قابل، ۱۳۹۱ش: ص ۱۹). در زمان نزول قرآن، سیره عقلای آن زمان که مبتنی بر اطلاع اجمالی جامعه اسلامی از رفتارهای ایرانیان، قبطیان و رومیان است، تعیین‌کننده احکام اسلام بوده و در عصر حاضر با توجه به گستره ارتباطات، ملاک احکام و شرعیات، حجیت سیره عقلای تمام بشر در عصر حاضر است. بنابراین از دیدگاه قابل، ملاک جاری بودن یا نبودن احکام اسلام در هر عصری، عقل عرفی بشر همان عصر است (قابل، ۱۳۹۲ش: ب، ص ۴۵). مبانی آرا و اندیشه‌های احمد قابل با توجه به تعریف او از عقل در چهار عنوان زیر قرار می‌گیرد.

۱.۲. حجیت عقل مستقل

قابل عقل را حجت اول و شرع را حجت ثانوی می‌داند (قابل، ۱۳۹۱ش: ص ۱۷). او معتقد است که شریعت لزوماً باید از چیزی که عقل مشترک بشری آن را نفی می‌کند، پرهیز کند (همان: ص ۴۷). در واقع می‌توان گفت که از دیدگاه او شرع، تکمیل‌کننده عقل است. او جواز یا عدم جواز حضور عقل را در سه حوزه زیر این‌گونه مطرح می‌کند:

۱.۱.۲. در حوزه اصول شریعت: اصول شریعت را تنها باید مبتنی بر عقل مستقل پذیرفت و هرگونه پیروی از دیگران در آن مردود است (همان: ص ۴۹).

۲.۱.۲. در حوزه فروع شریعت: فروع شریعت را هم که فرع بر اصول است، به حکم پیروی فرع از اصل، تابع اصول شریعت و در نتیجه تابع حکم عقل بشری دانست (همان: ص ۶۹). اما در فروع شریعت دو حوزه مسائل عبادی و غیرعبادی وجود دارد. به دلیل اینکه احکام عبادی اسلام اساساً در حوزه منطقه الفراغ عقل قرار دارد، یکه تاز میدان تصمیم‌گیری در این عرصه، شرع خواهد بود (همان) و عقل در این حوزه تابع محض شریعت است؛ اما در حوزه مسائل غیرعبادی قابل بر این عقیده است که رویکردهای شرعی عصر نزول براساس مدارای با عقلانیت بشر آن زمان شکل گرفته است، لذا پابندی به این رویکردها در حوزه مسائل غیرعبادی در زمان حال، از سه فرض خارج نیست؛

* اگر این هماهنگی بین رویکردهای شرعی و عقلانیت بشر امروز باقی مانده باشد، التزام به آن کاملاً عقلانی است.

* اگر رویکرد شرعی با رویکردهای برخی از عقلای بشر سازگار و با برخی ناسازگار است، باید حق‌گزینش شرع را که مبتنی بر دلایل قانع‌کننده است، به رسمیت شناخت.

* اگر رویکرد شرعی با عقلانیت مشترک بشر امروز سازگار نباشد و قدرت استدلال



کافی برای قانع کردن عقلا را نداشته باشد، لزوماً باید تغییر کند و معلوم می‌شود که آن رویکرد جزء احکام متغیر شریعت بوده‌است و اصرار بر آن، کاری نامعقول خواهد بود (همان: صص ۴۹-۵۰)؛ بنابراین امروزه عقلانیت بشر احکام جدیدی را می‌طلبد که به دلیل تناسب با عقلانیت بشر عصر حاضر بر احکام پیشین ترجیح داده می‌شود (همان: ص ۷۰).

در اندیشهٔ احمد قابل حکم عقل در حوزهٔ اصول و فروع شریعت در مسائل غیرعبادی از جمله حدّ پوشش و ارث بانوان لازم‌الاجرا است و معتقد است که شریعت در باب این مسائل متناسب با سیرهٔ عقلای عصر نزول حکم صادر کرده است و اکنون به دلیل این‌که سیرهٔ عقلای عصر حاضر حکم جدید را اقتضا می‌کند، حکم عقل بر حکم شرع ترجیح داده می‌شود. او ختم نبوت و نیامدن معجزه ماندگاری غیر از کتاب را به نوعی بیانگر عصر عقلانیت و رشد و شکوفایی بشر در جنبه‌های نظری و عقلانی می‌شمرد و هدف شارع جایگزینی عقل برای شرع در تمام شئون فردی و اجتماعی می‌داند (قابل، ۱۳۹۲ش: ب، صص ۴۶-۴۷).

نقد: این مبنا مستلزم کنار گذاشتن قرآن و در نظر گرفتن آن تنها به مثابه یک متن مقدس است که احکام آن در زمانهٔ کنونی قابل استفاده نیست؛ اما مطابق آیات همین متن مقدس و روایات معتبر، قرآن متنی جاودانه است و هدف آن رساندن بشر به هدایت است و در این مسیر عقل را با خود همراه می‌سازد و معیار قرار دادن عقل محض در استنباط احکام شریعت ممکن نیست؛

اول این‌که درک تمام مصالح و مفاسد بسیاری از احکام، حتی احکام غیرعبادی از توان عقل بشری خارج است.

دوم این‌که عقل انسان چون تجربه‌ای از مصالح اخروی ندارد، نمی‌تواند از این امور آگاهی کافی داشته باشد و راهی برای زندگی سعادت‌مندان اخروی انتخاب کند. سوم این‌که عقل گاه در بُعد نظری، دچار مغالطه و در بُعد عملی تحت تأثیر شهوت و غضب قرار می‌گیرد که در هردو صورت انتخاب مسیر صحیح برای انسان دشوار می‌شود.

چهارم این‌که چه بسا عقل عرفی که احمد قابل در استنباط احکام به آن تکیه می‌کند، چون مبتنی بر علوم بشری غیرقابل ثبات است، دچار خطا شود (گلی و یوسفیان، ۱۳۸۵ش: ص ۱۳۰).

با این اوصاف تکیه صرف به عقل برای دریافت احکام زندگی فردی و اجتماعی، اصولاً خطا است. به علاوه لازمهٔ پذیرش این مبنا این است که نص صریح قرآن به عنوان متنی جاودانه و انهاده شده و تنها از باب قوانینی تاریخی به آن نگریسته

شده است و حکم عقلا با تمام کاستی‌هایی که ذکر شد، بر قرآن ترجیح داده شده است. در حالی که قرآن نصی جاودان و در عین حال پویا است و این پویایی سد راه جاودانگی آن نیست.

۲.۲. عقل و خرد بشر ملاک بیان احکام غیرعبادی

در محدوده نقل و بیان احکام شرعی غیرعبادی، قابل عقیده دارد که عقل بشری حاکم بر بیان احکام شرعی است. مستند ادعای او آیه ۱۱۰ سوره مائده لا یكلف الله نفسا الا وسعها و روایت رسول خدا (ص) است که می‌فرمایند: «ما پیامبران دستور گرفته‌ایم که با بشر به اندازه عقلشان سخن بگوییم» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱/ص ۲۳؛ به نقل از قابل، ۱۳۹۲ش: ب، ص ۲۳) و در نهایت نتیجه می‌گیرد که شارع در حیطة احکام شرعی هم که بخشی از شریعت است، اندازه عقل بشر معاصر خود را نگه داشته است (قابل، ۱۳۹۲ش: ب، صص ۲۴-۲۵) با این مبنا دفاع از شرع و لزوم بیان احکام شرعی در صورت عدم توجه به واکنش عقلای بشر، موجب بدبینی افکار عمومی جهانیان نسبت به دین است (همان: صص ۳۹-۴۰) و طبق قاعده ملازمه کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل، اقدام و اصرار بر رویکردهای خلاف عقلانیت بشر در هر عصری، کاری نامشروع خواهد بود. ملاک عقلانیت بشر در هر عصری فطرت و علم و تجربه است و بر اساس قاعده فقهی، اصله الاباحه العقلیه همه چیز مباح است؛ مگر خلاف آن در نقل و عقل معتبر صادر شود و قاعده ملازمه هم به نوعی فرع بر این قاعده است (همان: ص ۲۱۱؛ قابل، ۱۳۹۱ش: ص ۵۰). در کل از این مبنای احمد قابل چنین نتیجه می‌شود که در هر عصری به اقتضای خرد جمعی مبتنی بر علوم تجربی آن عصر، بشر در عمل به حکم عقل موظف است.

نقد: این مبنا، مشابه مبنای نومعتزلیان در اعتقاد به تاریخمندی قرآن است. اولین آسیب این نظر گذر از جاودانگی احکام اسلام و نادیده گرفتن اتمام و اکمال دین اسلام است. توجه شود که جاودانگی دین الهی مانع از تاریخمند دانستن احکام است؛ اما اعتقاد به تاریخمندی فهم احکام بی‌اشکال است (عرب صالحی، ۱۳۹۵ش: ص ۶۷۷). از این رو اندیشمندانی همچون علامه طباطبایی عقیده دارند که احکام اسلام در دو دسته ثابت و متغیر جای دارد؛ احکامی که بر اساس آفرینش انسان و حافظ منافع حیاتی انسان در زندگی فردی و جمعی بوده، در هر عصری ثابت است. در مقابل احکام و مقرراتی که در جنبه محلی و موقتی وضع شده، با اختلاف طرز زندگی قابل تغییر است (طباطبایی، بی‌تا: ب، ص ۷۳). در حالی که لازمه نظر قابل و پذیرش این مبنا متغیر دانستن تمام احکام اعم از



احکام فطری و ثابت یا احکام موقعیتی و متغیر و نیز منوط کردن تمامی احکام به حکم عقل است. دومین آسیب این که در قاعده ملازمه، استقلال عقل مطرح نیست؛ بلکه عقل در آن نقش تأییدکننده دارد و مطابق بیان شهید مطهری، معنای قاعده ملازمه این است که در حکم شارع رمزی وجود دارد که اگر آن رمز در اختیار عقل قرار گیرد، عقل هم حکم شرع را تصدیق می‌کند (مطهری، بی تا: ب، ج ۱/ص ۲۴۷). سوم این که عقل همه جوانب حسن و قبح بعضی چیزها را درک می‌کند مانند صدق و کذب؛ اما در باب امور متعدد دیگری از جمله میراث حکم سلبی و ایجابی ارائه نمی‌کند؛ زیرا اساساً حکم این امور از جانب شرع را درک نمی‌کند (مغنیه، ۱۴۰۸ق: ص ۲۶۳) و اصاله الاباحه العقلیه نیز در منطقه الفراغ حکم شرع جاری است، نه این که عقل کاملاً مسلط بر دیگر منابع فقه یعنی قرآن و سنت باشد؛ بلکه عقل هم در کنار سایر دلایل، یکی از منابع فهم معارف است و به کارگیری مستقل آن در استخراج احکام، در صورت عدم وجود نص قرآنی یا روایی معتبر است (رک: میر شریفی، ۱۴۰۰ش).

۳.۲. تقیه مداراتی برای همزیستی با دیگران

تقیه به عنوان یکی از مسائل اساسی شریعت مطرح و مورد اتفاق است. واژه تقیه از ریشه وقی در لغت به معنای پرهیز، نگاه‌داری و پنهان کردن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ذیل ماده وقی) و در اصطلاح به معنای پنهان کردن حق و پوشاندن اعتقاد به آن، به دلیل ضرر دینی یا دنیایی است. تقیه در صورتی واجب است که علم یا ظن قوی به ضرر وجود داشته باشد؛ بنابراین زمانی که علم یا ظن قوی به ضرر نباشد، تقیه واجب نیست (مفید، ۱۴۱۴ق: ص ۱۳۷). در باب تقیه دانشمندان علوم دینی تقسیم‌بندی‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند؛ اما به طور کلی می‌توان گفت تقیه براساس زمینه ایجاد می‌شود و هدف اصلی آن در منابع اسلامی دو نوع است:

اول- تقیه خوفی که مبتنی بر خوف از منافع فردی خود یا دیگران و امری مقطعی است؛ یعنی به محض رفع خوف و خطر باید از تقیه دست کشید.

دوم- تقیه مداراتی که روشی سیاسی، ناظر به نظم اجتماعی و دائر بر مدار منافع جامعه اسلامی است.

بنا به مبناهای پیش گفته، احمد قابل در بیان احکام شرعی به تقیه مداراتی قائل است و آن را روشی سیاسی- اجتماعی برای همزیستی مسالمت‌آمیز با هر انسانی می‌داند که صلح و همزیستی را ترجیح می‌دهد (قابل، ۱۳۹۲ش: ب، صص ۳۴-۳۵). در واقع قابل تقیه مداراتی را امری مبنی بر حفظ منافع جامعه

بشری می‌داند و معتقد است که تقیه مداراتی یک رفتار استراتژیک است که تنها در صورت وجود زمینه فرهنگی، دست کشیدن از آن و طرح اصلی موضوع جایز است.

به عقیده قابل در تعارض بین راهکارهای شرعی و اصول علمی دانشمندان علوم دینی یا تجربی، می‌توان از تقیه مداراتی بهره گرفت و این نوع تقیه منوط به عقل و علم بشر و امکان پذیرش مطلب شرعی توسط عموم مردم است (همان: ص ۳۹). او به روایتی از امام صادق (ع) اشاره می‌کند که می‌فرمایند: «بشر را به دین خوشبین کنید» (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش: باب السبعة، ش ۳۸) و معتقد است که مراعات سطح درک مخاطب و عمل به تقیه مداراتی، به عنوان اساسی‌ترین روش در تبیین حقایق نامأنوس با فرهنگ جامعه، موجب شده بخشی از حقیقت در اثر عدم رشد عقلانیت مردم در زمان‌های گذشته، مکتوم بماند و بسیاری از احکام متناسب با فهم مردم معاصر معصومان (ع) باشد و این مطلب اصل متفاوت بودن برخی احکام جامعه امروزی با فقه رایج زمان ائمه (ع) را اثبات می‌کند (قابل، ۱۳۹۲ش: ب، صص ۲۳-۳۹).

نقد: اول این که ملاک تقیه مداراتی منافع کلی جامعه بشری نیست؛ چرا که تقیه مداراتی یکی از اصول حاکم بر احکام اسلامی است. به طور کلی عمل به تقیه، مطابق حدیث امام باقر (ع) که فرمودند: «التقیه فی کل شیء یضطر الیه ابن آدم فقد أحله الله له» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲/ص ۲۲۰)؛ به دنبال اضطراب و حفظ منافع جامعه اسلامی واجب می‌شود. بنابراین با در نظر گرفتن هدف اسلام که رساندن جامعه بشری به سعادت است، اگر بنا باشد احکام اسلام در غیر موارد اضطراب، به نفع منافع جامعه بشری که نواقص فراوان و فاصله بسیار تا سعادت دارد، نادیده انگاشته شود، این نقض غرض از هدف خداوند در امر به اسلام و فلسفه ارسال رسل است و با حکمت خداوند در تضاد خواهد بود. علاوه بر این مطابق تقسیم بندی قابل از حوزه‌های کارکرد شریعت و عقل، عقل تنها در حوزه‌هایی مجوز ورود دارد که متغیر بودن حکمی در شریعت ثابت شود، حال آن که نمی‌توان ملاک تغییر احکام را علم بشری دانست؛ زیرا عدم ثبات علوم بشری امری غیرقابل انکار است. بنابراین همواره در تمام احکام اعم از ثابت و متغیر، بیان کلیات به عهده شارع و استخراج فروع بر عهده مکلف است و در روایت معصومان (ع) هم به این مسئله اشاره شده است (حرعاملی، بی تا: ج ۱۸/ص ۴۱). بنابراین با وجود سکوت شرع در برخی موارد، عقل باید با تکیه بر کلیات شرع حکم صادر کند.



دوم این که این روایت و روایات مشابه درصدد بیان احکام، متناسب با فهم مردم عصر نزول بوده و اسلوب‌های بیانی و نقش‌الگویی عملی در این روایات مدنظر است؛ مثلاً این که مسلمانان در رعایت آداب اسلام که تماماً موافق با فطرت انسان است، آن چنان دقیق عمل کنند که تصویر مطلوبی از احکام ارائه شود، نه آن که در عمل به احکام گزینشی پیش روند؛ همان گونه که در مورد فرق منحرفی مانند داعش مشاهده می‌شود و موجب ارائه فهمی وارونه از اسلام شده است. به علاوه که این وظیفه فقها است که زمینه ترغیب به احکام اسلام را با تلاش برای رسیدن به مصالح احکام فراهم کنند، نه این که هر جا عقل در برابر حکم ناتوان ماند از حکم الهی دست بکشند و آن را به نفع عقل به تأویل ببرند؛ زیرا این امر با هدف هدایت در تشریح و مسئله‌جاودانگی اسلام در تضاد است (رک: مطهری، بی‌تا: الف، ج ۱/صص ۱۴۴-۱۴۶).

۴۲. امضایی بودن احکام اسلام

احمد قابل معتقد است خداوند در نزول وحی توان عقلی بشر آن عصر را مراعات کرده است. او بر این مبنا همه احکام اسلام را امضایی و عرفی می‌داند و این بدان معناست که از دیدگاه قابل، شرع سیره عقل را ترجیح داده است. او معتقد است که چون ملاک عقلانی بودن یک حکم در اعصار گوناگون، متفاوت است؛ لذا تأسیسی دانستن احکام اسلام، مخالف با جاودانگی آن است؛ چراکه حکم شرع اگر تأسیسی باشد، در برابر سیره عقلای تمام اعصار تاب نمی‌آورد، پس وانهاد می‌شود و این امر پذیرفته نیست (قابل، ۱۳۹۲ش: ب، صص ۴۳-۴۴)؛ بنابراین باید گفت احکام اسلام امضایی است و شرع موافق با سیره عقلای عصر نزول قرآن، به تشریح حکم اقدام کرده است. در واقع از نگاه قابل، چون احکام اسلام متناسب با سیره عقلای عصر نزول تشریح شده، پس امضایی است و در عصر حاضر کارایی خود را از دست داده است و با این همه در عصر حاضر مراعات توان عقلی بشر، عدم جمود به احکام امضایی شریعت را می‌طلبد (قابل، ۱۳۹۱ش: صص ۷۸).

نقد: مراجعه به فرهنگ عصر نزول، نشان می‌دهد که احکام اسلام در بیشتر موارد بر مبنای یگانه‌پرستی و توحید است که کاملاً با فرهنگ‌های جاهلی اعراب شبه جزیره در تضاد بوده است، حکم به یگانه‌پرستی در شرایطی که بت‌پرستی آیین غالب شبه جزیره بود، موجب شد که پیامبر (ص) مورد تخطئه و آزار و اذیت مشرکان قرار گیرند. پس اگر در چنین موردی پیامبر (ص) به تقیه عمل نکرده‌اند، وضع در مورد سایر احکام که به مراتب مخالفت کمتری از توحید را بر می‌انگیخت،

مشخص است. بنابراین کلیه احکام اسلام از نوع احکام امضایی و عرفی نیست؛ بلکه اسلام قوانین ثابتی مطابق با فطرت بشر دارد که ممکن است در عصر نزول بشر تحت هدایت فطرت خود به آن قوانین پایبند باشد و لذا قرآن و اسلام نیز آن را تأیید کند؛ اما این به آن معنا نیست که اسلام، احکام را متناسب با عقل زمانه تشریح کرده است؛ زیرا در نتیجه چنین تفکری، باید تمام احکام را با معیار عقل بازخوانی کرد (رک: مطهری، بی تا: الف، ج ۱/صص ۱۱۲-۱۱۹).

۵.۲. بازبینی نقل با معیار عقل عرفی

بر این مبنا قابل معتقد است که باید بین متون معتبر اولیه یعنی قرآن و سنت معتبر و متون ثانویه یعنی برداشت‌های عالمان دینی تفکیک قائل شد (قابل، ۱۳۹۱ش: ص ۷۳). بنابراین جواز تبعیت از نظر صاحب نظران در حوزه شریعت، منحصر به ارائه دلیل عقلی و نقلی معتبر است، به گونه‌ای که هرکس بدون دلیل عقلی و نقلی مطلبی را به نام شریعت ارائه کند، نمی‌توان دیدگاه او را به عنوان دیدگاه شریعت پذیرفت (قابل، ۱۳۹۲ش: ب، ص ۱۷۲). قابل معتقد است بعد از تفکیک منابع اولیه و ثانویه، برای پیدا کردن رویکردی نزدیک به رویکرد صاحب شریعت، باید نقل معتبر را با معیار عقل عرفی بازبینی و رویکردهای پیشینیان را در بازه زمانی خاص خود داوری کرد (قابل، ۱۳۹۱ش: ص ۷۴)؛ زیرا در شریعت اسلام گوناگونی رویکردها در مواجهه با متون، تحت تأثیر عواملی چون تفاوت معیارها در سره و ناسره کردن بخش‌هایی از متون و نادیده یا دیده گرفتن برخی دیگر، آشکار است (همان: ص ۷۳). بسیاری از قدما به عقل مستقل بی‌اعتنا بودند (همان: ص ۴۹)؛ درحالی‌که برای شناخت احادیث، معیار موافقت با عقل و قرآن و صحت سند مطرح است (قابل، ۱۳۹۲ش: ب، ص ۲۷۳). قابل مخالفت با عامه را جزء شروط اعتبار حدیث نمی‌داند؛ زیرا معتقد است که این رویکرد موجب ایجاد تفرقه و دوری از اتحاد مسلمانان می‌شود (قابل، ۱۳۹۱ش: ص ۹۳)؛ از جمله او در علت لزوم پذیرش این مبنا چنین استدلال می‌کند: «هر انسان متدینی به کار بست آنچه که عقل می‌پذیرد و پرهیز از آنچه موجب واکنش منفی عقلی بشر می‌شود، ملزم است» (قابل، ۱۳۹۲ش: ب، صص ۳۲-۳۴).

نقد: به‌طور کلی می‌توان گفت که عقل بشری همواره و در همه حال توانایی شناخت وظایف شرعی خود را ندارد؛ پس بشر نمی‌تواند تنها با تکیه بر عقل، سره و ناسره احکام را تشخیص دهد و خود این مبنا با در نظر گرفتن معیارهای گوناگون برای بازشناسی نقل معتبر از غیرمعتبر، موجب ایجاد نوعی سیالی در احکام می‌شود. به علاوه نکته شایان توجه در این مبنا این است که قابل وجود



هماهنگی میان آرای فقهی یک فقیه در قرون اولیه را با عقل قرن بیست و یکم، نشانی از قاعدهٔ لطف می‌داند (همان: ص ۳۲)، در صورتی که در مورد احکام بیان شده در قرآن، به چنین قاعده‌ای قائل نیست.

۳. دایرهٔ شمول عقل و احکام در مقام فعل و برآیند مبانی

چنان‌که بیان شد، اعتقاد قابل مبنی بر استقلال عقل در حوزه تشریح بر مبانی فقهی او سایه افکنده است. از مجموعه آنچه ذکر شد می‌توان این‌گونه برآیند کرد که به عقیده احمد قابل، حکم عقل در کاربست احکام شرعی در مقام فعل، سه رویکرد را در پی دارد:

۱.۳. اتفاق نظر عقلا در الزام به فعل یا ترک فعل

در مواردی که اتفاق نظر عقلا بر الزام به فعل یا ترک فعل پدیدار شود، هرگونه تخلف از حکم عقلا به منزلهٔ تخلف از حکم عقل خواهد بود و باید از آن پرهیز شود، مگر آن‌که در دلایل یا شیوهٔ استدلال عقلا تشکیک شود و دلیل نقلی معتبر موافق عقل، برای مخالفت با آنها وجود داشته باشد (قابل، ۱۳۹۱ ش: ص ۱۹).
نقد: این رویکرد دور باطل است؛ زیرا در آن حکم عقل به نقل معتبر ارجاع داده می‌شود، درحالی که نقل معتبر تابع حکم عقل دانسته شده است.

۲.۳. عدم اتفاق نظر در الزام به فعل برای غیرپیروان شریعت

قابل معتقد است در مواردی که عقل جمعی یا به بیان او عقل عرفی، حکمی الزامی بر انجام کار یا وانهادن آن کار نداشته باشد، هر انسانی طبق نظر عقل عرفی، مختار است تا به صورت فردی تصمیم بگیرد (همان: ص ۶۷).
نقد: در مبنای حجیت عقل مستقل ذکر شد که از نظر احمد قابل، این رویکرد در حوزهٔ مسائل غیرعبادی از جمله مناسبات اقتصادی و اجتماعی پذیرفته است؛ درحالی‌که در این مورد نه تنها نقش شریعت و بلکه نقش قانون هم نادیده انگاشته می‌شود و زندگی جمعی تحت شعاع اراده‌های فردی و گوناگون بشری قرار می‌گیرد و در عمل به فعل یا ترک آن هرج و مرج حاکم می‌شود که از نظر عقلا امری قبیح است.

۳.۳. عدم اتفاق نظر در الزام به فعل برای پیروان شریعت

احمد قابل در مورد عدم اتفاق نظر در الزام به فعل برای پیروان شریعتی خاص، به گزینش حکم خاصی مبنی بر الزام یا ترک فعل از جانب شریعت قائل است (همان: ص ۲۰) و کسانی که پیرو شریعت محمد (ص) هستند نیز از میان رویکردهای

مختلف عقلانی، یک رویکرد را برمی‌گزینند (همان: ص ۶۷) و گاه احکام متعارض با عقل جمعی بشر در عصر حاضر بر مبنای متغیر بودن این احکام، کنار گذاشته می‌شوند (همان: ص ۷۰). او در تأیید نظر خود به روایاتی استناد می‌کند که بر لزوم وانهادن روایتی که منطبق با درک آدمی نیست، تأکید دارند (همان: ص ۷۱).
نقد: اول این‌که روایاتی که احمد قابل به آنها استناد می‌کند، در مورد داوری در خصوص سایر روایات است. مطلب بعد این‌که طبق روایات ملاک اعتبار احکام، در مرحله اول مطابقت با حکم قرآن است و در مراتب بعد سنت و اجماع و عقل، به عنوان معیار اعتبار روایت مطرح می‌شوند؛ در نتیجه نمی‌توان با استناد به یک دسته از روایات به ترجیح عقل بر حکم قرآن و در پی آن متغیر بودن حکم قرآن قائل شد.

۴. آرای فقهی احمد قابل در خصوص برخی مسائل بانوان

احمد قابل پاسخ‌گویی فقه در عصر حاضر را مستلزم اموری می‌داند، از جمله؛ تنظیم مصالح و مفاسد زندگی امروز بشر با توجه به عقلانیت او و نه صرفاً متکی بر دلایل نقلی، تابع قرار دادن احکام برای اخلاق و مبنای اخلاقی و تابع قرار دادن احکام و اخلاق برای مقتضای عقلی و عملی، تبعیت فرع از اصل، دیدگاه مجموعه‌ای و متناسب داشتن به مجموعه احکام شرعی، تنظیم فقه بر اساس اصاله الاباحه العقلیه و قاعده ملازمه، تعیین مصادیق احکامی که در زمان معصومان (ع) بر اساس تقیه مداراتی مورد تأیید شرع قرار گرفته است، به منظور روشن شدن دایره احکام قابل تغییر، به رسمیت شناختن حق عدم پذیرش روایات ناسازگار با عقل مخاطب و فتوای ناشی از آن و دعوت پیروان همه شرایع به وحدت (قابل، ۱۳۹۲ ش: الف، صص ۲۱۱-۲۱۳). با الزام فقه به این امور، احمد قابل در خصوص مسائل مختلف از جمله مسائل مربوط به بانوان، آرای خاصی را گاه به صورت استفتایی ارائه داده است. در ادامه از دیدگاه او مسئله ارث، حدود پوشش زنان، برتری مردان و حکم زدن زنان در آیه ۳۴ سوره نساء بررسی می‌شود.

۱.۴. مسئله ارث

یکی از مسائلی که قرآن کریم در آیه ۱۱ سوره نساء به صراحت به آن اشاره شده، مسئله تقسیم ماترک میان وراث است. آیه می‌فرماید: **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ**



وَوَرَّثَهُ أَتْوَاهُ فَلَا مَهْرَ الْتَلْثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلَا مَهْرَ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ
 آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا.

مسئله مورد مناقشه در این آیات دوبرابر بودن ارث مرد نسبت به زن در برخی موارد است. احمد قابل استدلال می‌کند که در تفسیر آیات ارث احادیثی از ائمه اطهار (ع) رسیده که در آن علت حکم را بیان فرموده‌اند؛ مثلاً در حدیثی از امام رضا (ع) آمده است که ایشان علت نیم بودن سهم ارث زن را تأمین هزینه زندگی و پرداخت مهریه زن از سوی شوهر می‌داند؛ اما امروزه به دلیل این که بسیاری از زنان در تأمین هزینه‌های زندگی نقش اساسی دارند و پرداخت مهریه هم در بسیاری از جوامع بشری مرسوم نیست و از طرفی احکام اسلام جهان شمول است؛ نتیجه می‌گیرد بنا به عمل اکثریت این علت هم منتفی است، پس حکم ارث دو برابری مرد نسبت به زن هم منتفی خواهد بود (قابل، ۱۳۹۲ ش: الف، صص ۴۹-۵۰)؛ بنابراین سهم الارث نیز باید تغییر کند؛ زیرا با در نظر گرفتن اقتضای عصری، احکام شرعی اقتصاد خانواده به نفع زن سنگینی می‌کند. او همچنین می‌نویسد: «به گمان من، حکم ارث که در شریعت محمدی مبتنی بر مناسبات اقتصادی عصر نزول و وحی ترسیم شده است و با سایر احکام شرعی و عرفی اقتصادی آن زمان هماهنگی دارد، مطابق صریح روایات معتبر، در حکم معلول دیگر مناسبات اقتصادی خانواده است و اگر آن مناسبات در زمان ما منتفی شده، باید امکان تغییر این حکم را از نظر شرعی پذیرفت» (قابل، ۱۳۹۲ ش: الف، ص ۲۱۵).

و در ادامه می‌نویسد: «در جوامعی که اساساً مناسبات اقتصاد خانواده در آنها، مبتنی بر لزوم پرداخت مهریه یا لزوم پرداخت یک جانبه هزینه‌های زندگی مشترک نیست و زن و مرد با مشارکت یکدیگر هزینه‌ها را تأمین می‌کنند، (یا در شرایطی که چنین جامعه‌ای تحقق یابد) نیز نمی‌توان حکم فعلی ارث را جاری کرد؛ چرا که علت طرح حکم آن چنانی ارث مفقود است و تردیدی نیست که المعلول ینتفی بانتهاء علت» (همان: ص ۲۱۶). قابل در رابطه با تدریجی بودن حکم ارث به علامه حلی استناد می‌کند که معتقد است: «ارث در آغاز اسلام مبتنی بر پیمان بود و طرفین قرارداد از یکدیگر ارث می‌بردند و بستگان را سهمی نبود. پس از آن ایمان به اسلام با شرط هجرت، خویشاوندان آنان را مستحق ارث قرار داد و اگر فرد مسلمان دارای فرزندی بود که مهاجرت نکرده بود، از ارث محروم می‌ماند» (حلی، بی‌تا: ج ۲/ص ۱۶۲). پس از چندی قانون ارث مبتنی بر پیمان یا هجرت با ارث اولی الارحام نسخ شد (قابل، ۱۳۹۲ ش: الف، ص ۴۲).

نقد: اول این که با این استدلال باید به وقوع نسخ در آیات ارث معتقد شد که البته

علمای شیعی به جاری بودن هر سه حکم در شرایط خاص خود فتوا داده‌اند (خویی، بی‌تا: ص ۲۸۶) و استناد ایشان به سخن علامه حلی کامل نیست؛ زیرا در ادامه سخن علامه حلی آمده که سبب ارث یا نسبت است یا سبب. ارث به نسبت، شامل اولاد و والدین و در مرحله بعد خواهر و برادر و بستگان است و اما ارث به سبب، شامل زوجیت یا ولاء عتق یا هم‌پیمانی است (حلی، بی‌تا: ج ۲/ص ۱۶۲). پس حکم آیات ارث هرکدام در جای خود ثابت است و این‌گونه نیست که آیات ارث در سه مرحله و به تدریج نازل و حکم ارث تشریح شده باشد.

چدوم این‌که با استناد به تغییر مناسبات اقتصادی در جوامع کنونی نمی‌توان به راحتی حکم نسخ احکام شرعی را پذیرفت؛ زیرا به نظر می‌رسد که اگر احکام صریح قرآن، مرحله‌ای و متناسب با عرف عصر نزول تلقی شود، مسئله نسخ قرآن با عقل و اقتضای زمانه و در نتیجه تاریخمندی قرآن مطرح می‌شود که به جز نواعت‌زالیان، مورد قبول دیگر اندیشمندان اسلامی نیست.

سوم این‌که عباراتی که احمد قابل معتقد است با استناد به آنها می‌توان تخصیص‌بردار بودن حکم ارث را مطرح کرد، هر یک شرایط ویژه‌ای دارد و مطلق نیست به خصوص که در انتهای آیه می‌فرماید: لَا تَدْرُونَ أَيْهَمُ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا و جمله فريضة من الله به شدت تأکید می‌کند بر این‌که سهام نام برده، حکمی است معین و تغییرناپذیر که خداوند آن را طبق احکام تکوینی تشریح کرده است (طباطبایی، بی‌تا: الف، ج ۴/ص ۲۰۹). بنابراین عوامل تکوینی که در طول زمان ثابت است مثل ویژگی‌های خاص زن و مرد، در تمام احکام الهی دخیل است.

چهارم این‌که روایات، تبیین‌کننده حکم الهی است و نمی‌توان از آنها انتفای حکم بنا به انتفای علت را برداشت کرد؛ زیرا حکم اصلی از آن قرآن است و روایات در نقش تبیین‌کننده حکم قرآن و در پی بیان بخشی از علت تشریح است، نه علت تامه تشریح حکم قرآن. در احکام شریعت همواره توازن و تعادلی قابل مشاهده است؛ مثلاً اگر سهم الارث مرد دو برابر زن است، زن برای تأمین مخارج زندگی و وظیفه‌ای ندارد. علاوه بر این، اگر در جوامع کنونی در مسائل اقتصادی، زنان پا به پای مردان تلاش می‌کنند، اسلام به مرد حق هیچ‌گونه تصرف در حقوق مالی زن را نداده است و همچنان مرد را مسئول تأمین مخارج و نفقه زن می‌داند؛ در نتیجه علت حکم منتفی نشده و حکم سهم الارث همچنان از قوانین ثابت اسلام به حساب می‌آید و این‌که به بهانه تغییر مناسبات اقتصادی، زن از حقوق الهی خود محروم شود، در واقع اجحاف به اوست (برای مطالعه بیشتر نک:



موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳ش).

پنجم این که احمد قابل در خصوص وصیت مطلبی را بیان نکرده است، در حالی که در کنار ارث، وصیت بر یک سوم اموال جاری است و شارع به شخص اجازه داده که به هریک از ورثه که صلاح بداند، افزون از آنچه سهم اوست، وصیت کند. اگر به اعتقاد قابل حکم ارث بنا به انتقای علت منسوخ شود، آیات مربوط به وصیت چه نسبتی با اقتضای زمانه پیدا می‌کند و شرایط در مورد میزان وصیت چگونه می‌شود؟

ششم این که افزون بر این موارد، در مواردی سهم الارث زن مساوی یا حتی بیشتر از مرد است؛ مثلاً در آیه ۱۱ سوره نساء شرایطی آمده که میت یک دختر دارد و پدر میت برابر دختر میت سهم می‌برد. اگر نقش مناسبات اقتصادی تعمیم داده شود، به نظر می‌رسد که لازمه این تغییر در حکم ارث تغییر در تمام موارد و موقعیت‌ها باشد؛ زیرا برای تعیین سهم الارث شرایط و موقعیت‌های گوناگونی از جانب شارع مشخص شده است. بنابراین با توجه به مبانی احمد قابل در استنباط این رأی، نوعی نسخ قرآن با اقتضای مناسبات عصری مطرح می‌شود که با توجه به نداشتن معیار معین در همه موارد، نمی‌توان آن را پذیرفت.

۲.۴. حدود پوشش زنان

مسئله پوشش زنان، از جمله مسائلی است که در حدود آن با توجه به اختلاف مبانی استنباط احکام، اختلاف نظرهایی وجود دارد. احمد قابل نیز با توجه به مبناهای خود، به استحباب پوشش سر و گردن بانوان حکم می‌دهد (قابل، ۱۳۹۲ش: الف، ص ۵۷) و با استناد به قرآن و بررسی آرای فقها برای این رأی خود، دلایلی را ذکر می‌کند که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۱.۲۴. استناد فقها به روایت «عورت بودن زن»، در مسئله پوشش

یکی از مستندات فقها در بحث حدود حجاب روایتی است که زن را به معنای عورت می‌داند. این روایت فارغ از بررسی‌های سند و مفهومی، زمینه مناسبی برای مفهوم‌سازی زن به مثابه عورت را فراهم آورده (پاکتچی، ۱۳۹۷ش: ص ۸) و در حوزه‌های مختلف فقهی و اجتماعی مسائل زنان تأثیر شایانی داشته است. احمد قابل نیز مدعی است که اشتباه اکثر فقها در مضمون روایت، موجب عورت دانستن تمام اعضای بدن زن، در شریعت شده است (قابل، ۱۳۹۲ش: الف، ص ۵۷).

اول این که در این روایت در مصداق عورت اختلاف نیست؛ بلکه بدن زن از این جهت که باید پوشانده شود، در حکم عورت دانسته شده است (انصاریان).

(/https://vista.ir/m/a/kje0y)

دوم این که اصل روایت چنین است: «النساء عی و عوره، فاستروا العورات بالبیوت واستروا العی بالسکوت» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵/ص ۵۳۵). در صحت و ضعف این روایت مناقشه شده است؛ اما اگر صحت روایت نیز پذیرفته شود، با نگاهی به سبب و فضای صدور روایت، حداقل از ظاهر آن می‌توان دریافت که اصلاً این روایت در صدد بیان حکم به پوشش و حدود آن نیست. بلکه بیشتر یک توصیه اخلاقی در روابط همسران و رعایت روحیات خاص زن است؛ زیرا بررسی فقه الحدیثی روایت، نشان می‌دهد که حدیث با انگیزه حمایت از زنان و با هدف برحذر داشتن مردان از پرخاشگری در گفت‌گویی با زنان صادر شده و معنای آن چنین است که مردان در مقابل تندگویی و بدزبانی زنان هنگام غلبه احساسات، سکوت کنند و پرخاشگری نداشته باشند و شاید دستور به خانه نشینی زن نیز به این دلیل است که مورد طمع قرار نگیرد؛ زیرا در اصطلاح اهل تفسیر عورت چیزی دانسته شده که آسیب‌پذیر و مورد نگرانی است (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ج ۱/ص ۵۴۵؛ مطهری، بی‌تا: ص ۲۴۵). بنابراین اگر مستند فقها در حدود پوشش تنها این روایت باشد، حدود تعیین شده، قابل نقد و محل تردید است؛ اما با نگاهی دقیق‌تر، ملاحظه می‌شود حکم وجوب پوشش زنان، مبتنی بر مستندات قرآنی-روایی است و روایاتی غیر از روایت یادشده مستند فقها بوده و حتی این روایت برای تعیین حدود حجاب تا قرن پنجم مورد استناد فقها نبوده است (رجبیان، ۱۳۹۷ش: ص ۱۴۹).

۲،۲،۴. عدم وجوب پوشش کنیزان

قابل معتقد است که دلایل نقلی و گرایش اجماعی، عدم وجوب پوشاندن سر و گردن زنان برده مسلمان را اقتضا می‌کند و از آن نتیجه می‌گیرد که نه زن بودن و نه مسلمان بودن، دلیل بر وجوب پوشش سر و گردن نیست. البته او معتقد است که چون زنان برده از نظر اجتماعی چندان محترم شمرده نمی‌شدند، پوشش غالب آنان شامل سر و گردن نبود (قابل، ۱۳۹۲ش: الف، ص ۵۹) البته در ادامه بحث حکم پوشش و حجاب را مبتنی بر غلبه تحریک‌کنندگی می‌داند؛ از این رو معتقد است که حکم عدم وجوب پوشش کنیز را با توجه به زیباتر بودن کنیزان نسبت به زنان عرب و علاوه بر این منوط بودن زیبایی به ترکیب چشم و ابرو و لب و دهان می‌توان به سایر بانوان نیز سرایت داد (همان: ص ۸۰).

نقد: در ابتدا توجه به این نکته در مورد پوشش کنیز لازم است که حکم تمایز پوشش زنان آزاد و کنیزان به دلایل زیر دارای اشکال است: نهی از آزار جنسی کنیز و وجود حق عفاف برای او مطابق آیات، فلسفه‌های شخصیتی حجاب،



اطلاق و عمومیت خطاب در آیات قرآن، سبب نزول عام آیه و توجه به سیره قطعی پیامبر (ص) و ائمه (ع) در تعامل با کنیزان؛ از جمله روایت امام صادق (ع) که می‌فرمایند: «لا یصلح للجاریه اذا حاضت الا ان تختمر الا ان لاتجد» (کلینی، ۱۴۰۷ ش: ج ۵/ص ۵۳۲) و شاید بتوان گفت که در این حدیث و امثال آن علت عدم وجوب پوشش کامل برای زنان کنیز به نوعی تعلیل شده است؛ هرچند پژوهش‌ها در این زمینه نشان می‌دهند که روایات ناظر به تمایز پوشش زنان آزاد و کنیز در صورت صحت صدور، از روی تقیه صادر شده است (ن.ک: نفیسی و دیگران، ۱۳۹۶ ش). بنابراین مسئله عدم وجوب پوشش کنیز، جزء مسائل اختلافی است و برخی مفسران از جمله علامه طباطبایی علت پوشش را شناخته شدن به تقوا می‌داند، نه تمایز زنان آزاد از کنیزان (طباطبایی، بی تا: الف، ج ۸۶/ص ۳۴۰). ضمن این‌که آیه از نوع کامل تر حجاب، یعنی جلباب صحبت کرده است، در صورتی که قبل از این، گونه ابتدایی حجاب تشریح شده بود. به فرض پذیرش این تمایز، اولین نکته در نقد این رأی این است که قابل در کتاب شریعت عقلانی مدعی است که در صورت وجود دلایل علمی و انهدادن نظریات اجماعی کاملاً علمی است (قابل، ۱۳۹۱ ش: الف، صص ۹۴-۹۵)؛ پس در این مورد اگر اجماعی صورت گرفته، نمی‌تواند مورد استناد او قرار گیرد.

دوم این‌که در الزام این حکم برای کنیزان دلیل خاص وجود دارد و به روشنی مشخص است که این حکم قابل تعمیم به همه زنان نیست (انصاریان).

(<https://vista.ir/m/a/kje0y>)

همیشه در احکام الهی از جمله حکم نماز، روزه و .. غیر از مصالح ظاهری و دنیوی مصالح دیگری نیز مورد نظر شارع است. چنان‌که خود قابل نیز ابتدا مسئله عدم برخورداری از احترام اجتماعی زن را موجب تشریح حکم عدم وجوب پوشش سر و گردن کنیزان می‌داند و سپس در ادامه غلبه تحریک‌کنندگی آنان را مطرح و در واقع حکم قرآن را برخلاف مبنای خودش که معتقد به متناسب بودن احکام با عرف زمانه بود، حتی برای عصر نزول مکفی نمی‌داند؛ زیرا غلبه تحریک‌کنندگی در برخی زنان به تناسب زیبایی در همه اعصار مطرح بوده است. پس نمی‌توان با قاطعیت و تنها با تکیه بر عقل حکم قرآن را منسوخ دانست.

۳،۲،۴. اختلاف فقها در حدود پوشش

قابل در حدود پوشش به اختلاف نظر فقها در ستر صلاتی و غیرصلاتی اشاره کرده است و به وجوب پوشش عورتین نزد ابن جنید اسکافی و علامه حلی و در مقابل پوشش کامل نزد سایرین اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که نباید به ادعای اجماع

مشهور فقها در بحث حدود حجاب اعتماد کرد؛ لذا باید جمع دلالتی اعمال شود (قابل، ۱۳۹۲ ش: الف، صص ۱۴-۷۵).

نقد: از آنجا که قابل معتقد است که جمع دلالتی و ضرورت اعمال آن در این مسئله، حکم استحباب پوشش را اقتضا می‌کند (همان: صص ۱۴-۷۵) لازمه جمع دلالتی در این مورد، رأی به استحباب پوشش هر آنچه از بدن غیر از عورتین است/ صرف نظر از صحت یا عدم صحت رأی آنها خواهد بود.

۴.۲.۴. عدم ظهور و جوب در آیات حجاب

در قرآن کریم در آیه ۳۱ سوره نور و آیه ۵۹ سوره احزاب به نوع و حدود پوشش سر در بانوان اشاره شده است؛ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِمَخْرِمِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّالِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (نور: ۳۱) وَايَاتُهَا الَّتِي قُلْ لَا زَواجِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفَ فَلَا يُؤْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (احزاب: ۵۹). احمد قابل توجه به سیاق کلی مجموعه آیات در سوره را برای فهم مقصود اصلی لازم می‌داند و با توجه به سیاق معتقد است که آیات سوره نور جنبه استحبابی و توصیه اخلاقی دارد و نمی‌توان حکم و جوب را از آن برداشت کرد (همان: صص ۶۹-۷۱) و معتقد است که در آیات پیشین زنا و فاحشه با شدیدترین لحن نهی و عذاب بر آنها مترتب شده است؛ اما در مورد این آیات تعابیر عذاب و الزام به ترک رها و به عنوان توصیه اخلاقی مطرح شده است؛ بنابراین ظاهر این آیات با توجه به تعلیل موجود در آنها دلالتی بر وجوب ندارد و اوامر آن استحبابی و نواهی آن کراهتی شمرده می‌شود.

علاوه بر این به اعتقاد قابل در آیات حکم صریحی در مورد پوشاندن سر و گردن وجود ندارد و تنها با استناد به دلالت تضمینی یا التزامی این مطلب برداشت می‌شود و این رویکرد را محتمل از تفسیر آیات با برخی روایات می‌داند که دلالت آنها بر وجوب پوشش سر و گردن اطمینان بخش نیست؛ بنابراین معتقد است که تنها حکم صریح در مورد پوشاندن عورت و گریبان، زینت‌های مخفی است و عدم وجوب پوشش سایر نواحی را بنابر ظواهر آیه و تحقیقات تاریخی از حکم آیه مستثنا و مجاز می‌داند (همان: صص ۶۹-۷۳) و در برداشت از این آیات مجدداً به اختلاف نظر فقها در عدم وجوب پوشش حجم بدن و عورت اشاره



می‌کند و معتقد است چون در این نواحی که تحریک‌کننده‌تر است، بنا به آرای فقها و جوبی صورت نگرفته است؛ پس نسبت به عدم وجوب پوشش سر و گردن نیز نمی‌توان تردید کرد (همان: ص ۷۹).

نقد: در برداشت‌های فقهی بین فقها مرسوم است که ابتدا به آیات و روایات معتبر استناد می‌کنند و سپس به اجماع و آرای فقهی سایرین؛ اما قابل بعد از ذکر اختلاف نظر فقها در زمینه پوشش به آیات اشاره می‌کند و این امر ظاهراً بر همان مبنای عقل‌گرایی و تکیه بر عقل عرفی است که پیش‌تر توسط او به عنوان مبنا برگزیده شده است. مطلب بعد این‌که خیلی از احکام واجب الهی از جمله سعی صفا و مروه در حج و مسئله حفظ شرمگاه در قالب حکم استحبابی وارد شده است (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ج ۳/ص ۱۷۳)؛ بنابراین به صرف ظاهر آیه نمی‌توان حکم استحباب را دریافت کرد، به خصوص در این آیات که حکم با فعل امر همراه شده است. در تحقیقات تاریخی هم که گاه از نوع پوشش زمان معصومان (ع) گزارش می‌دهد؛ باید مسئله تدریجی بودن تشریح حکم حجاب را همانند سایر احکام از جمله تحریم شرب خمر در نظر گرفت؛ چنان‌که در آیات سوره نور ابتدا خمار به معنای روسری تشریح می‌شود و سپس در آیات سوره احزاب استفاده از جلباب که پوششی بلندتر از روسری و کوتاه‌تر از چادر است، مطرح می‌شود. علاوه بر این به نظر می‌رسد آنچه از بدن که جنبه فسادانگیزی دارد، در محدوده زینت‌های مخفی قرار دارد؛ چه حجم بدن و چه عضوی از آن. حال استثنای صورت و دست‌ها که قدر متیقن عدم پوشش است و از کاربرد جلباب و خمار در زبان عربی شناخته می‌شود، احتمالاً به دلیل مخفی نبودن این اجزا و نیاز دائمی در بی پوشش بودن آنهاست؛ در نهایت آیه مجدد تأکید کرده است که مصالح و مفاسد حقیقی حکم نزد شارع مقدس است.

۳.۴. برتری مردان آری یا خیر؟

برخی با استناد به آیه ۳۴ سوره نساء به برتری مردان قائلند؛ الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي مَخَافُونَ شُوزُهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَالْهَجْرُوهُنَّ فِي الْمَصَاجِعِ وَاصْرُبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْتِكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنِ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا. درحالی‌که قابل معتقد است که آیه مردان را همچون خدمت‌گزار فعالی برای زنان قرار داده و این فضیلت مطلق نیست؛ بلکه با توجه به سیاق آیات قبل فضیلت مادی مورد نظر است او و بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ را تأیید این نکته می‌داند. در قرآن کریم موارد گوناگونی را به عنوان فضیلت بعضی بر بعضی دیگر شمرده است که در نهایت نوعی

برتری نسبی را ثابت می‌کند از جمله آیه ۴ سوره رعد که ناظر به برتری برخی خوراکی‌ها به برخی دیگر از نظر خواص است. به نظر می‌رسد که جای فاضل و مفضول با تصور پیروان شریعت تغییر کرده باشد؛ زیرا افراد قائم به غیر (امروزه) به منزلهٔ خادمان غیر هستند، نه اربابان. اکنون باید پرسید آیا کسی که موظف به پرداخت هزینه‌های دیگری است مفضول است یا فاضل؟ به خصوص اگر متن دستورات عمل‌های شرعی در خصوص حقوق زن و شوهر مراجعه شود که نه تنها زن موظف به هیچ‌گونه کار بدنی نیست، بلکه مخدمهٔ خانواده است و در مقابل این فضایل بی‌شمار برای زن، فضیلت مختصر مدیریت زندگی را به مردان داده است (قابل، ۱۳۹۲ ش: الف، ص ۲۸). واژهٔ قوام در آیات دیگر به معنای برتری و تسلط به کار نرفته است؛ از جمله آیهٔ ۱۳۵ سورهٔ نساء؛ کونوا قوامین بالقسط. با توجه به عقلانی بودن تسلط بر مال، مسئلهٔ مدیریت مالی مردان نیز عقلانی است. در بحث نشوز باید مصادیق مورد نظر شریعت را شناخت و به تناسب جرم و کیفر در آیه حکم داد و مترتب بودن راهکارهای سه‌گانه بر رتبه‌های ضعیف تا شدید نشوز امری منطقی است (همان: صص ۲۳-۳۲).

نقد: در واقع می‌توان گفت که دلایل احمد قابل که به آنها استناد کرده است مبتنی بر عقل و شرع به صورت توأمان است و تا این حد که مردان بر زنان برتری ندارند، قابل پذیرش است اما در باب اثبات برتری زنان بر مردان ذکر نکاتی لازم است:

اول این‌که در این مبحث احمد قابل مبنای چهارم اندیشه خود را با عنوان امضایی بودن احکام اسلام، نقض کرده است. دوم این‌که هر چند خود او معتقد است که فضیلتی که در آیه ذکر شده از جنبه‌ای خاص است؛ اما به آن ملتزم نشده است.

سوم این‌که در واقع آیه اصلا در مقام بیان برتری یک جنس بر جنس دیگر نیست. تأمل در صدر و ذیل و شأن نزول آیه حاکی از این مطلب است که آیه مربوط به مسائل بین زن و شوهر و امور خانوادگی است (جلالی‌کندری، ۱۳۸۳ ش/ صص ۲۰۹-۲۱۳).

۴.۴. زدن زنان

احمد قابل حکم زدن زنان در آیه را توصیهٔ حقیقی شریعت نمی‌داند و آن را شبیه برده‌داری از باب اضطرار می‌شمرد و برای اثبات این عقیده به دلایل زیر استناد می‌کند:

الف- مرسوم بودن تنبیه بدنی زنان در عصر نزول که زنان را همچون بردگانی در



اختیار شوهران قرار داده بود.

ب- روش شریعت محمدی در عدم نفی مطلق آداب و سنن.

ج- قدم اول شریعت در مبارزه با این عادت ارائه راهکارهای منطقی همچون اندرز و ترک همبستری بوده و در مرحله آخر این امر تجویز می‌شود.

د- روایاتی زدن زنان را نامطلوب می‌داند و برخی روایات زدن زنان را به سخره می‌گیرد و برخی روایات هم ضرب در آیه را غیر از زدن و به معنای عدم تهیه لوازم مورد نیاز می‌داند.

ه- با توجه به این‌که تنبیه بدنی هنوز هم رایج است، عدم اقدام شریعت محمدی در تحریم آن، ناشی از اطمینان بر عدم تأثیر این تحریم در عصر نزول است؛ به همین دلیل بر زمینه‌سازی اخلاقی بسنده کرده است.

و- اضر و هتن اباحه را می‌رساند که با کراهت نیز سازگار است.

ز- امر وجوبی اسلام عاشروهن بالمعروف است (قابل، الف، ۱۳۹۲/صص ۳۰-۴۰).

نقد: ۱. حکم شریعت را نمی‌توان متأثر از مرسوم بودن امری در عصر نزول دانست؛ زیرا اصولاً هدف دین ارشاد مردم و ریشه‌کن کردن رسوم غلط است.

۲. در این آیه مسئله نشوز مطرح است که در همه زمان‌ها ممکن است اتفاق بیفتد.

۳. مقایسه آن با احکام برده‌داری قیاس مع الفارق است؛ چون جریان تشریح احکام اسلام به سمت احقاق حقوق بردگان است در صورتی که در این حکم اگر تأزیری از عصر نزول پذیرفته شود، باید ملتزم شد که به یک قاعده اخلاقی علیه زنان حکم شده است.

۴. روایات در باب این مسئله ناظر به نشوز نبوده و برخی در باب ذکر مصداق انواع زدن است.

۵. امر وجوبی اسلام عاشروهن بالمعروف است؛ اما در مورد عدم تمکین زن و مواردی از این قبیل بنا به وجود دلیل وضعیت دگرگونه می‌شود.

نتیجه‌گیری

معاصران در معارف و احکام اسلامی، بنا به انگیزه‌های مختلف کوشیده‌اند نگاهی نو ارائه کنند و این امر پسندیده و در شریعت پذیرفته شده است که فقها احکام متغیر را متناسب با نیاز روز استخراج کنند؛ اما گاهی وجود مبانی نادرست آنان را از ارائه دیدگاهی واقع‌بینانه در مورد احکام باز می‌دارد. در این بررسی ملاحظه شد، وجود مبانی و پیش‌فرض‌ها گاه به اندیشه‌ای منجر می‌شود که تا حدودی با هدف دین مغایر است. چه بسا فقیه با این مبانی به رأی ثواب هم برسد؛ اما چون

مبنای او پذیرفته نیست، رأی و عقیده اش طرد یا تخطئه می شود. احمد قابل با داشتن مبانی خاص فکری، در باب مسائل بانوان آرائی ارائه داده که برخی تا حدودی پذیرفته است؛ اما به دلیل ضعف مبانی او اطمینان برانگیز نیست؛ زیرا تشریح بسیاری از احکام با صرف ملاک عقل قابل سنجش نیست و شارع مقدس با علم به احوال نوع بشر از آغاز تا انجام، به صدور احکام اقدام کرده است. بنابراین در خصوص مسائلی از قبیل ارت بانوان نمی توان به صرف تغییر مناسبات اقتصادی جامعه به تغییر سهم الارث قائل شد، چنان که با چارچوب محدود عقل نمی توان از مستندات فقهی و اختلاف برخی فقها در این زمینه به تأویل حکم صریح قرآن به استحباب پوشش سر و گردن حکم کرد. در بحث نشوز نیز با ملاک عقل نمی توان از تمام مصالح و مفاسد حقیقی حکم مطلع شد و به تاریخمندی آن حکم کرد. از دیگر سو حکم احمد قابل به عدم برتری مردان بر زنان که همواره به دلیل سوء تعبیر از واژه قوام، دستاویز طرح شبهات تبعیض جنسیتی در اسلام شده است؛ چون منطبق با قرآن و سنت قطعی معصومان (ع) و مطابق با علم واژه شناسی بوده/صرف نظر از سایر مبانی او پذیرفته است.



کتابنامه

قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۲ش): «خصال»، قم: جامعه مدرسین.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر.
۳. انصاریان، حسین، (بی تا): «پاسخ استاد در رابطه با حجاب و پوشش بانوان به آقای قابل»، ویستا (<https://vista.ir/m/a/kje0y>)
۴. پاکتچی، احمد، (۱۳۹۷ش): «حجاب»، مدخل برگزیده دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران: موسسه دایره المعارف بزرگ اسلامی.
۵. جلالی کندی، سهیلا، (۱۴۸۳ش): «زن مسلمان، پرده نشینی یا حضور اجتماعی»، تهران: دانشگاه الزهرا(س).
۶. حرعاملی، محمد بن حسن، (بی تا): «وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه»، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۷. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (بی تا): «تحریر الاحکام»، مشهد: موسسه آل البيت علیهم السلام.
۸. خوبی، ابوالقاسم، (بی تا): «البيان فی تفسیر القرآن»، اصفهان: مرکز القائمیة للتحریات الکمپیوتریة.
۹. رجبیان، زهره، (۱۳۹۷ش)، «بررسی متن شناختی روایت النساء عی و عوره»، نشریه علوم حدیث، ش ۸۹.
۱۰. طباطبایی، محمد حسین، (بی تا): «الف: المیزان فی تفسیر القرآن»، موسسه اسماعیلیان.
۱۱. طباطبایی، محمد حسین، (بی تا): «ب: فراهایی از اسلام»، جمع آوری و تنظیم: سید مهدی آیت الهی، تهران: جهان آرا.
۱۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۵ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۳. عرب صالحی، محمد، (۱۳۹۵ش): «مبانی تاریخمندی قرآن و تحلیل و نقد مبنای وحی شناختی آن»، فلسفه دین، س ۱۳، ش ۴.
۱۴. قابل، احمد، (۱۳۹۱ش): «شریعت عقلانی»، بی جا: بی نا.
۱۵. قابل، احمد، (۱۳۹۲ش): «الف: احکام بانوان در شریعت محمدی»، بی جا: بی نا.
۱۶. قابل، احمد، (۱۳۹۲ش): «ب: فقه کارکردها و قابلیت ها»، بی جا: بی نا.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق): «الکافی»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. گلی و یوسفیان، جواد و حسن، (۱۳۸۹ش)، «جریان شناسی نومعتزله»، نشریه معرفت کلامی، س ۱، ش ۳.
۱۹. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۴ق): «تصحیح الاعتقادات»، محقق: حسین درگاهی، قم: کنگره شیخ مفید.
۲۰. مطهری، مرتضی، (بی تا): «الف، اسلام و مقتضیات زمان»، بی جا: بی نا.
۲۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۷ش): «ب: مسئله حجاب»، تهران: صدرا.
۲۲. موسوی بجنوردی، سید محمد، (۱۳۸۳ش): «حقوق زن در اسلام»، نشریه بازتاب اندیشه، ش ۵۷-۵۸.
۲۳. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۰۸ق): «علم اصول الفقه فی توبه الجدید»، بیروت: دارالعلم الملايين.
۲۴. نفیسی و جهانبازی و رئیسی، شادی و زهرا و مرضیه، (۱۳۹۶ش): «مطالعه تطبیقی پوشش کنیز در فقه و تفسیر شیعه و سنی»، پژوهش های تفسیر تطبیقی، ش ۶.

مطالعات اجتماعی و فرهنگی
مؤسسه پژوهشی

دوره دوم
شماره دوم
پیاپی: ۴
پاییز و زمستان
۱۴۰۲



References

The Holy Quran.

1. Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali, (1362), Khasal, Qom, the community of teachers.
2. Ibn-Manzoor, Muhammad-bin-Mukram, (1414 AH), Lasan-al-Arab, Beirut, Dar Sadir.
3. Ansarian, Hossein, (Beta), (<https://vista.ir/m/a/kje0y/>)
4. Paktchi, Ahmad, (2017), Hijab; Selected entries of the Great Islamic Encyclopedia, Tehran: Institute of the Great Islamic Encyclopedia.
5. Jalali-Kandari, Soheila, (1383), Muslim women veiling or social presence, Tehran: Al-Zahra University.
6. Hiraamili, Mohammad bin Hasan, (Bita), Shia means of teaching Islamic issues, Lebanon: Dar Ahya al-Trath-Al-Arabi.
7. Hali, Hasan-bin-Yusuf-bin-Motahar, (Bita), Tahrir al-Ahkam, Mashhad: Al-Al-Bayt Institute, peace be upon him.
8. Khoei, Abu al-Qasim, (Bita), Al-Bayan fi-Tafsir al-Qur'an, Dar al-Zahra.
9. Rajabian, Zohra, (2017), "Review of the cognitive text of the narrative of Nisa Ai and Awrah", Hadith Science Journal, p.89.
10. Tabatabaei, Mohammad Hossein, (Bita), A: Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Ismailian Institute.
11. Tabatabaei, Mohammad Hossein, (Bita), B; Farazahi from Islam, collected and edited by Seyed Mehdi Ayatollahi, Tehran: Jahanara.
12. Tabarsi, Fazl-Ben-Hasan, (1415), Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Al-Alami Institute for Press.
13. Arab Salehi, Muhammad, (2015), "The Basics of the Qur'an's Historicity and the Analysis and Criticism of Its Scientific Revelation Basis", Philosophy of Religion, Q13, No.4.
14. Qabil, Ahmed, (2013), Shariat Aqlani, bi-ja: bi-na.
15. Qabil, Ahmed, (2012), A: Women's rulings in the Muhammadan Sharia, bi-ja: bi-na.
16. Qabil, Ahmad, (2012), B: Jurisprudence of Functions and Capabilities, bi-ja: bi-na.
17. Kilini, Mohammad bin Yaqub, (1407 AH), Al-Kafi, Tehran: Darul-Kutb-ul-Islamiyeh.
18. Goli and Yousefian, Javad and Hassan, (2018), "Theology of Nomu'tazilah", Marafet Kalami, Vol. 1, No. 3.
19. Mofid, Mohammad Bin-Nu'man, (1414 AH), Correcting beliefs, researcher: Hossein Dargahi, Qom: Sheikh Mofid Congress.
20. Motahari, Morteza, (1387), Hijab issue, Tehran: Sadra.
21. Moghniyeh, Mohammad Javad, (1408 AH), Knowledge of Principles of Fiqh in Thawba al-Jadeed, Beirut: Dar al-Alam Al-Malayin.
22. Nafisi, Jahanbazi, Raisi, Shadi, Zahra, and Marzieh, (2016), "Comparative Study of Maid's Covering in Shia and Sunni Jurisprudence and Tafsir", Researches of Comparative Interpretation, Vol. 6.