

بررسی تفسیری آیه قوامیت بر پایه تمایزهای تکوینی زن و مرد^۱

محمدعلی اخویان*
امیرعباس مهدوی فرد**
رحمان زارع***

چکیده

مسئله قوامیت که در آیه ۳۴ سوره نساء مطرح شده است، همواره محل بحث و تفسیر محققان بوده است. این نوشتار با بررسی دیدگاه‌های گوناگون درباره این مسئله، حکمت تشریح آن را بررسی نموده است. این رویکرد قرآنی همواره مورد هجوم کسانی است که جایگاه و نقش هریک از زن و مرد در نظام آفرینش را لحاظ نکرده و با گرایش‌های عمدتاً فمینیستی و مبتنی بر مبانی حقوقی غرب، آموزه‌های قرآنی را متهم به متأثر بودن از فرهنگ عصر نزول، مردسالاری و فروکاستن جایگاه زنان کرده‌اند. این نوشتار، در راستای رفع شبهات و ابهام‌های برخاسته از عدم درک صحیح آیه، با تکیه بر آموزه‌های قرآنی و آراء مفسران با تحلیل انتقادی، مبانی عقلی، نقلی و منشأ تشریح حکم قوامیت و گستره آن و ارتباط این حکم با طبیعت هر یک از زن و مرد را تشریح می‌کند. سپس ارتباط راهکار تربیتی تنبیه در صورت نشوز، به‌عنوان آخرین پیشنهاد را با مسئله قوامیت تبیین کرده و آراء مفسرانی که آیه مذکور را حاکی از برتری ذاتی مردان بر زنان دانسته‌اند، نقد و بررسی می‌نماید.

واژگان کلیدی

تفسیر اجتماعی، آیه ۳۴ نساء، قوامیت، تمایزات تکوینی زن و مرد.

ma_akhaviyan@yahoo.com
a.mahdavifard@gmail.com
zare1397@gmail.com
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۲۰

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری دانشجوی محترم است.
*. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول).
**. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم.
***. دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قم.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۲/۲

طرح مسئله

مفهوم قومیت از آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ؛ (نساء / ۳۴) مردان، سرپرست و نگهبان زنان‌اند» گرفته شده است که این آیه قومیت، سلطنت یا ولایت مردان بر زنان را مطرح نموده است. یکی از شبهات جنجالی منتقدان حقوق زن در اسلام، در مورد این آیه، موضوع مدیریت خانواده است. در این راستا، پرسش می‌شود که: منشأ ریاست مردان چیست و آیا زنان می‌توانند با توجه به برخی شرایط، ریاست خانواده را بر عهده گیرند؟ چرا مسئله مدیریت در خانواده به خود مردم واگذار نشده تا در مورد آن تصمیم بگیرند؟ آیا مسئله قومیت به معنای حاکمیت مطلق مرد و به‌نوعی برتری مردان و فرودستی زنان است و با عدالت جنسیتی منافات دارد؟

منتقدان حقوق زن در اسلام از روشنفکران و فمینیست‌ها این آیه را با حقوق زنان ناسازگار دانسته، از این رو با احکام این آیه به مخالفت می‌پردازند، برخی نیز برآنند که آیه به عصر نزول قرآن اختصاص دارد و آیات قرآنی متأثر از عرف و فرهنگ عصر نزول‌اند اینان به دنبال این نظر جاودانه بودن و دائمی بودن احکام قرآن را انکار می‌کنند. (ر. ک: همو، ۱۳۷۸: ۱۹؛ شیستی، ۱۳۸۱: ۲۱۸؛ سروش، ۱۳۷۸: ۳۴؛ ملکیان، ۱۳۷۹: ۳۳؛ کار، ۱۳۷۹: ۴۵) اینان با طرح این مسئله که قومیت مردان به دلیل اعطاء نفقه است، از این رو باید با تغییر رویکرد جامعه و روی آوردن قشر عظیمی از بانوان به محیط کار و استقلال اقتصادی آنها، حکم قومیت نیز منسوخ باشد. (سعیدزاده، ۱۳۷۰: ۱۸ / ۵۶)

در این مقاله درباره قومیت مردان بر زنان در آیه قومیت در پنج محور بحث می‌شود:

۱. حکمت تشریح مسئله قومیت

آموزه‌های اسلامی بر پایه مبانی هستی‌شناسانه بنیان اجتماع را بر اساس محوریت خانواده قرار داده است تا بدین‌وسیله سلامت جامعه را تضمین نماید. از نظر حقوقی، خانواده همچون هر اجتماع دیگری نیاز به سرپرست دارد که در اسلام این سرپرستی بر عهده مرد قرار داده شده است، با توجه به تفاوت‌های تکوینی و طبیعی زن و مرد، تعقل و تدبیر مردان کمتر از زنان تحت تأثیر احساسات و عواطف قرار می‌گیرد و از سویی نفقه نیز بر عهده مرد است، قرآن کریم در آیه فوق اشاره به همین دو مطلب نموده و مدیریت خانواده را بر عهده مرد قرار می‌دهد.

برخی از متفکران و اندیشمندان گستره ریاست مرد را به خانواده و مصالح آن اختصاص می‌دهند. (مقدادی، ۱۳۸۵: ۱۱۶) و در مقابل برخی آن را از مدیریت خانواده به مدیریت جامعه و حکومت تعمیم می‌دهند. (ر. ک: طباطبایی، ۱۴۲۲: ۳۴۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۳۱۷) از آنجاکه هر جمع و اجتماعی نیاز

به فرمانده و رئیس دارد^۱ تا در صورت ایجاد مشکل یا اختلاف، نظر او فصل الخطاب باشد و راهکارهای او برای پایان دادن مخاصمه پذیرفته گردد، خانواده نیز به‌عنوان اصیل‌ترین کانون اجتماع نیاز به ریاست دارد و اگرچه زن و مرد موظف هستند با هم‌دلی و همراهی و مشورت یکدیگر اختلاف‌ها را برطرف کنند اما به‌ناچار در زمان اختلاف باید کسی باشد تا تصمیم او چاره‌ساز و پایان‌دهنده اختلاف باشد، در غیر این صورت باید برای حل اختلاف به حاکم شرع و قضاوت قضات رجوع کنند که در بسیاری از موارد به مصلحت خانواده و اعضای آن نیست، مسئله قوامیت مردان در خانواده همچون بسیاری از احکام دیگر شرع متناسب با تکوین و طبیعت هر یک از زن و مرد قرار داده شده و خدای متعال برای رساندن اجتماع و خانواده به هدف مطلوب چنین حکمی را تشریح فرموده است.

برخلاف نظر بسیاری از منتقدان حقوق زن و روشنفکران ریاست مرد بر خانواده بر پایه مصلحت خانواده و برای تثبیت جایگاه آن، تشریح شده است و هیچ‌گاه دلالت بر برتری و امتیاز مردان و در مقابل فرودستی زنان نمی‌کند، بلکه یک وظیفه اجتماعی است که بر عهده مرد قرار گرفته تا به‌صورت هدفمند به سمت غایت نهایی که سعادت تک‌تک اعضای خانواده و به دنبال آن سعادت کل اجتماع است، حرکت کند. بنابراین، دین با مردود دانستن تبعیض جنسیتی، تفاوت‌های حقوقی و تشریحی از قبیل حکم قوامیت و وجوب نفقه و دیگر احکام متفاوت زنان و مردان را متناسب با ویژگی‌های تکوینی و طبیعی و فطری می‌داند. پذیرفتن این تفاوت‌ها هیچ‌گاه به معنای برتری یک جنس بر دیگری در ارزش‌های والای انسانی و ویژگی‌هایی از قبیل اختیار و آزادی اراده و تصمیم‌گیری و ... نبوده، بلکه نشان از حکمت و تدبیر خالق و مدبر عالم است که حقوق طبیعی زن و مرد را در خانواده و جامعه رعایت کرده و متناسب با آن حقوق متفاوت تشریح کرده است. از این‌رو، بسیاری از اشکال‌های روشنفکران و منتقدان حقوق زن به قوانین اسلامی و به‌خصوص مسئله قوامیت، به دلیل نداشتن درکی درست از مفاد این قوانین است. از سویی، این افراد مبانی لیبرالیستی و سکولاریستی را اساس تفکر خود قرار داده‌اند، از این‌رو نه تنها در برابر «کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان» مقاومت نکرده بلکه صحت آن را پیش‌فرض گرفته و تلقی به قبول کرده‌اند و برآنند که قوانین اسلامی را باید مطابق این‌گونه کنوانسیون‌ها تغییر داد.

اگر خدای متعال برای سعادت افراد جامعه، قوانینی چون قوامیت را در مدیریت خانواده تشریح می‌کند که در ظاهر به نفع مردان است اما در مقابل زنان نیز از امتیازها و حقوق اختصاصی و

۱. امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه می‌فرماید: «وَإِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ؛ و حال آنکه، مردم را امیر و فرمانروایی باید، خواه نیکوکار و خواه بدکار». (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۰)

منحصربه‌فرد برخوردارند که مردان ملزم به رعایت آن هستند، مانند حق نفقه، مهریه و ... قرآن می‌فرماید: «وَكُلُّهُمْ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ (بقره / ۲۲۸)؛ و برای آنان، همانند وظایفی که بر دوش آنهاست، حقوق شایسته‌ای قرار داده شده است». تعبیر ویژه قرآن با کلمه «مثل» نشان‌دهنده مماثلت حقوقی زن و مرد است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که به‌رغم تفاوت‌های حقوقی، مماثلت حقوقی به معنای برخورداری از امتیازهای ویژه در مورد زنان نیز وجود دارد؛ به‌عبارت‌دیگر حقوق زنان همچون حقوق مردان است و هریک باید در مقابل دیگری معروف واجبی را که بر عهده دارد، ادا نماید. از این جهت مؤلف *الفرقان فی تفسیر القرآن* می‌نویسد: «وَكُلُّرَجَالٍ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ؛ نمی‌تواند استثنا باشد و روایتی که فزونی حق مرد را بر حق زن مطرح می‌کند، مخالف صریح آیه مماثلت است». (صادقی تهرانی، ۱۳۵۶: ۵۸)

۲. بررسی و تحلیل آیه قوامیت

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَرِيمًا. (نساء / ۳۴)

مردان، سرپرست و نگهبان زنانند، مردان را بر زنان حق [و تکلیف] حاکمیت، [یا مدیریت و یا حمایت] است. به خاطر برتری‌هایی که خداوند (از نظر نظام اجتماع) برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده است و به خاطر انفاق‌هایی که از اموالشان (در مورد زنان) می‌کنند؛ و زنان صالح، زنانی هستند که متواضع‌اند و در غیاب (همسر خود)، اسرار و حقوق او را، در مقابل حقوقی که خدا برای آنان قرار داده، حفظ می‌کنند؛ و (اما) آن دسته از زنان را که از سرکشی و مخالفتشان بیم دارید، پند و اندرز دهید! (و اگر مؤثر واقع نشد)، در بستر از آنها دوری نمایید! و (اگر هیچ راهی جز شدت عمل، برای وادار کردن آنها به انجام وظایفشان نبود)، آنها را تنبیه کنید! و اگر از شما پیروی کردند، راهی برای تعدی بر آنها نجوید! (بدانید) خداوند، بلندمرتبه و بزرگ است. (و قدرت او، بالاترین قدرت‌هاست).

حکم قوامیت در این آیه از جنبه‌های مختلفی محل آراء دانشوران و اندیشمندان قرار گرفته است که مفسران و فقهای متعددی از زوایای مختلف فقهی، تفسیری، لغوی، کلامی در این رابطه آثار زیادی نگاشته‌اند. (زمخشری، ۱۴۱۹: ۱ / ۵۰۵؛ رازی، بی‌تا: ۵ / ۳۴۸؛ طباطبایی، ۱۴۲۲: ۳۴۴؛

جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۸ / ۵۴۶؛ فضل‌الله، ۱۴۰۷: ۷ / ۲۲۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲ / ۱۰۴) در این میان برداشت‌های دانشوران با نوعی تشتت و تناقض‌گویی همراه بوده است که به چند نمونه اشاره می‌شود: برخی مفسران در توضیح قوامیت در آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»، (نساء / ۳۴) «وَالرِّجَالُ عَلَى نِسَائِهِمْ دَرَجَةٌ» (بقره / ۲۲۸) برای مردان امتیازها و جایگاه و سلطه‌ای بی‌چون‌وچرا قائل شده‌اند که با دیگر آیات و روایات سازگاری ندارد. «شوهر رئیس، بزرگ حاکم و تنبیه‌کننده زن است هرگاه بدخوی گردد». (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۵۰۳) زمخشری سخن از برتری خدادادی مردان بر زنان به میان آورده و می‌نویسد: «مردان با امر و نهی، به راست نمودن زنان می‌پردازند، چونان که فرمانروایان بر رعیت فرمان می‌رانند». (زمخشری، ۱۴۱۹: ۵۰۳ / ۵۰۵) «مردان بر زنان تسلط دارند، در تدبیر، ادب کردن، اصلاح نمودن و آموزش دادن» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲ / ۴۳) فخر رازی نیز خلقت زن را در ردیف گیاهان و حیوانات برای منفعت مرد می‌داند. (رازی، ۱۳۷۵: ۲۵ / ۹۱)

به نظر می‌رسد این‌گونه برداشت‌ها قبل از اینکه بخواهد منتسب به آموزه‌های قرآنی و روایی باشد، برخاسته از ذهن نویسندگانی است که متأثر از عرفیات و فرهنگ مردسالار و روایات جعلی و اسرائیلیات بوده‌اند. با بیان مسئله قوامیت روشن می‌شود که این‌گونه برداشت‌ها با دیگر آموزه‌های قرآنی، روایی سازگاری ندارد.

درباره واژه قوامیت این پرسش مطرح است که آیا بر ریاست و حاکمیت دلالت دارد یا سرپرستی و مدیریت و یا رسیدگی و حمایت. جهت دیگر بحث در این است که حیطة و گستره قوامیت تا چه حدی است و منظور از قوامیت منحصر به زندگی خانوادگی و به معنای قوامیت جنس شوهر بر همسر است یا شامل همه حوزه‌های اجتماعی شده و به معنای قوامیت جنس مرد بر جنس زن است. سومین جهت بحث راجع به این است که این آیه درصدد انشای حکم است یا از قوامیت مردان بر زنان به‌عنوان واقعیتی تاریخی خبر می‌دهد و در فرض اول، آیا بر حکم وضعی دلالت دارد یا حکم تکلیفی؟ افزون بر موارد مذکور در مورد فضیلت مردان بر زنان و علت یا حکمت بودن آن دو دلیل ذکر شده در آیه، بحث‌های زیادی مطرح شده است که هر یک از این مباحث را به اختصار مورد بحث قرار می‌گیرد.

در پاسخ به اینکه مفاد آیه اخبار است یا انشای حکم و در صورت حکم بودن، چه نوع حکمی است، به‌جز چند تن از دگراندیشان (سجادی، ۱۳۸۰: ۱۳۶) هیچ‌یک از فقیهان و مفسران مسلمان، احتمال اخباری بودن را مطرح نکرده‌اند و گویا دلالت آیه بر انشای حکم در نظرشان به‌اندازه‌ای روشن بوده که حتی احتمال خلاف آن را نداده‌اند. حق نیز همین است که جمله به‌ظاهر خبریه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» در معنای انشاء است. (بستان، ۱۳۹۱: ۵۱)

در تألیفات متعددی (ر. ک: شبستری، ۱۳۷۸: ۱۹؛ همو، ۱۳۸۱: ۲۱۸؛ سروش، ۱۳۷۸: ۳۴؛ ملکیان، ۱۳۷۹: ۳۳؛ کار، ۱۳۷۹: ۴۵) که در نقد متأثر بودن آیات قرآن از عرفیات و فرهنگ زمانه نوشته شده است، به طور مفصل بیان شده است که قرآن کتاب تاریخ یا مردم‌شناسی نیست و تنها در مواردی به بیان امور تاریخی می‌پردازد که اهداف تربیتی مانند الگوسازی، هشداردهی، سرزنش و برانگیختن قوه تعقل و تدبر آدمیان در کار باشد و معلوم است که آیه مذکور به دنبال چنین نکاتی نیست. سیاق آیه نیز که احکام نشوز را متفرع بر حکم قوامیت قرار داده، نشان از این است که مفاد آیه انشایی و حکم تشریحی است.

واژه قوام صیغه مبالغه از فعل «قام» و به معنای بسیار قیام‌کننده است، لغت‌شناسان و مفسران و فقها در تفسیر قوامیت در این آیه معانی متعددی را برشمرده‌اند که می‌توان آن را در دودسته جای داد. دسته اول: شامل مفاهیمی چون سلطه، حکومت، ولایت، ریاست و استحقاق اطاعت و سرپرستی است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۳ / ۵۶۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳ / ۷۹) و دسته دوم مفاهیمی چون کفالت، حمایت، کارگزاری، رسیدگی و نگهداری را شامل می‌شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲ / ۴۵۷؛ قمی، ۱۴۰۴: ۱ / ۱۳۷) اگرچه این دودسته از معانی با یکدیگر تنافی ندارند اما اگر واژه قوامیت را به‌خودی‌خود در نظر بگیریم با مفاهیم دسته دوم سازگارتر است اما با در نظر گرفتن سیاق آیه محرز می‌شود که مقصود آیه، معانی دسته اول بوده و به‌معنای نوعی اختیارداری و سرپرستی است؛ زیرا اگر قوامیت به معنای حمایت و رسیدگی صرف باشد، با علت دومی که در آیه آمده؛ یعنی انفاق مردان بر زنان، سازگاری نداشته و تکرار در بیان لازم خواهد آمد. آیه قوامیت در مورد محدوده سرپرستی مردان دلالت روشنی ندارد و بدون مراجعه به ادله دیگر نمی‌توان حدود مرز قوامیت را مشخص کرد.

۳. گستره قوامیت مردان

گستره قوامیت تا کجاست و مقصود از آیه قوامیت، قوامیت مردان بر زنان است یا قوامیت شوهران بر همسران آنهاست؟ آیه قوامیت در مورد محدوده سرپرستی مردان دلالت روشنی ندارد و بدون مراجعه به ادله دیگر نمی‌توان حدود مرز قوامیت را مشخص کرد، برخی از مفسران و دانشوران حکم قوامیت را مختص روابط زن و شوهر دانسته و در روابط زناشویی و خانواده جاری می‌دانند، در مقابل برخی دیگر این مسئله را حکمی عام و فراگیر دانسته و مربوط به جنس مذکر و مونث می‌دانند. علامه طباطبایی در این رابطه می‌نویسد: «مراد از «يَمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ» آن ویژگی‌های تکوینی است که مردان بیشتر از زنان از آن برخوردار هستند و آن عبارت‌اند از قدرت تعقل در مردان و

آنچه متفرع بر قدرت تعقل است از شدت و قوت و طاقت در برابر شداید» (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۴ / ۳۴۶) بنابراین علامه طباطبایی قوامیت را در همه حوزه‌های عمومی حیات اجتماعی جاری و ساری می‌داند و می‌نویسد: «از عمومیت علت به دست می‌آید که حکمی که مبتنی بر آن علت است؛ یعنی قیم بودن مردان بر زنان نیز عمومیت دارد و منحصر به شوهر نسبت به همسر نیست و چنان نیست که مردان تنها بر همسر خود قیومیت داشته باشند، بلکه حکمی که جعل شده برای نوع مردان و بر نوع زنان است» (همان / ۳۴۴) در دیدگاهی مشابه، مصباح یزدی می‌نویسد: «بعید نیست که از این آیه بتوان نتیجه گرفت که در جامعه نیز مرد به سبب برتری در تعقل و تدبیر، برای مدیریت لایق‌تر است». (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۳۱۷) علامه طباطبایی و برخی دیگر از مفسران^۱ بر این باورند که احکام خانوادگی که در ادامه آیه (احکام نشوز، تنبیه) آمده از فروع قاعده کلی قوامیت مردان بر زنان است، از این رو عمومیت آن را نقض نمی‌کند. ایشان در این باره می‌نویسد:

«الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»، اطلاقی تام و تمام دارد و اما جملات بعدی که می‌فرماید: «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ...» که ظاهر در خصوصیات است که بین زن و شوهر هست، نمی‌خواهد این اطلاق را مقید کند، بلکه می‌خواهد فرعی از فروع این حکم مطلق را ذکر نموده، جزئی از میان جزئیات آن کلی را بیان کند، پس این حکمی جزئی است که از آن حکم کلی استخراج شده، نه اینکه مقید آن باشد». (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۴ / ۳۴۵)

در مقابل، برخی از دانشوران مفاد آیه را اختصاص به قوامیت شوهر بر همسر خود دانسته‌اند و معتقدند که آیه در مقام تبیین وظیفه و انشاء یک حکم تکلیفی است نه اعطای مزیت. بنابراین تعبیر «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» یعنی «یا ایها الرجال کونوا قوامین» یعنی شما ای مردان به امر خانواده قیام کنید. بر اساس این دیدگاه، آیه مربوط به ارتباط همسران است، نه صنف مردان و صنف زنان و در مقام بیان وظیفه مرد و زن است نه اسارت زن و امارت مرد. معنای الرجال در این دیدگاه «الرجال بما انهم ازواج» است و قوام در این دیدگاه به معنای مدیر، مسئول و رئیس است نه حاکمیت و ولایت و سیطره (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۹۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳ / ۳۷۴) از این رو آیت‌الله جوادی آملی قوامیت را مسئولیت اجرایی و محدود به حوزه خانواده دانسته و می‌نویسد:

۱. علامه طباطبایی به صراحت گستره قوامیت را عام می‌گیرد ولی عبارت‌های علامه طبرسی و علامه شبّر ظهور در این گستردگی دارد. (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۴ / ۳۴۳؛ شبّر، ۱۴۱۲: ۲ / ۱۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳ / ۶۹) دیدگاه فوق در بین فقهاء نیز طرفدارانی دارد. (گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۱ / ۴۴)

هرگز مرد قوام و قیم زن و نیز زن تحت قیمومیت مرد نیست، بلکه قیمومیت در مورد رابطه زن و شوهر است ... قوام بودن مربوط به مدیریت اجرایی است، توانایی مرد در مسائل اجتماعی و شم اقتصادی و تلاش او برای تحصیل مال و تأمین نیازهای منزل و اداره زندگی بیشتر است و چون مرد مسئول تأمین هزینه زندگی است، سرپرستی داخل منزل نیز بر عهده اوست. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۲۷)

صاحب‌المنار نیز که جزء مدافعان اختصاص قیمومیت به امور خانواده است ذیل آیه قوامیت می‌نویسد:

آیه در مقام بیان ولایت شوهر بر زنش است و این قیمومیت نیز به مصلحت خود زن است و زن همین‌که صیغه عقد را می‌پذیرد و مهریه برای خودش تعیین می‌کند و به آن رضایت می‌دهد، درواقع قیمومیت شوهر را بر خودش پذیرفته است. از سویی محدوده ریاست مرد نیز در راستای نیازها و حوایج زن از جمله نفقه، حمایت در مقابل بیگانه و تأمین امنیت است. (رشید رضا، ۱۴۲۶: ۵ / ۵۶)

ایشان این قیمومیت را شامل تمام اوامر و نواهی شوهر در راستای مدیریت و اصلاح خانواده می‌داند. (همان / ۶۲)

محمدتقی جعفری نیز در دیدگاهی مشابه، در خصوص مدیریت خانواده چهار صورت؛ مشارکتی، مردسالاری، زن‌سالاری و حق‌سالاری (شورایی و مکملیت) را مطرح نموده، سپس نظام شورایی را برای اداره خانواده همراه با سرپرستی و مأموریت اجرایی مرد می‌پسندد، وی معنای «قوام» را سرپرست مسئول دانسته که وظیفه آن، همچون سرپرست یک شرکت، اجرای تصمیماتی است که در شورای خانواده گرفته می‌شود. (جعفری، ۱۳۶۱: ۱۱ / ۲۶۷)

چه مسئله قوامیت را مختص به روابط همسران بدانیم و چه آن را در همه روابط اجتماعی ساری و جاری بدانیم، مفهوم قوامیت در هیچ‌یک از معانی مذکور به‌خودی‌خود دارای بار ارزشی نیست، ازاین‌رو تناسب حکم قوامیت با علت (فضل‌الله) اقتضاء می‌کند که مقصود تفضیل در امور ارزش و معنوی و انسانی نباشد بلکه تفضیل در برخی شاخصه‌هایی است که نتیجه آن در تفاوت در کارکردها و نقش‌ها و وظایف و تکالیف ظاهر می‌شود. بنابراین فضل به معنای برتری ارزشی مرد بر زن نیست، بلکه به معنای اختصاص به استعداد و نیروی خاص است. (جعفری، ۱۳۶۱: ۱۱ / ۲۷۳) به‌عبارت دیگر قوانینی که در تنظیم روابط زوجین تشریح شده است بر پایه مصالح اجتماعی تشریح شده‌اند، اگر خداوند در قرآن ریاست خانواده را بر عهده مرد قرار داده است، تکلیفی است که باید انجام دهند نه اینکه حقی باشد که زنان از آن محروم شده باشند. این ریاست به اجرای یک وظیفه اجتماعی شبیه‌تر است تا به اجرای حق شخصی، پس شوهر باید اختیار خود را به‌منظور حفظ سلامت و استحکام خانواده

به کار برد و گرنه باید گفت از آن سوءاستفاده می‌کند که باید ممنوع شود (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۶۷۶؛ صفایی و امامی، ۱۳۷۲: ۱ / ۱۶۳) بنابراین منشأ مسئولیت مدیریت و ریاست مرد بر خانواده امری تکوینی و طبیعی و فطری است، از این رو قابل واگذاری یا اسقاط نیز نیست و زوجین نمی‌توانند با انعقاد قرارداد خصوصی یا شرط ضمن عقد، این موقعیت برخاسته از تکوین را نادیده گرفته یا از اقتدار قانونی آن صرف نظر کرده یا قلمرو آن را محدود کنند.

۴. نقد و بررسی مسئله برتری ذاتی مردان بر زنان

برخی از مفسران، برتری مورد نظر در آیه را برتری ذاتی مردان بر زنان می‌دانند، (برتری ذاتی به این معنا که به لحاظ مرتبه وجودی در مرتبه بالاتری قرار گیرد و از جهت طبیعی و تکوینی موجودی برتر تلقی گردد) (زمخشری، ۱۴۱۹: ۱ / ۵۰۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۱ / ۲۰۷) اما به نظر می‌رسد این دیدگاه با سایر آیات قرآن و روایات سازگاری ندارد، در فرهنگ قرآنی ملاک برتری انسان‌ها، تقوا و عمل صالح و سعی و تلاش با اهداف الهی است. «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»، (نجم / ۳۹) «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل / ۹۷) هر کس کار شایسته‌ای انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، درحالی که مؤمن است، او را به حیاتی پاک زنده می‌داریم و پاداش آنها را به بهترین اعمالی که انجام می‌دادند، خواهیم داد. در مقابل این دیدگاه نظر مشهور مفسران و دانشوران است که برتری مردان را ذاتی ندانسته و فضیلت مطلوب آیه را اختصاص به برخورداری بیشتر مردان از قوه تعقل و قدرت جسمانی می‌دانند. مفسرانی چون آیت‌الله جوادی آملی نیز اعطاء مدیریت خانواده و قیومیت بر همسر و خانه و مناصبی چون ولایت و قضا در جامعه را به دلیل همین توانمندی بیشتر مردان در تدبیر و مدیریت دانسته و می‌نویسد:

ارزش‌های انسانی برای روح ملکوتی انسان است که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد و مذکر و مؤنث ندارد و این جسم است که مذکر یا مؤنث دارد و تفاوت‌های ظاهری برای همان (جسم و امور جسمانی) است که ابزاری بیش نبوده بنابراین اندام‌های جسمانی تنها ابزار روح‌اند». (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۸ / ۵۴۵ / ۵۴۶)

علامه جعفری در رابطه با نقش اساسی و تعیین‌کننده منحصر به فرد زن در خانواده می‌نویسد:

این یک اصل تجربه شده است که اگر در یک خانواده، زن باکمال، خردمند و باتقوا باشد، اغلب اعضای خانواده سعادت‌مند خواهند بود و در صورتی که زن بی‌اعتنا به مسائل انسانی و از تدبیر و تقوا بی‌بهره باشد، مرد هر اندازه هم در اوج عظمت

انسانی باشد، تأثیرش در خانواده ناچیز خواهد بود. به همین علت آیه، صنف زن را توصیف و ارزش‌های سازنده او را گوشزد می‌کند و ثابت می‌کند که رکن اصلی و عامل اعتدال خانواده، زن است. (جعفری، ۱۳۶۱: ۱۱ / ۲۷۵)

بنابراین مرد سرپرست و اجراکننده مصالح خانواده است، نه قیّم تا این تلقی اشتباه پیش آید که زن اختیار تصرف در مال و شئون زندگی‌اش را ندارد؛ زیرا زن در تمام شئون اقتصادی، اخلاقی، مذهبی و اجتماعی از آزادی و اختیار کامل برخوردار است با این شرط که ملزم است این‌گونه فعالیت‌هایش مزاحم حق همسرش نباشد، یعنی از عهده وظایفی که در برابر مرد دارد، برآید. همان‌طور که مرد نیز باید به وظایف خود در قبال همسرش عمل کند، این قانون دوطرفه و متقابل در خانواده برای حفظ کانون خانواده تشریح شده است.

۵. نشوز و تأدیب زن و ارتباط آن با مسئله قومیت

یکی از موضوعات مرتبط با مسئله قومیت که در ذیل آیه ۳۴ سوره نساء نیز مطرح شده است مسئله نشوز زنان و ارتباط نشوز با حکم قومیت مردان و به دنبال راه‌حل‌های پیشنهادی آیه شریفه برای برگرداندن خانواده به حالت اول است، منتقدان حقوق زن در اسلام مسئله نشوز زن و به دنبال آن راه‌حل تنبیه به‌عنوان آخرین پیشنهاد را بهانه قرار داده و به‌شدت به احکام اسلامی حمله‌ور شده‌اند، رهنمودهای هشدار و تنبیهی قرآن درباره نشوز و تأدیب زنان است. برای فهم درست مسئله نشوز ابتدا باید توجه داشت که قرآن این مسئله را در ذیل آیه قومیت و مدیریت مرد مطرح نموده است که غفلت از سیاق کلام، موجب برداشت‌های غلط از این مسئله شده است. بررسی آیات قرآن و دستورات آن نشان می‌دهد که هدف و فلسفه رهنمودهای قرآنی تضعیف کرامت زنان نیست، بلکه راهکاری برای برون‌رفت از شرایط بحرانی احتمال زوال اصل خانواده و به دنبال آن تقویت بنیان خانواده است. باید توجه داشت که موارد اجرای این نوع احکام غالبی نبوده و در مواردی است که بقیه راه‌حل‌ها کارآمدی نداشته باشند، به‌خصوص وقتی مشاهده می‌شود که افراد یا جوامع غیر اسلامی که راهکارهای دیگر را پیشنهاد می‌کنند، با مشکلات جدی روبرو بوده و به تجربه موفق دست نیافته‌اند. قبل از بحث در رابطه با مسئله «نشوز» و «ضرب» باید متذکر شود که این‌گونه احکام مبتنی بر مبانی هستی‌شناسانه اسلامی و رابطه تکوین و تشریح است، از این‌رو باید نگرش ویژه اسلام به نوع انسان و هر یک از زن و مرد و فلسفه ازدواج مورد توجه باشد، بنابراین برای هر یک از زوجین، حقوق، اختیارات و وظایفی در نظام حقوقی اسلام تعیین شده است، اگرچه حقوق و تکالیف زن و مرد متفاوت است اما متناسب با تکوین و طبیعت هر یک از زن و مرد بوده و بر مبنای عدالت و تناسب،

تعاون و حقوق متقابل تشریح شده است. این تناسب و تعادل در قرآن و روایات و فتاوی علمای مشهور است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره / ۲۲۸) و «هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ» (بقره / ۱۸۷) همین حقوق متقابل موجب شده است که مرد نسبت به زن مسئولیت‌ها و تکالیف سنگینی بر دوش بگیرد. تأمین نفقه و تمام نیازهای اقتصادی و امنیتی زن بر عهده مرد قرار گرفته و در مقابل نیز حقوقی برای مرد قرار می‌گیرد که مشهودترین آنها تأمین نیازهای جنسی مرد است.

در آیه قوامیت، از فروتنی و رازداری زنان شایسته سخن به میان آورده و سپس به مردان اجازه داده شده است که در برابر نشوز یا نافرمانی همسران به راهکارهای سه‌گانه موعظه، کناره‌گیری در بستر و ضرب توسل جویند. سیاق کلام در این قسمت از آیه و عبارت بعد از آن که می‌فرماید: «فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً» روشن می‌کند که هدف از تنبیه، بیدارسازی روح همسر بوده که قانونی بازدارنده است و مرد نیز نباید از این حق خود سوءاستفاده نماید و از حد تجاوز نماید. علامه طباطبایی در این خصوص می‌نویسد:

اگر در جمله «فِعْظُوهُنَّ» فای تفریع را آورد و موعظه را نتیجه ترس از نشوز قرار داد، نه از خود نشوز، شاید برای این بوده که رعایت حال موعظه را در بین علاج‌های سه‌گانه کرده باشد و بفهماند از میان این سه راه، علاج موعظه علاجی است که هم در حال نشوز مفید واقع می‌شود و هم قبل از نشوز و هنگام پیدا شدن علامت‌های آن. (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۴ / ۵۴۶ - ۵۴۵)

از سوی دیگر باید توجه داشت که آیات قرآن ممکن است به‌وسیله آیات دیگر^۱ و روایات معتبر مقید شود یا تخصیص بخورد، بنابراین مطابق روایاتی از قبیل روایت ثقلین و آیات قرآن از قبیل آیه: «بِالْبَيِّنَاتِ وَالزَّبْرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»؛ (نحل / ۴۴) (از آنها بپرسید که) از دلایل روشن و کتب (پیامبران پیشین آگاه‌اند!) و ما این ذکر [= قرآن] را بر تو نازل کردیم، تا آنچه به‌سوی مردم نازل شده است برای آنها روشن‌سازی؛ و شاید اندیشه کنند! «آموزه‌های دین اسلام یک مجموعه کامل است که اگر کسی بخواهد نظر دین را در موضوعی خاص بداند باید کل مجموعه را در نظر بگیرد تا تفسیر درستی از آیات به دست آورد، از این رو آیات دیگر قرآن و روایاتی که ضرب را تفسیر کرده یا محدود کرده یا از آن نهی می‌کند، مفسر و مبین این آیه خواهند بود.

۱. امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «کتاب الله ... ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه و يشهد بعضه علي بعض؛ قرآن بعضی از قسمت‌هایش با بعض دیگر سخن می‌گوید و بر همدیگر شهادت می‌دهند». (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳)

محدوده حکم نشوز

در رابطه با آیه قوامیت که مسئله نشوز را مطرح نموده است، باید پرسید که فرمان برداری یا نافرمانی زن از شوهر در چه محدوده‌ای است؟ با جستجو در کلام فقها تبیین و تعریف روشنی از معنای نشوز در عبارت‌های فقها نمی‌توان یافت و تنها به ذکر مصادیقی از آن بسنده کرده‌اند که نمی‌توان احکام نشوز را بر آن بار نمود. و به عبارت دیگر قدر متیقن مسئله نشوز نخواهد بود، به عنوان مثال «شیخ طوسی بدون آنکه نشوز را تعریف کند علائم گفتاری و رفتاری آن را از قبیل بدزبانی و به‌پا نخاستن در برابر شوهر را آورده است، محقق در **شرائع** آن را خروج از طاعت معنا کرده و سپس امارات آن را بیان کرده است. برخی گفته‌اند نشوز خروج زن از خانه شوهر بدون اذن است». (مهریزی، ۱۳۸۶: ۲ / ۳۰۹) مصادیقی که فقها برای نشوز ذکر کرده‌اند نیز نمی‌تواند به تعریف نشوز کمک کند، برخی از فقها فتوا داده‌اند که اگر زن از «وطی در دبر» ابا کند ناشزه است، و نیز اگر از همراهی شوهر در سفر سرباز زند، ناشزه است و ... برخی گفته‌اند مرد می‌تواند زن را از شیر دادن بچه منع کند تا استمتاع بهتر و بیشتری داشته باشد» (مهریزی، همان) علی‌رغم معانی مختلفی که برای این واژه بیان شده است، دلالت آن بر مفهوم نافرمانی هرچند به دلالت تضمینی یا التزامی قابل انکار نیست و این مطلب با دلایلی که در سیاق آیه وجود دارد به دست می‌آید، قبل از بیان «نشوز» در آیه با تعبیر «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ» آمده است، قانتات از ریشه «قنوت» به معنای اطاعت یا دوام اطاعت توأم با فروتنی مشتق گردیده است که در برخی از تفاسیر به اطاعت زن از شوهر تفسیر شده است. (ر. ک: طوسی، ۱۴۲۳: ۱۸۹ / ۴؛ طباطبایی، ۱۴۲۲: ۴ / ۳۴۴؛ طبری، ۱۴۳۴: ۵ / ۸۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۵ / ۱۷۰) که البته در برخی از همین تفاسیر اطاعت از خداوند هم در توضیح معنای قانتات ضمیمه شده است که اگر دلالت آیه در اطاعت زن از شوهر را صحیح بدانیم این بخش از آیه به عنوان دلیلی بر لزوم اطاعت زن از شوهر قابل ارائه نیست و ظهوری در وجوب ندارد. در ادامه آیه هم تعبیر «فَإِنْ أَطَعْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً؛ و اگر از شما پیروی کردند، راهی برای تعدی بر آنها نجوید!» آمده است که نشان‌دهنده آن است که زنان ناشزه کسانی هستند که ترک اطاعت نموده‌اند. اگرچه از این آیه نمی‌توان وجوب اطاعت مطلق زن از شوهر را نتیجه گرفت، اما با دلایل ضمیمه‌ای مکمل از می‌توان مقصود اطاعت در آیه را به موارد خاصی همچون استمتاع جنسی و خروج از منزل (نجفی، بی‌تا: ۳۱ / ۲۰۶) اختصاص داد.

۶. دیدگاه‌ها در خصوص تفسیر عبارت قرآنی «فاضربوهن»

پس از پذیرش دلالت سیاق آیه بر مدیریت مردان، در مواردی که مشکل نشوز با موعظه و گفتار

همراه با دلسوزی و محبت و خیرخواهی حل نشد، نوبت به مرحله دوم می‌رسد که احساسات و عواطف زن تحت‌الشعاع قرار گرفته به این صورت که در یک بستر باشند و با پشت کردن به زن، عواطف او تحریک شود و در نهایت بعد از عدم کارآمدی دو مرحله مذکور برای برگرداندن زن به حالت اولیه، به برخورد فیزیکی با شرایط محتاطانه روی بیاورد.

برخی از فقها برای «ضرب» معانی دیگری بیان کرده‌اند که زدن را نوعی کیفر و عقوبت روانی و نماد انزجار و رویگردانی می‌داند که به‌منظور تأثیرگذاردن بر عواطف زن صورت می‌گیرد و در تأیید این معنا روایتی را به‌عنوان شاهد می‌آورد که زدن را با چوب مسواک تفسیر نموده است؛ زیرا معیاری که از این روایت برداشت می‌شود، این است که زدن باید به‌گونه‌ای باشد که از نظر جسمی آزاردهنده نباشد، از این رو دیگر نمی‌توان آن را تنبیه بدنی لحاظ کرد. (صدر، بی‌تا: ۲۷ / ۹۳؛ حکیم‌باشی، ۱۳۸۰: ۲۷ / ۱۲۴)

بحرانی مطلبی را از شهید ثانی نقل کرده و خود نیز آن را تأیید می‌کند:

شهید در **مسالك** سخنی نیکو گفته است که در بعضی روایت‌ها از زدن زنان با مسواک سخن به میان آمده است و شاید حکمتش این باشد که زن گمان کند شوهر با او مزاح می‌کند، وگرنه با چوب مسواک که تأدیب و اصلاح حاصل نمی‌شود. این سخن، سخنی قابل توجه است. (بحرانی، ۱۱۰۷: ۲۴ / ۶۱۸)

این برداشت از روایت در تفسیر آیه نشان‌دهنده آن است که زدن واقعی مقصود نبوده است. اشکال این دیدگاه این است که روایتی که به آن استناد شده، ضعیف‌السند بوده و نمی‌تواند آیه قرآن را مقید نماید. به نظر می‌رسد این‌گونه تفسیر از آیات قابل‌اعتنا نبوده؛ زیرا برای حل این شبهه که چرا اسلام به شوهر مجوز برخورد فیزیکی داده است، دلالت آیه را انکار کرده و تفسیری ارائه می‌کند که اعمال زور را نفی کرده باشد.

برخی نیز اساس حکم آیه را منسوخ دانسته و روایات فراوان و متعددی که زدن زنان را منع می‌کند، شاهد بر مدعای خود دانسته‌اند. (سعیدزاده، ۱۳۷۰: ۱۸ / ۵۶) این دسته از دگراندیشان معتقدند که فرهنگ حاکم بر مردم مکه فرهنگی زن‌ستیز و فرهنگ اهل مدینه مدافع حقوق زنان بوده است، بعد از مهاجرت مسلمانان مکه به مدینه و اختلاط فرهنگ‌های متفاوت، پیوسته اختلاف‌ها وجود داشت و این آیه نیز قبل از جنگ احد نازل شده است که شرایطی حساس و بحرانی بر جامعه اسلامی حکم‌فرما بوده است. یهودیان و منافقان در مدینه و مشرکان در بیرون از مدینه در کمین مسلمانان بودند و شرایط بسیار حساس و حیاتی بوده است، از این رو برای اتحاد و وحدت میان مسلمانان و حل اختلاف‌ها داخلی و زناشویی میان مسلمانان خداوند این آیات را نازل فرمود و حکم

«ضرب» را تشریح نمود تا به صورت موقت از اختلاف و تفرقه میان مسلمانان جلوگیری نماید. ابن عاشور در تفسیری نزدیک به این نظریه، معتقد است که اگر زدن زنان برای شوهرانشان مجاز باشد، آن هم در فرض عصیان و نافرمانی، نه در صورت ارتکاب فحشا، قطعاً مربوط به عرف و رسم گروه و قبایلی است که زدن زن را عار و ننگ و رفتار ناشایست در زندگی خانوادگی نمی‌شمردند. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۴ / ۱۱۶)

به نظر می‌رسد تفاسیری از این دست شواهد تاریخی معتبری ندارد و صرفاً ادعایی بدون دلیل است، افزون بر اینکه لازمه این تفسیر آن است که خداوند به خاطر یک مصلحت موقت و مقطعی، حکمی ستمگرانه و زن‌ستیز را در قرآن تشریح کرده باشد. این نوع قضاوت به جای پاسخ‌گویی به شبهه، در واقع پذیرفتن و تسلیم شدن و عقب‌نشینی در مقابل شبهه است و لازمه‌اش این است که اولاً قرآن کتاب هدایت و جاودانه نباشد، ثانیاً به معنای عصری کردن و عرفی کردن آیات قرآن و پذیرفتن این شبهه که قرآن طبق فرهنگ عصر نزول بوده و نمی‌توان به عنوان حکمی دائمی به احکام آن نگریست. برخی مفسران نیز واژه «ضرب» را به معانی دیگری تعبیر کرده و می‌نویسند:

ضرب در زبان عرب معانی مختلفی دارد که یکی از آنها نوازش است و در فرضی که واژه‌ای با چند معناست، نمی‌توان بدون قرینه یکی را انتخاب نمود. لذا محتمل است که ضرب در این آیه به معنای نوازش باشد؛ زیرا نشوز برخی از زنان را جز با ملاحظت نمی‌توان برداشت. برخی قرائت‌ها نیز با این معنا سازگار است. (سعیدزاده، ۱۳۷۰: ۱۸ / ۵۶)

برخی معتقدند واژه «ضرب» به معنای اعراض کردن و دوری گزیدن است که این معنا نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا با ترتیبی که در آیه مطرح شده و از روش‌های آسان شروع شده و به تدریج شدت پیدا می‌کند، منافات داشته و لازمه آن این است که وقتی موعظه و کناره‌گیری کارآمد نباشد یا باید زندگی مشترک با طلاق که مبعوض‌ترین حلال نزد خداست، خاتمه یابد، یا زن و مرد بدون ارتباط عاطفی و زناشویی مدت‌های طولانی باهم زندگی کنند که هیچ‌کدام به مصلحت فرد و اجتماع نیست. در مقابل این دیدگاه‌ها دیدگاه مشهور فقها و مفسران بر آن است که مقصود از «ضرب» زدن از باب کیفر و تنبیه بدنی و به منظور نهی از منکر صورت گرفته است و البته مشروط به اینکه ضرب خفیف بوده، «غیرمبرح» و «غیر مدمی» باشد، (حلی، ۱۴۰۸: ۲ / ۲۸۲) یعنی نباید زدن به گونه‌ای شدید باشد که زن آسیب جسمی و جراحت داشته باشد و صرفاً باید به قصد اصلاح زن باشد تا وظایفش را انجام دهد و انگیزه دیگری همچون انتقام‌جویی و تشفی در کار نباشد. صاحب

جامع المدارک و امام خمینی رحمته الله علیه نیز معتقد بودند که ضرب باید به انگیزه اصلاح و پایان دادن به بحران خانوادگی و خالی از هر نوع انتقام‌جویی و تشفی دل و خالی کردن عقده باشد. (خوانساری، ۱۳۶۴: ۴ / ۴۳۷؛ امام خمینی، ۱۳۹۰: ۲ / ۲۷۳)

این مسئله روشن است که بر اساس شرایط امر به معروف و نهی از منکر اگر در جایی شوهر بداند که زدن تأثیر ندارد و احتمال تأثیر ندهد، در اینجا دیگر مجاز به زدن او نیست و باید از راهکارهای قانونی پیگیری نماید. بنابر دیدگاه مشهور اگر احتمال تأثیر وجود داشت، آیا زدن راه‌حلی مناسب شأن زن است؟ در اینجا برخی به این مسئله یک‌جانبه می‌نگرند و کسی نمی‌پرسد که چرا زن با نشوز خود و ترک وظایف واجب زناشویی، فرمان خداوند را زیر پا گذاشته و به این ترتیب، خود را در معرض مجازات قانونی و نیز نهی از منکر دیگران قرار داده است. اینجاست که اسلام نخواستگی کانون خانواده متلاشی شود و درعین حال بر حفظ حریم خانواده و حفظ اسرار خانوادگی تأکید دارد و تلاش کرده است حتی‌الامکان از دادگاهی شدن اختلاف‌های خانوادگی و عمومی شدن آن جلوگیری نماید. بنابراین این حکم به‌عنوان نهی از منکر یا از باب اجراکننده کیفر قانونی، به شوهر اجازه زدن همسر را داده است و آن را مشروط به شروطی می‌نماید که از جمله آنها احتمال تأثیر و نرسیدن آسیب جسمی به همسر است، از سوی دیگر حفظ حریم خصوصی خانوادگی تا آنجاست که در حق زن ظلمی صورت نگیرد و به دور از هرگونه خشونت غیرمجاز باشد که در این صورت راه برخورد قانونی زن علیه شوهر فراهم است. بنابراین راهکار «ضرب» با شرایط مذکور اگرچه ظاهری خشن دارد اما نزاع به وجود آمده را با کمترین هزینه از بین می‌برد و اگر شرایط آن نیز فراهم نباشد، دیگر ضرب کار حرامی تلقی می‌شود و شوهر را با پیگرد قانونی مواجه می‌سازد. قرآن نیز این مسئله را مطرح نموده و می‌فرماید: «فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا» (نساء / ۳۴) و اگر از شما پیروی کردند، راهی برای تعدی بر آنها نجوید!» که در این عبارت خداوند مردان را از افراط و اقدام ظالمانه بازداشته و دلیل این امر را مقام منبع و بزرگ خداوند شمرده است تا نیرومندی و سختی مردان، آنان را به خود مغرور نکند و نسبت به زنان ستم روا ندارند. (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۴ / ۵۱۰) دانشوران مسلمان این مسئله را به‌صورت عقلی تحلیل کرده‌اند، مصباح یزدی می‌نویسد:

در اینجا شوهر از اساسی‌ترین و طبیعی‌ترین حق خود منع شده است، نخست باید او را با زبانی نرم و گفتاری خوش، پند دهد تا از این کار نادرست دست بردارد؛ آنگاه اگر نصیحت کارگر نیفتاد، با او ترک معاشرت کرده و بستر خود را از او جدا کند. اگر این تأدیب روانی و تعذیب روحی هم مؤثر واقع نشد، مرد سه‌راه بیش‌تر در

پیش ندارد: یکی اینکه به زندگی مشترک خود با همسرش ادامه دهد، بدون اینکه از نخستین و طبیعی‌ترین حق خود بهره ببرد و روشن است که تحمل چنین محرومیتی به‌طور عادی نه ممکن و نه مطلوب است؛ دوم آنکه همسرش را طلاق دهد و این به معنای از هم پاشیدن کانون خانوادگی است و ضررهای فراوانی به دنبال دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۳۲۱)

ایشان سپس نتیجه‌گیری می‌کند که برای جلوگیری از متلاشی شدن خانواده اقدام به تأدیب بدنی همسر با شرایطی که در فقه آمده است، (از جمله اینکه بدن، زخمی و سیاه یا کبود نشود. به قول معروف، زدن با چوب نعنای یعنی سبک و خفیف باشد) می‌کند تا شاید از طلاق و جدایی با آثار مخربش جلوگیری کرده باشد. (همان، ۳۲۲)

جمع‌بندی

۱. عقد ازدواج همچون بقیه تعهدنامه‌ها و پیمان‌نامه‌ها حقوق و تکالیفی را بر عهده هر یک از زن و شوهر قرار می‌دهد، که هر یک از آن دو مکلف‌اند به وظایف خود پایبند بوده و تخلف از آن جرم محسوب می‌شود، در آموزه‌های دینی و نصوص قرآنی به این تخلف «نشوز» می‌گویند. قانون نشوز مقتضای تفاوت‌های تکوینی و طبیعی میان زن و مرد در تمایلات جنسی بوده و از لوازم حقوق و وظایف زوجیت محسوب می‌شود. آنچه در قرآن آمده است با آن چیزی که منتقدان حقوق زن در اسلام قصد کرده‌اند، تفاوت دارد، حکمی که در قرآن آمده است، مسئله‌ای دقیق و قابل توجه و منطقی است که قانون‌گذار در روابط اجتماعی ناگزیر از آن است، اگرچه یکی از هنجارهای انسان معاصر، نفی خشونت است که در کنوانسیون‌ها و معاهده‌های بین‌المللی و منطقه‌ای بر آن تأکید می‌شود اما پذیرش ممنوع بودن کامل مجازات‌های بدنی در نظام حقوق بشر کاری دشوار است و تنها در برخی از موارد همچون تنبیه و مجازات شدید کودکان عملیاتی است. بنابراین رویکرد نظام بین‌الملل حقوق بشر با مجازات‌های بدنی شدید و خشن مخالف است و آن را مغایر با کرامت انسان می‌داند. علی‌رغم فراگیر بودن این رویکرد، در برخی موارد قانون‌گذار از باب دفع افسد به فاسد توسل به قوه قهریه را اجتناب‌ناپذیر می‌داند، باید توجه داشت که تنبیه بدنی از ابداعات اسلام نبوده، بلکه مقصود اسلام، مشروعیت بخشی و محدودسازی چنین قانون طبیعی است.

۲. حکم «ضرب» مخصوص زنانی است که مرتکب تخلف شده و به مهم‌ترین حقوق زناشویی عمل نکرده و بر مخالفت خود اصرار می‌ورزد و همه راه‌ها برای متقاعد کردن وی بی‌فایده است و اصطلاح ناشزه بر آنها اطلاق می‌شود نه هر زنی؛ یعنی ممکن است زنانی باشند که در طول عمرشان

هیچ‌گاه مصداق حکم نشوز نشوند، همان‌طور که در مورد بقیه جرم‌ها نیز چنین است و تا کسی جرمی مرتکب نشود، هیچ‌گاه او را محاکمه نمی‌کنند. کسی نمی‌تواند اشکال کند که این حکم مخصوص زنان است؛ زیرا نشوز در اصطلاح عام آن شامل مردان نیز می‌شود و این مسئله در مورد آنها نیز جرم تلقی می‌شود و اگر مردی در ایفای وظایف خود همچون نفقه، در قبال همسر کوتاهی نماید، قانون‌گذار و قاضی می‌تواند در صورت لزوم او را تنبیه کرده و به‌عنوان تعزیر تازیانه بزند. (امام خمینی، ۱۳۶۶: ۲ / ۳۰۶؛ خوئی، ۱۴۱۰: ۲ / ۱۰۳) بنابراین تنبیه بدنی در مورد هر یک از زن و مرد محتمل است و تنها تفاوت در مجری آن است که با توجه به تفاوت‌های تکوینی و طبیعی زن و مرد و قدرت بدنی و جسمی مرد، اگر تنبیه مرد بر عهده زن گذاشته شده بود، کاری لغو محسوب می‌شد.

۳. همان‌طور که در بحث قوامیت توضیح داده شد، نیاز به سرپرست و مدیریت واحد، موضوعی است که عقلاً آن را پذیرفته و بر آن صحه گذاشته‌اند. خانواده نیز همچون بقیه اجتماعات از این قاعده مستثنی نبوده و مدیریت مرد مسئله‌ای است که در آموزه‌های دینی بر آن تأکید شده است، نشوز یکی از آموزه‌های دینی در حوزه مناسبات خانوادگی است که زوج یا زوجه با استنکاف از انجام تکالیف خود در خانواده رابطه زناشویی و کیان خانواده را تهدید می‌کنند، به فرض پذیرش دلالت آیه «فاضربوهن» اجرای حکم زن ناشزه آخرین راهکار بعد از موعظه و هجران فراش است که برای جلوگیری از ضرر و زیان فروپاشی خانواده تشریح شده است. متلاشی شدن خانواده عوارض و آسیب‌های متعددی در پی دارد، با توجه به آسیب‌های فراوانی که بچه‌های طلاق و زنان مطلقه و همچنین مردانی که متارکه کرده‌اند را در برمی‌گیرد، قانون‌گذار باید به‌گونه‌ای عمل کند که حتی‌الامکان زمینه به وجود آمدن این عوارض و مشکلات از بین برود، بنابراین اگر فواید و مزایای این قانون در نظر گرفته شود، این مسئله به‌راحتی توجیه عقلایی پیدا می‌کند.

۴. مسئله‌ای که بسیاری از منتقدان این حکم مغفول مانده این است که حکم «ضرب» حکمی ارشادی است و الزامی و مولوی نیست، اگرچه اصل جلوگیری از نشوز منکر است اما انحصار راه درمان به ضرب دلیل خاصی ندارد از این‌رو انحصار درمان نشوز به مسئله ضرب الزامی نیست، بلکه می‌توان از راه‌های جایگزین بهره برد به این معنا که زمانی که شرایط ضرب به وجود می‌آید، بر مرد وجوب و الزامی وجود ندارد که از حق ضرب علی‌رغم شرایط مذکور آن، استفاده کند؛ به عبارت دیگر ترک تنبیه بدنی از ناحیه زوج و عمل وی به ابزارهای مسالمت‌آمیز دیگری اگرچه به ابداع خود یا دیگران، مثل ابزار روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی یا اقتصادی یا شرکت دادن زوجه ناشزه در جلسات توجیهی و آموزشی و نظیر آن، نه‌تنها از دیدگاه شرع مقدس جایز بوده بلکه از مجموعه مستندها و آموزه‌های شرعی و آیه مورد بحث استفاده می‌شود که این قبیل از اقدام‌ها در اولویت بوده و به لحاظ

ترتیب رتبی نیز مقدم هستند. مسئله‌ای که کمتر به آن توجه می‌شود این است که اشتراط ضمن عقد در این مسئله برای زن وجود دارد، به این صورت که زن هنگام عقد شرط کند که مرد حق ندارد دست روی او بلند کند و مجازاتی برای آن تعیین کند.

نتیجه

با بررسی مسئله قوامیت در قرآن می‌توان به این نتیجه دست یافت که مسئله قوامیت مردان همچون بسیاری از احکام دیگر شرع متناسب با ویژگی‌های تکوینی، طبیعی و فطری است. چه حکم قوامیت را به حیطة روابط خانوادگی همسران اختصاص دهیم، یا شامل تمام روابط اجتماعی بدانیم، در هر صورت پذیرفتن این تفاوت‌ها هیچ‌گاه به معنای برتری و امتیاز ارزشی مردان و در مقابل فرودستی زنان نیست، بلکه یک تکلیف و وظیفه اجتماعی است که بر عهده مرد قرار گرفته تا به صورت هدفمند به سمت غایت نهایی که سعادت تک‌تک اعضای خانواده و به دنبال آن سعادت کل اجتماع است، حرکت کند.

یکی از مصادیق اعمال قوامیت مرد نسبت به همسر در قرآن، تنبیه بدنی است. به فرض پذیرش راهکار تنبیه با شرایط مذکور و در فرضی که هیچ راه‌حل اصلاحی جایگزین دیگری وجود نداشته باشد، این حکم بر اساس تفاوت‌های تکوینی میان زن و مرد تشریح شده است و هدف از آن مصالح مهم‌تر فردی و اجتماعی و حفظ کانون خانواده و جلوگیری از آسیب‌های اجتماعی متلاشی شدن خانواده و طلاق است. بنابراین از این حکم هیچ‌گاه نمی‌توان تحقیر زن یا مجوز جراحت بدنی را برداشت نمود.

منابع و مأخذ

الف) کتاب‌ها

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه، گردآوری شریف رضی، ۱۴۱۴ ق، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.
- ابن عاشور، محمدطاهر، ۱۴۲۰ ق، التحریر و التنویر، بیروت، موسسة التاريخ، ج ۴.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، ۱۴۱۹ ق، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، لسان العرب، بیروت، الدار الصادر.
- امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۶۶، تحریر الوسیلة، تهران، مکتبة الاعتماد.
- بحرانی، سید هاشم، ۱۱۰۷، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، چ ۳.
- بستان، حسین، ۱۳۹۱، اسلام و تفاوت‌های جنسیتی در نهادهای اجتماعی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۳.

- بلاغی، محمدجواد، ۱۳۷۹، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۶۱، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *زن در آینه جلال و جمال*، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء، چ ۳.
- حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۸ ق، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، چ ۲، قم، اسماعیلیان.
- خوانساری، احمد موسوی، علی اکبر غفاری، ۱۳۶۴، *جامع المدارک*، قم، مکتبه الصدوق.
- خوئی، ابوالقاسم، ۱۴۱۰ ق، *منهاج الصالحین*، قم، مدینه العلم آیت الله خوئی، چ ۲۸.
- رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، ۱۴۰۸ ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، آستان قدس رضوی، چ ۵.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء تراث العربی، چ ۳.
- رشید رضا، محمد، ۱۴۲۶ ق، *تفسیر القرآن الحکیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، چ ۲.
- زمخشری، جارالله محمود بن عمر، ۱۴۱۹ ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت، دار الکتب العربی، چ ۳.
- شبر، سید عبدالله، ۱۴۱۲ ق، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دار البلاغه.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۵۶، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة*، تهران، فرهنگ اسلامی.
- صفایی، حسین و اسدالله امامی، ۱۳۷۲، *حقوق خانواده*، تهران، دانشگاه تهران.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۲۲ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه الأعلمی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تهران، ناصر خسرو، چ ۳.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۳۴ ق، *جامع البیان فی تأویل القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چ ۳.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۲۳ ق، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فضل الله، سید محمدحسین، ۱۴۰۷ ق، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک، چ ۲.
- فیض کاشانی، محمدمحسن، ۱۴۱۸ ق، *الأصفی فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قبانچی، سید احمد، ۱۳۸۳، *المرأة المفاهیم و الحقوق*، قرائت جدیده لقضایا فی الخطاب الدینی، قم، مکتبه الامام الصادق علیه السلام.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ ق، *تفسیر القمی*، قم، دار الکتب، چ ۳.

- کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۹، *قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی*، تهران، میزان.
- کار، مهرانگیز، ۱۳۷۹، *رفع تبعیض از زنان: مقایسه کنوانسیون رفع تبعیض از زنان با قوانین داخلی ایران*، تهران، قطره، چ ۲.
- گلپایگانی، محمدرضا، ۱۴۱۳ ق، *کتاب القضاء*، تقریر سید علی حسینی میلانی، قم، دار القرآن الکریم.
- مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۹، *نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحران‌ها، چالش‌ها، راه‌حل‌ها)*، تهران، طرح نو.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها (۵ - ۱)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مقدادی، محمدمهدی، ۱۳۸۵، *ریاست خانواده (بررسی ماده ۱۱۰۵ ق.م)*، تهران، شورای فرهنگی اجتماعی زنان.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مهریزی، مهدی، ۱۳۸۶، *شخصیت و حقوق زن در اسلام*، تهران، علمی و فرهنگی، چ ۲.
- نجفی، محمدحسن، بی تا، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۷.

ب) مقاله‌ها

- حکیم‌باشی، حسن، ۱۳۸۰، «آیه نشوز و ضرب، زدن از نگاهی دیگر»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۲۷ و ۲۸، ص ۱۳۱ - ۱۰۲، مشهد، دفتر تبلیغات اسلامی شعبه مشهد.
- سجادی، سید ابراهیم، ۱۳۸۰، «قومیت مردان بر زنان در خانواده» *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۲۵ و ۲۶، ص ۱۶۹ - ۱۳۲، مشهد، دفتر تبلیغات اسلامی شعبه مشهد.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۷، «ذاتی و عرضی در دین»، *کیان*، ش ۶، ص ۱۹ - ۴.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۸، «قبض و بسط حقوق زنان»، *زنان*، ش ۵۹، ص ۵۹ - ۳۲.
- صدر، سید موسی، ۱۳۸۰، «تنبیه بدنی زن در نگاه‌های گوناگون»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۲۷ و ۲۸، ص ۱۰۱ - ۸۴، مشهد، دفتر تبلیغات اسلامی شعبه مشهد.
- مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۸، «زنان، کتاب و سنت»، *زنان*، ش ۵۷، ص ۲۲ - ۱۹.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۹، «زن، مرد، کدام تصویر»، *زنان*، ش ۶۴، ص ۳۸ - ۳۲.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۹، «سنت‌گرایی، تجدد‌گرایی، پساتجد‌گرایی»، *بازتاب اندیشه*، ش ۶، ص ۲۴۷ - ۲۴۴، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.