

آثار جنسیت و زوجیت بر اهلیت حقوقی زن

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۵/۶

فرج‌الله هدایت‌نیا*

چکیده

انسان بالغ، عاقل و رشید دارای اهلیت حقوقی است و می‌تواند در امور خود تصرف نماید؛ از سوی دیگر هیچ‌کس نمی‌تواند بدون اذن یا اجازه در امور مربوط به چنین فردی دخالت نماید. بر خلاف اهلیت حقوقی مرد که همواره مسلم پنداشته می‌شد، مسئله اهلیت زن از مسائل بحث برانگیز در همه جوامع بوده است. حقوق اسلامی در به رسمیت شناختن اهلیت حقوقی زن دارای تقدم تاریخی غیرقابل انکاری بر سایر نظام‌های حقوقی است. در فقه و حقوق اسلامی نیز میان زن و مرد در شرایط اهلیت تفاوتی وجود ندارد. با وجود این، از بعضی منابع تفسیری نفی اهلیت حقوقی زن استنباط می‌گردد. نیز مطابق بعضی نظری‌های فقهی، زوجه در برخی مسائل عقود و ایقاعات فاقد اهلیت حقوقی است. مبتنی بر این نظریه‌ها، جنسیت و زوجیت در اهلیت حقوقی زن مؤثر است. بررسی‌های این نوشتار نشان می‌دهد که ادله حجر حقوقی زن یا زوجه ناتمام و میان زن و مرد یا زوجین در اهلیت حقوقی تفاوتی وجود ندارد.

واژگان کلیدی: اهلیت، زن، زوجه، اهلیت حقوقی، فقه اسلامی.

مقدمه

اهلیت به معنای صلاحیت شرعی یا قانونی برخوردارى از حق و استیفای آن از مباحث مهم در فقه و حقوق است. نقطه مقابل اهلیت، حَجْر است و آن به معنای فقدان اهلیت می باشد. در فقه و حقوق، بعضی امور موجب حجر است و گروه‌هایی نظیر کودکان، سفیهان و مجانین محجور به شمار می آیند. این مسائل روشن و از موضوع این نوشتار خارج است. مسئله مورد بررسی در این نوشتار «اهلیت زن حقوقی» است. دلیل اهمیت مسئله و ضرورت پرداختن به آن چیست؟

بر خلاف اهلیت حقوقی مرد، مسئله اهلیت زن از مسائل بحث برانگیز در همه جوامع بوده است. در گذشته‌های دور «حریت» زن نفی گردیده و مردان با زنان چونان برده‌گان رفتار می کردند. در دوره‌ای دیگر، اهلیت حقوقی زن انکار گردیده و زن مانند صغار و سفهاء محجور به شمار می آمد. در زمان ما اهلیت زن مسلم پنداشته می شود و بحث و گفت‌وگو پیرامون آن بیهوده به نظر می رسد. حقوق اسلامی در به رسمیت شناختن اهلیت زن دارای سابقه تاریخی غیرقابل انکاری بر سایر نظام‌های حقوقی است. آیات متعددی از قرآن کریم بر اهلیت حقوقی زن دلالت دارند و در قدیمی ترین منابع فقهی، کتابی به «حَجْر» اختصاص یافته و در آن اسباب حجر بدون تأثیر عامل جنسیت بررسی گردیده است. با وجود این، بحث و بررسی پیرامون اهلیت زن از دو منظر پرفایده و ضروری می نماید:

- شبهه حجر زن در قرآن؛ در بعضی منابع تفسیری، واژه سفیه در قرآن کریم به کودکان و زنان تطبیق داده شد. مبتنی بر این نظریه، زنان مانند کودکان محجور محسوب می گردند.

- شبهه حجر زوجه در عقود و ایقاعات؛ گروهی از فقها زوجه را در برخی عقود و ایقاعات غیرمستقل دانسته و اراده وی را تابعی از اراده شوهر دانسته‌اند. استیذان از شوهر در اموری که متعلق حق او است منطقی و مطابق قواعد است؛ ولی لازم شمردن اذن شوهر در امور شخصی زن و اموری که به حقوق شوهر مربوط نمی شود سؤال بر انگیز بوده و باعث تداعی شبهه حجر زوجه خواهد بود.

باتوجه به آنچه گذشت، لازم است باتوجه به دو عامل جنسیت و زوجیت، مسائل

مربوط به اهلیت زن مورد بررسی قرار گرفته و ادله آن ارزیابی گردد. این نوشتار پس از تبیین مفهوم اهلیت و تحولات تاریخی مربوط به اهلیت زن، دو مسئله مرتبط به هم را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ یکی تأثیر عامل جنسیت در اهلیت و دیگری تأثیر عامل زوجیت در آن است. فرضیه این نوشتار اهلیت و استقلال حقوقی زن و زوجه و نفی تأثیر عامل جنسیت و زوجیت در آن است.

۱. مفهوم اهلیت و تطوّر تاریخی اهلیت زن

اهلیت حقوقی زن مسئله اصلی این نوشتار است؛ از این‌رو لازم نخست مفهوم اهلیت در فقه و حقوق موضوعه ج.ا. ایران تبیین گردد و سپس ادوار تاریخی اهلیت حقوقی زن از آغاز تا کنون بررسی شود.

۱۵۵

۱-۱. مفهوم اهلیت

واژه اهلیت (Capacity) از نظر لغوی مصدر جعلی از «اهل» و آن به معنای سزاواری و شایستگی است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۶۶۲). اصطلاح اهلیت در علم حقوق به صلاحیت قانونی (Legale Qualification) اطلاق می‌گردد. بعضی حقوقدانان در تعریف حقوقی اهلیت آن را به «صلاحیت قانونی برای دارا بودن حق و یا اعمال حق» تعریف کرده‌اند (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۷۳۹). مطابق این تعریف، اهلیت بر دو قسم خواهد بود: یکی از این دو اهلیت دارا شدن حق است. از این نوع اهلیت در منابع حقوقی گاه به «اهلیت استحقاق» یا «اهلیت تمتع» تعبیر می‌شود. مقصود از اهلیت در ماده ۹۵۶ قانون مدنی ج.ا. ایران همین معنی است. در این ماده چنین آمده است: «اهلیت برای دارا بودن حقوق، با زنده متولدشدن انسان شروع و با مرگ او تمام می‌شود». قسم دیگر، اهلیت اجرای حق است. از این نوع اهلیت در اصطلاح، به «اهلیت استیفاء» یا «اهلیت اجراء» نیز تعبیر می‌شود. ماده ۲۱۰ قانون مدنی در صدد بیان این نوع اهلیت بیان می‌دارد: «متعاملین باید برای معامله اهلیت داشته باشند».

نقطه مقابل اهلیت در فقه و حقوق «حَجْر» است. واژه حجر (به فتح، کسر و ضمّ حاء) در معانی حرام (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۷۳ / جوهری، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۶۲۳)، منع

(جوهری، پیشین، ص ۶۲۳) و عقل (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۹۷) بکار رفته است. بعضی گفته‌اند: لغت حجر در اصل به معنای حفظ است (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۱۷۱) و این معنی در همه کاربردهای این لغت وجود دارد. عقل را از آن رو «حجر» گفته‌اند که حافظ صاحب خود از گمراهی است. سنگ را «حجر» می‌گویند، زیرا بخاطر صلابتش محفوظ و محدود است. همچنین حرام که بخاطر منع از ارتکاب در حفاظت قرار دارد (همان). بعضی نیز گفته‌اند: حجر در لغت به معنای منع و حظر است. عقل را حجر گویند، زیرا مانع اعمال ناروا می‌گردد؛ حجر الاسود را از آن رو حجر گفته‌اند که عبور از آن برای طواف کننده جایز نیست؛ همین طور است کاربرد این واژه در «حجره» و... (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۸۱). باتوجه به معنای لغوی واژه حجر، اینک مفهوم آن را در فقه و حقوق مورد توجه قرار خواهیم داد:

بعضی فقها حجر را به منع از تصرف در اموال تعریف کرده‌اند (همان/ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۸). منع محجور از تصرف در اموال یا به خاطر آن است که اموال او متعلق حق دیگری است، مانند مفلس و مریض؛ و یا به خاطر مصالح خود محجور است تا از ضررهای احتمالی او پیشگیری شود، مانند صغیر، سفیه و مجنون (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۸۱). تعریف حجر به منع از تصرف در اموال از دو جهت خاص است: نخست آنکه ناظر به اهلیت تصرف یا استیفاء است و شامل اهلیت تمتع یا برخورداری از حق نمی‌شود. جهت دوم این است که آن را به امور مالی محدود کرده است، در حالی که حجر ممکن است مالی و غیرمالی باشد.

بعضی حقوقدانان حجر را به «فقدان صلاحیت داراشدن حق و یا بکار بردن حقی که انسان دارد» تعریف کرده‌اند (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۶۳۵). بر عکس تعریف سابق، تعریف اخیر از دو جهت عام است؛ زیرا شامل حجر در برخورداری از حق و استیفاء آن و همچنین شامل حجر مالی و غیرمالی می‌شود. با وجود این، تعمیم حجر به «صلاحیت داراشدن حق» کم‌فایده است. زیرا همه انسان‌ها واجد اهلیت استیفاء فرض می‌شوند. حتی جنین نیز دارای اهلیت تمتع است؛ ارث می‌برد (ماده ۸۷۵ ق.م.ا)، می‌شود برای او وصیت کرد (ماده ۸۵۱ ق.م.ا)، می‌شود برای او مالی وقف کرد (ماده ۶۹ ق.م.ا) و...؛ بنابراین برای محجور به معنای فقدان اهلیت تمتع مصداقی یافت نمی‌شود؛

مگر در مورد مرتد فطری که بعضی درباره وی نوشته‌اند: مرتد فطری مانند میت است؛ نکاحش منحل می‌گردد و تزویج همسر او برای دیگران مباح است. همچنین از اهلیت تملک خارج می‌شود، پس اگر خویشاوندی از او فوت کند، از او ارث نمی‌برد؛ یا اگر مباحات را حیازت کند مالک نمی‌شود و... (اسدی حلّی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۴۲). ولی باید توجه داشت که حتی درباره مرتد فطری نیز اتفاق نظر وجود ندارد و بعضی توبه او را پذیرفته و پس از توبه برای وی اهلیت حقوقی قائل هستند (ر.ک: طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۸).

۱-۲. تطوّر تاریخی اهلیت زن

تاریخ دوره ای را پشت سر گذاشت که در آن، زن ملک به‌شمار آمده و قابل تملک بود. در این دوره مردان برای زن شخصیت حقوقی و موقعیت اجتماعی قائل نبوده و با او همانند اموال خود رفتار می‌کردند. این وضع کم و بیش در بسیاری مناطق جهان و ممالک عرب و عجم وجود داشت (جوادی علی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۵۶۲/صدر، ۱۳۴۸، ص ۳۱-۳۲). مبنای ملک‌انگاری زن، نظریه فرودستی طبیعی بوده است. بعضی فلاسفه روم قدیم معتقد بودند که زن فرودست یا زیردست و مرد فرادست یا زبردست آفریده شد؛ از این رو زن به حکم آفرینش تحت سلطه مرد قرار دارد (ارسطو، ۱۳۷۱، ص ۱۱۲/همپتن، ۱۳۸۰، ص ۳۳-۵۳).

تعبیر ملک‌انگاری برای زن در دوره‌ی مورد بحث قدری ارفاق‌آمیز است. زیرا انسان مال خود را عزیز شمرده و آن را قدر می‌شمارد. در حالی که در دوران جاهلیت و مقارن بعثت رسول گرامی اسلام ﷺ، مردان از کشتن دختران ابائی نداشته و آنان را مایه‌ی شرم‌ساری به حساب می‌آورده‌اند. آیات ۵۸ و ۵۹ سوره نحل و نیز آیات ۸ و ۹ سوره مبارکه تکویر در باره سنت تاریخی وئاد یا زنده در گور کردن دختران گواه این مطلب است. به‌نقل بعضی مورخان، سنت وئاد در سایر اقوام و ملل نیز رواج داشته است (جوادی علی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۹۸). البته فراگیر نبوده و تنها در بعضی قبائل رواج داشته است. چرا که اگر فراگیر بود، به‌تدریج از تعداد زنان کاسته شده و در حقیقت نسل بشر منقرض می‌گردید. به‌ویژه آنکه در همین دوران گزارش‌هایی از ترحم نسبت

به دختران و تلاش بعضی برای نجات آنان نیز در دست است.^۱

پس از گذر از دوره ملک انگاری، زن توانست تا حدودی موقعیت اجتماعی خود را باز یافته و به اهلیت تمتع دست یابد. وی در این دوره می‌توانست مانند دیگران مالک شود؛ اما همچنان از اهلیت استیفا محروم بود و از این رو نمی‌توانست در دارایی خود تصرف نماید و آنطور که خود می‌خواهد در مورد آن تصمیم بگیرد. در این مرحله، امور زن توسط پدر یا شوهر یا عضو مذکر خانواده اداره می‌گردید. در حقیقت زن در این دوره در شمار صغار، سفهاء و مجانین قرار داشت که از اهلیت تصرف بی‌بهره بودند. محجورشماری زن به این معنی، رویکرد جوامع غربی تا آغاز دوره رنسانس یعنی قرن چهاردهم میلادی بوده است و اواخر قرن نوزدهم بود که سلطه حقوقی مرد بر زن در قوانین داخلی کشورهای غربی نفی گردید. از مهم‌ترین کشورهای دارای نظام حقوقی رومی-ژرمنی (Romano-Germanic Legal System) یا حقوق موضوعه (Written Law) کشور فرانسه است. در این کشور تا سال ۱۹۷۰ میلادی، کد ناپلئون اجرا می‌شد. در کد ناپلئون که در سال ۱۸۰۴ میلادی به تصویب رسید، اهلیت تصرفات مالکانه زن نفی شده و اعمال حقوقی زن شوهردار، بدون اذن یا اجازه شوهر غیرنافذ شمرده شد. این قانون شوهر را در حکم قیم یا مدیر غیرمسئول زن قرار داده و اختیارات وسیعی را برای وی در نظر گرفته است (The Cod Napoleon, Art 212-226). انگلستان مهم‌ترین کشور دارای نظام حقوقی کامن لا (Common Law) یا حقوق عرفی است. در حقوق این کشور، زن پس از ازدواج استقلال مالی خود را از دست می‌داد و بنا بر اصل وحدت دارایی، مالکیت تمام اموال زن به شوهر منتقل می‌گردید و در مقابل، تأمین معیشت زوجه بر عهده مرد قرار داشت. مگر پس از فوت شوهر، که املاک در اختیار زن قرار گرفته و وی آن را اداره می‌کرد (رستمی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۶-۱۴۳).

نظام حقوقی اسلام در همان دوره تشریح، اهلیت تمتع و استیفاءی زن را به رسمیت

۱. مانند «صعصع بن ناجیه» که در دوران جاهلیت برای نجات دخترکان تلاش زیادی انجام داد. به نقلی وی ۳۶۰ دختر را از پدرانشان خرید و از مرگ نجات داد. صعصع بن ناجیه پدر فرزددق شاعر معروف است و فرزددق این عمل پدرش را برای خود فخری به‌شمار آورده و در باره آن چنین سروده است: «و مِنَّا الَّذِي مَنَعَ الْوَأْدَاتِ / فَاحْيَا الْوَيْدِ فِلم تَوَأْدُ»؛ از دودمان ما کسی را سراغ داریم که جلو زنده بگور کردن دختران را گرفت آنها را زنده کرد تا در خاک دفن نشوند (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۹۷).

شناخت و از این جهت دارای سابقه و تقدم تاریخی است. در قرآن کریم آیات روشنی درباره اهلیت حقوقی زن در اداره امور مالی و غیرمالی وجود دارد که پس از این اشاره خواهد شد.

۲. بررسی تأثیر جنسیت در اهلیت حقوقی

مسئله مورد بررسی در این قسمت آن است که آیا در اهلیت حقوقی، جنسیت دخالت دارد یا خیر. به عبارت دیگر، آیا زن بودن عاملی برای تحدید اهلیت و عدم نفوذ اراده او است یا زن مانند مرد از اهلیت و استقلال حقوقی برخوردار است. به شرحی که در ادامه بیان می‌گردد، جنسیت تأثیری در اهلیت حقوقی ندارد و شبهه حجر زن در منابع اسلامی فاقد مبنا و مستند قابل اعتماد است.

۱۵۹

۲-۱. تساوی جنسیتی در اهلیت حقوقی

انسان بالغ، عاقل و رشید واجد اهلیت شناخته می‌گردد و می‌تواند امور مالی و غیرمالی اش را اداره نماید. در این مطلب میان زن و مرد فرقی نیست. فقهای امامیه در بحث اهلیت تصرف و اسباب حجر، میان زن و مرد تفاوتی نگذاشته‌اند. آنان بر اشتراک زن و مرد در احکام تأکید می‌نمایند (اسدی حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۳)؛ و جز در مواردی که دلیل خاصی بر تمایز باشد میان زن و مرد فرقی قائل نمی‌شوند. همانطور که پیش از این اشاره شد، در فقه اسلامی حجر بر دو نوع است؛ حجری که به منظور رعایت حقوق دیگران است؛ و حجری که به خاطر مصالح خود محجور است (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۸۱). در این دو نوع حجر و مصادیق آن عامل جنسیت دخالت ندارد. در منابع فقهی مجموعاً به شش سبب حجر اشاره می‌گردد؛ صغر، جنون، رقیّت، افلاس، سفاهت و مرض متصل به مرگ (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۸۴/ مکی عاملی، ۱۴۱۰، ص ۱۳۳). بعضی به اسباب دیگر حجر نیز اشاره کرده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۱۰۱). تا آنجا که بررسی شد، جنسیت سبب حجر شناخته نمی‌شود. قانون مدنی نیز در باب اهلیت طرفین در معاملات، بدون فرقی گذاری میان زن و مرد مقرر داشته است: «متعاملین باید برای معامله اهلیت داشته باشند- ماده ۲۱۰» و «برای اینکه متعاملین اهل محسوب شوند

بايد بالغ و عاقل و رشيد باشند- ماده ۲۱۱».

گفتنی است، مطابق بعضی نظریه‌های فقهی، نکاح دوشیزه موقوف به اذن پدر و جد پدری است (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۱۲۰-۱۲۱). قانون مدنی ایران نیز در ماده ۱۰۴۳ از همین نظریه پیروی کرده است.^۱ نکاح دوشیزه از مسائل اختلافی در فقه اسلامی است و نظریه‌های گوناگونی راجع به آن وجود دارد (همان). با فرض تمام بودن ادله نظریه لزوم اذن پدر یا جد پدری، این مورد حکم خاص است و نمی‌توان آن را به سایر موارد تسری داد؛ ازسوی دیگر اختیار پدر یا جد پدری در مخالفت با دختر در مسئله انتخاب همسر مطلق نیست؛ بلکه اگر دلیل مخالفت آنان موجب نباشد، دادگاه از انتخاب دختر حمایت می‌کند (هدایت‌نیا، ۱۳۹۲، ص ۳۳۹)؛ بنابراین لزوم اذن پدر در نکاح دختر به معنای حجر حقوقی دختر نیست بلکه یک تدابیر حمایتی و برای پیشگیری از انتخاب غلط است که برای خود دختر زیان‌بار است.

۲-۲. بررسی شبهه حجر زن در منابع اسلامی

بعضی خواسته اند از آیه پنجم سوره مبارکه نساء، حجر زن را به علت سفاهت استفاده نمایند. این آیه خطاب به اولیاء و سرپرستان فرموده است: اموال خود را به سفیهان ندهید: «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ...». مفسران امامیه و اهل سنت در رابطه با آن احتمالات متعددی را ذکر کرده اند. گروهی از آنان گفته اند: مقصود زنان و کودکان هستند (ابن‌هائم، ۱۴۲۳، ص ۵۱/ جصاص، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۴/ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹، ص ۸۲/ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۰۹/ رازی، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۴۹۴-۴۹۵/ طوسی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۷۸). بعضی نیز ادعا کرده اند که عامه اهل تفسیر معتقدند که مقصود از سفیهاء کودکان و زنان هستند (ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۹۳).

از ظاهر بعضی روایات نیز سفاهت زن استنباط شده است. مانند روایت انس بن مالک که نقل می‌کند: زنی نزد پیامبر آمده و عرض کرد: یا رسول‌الله! یک بار درباره ما زنان خیری بفرما؛ به ما خبر رسیده است که شما درباره ما همه بدی‌ها را فرموده‌ای! پیامبر

۱. ماده ۱۰۴۳ قانون مدنی: «نکاح دختری که هنوز شوهر نکرده اگرچه به سن بلوغ رسیده باشد موقوف به اجازه پدر یا جد پدری اوست...».

فرمود: چه گفته ام؟ عرض کرد: ما را سفیه خوانده ای. پیامبر فرمود: خداوند در کتابش شما را سفیه خوانده است. زن گفت: ما را ناقص العقل نامیده ای؛ پیامبر فرمود: در نقصان عقل شما همین کافی است که (به خاطر قاعدگی) در هر ماه پنج روز را نماز نمی گذارید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۳).^۱ این روایت در منابع اهل سنت نیز مشاهده می شود (ر.ک: ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۵۱ / ابن حزم، [بی تا]، ج ۸، ص ۲۸۸ / کاشانی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۱۷۰).

به شرحی که در ادامه نوشتار بیان خواهد شد، برداشت مزبور از آیات و روایات صحیح نبوده و شبه سفاهت یا حجر زن بی اساس است:

(۱) واژه «سفهاء» در لغت جمع سفیه است و آن در اصل به معنای خفت (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۲۲۳۴) و سبکی در بدن یا نفس به علت نقصان عقل است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۱۴). بلحاظ فقهی سفاهت مقابل رشد است (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۰، ص ۳۳۳) و سفیه کسی است که تصرفاتش در اموال عاقلانه نیست (محقق حلّی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۸۶)؛ بنابراین سفاهت فقط مربوط به امور مالی است.

(۲) قول به سفاهت یا حجر زنان به طور کلی با بعضی آیات قرآن ناسازگار است. در آیه چهارم سوره مبارکه نساء، خدای متعال شوهران را مأمور به اعطاء صدق به زنان کرده است و آیه مورد بحث، آیه پنجم همین سوره است. در این صورت، اگر مقصود از «سفهاء» مطلق زنان باشند، آیات فوق با هم ناسازگار خواهند بود؛ و اگر مقصود از سفیهان، خصوص زنانی باشند که به رشد عقلی نرسیده اند، این مطلب اختصاص به زنان ندارد و مردان غیررشدید نیز فاقد اهلیت هستند. همچنین، قول به سفاهت زنان به طور مطلق با آیه ۳۵ سوره احزاب ناسازگار است. این آیه زنان را مانند مردان به صفت متصدّق ستایش می نماید: «... وَ الْمُتَصَدِّقِينَ وَ الْمُتَصَدِّقَاتِ ...» (احزاب: ۳۵). روشن است که صدق دادن مستلزم اهلیت تصرف در اموال است.

۱. «روی عن أنس ابن مالك قال جاءت امرأة سوداء جرية المنطق ذات ملح إلى رسول الله فقالت بأبي أنت و أمي يا رسول الله قل فينا خيرا مرة واحدة فإنه بلغني أنك تقول فينا كل شر قال أي شيء قلت لكن قالت سميتنا السفهاء قال الله سماكن السفهاء في كتابه قالت و سميتنا النواقص فقال و كفي نقصانا أن تدعن من كل شهر خمسة أيام لا تصلين فيها». نظیر این روایت در منابع دیگر نیز دیده می شود.

۳) در مورد روایات منسوب به رسول گرامی اسلام ﷺ نیز باید اشاره شود که در اعتبار این روایت تردید وجود دارد و بعضی مفسران در آن تشکیک کرده اند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۱۲). روشن است که با چنین روایات ضعیفی نمی توان آیات قرآن کریم را بر خلاف ظاهر آن معنی کرد. اگر از ضعف سند روایت مزبور چشم پوشی کنیم، مراد از زن در آن مطلق یا جنس زن نیست، بلکه زنانی است که اهل اسراف در اموال هستند. مؤید این برداشت روایت دیگری از امام باقر علیه السلام است که درباره آیه مورد استدلال وارد شده است. امام درباره آیه فرمود: آنگاه که مردی بداند همسر و فرزندش سفیه مفسد هست، سزاوار نیست که آنان را بر مال خود مسلط نماید: «إِذَا عَلِمَ الرَّجُلُ أَنَّ امْرَأَتَهُ سَفِيهَةٌ مُّفْسِدَةٌ...» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۳۱). همانطور که مشاهده می شود، امام واژه «امراته» به «سَفِيهَةٌ مُّفْسِدَةٌ» موصوف کرده است و این جمله نشان می دهد که مطلق زنان مراد نیستند. بلکه آیه شریفه ناظر به زنانی است که به علت سفاهت، اموالشان را تلف می کنند. در این صورت، این مطلب اختصاصی به زنان ندارد و درباره مردان سفیه مفسد نیز صادق است. به همین دلیل شیخ طوسی در بیان کلی درباره تفسیر آیه مورد نظر نوشته است: اولی این است که آیه بر عموم حمل شود و گفته شود: سپردن مال به دست سفیه ممنوع است، چه مرد باشد یا زن و چه بالغ باشد یا نابالغ (طوسی، [بی تا]، ج ۳، ص ۱۱۳).

۴) ممکن است دلیل تصریح به زنان و کودکان در بعضی روایات و همین طور در بعضی منابع تفسیری، غلبه سفاهت مالی در زمان صدور حدیث باشد. باتوجه به حضور بسیار ضعیف زنان در امور اجتماعی و فعالیت های اقتصادی، آنان به صورت نوعی در امور مالی رشید فرض نمی شدند. اگر این تحلیل صحیح باشد، روایت مزبور (بر فرض اعتبار) ناظر به گذشته و جزء اخبار موسمی است. موسمی یا موقت بودن بعضی روایات مسلم است، هر چند تشخیص آن با فقیه آگاه به زمان و مکان است (منتظری، [بی تا]، ج ۲، ص ۳۷). در زمان ما به تجربه و مشاهده ثابت شده است که زنان در امور مالی رشید هستند.

باتوجه به مجموع آنچه گفته شد با قاطعیت می توان گفت: شبهه حجر زن اساسی نداشته و جنسیت در اهلیت حقوقی تأثیر ندارد.

۳. بررسی تأثیر زوجیت در اهلیت حقوقی

پیش از این تبیین شد که در شرایط اهلیت میان زن و مرد تفاوتی نیست. اینک این پرسش مطرح می‌گردد که آیا زوجیت برای اهلیت زن محدودیت‌آور است یا تأثیری در آن ندارد؟ پاسخ این پرسش برای مواردی که تصرفات یا اقدامات حقوقی زوجه منافعی حق استمتاع شوهر باشد مثبت است. در این مسئله تردیدی نیست و ارتباطی به مسئله اهلیت ندارد؛ زیرا دلیل عدم نفوذ تصرفات زوجه، تنافی آن با حقوق شوهر است. این محدودیت برای شوهر نیز وجود دارد؛ زیرا شوهر نیز مکلف است در اعمال اختیارات خویش حقوق زوجه را رعایت کند و اگر اقدامات وی موجب تضییع حقوق زوجه گردد، از آن منع خواهد شد. موضوع مورد بحث در این قسمت، تصرفاتی است که منافاتی با حق استمتاع شوهر ندارد؛ آیا نهی شوهر در این موارد اثری دارد یا خیر؟ از بعضی آراء فقهی اختیاراتی برای شوهر در امور حقوقی زن قابل استنباط است و این شبهه را به دنبال دارد که گویا اعمال حقوقی زوجه به اراده شوهر محدود است. مسائل مربوط به این موضوع را در دو بند عقود و ایقاعات دنبال خواهیم کرد.

۳-۱. اهلیت زوجه در عقود

اغلب فقها زوجه را واجد اهلیت قراردادی تام و مستقل دانسته‌اند. ولی از بیان گروهی از فقهای عظام چنین بر می‌آید که آنان عقد ازدواج را موجب تملیک همه منافع زن به شوهر و سلطه وی بر آن می‌دانند. مبتنی بر این نظریه، زوجه در عقد اجاره تابع اراده شوهر است. همچنین، بعضی فقها هبه زن از دارایی خود را منوط به اذن شوهر دانسته‌اند. تفصیل مطلب را در ادامه تشریح خواهیم کرد.

۳-۱-۱. بررسی لزوم اذن شوهر در عقد اجاره زن

اراده زوجه در عقد بیع نافذ است و نظر مخالفی دیده نشد. البته اگر معامله زوجه مستلزم خروج از منزل باشد، به نظر مشهور شوهر می‌تواند مانع شود (ر.ک: هدایت‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۱۳۱). صرف نظر از اینکه در مطلق بودن اذن شوهر در منع خروج زن از منزل اتفاق نظر وجود ندارد و بعضی آن را نفی کرده‌اند (خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۰، ص ۱۰۱)،

ادله آن نیز تمام نیست (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱، ص ۴۸۳). افزون بر این، لزوم اذن شوهر در خروج زن از منزل، هرچند استقلال وی را سلب می‌کند ولی اراده وی را در معاملات بی‌اثر نمی‌سازد؛ بنابراین زوجه می‌تواند در منزل خود از طریق وسایل ارتباطی جدید معاملاتی انجام دهد و اعمال وی نافذ است.

معدودی از فقها عقد اجاره زن را بدون اذن یا اجازه شوهر نافذ ندانسته‌اند. مبتنی بر این نظریه، زن در عقد اجاره فاقد اهلیت استیفاء است. در ادامه نوشتار، جایگاه و ادله فقهی این نظریه بررسی و ارزیابی خواهد شد.

۱-۱-۱-۳. جایگاه فقهی نظریه لزوم اذن شوهر در عقد اجاره زن

اغلب فقها میان اعمال حقوقی زوجه فرق گذاشته و آن را به دو دسته تفکیک کرده‌اند. از نظر آنان اگر عمل زوجه منافی حق استمتاع شوهر باشد، اذن شوهر لازم است در غیر این صورت زوجه مستقل است. آقای خویی می‌نویسد: اگر زنی بعد از عقد ازدواج، خود را اجیر دیگری نماید، در مواردی که منافی حق شوهر باشد صحت عقد منوط به اذن شوهر است و در غیر آن نافذ است (خویی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۸۴). همین مسئله در بسیاری منابع دیده می‌شود (سبزواری، [بی‌تا]، ص ۳۰۷ / تبریزی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۹۳ / وحید خراسانی، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۹۹ / حسینی سیستانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۷ / طباطبایی حکیم، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۱۳). با وجود این، از عبارت شیخ طوسی چنین بر می‌آید که وی این تفکیک را نپذیرفته و در هر دو صورت اذن شوهر را لازم می‌داند. وی می‌نویسد: هرگاه زوجه خود را برای رضاع یا کار دیگری اجیر کند، اگر به اذن زوج باشد اجاره صحیح است در غیر این صورت صحیح نیست. شیخ طوسی در باره وجه بطلان عقد اجاره زوجه بدون اجازه شوهر نوشته است: منافع زن معقوده برای شوهر است، پس برای وی جایز نیست که برای دیگری اجیر شود و به حقوق شوهر خلل رساند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۹۸). اگر منافع زن معقوده برای شوهر باشد، وی بدون اذن شوهر نمی‌تواند از طریق عقد اجاره همه یا بخشی از آن را به دیگری انتقال دهد؛ خواه منافی حق استمتاع باشد یا چنین نباشد. عبارت شیخ به گونه‌ای است که از آن عدم نفوذ عقد اجاره زوجه به‌طور کلی قابل استنباط است؛ اعم از اینکه برای رضاع باشد یا

غیر آن؛ زیرا نوشته است: «إذا آجرت نفسها للرضاع أو لغيره...». در عین حال، شیخ زوجه را در تصرفات مالی مستقل دانسته و نوشته است: اگر زن بالغ رشید باشد، اموالش به وی بر گردانده می‌شود و برای او جایز است در آن تصرف نماید؛ خواه شوهر داشته باشد یا خیر و اگر شوهر دارد بدون اذن شوهر می‌تواند در مالش تصرف نماید (همو، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۸۵)؛ بنابراین اهلیت تبعی زوجه از نظر شیخ طوسی ویژه عقد اجاره‌ای است که موضوع آن منافع یا خدمات زوجه است.

شیخ طوسی در نظر خود تنها نیست و نظیر عبارت شیخ در سرائر نیز دیده می‌شود (ابن ادریس حلّی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۷۱). محقق حلّی در صحت عقد اجاره تردید کرده و البته قول به صحت را ترجیح داده است. وی در خصوص اجیر کردن زنی برای رضاع می‌نویسد: جایز است با اذن شوهر زنی برای رضاع در مدت معین اجیر شود؛ پس اگر شوهر اذن نداد، در صورتی که رضاع مانع حق شوهر نباشد، پس در صحت آن تردید است و جواز اشبه و به صحت نزدیک‌تر است (محقق حلّی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۴۶). از شافعی دو قول در این مسئله ذکر شده است. وی در یکی از دو قول خود قائل به بطلان عقد اجاره شد و در قول دوم عقد را صحیح ولی برای شوهر حق فسخ قائل گردیده است (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۹۸). مطابق قول دوم شافعی، عقد اجاره زوجه غیرنافذ است.

مطابق نظریه فوق، زن در زمان غیبت شوهر یا بیماری وی نیز نمی‌تواند اجیر دیگری شود. به‌طور مثال، اگر زنی در اوقات فراغت خود و در مدتی که شوهر حضور ندارد بخواهد برای دیگری خیاطی یا آرایش‌گری کند، حتی اگر این امر مستلزم خروج از منزل نباشد، اجازه شوهر لازم است و در غیر این صورت عقد وی باطل است. در ادامه نوشتار، ادله اهلیت تبعی زوجه در عقد اجاره بررسی می‌گردد.

۳-۱-۱-۱. بررسی ادله لزوم اذن شوهر در عقد اجاره زن

همانطور که اشاره شد، معدودی از فقها عقد اجاره زن بدون اجازه شوهر را غیرنافذ بلکه باطل شمرده‌اند. شیخ طوسی در باره وجه بطلان عقد اجاره زوجه بدون اجازه شوهر به دو دلیل اشاره کرده است: وی نوشته است: دلیلی بر صحت عقد اجاره نیست؛

و منافع زن معقوده برای شوهر است، پس برای وی جایز نیست که برای دیگری اجیر شود و به حقوق شوهر خلل رساند (همان/ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۷۱). در ادامه نوشتار ادله شیخ را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

۱- فقدان دلیل بر صحت عقد؛ شیخ در بیان دلیل بطلان عقد اجاره زوجه نوشته است: دلیلی بر صحت عقد اجاره در دست نیست. این دلیل برای باطل شماری عقد اجاره زوجه ناتمام است. علامه حلی این دلیل را ضعیف شمرده و در باره آن نوشته است: مقتضای اصل صحت است و آیهی «اوفوا بالعقود» مقتضی لزوم وفای به عقد است (علامه حلی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۱۶۰). منظور علامه از «اصل» عموم لفظی و جوب و فاء به عقد است و با اصل صحت در معاملات متفاوت است. چه اینکه دلیلی بر اصل صحت معاملات در دست نیست بلکه بر عکس، اصل اولی در معاملات فساد است (اشتهاردی، ۱۴۱۷، ج ۲۷، ص ۲۵۰). امام خمینی^ع نیز با اشاره به این مسئله می‌نویسد: اگر در صحت عقد زن بدون اذن شوهر تردید شود، مرجع در رفع شک اطلاق ادله عامّ مانند «لزوم وفای به عقد» است (خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۶۴).

سخن ما در مسئله مورد بحث، معامله‌ای است که از شرایط صحت برخوردار است و بحث بر سر لزوم اذن زوج به عنوان شرط زاید است. در این مورد باتوجه به این که دلیلی بر اعتبار آن وجود ندارد، با تمسک به اصل لزوم وفای به عقود، حکم به صحت آن خواهد شد.

۲- مالکیت زوج بر منافع همسر؛ شیخ طوسی عقد اجاره زوجه را به‌طور کلی نیازمند اذن زوج می‌داند و مدعی می‌شود که منافع زن معقوده مال شوهر است. وی برای این ادعا دلیلی نیاورده است. دلیلی وجود ندارد که منافع زن معقوده برای شوهر باشد. زن انسان آزادی است که مالک منافع خویش است و شوهر در آن حقی ندارد؛ در نتیجه وی می‌تواند منافع خود را به دیگری انتقال دهد (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۲۰۸). نظریه شیخ طوسی مبنی بر مالکیت شوهر بر جمیع منافع زن لوازم یا پیامدهایی دارد که هیچکس به آن ملتزم نیست. از جمله‌ی آن این است که شوهر می‌تواند از منافع زوجه منتفع گردد، بدون اینکه اجرت آن را بپردازد؛ نیز می‌تواند آن را به صورت معوض یا مجانی به هر کس که بخواهد انتقال دهد. عقد نکاح چنین کارکردی ندارد و نظریه

مالکیت شوهر بر همه منافع زن بی‌شبهت به بردگی زن برای شوهر نیست! تحلیل دیگری که در مورد ماهیت حق زوج می‌توان ارائه نمود آن است که گفته شود: زوج با عقد ازدواج تنها مالک منافع بضع زن می‌شود و سایر منافع زن از آن خود او است. علامه حلی در نقد نظر شیخ طوسی مبنی بر مالکیت شوهر بر منافع زن می‌نویسد: شوهر تنها مالک منافع استمتاع است (علامه حلی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۱۶۰). صاحب حدائق نیز در همین خصوص می‌نویسد: این سخن که منافع زن معقوده به صورت مطلق از آن شوهر است صحیح نمی‌باشد، زیرا شوهر تنها مالک منافع استمتاع است (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۱، ص ۶۰۳). محقق ثانی عقد نکاح را موجب ملکیت منافع بضع زن برای زوج می‌داند (کرکی عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۸۹). شهید نیز می‌نویسد: زوج تنها مالک منافع استمتاع زوجه است و نه مطلق منافع (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۲۰۸).

در مورد ماهیت حق شوهر بر زن تحلیل دیگری نیز می‌توان ارائه کرد و آن این است که گفته شود: زوج نه مالک منافع زوجه است و نه مالک بضع، بلکه صرفاً حق استمتاع دارد. مقتضای این تحلیل آن است که شوهر هر وقت که اراده کند می‌تواند از همسر خود بلحاظ جنسی منتفع گردد و زن بدون مانع مشروع نباید برای استیفای حق شوهر مانعی ایجاد کند. با این حال، شوهر نمی‌تواند در شرایطی که اراده استمتاع ندارد یا به دلیلی مثل سفر امکان فعلی آن وجود ندارد همسر خود را حبس کند و از این طریق موجب تقویت سایر منافع وی شود (ر.ک: هدایت‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۱۴۰). افزون بر آنچه گذشت، بر نظر شیخ طوسی اشکال دیگری نیز وارد است. شیخ طوسی عقد زوجه را بدون اجازه شوهر باطل دانسته است؛ در حالی که اگر عمل حقوقی زوجه متعلق حق شوهر باشد، به اقتضای قواعد فقهی، باید عقد وی غیرنافذ بوده و شوهر حق داشته باشد آن را تنفیذ نموده یا فسخ نماید (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۲۰۸)؛ بنابراین هیچیک از ادله شیخ تمام نیست.

۳-۱-۲. بررسی لزوم اذن شوهر در عقد هبه

هبه در لغت به معنای بخشش بدون نظر یا بدون عوض است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲،

ص ۸۸۴ / مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۱۳، ص ۲۰۹). در اصطلاح فقه، هبه عقدی است که به موجب آن یک نفر مالی را مجاناً به دیگری تملیک می‌کند (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۷۹). مانند این تعریف در ماده ۷۹۵ قانون مدنی نیز دیده می‌شود. از بعضی منابع فقهی چنین بر می‌آید که زن شوهردار بدون اذن شوهر حق ندارد از مال خود به دیگری هبه کند. در وسیله النجاة آمده است: با بودن شوهر، زن حقی در ... هبه دادن از مال خود ندارد مگر با اجازه شوهر (اصفهانی، ۱۴۲۲، ص ۷۵۳). این مطلب در منابع متعددی مشاهده می‌شود (نجفی، [بی تا]، ج ۳۱، ص ۱۴۷ / خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۰۳). مستند این نظریه روایتی است که غیر از هبه، بعضی اعمال ایقاعی زوجه مانند صدقه دادن، آزاد کردن برده و نذر مالی را نیز منوط به اذن شوهر کرده است. به همین دلیل اعتبار سندی و ارزش اثباتی این روایت و آرای فقها پیرامون آن ضمن مباحث بعدی بررسی خواهد شد.

۳-۲. اهلیت زوجه در ایقاعات

برای تحریر محل بحث باید اشاره شود: تصرفات ایقاعی زوجه در دارائی خود بر دو قسم واجب و غیرواجب تقسیم می‌گردد؛ مانند پرداخت زکات واجب یا صدقات مستحب. تصرفات مالی واجب بدون اذن شوهر صحیح است و این قسم محل بحث نمی‌باشد. بحث کنونی در این است که آیا اذن زوج در تصرفات غیرواجب زوجه در دارائی خویش لازم است یا خیر. درباره این پرسش اتفاق نظر وجود ندارد. بعضی فقها به‌طور کلی اذن شوهر را در آزاد کردن برده، صدقه دادن و نذر از مال خود لازم شمرده‌اند؛ در حالی که گروهی دیگر اذن شوهر را صرفاً در نذر مالی لازم شمرده و در سایر موارد زن را مستقل دانسته‌اند. از این رو باید بحث در دو بند مجزا پی‌گیری و ارزیابی شود.

۳-۲-۱. بررسی لزوم اذن شوهر در ایقاع به‌طور کلی

صاحب وسیله النجاة در بحث قسم و در شمار وظایف زوجه می‌نویسد: با بودن شوهر، زن حقی در آزاد کردن بنده، صدقه دادن، آزاد اعلام کردن بنده (برای پس از

مرگ)، هبه دادن و نذر از مال خود ندارد مگر با اجازه شوهر (اصفهانی، ۱۴۲۲، ص ۷۵۳). این نظریه که در بعضی منابع دیگر نیز مشاهده می‌شود (نجفی، [بی‌تا]، ج ۳۱، ص ۱۴۷ / خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۰۳)، میان واجب و مستحب فرق گذاشته و اذن شوهر را در تصرفات ایقاعی مستحب لازم شمرده است. عبارت وسیله النجاء در حقیقت متن روایت حسن بن محبوب از عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام است. متن روایت چنین است: لَيْسَ لِلْمَرْأَةِ مَعَ زَوْجِهَا أَمْرٌ فِي عَتَقٍ وَلَا صَدَقَةٍ وَلَا تَدْبِيرٍ وَلَا هِبَةٍ وَلَا نَذْرٍ فِي مَالِهَا إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا إِلَّا فِي حَجٍّ أَوْ زَكَاةٍ أَوْ بَرٍّ وَالِدَيْهَا أَوْ صِلَةٍ رَحِمِهَا (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، ص ۲۱۴).

این روایت جزء روایات صحیح و قابل اعتماد است و از نظر سند ایرادی بر آن نیست. روایات دیگری نیز در باره مسئله وجود دارد. مانند روایت حسین بن سعید از ابن ابی عمیر و او از جمیل بن درّاج که متن آن چنین است: «... عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا فِي الْمَرْأَةِ تَهَبُ مِنْ مَالِهَا شَيْئًا بغيرِ إِذْنِ زَوْجِهَا قَالَ لَيْسَ لَهَا» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۶۲).

همانطور که مشاهده می‌شود، روایت فوق بلحاظ سند دچار ارسال و اضممار است: جمیل بن درّاج نام کسی را که از وی روایت می‌کند ذکر نمی‌نماید و به ذکر «عن بعض اصحابنا» بسنده می‌کند؛ بنابراین روایت وی «مرسله» است. افزون بر این نقیصه، معلوم نیست پاسخ‌دهنده چه کسی بوده و مقصود از «قال» چه کسی است. در نتیجه روایت وی «مضمّره» نیز می‌باشد. از این اشکال‌ها می‌توان صرف نظر کرد؛ زیرا ابن ابی عمیر و جمیل بن درّاج از اصحاب اجماع هستند. کشی محمد بن ابی عمیر را جزء اصحاب اجماع از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام ذکر کرده است (کشی، ۱۴۹۰، ص ۵۵۶). همچنین وی جمیل بن درّاج را جزء اصحاب اجماع از اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده و اضافه کرده است که جمیل افقه اصحاب امام صادق علیه السلام بوده است (همان، ص ۳۷۵). بسیاری میان روایات مرسل و مسند اصحاب اجماع تفاوتی قائل نیستند و به مراسیل ایشان همچون مسانیدشان عمل می‌نمایند (طوسی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۵). زیرا بسیار بعید به نظر می‌رسد که کسی مثل جمیل بن درّاج از غیر معصوم روایتی در خصوص مسائل شرعی نقل کرده باشد.

با وجود روایات فوق، به ویژه روایت صحیح السند نخست، فقهای امامیه زن را در تصرفات ایقاعی مستقل دانسته و به ظاهر روایات فوق الذکر عمل نکرده و موافق آن فتوی نداده اند. به جز در مسئله نذر که دلیل آن بیان خواهد شد. ظاهراً هیچ فقیهی بر عدم نفوذ تصرفهای مالی زوجه در موارد مذکور فتوی نداده است. این مطلب را بعضی به صراحت متعرض شده و نوشته اند: توقف تصرف زن در مال خود بر اذن زوج قائلی از اصحاب ندارد (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۴، ص ۲۰۰). بعضی دیگر نوشته اند: اخذ به ظاهر نصّ ممکن نیست و چاره‌ای نیست جز اینکه بر جهت اخلاقی حمل شود. زیرا نصّ مشتمل بر اموری است که کسی به آن قائل نیست. تعدادی از موارد مذکور در آن بدون اشکال بر اذن زوج متوقف نیست. مانند صدقه یا هبه زوجه از مال خود و نظیر آن از تصرفات در اموال شخصی خود (خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۶، ص ۳۰۶). دلیل اعراض فقها از ظاهر نصّ و فتوی ندادن به موارد مذکور در آن، روایاتی است که دلالت بر جواز تصرف زوجه در باب اطعمه و وصایا و عتق و مانند آن دارد. به همین دلیل، راه جمع میان روایات متعارض آن است که روایات سابق الذکر که بر منع دلالت دارد بر استحباب اذن حمل شود (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، ص ۲۱۵).

ممکن است گفته شود: چه مانعی دارد که میان فقرات حدیث فرق گذاشته و بخشی را به دلیل وجود معارض بر استحباب اذن و بخشی دیگر را که فاقد معارض است به وجوب اذن حمل کنیم. در پاسخ خواهیم گفت: در صورتی می‌توان به این مطلب ملتزم شد که فقرات حدیث، اجزاء مستقلی بوده و هر کدام مبین حکم مستقلی باشند. در حالی که حدیث فوق الذکر چنین نیست. فقرات حدیث هر کدام صغرای یک حکم کلی یعنی «عدم جواز تصرف زوجه در اموال خود بدون اذن زوج» است. در این صورت نمی‌توان میان اجزاء آن فرق گذاشت (خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۶، ص ۳۰۷)؛ بنابراین چاره‌ای نیست جز اینکه به سبب وحدت سیاق، همه فقرات بر استحباب اذن زوج حمل شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۱۲۶). نتیجه این تحلیل آن است که روایات مورد بحث نمی‌تواند ثابت‌کننده لزوم اذن زوج در تصرفات مالی زوجه در دارائی خود باشد.

۲-۲-۳. بررسی لزوم اذن شوهر در نذر مالی

مطابق نظریه گروهی از فقها، نذر زوجه اگر منافی و معارض با حق شوهر باشد، بدون اذن زوج باطل است؛ اما اگر معارض با حق شوهر نباشد، احتیاط مستحب آن است که نذر او با اذن شوهر باشد (همو، ۱۴۲۹، ص ۴۴۶/ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۹، ص ۴۹۵). لکن گروهی دیگر به صورت مطلق به لزوم استیذان از شوهر در انعقاد نذر فتوی داده و نوشته اند. نذر مالی زن در اموال اختصاصی خود با منع شوهر صحیح نیست، حتی اگر منافی حق زوج نباشد (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۱۷). بعضی دیگر مدعی شده اند که لزوم استیذان از زوج در نذر نظر مشهور فقهای امامیه (نجفی، [بی تا]، ج ۳۵، ص ۳۵۸) یا نظر مشهور متأخرین است (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۳۱۰).

همانطور که قبلاً بیان گردید، روایات سابق الذکر قادر به اثبات وجوب استیذان از

۱۷۱

زوج در تصرفات مالی زوجه از جمله مسئله نذر نخواهد بود. به همین دلیل، برای اثبات مطلب به روایات باب یمین استناد شده است. مطابق روایات وارده، یمین زوجه بی اذن شوهر صحیح نیست (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۴۳۹)؛ از سوی دیگر نذر نیز نوعی یمین است و گاهی از آن به یمین تعبیر می‌شود. در نتیجه، در نذر نیز اجازه شوهر لازم است.

در کبرای استدلال (لزوم اذن شوهر در یمین) اختلافی نیست ولی صغرای آن قابل مناقشه است. زیرا می‌توان گفت: این درست است که یمین گاهی در مفهوم نذر نیز استعمال می‌گردد، ولی استعمال اعم از حقیقت و مجاز است و با احتمال معقول مجازی بودن استعمال، نمی‌توان اشتراک احکام نذر و یمین را نتیجه گرفت؛ بنابراین لزوم اذن شوهر در نذر مالی غیرمنافی با حق زوج محرز نبوده و مستند قابل اعتمادی ندارد. به تعبیر بعضی فقهاء، این قیل دلایل ضعیف نمی‌تواند مستند تأسیس حکم شرعی باشد: «أمثال هذه الدلائل الضعيفة لا تصلح لتأسيس الأحكام الشرعية» (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۴، ص ۲۰۰).

نتیجه

این نوشتار اهلیت حقوقی زن را باتوجه به دو عامل جنسیت و زوجیت مورد

بررسی قرار داده است. از بررسی‌های به عمل آمده معلوم شده است که جنسیت هیچ تأثیری در اهلیت ندارد و شرایط اهلیت زن و مرد یکسان است. نیز معلوم شده است که تأثیر زوجیت تنها در رعایت حقوق زوج است و زوجه در اموری که متعلق حق شوهر نیست از اهلیت و استقلال حقوقی برخوردار است. ادله‌ای که بعضی از آنها اهلیت تبعی زوجه و ابتدای اراده وی به اراده شوهر را استنباط کرده‌اند از ارزش اثباتی برخوردار نبوده و قابل اعتماد نمی‌باشند.

منابع

* قرآن كريم.

١. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم؛ ج ١، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤١٥ق.
٢. ابن ادريس حلی، محمد بن منصور؛ السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی؛ ج ٢، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤١٠ق.
٣. ابن حزم، علی بن احمد بن سعید؛ المحلی؛ بیروت: دارالفکر، [بی تا].
٤. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر؛ تفسیر القرآن العظیم؛ ج ١، بیروت: دارالکتب العلمیه (منشورات محمد علی بیضون)، ١٤١٩ق.
٥. ابن هائم، احمد بن محمد؛ التبیان فی تفسیر غریب القرآن؛ ج ١، بیروت: دارالغرب الإسلامی، ١٤٢٣ق.
٦. ارسطو؛ سیاست؛ ترجمه حمید عنایت؛ ج ٣، قم: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ١٣٧١.
٧. اسدی حلی، احمد بن محمد؛ المهدب البارع فی شرح المختصر النافع؛ ج ١، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٠٧ق.
٨. اشتهااردی، شیخ علی پناه؛ مدارک العروة؛ ج ١، تهران: دارالأسوة، ١٤١٧ق.
٩. اصفهانی، سید ابوالحسن؛ وسیلة النجاة (مع حواشی الإمام الخمينیؑ)؛ ج ١، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینیؑ، ١٤٢٢ق.
١٠. افلاطون؛ جمهوریت؛ ترجمه محمد حسن لطفی؛ تهران: نشر ابن سینا، ١٣٥٣.
١١. بحرانی، یوسف بن احمد؛ الحدائق الناظرة؛ ج ١، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤٠٥ق.
١٢. تبریزی، جواد بن علی؛ منهاج الصالحین؛ ج ١، قم: مجمع الإمام المهدي (عج)،

۱۳. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم؛ **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۴. جصاص، احمد بن علی؛ **أحكام القرآن**؛ چ ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۱۵. جعفری لنگرودی، محمدجعفر؛ **مبسوط در ترمینولوژی**؛ چ ۱، تهران: کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۸.
۱۶. جواد، علی؛ **المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام**؛ چ ۱، قم: انتشارات الشریف الرضی، ۱۳۸۰.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ **الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة**؛ چ ۱، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
۱۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ **وسائل الشیعة**؛ قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۱۹. حسینی سیستانی، سید علی؛ **منهاج الصالحین**؛ چ ۵، قم: دفتر حضرت آیت الله سیستانی، ۱۴۱۷ق.
۲۰. حلّی (محقق حلّی)، جعفر بن حسن؛ **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام**؛ چ ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۲۱. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ **مختلف الشیعة**؛ چ ۱، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
۲۲. خمینی، سید روح الله؛ **تحریر الوسیلة**؛ چ ۱، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۰.
۲۳. خمینی، سید روح الله؛ **کتاب البیع**؛ چ ۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیهم السلام، ۱۴۲۱ق.
۲۴. خویی، سید ابوالقاسم؛ **موسوعة الإمام الخوئی**؛ چ ۱، قم: مؤسسه آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸ق.
۲۵. خویی، سید ابوالقاسم؛ **منهاج الصالحین**؛ چ ۲۸، قم: نشر مدیة العلم، ۱۴۱۰ق.
۲۶. دهخدا، علی اکبر؛ **لغت نامه**؛ چ ۲، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه

- تهران، ۱۳۷۷.
۲۷. رازی، محمدبن عمر؛ **مفاتیح الغیب**؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ **مفردات فی الفاظ القرآن**؛ ج ۱، لبنان - بیروت: دارالعلم - دارالشامیة، ۱۴۱۲ق.
۲۹. رستمی تبریزی، لمیا؛ «رژیم مالی خانواده در قوانین ایران و انگلیس»، **فصلنامه کتاب زنان**؛ ش ۳۱، بهار ۱۳۸۵، ص ۱۴۳ - ۱۱۶.
۳۰. سبحانی تبریزی، جعفر؛ **رساله توضیح المسائل**؛ ج ۳، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۹ق.
۳۱. سبزواری نجفی، محمدبن حبیب الله؛ **إرشاد الأذهان إلی تفسیر القرآن**؛ ج ۱، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
۳۲. سبزواری، سیدعبدالأعلی؛ **جامع الأحكام الشرعية**؛ ج ۹، قم: مؤسسه المنار، [بی تا].
۳۳. صاحب بن عباد، اسماعیل؛ **المحیط فی اللغة**؛ ج ۱، بیروت: عالم الكتاب، ۱۴۱۴ق.
۳۴. صدر، حسن؛ **حقوق زن در اسلام و اروپا**؛ ج ۴، تهران: کتاب های پرستو، ۱۳۴۸.
۳۵. طباطبایی حکیم، سیدمحسن؛ **مستمسک العروة الوثقی**؛ ج ۱، قم: مؤسسه دارالتفسیر، ۱۴۱۶ق.
۳۶. طباطبایی حکیم، سیدمحسن؛ **منهاج الصالحین**؛ ج ۱، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۰ق.
۳۷. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم؛ **العروة الوثقی (المحشی)**؛ ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۳۸. طبرسی، فضل بن حسن؛ **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**؛ ج ۳، تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۳۹. طوسی، محمدبن حسن؛ **التبیان فی تفسیر القرآن**؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
۴۰. طوسی، محمدبن حسن؛ **الخلافا**؛ ج ۱، قم: مؤسسه النشرالإسلامی، ۱۴۰۷ق.
۴۱. طوسی، محمدبن حسن؛ **المبسوط فی فقه الإمامیة**؛ ج ۳، تهران: المكتبة المرتضویة، ۱۳۸۷.

۴۲. طوسی، محمد بن حسن؛ عدة الأصول؛ تحقيق مهدی نجف؛ قم: مؤسسه آل البيت للطباعة والنشر، [بی تا].
۴۳. طوسی، محمد بن حسن؛ تهذيب الأحكام؛ ج ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۴. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی؛ الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة؛ ج ۱، قم: انتشارات داوری، ۱۴۱۰ق.
۴۵. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی؛ مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام؛ ج ۱، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیه، ۱۴۱۳ق.
۴۶. عاملی کرکی (محقق ثانی)، علی بن حسین؛ جامع المقاصد؛ ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت ﷺ، ۱۴۱۴ق.
۴۷. فاضل لنکرانی، محمد؛ تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة (کتاب النکاح)؛ ج ۱، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار ﷺ، ۱۴۲۱ق.
۴۸. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله؛ کنز العرفان فی فقه القرآن؛ ج ۱، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۳.
۴۹. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ العین؛ ج ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۰ق.
۵۰. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ تحقیق طیب موسوی جزایری؛ ج ۳، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۳.
۵۱. کاشانی، ابوبکر بن مسعود؛ بدائع الصنائع؛ ج ۱، پاکستان: مکتبه حبیبیه، ۱۴۰۹ق.
۵۲. کشی، محمد بن عمر بن عبدالعزیز؛ رجال کشی؛ مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۹۰ق.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵.
۵۴. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ ج ۱، تهران: مرکز الکتب للترجمة والنشر، ۱۴۰۲ق.
۵۵. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ ج ۱، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.
۵۶. مکارم شیرازی، ناصر؛ رساله توضیح المسائل؛ ج ۵۲، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب ﷺ، ۱۴۲۹ق.

۵۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ کتاب النکاح؛ چ ۱، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۴ق.
۵۸. مکی عاملی (شهید اول)، محمد بن جمال الدین؛ اللعة الدمشقیه فی فقه الإمامیه؛ چ ۱، بیروت: دار التراث (دارالاسلامیه)، ۱۴۱۰ق.
۵۹. منتظری نجف آبادی، حسینعلی؛ رساله استفتائات؛ چ ۱، تهران: نشر سایه، ۱۳۸۴.
۶۰. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ چ ۷، بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
۶۱. وحید خراسانی، حسین؛ منهاج الصالحین؛ چ ۵، قم: مدرسه امام باقر علیه السلام، ۱۴۲۸ق.
۶۲. هدایت نیا، فرج الله؛ عناوین ثانوی و حقوق خانواده؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۶۳. هدایت نیا، فرج الله؛ نشوز زوجین در فقه و نظام حقوقی ایران؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
۶۴. همپتن، جین؛ فلسفه سیاسی؛ چ ۱، ترجمه خشایار دیهیمی؛ چ ۱، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.