

فصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (س)  
سال یازدهم، شماره ۲، ۱۳۹۳، پیاپی ۲۲

## بررسی رویکرد مفسران در تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء

نهله غروی نایینی<sup>۱</sup>  
حامد مصطفوی فرد<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۲۱

تاریخ تصویب: ۹۱/۲/۲

### چکیده

آیه ۳۴ سوره نساء با توجه به مباحث قوامیت مرد و مراحل سه گانه مقابله با «نشوز» زن، همواره مورد توجه فقها و مفسران از یک سو و مناقشه معاندان از سوی دیگر بوده است. در این نوشتارها قوامیت مرد که وظیفه‌ای بردوش اوست، گاه به معنای حق حاکمیت انگاشته شده و گاه شأن او را در حد یک کارگزار فروکاسته است. واژه «نشوز» در قالب نافرمانی و تمکین تفسیر شده و راهکار تربیتی این آیه برای برون رفت خانواده از بحرانی که حیاتش را تهدید می‌کند، به عنوان عقوبت برای زن تلقی شده است.

۱. استاد دانشگاه تربیت مدرس؛ naeeni\_n@modares.ac.ir

۲. کارشناس ارشد دانشگاه تربیت مدرس؛ hamed\_amf@yahoo.com

در این مقاله، نظرهای مفسران درباره آیه یادشده نقد و بررسی شده است. همچنین، بیان شده است که قوامیت مرد، وظیفه سرپرستی خانواده و نه حق مرد است و مراد از خوف «نشوز» زن - به شهادت کارکرد قرآنی آن و روایات - به مقدمه فحشاء رسیدن و در نتیجه، خوف از خیانت وی است و ادله مفسران (گفتار لغویان، سیاق و سبب نزول وارده ذیل آیه) هر یک مورد خدشه است و در پایان، راه حل جلوگیری از «نشوز» به منظور تحکیم بنیان خانواده تبیین شده است.

**کلیدواژه‌ها:** قوامیت، قنوت، حفظ غیب، نشوز، ضرب.

## ۱. مقدمه

در آیه ۳۴ سوره نساء آمده است: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا». «مردان موظف به سرپرستی زنانند، بخاطر برتری‌هایی که خداوند برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده است، و به خاطر انفاقه‌ایی که از اموالشان می‌کنند، و زنان صالح زنانی هستند که در برابر خداوند متواضع‌اند و در غیاب همسر خود حقوق او را در مقابل حقوقی که خدا برای آنان قرار داده حفظ می‌کنند (و به وی خیانت نمی‌کنند). و (اما) آن‌دسته از زنان را که از خیانتشان بیم دارید، پند و اندرز دهید (و اگر مؤثر واقع نشد) در بستر از آن‌ها دوری نمایید و (اگر باز هم کارساز نبود) آن‌ها را بزیند و اگر از شما پیروی کردند، راهی برای تعدی بر آن‌ها نجوید. همانا خداوند بلندمرتبه و بزرگ است».

در تبیین این آیه، مفسران نظرهای گوناگونی ابراز کرده‌اند و با تأمل در معانی برخی از واژگان این آیه، دیدگاه دیگری به دست می‌آید که در مفاهیم قوامیت، «نشوز»، «قنوت»

و... مشاهده می‌کنیم. این آیه دیدگاهی تربیتی در جهت پایداری خانواده دارد؛ بنابراین به بیان مسئولیت مرد و نه حق حاکمیت وی می‌پردازد و مسئولیت زن را نیز در مقابل مسئولیتی تبیین می‌کند که بر عهده مرد گذاشته شده است. سپس به تبیین یکی از عوامل از هم گسیختگی خانواده (نشوز) می‌پردازد و برای جلوگیری از آن راهکار ارائه می‌دهد.

## ۲. فراز نخست (قوامیت مرد)

«الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ».

### ۱-۲. واژه «قوام» در قرآن

ریشه «قَوِّمَ» و مشتقات آن ۶۶۰ بار در قرآن به کار رفته است. «قَوَّامٌ» مبالغه قائم است و بدون حرف جر و نیز با حروف «ب، ل، ف، ع، ن، ع، ل، و الی» استعمال می‌شود (ر.ک. ابن منظور، ۱۴۱۴: ماده قَوِّمَ). این واژه در سه آیه (نساء/ ۳۴ و ۱۳۵) و (مائده/ ۸) و به ترتیب با سه حرف «علی، باء و لام» به کار رفته است.

این تعبیر گویای اهمیت موضوع قیومیت شوهر بر زن است؛ زیرا هرگاه کار جزئی باشد، گفته می‌شود به آن قیام کنید و اگر مهم و حساس باشد، دستور می‌دهند به آن «قوام» باشید؛ همچون حفظ قسط و اجرای عدل که برای آن‌ها به «قوام» تعبیر شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ» (نساء/ ۱۳۵) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ» (مائده/ ۸) (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۸ / ۵۵۱).

«قوام الشی» آن ستونی را گویند که شیء با آن پابرجاست (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۵ / ۲۳۳؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴: ج ۴ / ۱۲۴) و بر این اساس است که برخی از اهل لغت قوامیت را قیام به امر زن و محافظت از وی معنا کرده‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰ / ۷۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۲ / ۴۹۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۱۷ / ۵۹۶). برخی دیگر «قوامیت» را «ولایت»، «قیمیت» و «سرپرستی» می‌دانند (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۱ / ۵۰۵؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۳ / ۶۸؛ طریحی، ۱۳۷۵: ج ۳ / ۵۶۴).

راه جمع بین این دو رویکرد بدین گونه است: «قوم» کسی است که در رسیدگی به امور دیگران خودش به تنهایی و بدون تکیه بر دیگری اقدام می‌کند و به تدبیر امور زن و برآوردن نیازهای او اشراف دارد. بنابراین، «قومون» شوهرانی‌اند که در تدبیر امور و برطرف کردن نیازهای زن اشراف دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۸ / ۵۴۹).

## ۲-۲. قوامیت از دیدگاه مفسران

مفسران درباره مفهوم «قوامیت» در آیه ۳۴ نساء دو تفسیر عمده دارند.

۲-۲-۱. **سرپرستی، سلطه و ولایت:** برخی مفسران شأن مرد را شأن مدیر و سرپرست دانسته و برای بیان مراد خود از تعبیرهای متفاوتی بهره جسته‌اند. برخی از قوامیت با عنوان قیمومیت و سرپرستی یاد کرده‌اند (ر.ک. ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۲ / ۲۵۶؛ آل غاری، ۱۳۸۲: ج ۵ / ۵۵۱؛ قرشی، ۱۳۷۷: ج ۲ / ۳۵۴؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ج ۲ / ۷۴؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ج ۳ / ۲۱۷؛ جعفری، بی تا: ج ۲ / ۴۳۰)؛ برخی دیگر مراد از قوامیت مرد را ولایت وی دانسته‌اند (ر.ک. فاضل مقداد، ۱۴۱۹: ج ۲ / ۲۱۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ج ۲ / ۳۱۵؛ قرائتی، ۱۳۸۵: ج ۲ / ۲۸۲)؛ برخی نیز از این امر به عنوان سلطه مرد بر زن یاد کرده‌اند (ر.ک. بلخی، ۱۴۲۳: ج ۱ / ۳۷۰؛ سمرقندی، بی تا: ج ۱ / ۳۰۰؛ بغوی، ۱۴۲۰: ج ۱ / ۶۱۱؛ میبدی، ۱۳۷۱: ج ۲ / ۴۹۳؛ بغدادی، ۱۴۱۵: ج ۱ / ۳۷۱؛ محلی و سیوطی، ۱۴۱۶: ۸۷؛ سنورآبادی، ۱۳۸۰: ج ۱ / ۴۱۱؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۳ / ۶۸؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳: ۹۵؛ شبر، ۱۴۰۷: ج ۱ / ۱۱۴؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ج ۱ / ۴۶۹؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۴: ج ۱ / ۴۷۵؛ فیضی دکنی، ۱۴۱۷: ج ۲ / ۲۹؛ دخیل، ۱۴۲۲: ج ۱ / ۱۱۱؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹: ۸۹؛ نووی جاوی، ۱۴۱۷: ج ۱ / ۱۹۵؛ عاملی، ۱۴۱۳: ج ۱ / ۳۱۱).

میان این تعابیر، دقیق‌ترین تعبیر «قیمومیت و سرپرستی» مردان است؛ زیرا آیه از ولایت صحبت نمی‌کند. ولایت سلطه‌ای است که شخص بر مال و جان دیگری پیدا می‌کند و شامل ولایت پدر و جد پدری، پیامبر و حاکم می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۷۸: ج ۲ / ۲۰۲). حال آنکه این مطلب درباره قوامیت مرد در خانواده منتفی است و قوامیت وی در راستای

مصالح و بقای خانواده است و وی بر اموال زن هیچ گونه تسلطی ندارد. باری، ولایت و قوامیت مفاهیم متفاوتی دارند؛ زیرا موضوع ولایت، اموال و حقوق مالی و حتی امور مربوط به جان و نفس اشخاص محجور و مولی علیه است و ولی حق هرگونه تصرفی را که دربردارندهٔ مصلحت آنهاست دارد؛ درحالی که قوامیت شوهر بر همسر خود صرفاً برای حمایت و مراقبت و رعایت مصالح او در زندگی مشترک است و خارج از محدودهٔ زوجیت و مصالح خانواده نیست و زن از آزادی اراده و اختیار برای تصرف و ادارهٔ اموال و امور خویش برخوردار است (مقدادی، ۱۳۸۱: ۳۳).

این مطلب نیز که مردان را مسلط بر زنان قلمداد کنیم (همچون حاکم بر رعیت، چنان که برخی این قید را نیز آورده‌اند)، بیش از آنکه بیانگر دیدگاه اسلام باشد، رویکرد دوران پیش از اسلام به جایگاه زن و سلطهٔ بی چون و چرای مرد را به تصویر می کشد.

**۲-۲-۲. کارگزاری، خدمت‌گزاری و حفاظت:** گروه دوم قوامیت را با عنوان رعایت، حفاظت، کارگزاری و خدمت‌گزاری تفسیر می کنند (طوسی، بی تا: ج ۳/ ۱۸۹؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ج ۲/ ۴۸؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰/ ۷۰؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ج ۲/ ۲۲۹؛ نخجوانی، ۱۹۹۹: ج ۱/ ۱۵۱؛ مصطفوی، ۱۳۸۰: ج ۵/ ۳۶۰؛ صادقی، ۱۳۶۵: ج ۷/ ۳۸). این رویکرد در آثار مترجمان عصر اخیر (ارفع، ۱۳۸۱: ۸۴؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳: ۸۴؛ سراج، بی تا: ۸۴؛ عاملی، ۱۳۶۰: ج ۲/ ۳۹۲؛ فارسی، ۱۳۶۹: ۱۶۹)، به خصوص مترجمان انگلیسی‌زبان قرآن (ایروینگ، بی تا: ۸۴؛ پیکتال، بی تا: ۸۴؛ سرور، ۱۹۸۱: ۸۴؛ احمد، بی تا: ۸۴؛ جمعی از مترجمان، بی تا: ۸۴؛ یوسف علی، بی تا: ۸۴)، با توجه به رواج جریان‌های دفاع از حقوق زنان بیشتر جلوه کرده است و مرد را از سرپرستی، درحد یک کارگزار فرو کاسته‌اند.

مستند ایشان برخاسته از این گفتار «لغوین» است که آورده‌اند: «قَوْمٌ... من اقام العود اذا قومه» (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۶/ ۱۴۲)؛ زیرا چوبی را که کنار درخت قرار می دهند تا آن را نگهداری و از خم شدن آن جلوگیری کند، باعث قوام آن می شود. بنابراین، برخی آیه را با دقت بیشتر این گونه ترجمه کرده‌اند: «مردان مایهٔ پایداری زنانند» (رضایی اصفهانی،

۱۳۸۳: ۸۴). اما این برداشت از قوامیت با چند اشکال روبه‌روست:

۱. این نوع برداشت با مفهوم «علی» ناسازگار است که از آن علو و برتری برداشت می‌شود؛ اگرچه با مفهوم قوامیت سازگاری دارد. این گفتار در صورتی صحیح است که به جای حرف «علی» از حرف «ل» استفاده شده باشد.

۲. این برداشت با عبارت «بما فضل الله»، نیز ناسازگار است؛ زیرا عمومیت این عبارت اقتضا می‌کند که هم قدرت بدنی و هم قدرت مدیریت (حسن تدبیر) هر دو را شامل شود؛ چنان که بسیاری به آن اذعان کرده‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۲/ ۷۲؛ حسینی جرجانی، ۱۴۰۴: ج ۲/ ۳۴۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ج ۱/ ۲۰۷؛ سائیس، بی تا: ۲۸۲). حال آنکه این برداشت در صورتی صحیح است که عبارت را منحصر در قدرت بدنی ببینیم. اما شاهدیم برخی مفسران نه تنها از قدرت بدنی نامی نبرده‌اند؛ بلکه فقط به توان مدیریتی مرد اشاره کرده‌اند (جصاص، ۱۴۰۵: ج ۳/ ۱۴۸؛ نحاس، ۱۴۲۱: ج ۱/ ۲۱۲؛ طوسی، بی تا: ج ۳/ ۱۸۹؛ محلی و سیوطی، ۱۴۱۶: ۸۷؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۳/ ۶۹).

۳. قید «بما انفقوا» دلیل دیگری بر صحت نداشتن این مدعاست؛ زیرا انفاق از وظایف سرپرست است و نه وظیفه خدمت گزار.

۴. این برداشت با سبب نزولی که خود ایشان نقل کرده و بر آن صحه گذاشته‌اند، منافات دارد. در سبب نزول این آیه نقل شده است که زنی نزد پیامبر (ص) می‌آید و از شوهرش به دلیل اینکه او را کتک زده، شکایت می‌کند. نبی اکرم (ص) حکم به قصاص می‌کنند. در این هنگام آیه «الرجال قوامون...» نازل می‌شود. پیامبر (ص) آیه را بر آنان تلاوت می‌کنند و می‌گویند: «من چیزی را اراده کردم و خداوند چیز دیگری را» (طبری، ۱۴۱۲: ج ۵/ ۳۷؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۳/ ۶۸). البته، این سبب نزول با مناقشه جدی روبه‌روست که در ادامه خواهد آمد.

۵. سیاق آیه نیز چنین برداشتی از آیه را نفی می‌کند؛ زیرا در آیه صحبت از

ضرب زنان به میان آمده است؛ حال آنکه داشتن چنین اختیاری برای خدمت گزار منطقی به نظر نمی‌رسد.

۶. ارائه چنین تحلیلی از آیه به منزله کم توجهی به روایات رسیده در زمینه جایگاه مرد در خانواده و وظیفه زن در قبال آن است؛ زیرا در برخی روایات، مرد قیم زن معرفی شده است (ر.ک. کلینی، ۱۳۶۷؛ ج ۴/۱۳؛ صدوق، ۱۴۰۴؛ ج ۳/۴۴۳) یا زنان به اطاعت از همسران خود تشویق شده‌اند (ر.ک. کلینی، ۱۳۶۷؛ ج ۵/۵۲۶؛ حر عاملی، ۱۴۱۴؛ ج ۱۴/۱۱۲؛ متقی هندی، ۱۴۰۹؛ ج ۵/۸۶۲). علاوه بر این، آثاری مثل اذن برای خروج از منزل، حق تأدیب، تکلیف پرداخت نفقه، تمکین زن نسبت به خواست شوهر و... که از جانب فقیهان بر قوامیت مرد حمل شده، نمود این است که این قوامیت چیزی جز برعهده گرفتن سرپرستی خانواده نمی‌تواند باشد.

شاید، به دلیل وجود همین اشکالات است که برخی از مفسران (آل سعدی، ۱۴۰۸؛ ج ۱/۱۷۶؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳؛ ج ۲/۴۱۹؛ اردبیلی، بی‌تا؛ ج ۱/۵۳۶؛ زحیلی، ۱۴۱۸؛ ج ۵/۵۴؛ طنطاوی، بی‌تا؛ ج ۳/۱۳۶؛ زحیلی، ۱۴۲۲؛ ج ۱/۳۱۶؛ بلاغی، ۱۳۸۶؛ ج ۲/۴۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹؛ ج ۷/۲۳۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴؛ ج ۳/۳۶۹) بین دو دیدگاه پیش‌تر یادشده را جمع کرده و مرد را سرپرست و خدمت‌گزار، فرمانروا و کارگزار، قائم به امر و مسلط، حاکم و حامی، رئیس و نگهبان و... دانسته‌اند.

این تحلیل از قوامیت، تحلیلی دقیق است؛ اما نباید آن را ترجمه آیه انگاشت؛ زیرا کارگزاری ثمره این قوامیت است و مرد با توجه به تکلیف به حسن معاشرت (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۹؛ ماده ۱۱۰۳) و عمل کردن در راستای مصالح زن، باید به وظیفه قوامیت خود عمل کند.

## ۲-۳. دایره شمول قوامیت

برخی منظور از «رجال» و «نساء» را مردان و زنان می‌دانند و نه زن و شوهر (ابن‌عاشور، بی‌تا؛ ج ۴/۱۱۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷؛ ج ۴/۳۴۳؛ حسینی طهرانی، بی‌تا؛ ۴۰). ادعای این گروه این

است که عمومیت علت نشان می‌دهد حکمی که مبتنی بر آن است (قیم‌بودن)، منحصر به شوهر نسبت به همسر نیست؛ بلکه برای نوع زنان و مردان در جهات عمومی است که مرتبط با زندگی دو طایفه است، مثل حکومت و قضا (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴/۳۴۳؛ حسینی طهرانی، بی تا: ۴۰). اما در مقابل، بیشتر بر این باورند که آیه مربوط به زنان و شوهران ایشان است.

دلایلی که در تأیید دیدگاه مشهور (قوامیت مرد در چارچوب بنیان خانواده) می‌توان بیان کرد، از این قرارند:

۱. عبارت «و بما انفقوا من اموالهم»: چون مردان به کل زنان نفقه نمی‌دهند، نسبت به کل هم مسئول نیستند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۹: ج ۳/۳۶۵؛ صادقی تهرانی، ۱۳۸۰: ۲۶-۲۵) و اساساً قیومیت درباره رابطه زن و شوهر است و اگر زن و مرد به عنوان دو صنف مطرح شوند، هرگز مرد قوام و قیم زن و زن تحت قیومت مرد نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۲۵).
۲. مورد نزول آیه که مورد پذیرش خود ایشان است نیز «قیمومیت» زوج بر زوجه - و نه مطلق مردان بر زنان - را اقتضا می‌کند (منتظری، ۱۳۸۰: ۱۲۴).
۳. سیاق آیه - که درباره «نشوز» زن و ضرب وی توسط شوهرش صحبت می‌کند - این برداشت را تأیید می‌کند. همچنین، آیه بعد که حکم شقاق میان زن و شوهر را مطرح می‌کند نیز مؤید این دیدگاه است. بنابراین، با توجه به قرائن داخلی و خارجی، آیه برای بیان احکام زن و شوهر است (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۸/۵۵۰).
۴. اخذ عمومیت آیه و تخصیص مواردی که خلاف آن‌ها ثابت شده است، موجب تخصیص اکثر می‌شود؛ زیرا مرد قیومیتی بر سایر زنان ندارد، مگر درباره ولایت یا قضا (منتظری، ۱۴۰۸: ج ۱/۳۵۱)؛ بنابراین مثال‌های نقض بسیاری برای آن پیدا می‌کنیم؛ برای مثال برادر بر خواهر خود قوامیت ندارد یا اینکه مادر بر فرزندان خود حتی اگر مذکر باشند، ولایت دارد و آیه نیز قیومیت زن را بر زنان نفی نمی‌کند.



۵. این مدعا که «عمومیت علت اقتضاء می کند قوامیت منحصر به شوهر نسبت به همسر نباشد؛ بلکه برای نوع زنان و مردان در جهات عمومی که مرتبط با زندگی دو طایفه است باشد»، با این اشکال روبه روست که علت دوم عمومیت ندارد؛ بلکه انفاق مردان اختصاص به همسرانشان دارد (منتظری، ۱۴۰۸: ج ۱ / ۳۵۱).

## ۲-۴. مبادی اخلاقی قوامیت

نکته مورد توجه این است که قوامیت به عنوان وظیفه ای بر عهده مرد گذاشته شده است، نه در قالب حق سرپرستی؛ چنان که برخی نیز بیان کرده اند: «آیه جمله ای است خبری ولی روح حاکم بر آن انشاست» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۲۶؛ حسینی طهرانی، بی تا: ۳۹). قانون گذار نیز در شرح ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی که می گوید: «در روابط زوجین ریاست خانواده از خصائص شوهر است» (ر.ک. جعفری لنگرودی، ۱۳۷۹: ۵۶۳)، تصریح می کند به اینکه خانواده سازمانی حقوقی است که در آن روابط زن و شوهر به طور امری، معین شده و این حقی نیست که بتوان از آن گذشت (کاتوزیان، ۱۳۷۸: ج ۱ / ۲۲۷).

درخور توجه است که قوانین در تنظیم روابط والدین و فرزندان یا زن و شوهر، براساس مصالح اجتماعی به رشته تحریر درآمده اند؛ همه چیز رنگ تکلیف دارد و اگر گاه از حق صحبت می شود، منظور توانایی ای است که قانون گذار برای اجرای تکالیف خویش به صاحب تکلیف در برابر دیگران اعطا کرده و راه پیش روی وی را هموارتر کرده است. پس، اینکه قرآن ریاست خانواده را در دست مرد می گذارد، حقی نیست که به مرد اعطا شده باشد و زنان از آن محروم باشند؛ بلکه وظیفه ای است که بر عهده مردان گذاشته و از دوش زنان برداشته شده است و «این ریاست به اجرای یک وظیفه اجتماعی شبیه تر است تا به اجرای حق شخصی، پس شوهر باید اختیار خود را به منظور حفظ سلامت و استحکام خانواده به کار ببرد و گرنه باید گفت از آن سوء استفاده می کند و باید ممنوع شود» (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۶۷۶؛ صفائی و امامی، ۱۳۷۲: ج ۱ / ۱۶۳).

مؤید دیدگاه اخیر، روایتی از امام باقر (ع) است که وقتی از ایشان درباره گفتار مردی سؤال شد که به همسر خود گفته بود: «امر تو در دست و اختیار خودت باشد»، حضرت

فرمودند: این گفته مرد اعتباری ندارد. سپس ایشان به همین آیه قرآن (نساء/ ۳۴) استناد می کنند (ر.ک. بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۲/ ۷۳). بنابراین، حضرت بیان می کنند قوامیت وظیفه‌ای بر عهده مرد است و او نمی تواند از آن کناره گیرد؛ هر چند هر دوی آنها به این امر راضی باشند.

همچنین، با توجه به آیات قرآن، قوامیت باید بر اساس سه اصل اخلاقی عدالت «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» (نساء/ ۱۳۵)، معروف «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء/ ۱۹) و مهربانی و دلسوزی «جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (روم/ ۲۱) باشد و این وظیفه در امور مادی خلاصه نشده است؛ بلکه مراقبت از امور معنوی خانواده نیز طبق آیات «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ» (طه/ ۱۳۲) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» (تحریم/ ۶) بر عهده ایشان است.

## ۲-۵. «فضل»، برتری یا بیشتری

«باء» در عبارت «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ» می تواند سببیه، مقابله یا استعانت باشد و «ما» نیز می تواند مصدریه یا موصوله باشد و ابن عاشور این متحمل چندمعناشدن را یکی از جلوه‌های اعجاز قرآن می داند (حکیم‌باشی، ۱۳۸۰: ۲۷-۲۸). فضل در قرآن به دو معنا به کار رفته است: اول برتری و دوم عطیه و احسان و رحمت (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۵/ ۱۸۳)؛ اما بهتر است بین این دو معنا را جمع کرد؛ یعنی فضل عبارت است از احسان و رحمتی که سبب برتری بر دیگران می شود. برخی آن را در عقل، رأی، حسن تدبیر و... می دانند (جصاص، ۱۴۰۵: ج ۳/ ۱۴۸؛ طوسی، بی تا: ج ۳/ ۱۸۹؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۳/ ۶۹)، برخی نیرو و توان جسمی را نیز به آن افزوده‌اند (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴: ج ۲/ ۳۴۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۲/ ۷۲؛ مکارم، ۱۳۷۴: ج ۳/ ۳۷۰) و بعضی ملاک‌های برتری را تا شانزده مورد برشمرده‌اند (مولایی‌نیا، ۱۳۸۷: ۲۱). اما همان‌طور که قبلاً اشاره شد، این نوع فضیلت - و به تعبیر دقیق‌تر فضل؛ چون این مسامحه و خلط بین دو مفهوم فضل و فضیلت موجب بروز این شبهه شده است که قرآن مردان را از زنان برتر می داند - سبب اعطای حق نمی شود؛ بلکه وظیفه‌ای را بر دوش مردان می نهد؛ چنان که خداوند درباره رسولان می فرماید: «برخی رسولان را بر برخی دیگر برتری

دادیم» (بقره/ ۲۵۳). این فضیلت به دلیل تکلیف و وظایف دشواری است که بر عهده آنان گذاشته شده و روشن است که این نوع تکالیف به سبب استعداد و آمادگی ذاتی این افراد است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۹/ ۱۰۷).

اگر با نگاه دقیق تری به این واژه نگریسته شود، این نتیجه حاصل می شود که «فضل» دو مفهوم فزونی و بیشتری و برتری و والاتری دارد (حکیم‌باشی، ۱۳۸۰: ۲۷-۲۸) که شاید اولی فضل و دومی فضیلت باشد و این آیه درباره داده‌ها سخن می گوید و نه برتری و ملاک آن. فضل ناظر به داده‌های خلقتی است، نه اموری که به تدریج عاید انسان شده است؛ حال آنکه برتری درباره کمالات صحیح است که به تدریج عاید انسان می شوند (علائی رحمانی، ۱۳۸۳: ۱). بنابراین، فضل به معنای برتری ارزشی مرد بر زن نیست؛ بلکه به معنای اختصاص به استعداد و نیروی خاص است (جعفری، ۱۳۶۱: ج ۱۱/ ۲۷۳). ظرافتی نیز که در بیان آیه لحاظ شده و فرموده «بما فضل الله الرجال علی النساء» نشان می دهد این گونه نیست که این فضل از آن جنس مرد در برابر جنس زن باشد؛ بلکه گاه زنان از این فضل برخوردارند. اما نوعاً این گونه است که مردان از لحاظ توان جسمی و مدیریتی بر زنان تفوق دارند.

### ۳. فراز دوم (قنوت و حفظ غیب)

«فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ». در این فراز برای زنان صالح، دو ویژگی ذکر شده است: اول قنوت و دیگری حفظ غیب. معنای این دو واژه بدین شرح است:

#### ۳-۱. «قنوت» در قرآن

قنوت به معنای طاعت و خشوع است. برخی آن را در رابطه با خدا تعریف کرده اند (ابن اثیر، ۱۳۶۴: ج ۴/ ۱۱۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۲/ ۷۳؛ زمخشری، ۱۴۱۷: ج ۳/ ۱۲۴)؛ اما برخی دیگر آن را مطلق اطاعت در برابر خدا و غیر او دانسته اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۸۴). از ضحاک (زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۳/ ۱۱۰؛ ابوسعید خدری هیشمی، بی تا: ج ۶/ ۳۲۰) و امام باقر (ع)

(قمی، ۱۳۶۷: ج ۱/ ۱۳۷) نقل شده است که منظور از تمام قنوت‌های ذکر شده در قرآن، طاعت است.

مفسران برخی قنوت‌ها را مطیع تفسیر کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ج ۵/ ۳۸ به نقل از مجاهد، ابن عباس، سدی، قتاده و...؛ قمی، ۱۳۶۷: ج ۱/ ۱۳۷ به نقل از امام باقر (ع)؛ ابن عربی، بی تا: ج ۱/ ۴۱۵؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ج ۳/ ۹۴۰ به نقل از ابن عباس)؛ برخی دیگر به صراحت، قنوت را مطیع همسران تفسیر کرده‌اند (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴: ج ۲/ ۳۴۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۲/ ۲۵۶؛ مراغی، بی تا: ج ۵/ ۲۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴/ ۳۴۴)؛ برخی نیز تصریح کرده‌اند که اگرچه قنوت مختص به خداست، وصف زنان به آن، این معنا را دارد که آنان به سبب آنچه خدا به آنان امر کرده است، مطیع زوج‌هایشان‌اند (بلاغی نجفی، ۱۴۲۰: ج ۲/ ۱۰۵)؛ برخی این اطاعت را در مسائل زناشویی محدود کرده‌اند (مصطفوی، ۱۳۸۰: ج ۵/ ۳۶۲)؛ برخی اطاعت را به محیط خانواده تعمیم داده‌اند (مکارم، ۱۳۷۴: ج ۳/ ۳۷۱)؛ برخی آن را مطیع خدا و همسران معنا کرده‌اند (بلخی، ۱۴۲۳: ج ۱/ ۳۷۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ج ۵/ ۳۸؛ جصاص، ۱۴۰۵: ج ۳/ ۱۴۹ به نقل از قتاده؛ سمرقندی، بی تا: ج ۱/ ۳۰۰؛ طوسی، بی تا: ج ۳/ ۸۹؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ج ۳/ ۹۴۱ به نقل از مقاتل بن حیان؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۴/ ۷۱؛ حقی بروسوی، بی تا: ج ۲/ ۲۰۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۲/ ۷۳؛ سائیس، بی تا: ۲۸۳) و برخی دیگر نیز دایره شمول اطاعت خدا را به حق زوجین محدود کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۷: ج ۱/ ۲۵۳؛ کرمی، ۱۴۰۲: ج ۲/ ۲۲۳؛ حسینی، ۱۳۶۳: ج ۲/ ۴۲۲).

اما تفسیر ارائه شده از تمام این گروه‌ها نمی‌تواند تفسیری دقیق باشد؛ زیرا برخی از آنان به این مطلب اقرار دارند که قنوت در قرآن درباره خدا به کار رفته است؛ اما با توجه به سیاق، برخی آن را مطیع شوهر تفسیر کرده و برخی مطیع خدا در امر شوهر و کلمه را از ظهور خود خارج کرده‌اند. بنابراین، تنها آن دسته از مفسران (مبیدی، ۱۳۷۱: ج ۲/ ۴۹۳؛ نسفی، ۱۳۶۷: ج ۱/ ۱۶۲؛ سورآبادی، ۱۳۸۰: ج ۱/ ۴۱۲؛ ابن عاشور، بی تا: ج ۴/ ۱۱۵؛ حسینی، ۱۴۲۳: ۹۵) و مترجمان (طاهری، ۱۳۸۰: ۸۴) به صواب رفته‌اند که قنوت را بی هیچ قید و شرطی، مطیع خدا تفسیر کرده‌اند.

آری، واژگان قرآن یک حقیقت قرآنی دارند که هرگاه قرینه‌ای در میان نباشد، آن‌ها

را در آن معانی به کار برد. حقیقت قرآنی واژه قنوت نیز اقتضا می کند در صورت نبود قرینه استعمال، آن را درباره خدا و رسول وی بدانیم؛ زیرا این واژه سیزده مرتبه در قرآن به کار رفته و در تمام آن‌ها در رابطه با خدا و رسول استعمال شده است. چنان که یکی از معاصران (بنت الشاطی، ۱۱۱۹: ۴۰۵) می گوید: در قرآن، قنوت تنها در برابر خداوند و رسول وی به کار رفته است و به مؤمنان برگزیده پرستشگر اسناد داده شده است؛ زیرا قنوت از خشوعی صادقانه ناشی می شود.

### ۳-۲. معنائشناسی حفظ غیب

درباره مفهوم حفظ غیب، برخی مفهومی عام از آن برداشت کرده اند و حفظ غیب را شامل تمام اموری که حفظش واجب است (آل غاری، ۱۳۸۲: ج ۵/ ۵۵۱) یا اینکه شوهر از دیدن آن کراهت دارد (ابن عربی، بی تا: ج ۱/ ۴۱۵) یا اموری دانسته اند که بین آن دو اتفاق می افتد و احدی از آن اطلاع ندارد (مراغی، بی تا: ج ۵/ ۲۸). برخی آن را اطاعت حتی در غیاب شوهر تفسیر کرده اند (آل سعدی، ۱۴۰۸: ۱۸۶)؛ برخی نیز حفظ غیب را در حفظ نفس و مال خلاصه کرده اند (طبری، ۱۴۱۲: ج ۵/ ۳۸-۳۹؛ قرطبی، ۱۳۶۵: ج ۵/ ۲۷۰؛ ابن کثیر، بی تا: ج ۲/ ۲۵۶؛ سمرقندی، بی تا: ج ۱/ ۳۰۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۲/ ۷۳؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۳/ ۶۹)؛ برخی نیز آن را حفظ نفس دانسته اند (قمی، ۱۳۶۷: ج ۱/ ۱۳۷؛ ابنابی حاتم، ۱۴۱۹: ج ۳/ ۹۴۱) به نقل از سدی و مقاتل؛ بغوی، ۱۴۲۰: ج ۱/ ۶۱۲؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ج ۲/ ۴۹۳).

بین تمام این دیدگاه‌ها، دیدگاه سوم (حفظ نفس) مختار نگارنده است؛ اما مؤیدات این مطلب به این شرح است:

۱. تبادل: با شنیدن «حفظ غیب»، اولین مفهومی که به ذهن متبادر می شود، حفظ

نفس از شهوات در غیاب همسر است.

۲. ابرز مصداق‌ها در حفظ غیب، حفظ نفس است. چه بسیار در قرآن عام‌هایی

بیان می شود؛ ولی از آن خاص اراده می شود (ر.ک. سیوطی، ۱۴۲۷: ۵۰۸-

۵۰۹) و چه بسا عامی بیان شده است، ولی بارزترین مصداق آن مد نظر است؛

مثل «وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ اِلٰى عَالِمٍ

الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (توبه / ۱۰۵) که مراد از مؤمنان بارزترین مصداق‌های آن‌اند که همانا ائمه معصومین (ع) هستند (ر.ک. بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۲ / ۸۳۸).

۳. تمام مفسران در اینکه حفظ نفس شامل این فراز می‌شود، اختلافی ندارند؛ بلکه درباره اینکه آیا عبارت شامل دیگر موارد نیز می‌شود، اختلاف دارند. بنابراین، این دیدگاه اخذ متقین است.

۴. به نظر می‌رسد علت اینکه برخی از مفسران علاوه بر حفظ نفس، مال را نیز شامل عبارت دانسته‌اند، برخاسته از روایتی است که در کتبی مثل مسند طیالسی و تفسیر طبری نقل شده و بعد در تفاسیری مثل معالم التنزیل و... وارد شده است. در این روایت ابوهریره به نقل از پیامبر (ص) گفته است: «خیر النساء التي اذا نظرت اليها سرتك و اذا أمرتها اطاعتك و اذا غبت عنها حفظتك في نفسها و مالها». وی می‌افزاید: «و تلا هذه الآيه الرجال قوامون...» (طبری، ۱۴۱۲: ج ۵ / ۳۹؛ طیالسی، بی تا: ۳۰۶). حال آنکه روایاتی با همین مضمون در کتاب اصول کافی (کلینی، ۱۳۶۷: ج ۵ / ۳۲۷ باب «من وفق له الزوجه الصالحه») وارد شده است؛ اما در هیچ‌یک از این روایات صحبت از این نشده که حضرت آیه «الرجال قوامون...» را تلاوت کردند. بنابراین، روایت ناظر به این آیه نیست؛ بلکه حضرت چهار شاخصه بهترین زنان را بیان می‌کنند.

۵. آیه مبارکه نمی‌گوید «حافظات فی الغیب»؛ بلکه می‌فرماید: «حافظات للغیب». عبارت اول مبین این مطلب است که وی در غیاب شوهر، حافظ (خواه مال و خواه ناموس وی) است؛ حال آنکه عبارت دوم گویای این مطلب است که وی برای امور غیبی‌ای حافظ است که بین آن دو (و دور از نگاه و اشراف دیگران) اتفاق می‌افتد.

### ۳-۳. مراد از «بما حفظ الله»

اگرچه برخی این «باء» را سببیت (طبرسی، ۱۳۷۷: ج ۱/ ۲۵۴؛ مراغی، بی تا: ج ۵/ ۲۸) یا مصدریه (نیشابوری، ۱۴۱۶: ج ۲/ ۴۰۹؛ طنطاوی، بی تا: ج ۳/ ۱۳۸) گرفته‌اند؛ اما به نظر می‌رسد این «باء» مقابله باشد (مکارم، ۱۳۷۴: ج ۳/ ۳۷۱؛ قرشی ۱۳۷۷: ج ۲/ ۳۵۳)؛ یعنی در «مقابل اینکه خدا نیز حقوقشان را احیاء کرده و مهریه و نفقه بر دوش مردان نهاده». دو دلیل این مدعا را ثابت می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. در کلام عرب مشهور است که می‌گویند: «هذا بذاک»؛ یعنی «هذا فی مقابله ذاک» (سایس، بی تا: ۲۸۳).

۲. این برداشت با تقریر ما از مفهوم قوامیت سازگار است؛ زیرا خداوند مسئولیت و وظیفه سرپرستی خانواده را بر عهده مرد نهاده است. حال بیان می‌کند: ما چون این وظیفه را بر دوش مرد نهاده‌ایم، او موظف است در بیرون خانه کار کند تا بتواند هزینه انفاق را که برعهده‌اش است، به درستی انجام دهد. شرط انصاف نیست در حالی که او برای انجام وظیفه در بیرون خانه مشغول کار است، زن حفظ غیب نکند. بنابراین، ما در مقابل این وظیفه که بر دوش مرد نهاده‌ایم، زن را نیز موظف می‌کنیم که حفظ غیب کند.

بنابراین، خداوند برای زنان صالح دو ویژگی را برمی‌شمارد: اولی در رابطه با خدا و دیگری در رابطه با شوهرانشان. آنان در رابطه با خدا مطیع و متواضع‌اند و درباره شوهرانشان هم عقیف‌اند و به وی خیانت نمی‌کنند. از اینجا قول پیامبر (ص) بهتر فهمیده می‌شود: «لو كنت آما آن یسجد بشر لامرت المراه ان یسجد لزوجها» (ابن حنبل، بی تا: ج ۵/ ۲۲۸؛ صدوق، ۱۴۰۴: ج ۳/ ۴۳۸). به نظر می‌رسد که این روایت ناظر به محتوای این لایه باشد؛ زیرا خداوند در بیان دو ویژگی زنان صالح، حق خود و حق شوهر را با هم ذکر کرده است.

#### ۴. فراز سوم (بحران نشوز و مقابله با آن) «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ».

#### ۴-۱. تحلیل خوف با توجه به جایگاه خانواده در اسلام

نهاد خانواده در اسلام جایگاه رفیعی دارد تا آنجا که خوب شوهرداری زنان همسنگ جهاد برای مردان انگاشته شده است (کلینی، ۱۳۶۷: ج ۵/۵۰۷). این مطلب نشان از اهمیت خانواده نزد شارع دارد که زنان را این چنین ترغیب به اداره خانواده می‌کند؛ زیرا مرد مدیر خانواده است اما محوریت عاطفی خانواده با زن است و وجود او سبب جمع شدن اعضای خانواده در کنار هم می‌شود. با این نوع نگاه شارع، منطقی به نظر می‌رسد اگر کوچک‌ترین مشکلی امنیت این نهاد را تهدید می‌کند، در راستای رفع آن بکوشد؛ زیرا علاج واقعه را قبل از وقوع باید کرد. واژه «خوف» بیان‌کننده این حقیقت است که هرگاه مرد احساس خطر می‌کند و نسبت به تحقق «نشوز» خوف دارد، باید برای پیشگیری از آن اقداماتی را انجام دهد و خداوند چون عارف به احوالات زنان است، در قالب توصیه برای حفظ بنیان خانواده، راهکاری ارائه می‌دهد.

از اینجا اشکال سخن کسانی که اصرار دارند «خوف» را به معنای علم بگیرند (بلخی، ۱۴۲۳: ج ۱/۳۷۱؛ ابن‌مثنی، ۱۳۸۱: ج ۱/۱۲۶؛ سمرقندی، بی‌تا: ج ۱/۳۰۰؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۳/۶۹ به نقل از فراء؛ اردبیلی، بی‌تا: ۵۳۶) یا واژه‌ای را در تقدیر فرض کنند (سایس، بی‌تا: ۲۴۸؛ طوسی، ۱۴۰۷: ج ۴/۴۱۶؛ ابن‌زهره، ۱۴۱۷: ۳۵۳؛ طنطاوی، بی‌تا: ج ۳/۱۰۴) روشن می‌شود؛ زیرا آنان با نگاهی فقهی به آیه نگریسته و با این اشکال روبه‌رو شده‌اند که صرف «خوف» نشوز موجب هجر و ضرب نمی‌شود (ر.ک. اردبیلی، بی‌تا: ۵۳۶). حال آنکه هنگام «خوف» وقوع اختلاف بین زوجین، بستگان آنان را توصیه به رجوع به مشاور می‌کنند. چگونه است وقتی خداوند در این رابطه راهکاری ارائه می‌دهد، به‌عنوان حکمی فقهی به آن نگریسته می‌شود؟ بلکه خداوند به‌عنوان مشاور دلسوز راهکاری را به مرد برای بازگشت خانواده به صلح و امنیت توصیه می‌کند.



#### ۴-۲. معنانشناسی واژه «نشوز»

طبق گفتار لغویین، «نشز» به مکان مرتفع از زمین گفته می‌شود (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۶/۲۳۲؛ جوهری، ۱۴۰۷: ج ۳/۸۹۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۵/۴۱۷). بنابراین، به زنی که بر شوهر خود عصیان کند و از اطاعت او دست برداشته و نسبت به او برتری طلبی داشته باشد، «ناشزه» می‌گویند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۶/۲۳۲؛ جوهری، ۱۴۰۷: ج ۳/۸۹۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۵/۴۱۷؛ طریحی، ۱۳۷۵: ج ۴/۳۹). فقیهان و مفسران به گفته لغویان اعتماد کرده و زنی را که در مقابل شوهر خود سرکشی می‌کند، «ناشزه» می‌نامند؛ اگرچه درباره حد و مرز آن اختلاف دارند؛ به این شرح که بیشتر فقها (صدوق، ۱۴۱۵: ۳۵۰؛ ابن مطهر اسدی، ۱۴۱۹: ج ۳/۱۰۸؛ سبزواری، ۱۴۲۳: ج ۲/۲۶۶؛ نجفی، ۱۳۶۶: ج ۳۱/۲۰۰) و برخی از مفسران (ابن هائم، ۱۴۲۳: ۱۳۸؛ حسینی، ۱۴۲۳: ۹۵) «نشوز» را به معنای اخص آن یعنی عدم تمکین و آنچه که بدان برمی‌گردد و از قبیل خروج از خانه بی‌اذن شوهر، نظافت نکردن، ذایل نکردن موهای زائد و... می‌دانند. درمقابل، تعداد زیادی از مفسران «نشوز» را به معنای اعم آن یعنی اطاعت نکردن و طغیان می‌دانند (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲/۴۱۷؛ ابن کثیر، بی‌تا: ج ۲/۲۵۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۲/۷۳؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۳/۶۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۱/۴۴۸؛ حسینی جرجانی، ۱۴۰۴: ج ۲/۳۴۱؛ سایس، بی‌تا: ۲۸۲؛ بلاغی نجفی، ۱۴۲۰: ج ۲/۱۰۶). اما این برداشت از «نشوز» با کارکرد قرآنی این واژه مغایرت دارد.

#### ۴-۳. «نشوز» زن؛ عدم تمکین یا خیانت

مفسران اگرچه در مقدمه تفسیرهای خود به این حقیقت اذعان کرده‌اند که اولین منبع و بهترین آن برای فهم مفردات قرآن، خود قرآن است، در عمل مشاهده می‌شود در برخی موارد، این مبنا را نقض کرده و به جای قرآن بر گفتار دیگری تکیه می‌کنند. شاهد این مدعا واژه «نشوز» است. به نظر می‌رسد علت اینکه مفسران «نشوز» را به معنای اطاعت نکردن و فرمانبرداری دانسته‌اند، چهار مورد است: الف. تکیه بر سیاق؛ ب. تأثیرپذیری از گفتار لغویون؛ پ. اعتماد به سبب نزول ذکرشده در تفسیرهای متقدم و کتب اسباب نزول؛ ت. توجه نکردن کافی به روایات نبی اکرم (ص).

#### ۴-۳-۱. تکیه بر سیاق

کسانی که درصدد تفسیر آیه برآمده‌اند، «نشوز» را نقطه مقابل «قنوت» تصور کرده (ر.ک. بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۱۲؛ حکیم‌باشی، ۱۳۸۰: ۲۸-۲۷) و بیان کرده‌اند که «نشوز» به معنای برتری طلبی و تواضع نکردن است. اما چنان که تبیین شد، خداوند برای زنان صالح دو ویژگی ذکر کرده است: اول «قنوت» و دوم حفظ غیب که اولی در رابطه با خدا و دومی در رابطه با شوهرانشان است. بنابراین، این گونه به نظر می‌رسد که «نشوز» نقطه مقابل حفظ غیب باشد نه «قنوت» و همان‌طور که بیان شد، منظور از حفظ غیب، عقیف بودن در غیاب شوهر است؛ در نتیجه نقطه مقابل آن، خیانت کردن به شوهر است.

#### ۴-۳-۲. تأثیر پذیری از گفتار لغویان

همیشه توجه به کاربرد قرآنی واژه، روایات ائمه معصوم (ع) و گفتار لغویان مهم‌ترین منابع برای فهم مفردات قرآن‌اند؛ اما در برخی موارد مشاهده می‌شود تکیه بر گفتار اهل لغت موجب می‌شود که نسبت به کاربرد قرآنی آن واژه توجه کافی نشود. آری، تکیه بر گفتار لغویان به تنهایی نمی‌تواند ما را در کشف مراد الهی راهنمایی کند؛ زیرا هر علمی همراه با ایجاد خود، بار معنایی جدیدی را به واژگان می‌بخشد. قرآن نیز از این قاعده مستثنا نیست و عرف خاص خود را دارد. بنابراین، باید کارکرد قرآنی واژه «نشوز» را درون متن مقدس بررسی کرد. با تحلیل و بررسی آیاتی که در آن‌ها این واژه به کار رفته است، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که این واژه در قرآن در معنایی غیر از عدم تمکین (خواه به معنای خاص آن و در خصوص مسئله جنسی و خواه به معنای عام آن و در قالب نافرمانی) - آنچنان‌که لغویان ادعا کرده‌اند - به کار رفته است.

واژه نشوز (در رابطه با زن و مرد) دو بار در قرآن به کار رفته است: یک بار در رابطه با «نشوز» زن و یک بار هم درباره «نشوز» مرد که هر دو در سوره نساء مطرح شده است. اما درباره «نشوز» زن بحث آن با توجه با سیاق گذشت؛ اما درباره «نشوز» مرد هم با مطالعه محتوای آیه ۱۲۸ سوره نساء و همچنین روایات رسیده ذیل این آیه، این مطلب آشکار می‌شود که معنایی غیر از آنچه مشهود اراده کرده‌اند، مراد است.

خداوند در آیه ۱۲۸ سوره نساء می‌فرماید: «وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِن تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا». در این آیه «نشوز» در مقابل «اعراض» قرار گرفته است و به دلیل اینکه «اعراض» «بی میلی شوهر نسبت به همسر خود (و در نتیجه امتناع از همبستری)» است، «نشوز» نقطه مقابل آن «رغبت بسیار شوهر به جماع و همبستری» است. بنابراین، آیه خطاب به زنان می‌فرماید: «اگر زنی از رغبت بسیار همسرش به همبستری یا اعراض و روی گردانی آنان نسبت به خود می‌ترسد، راه حل این مشکل این است که با آنان صلح کنید». صلح کردن با توجه به عبارت «و احضرت النفس الشح» که بیان می‌کند، باید بخل را کنار گذاشت و دست از انحصارطلبی - و اینکه شوهر را فقط برای خود بخواهد - برداشت. آیه بعد نیز که صحبت از عدالت بین زوجین می‌کند، بدین معناست که زن به مرد اجازه ازدواج مجدد را بدهد. بنابراین، مراد از «نشوز» مرد این است که مرد شهوتی زیاد و رغبتی افسارگسیخته و علاقه‌ای بسیار به همبستری با همسر خود دارد، حال آنکه زن از عهده تمکین وی بر نمی‌آید؛ بنابراین، آیه یکی از حکمت‌های تعدد زوجات را مطرح کرده و آن هنگامی است که زن به تنهایی توانایی پاسخگویی به نیازهای مرد را ندارد.

در تأیید این برداشت، روایتی از زراره نقل شده است:

سئل أبو جعفر (ع) عن النہاریة یشرط علیها عند عقد النکاح أن یأتیها ما شاء نہارا أو من کل جمعة أو شهر یوما، و من النفقة کذا و کذا؟ قال: فلیس ذلک الشرط بشیء. من تزوج امرأة فلها ما للمرأة من النفقة و القسمة، و لکنه إن تزوج امرأة خافت فیه نشوزا أو خافت أن یتزوج علیها فصاحت من حقها علی شیء من قسمتها أو بعضها فإن ذلک جائز لا بأس به. (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۷۸؛ حر عاملی، ۱۴۱۴: ج ۲۱ / ۳۵۱).

در این روایت سه سؤال مطرح شده است: علاقه بسیار مرد به همبستری؛ رعایت نکردن حق قسمت بین ازواج به وسیله شوهر و بحث نفقه. حضرت در جواب، ابتدا درباره حق نفقه

و قسمت این گونه بیان می کنند که وی باید حق زن را از نفقه و قسمت بدهد. اما درخصوص بخش دیگر سؤال درباره «رغبت بسیار مرد به آمیزش»، حضرت صحبت از «نشوز» مرد می کنند. به راستی رابطه رغبت بسیار مرد به همبستری و «نشوز» وی چیست؟ و چرا حضرت در پاسخ به سؤالی درباره حکم همبستری روزانه مرد، صحبت از «نشوز» وی کرده اند؟ بنابراین مراد ایشان از «نشوز» مرد، رغبت بسیار وی به همبستری بوده و این گفتار ناظر به آیه ۱۲۸ سوره نساء است.

بنابراین، بر اساس کارکرد قرآنی واژه «نشوز» و روایات رسیده درباره «نشوز» مرد و همچنین «نشوز» زن - که در ادامه خواهد آمد - می توان ادعا کرد که «نشوز» زن و مرد در قرآن معنای جامعی دارد که عبارت است از رغبت بسیار به همبستری و در نتیجه، به مقدمات فحشا رسیدن.

بسط بیشتر این موضوع، تبیین مبنای زبان شناسی، بیان اشکال های رویکرد مشهور و رفع این چالش ها با پذیرش مبنای مختار نگارنده، در این مختصر نمی گنجد و نگارش چندین مقاله دیگر را می طلبد.

#### ۴-۳-۳. اعتماد به سبب نزول ساختگی

درباره سبب نزول این آیه، روایتی مشهور در تفاسیر متقدم (طبری، ۱۴۱۲: ج ۵/ ۳۷؛ بغوی، ۱۴۲۰: ج ۱/ ۶۱۰؛ قرطبی، ۱۳۶۵: ج ۵/ ۱۶۸؛ ابن کثیر، بی تا: ج ۲/ ۲۵۶؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۳/ ۶۸) و همچنین کتب مهم اسباب النزول (واحدی نیشابوری، ۱۴۰۸: ۱۲۸؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۸۲) نقل شده که بدین شرح است: زنی نزد پیامبر (ص) می آید و از شوهرش به دلیل اینکه او را کتک زده است، شکایت می کند. نبی اکرم (ص) حکم به قصاص می کنند، در این هنگام، آیه «الرجال قوامون...» نازل می شود. پیامبر (ص) آیه را بر آنان تلاوت کرده، می گویند: «من چیزی را اراده کردم و خداوند چیز دیگری را». این روایت می تواند مجوز این دیدگاه باشد که اگر مرد عملی از همسرش دید که مورد رضایتش نبود، می تواند او را بزند؛ زیرا این عمل با اطاعت پذیری وی منافات دارد. اما این روایت اشکالاتی اساسی دارد:

۱. تناقض ها در این روایات بسیار است. در برخی تفسیرها اصلاً نامی از این افراد

برده نشده است و به صورت مبهم ذکر شده است (ابن کثیر، بی تا: ج ۲/ ۲۵۶؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۳/ ۶۸). در برخی دیگر، اسامی آنان، هرچند با اختلاف، ذکر شده است (طبری، ۱۴۱۲: ج ۵/ ۳۷؛ قرطبی، ۱۳۶۵: ج ۵/ ۱۶۸). در برخی روایات ذکر شده است که آن زن به تنهایی نزد پیامبر (ص) آمد (طبری، ۱۴۱۲: ج ۵/ ۳۷) یا اینکه همراه پدر خویش بوده است (بغوی، ۱۴۲۰: ج ۱/ ۶۱۰). در برخی روایات آمده است که آیه «الرجال قوامون...» بعد از حکم پیامبر (ص) به قصاص نازل شد و در برخی دیگر آمده است ابتدا آیه «و لا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه» (طه/ ۱۱۴) نازل شد و بعد «الرجال قوامون...» (طبری، ۱۴۱۲: ج ۵/ ۳۷؛ قرطبی، ۱۳۶۵: ج ۵/ ۱۶۸).

۲. در کنار این روایت، سبب نزول دیگری نیز نقل شده است که در آن علت نزول آیه را قول ام سلمه می داند (طبری، ۱۴۱۲: ج ۵/ ۳۷؛ قرطبی، ۱۳۶۵: ج ۵/ ۱۶۹). این سبب نزول با سیاق سازگارتر است و اشکال های وارده بر سبب نزول قبلی را هم ندارد؛ بنابراین رابطه آیات این گونه می شود: زنان صحبت از برتری مردان بر زنان در ارث می کردند، پس آیه ۳۲ نازل شد و خدا در آیه ۳۴ توضیح می دهد که علت این برتری قوامیت مرد بر زن است که باید مهریه و نفقه بدهد (ر.ک. فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰/ ۷۰).

۳. هیچ یک از روایات نقل شده در صحاح سته وارد نشده (دروزه، ۱۳۸۳: ج ۸/ ۱۰۴) و تنها روایت ام سلمه است که ترمذی آن را نقل کرده (قرطبی، ۱۳۶۵: ج ۵/ ۱۶۲ به نقل از ترمذی). بدین صورت که زنان علت فضیلت مردان را خواستند و با نزول این آیه، وجه فضیلت را دانستند (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ج ۲/ ۴۷).

۴. سبب نزول ارائه شده با آیه، فحوا و هدف آن متناسب نیست؛ زیرا آیه از ماقبل آن منقطع نیست. آیات قبل حاوی مطالبی برای تثبیت حقوق مالی و زوجیت زن و تنظیم شأن وی است و به اعتراف به حقوق و احترام وی توصیه می کند و این آیه نیز برای رفع ابهام و تصحیح یک خطا آمده است و حقوق مرد را بر زنان بیان می کند (دروزه، ۱۳۸۳: ج ۸/ ۱۰۴).

۵. فتوای پیامبر (ص) برخلاف واقع، متناقض قول خداست که می‌فرماید: «ما یَنطِق عن الهوی، ان هو الا وحی یوحی»؛ حال زمانی که پیامبر (ص) علم ندارد، چرا به دروغ فتوی می‌دهد (کرمی حویزی، ۱۴۰۲: ج ۲/ ۲۲۲).
۶. لازمه قوامیت این نیست که مردان در همه حال اجازه زدن داشته باشند؛ بلکه زدن تنها در هنگام «نشوز» آن هم بعد از مرحله موعظه و دوری در خوابگاه جایز است (کرمی حویزی، ۱۴۰۲: ج ۲/ ۲۲۲). حال آنکه در این روایت نه «نشوز» و نه طی دو مرحله قبل از ضرب محرز شده و حتی پیامبر (ص) هم در این باره سؤال نکردند.
۷. حکم به قصاص از جانب پیامبر (ص) با آیه منافاتی ندارد؛ زیرا آیه از نقش مرد در زوجیت صحبت می‌کند و این مطلب حق زن را در قصاص ملغی نمی‌کند؛ مثلاً اگر مرد پول زن را به زور بگیرد، زن حق تقاص دارد. بنابراین، بین قوامیت و قصاص به دلیل فعل عدوانی از جانب مرد، منافاتی وجود ندارد (فضل الله، ۱۴۱۹: ج ۷/ ۲۲۸).
۸. اینکه اسامی اشخاص متفاوت ذکر شده است، دلیل بر این مسئله است که اینان سبب نزول تاریخی آیه به شکلی موثق نیستند؛ بلکه اجتهاد از سبب نزول به طریق غیر موثق‌اند (فضل الله، ۱۴۱۹: ج ۷/ ۲۲۸).
۹. زدنی که در آیه مد نظر است، آن است که صدمه‌ای وارد نکند به شهادت اجماع (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۲۴۵؛ طوسی، بی تا: ج ۳/ ۱۹۱؛ صدوق، ۱۴۱۵: ۳۵۰؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰: ج ۲/ ۷۲۹؛ سلار، بی تا: ۱۶۱؛ بلاغی نجفی، ۱۴۲۰: ج ۲/ ۱۰۷)، روایت (مسلم، بی تا: ج ۴/ ۴۸؛ طوسی، بی تا: ج ۳/ ۱۹۱؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۳/ ۶۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۱/ ۴۰۵)، سیاق؛ زیرا در صورت مبرح بودن، این امر کدورت ایجاد می‌کند نه اینکه سبب صلح و آشتی شود. حال آنکه در شأن نزول، همسر طوری کتک خورده که موجب قصاص شده است؛ ولی آیه این نوع زدن را تجویز نمی‌کند.
۱۰. طبق نقل‌ها، تعجیل پیامبر (ص) در بیان حکم الهی با سیره ایشان سازگار نیست.

چرا ایشان سیره خود را در اموری مثل شراب‌خواری و برده‌داری ادامه ندادند و عجولانه حکم صادر کردند.

۱۱. حتی اگر بپذیریم که زدن مبرح که باعث کبودی شود نیز جایز باشد، این سبب نزول این اشکال را دارد که طبق قانون مجازات اسلامی، قطع عضو و جرح عمدی موجب قصاص است (شکری و سیروس، ۱۳۸۳: ماده ۲۶۹). بنابراین، زدنی که موجب کبودی شود قصاص ندارد؛ بلکه باید موجب جرح و بریدگی شده باشد و بسیار بعید به نظر می‌رسد که آن مرد همسر خود را طوری زده باشد که سبب پارگی بافت‌های بدن وی شده باشد.

۱۲. در این قضاوت طرف دعوی (مدعی علیه) حاضر نبوده است و از طرف دیگر، آیه تشریح پیامبر (ص) را تخطئه و باطل کرده باشد و این با عصمت آن حضرت منافات دارد (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴ / ۳۴۹).

#### ۴-۳-۴. توجه نکردن به روایت نبی اکرم (ص) در حجه الوداع

نبی اکرم (ص) در فرازی از خطبه خود در حجه الوداع می‌فرماید که اگر زنان شما مرتکب زنا شدند، آنان را موعظه کنید، سپس در بستر از آنان دوری کرده، در نهایت بزنید. این روایت با الفاظ مختلفی مثل «أن یأتین بفاحشه مبینه» (نسایی، ۱۴۱۱: ج ۵ / ۳۷۲؛ ترمذی، ۱۴۰۳: ج ۲ / ۳۱۵)، «أن لایوطئن فرشکم احدا تکرهونه» (مسلم، بی‌تا: ج ۴ / ۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۱ / ۴۰۵ به نقل از المنتقی)، «أن لایوطئن فرشکم احدا غیرکم و لایاذن فی بیوتکم لاحد تکرهونه» (هیثمی، بی‌تا: ج ۳ / ۲۶۶)، «أن لایوطئن أحدا فرشکم و لایدخلن أحدا تکرهونه بیوتکم إلا بإذنکم و ألا یأتین بفاحشة» (حرانی، ۱۴۰۴: ۳۳) و با سندهای متفاوت و در کتب متعددی نقل شده و واضح است که این کلام نبی اکرم (ص) ناظر به آیه و برداشتی از آن است. چنان که مشهود است، الفاظ نقل شده از سوی راویان ظهور در معنای خیانت کردن (زنا) دارد و لاغیر.

## ۵. فراز چهارم (راه‌حل‌های سه‌گانه)

«عَظُّوهُنَّ وَ أَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا».

سه راهکار برای جلوگیری از «نشوز» ارائه شده است: ابتدا موعظه است که اگر مؤثر واقع نشد، نوبت به مرحله دوم می‌رسد که «هجر در مضجع» است. تفسیرهای مختلفی از «هجر در مضجع» بیان شده است (ر.ک. طبری، ۱۴۱۲: ج ۵/ ۴۱؛ ابن عربی، بی تا: ج ۱/ ۴۱۱؛ اندلسی، ۱۴۲۰: ج ۳/ ۶۲۶) که از بین آن‌ها «پشت کردن در بستر» بهترین دیدگاه است؛ زیرا در آیه حرف «فی» آمده و این نشان‌دهنده آن است که هجر باید در مظروف مضجع صورت گیرد. اما حکمت این عمل چیست؟

سه راهکار کلی برای حل مسائل زوجین وجود دارد: مرحله اول در درون خانواده (آیه مورد بحث)، مرحله دوم انتخاب حکمین و حل مسئله درون قوم (آیه بعد) و مرحله سوم رجوع به حاکم شرع. تمام این راهکارهایی که در آیه بیان شده، مربوط به مرحله اول است؛ یعنی زن و شوهر باید مسائل خود را بین همدیگر حل کنند و دیگران حتی کودکان نباید از آن مطلع شوند. قید «فی المضجع» گویای این است که اختلافات خانوادگی هرگز نباید بر تمام زندگی سایه افکند؛ بلکه زوجین باید در محیط خصوصی خود درصدد حل آن برآیند. بنابراین، باید تمام رفتارها طبیعی باشد؛ اما هنگامی که زن و شوهر وارد حریم خصوصی خود می‌شوند، مرد می‌تواند نارضایتی خود را از همسرش نشان دهد.

در صورت اثربخش نبودن این مرحله، نوبت به مرحله سوم، یعنی «زدن» می‌رسد. درباره توجیه این مرحله، گفتارهای متفاوتی بیان شده است: برخی آن را به مفهومی غیر از زدن مثل قهر کردن و جدایی و... گرفته‌اند (ابوسلیمان، ۱۴۲۱: ۸۰۵۳؛ موسی لاری، ۱۳۸۳: ۴۳؛ قاننی، ۱۳۷۳: ۱۹)؛ برخی قائل به نسخ (معرفت، ۱۳۸۸: ج ۷/ ۱۷۰) و محدودبودن حکم به شرایط بحرانی آن زمان (طالبی، ۱۹۹۶: فصل: قضیه تأدیب المراه بالضرب) و یا عرف خاصی (ابن عاشور، بی تا: ج ۴/ ۱۱۷) شده‌اند؛ برخی آن را صرف غضب کردن (ابن عربی، بی تا: ج ۱/ ۴۲۰ به نقل از عطاء) دانسته یا ترک ضرب را اولی شمرده‌اند (فخرالدین رازی،



۱۴۲۰: ج ۱۰/ ۷۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۲/ ۳۱۷؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ج ۲/ ۴۱۰؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ج ۵/ ۷۵؛ مغنیه، ۱۴۲۲: ۱۰۵) و برخی نیز آن را تعزیری به دست حاکم شرع قلمداد کرده‌اند (ابن عاشور، بی تا: ج ۴/ ۱۱۷؛ محقق داماد، ۱۴۱۵: ۷؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳: ۵۷-۵۸).

تمام این تحلیل‌ها برخاسته از نگاهی فقهی به آیه است و به همین دلیل برخی اصرار دارند «خوف» را به معنای علم بگیرند؛ زیرا صرف «خوف» نشوز عقوبتی به همراه ندارد (بلخی، ۱۴۲۳: ج ۱/ ۳۷۱؛ ابن مثنی، ۱۳۸۱: ج ۱/ ۱۲۶؛ فراء، بی تا: ج ۱/ ۲۶۵؛ سمرقندی، بی تا: ج ۱/ ۳۰۰؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۳/ ۶۹؛ اردبیلی، بی تا: ۵۳۶). اما طبق تحلیل نگارنده، هدف درمان این عارضه است نه تأدیب، تعزیر، تخویف و...

به نظر می‌رسد بروز رفتاری خشن مآبانه از جانب مرد در کنترل رفتار زن بسیار مؤثر است و مرد به دنبال تثبیت جایگاه مدیریتی خود در خانواده است. چنان که برخی گفته‌اند اصولاً مردانی که از صلابت و خشونت مردانه بی بهره‌اند یا آن را آشکار نمی‌کنند، برای زنان جذاب نیستند و زنان رغبتی به آنان نشان نمی‌دهند (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳: ۵۷-۵۸). به نقل از جزف پک در کتاب معمای زن؛ بلکه زنان به مردانی گرایش دارند که حس حمایت را در آنان برانگیزند. اما هدف درمان است و با شدت زدن، سبب تضییع حق وی می‌شود؛ بنابراین زدن باید به گونه‌ای باشد که موجب دیه نشود؛ مثل هل دادن ملایم و... نکته دیگر این است که زنان دوست دارند که احساس کنند سایه‌ای بالای سر آنان و مراقبشان است تا به آن تکیه کنند و احساس امنیت داشته باشند. این نوع برخورد همراه با جذب از ناحیه مرد، نه تنها نفرت در زن ایجاد نمی‌کند؛ بلکه زن به این تکیه گاه دل خوش می‌کند و از رفتارهایی که آن را ویران کند، سرباز می‌زند.

بنابراین، این سه راه حل نه حکمی واجب است، نه حقی برای مرد، نه کیفر و عقوبتی برای زن و نه مرحله‌ای از مراحل نهی از منکر؛ بلکه راه حلی است برای مشکلی که بنیاد خانواده را تهدید می‌کند و خطر فروپاشی آن را با طلاق گوشزد می‌کند و این راه حل بی هیچ الزامی به گونه‌ی ارشاد و رهنمود از سوی خدا ارائه شده است (حکیم‌باشی، ۱۳۸۰: ۲۷-۲۸) و نوعی اعلان و تنفر اخلاقی تلقی می‌شود، نه تنبیه بدنی (حکیمی، ۱۳۸۷: ۶۷). حتی برخی (ابن عربی، بی تا: ج ۱/ ۴۲۰ به نقل از عطا) شدت آن را تا صرف غضب کردن

فروکاسته‌اند. این تحلیل از انگیزه ضرب، مؤید این است که استفاده از راهکارهای سه‌گانه در آیه به «خوف نشوز» منوط شده است نه به خود «نشوز» و نیز مؤید اینکه زدن جنبه کیفری نداشته باشد؛ زیرا بدون تحقق «نشوز» هرچند با «خوف نشوز»، زن مستحق کیفر نخواهد بود و از این رو موافقان جهت‌گیری نخست، ناگزیر شده‌اند آیه را برخلاف ظاهرش حمل کنند.

## ۶. نتیجه‌گیری

۱. قوامیت و وظیفه‌ای است که بر عهده مرد گذاشته شده و او به مدیریت خانواده در راستای مصالح آن موظف است.
۲. طبق بیان آیه، زنان صالح حقی از جانب خدا (قنوت) و حقی از جانب شوهر (حفظ غیب) بر عهده دارند.
۳. تحلیل «نشوز» از سوی لغویان به معنای برتری طلبی با سیاق، کارکرد قرآنی این واژه و روایت رسیده از جانب نبی اکرم (ص) مغایرت دارد.
۴. سبب نزول ارائه‌شده ذیل آیه، اشکال‌های متعددی از قبیل تناقض در نقل، عدم ورود در صحاح، مغایرت با عصمت پیامبر (ص)، مغایرت با هدف آیه و... دارد که پذیرش آن را با مشکل روبه‌رو می‌کند.
۵. نگاه فقهی که موجب تفسیرهایی خلاف ظاهر از آیه شده است، آیه را - که به دنبال حل یک مشکل خانوادگی است - از هدف اصلی خود دور می‌کند.

## منابع

- آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر (۱۴۰۸)، تیسیر الکریم الرحمن، بیروت: النهضة العربية.
- آندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰)، البحر المحيط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)، عربستان: نزار مصطفی الباز.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۴)، النهایة فی غریب الحدیث، قم: اسماعیلیان.

- ابن‌إدریس حلی، ابی‌جعفر محمد بن منصور (۱۴۱۰)، السرائر، قم: النشر الإسلامی.
- ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۵)، المقنع، قم: الإمام الهادی (ع).
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴)، من لا یحضره الفقیه، قم: جماعة المدرسین.
- ابن‌حنبل، احمد (بی‌تا)، المسند، بیروت: دار صادر.
- ابن‌بابویه، علی (۱۴۰۶)، فقه الرضا، قم: آل‌البيت.
- حلبی، ابن‌زهرة (۱۴۱۷)، غنیة النزوع، قم: الإمام الصادق (ع).
- ابن‌عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا)، التحرير و التنویر، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- ابن‌عربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر (بی‌تا)، احکام القرآن ابن‌العربی، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- ابن‌عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن‌کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم (ابن‌کثیر)، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن‌مثنی، ابو عبیده معمر (۱۳۸۱)، مجاز القرآن، قاهره: الخانجی.
- ابن‌مطهر اسدی، ابومنصور حسن بن یوسف (علامه حلی) (۱۴۱۹)، قواعد الأحکام، قم: النشر الإسلامی.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- ابن‌هائم، شهاب‌الدین احمد بن محمد (۱۴۲۳)، التبیان فی تفسیر غریب القرآن، بیروت: دارالغرب الإسلامی.
- ابوسلیمان، عبدالحمید احمد (۱۴۲۱)، «ضرب المراه: هل یحل الخلافات الزوجیه» الشرق الاوسط جریة العرب الدولیه، الجمعة ۱۸ رمضان، ۸۰۵۳.
- احمد، محمد و سمیرا احمد (بی‌تا)، انگلیسی- محمد و سمیرا (ترجمه قرآن)، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- اردبیلی، احمد بن محمد (مقدس اردبیلی) (بی‌تا)، زیادة البیان فی أحكام القرآن، تهران: مرتضوی.
- ارفع، سید کاظم (۱۳۸۱)، ترجمه قرآن (ارفع)، تهران: فیض کاشانی.

- ایروینگ، تامس بالتین (بی تا)، انگلیسی - ایروینگ (ترجمه قرآن)، [بی جا]: [بی نا].
- بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۶)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
- بغدادی، علاءالدین علی بن محمد (۱۴۱۵)، لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰)، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بلاغی نجفی، محمد جواد (۱۴۲۰)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: بنیاد بعثت.
- بلاغی، سید عبدالحجّه (۱۳۸۶)، حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر، قم: حکمت.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث.
- بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمن (۱۱۱۹)، الإعجاز البیانی للقرآن و مسائل ابن الازرق (دراسة قرآنیة، لغویة و بیانیة)، القاهرة: دارالمعارف.
- بهشتی، احمد (۱۳۸۶)، خانواده در قرآن، قم: بوستان کتاب.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پیکتال، محمد مارمادوک (بی تا)، انگلیسی - پیکتال (ترجمه قرآن)، نیویورک: [بی نا].
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۳)، سنن الترمذی (جامع الصحیح)، بیروت: دارالفکر.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸)، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵)، احکام القرآن (جصاص)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۹)، مجموعه محشی قانون مدنی (علمی، تطبیقی، تاریخی)، تهران: گنج دانش.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۶۱)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جعفری، یعقوب (بی تا)، تفسیر کوثر، [بی جا]: [بی نا].

- جمعی از مترجمان (بی تا)، انگلیسی-مسلمانان مترقی (ترجمه قرآن)، [بی جا]: [بی نا].
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، زن در آئینه جلال و جمال، قم: نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، تسنیم تفسیر قرآن کریم، قم: نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت: دارالعلم للملایین.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴)، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم: آل‌البت.
- حرانی، ابن شعبه (۱۴۰۴)، تحف العقول عن آل الرسول، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- حسینی جرجانی، سید امیر ابوالفتح (۱۴۰۴)، آیات الأحکام (جرجانی)، تهران: نوید.
- حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳)، تفسیر اثنتی عشری، تهران: میقات.
- حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۳)، تبیین القرآن، بیروت: دارالعلوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۴)، تقریب القرآن الی الأذهان، بیروت: دارالعلوم.
- حسینی طهرانی، سیدمحمد حسین (بی تا)، رساله بدیعه فی تفسیر آیه الرجال قوامون علی النساء...، [بی جا]: [بی نا].
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا)، روح‌البیان، بیروت: دارالفکر.
- حکیم‌باشی، حسن (پاییز و زمستان ۱۳۸۰)، «آیه نشوز و ضرب زن از نگاهی دیگر»، پژوهش‌های قرآنی، ۲۷-۲۸.
- حکیمی، محمد (۱۳۸۷)، دفاع از حقوق زن، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- داودی، سعید (۱۳۸۲)، زنان و سه پرسش اساسی، قم: الإمام علی ابن ابی طالب.
- دخیل، علی بن محمد علی (۱۴۲۲)، الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- دروزه، محمدعزت (۱۳۸۳)، التفسیر الحدیث، قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق-بیروت: دارالعلم الدار الشامیة.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی و همکاران (۱۳۸۳)، ترجمه قرآن (رضایی)، قم: دارالذکر.

- زبیدی، سید محمد مرتضی حسینی واسطی (۱۴۱۴)، *تاج العروس*، بیروت: دارالفکر.
- زحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۱۸)، *التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج*، بیروت-دمشق: دارالفکر المعاصر.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲)، *تفسیر الوسیط*، دمشق: دارالفکر.
- زمخشری، جارالله (۱۴۰۷)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتب العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷)، *الفاقیق فی غریب الحدیث*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- سایس، محمدعلی (بی تا)، *تفسیر آیات الاحکام*، [بی جا]: [بی نا].
- سیزواری نجفی، محمدبن حبیب الله (۱۴۱۹)، *ارشاد الأذهان الی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- سیزواری، محمدباقر (محقق سیزواری) (۱۴۲۳)، *کفایة الأحکام*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- سراج، رضا (بی تا)، *ترجمه قرآن (سراج)*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- سرور، محمد (۱۹۸۱)، *انگلیسی - سرور (ترجمه قرآن)*، الم هورست، [بی جا].
- سلار، حمزه بن عبد العزیز دیلمی (بی تا)، *المراسم العلویة*، قم: مجمع العالمی لأهل البیت.
- سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد (بی تا)، *بحر العلوم*، [بی جا]: [بی نا].
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰)، *تفسیر سورآبادی*، تهران: فرهنگ نشر نو.
- سیوطی، جلال السدین عبدالرحمن (۱۴۲۷)، *الأثقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتب العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۱)، *لباب القول فی اسباب النزول*، بیروت: دارالمعرفة.
- شبر، سیدعبدالله (۱۴۰۷)، *الجواهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین*، کویت: مکتبه الألفین.
- شریف لاهیجی، محمدبن علی (۱۳۷۳)، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران: نشر داد.
- شکر، رضا و قادر سیروس (۱۳۸۳)، *قانون مجازات اسلامی در نظم حقوق کنونی*، تهران: نشر مهاجر.

- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: فرهنگ اسلامی.
- صادقی تهرانی، محمد (بهار و تابستان ۱۳۸۰)، «گفت‌وگو با آیت‌الله دکتر محمد صادقی مؤلف تفسیر الفرقان»، *پژوهش‌های قرآنی*، ۲۵-۲۶.
- صفایی، سیدحسین و اسدالله امامی (۱۳۷۲)، *حقوق خانواده*، تهران: دانشگاه تهران.
- طالبی، محمد (۱۹۹۶)، *امه الوسط*، تونس: سراس للنشر.
- طاهری قزوینی، علی‌اکبر (۱۳۸۰)، *ترجمه قرآن (طاهری)*، تهران: قلم.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷)، *جوامع الجامع*، تهران: دانشگاه تهران و حوزه علمیه قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۶)، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفة.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲)، *جامع‌البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفة.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، *مجمع‌البحرین*، تهران: مرتضوی.
- طنطاوی، سیدمحمد (بی تا)، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، [بی جا]: [بی نا].
- طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۴۰۷)، *الخلاف*، قم: النشر الإسلامی.
- \_\_\_\_\_ (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیالسی، سلیمان بن داود (بی تا)، *المسند*، بیروت: دارالمعرفة.
- عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰)، *تفسیر عاملی*، تهران: صدوق.
- عاملی، علی بن حسین (۱۴۱۳)، *الوجیز فی تفسیر القرآن*، قم: العزیز دارالقرآن الکریم.
- علائی رحمانی، فاطمه (۱۳۸۳)، «بررسی تحلیلی قوامیت در آیه (الرجال قوامون علی النساء)» *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱.
- عباشی، ابونصر محمد بن مسعود (۱۳۸۰)، *التفسیر*، تهران: چاپخانه علمیه.
- فارسی، جلال‌الدین (۱۳۶۹)، *ترجمه قرآن (فارسی)*، تهران: انجام کتاب.
- فاضل مقداد، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله (۱۴۱۹)، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.

- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراء ابوزکریا، یحیی بن زیاد (بی تا)، *معانی القرآن*، مصر: دارالمصریة للتألیف و الترجمة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، *العين*، قم: هجرت.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹)، *من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۸)، *الأصفی فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵)، *الصافی فی تفسیر القرآن*، تهران: الصدر.
- فیضی دکنی، ابوالفضل (۱۴۱۷)، *سواطع الإلهام فی تفسیر القرآن*، قم: دارالمنار.
- قائمی، محسن (مرداد و شهریور ۱۳۷۳)، «کنک زدن زن یکی از آثار ریاست مرد»، *زنان*، ش ۱۹.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۵)، *تفسیر نور*، تهران: درس‌هایی از قرآن.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷)، *احسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۵)، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷)، *تفسیر قمی*، قم: دارالکتاب.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۸)، *حقوق مدنی: خانواده*، تهران: شرکت سهامی انتشار-بهمن برنا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، *قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی*، تهران: نشر میزان و نشر دادگستر.
- کرمی حویزی، محمد (۱۴۰۲)، *التفسیر لکتاب الله المنیر*، قم: چاپخانه علمیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- متقی هندی، علاء الدین علی (۱۴۰۹)، *کنز العمال فی السنن الأفعال و الأقسام*، بیروت: الرسالة.
- مجلسی، محمدباقر (علامه مجلسی) (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.



فصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (س) / ۸۵

- محقق داماد، سید مصطفی (ذیقعه ۱۴۱۵)، «حقوق العامه و الخاصه فی المجتمع»،  
التقریب، ش ۷.
- محلی، جلال‌الدین و جلال‌الدین سیوطی (۱۴۱۶)، تفسیر الجلالین، بیروت: النور  
للمطبوعات.
- مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹)، من هدی القرآن، تهران: دار محبی الحسین.
- مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا)، تفسیر المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مسلم، ابوالحسین بن الحجاج القشیری (بی تا)، الجامع الصحیح، بیروت: دارالفکر.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر  
کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، تفسیر روشن، تهران: مرکز نشر کتاب.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۸)، التمهید فی علوم القرآن، الجزء السابع (تسبیحات و ردود  
حول القرآن الکریم)، قم: تمهید.
- مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۲)، التفسیر المبین، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۴)، الکاشف، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- ملاحویش آل غاری، عبدالقادر (۱۳۸۲)، بیان المعانی، دمشق: مطبعة الترقی.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۸)، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیه، قم: المركز  
العالمی للدراسات الإسلامیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، نظام الحكم فی الإسلام، تهران: نشر سراپی.
- مقدادی، محمد مهدی (بهمن ۱۳۸۱)، «ریاست مرد در رابطه زوجیت»، نامه مفید، ش ۳۳.
- مهریزی، مهدی (۱۳۸۶)، شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران: انتشارات علمی و  
فرهنگی.
- موسوی بجنوردی، سید محمد (دی و بهمن ۱۳۸۳)، «حقوق زن در اسلام»، بازتاب  
اندیشه در مطبوعات، ۵۷-۵۸.

- موسوی لاری، سید مجتبی (پاییز ۱۳۸۳)، «سیری در حقایق وحی از نگاهی دیگر» بینات، ش ۴۳.
- مولایی نیا، عزت الله (بهار ۱۳۸۷)، «بررسی آیه (الرجال قوامون على النساء) با رویکرد به تفاسیر شیعی»، شیعه شناسی، ش ۲۱.
- میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱)، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران: امیرکبیر.
- نجفی خمینی، محمد جواد (۱۳۹۸)، تفسیر آسان، تهران: اسلامیه.
- نجفی، محمد حسن (۱۳۶۶)، جواهر الکلام، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- نحاس، ابو جعفر احمد بن محمد (۱۴۲۱)، اعراب القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نخجوانی، نعمت الله بن محمود (۱۹۹۹)، الفواتح الإلهیه و المفاتيح الغیبیه، مصر: دار رکابی للنشر.
- نسائی، احمد بن الشعیب (۱۴۱۱)، السنن الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نسفی، ابو حفص نجم الدین محمد (۱۳۶۷)، تفسیر نسفی، تهران: سروش.
- نووی جاوی، محمد بن عمر (۱۴۱۷)، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: دارالکتب العلمیه. گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- واحدی نیشابوری، ابی الحسن علی بن احمد (۱۴۰۸)، اسباب النزول، دمشق-بیروت: دار ابن کثیر.
- هاشمی رفسنجانی، علی اکبر و جمعی از محققان (۱۳۷۹)، تفسیر راهنما، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- هیشمی، نورالدین علی بن ابی بکر (بی تا)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- یوسف علی، عبدالله (بی تا)، انگلیسی - یوسف علی (ترجمه قرآن)، مدینه: دارالقرآن رسمی عربستان.