

نقد کتاب حضور زنان در ورزشگاه

زهره حاجیان فروشانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۹

DOI: 10.30497/flj.2024.246048.2001

چکیده

در کتاب حضور زنان در ورزشگاه، مسئله حضور زنان در این فضا از نظر فقهی بررسی شده و نویسنده کوشیده است با مراجعه به منابع متعدد، این موضوع را با استفاده از مستندات فقهی و نیز ادله و اصول شرعی ارزیابی کند؛ اما به سبب وجود برخی ایرادهای محتوایی در این اثر، نقد علمی آن، ضروری می‌نماید. مهم‌ترین انتقادهای وارد بر دیدگاه مؤلف این کتاب عبارت‌اند از: دلیل‌انگاری گزاره‌های نامرتبط، ثانوی‌انگاری حکم اولیه، و اختصاصی‌انگاری ادله عام روایی و قرآنی؛ همچنین تأویل و تفسیر خلاف ظاهر روایات در مطالب کتاب وجود دارد. در پی تبیین ایرادهای یادشده نتیجه می‌گیریم دلیل اصلی فقها برای منع این مسئله نه لزوم خانه‌نشینی زن یا ممنوعیت مطلق اختلاط، بلکه حرمت اختلاط مفسده‌انگیز است؛ به علاوه در لزوم رعایت احکام شرعی، همه زنان با هم برابرند و اختصاص ادله عفاف و حجاب به زنان مخدره، خالی از وجه است.

کلید واژه‌ها: اختلاط، حضور زن در ورزشگاه، زن مخدره، زن برزّه.

مقدمه

در سال‌های اخیر، حضور زنان در ورزشگاه‌های مردانه جهت تماشا کردن مسابقات ورزشی خاص مردان به یکی از خواسته‌های اساسی زنان تبدیل شد و در نهایت، پس از مخالفت‌های زیاد، بالاخره دولت اجازه داد زنان برای تماشا کردن مسابقات فوتبال در ورزشگاه حضور یابند. درخصوص حضور زنان در ورزشگاه‌های مردانه، آثار زیادی نگاشته و در هر کدام از آنها این موضوع از یک جهت بررسی شده است. از آنجا که حکومت کشور ما از نوع اسلامی است و در آن سعی می‌شود قوانین به‌منظور انطباق با احکام و قواعد شرعی تنظیم شوند، یکی از ابعاد مهم این موضوع، بررسی فقهی این مسئله است. یکی از مهم‌ترین آثاری که در این زمینه نوشته شده، کتاب *حضور زنان در ورزشگاه*، به قلم جواد فخار طوسی و به سفارش مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری است.

این کتاب در دو بخش تنظیم شده است: بخش اول به بررسی حکم اولیه حضور زنان در ورزشگاه، و ادله موافقان و مخالفان با این مسئله اختصاص دارد؛ البته با توجه به مستحدثه بودن این موضوع، بحثی در کتب فقهی در این زمینه وجود ندارد و فقهای معاصر فقط در مقام پاسخ به استفتاها، به این مسئله پاسخی کوتاه داده و نظر خویش را بیان کرده‌اند؛ بنابراین، مؤلف با توجه به مبانی و مسائل فقهی، مواردی را که به‌زعم خودش می‌توانسته است دلیل ممنوعیت باشد، بیان کرده است. در دیدگاه مخالفان، ناپسند بودن خروج زن از منزل و اختلاط زن و مرد به‌عنوان دلیل جایز نبودن حضور زنان در ورزشگاه ذکر شده که نویسنده آن‌ها را نقد و رد کرده است. در بررسی دیدگاه موافقان، به ادله‌ای همچون حق طبیعی زنان در رفت‌وآمد به اماکن عمومی و اصل اباحه استناد شده و نویسنده معتقد است با توجه به دلالت نکردن ادله مخالفان بر ممنوعیت حضور زنان در ورزشگاه‌های مردانه، اصل اباحه، مهم‌ترین دلیل جواز فقهی برای حضور زنان در تمام ورزشگاه‌های مردانه و همه مسابقات ورزشی بدون هیچ قید و شرط است. در بخش دوم کتاب، موضوع از نظر حکم ثانویه بررسی شده و نویسنده به ادله‌ای پرداخته است که می‌توان به‌استناد آن‌ها حضور زنان در ورزشگاه‌های مردانه را به وجوب یا حرمت

محکوم کرد. در فصل اول از این بخش، مقابله با آسیب‌های اجتماعی و سالم‌سازی محیط‌های ورزشی به‌عنوان عناوینی برای الزامی کردن حضور زنان در ورزشگاه‌های مردانه ذکر شده و در فصل دوم، عناوینی همچون خشن‌بودن برخی ورزش‌ها، برهنه‌بودن بدن ورزشکاران در بعضی ورزش‌ها، فسادانگیزبودن حضور زنان در ورزشگاه‌ها، حفظ شئونات زن مسلمان، مقابله با فرهنگ غربی و وارداتی، و کمک به گناه به‌عنوان عناوین ثانویه برای حرمت حضور زنان در ورزشگاه بیان شده است. درنهایت، مؤلف پس از نقد و بررسی این ادله نتیجه گرفته است هیچ‌یک از عناوین ثانویه مذکور نمی‌توانند حکم اباحه حضور زنان در ورزشگاه‌های مردانه را به‌جوب یا حرمت تغییر دهند؛ بدین ترتیب، حضور زنان در ورزشگاه‌های مردانه بدون هیچ قیدوشرطی جایز است و دولت اسلامی باید با وضع قوانین و مقررات مناسب، موانع حضور زنان در ورزشگاه‌های مردانه را مرتفع کند. به‌رغم دغدغه نویسنده جهت تبیین مسئله و تلاش او برای بررسی ادله، این کتاب ایرادهایی اساسی دارد و تاکنون، نقدی بر نظریه مطرح‌شده در آن صورت نگرفته است؛ از این روی، نقد آن، ضروری می‌نماید. با توجه به اهمیت محتوای کتاب و نیز اندک‌بودن ایرادهای شکلی و ویرایشی، در این مقاله به ایرادهای محتوایی می‌پردازیم.

۱. تحلیل مؤلف در خصوص دیدگاه مخالفان و نقد این تحلیل

مؤلف کتاب حضور زنان در ورزشگاه برای نقد دیدگاه مخالفان با این مسئله، نخست دو مبنا را برای این دیدگاه در نظر گرفته و سپس آن را نقد کرده است. این دو مبنا عبارت‌اند از: ناپسندی خروج زن از خانه برای کارهای غیرضروری، و ناپسندبودن اختلاط زن و مرد. به این رویکرد مؤلف، نقدهایی می‌توان وارد کرد که در ادامه، آن‌ها را بیان می‌کنیم:

۱-۱. ایراد دلیل انگاری گزاره‌های نامرتبط

نویسنده در تحلیل دلایل ممنوعیت حضور زنان در ورزشگاه، ناپسندبودن خروج زن از خانه برای کارهای غیرضروری را به‌عنوان دلیل اول ذکر کرده (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۲۷)؛ اما هیچ مستندی را به‌دست نداده است که نشان دهد فقها چنین گزاره‌ای را به‌عنوان دلیل یا مبنای ممنوعیت حضور زنان در ورزشگاه پذیرفته‌اند. استناد به چنین دلیلی از چند جهت، دچار اشکال

است: اولاً واژه «ناپسند» از اصطلاحات رایج در دانش اخلاق است؛ نه فقه. اگر بتوان این واژه را مسامحتاً معادل با اصطلاح فقهی «کراهت» در نظر گرفت نیز ایراد دیگری به وجود می‌آید؛ چون مبنای ممنوعیت یک حکم باید به امر حرام بازگردد؛ نه مکروه. ثانیاً امری که به عنوان مبنا معرفی می‌شود، باید مورد قبول باورمندان به یک حکم باشد؛ درحالی که نویسنده تصریح کرده است:

با توجه به بررسی احادیث مربوط به خانه‌نشینی زنان، بعید بودن پذیرش چنین مضمونی (ضرورت خانه‌نشینی زنان) فقها و محدثان را بر آن داشت که با پذیرش دلالت این روایات، به غیرالزامی و استحبابی بودن آن روی بیاورند. آنان به صراحت گفته‌اند اخبار مورد بحث، همگی دربردارنده توصیه‌هایی اخلاقی هستند (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۴۸).

چگونه مسئله‌ای که ازدیدگاه اکثر فقها حکم استحبابی داشته یا توصیه اخلاقی قلمداد شده است، به عنوان دلیل ممنوعیت فعلی مورد استناد قرار می‌گیرد؟ افزون بر این باید به این موضوع توجه کرد که مسئله مورد بحث ما از نوع نوپدید است و پیشینه فقهی ندارد؛ بنابراین، در بررسی آن باید بیشتر به دیدگاه فقهای معاصر توجه کرد. مطالعه فتوهای فقهای که قائل به عدم جواز حضور زنان در ورزشگاه هستند، نشان می‌دهد آن‌ها به هیچ وجه به وجوب خانه‌نشینی زن معتقد نیستند؛ زیرا این فقها در دیگر موارد مثل اشتغال و تحصیل که مستلزم خروج زن از منزل است، خروج زن از منزل را بلامانع می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۵۱؛ بهجت، ۱۴۲۸ق، ج ۴، ص ۵۷). این مطلب نشان می‌دهد نمی‌توان به چنین مسئله‌ای به عنوان دلیل ممنوعیت حضور زنان در ورزشگاه استناد کرد.

دومین دلیل که برای ممنوعیت حضور زنان در ورزشگاه، البته از قول فقها بیان شده، ناپسند بودن^۱ اختلاط زن و مرد است (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۵۱). نویسنده اختلاط را ازدیدگاه فقها عبارت از هرگونه باهم بودن زن و مرد در یک مجلس تعریف کرده و نوشته است: اختلاط زن و مرد را نباید فقط در فرضی تصور نمود که زن‌ها و مرد‌ها دست در دست هم دارند یا در هم آمیخته‌اند. زن‌ها در میان مرد‌ها و مرد‌ها در میان زن‌ها نیز تنها فرض

۱. همان ایرادی که در به کار بردن لفظ «ناپسند» در نقد دلیل اول گفته شد، در اینجا هم وارد است.

اختلاط نیست. بسیاری از دارندگان دیدگاه‌های سنتی، نفس حضور زنان و مردان را در کنار یکدیگر، مصداق اختلاط می‌دانند (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۵۱).

در کتاب مورد بحث، مستند این دیدگاه، روایات فراوانی دانسته شده است که از نظر گروه قابل توجهی از فقها دلیل ممنوعیت اختلاط زن و مرد هستند: «مبتنی بر همین رویکرد است گروه قابل توجهی از فقها ممنوعیت اختلاط مردان و زنان را به صراحت مطرح ساخته‌اند» (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۵۶)؛ در عین حال، برای اثبات این ادعا تنها سه منبع ذکر شده است: *النهائية* شیخ طوسی، *من لا یحضره الفقیه* شیخ صدوق و *احکام النساء* شیخ مفید. مستند کتاب *النهائية* راجع به نماز میت است که در آن نوشته شده اگر زنان هم در بین نمازگزاران بودند، باید در صف‌های آخر بایستند و با مردان اختلاط نکنند (شیخ طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۴۴). در اینجا شیخ طوسی فقط آداب نماز خواندن بر میت را متذکر شده و گفته است زنان باید در صف آخر بایستند و با مردان اجتماع نکنند. این مسئله همواره بخشی از سیره مسلمین بوده است؛ زیرا اختلاط زن و مرد به این صورت که هیچ فاصله و حریمی بین آن‌ها نباشد، موجب برخورد بدن آن‌ها به یکدیگر می‌شود که از نظر شرعی نهی شده است؛ به طوری که براساس روایات، پیامبر (ص) در جداگانه‌ای را برای ورود زنان به مسجد قرار داده بودند تا هیچ‌گونه برخوردی میان آن‌ها با مردان پیش نیاید (ابی داوود، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۶؛ جعفریان، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۱۲۳۰؛ مطهری، بی تا، ج ۱۹، ص ۵۴۶).

حال، این سؤال مطرح می‌شود که آیا از این سخن شیخ طوسی، ممنوعیت مطلق اختلاط، آن‌هم با تعریفی که مؤلف ذکر کرده است، برداشت می‌شود یا خیر. در پاسخ می‌توان گفت اگر چنین معنایی مورد نظر شیخ بود، وی قاعداً به صورت مطلق، حضور زنان در نماز میت ممنوع می‌دانست.

در کتاب *من لا یحضره الفقیه* نیز درباره نماز میت سخن گفته می‌شود. شیخ صدوق ذیل روایتی از پیامبر (ص) که فرموده‌اند بهترین موضع برای به جای آوردن نماز میت، صف آخر است، نوشته علت این مسئله آن است که زنان با مردان در نماز میت اختلاط نکنند (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۶۹). در واقع، مقصود آن است که پیامبر (ص) این کلام را فرمودند تا زنان به صف آخر بروند و با مردان اختلاط نکنند. دقیقاً همان بحثی که در عبارت شیخ

طوسی در *النهایه* توضیح داده شد، در اینجا هم مطرح است. حسب تتبع نگارنده، تنها فقیه‌ای که به حرمت اختلاط به صورت مطلق قائل شده، شیخ مفید است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۶)؛ اما نظر یک فقیه نمی‌تواند مبنای استدلال واقع شود.

به علاوه، جست‌وجو در منابع فقهی نشان می‌دهد بیشتر فقها قائل به حرمت مطلق اختلاط زن و مرد نیستند؛ بلکه آن را مکروه می‌دانند (یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۸۰۵؛ مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۰۵؛ خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۳۲، ص ۹۳؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۴، ص ۵۵). برخی صاحب‌نظران نیز بر کراهت این مسئله ادعای اجماع کرده‌اند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۴، ص ۵۵). بدیهی است که امر مکروه نمی‌تواند مستند حکم به حرمت قرار گیرد.

شایان ذکر است که در استفتائات برخی فقها در خصوص ممنوعیت این مسئله به اختلاط زن و مرد اشاره شده و فخار طوسی نیز در کتاب خود به دو نمونه از این استفتائات استناد کرده است (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۵۲)؛ اما دقت در دیدگاه فقها و استفتائات آن‌ها در دیگر موارد مثل تحصیل و اشتغال زنان در محیط بیرون از منزل که غالباً با اختلاط با مردان همراه است (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۵۹؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۲۲۸)، نشان می‌دهد این فقها به حرمت مطلق اختلاط، آن‌هم با تعریف ذکرشده در کتاب، قائل نیستند؛ بلکه اختلاط همراه با مفسده را حرام می‌دانند.

مسئله دیگر آن است که از نگاه نویسنده این کتاب، در روایات دال بر ممنوعیت اختلاط زن و مرد، اختلاط توأم با التذاذ جنسی و تحریک شهوت، مدنظر بوده و اسلام به هیچ وجه، جداسازی و تفکیک زن و مرد را توصیه نکرده است. بیان کتاب در این حوزه، چنین است: اسلام به هیچ وجه، جداسازی مرد و زن، و تفکیک آنان را توصیه نکرده است. اسلام بر عدم ارتباط این دو تأکید نمی‌کند. نظر اسلام، محدود ساختن شهوترانی و التذاذ جنسی به محیط خانه است. همین و بس! کسانی که به گونه دیگری فکر می‌کنند، نمی‌توانند سلیقه‌های شخصی خود را به اسلام پیوند بزنند (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۲۵).

در اینجا خلط‌مبختی صورت گرفته است. تردیدی وجود ندارد که هدف غایی از محدودیت‌های وضع شده در روابط زن و مرد، محدود کردن شهوترانی و التذاذ جنسی به محیط خانه و روابط

خصوصی زوجین است؛ اما با توجه به حساسیت این موضوع و غریزه سرکش انسان به خصوص در دوران جوانی، در احکام اسلام حتی اموری که مقدمه شهوت‌رانی یا تحریک جنسی هستند، نهی شده‌اند؛ مثل روایاتی که در آن‌ها زنان از استعمال بوی خوش در حضور نامحرم منع شده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۱۸). در آیه شریفه‌ای که نازک‌کردن صدا هنگام صحبت‌کردن با نامحرم ممنوع شده است (قرآن کریم، الأحزاب، ۳۲)، زنان از تبرج و اظهار زینت در حضور نامحرم بازداشته شده‌اند (قرآن کریم، الأحزاب، ۳۳)؛ همچنین خلوت‌کردن دو نامحرم در محلی که امکان رفت‌وآمد و حضور نفر سوم نباشد، حرام دانسته شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۱۸؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۸۵؛ محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۲۶۶).

اما این مسئله که نویسنده کتاب گفته اسلام به هیچ نحو، جداسازی زن و مرد را نمی‌خواهد، صحیح نیست و شخص آشنا به فقه و شریعت، این امر را نمی‌پذیرد. اینکه پیامبر (ص) پیشنهاد در نظر گرفتن جداگانه برای ورود و خروج زنان به مسجد را مطرح کرده‌اند، اینکه فرموده‌اند زنان از کنار معابر و مردان از وسط معابر عبور کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۱۸-۵۱۹) و اینکه زنان را برای نماز میت به صف آخر هدایت کرده‌اند، اگر به معنای مطلوبیت جداسازی زن و مرد نیست، پس چه معنایی دارد؟ به عبارت دیگر، از این روایات، حداقل مطلوبیت عدم اختلاط زن و مرد را می‌توان استنباط کرد؛ اگرچه با توجه به دیگر ادله، حرمت مطلق اختلاط استنباط نمی‌شود؛ چنان‌که فقها نیز به حرمت فتوا نداده‌اند؛ همچنین اینکه امام علی (ع) مردان عراقی را در خصوص حضور زنانشان در معابر و بازار، و برخورد آنان با مردان نامحرم سرزنش کرده‌اند، معنایی جز نهی از اختلاط بی‌ضابطه ندارد.^۱

۱-۲. به‌دست‌دادن دلیل فقهی در خصوص ممنوعیت حضور زنان در ورزشگاه

با توجه به مطالب ذکر شده، هیچ‌یک از ادله‌ای که در کتاب به‌عنوان مستند فقهی برای ممنوعیت حضور زنان در ورزشگاه مردانه بیان شده‌اند، نمی‌توانند دلیل فقهی حرمت باشند؛ اما این بدان

۱. مؤلف کتاب درباره این روایت، سخنی گفته است که نقد آن در مطالب بعدی بیان خواهد شد.

معنا نیست که حضور زنان در ورزشگاه‌های مردانه به نحو مطلق و بدون هیچ قید و شرطی از نظر فقهی جایز باشد؛ بلکه ادله مدعی کتاب، دلیل بر ممنوعیت محسوب نمی‌شوند.

نویسنده در کتاب خود مدعی شده خارج از ادله‌ای که او ذکر کرده است، دلیلی برای تجویز یا حرمت حضور زنان در ورزشگاه یافت نخواهد شد (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۲۴)؛ اما چنین ادعایی صحیح به نظر نمی‌رسد. برای اینکه مشخص شود دلیل ممنوعیت ازدیدگاه فقهی چیست، باید دید شریعت اسلام چه ضوابطی برای ارتباط زن و مرد نامحرم دارد؛ زیرا مسلماً حضور زنان در ورزشگاه‌های مردانه، مستلزم ایجاد ارتباط بین زن و مرد نامحرم است.

در شریعت اسلام، روابط زن و مرد نامحرم، محدودیت‌های ویژه‌ای دارد و از جمله احکام وضع شده در خصوص این مسئله، موارد ذیل را می‌توان ذکر کرد: حرمت نگاه به اعضای بدن (جز وجه و کفین)، حرمت لمس، حرمت گفتار یا رفتار شهوت برانگیز، حرمت رفتارهای برخاسته از قصد التذاذ و وجوب ترک موقعیت‌هایی که می‌توانند به گناه منجر شوند (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۴۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۹۱). اندیشمندان اسلامی فلسفه وضع این احکام را مواردی مانند ایجاد آرامش روانی برای زن و مرد، مهار کردن امیال جنسی، فراهم آوردن فضای سالم در خانواده، استواری جامعه اسلامی و حفظ ارزش زن دانسته‌اند (مطهری، بی‌تا، ص ۴۲۷ و ۴۴۳؛ جعفریان، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۱۱۴۸). در پی بررسی مختصر این احکام درمی‌یابیم در روابط زن و مرد، هر عملی که به قصد لذت بردن انجام شود، بیم آن باشد که به حرام بینجامد و یا نوعاً به ارتکاب حرام منجر شود، ممنوع شده است؛ همچنین هر عملی که مقدمه فعل حرام باشد، نهی شده است؛ هر چند آن عمل به صورت نوعی (نه شخصی و موردی)، حاوی مقدمه حرام باشد. حرمت مطلق اموری مانند نگاه کردن به بدن نامحرم و لمس آن (چه با قصد لذت و چه بدون آن) را می‌توان از این راه توجیه کرد. با توجه به این ادله می‌توان قاعده‌ای کلی بدین شرح را استنباط کرد که روابط زن و مرد نامحرم در صورتی که خوف مفسده، یعنی وقوع فعل حرام وجود داشته باشد، حرام است.^۱ درواقع، این روابط برپایه حفظ حیا و عفت استوار است و هر جا احتمال مفسده داده شود، آن رابطه ممنوع خواهد بود.

۱. برای مطالعه بیشتر در این زمینه رک: حاجیان فروشانی، حمیدی و سواعدی، ۱۴۰۱ب، ص. ۱۱۷-۱۲۱.

این دلیل از نظر کبروی، تمام است و بعید است شخص آشنا به فقه (حتی نویسنده کتاب موردنظر) در آن تردید داشته باشد؛ اما مسئله در اینجا از نظر صغروی، محل بحث است. قائلان به حرمت معتقدند مطلق حضور زن در ورزشگاه‌های مردانه، مصداق اختلاط مفسده‌انگیز و بنابراین، حرام است. درواقع، مصنف به‌جای نقد ادله لزوم خانه‌نشینی و ادله مطلق اختلاط که بیشتر فقها قائل به حرمت آن نیستند، شایسته بود ابتدا مفهوم مفسده را مشخص می‌کرد و سپس به این سؤال پاسخ می‌داد که آیا در همه مسابقات، احتمال چنین مفسده‌ای وجود دارد یا در برخی از آن‌ها و یا اینکه در هیچ‌یک متصور نیست.

۳-۱. ثانوی انگاری حکم اولیه

نویسنده در قسمت حکم ثانویه ممنوعیت حضور زنان در ورزشگاه، پوشش نامناسب مردان در برخی ورزش‌ها مثل کشتی و شنا را دلیل جایز نبودن حضور زن برای تماشای این‌گونه ورزش‌ها دانسته و سپس اساساً رد کرده است. به عقیده او از جهت شرعی، نوع ورزش و پوشش مردان، هیچ محدودیتی برای حضور زنان در ورزشگاه‌های مردانه ایجاد نمی‌کند (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۹).

این قسمت هم از جهت اصولی اشکال دارد و هم به لحاظ فقهی؛ زیرا نویسنده مسئله پوشش نامناسب را به عنوان عوارض ثانویه مطرح کرده است. به نظر می‌رسد این برداشت اشتباه باشد؛ زیرا عنوان ثانوی، حالتی است که از بیرون بر موضوع عارض می‌شود؛ درحالی که موضوع فی‌نفسه این عوارض را ندارد؛ مثل عنوان ضرر، حرج و بیماری؛ اما اگر موضوع، عام و دارای اصناف متعددی باشد که هرکدامشان ویژگی خاص خود را دارند، خروج برخی صنف‌ها از حکم عام، تخصیص است. در محل بحث موضوع، ورزش‌های مردانه است. این موضوع، صنف‌های متعددی دارد که یکی از آن‌ها ورزش‌هایی مانند شنا و کشتی است که در آن‌ها مردان، پوشش مناسبی ندارند؛ پس اگر حکم حضور زنان برای تماشای این‌گونه ورزش‌ها متفاوت باشد، از جهت تخصیص است؛ نه عنوان ثانویه.

از منظر فقهی نیز این بحث با اشکال اساسی مواجه است. براساس دیدگاه نویسنده، بین حرمت

نگاه و لزوم پوشش، ملازمه وجود دارد؛ یعنی نگاه زن به قسمت‌هایی از بدن مرد حرام است که پوشاندن آن‌ها بر مرد واجب است. از طرف دیگر، بر مرد، تنها پوشاندن عورت، واجب است؛ بنابراین، نگاه زن، تنها به عورت مرد، حرام خواهد بود و بدین ترتیب، حضور زن برای تماشای مسابقات شنا هم بلامانع است (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۸-۱۱۱)؛ البته نویسنده این مسئله را نیز متذکر شده که نگاه شهوانی زن به مرد به‌طور مطلق، حرام است؛ اما زنان حاضر در ورزشگاه به بدن مرد نگاه شهوت‌انگیز نمی‌کنند (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۲).

به این استدلال، چند نقد وارد است:

اولاً به فرض، ملازمه وجوب ستر و حرمت نگاه را بپذیریم. اینکه بر مرد واجب است نزد زن نامحرم، فقط عورت خود را بپوشاند، از کجا آمده است؟ در توضیح این مطلب می‌توان گفت ما دو دسته روایات در خصوص پوشش مرد داریم: یکی در ابواب صلاة است که براساس آن، حداقل پوشش برای مرد هنگام نماز خواندن، «ازار» است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۹۳) ازار یعنی پوششی که از ناف تا زانو را می‌پوشاند (ابن منظور، بی تا، ج ۴، ص ۱۷-۱۸)؛ البته در بیشتر روایات آمده است که باید دو طرف ازار را بر گردن خود بیفکند و سینه‌اش را با آن بپوشاند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۸۹-۳۹۳). گروه دیگر در ابواب آداب حمام است که در آن‌ها بر لزوم پوشاندن عورت تأکید شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۳-۳۵). روایات دسته دوم از محل بحث، خارج‌اند؛ چون حداکثر دلالت آن، لزوم پوشش مرد نزد مرد دیگر را بیان می‌کند و با پوشش مرد نزد زن نامحرم ارتباطی ندارد.

در روایات دسته اول نیز صرفاً پوشش مرد هنگام نماز خواندن مطرح شده است؛ نه در حضور زن نامحرم. در اینجا به دو مبنا می‌توان قائل شد: یکی اینکه همین روایات را مستند حداقل پوشش نزد نامحرم قرار دهیم؛ چون غیر از این‌ها دلیلی نداریم و در صورت نبود دلیل، اصل بر براءة است. براساس این مبنا هم حضور زن برای تماشا کردن ورزش‌هایی مثل کشتی و شنا جایز نیست؛ چون همین حداقل پوشش هم رعایت نشده است؛ اما مبنای دوم این است که الزاماً پوشش فرد هنگام نماز گزاردن با پوشش نزد نامحرم یکی نیست؛ بنابراین، در خصوص

پوشش مرد در برابر نامحرم و مواضع جواز نگاه زن به مرد نامحرم، دلیلی نداریم؛ چون در این زمینه، اصلاً از ائمه (ع) سؤال نشده است؛ اما آیا نداشتن دلیل صریح به معنی جواز است؟ براساس این مبنا دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول این است که با توجه به سیره مسلمین و نحوه پوشش مردان در جامعه، تنها نگاه کردن به قسمت‌هایی از بدن مرد جایز است که مردان به‌طور متعارف، آن‌ها را نمی‌پوشانده‌اند (شیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۵۶-۳۵۸؛ ایروانی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۳۰۸؛ سبحانی تبریزی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۲)؛ بنابراین، زن فقط می‌تواند به موضعی از بدن مرد نگاه کند که از زمان معصومان (ع) تا الان، سیره مسلمین بر عدم پوشش آن‌ها جاری بوده و این دیدگاه با تفسیر آیه نهی نظر زن به مرد نیز سازگارتر است؛ زیرا اگر بخواهیم حرمت نظر را به عورت مرد اختصاص دهیم، تخصیص اکثر لازم می‌آید که عقلاً قبیح و مستهجن محسوب می‌شود و صدور امر قبیح از طرف شارع حکیم، محال است؛ به علاوه، در اسلام، روابط زن و مرد، مبتنی بر رعایت حیا و عفاف است (عظیم‌زاده اردبیلی و سرخ‌حصاری، ۱۳۹۶، ص ۷۴) و حضور زن در مکان‌هایی که مرد پوشش مناسب ندارد به‌خصوص در مسابقات شنا، سبب ازبین‌رفتن حیا در روابط زن و مرد نامحرم می‌شود که از این جهت با مجموع ادله شرعی سازگار نیست. شاید بر همین اساس، برخی معتقدند هنگام انجام دادن فعالیت‌هایی مانند ورزش، در صورت حضور زنان، پوشاندن بدن بر مردان نیز واجب خواهد بود (سعیدی، ۱۳۹۳، ص ۶۰).

دیدگاه دوم این است که به استناد اصل برائت، نگاه کردن به همه قسمت‌های بدن مرد جز مواردی که در روایات به پوشاندنشان تصریح شده، جایز است. ظاهراً مبنای کتاب مورد بحث ما نیز همین است؛ اما براساس این مبنا هم حضور زنان در ورزشگاه‌ها برای تماشا کردن مسابقه‌هایی نظیر شنا و کشتی جایز نیست؛ چون برپایه روایات بیانگر پوشش مردان در نماز، حداقل پوشش مردان در این ورزش‌ها وجود ندارد.^۱

۱. با توجه به اینکه پرداختن به بحث محدودۀ پوشش مرد از موضوع این مقاله خارج است، بررسی دقیق ادله آن باید در مقاله‌ای دیگر صورت گیرد.

اگر کسی هیچ‌یک از این ادله را نپذیرد و بر واجب نبودن پوشش مرد و جواز نگاه زن در غیراز عورت تأکید کند، سؤالی دیگر بدین شرح مطرح می‌شود که آیا پوشاندن حجم عورت نیز واجب است یا خیر. در پاسخ به این سؤال، حداقل شک می‌شود و در اینجا براساس قاعده اشتغال، پوشاندن حجم هم واجب می‌شود. در توضیح این مطلب می‌توان گفت ما یقین داریم که پوشاندن عورت، واجب است. حال شک می‌کنیم که آیا فقط مقصود، پوشاندن پوست و رنگ است یا قاعده موردبحث، حجم را هم شامل می‌شود. در اینجا باید احتیاط کرد و حجم را هم پوشاند تا یقین به برائت حاصل شود (صاحب‌جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۱۶۲)؛ بنابراین، با توجه به نوع پوشش در ورزش‌هایی مانند کشتی و شنا حتی براساس این دیدگاه نیز حضور زنان برای تماشای چنین مسابقاتی جایز نیست.

مؤید این دیدگاه آن است که در حرام‌بودن نگاه همراه با لذت به بدن نامحرم، هیچ شکی وجود ندارد و از آنجا که شرکت‌کنندگان در این مسابقات، معمولاً افراد جوان با بدن‌های ورزیده هستند و از طرف دیگر، زنان مایل به تماشاکردن چنین مسابقاتی عموماً جوان‌اند، این نگاه نوعاً خالی از لذت و مفسده نیست؛ اما اینکه مؤلف گفته است زنان حاضر در ورزشگاه به بدن مردان نگاه شهوت‌انگیز نمی‌کنند (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۲) و در جایی دیگر گفته است صرف حضور در محیط‌های شادی و هیجان، سبب تحریک شهوت نمی‌شود؛ بلکه به شخصیت، نوع تربیت و اطلاع از آداب اجتماعی بستگی دارد (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۱۳۸)، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا اولاً ایجاد لذت و برانگیخته‌شدن شهوت از عناوین قصديه به‌شمار نمی‌آید؛ یعنی چنین نیست که اگر انسان در نگاه‌کردن به نامحرم قصد کند، شهوتش برانگیخته می‌شود و اگر قصد نکند، باوجود نگاه‌های طولانی و مکرر، شهوتش برانگیخته نخواهد شد؛ بلکه برانگیخته‌شدن شهوت و ایجاد لذت به غریزه برمی‌گردد؛ بنابراین، انسان نباید کاری کند یا در محیطی قرار گیرد که سبب تحریک شهوت او شود. اینکه در ادله، انسان‌ها از نگاه‌کردن به نامحرم بازداشته شده‌اند و کاهش نگاه توصیه شده، به همین جهت است؛ به‌خصوص در سنین جوانی که هیجانات و نیروی شهوانی انسان، قوی است. ثانیاً اینکه گفته شده ایجاد شهوت به عواملی همچون نوع تربیت بستگی دارد نیز سخن دقیقی نیست؛ چون همان‌گونه که گفتیم،

تحریک شهوت در اختیار شخص نیست؛ بلکه پاسخی به محرک‌های بیرونی است. اینکه امام علی (ع) به عنوان الگوی مسلمین و نمونه تام انسان کامل، از سلام و احوال‌پرسی با زنان جوان اکراه داشته‌اند تا مبادا این کار، موجب ایجاد لذت شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۴۸)، مؤید سخن ما و گویای این مطلب است که ایجاد لذت و تحریک غریزه با نوع تربیت ارتباطی ندارد. البته اینکه انسان در برابر تحریک شهوت، چگونه عکس‌العمل نشان دهد و چطور به این مسئله پاسخ گوید، به تربیتش بستگی دارد؛ مگر اینکه گفته شود تحریک غریزه اشکالی ندارد و مهم، نحوه پاسخ‌دادن به آن است که بعید است چنین چیزی مدنظر نویسنده کتاب باشد.

۴-۱. اختصاصی‌انگاری ادله‌ی عام روایی و قرآنی

در برخی منابع شرعی، زنان به دو گروه مُخَدَّرَه و بَرَزَه تقسیم شده‌اند. این بحث در باب قضا مطرح و برای زنان مخدیره و برزه، شیوه‌های دادرسی متفاوتی ذکر شده است. زن برزه برای دادرسی یا ادای شهادت باید در دادگاه حاضر شود؛ اما زن مخدیره، ملزم به حضور نیست؛ بلکه حاکم، مأموری را جهت اخذ شهادت یا دادرسی نزد او می‌فرستد (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۴؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۷۱؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ ابن‌براج، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۵۶۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۴۲۵). نویسنده از این تقسیم‌بندی نتیجه گرفته است آیات و روایات دارای مضمون حجاب و حفظ حریم، فقط به زنان مخدیره اختصاص دارند و شامل زنان برزه نمی‌شوند (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۹۲-۹۳ و ۱۱۶). او مدعی است: «بسیاری از توصیه‌هایی که در زمینه روابط زن و مرد مطرح گردیده است، نظر به گروه خاصی از زنان دارای شئون اجتماعی بالا (مخدرات) دارد. اغلب این توصیه‌ها دربردارنده احکام عمومی مرتبط با همه زنان نیست» (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۶). در این کتاب، زنان مخدیره و برزه، چنین معرفی شده‌اند:

زنانی که برای انجام کارهای روزانه از خانه بیرون می‌روند، به خیابان‌ها می‌آیند، خرید می‌کنند، با مردان گفت‌وگو و معامله می‌کنند و در مکان‌های عمومی حضور دارند، برزه هستند؛ اما زنی که از خانه بیرون نمی‌رود و امور روزمره را توسط مستخدمینش انجام می‌دهد، زن مخدیره است (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۹۱).

براساس این عقیده، در حال حاضر اگر نگوییم صد درصد زنان، قطعاً می‌توان گفت ۹۹ درصد آنان برزه هستند و نسل زنان مخدره منقرض شده است؛ لذا براساس دیدگاه نویسنده کتاب، آیات و روایات دارای مضمون حجاب و ضرورت رعایت توصیه‌های دینی در ارتباط با نامحرم، دیگر کاربردی ندارند؛ زیرا بسیاری از توصیه‌هایی که درباره زنان مطرح شده‌اند و محدودیت‌هایی را برای آنان دربر دارند، مبتنی بر تفصیل بین زنان برزه و مخدره هستند و اغلب روایات، ناظر به موقعیت زنان مخدره‌اند.

در نقد این ادعا دو مطلب مطرح می‌شود: یکی معنای مخدره و دیگری اختصاص احکام روابط با نامحرم به زنان مخدره.

اینکه در برخی منابع متقدم، زنان مخدره این‌گونه تعریف شده‌اند، جای بحث ندارد (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۰۲)؛ اما در دیگر منابع فقهی، تعریف متفاوتی درباره زن مخدره ذکر شده است؛ مثلاً در *مسالك الأفهام* آمده زنی که صرفاً در صورت وجود ضرورت از خانه خارج می‌شود، قطعاً مخدره است؛ اما زنی که به‌ندرت و مثلاً برای حمام، زیارت یا عزای بستگانش از خانه بیرون می‌رود، درخصوص مخدره‌بودنش دو وجه وجود دارد و قول نزدیک‌تر به صواب، مخدره‌بودن اوست (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۴۲۶). در منابع دیگر تصریح شده زن مخدره، زنی نیست که اصلاً از خانه خارج نمی‌شود؛ بلکه زنی که به‌طور متعارف برای عزا یا عروسی، دیدار اقوامش، زیارت و حج از خانه بیرون می‌رود، همچنان مخدره است (محقق اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۹۳؛ محقق سبزواری، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۶۸۱). عبارات فقها نشان می‌دهد که این‌گونه تعاریف، ناظر به مصداق هستند؛ یعنی لفظ به‌صورت قضیه خارجی تعریف شده است؛ نه قضیه حقیقه؛ به دیگر سخن، زمانی به‌سبب قبح عرفی خروج زن از منزل، کسانی که اصلاً از خانه خارج نمی‌شدند، مخدره بودند؛ اما در زمان‌های بعدی که خروج زنان از خانه، بیشتر متداول شد، مطلق خروج غیرضروری زن از منزل، موجب خارج‌شدن او از عنوان مخدره نمی‌شود؛ بنابراین، چنان‌که برخی فقها تصریح کرده‌اند، برای شناخت مخدره در هر زمانی باید به عرف همان زمان مراجعه کرد (محقق اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۹۳؛ محقق سبزواری، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۶۸۱). در حال حاضر می‌توان گفت زن مخدره، بانوی

عقیقه‌ای است که در ارتباط با نامحرم، بی‌پروا نیست؛ بلکه حریم خود را حفظ می‌کند؛ البته این بدان معنا نیست که زن به کلی از خانه خارج نمی‌شود؛ بلکه وی در مواقع لازم و به‌فراخور نیاز جامعه، در صحنه‌های اجتماعی حضور دارد؛ اما در ارتباط با نامحرم، پرده حیا می‌کشد. درواقع، حجاب و اخلاق این زن، پرده‌ای است که او را در ارتباط با نامحرم حفظ می‌کند. این معنا را از روایتی از امام باقر (ع) نیز می‌توان دریافت که در آن، امام (ع) زن مخدره را به‌معنای زن عقیقه دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۵۰). مسلماً مقصود از زن عقیقه، بانوی باحیا و پاکدامن است؛ نه زنی که اصلاً از خانه خارج نشود. درپی مراجعه به سیره دختران معصومان (ع)، این مطلب تأیید می‌شود؛ چنان‌که حضرت زهرا (س) هنگامی که ضروری دانستند، در مسجد حضور یافتند و سخنرانی کردند؛ همچنین حضور حضرت زینب (س) در حادثه کربلا و سپس سخنرانی در مجلس یزید، نمونه‌ای دیگر از حضور زنان، دختران و خواهران معصومان (ع) در صحنه اجتماع است. مگر ایشان مخدره نبودند؟ پس این شیوه استدلال باطل است که زنان مقید به دستوره‌های اسلامی را از صحنه جامعه حذف می‌کنند و آیات و روایات دارای مضمون حجاب را مختص آنان می‌دانند.

اکنون، سؤال این است که به چه دلیل، آیات و روایات دارای مضمون روابط با نامحرم باید مختص زنان مخدره دانسته شود. گزاره‌هایی همچون «به‌نظر من این‌گونه است» و «من این‌طور فکر می‌کنم» را نمی‌توان به‌عنوان دلایلی علمی در این حوزه مطرح کرد. آیات و روایات مطلق یا عام هستند و تا وقتی دلیلی آن‌ها را تقیید یا تخصیص نزنند، به عمومیت و اطلاق خود باقی خواهند بود. جای تعجب است ایشان که در چند جای کتاب، فقها را به حکم‌کردن طبق سلیقه شخصی محکوم می‌کنند، چرا خودشان چنین مطلب بی‌وجهی را بیان کرده‌اند؛ بدون اینکه هیچ دلیلی برای اثبات آن به‌دست دهند. دلیل حضورنیافتن زن مخدره در دادگاه هم این نیست که آیات دارای مضمون حجاب و حفظ حریم، مخصوص آن‌ها باشد؛ بلکه چه بسا به‌دلیل نوع زندگی‌ای که زن مخدره برای خود انتخاب کرده است، حضور در دادگاه برایش سخت و باعث عسرو حرج باشد و بنابراین، او را به حضور در دادگاه ملزم نمی‌کنند (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، ص ۱۱۲)؛ همچنین اگر در کلام فقها درخصوص اخذ شهادت از زنان برزه دقت کنیم،

معلوم می‌شود از نظر آن‌ها زن برزه، بانوی آزاد، رها و بی‌قیدوبند نیست و به همین جهت، حضور زنان در دادگاه را به همراهی محرم با آنان مقید کرده‌اند (محقق اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۹۳).

به علاوه، آیه جلاب که در آن می‌خوانیم: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ» (قرآن کریم، احزاب، ۵۹)، بر نحوه حجاب و پوشش زنان دلالت دارد. این آیه شریفه جهت تبیین نوع حضور زن در جامعه نازل شد و آن، زمانی بود که زنان برای شرکت کردن در نماز جماعت به مسجد می‌رفتند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹۶)؛ بنابراین، اگر گفته شود آیات حجاب درخصوص زنان مخدره نازل شده‌اند، این آیه لغو و بدون موضوع خواهد شد.

۲. ایرادهای محتوایی جزئی

در بخش پیشین، ادله کلی مورداستناد نویسنده کتاب را ارزیابی کردیم. وی ذیل ادله ذکر شده جهت رد دیدگاه مخالفان و اثبات دیدگاه موافقان، به آیات و روایاتی استناد کرده که در برخی از آن‌ها برداشت‌ها و تفاسیر نقل شده ضمن روایات، صحیح به نظر نرسیده و قابل نقد است. در بخش ایرادهای محتوایی جزئی سعی شده است این موارد استخراج و ارزیابی شود.

۲-۱. توجیه و تأویل ظاهر روایات دال بر عدم اختلاط و لزوم خانه‌نشینی زن

مؤلف برای اثبات نظر خود مبنی بر جواز حضور زنان در ورزشگاه و رد دیدگاه مخالفان، روایات دارای مضمون خانه‌نشینی زن یا عدم اختلاط با مردان را طوری توجیه و تأویل کرده که با ظاهر روایات، سازگار نبوده است و دلیل موجهی هم برای چنین توجیهاتی وجود ندارد. درواقع، او درصدد اثبات این مسئله بوده است که اختلاط زن و مرد، مکروه نیست. در ادامه، نمونه‌هایی از این موارد را ذکر می‌کنیم^۱:

۲-۱-۱. روایات دال بر تشبیه زنان به عورت

درخصوص روایاتی که در آن‌ها زنان به عورت تشبیه شده‌اند، نویسنده کتاب اصرار دارد که

۱. شایان ذکر است که نویسنده کتاب، روایاتی را از نظر دلالت توجیه و تأویل کرده است که به لحاظ سندی، موردپذیرش هستند.

«مقصود از عورت، قسمت‌هایی از بدن است که آشکارکردن آن، قبیح و حرام است و مقصود روایات، پوشاندن این قسمت‌های بدن زن است». در این روایات به «ستر» توصیه شده؛ نه به «حبس زنان در خانه». این توصیه نشان می‌دهد مطلوب، پوشاندن و پنهان کردن قسمت‌هایی خاص از بدن در محیط‌های عمومی و مقابل انظار دیگران است. طبق این توصیه، این قسمت‌های بدن را تنها در محیط خانه و در برابر محارم می‌توان آشکار کرد (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۴۶)؛ اما از ظاهر این روایات، چنین مفهومی برداشت نمی‌شود. در این روایت آمده است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ [عَنْ أَبِيهِ] عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): لَا تَبْدُوا النِّسَاءَ بِالسَّلَامِ وَلَا تَدْعُوهُنَّ إِلَى الطَّعَامِ. فَإِنَّ النَّبِيَّ (ص) قَالَ: "النِّسَاءُ عِيٌّ وَ عَوْرَةٌ. فَاسْتُرُوا عَيْهِنَّ بِالسُّكُوتِ وَ اسْتُرُوا عَوْرَاتِهِنَّ بِالْبَيُوتِ"» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۳۵).

اگر کلمه «بیوت» در این روایت وجود نداشت، شاید مدعای نویسنده، قابل تأمل بود؛ اما ظاهراً مراد از جمله «وَ اسْتُرُوا عَوْرَاتِهِنَّ بِالْبَيُوتِ» این است که زنان در خانه پوشانده و مستور شوند.

توجیه و تفسیر روایات به صورت سلیقه‌ای و به منظور اثبات دیدگاه خاص، صحیح نیست. می‌توان پذیرفت که در این روایت به خانه‌نشینی امر شده است؛ اما با توجه به دیگر ادله می‌توان این‌گونه روایات را بر استحباب حمل کرد یا توصیه اخلاقی دانست؛ چنان‌که به‌اذعان خود مؤلف، فقها از این روایات، چنین برداشتی داشته‌اند (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۵۱).

۲-۱-۲. روایت امام علی (ع) درباره توصیه به خانه‌نشینی زنان

در روایتی امام علی (ع) در توصیه به فرزندشان، امام حسن (ع)، خروج زنان از منزل را مساوی با داخل شدن افراد نامطمئن به خانه توصیف و به ایشان سفارش کرده‌اند اگر می‌توانند کاری انجام دهند که غیر از آن حضرت، مردی زنشان را نشناسد، چنین کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۳۸). نویسنده کتاب به این روایت به‌عنوان یکی از روایات توصیه‌کننده به خانه‌نشینی زنان استناد کرده و در نقد آن نوشته این روایت، ناظر به وضعیت اجتماعی نامطمئن است که ناشی از وجود افراد نامطمئن در اجتماع است (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۴۳).

برداشت نویسنده از این روایت نیز صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا نه از ظاهر روایت، چنین مسئله‌ای برداشت می‌شود و نه در مستندات تاریخی آن دوره، وضعیت اجتماعی نامطمئن گزارش شده است. ظاهراً امام (ع) خواسته‌اند بگویند از آنجا که بیرون از منزل، هر مردی با هر شخصیتی وجود دارد، مردان غیر قابل وثوق هم هستند؛ لذا در حد توان باید زنان را در خانه نگه داشت؛ به علاوه، از ظاهر این روایت، حرمت خروج زنان از منزل استفاده نمی‌شود؛ بلکه صرفاً به عدم خروج توصیه شده است.

اگر به فرض، سخن مؤلف را بپذیریم و روایت را ناظر به وضعیت نامطمئن بدانیم که سلامت جسم و روح زنان را به خطر می‌اندازد، آیا نمی‌توان براساس همین یک روایت که به اذعان نویسنده، ارشاد به حکم عقل است (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۴۳)، در محل بحث نتیجه گرفت حداقل، مکان استقرار زنان و مردان در ورزشگاه باید جدا باشد تا زنان در معرض آسیب قرار نگیرند؟ به خصوص با توجه به وضعیت حاکم بر برخی ورزش‌ها که در آن‌ها تماشاگران بحث و جدل می‌کنند و ضرب و شتم صورت می‌گیرد. در این فضا زنان که بسیار آسیب‌پذیرتر و ضعیف‌تر از مردان هستند، ممکن است بی‌جهت ضرب و شتم شوند و آسیب ببینند.

۲-۱-۳. روایت امام علی (ع) درباره مذمت برخورد کردن زنان با مردان در معابر

عمومی

نویسنده روایاتی را که در آن‌ها تردد زنان عراقی در خیابان مذمت شده، به اوضاع آن زمان و حجاب زنان نسبت داده و نوشته: «در این اخبار، از وضع ظاهری زنان عراقی و نحوه آمدن آن‌ها به خیابان‌ها گلایه شده است. معلوم است که این مضمون دربردارنده نهی کلی و عام نیست» (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۴۷)؛ اما سؤال این است که چگونه از این روایات، چنین مفهومی برداشت می‌شود. درخصوص این مورد، روایتی بدین شرح از شیخ کلینی نقل شده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ م □ حَمْدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: "قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): يَا أَهْلَ الْعِرَاقِ! بُنِيتُ أَنْ نَسَاءَكُمْ يُدَافِعَنَّ الرِّجَالَ فِي الطَّرِيقِ. أَمَا تَسْتَحْيُونَ؟"» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۳۷)؛ یعنی: «محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن عیسی از محمد بن یحیی از غیاث بن ابراهیم از ابی عبدالله (ع) [نقل کرده است که] گفت: "امیرالمؤمنین (ع) فرمود: "ای اهل

عراق! به من خبر رسیده که زنان شما در معابر با مردان برخورد می‌کنند. آیا حیا نمی‌کنید؟». در روایتی دیگر آمده است: «أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) قَالَ: "أَمَّا سَتَحِيُونَ وَلَا تَتَغَارُونَ نِسَاءَكُمْ يَخْرُجْنَ إِلَى الْأَسْوَاقِ وَيُزَاحِمْنَ الْعُلُوجَ؟" (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۳۷)؛ یعنی: «همانا امیرالمؤمنین (ع) فرمود: "آیا شرم نمی‌کنید که زنانتان به بازار می‌آیند و با مردان [درشت‌هیکل] برخورد می‌کنند؟"».

در این روایات، امام علی (ع) مردان عراقی را بابت این مسئله که زنانشان در معابر با مردان برخورد می‌کنند، سرزنش کرده‌اند. آن حضرت در این کلامشان اصلاً به وضع ظاهری زنان اشاره‌ای نکرده؛ بلکه آمدن آنان به بازار و معابر، و برخوردشان با مردان را نکوهیده‌اند.

۲-۱-۴. روایات دال بر کراهت داشتن امام علی (ع) از سلام کردن به زنان جوان

برخی روایات، بیانگر این مسئله هستند که امام علی (ع) کراهت داشتند به زنان جوان سلام کنند. آن حضرت، دلیل این کراهت را بدین صورت بیان فرموده‌اند: «می‌ترسم از صدای زنان خوشم بیاید و بیش از ثواب سلام کردن زیان کنم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۴۸). مؤلف کتاب، ذیل این روایت نوشته است: «این روایت به‌خوبی نشان می‌دهد که صرف ارتباط و مرادۀ کلامی زن و مرد هیچ اشکالی ندارد؛ بلکه ناروا لذت‌بردن آن‌دو از یکدیگر و شهوت‌رانی و تحریک جنسی است» (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۶۳).

درخصوص این مطلب، نویسنده دچار خلط بحثی شده است. اولاً ظاهر کلام امام (ع) لذت جنسی نیست و ایشان در این روایت از فعل «يُعْجَبَنِي» استفاده کرده‌اند: «يَقُولُ: أَتَخَوُّفُ أَنْ يُعْجَبَنِي صَوْتُهَا». از کجای این کلام، معنای لذت جنسی را می‌توان دریافت؟ فعل موردبحث در زبان فارسی، معادل با «خوشم بیاید» است و اعراب آن را در بسیاری از موارد مثل خوش آمدن از کلام، مکان و انسان استعمال می‌کنند. در قرآن کریم نیز این لفظ به همین معنا استعمال شده است (قرآن کریم، بقره، ۲۲۱) و نتیجه می‌گیریم امام (ع) از ترس اینکه از صدای زن خوششان بیاید، از سلام کردن پرهیز می‌کرده‌اند.

ثانیاً به فرض که مدعای کتاب را بپذیریم؛ اما آیا این بدان معناست که فقط لذت جنسی حرام است و هرنوع ارتباط و اختلاط با نامحرم، آن‌هم به‌شکل نامحدود و بدون قید و شرط (طبق مدعای کتاب در صفحه ۶۵) اشکال ندارد؟ به نظر می‌رسد این‌گونه استدلال کردن، صحیح نیست

و با منطق اسلام سازگاری ندارد. همین روایت نیز برعکس دیدگاه کتاب ظهور دارد. در توضیح این مطلب می‌توان گفت درست است که در روایت مورد بحث، هدف غایی از سلام و علیک نکردن با زنان جوان، ترک لذت جنسی (بنابه ادعای نویسنده) ذکر شده؛ اما به دلیل غلبه هیجانات جوانی در نوع انسان‌ها احتمال لذت در ارتباط با نامحرم، ولو در حد ارتباط کلامی کوتاه وجود دارد؛ لذا امام (ع) به عنوان الگوی مسلمین حتی از مقدمات بعید آن هم دوری جسته‌اند؛ به عبارت دیگر، براساس این روایت، امام (ع) به عنوان الگوی مسلمین از مقدمات بعیده‌ای که می‌تواند موجب تحریک شهوت و لذت جنسی شود، دوری گزیده‌اند. وقتی آن حضرت که انسان کامل، امیر مؤمنان، الگوی همه مسلمین و معصوم هستند، در یک سلام و علیک با زنان جوان، خود را ایمن نمی‌دانند، چگونه مردان عادی در ارتباط و هم‌کلامی با زنان جوان، خود را ایمن از گناه بدانند؟ حال، جای تعجب دارد که چطور نویسنده از این روایت، آزادی هرگونه ارتباط و هم‌کلامی با نامحرم را ولو جوان باشد، آن‌هم بدون هیچ محدودیتی (جز محدودیت جنسی) نتیجه گرفته‌اند.

تجربه بشری نشان می‌دهد ارتباط و اختلاط زیاد با نامحرم، کم‌کم به دوستی منجر می‌شود و دوستی هم به تدریج، به روابط نامشروع می‌انجامد؛ وگرنه صرف سلام و علیک، صحبت کردن، با هم در یک مکان بودن و... هیچ‌یک به تنهایی موضوعیت ندارد. اگر هم در اسلام، این مسائل مذمت شده‌اند، علت آن است که مقدماتی هستند که در صورت اختلاط زیاد و بدون محدودیت، به فعل حرام منجر خواهند شد.

۲-۲. توجیه و تأویل روایات دال بر ارتباط با نامحرم در سیره معصومان (ع)

نویسنده کتاب (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۸۲) با استناد به برخی روایاتی که در منابع اسلامی در خصوص روابط زن و مرد وجود دارند، نتیجه گرفته ارتباطات زن و مرد نامحرم در زمان حیات معصومان (ع) آزاد بوده است و پیامبر (ص) و ائمه (ع) هم با آن مخالفتی نداشته‌اند. او این مطلب را به عنوان سومین دلیل جواز حضور زنان در ورزشگاه‌ها آورده و براساس آن دریافته است حضور زنان در ورزشگاه‌های مردانه ممنوعیتی ندارد؛ بلکه مطابق با سیره ائمه (ع) و مورد تأیید ایشان است. در ادامه، این روایات را بررسی می‌کنیم.

الف) روایت ام سلمه: در این روایت آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «إِنَّ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ أَتَيَا أُمَّ سَلَمَةَ فَقَالَا لَهَا: "يَا أُمَّ سَلَمَةَ! إِنَّكَ قَدْ كُنْتَ عِنْدَ رَجُلٍ قَبْلَ رَسُولِ اللَّهِ (ص). فَكَيْفَ رَسُولُ اللَّهِ مِنْ ذَاكَ فِي الْخَلْوَةِ؟" فَقَالَتْ: "مَا هُوَ إِلَّا كَسَائِرِ الرِّجَالِ". ثُمَّ خَرَجَا عَنْهَا وَأَقْبَلَ النَّبِيُّ (ص). فَقَامَتْ إِلَيْهِ مُبَادِرَةً فَرَقَا أَنْ يَنْزِلَ أَمْرٌ مِنَ السَّمَاءِ. فَأَخْبَرَتْهُ الْخَبْرَ. فَغَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) حَتَّى تَرَبَّدَ وَجْهُهُ وَالتَّوَى عِرْقُ الْغَضَبِ بَيْنَ عَيْنَيْهِ وَخَرَجَ وَهُوَ يَجُرُّ رِدَاءَهُ حَتَّى اصْعَدَ الْمَنْبَرَ وَبَادَرَتْ الْأَنْصَارُ بِالسَّلَاحِ وَأَمَرَ بِخَيْلِهِمْ أَنْ تَحْضُرَ. فَصَعِدَ الْمَنْبَرَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَاثْنَى عَلَيْهِ. ثُمَّ قَالَ: "أَيُّهَا النَّاسُ! مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَتَّبِعُونَ عَيْبِي وَيَسْأَلُونَ عَن عَيْبِي وَاللَّهِ إِنِّي لَا أَكْرُمُكُمْ حَسَبًا وَأَطْهَرُكُمْ مَوْلِدًا وَأَنْصَحُكُمْ لِلَّهِ فِي الْغَيْبِ وَلَا يَسْأَلُنِي أَحَدٌ مِنْكُمْ عَن أَبِيهِ" (كَلِينِي، ١٤٠٧ق، ج ٥، ص ٥٦٥).

نویسنده کتاب ذیل این روایت نوشته است:

به راستی در آن روزگار، روابط زن و مرد به چه صورتی بوده است که دو یار برجسته حضرت محمد (ص) به خود اجازه می دهند با همسر آن حضرت در مورد موضوعی خصوصی سخن بگویند؟ روشن است که مقصود، بیان درستی این گونه سخنان با زن نامحرم نیست؛ بلکه تشریح وضعیت ارتباطات زن ها و مرد ها در آن عهد می باشد؛ گو اینکه روایت هم هیچ گزارشی از برآشفستگی یا ناراحتی پیامبر اکرم (ص) پس از مطلع شدن از مکالمه یاد شده نمی دهد. وقتی ام سلمه داستان را برای آن حضرت نقل می کند، پیامبر (ص) از اینکه کسانی به دنبال عیب جویی برآمده و درصدد یافتن نقصی در زندگی خصوصی وی می باشند، ناخشنود گردید. او از اینکه دو مرد نامحرم نزد همسرش آمده و با او سخن گفته و شنیده اند، ابراز ناراحتی نکرد. درواقع، رسول خدا از این گونه اختلاط نهی و منعی ننمود (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۸۲-۸۳).

به نظر می رسد برداشت نویسنده از روایت و نتیجه ای که او درصدد اثبات آن بوده است، صحیح نیست؛ زیرا اولاً ام سلمه جواب کلی و سربالا داده و با آن ها وارد صحبت نشده است. ثانیاً اینکه دو تن از یاران پیامبر (ص) چنین سؤالی از همسر پیامبر (ص) پرسیده اند که حتی ازدیدگاه نویسنده، هیچ وجه معقول و مقبولی ندارد و پیامبر هم از فعل آن ها به خشم آمده اند؛ آن هم نه

خشم معمولی، بلکه خشمی سهمگین و همراه با خطابه و سرزنش. آیا این مسئله می‌تواند مؤید رفتار آنها باشد؟ همین عکس‌العمل پیامبر (ص) نشان می‌دهد آنها رفتاری بسیار زشت و زننده داشته و حتی برخلاف عرف جامعه عمل کرده‌اند که پیامبر (ص) تا این حد برآشفته‌اند؛ نه اینکه دلیل بر وجود چنین عرفی باشد. ثالثاً به فرض که با مؤلف، هم‌نظر شویم و بگوییم این روایت، حاکی از وجود چنین عرفی در جامعه بوده است؛ ولی همین رفتار پیامبر (ص) برای اثبات قبیح، مردود و ممنوع بودن چنین عرفی کافی است.

اما اینکه در خطابه پیامبر (ص) درباره چنین گفت‌وگویی با همسر ایشان سخن گفته نشده است، به دلیل عادی بودن و قبیح نبودن چنین رفتاری نیست؛ بلکه چه بسا ناشی از پوشیده ماندن چنین مسئله زشتی از منظر عموم مردم باشد؛ چنان‌که عقلای جامعه نیز این گونه عمل می‌کنند و در چنین مواردی مسئله را به صورت کامل تشریح نمی‌کنند.

ب) روایت زنی که مرتکب زنا شد و با شوهرش اختلاف پیدا کرد و بدون پوشش شرعی برای اقرار به زنا و اجرای حد نزد پیامبر (ص) آمد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۰۵): نویسنده کتاب ذیل این روایت نوشته است: «این گزارش نشان می‌دهد که تردد زنان به مجالس مردان و حضور در این گونه اماکن، آسان و عادی بوده است» (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۸۳). این روایت هم اولاً مرفوعه است. ثانیاً آیا اینکه زنی برای اقرار به جرم یا حل اختلاف با همسرش نزد حضرت محمد (ص) که حاکم جامعه و پیامبر مسلمین بوده است، بیاید، می‌تواند عادی بودن رفت‌وآمد زنان در مجالس مردان و اختلاط با آنان را ثابت کند؟ چنین برداشتی از این روایت در غایت بُعد است.

ج) روایت سخنوری ام‌خالد در مجلس درس امام صادق (ع) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۰۶): این روایت، یکی دیگر از مستندات کتاب برای اثبات سیره معصومان (ع) در جواز اختلاط زن و مرد بدون وجود محدودیت است (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۸۳) از این روایت نیز آزادی بدون محدودیت روابط زن و مرد برداشت نمی‌شود؛ بلکه تنها دلالت بر این مسئله را می‌توان دریافت که سخنرانی و سخنوری زنان در حضور مردان اشکالی ندارد. به این روایت

می‌توان در پاسخ به اشخاصی استناد کرد که به تدریس و سخنوری زنان در مجالس مردان ایراد می‌گیرند؛ اما نمی‌توان آزادی روابط مرد و زن، و اختلاط بدون محدودیت آنان را که در این کتاب، مورد نظر است، از آن نتیجه گرفت.

(د) روایتی درباره کلاس تعلیم قرآن که ابوبصیر برای زنان مدینه برگزار می‌کرد: براساس این روایت، ابوبصیر در یکی از جلسات با یکی از شاگردانش شوخی ناپسندی کرد و به همین دلیل، امام باقر (ع) او را از تدریس در آن کلاس منع فرمودند (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۸۴). این روایت هم بر جواز ارتباط نامحدود با نامحرم دلالت ندارد؛ بلکه همین که امام (ع) به دلیل شوخی با زن نامحرم، او را از تدریس منع می‌کند، نشان می‌دهد در سیره ائمه (ع)، ارتباط با نامحرم باید کاملاً رسمی و با رعایت حدود شرعی و حفظ حیا و عفت باشد. آیا می‌توان از این روایت، حضور زنان در ورزشگاه‌های مردانه را آن‌هم بدون هیچ محدودیتی و به‌نحو مختلط با مردان نتیجه گرفت؟ به‌خصوص که فضای واقعی چنین محیط‌هایی با شوخی همراه است. این روایت هم مانند روایت قبل، نهایتاً بر این مسئله دلالت دارد که تدریس مرد به زن نامحرم، آن‌هم با رعایت حدود شرعی و حفظ حیا اشکال ندارد؛ بنابراین می‌توان با استناد به این روایت، از سخت‌گیری‌های زیاد برخی فقهای پیشین درباره ارتباط با نامحرم انتقاد کرد؛ اما نمی‌توان آزادی بدون محدودیت ارتباط با نامحرم را نتیجه گرفت.

(ه) دو روایت دیگر: مؤلف برای اثبات نظر خود، دو روایت دیگر را نیز آورده است: یکی روایتی که در آن، حضور مردان در مجلس زنان، به شرط اجازه‌دادن زنان، مجاز شمرده شده است که البته با توجه به دیگر ادله باید با حفظ حیا، عفت و بقیه حدود شرعی همراه باشد؛ دیگری روایت جابر بن عبدالله انصاری که همراه پیامبر (ص) به خانه حضرت فاطمه (س) رفت (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۸۴-۸۵). این روایات، تنها بر این مسئله دلالت می‌کنند که مطلق اختلاط، حرام نیست و همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، بحثی برسر این موضوع وجود

۱. مثلاً برخی فقها معتقد بودند در صورتی که مهریه زنی تعلیم قرآن باشد و مرد قبل از تعلیم، او را طلاق دهد، مرد می‌تواند از پشت پرده، او را تعلیم بدهد یا هزینه تعلیم را به وی بپردازد. (شهیدثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۱۸۲)

ندارد؛ اما این روایات، ارتباط و اختلاط بدون محدودیت زن و مرد را نتیجه نمی‌دهند. همان‌گونه که گفتیم، هیچ‌کدام از این روایات بر اختلاط و ارتباط بدون قید و شرط زن و مرد نامحرم دلالت ندارند و تنها برای پاسخ‌گویی به فقهای که هر نوع ارتباط زن و مرد نامحرم را حرام می‌دانند، مناسب هستند؛ یعنی می‌توان با استفاده از این روایات ثابت کرد که مطلق اختلاط زن و مرد و همچنین تدریس هریک از آنان به دیگری حرام نیست؛ اما به هیچ وجه نمی‌توان اختلاط و ارتباط بدون محدودیت زن و مرد، تنها به شرط صورت‌نگرفتن التذاذ جنسی را ثابت کرد. درواقع، در این بحث، مغالطه‌ای رخ داده است. در کتاب مورد بحث، ادله اثبات‌کننده حرام‌نبودن مطلق اختلاط آورده و نتیجه گرفته شده است در اختلاط زن و مرد، هیچ محدودیتی وجود ندارد و تنها محدودیت در ممنوعیت التذاذ جنسی است؛ اما همان‌گونه که توضیح دادیم، هیچ‌یک از این روایات بر چنین موضوعی دلالت نمی‌کنند.

۳-۲. نقد استناد به سیره متشرعه

نویسنده کتاب، سیره متشرعه را به‌عنوان آخرین دلیل برای اثبات جواز حضور زنان در ورزشگاه آورده و ذیل سیره به مواردی اشاره کرده است که نشان می‌دهند اجتماع و اختلاط زن و مرد در کنار یکدیگر جایز است؛ همچنین برخی فتاوی فقها را به‌عنوان مستند ذکر کرده است. در ادامه، این موارد را نقد و بررسی می‌کنیم:

الف) جواز نمازخواندن زن و مرد در کنار یکدیگر: نویسنده از جواز این مسئله باوجود کراهت آن، اختلاط بدون محدودیت را نتیجه گرفته و گفته است: «برپایه این فتوا اجتماع زن‌ها و مردها در کنار یکدیگر، آن‌هم برای انجام یک عبادت بزرگ مقدس (نماز) پذیرفته شده است» (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۸۷)؛ اما به استدلال او ایرادی بدین شرح وارد است که فقها تنها اختلاط مفسده‌انگیز را حرام می‌دانند (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۶۷؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۷۱؛ خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۹). حال، این سؤال مطرح می‌شود که بر نمازخواندن زن و مرد در کنار یکدیگر با فاصله و رعایت حدود شرعی، چه مفسده‌ای مترتب است؛ لذا این مسئله، اختلاط بدون محدودیت را که نویسنده برای حضور زنان در ورزشگاه به‌دنبال اثبات آن است،

نتیجه نمی‌دهد.

ب) شرکت کردن زنان در نماز جمعه با حضور مردان: در کتاب آمده است: «زنان می‌توانند در نمازهای جمعه شرکت کرده و درکنار مردان، بدون حائل درمیانشان، نماز بخوانند» (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۸۷)؛ ولی درپی مراجعه به منابعی که مستند کتاب هستند، درمی‌یابیم هیچ‌کدام از آنها بر چنین مطلبی دلالت نمی‌کنند. در یکی از منابع، جز اینکه نماز جمعه از زنان برداشته شده، سخن دیگری درباره نماز جمعه زنان نیامده است (ابن حمزه، ۱۴۰۸ق، ص ۱۰۳-۱۰۴). دیگر منابع مورداستناد کتاب نیز تنها بر جواز نماز جمعه زنان دلالت دارند؛ به‌علاوه، در این منابع، زن در حداقل نصابی که نماز جمعه براساس آن منعقد می‌شود، محسوب نشده است (فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۱۲۰؛ شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۱۲). در منبع دیگر نیز تنها به جواز شرکت کردن زنان در نماز جمعه اشاره شده (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۲۷۹)؛ اما درباره اختلاط زن و مرد، مطلبی ذکر نشده است و بر مبنای این فتاوا به هیچ وجه نمی‌توان نماز جمعه مختلط زن و مرد به‌نحو یک‌درمیان را ثابت کرد. آیا نمی‌شود زنان در نماز جمعه شرکت کنند؛ اما در مکانی خاص خودشان قرار گیرند؟ همان‌گونه که مشاهده می‌کنیم، سیره مسلمانان از گذشته تا امروز بر همین روش استوار است.

ج) شرکت کردن زنان در نماز عیدین: در کتاب آمده است: «شرکت زنان در نمازهای عید فطر و عید قربان که به‌صورت گروهی و با حضور مردان انجام می‌گیرد، بدون وجود حائل درمیان زن‌ها و مردها، مُجاز، بلکه به‌نظر برخی از فقها مستحب است» (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۸۷-۸۸). نویسنده برای اثبات سخن خویش به برخی منابع فقهی استناد کرده است که هیچ‌یک بر ادعای او دلالت ندارد و حتی برخی از آنها خلاف ادعای وی را اثبات می‌کنند. در دو منبع از مستندات او گفته شده است کسانی که نماز جمعه بر آنها واجب نیست (از جمله زنان)، می‌توانند نماز عیدین را به‌صورت فرادا بخوانند و تنها فرادخواندنش مستحب دانسته شده (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۲۰؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۱۷۱)؛ نه شرکت کردن در جماعت؛ چنان‌که در کتاب ادعا شده است. در منبع دیگر، استحباب نماز عیدین برای کسانی که نماز

جمعه بر آنها واجب نیست (ازجمله زنان)، بیان شده است (عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۹۹)؛ اما از این فتوا نیز مقصود ایشان به دست نمی آید؛ چون اصلاً بر کیفیت نماز دلالت ندارد؛ مانند آنچه درخصوص نماز جمعه بیان شد.

د) شرکت کردن زنان در نماز میت: مؤلف نوشته است: «زنان مُجازند که در نمازهای میتی که به صورت گروهی و در جمع مردان انجام می گیرد، حاضر شوند» (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۸۸). وی برای اثبات مدعای خویش به برخی منابع اشاره کرده است که مراجعه به آنها نشان می دهد درست است که شرکت کردن زنان در نماز میت، جایز است؛ اما به نظر فقها زنان باید پشت سر مردان بایستند و با آنان اختلاط نکنند (ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۲۹؛ فیض کاشانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۰)؛ چنان که روایات نیز بر این مطلب دلالت دارند.

ه) حضور زنان در مراسم حج و زیارت: در کتاب مورد بحث به سیرۀ متشرعه درخصوص حج و زیارت بقاع متبرکه نیز استناد شده است (فخار طوسی، ۱۳۹۷، ص ۸۸-۸۹). در رابطه با زیارت بقاع متبرکه در مکان هایی که ازدحام جمعیت زیاد است (مثل حرم امامان) که در آنها محل اختصاصی برای زنان و مردان وجود دارد، اختلاطی بین زن و مرد صورت نمی گیرد. در دیگر موارد هم اگر زنان و مردان با رعایت عفاف در کنار هم باشند، مشکلی وجود ندارد؛ چون همان گونه که بارها اشاره شده است، مطلق اختلاط، حرام نیست؛ اما درخصوص مراسم حج، چنان که افراد مشرف شده نقل کرده اند، با توجه به ماهیت عبادی مراسم، هرکس مشغول عبادت خود است و مفسده ای بر آن مترتب نیست. درواقع، بر مراسم حج، فضایی معنوی حاکم است که نمی توان آن را با فضای هیجانی حاکم بر ورزشگاه ها مقایسه کرد؛ اما اگر واقعاً غیر از این باشد و احتمال مفسده داده شود، باید با توجه به ادله شرعی، چاره ای برای این مسئله اندیشید. موضوع اختلاط در مراسم حج با توجه به حساسیت مسئله و وجودنداشتن ظرفیت کافی در مقاله حاضر باید در مقاله ای دیگر به صورت مستقل بررسی شود.

یافته های پژوهش

در کتاب حضور زنان در ورزشگاه، لزوم خانه نشینی زنان و ممنوعیت مطلق اختلاطشان با

مردان به عنوان دلیل ممنوعیت حضور آنان در ورزشگاه مطرح و در پی رد این ادله، دیدگاه ممنوعیت، فاقد دلیل دانسته شده و با استناد به اصل براءت، اثبات جواز حضور زن در همه ورزشگاه‌های مردانه بدون هیچ محدودیتی مدنظر بوده است. از طریق بررسی ادله موجود در این زمینه می‌توان به حرام نبودن مطلق اختلاط پی برد؛ اما استنتاج «حلیت مطلق اختلاط» از آن، نادرست است؛ چون در شریعت اسلام برای ارتباط با نامحرم، حدود و شرایطی تعریف شده؛ مانند آنکه ارتباط و اختلاط در حد نیاز و با رعایت حدود شرعی صورت گیرد و در آن، بیم مفسده هم وجود نداشته باشد؛ کما اینکه مستند فقها در حکم به ممنوعیت حضور زنان در ورزشگاه نیز وجود احتمال عقلایی ایجاد مفسده است؛ از این روی، شایسته بود مؤلف کتاب به جای نقد ادله لزوم خانه‌نشینی و ادله مطلق اختلاط که بیشتر فقها قائل به حرمت آن نیستند، ابتدا مفهوم مفسده را تعریف و سپس مشخص می‌کرد که آیا در همه مسابقات، احتمال چنین مفسده‌ای متصور است یا در برخی از آن‌ها و یا اینکه در هیچ یک متصور نیست.

در کتاب مورد بحث سعی شده است از طریق توجیه و تأویل ظاهر روایات، نظر اسلام درباره حدود ارتباط و اختلاط زن و مرد نامحرم فقط به التذاذ جنسی محدود شود و با اختصاص احکام بانوان به گروهی خاص از زنان، توصیف حضور بدون قید و شرط زنان در ورزشگاه‌های مردانه برای تماشا کردن تمام مسابقات ورزشی، مطابق احکام شریعت صورت گیرد؛ اما به دنبال نگاه دقیق‌تر درمی‌یابیم نصوص و قواعد شرعی با این ادعا سازگار نیست. امروزه، خواسته‌های اجتماعی زنان به سمت آزادی بیشتر و حضور در اماکن عمومی بدون محدودیت سوق یافته است و حاکمیت نمی‌تواند به این خواسته‌ها بی‌توجه باشد؛ اما این مسئله، توجیه‌کننده تأویل روایات نیست و می‌توان با توجه به قواعد شرعی، راهکاری مناسب برای این موضوع به دست داد تا هم خواسته زنان تأمین شود و هم قواعد شرعی آسیب نبیند؛ افزون بر این، الزامی وجود ندارد که برای پاسخ‌گویی به هر خواسته برخاسته از عرف جدید، با توجیه و تأویل ناروای ادله، راه حل شرعی به دست داده شود و چنین چیزی با اخلاق پژوهش نیز سازگاری ندارد.

حتی اگر در مواردی اجرای کامل یک حکم شرعی به هر دلیل امکان نداشته باشد، اجرای ناقص و اذعان به امکان پذیر نبودن اجرای کامل حکم، به مراتب بهتر از تأویل نادرست ادله شرعی است.

سپاسگزاری: بدین وسیله از معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه شهید چمران اهواز بابت حمایت مالی در قالب پژوهانه (SCU.TP1403.36809) برای انجام دادن این تحقیق تشکر و قدردانی می شود.

منابع

قرآن کریم.

ابن ادریس، محمد بن منصور (۱۴۱۰ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن براج، عبدالعزیز (۱۴۰۶ق). *المهذب*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن حمزه، محمد بن علی (۱۴۰۸ق). *الوسيلة إلى نیل الفضيلة*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا). *لسان العرب* (چاپ ۱۵). بیروت: دار صادر.

ابی داوود، سلیمان (بی تا). *سنن أبي داوود*. بیروت: مکتبة العصرية.

ایروانی، باقر (۱۴۲۷ق). *دروس تمهیدیه فی الفقه الإسلامی*. قم: بی نا.

بهجت، محمدتقی (۱۴۲۸ق). *استفتائات*. قم: حضرت آیت الله بهجت.

جعفریان، رسول (۱۴۲۸ق). *رسائل حجابیه*. قم: دلیل ما.

حاجیان فروشانی، زهره؛ حمیدی، محمدرضا؛ و سواعدی، فاطمه (۱۴۰۱الف). بررسی مبانی فقهی موافقان و مخالفان حضور زنان در ورزشگاه. *دوفصلنامه علمی فقه و حقوق خانواده*، ۲۷(۷۷)، ص ۲۹۱-۳۱۸.

حاجیان فروشانی، زهره؛ حمیدی، محمدرضا؛ و سواعدی، فاطمه (۱۴۰۱ب). تحلیل انتقادی راه های جواز مصافحه زن و مرد نامحرم. *پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده*، ۱۰(۲۹)، ص ۱۱۳-۱۳۴.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعة*. قم: مؤسسة آل البيت - علیهم السلام.

خمینی، سید روح الله (بی تا). *تحریر الوسيلة*. قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق). *موسوعة الإمام الخوئی*. قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی (ره).

سبحانی تبریزی، جعفر (بی تا). *نظام النکاح فی الشریعة الإسلامية الغراء*. قم: بی نا.

سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق). *مهذب الأحکام*. قم: مؤسسة المنار، دفتر حضرت آیت الله.

سعیدی، فریده (۱۳۹۳). تشریح حجاب در اسلام و حدود فقهی آن. *دوفصلنامه علمی فقه و حقوق خانواده*، ۱۹(۶۱)، ص ۴۶-۷۱.

- شبییری زنجانی، سید موسی (۱۴۱۹ق). کتاب نکاح. قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
- شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۹ق). ذکر الشیعة فی أحكام الشریعة. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیه. تهران: المكتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة.
- شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۰۰ق). النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی. بیروت: دار الكتاب العربی.
- شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). الرسائل العشر. قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- شیخ مفید، محمد (۱۴۱۳ق). أحكام النساء. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- صاحب جواهر، محمدحسن (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۴۱۷ق). جامع الأحکام. قم: حضرت معصومه - سلام الله علیها.
- طباطبایی حائری، سید علی بن محمد (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- عاملی، محمد بن علی (۱۴۱۱ق). مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام. بیروت: مؤسسه آل البيت - علیهم السلام.
- عظیم زاده اردبیلی، فائزه؛ و سرخ حصار، فاطمه (۱۳۹۶). سیاست های کلان فرهنگی خانواده در پرتو آموزه های دینی. دوفصلنامه علمی فقه و حقوق خانواده، ۲۲(۶۷)، ص ۵۷-۸۰.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۰ق). تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیه. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق). کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام. قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- فخار طوسی، جواد (۱۳۹۷). حضور زنان در ورزشگاه. تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فخر المحققین، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- فیض کاشانی، محمدحسن (بی تا). مفاتیح الشرائع. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر قمی (طیب موسوی جزایری، محقق و مصحح). قم: دار الكتاب.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- محدث نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: مؤسسه آل البيت - علیهم السلام.

محقق اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق). *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

محقق حلی، نجم‌الدین (۱۴۰۸ق). *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

محقق سبزواری، محمدباقر (۱۴۲۳ق). *کفایة الأحکام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ق). *جامع المقاصد*. قم: مؤسسه آل البيت - علیهم السلام.

مرعشی نجفی، سید شهاب‌الدین (۱۴۰۶ق). *منهاج المؤمنین*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

مطهری، مرتضی (بی‌تا). *فقه و حقوق (مجموعه آثار)*. قم: بی‌نا.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ق). *استفتائات جدید* (ابوالقاسم علیان‌نژاد، مصحح). قم: مدرسه امام علی بن ابی‌طالب (ع).

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ق). *احکام بانوان*. قم: مدرسه امام علی بن ابی‌طالب (ع).

یزدی، سید محمدکاظم (۱۴۰۹ق). *العروة الوثقی*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.