

ماهیت و شرایط حکمین در مسأله شقاق و جدائی میان زوجین (زن و شوهر)

ماهرخ زارعی بهجان^۱، زهرا افسری^۲

^۱ طلبه سطح چهار (دکتری) حوزه علمیه خواهران جامعه النور شیراز، مدرس دروس تاریخ، فقه، اصول و ادبیات عرب حوزه علمیه شیراز
^۲ طلبه سطح چهار (دکتری) حوزه علمیه خواهران جامعه النور شیراز، دبیر ادبیات عرب و دروس معارف و منطق دبیرستان های شیراز (نویسنده مسئول)

چکیده

قرآن کریم در مورد اختلاف میان زن و شوهر از تعبیر شقاق استفاده می کند و برای رفع آن توصیه می کند که دو حکم از خویشان زن و شوهر تعیین شوند، حال علی رغم طرح داوری و حکمیت در فقه امامیه، در بحث نحوه حل اختلاف میان زوجین ناسازگار، در ماهیت حکمیت و داوری میان فقهای عظام اختلاف وجود دارد به گونه ای که برخی قائل به وکالت داور از جانب طرفین حل اختلاف و برخی قائل به استقلال و قاضی بودن داور گردیده اند. با توجه به تبعاتی که پذیرش هر یک از این دو نظریه در پی دارد در این نوشتار پس از تبیین و نقد دو نظریه مطرح شده در خصوص ماهیت داوری، نظر سوم را با عنوان خبرویت و کارشناسی مورد بررسی قرار می دهد، همچنین با بررسی مفهوم تحکیم در فقه و مفهوم داوری در حقوق اثبات نموده است که این دو مفهوم همپوشانی و مطابقت دارند و شبهاتی مانند عدم مشروعیت قضاوت تحکیمی یا عدم امکان به کارگیری آن در عصر غیبت معصوم (علیهم السلام) یا ضرورت اجتهاد در قضاوت و عدم ضرورت در داوری دفع گردیده است.

واژه های کلیدی: حکمیت، شقاق، قضاوت، وکالت.

مقدمه

حکمت یادآوری راهکار قرآن کریم برای تحکیم خانواده و حل مناقشات خانوادگی است که در آیه ۳۵ سوره نساء دستور می دهد که با مشاهده نشانه های اختلاف و ناسازگاری، محکمه صلح خانوادگی تشکیل دهند تا بین دو طرف نزاع، صلح و سازش ایجاد شود.

بر اساس این دستور در صورت بروز نشانه های بحران و سرکشی زن یا مرد و پیمان ساختن حقوق و نادیده گرفتن وظایف، مراجعه به محکمه خانوادگی و فامیلی است که می تواند راه ادامه زندگی مشترک و نظام خانواده را ارائه و موانع همکاری را برطرف نماید.

این تدبیر بهترین راهکار ایجاد وفاق و همدلی و پشت سر گذاشتن چالش های خانوادگی و از شاهکارهای شریعت اسلام است، یافته ها حاکی از آن است که این محکمه نسبت به سایر محاکم امتیازاتی دارد از جمله محیط خانواده و کانون احساسات و عواطف است و با مقیاس خشک قانون و مقررات بی روح فاصله دارد و مثل محاکم عادی قضایی، طرفین مجبور نیستند برای دفاع از خود هرگونه اسرارشان را فاش سازند، افزون بر اینها محکمه خانوادگی مثل داوران در محاکم معمولی در جریان اختلافات بی تفاوت نیستند و در نهایت چنین محکمه هایی هیچ یک از مشکلات و هزینه های سرسام آور و سرگردانی های محاکم معمولی - که در بعضی موارد چندین سال طول می کشد- را ندارد و بدون هیچ گونه تشریفاتی طرفین می توانند در کمترین مدت به مقصود خود نایل شوند.

در آیه مذکور مباحث فراوانی میان فقها و مفسران مطرح است و احکام متعدد و متفاوتی از آن استخراج کرده اند که یکی از مباحث مهم مربوط به آن ماهیت حکمت می باشد: بعضی حکمت را از نوع تحکیم دانسته اند - این نظریه رویکرد غالب میان دانشمندان اسلامی است- ولی بعضی آن را به لحاظ ماهیت توکیل شمرده اند این بحث ثمرات عملی قابل توجهی دارد.

اگر حکمی قاضی تحکیم باشد در تعیین آن باید شرایط قضاوت رعایت گردد و وی درباره اختلاف میان زوجین از اعتبار رای قاضی برخوردار خواهد بود در حالی که اگر حکمین وکیل زوجین باشند مسئله به کلی متفاوت خواهد شد و مقررات عقد وکالت میان زوجین و حکم آنها برقرار می گردد.

بعد از این مقدمه با توجه به این که واژه حکمت و شقاق واژه های کلیدی این تحقیق است بخش نخست این نوشتار مفهوم این واژه ها و عناوین مرتبط با آن مورد بررسی قرار می گیرد.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. مفهوم شقاق

به لحاظ واژه شناسی شقاق ممکن است از شق و شقیق به معنای نصف و دو نیم شدن باشد به همین دلیل به ترک و کوفتگی دست و پای حیوانات شقاق اطلاق می گردد (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۱۵۰۲). به تناسب همین معنا شقاق زوجین می تواند به معنای جدایی ناشی از اختلاف، ضدیت و عداوت باشد (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۲۵۱).

در معنای دیگر شقاق به معنای مشقت است و شقاق زوجین حالتی است که آنان یکدیگر را به زحمت انداخته، برای یکدیگر مشقت ایجاد می کنند.

صاحب جواهر نسبت به این موضوع می‌فرماید: «و هو مصدر علی وزن (فعال من الشق) بالكسر بمعنی التفرق الذی منه شق فلان العصا، ای فارق الجماعه، وانشقت العصا ای تفرق الامر» (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۱، ص ۲۰۹).

می‌فرمایند شقاق مصدر بر وزن فعال از شق است بهتر است که بگوییم معنی شق در اینجا به معنی تفرقه است همانطور که گفته می‌شود درباره فلان امر بین مردم تفرقه افتاده است ظاهر این است که بین این دو تعریف تلازم وجود دارد.

۱-۲. مفهوم حکمیت

حکمیت مصدر جعلی از حکم که در لغت به معنی منع است البته نه مطلق منع بلکه معنی که با هدف اصلاح و تصحیح کجی صورت می‌گیرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۴۸).

از این رو به لگام چهارپا "حکمه الدابه" می‌گویند؛ زیرا مانع سرکشی وی می‌شود و حیوان را رام و مطیع می‌سازد (همان).

در سایر مشتقات این واژه نیز همین معنا به اضافه خصوصیتی که از وزن و قالب خاص آن ناشی می‌شود وجود دارد "حکمت" دانشی است که مانع کجروی انسان می‌شود (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۲۶۴).

حکم: قضاوت و داوری میان حق و باطل و به نوعی ممانعت از غلبه کجی بر راستی است و حاکم کسی است که میان متنازعان داوری می‌کند و حکم به فصل خصومت می‌دهد.

۲. دلایل حکمیت در شقاق

۲-۱. استدلال به آیه در حکمیت در شقاق

«وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا» (آیه ۳۵ سوره نساء)؛

خداوند می‌فرماید: اگر بین زن و مرد شقاقی پیدا شد یک حکم از طرف مرد و یک حکم از طرف زن باید تعیین شود تا اصلاح صورت بگیرد و این ظاهر در این است که حکم تعیین کردن واجب است.

۲-۲. استدلال به روایات در حکمیت در شقاق

۱. علی بن حمزه قال: «سالت العبد الصالح (علیه السلام) عن قول الله تبارک و تعالی: "وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا ..." فقال: يشترط الحكمان ان شاءا فرقا و ان شاءا جمعا، فرقا او جمعا جاز» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱، باب ۱۰، ص ۳۴۹).

علی بن ابی حمزه می‌گوید: از امام کاظم (علیه السلام) سوال کردم منظور از آیه شریفه چیست؟ حضرت فرمودند: باید دو حکم به زن و مرد مراجعه کنند و بگویند ما به عنوان حکم معین شدیم و شما حکومت ما را قبول دارید یا خیر؟ و اگر قبول کردند، هر چه این حکمان مصلحت دانستند انجام می‌شود چه در ادامه زندگی و چه در جدایی و این حکم درست است.

۲. سماعه قال "سالت ابا عبد الله (علیه السلام) عن قول الله عز و جل: «فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا» ارایت ان استاذن الحكمان فقالا للرجل والمرأه: اليس قد جعلتما امركما الينا فى الاصلاح والتفريق؟ فقال الرجل والمرأه: نعم، فاشهدا بذلك شهودا عليهما، ايجوز تفريقهما عليهما؟ قال: نعم... قيل له: ارایت ان قال احد الحكمين: قد فرقت بينهما، و قال الاخر: لم افرق بينهما؟ فقال: لا كون التفريق حتى يجتمعا جميعا على التفريق فاذا اجتمعا على التفريق جاز تفريقهما» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱، ابواب النشور و الشقاق، باب ۱۳، ص ۳۵۳).

سماعه می گوید: از امام صادق (علیه السلام) درباره آیه فوق سوال کردم که آیا حرف این دو حکم هرچه گفتند باید قبول کرد به اینکه این دو حکم پیش زن و مرد رفتند و گفتند آیا شما کار خودتان را به ما واگذار می کنید؟ و زن و مرد هم گفتند بله و این حکمان چند شاهد هم گرفتند حالا یا این دو حکم می توانند طلاق دهند؟ حضرت فرمودند: بله طلاق واقع می شود.

بعد سماعه سوال می کند که اگر یکی گفت طلاق بهتر است و دیگری گفت اصلاح بهتر است، چه باید کرد؟ حضرت فرمودند: اگر هر دو حکم، حکم به اصطلاح یا طلاق کردند اجرا می شود و الا هیچ کدام اجرا نمی شود.

۳. محمد بن مسلم عن احدهما (علیهما السلام) "قال: سألته عن قول الله عزو جل: (فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا)؟ قال: ليس للحكمين ان يفرقا حتى يستامرا" (همان ص ۳۵۲).
محمد بن مسلم از امام باقر یا امام صادق (علیهما السلام) نقل می کند که از حضرت درباره آیه فوق سوال کردم که تفسیر این آیه چیست؟ حضرت فرمودند حکمین نباید زن را طلاق دهند الا اینکه از زوجین اجازه گرفته باشند.

۴. حلبی عن ابی عبدالله (علیه السلام) "قال: سألته عن قول الله عز و جل: (فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا) قال: ليس للحكمين ان يفرقا حتى يستامرا الرجل والمرأه، و يشترطان عليهما ان شاء جمعا، و ان شاء فرقا، فان جمعا فجائز، و ان فرقا فجائز (همان، ص ۳۴۸).

حلبی می گوید از امام صادق (علیه السلام) درباره تفسیر آیه فوق سوال کردم حضرت فرمودند: حکمین حق طلاق را ندارند مگر اینکه زوجین اجازه بدهند و حکمین باید با زوجین شرط کنند که اگر ما خواستیم باید صلح کنید و اگر خواستیم باید طلاق دهید بعد که زوجین قبول کردند طلاق حکمین و صلح ایشان صحیح است.

۳. بررسی استدلال به آیات و روایات

استدلال متوقف بر توضیح بعضی از کلمات آیه است.

۳-۱. مفهوم خوف و منظور از آن

لسان العرب می گوید: الخوف الفزع... و الخوف: القتل... خوف همان فزع است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۹، ص ۹۹).

تفسیر جوامع الجامع ذیل سوره سجده آیه ۳۰ می فرماید: "إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا... والخوف: غم يلحق لتوقع المكروه والحزن: غم يلحق لوقوعه من فوت نفع أو حصول ضرر" (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۶۹).

منظور از خوف غصه ای است که بر اثر آینده به وجود می آید به این که انتظار دارد در آینده مشکلی برایش پیش بیاید و حزن غصه ای است که به از بین رفتن نفع یا حصول ضرری از قبل به وجود آمده است.

تفسیر الکبیر می فرماید: «الخوف، عباره عن تالم القلب، بسبب توقع حصول مضره فی المستقبل» ریال (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۱۲۳). خوف عبارت است از نگرانی قلبی به سبب انتظار این که در آینده مشکلی برای او پیش می آید.

المیزان می فرماید: الخوف: انما يكون من مكروه متوقع، كالعذاب الذي يخافونه و الحرمان من الجنة، (علامه طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۴۱۵). خوف و نگرانی است که نسبت به آینده است مثل اینکه می ترسد که دچار عذابی شود.

مجمع البیان ذیل سوره سجده: «و قيل: ان الخوف يتناول المستقبل و الحزن يتناول الماضي»، (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۱) می فرمایند گفته شده که خوف نسبت به آینده است و حزن نسبت به گذشته است.

ظاهر این عبارت این است که منظور تفسیر المیزان و مجمع البیان منشاء خوف است نه این که معنای خود خوف را بیان کرده باشند.

بله آنچه که لسان العرب و تفسیر جوامع و کبیر فرمودند معنای خوف بود ولی در الفاظ بین ایشان اختلاف وجود داشت.

حاصل مطلب: خوف حالتی است که بر قلب انسان عارض می شود و او را ناراحت می کند و این ناشی از اتفاق مستقبل است، پس استعمال خوف در علم یا قتل که لسان العرب بیان کرد مجاز است؛ چون خوف علم یا قتل نیست بلکه استعمال مسبب در سبب است که استعمال مجازی است.

بیان شد که معنای شقاق حالتی است که نفرت بالفعل برای زن و مرد به وجود آید و خوف که وحشت از آینده بود. حال چگونه می توان بین این دو جمع کرد؟

این سخن زمانی درست است که قائل به مجازیت در جمع بین این دو نشویم اما اگر قائل به مجاز در کلمه باشیم که بگوییم منظور از خوف، علم و معرفت است یعنی: اگر علم به شقاق فعلی پیدا کردید این مشکل حل می شود و در این صورت باید حکمین معین شوند و یا کلمه ای در تقدیر گرفته شود و این گونه معنا شود اگر ترس از استمرار شقاق بین مرد و زن بود باید حکمین مشخص شوند در این صورت نیز مشکل حل می شود.

صاحب جواهر نیز به این تنافی اشاره کرده و می فرماید: «و الظاهر تحقق الشقاق بینهما بالنشوز من کل منهما و من هنا کان المحصل من الاصحاب فی المراد بالایه اضمار الاستمرار، بمعنی و ان خفتم استمرار الشقاق بینهما، او کون المراد بالخوف العلم و التحقق»، (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۱، ص ۲۱۰)؛

می فرمایند ظاهر این است که شقاق فعلی است و به خاطر همین آنچه از کلام فقها به دست می آید این است که "استمرار" را در معنی آیه در تقدیر می گیرند که اگر خوف از استمرار شقاق بود... و یا اینکه خوف را به معنای علم می گیرند یعنی اگر علم به شقاق داشتی...

۲-۳. مخاطب امر در «فَابَعَثُوا»

در این موضوع چهار قول وجود دارد:

- ۱- حاکمی که برای این کار تعیین شده است.
- ۲- مخاطب خود زن و مرد هستند که اگر اختلاف بین آنها پیش آمد باید هر کدام یک نفر را به عنوان حکم مشخص کنند.
- ۳- مخاطب بستگان مرد و زن هستند.

۴- مخاطب خود زن و مرد هستند اما به شرط اینکه حکمین از بستگان آنها باشند.

صاحب جواهر در مورد این مسئله می فرماید: «ضروره عدم اعتبار القرابه فی الحکومه والغرض یحصل بالاجنبی کما یحصل بها و الایه مسوقه للارشاد»، (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۱، ص ۲۱۳)؛

این که لازم نیست حکم از بستگان باشد به خاطر این است که غرض از تعیین آن اصلاح می باشد که این با غیر بستگان هم حاصل می شود.

حاصل مطلب زمانی که علم به شقاق زن و مرد یا خوف از استمرار شکاف باشد باید حکمین معین شوند و فرق ندارد که از بستگان آنها باشد یا از غیر بستگان و حکم این حکمین با رضایت مرد و زن قبول می شود به این صورت که اگر حکم به اصلاح کنند نیاز به رضایت است؛ چون اصلاح بدون رضایت معنا ندارد و در طلاق هم باید رضایت باشد چون نص بر این وجود دارد.

۳-۳. دلالت قَابَعْتُوا بر وجوب یا استحباب

درباره این حکم دو نظریه وجود دارد:

نظریه اول: واجب است.

نظریه دوم: مستحب است.

اکثر فقها قائل به وجوب هستند و صاحب جواهر چند دلیل برای نظر خود ذکر می کند:

۱- امر ظهور در وجوب دارد و اگر قرار باشد استحباب را برساند نیاز به قرینه دارد.

۲- این بحث یکی از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر است و بر مسلمانان واجب است که این مشکل را حل کنند.

۳- مورد بحث از امور حسبیه است و در امور حسبیه باید دخالت شود تا اختلاف حل شود پس به این دلایل انتخاب حکمین واجب است (همان).

اما کسانی که می گویند انتخاب حکمین واجب نیست و مستحب است به "اصل عدم وجوب" تمسک می کنند. اشکال این استدلال این است که اینجا جای اصل نیست؛ چون در اینجا دلیل بر وجوب وجود دارد که ظهور لفظ امر، در وجوب است.

۴. نظریات فقهی در باره ماهیت حکمیت

بررسی آراء فقها درباره ماهیت حکمیت ما را به دو نظریه می رساند: "تحکیم" و "توکیل" در این قسمت تحقیق ادله ی این دو نظریه مورد بررسی و ارزیابی قرار می گیرد.

۴-۱. بررسی نظریه تحکیم

مهمترین نظریه ای که درباره ماهیت حکمیت ابراز شد نظریه تحکیم است در این قسمت جایگاه فقهی نظریه تحکیم، ادله و لوازم آن ارزیابی می گردد.

۴-۱-۱. جایگاه فقهی نظریه تحکیم

نظریه تحکیم در منابع قدیمی فقه امامیه مشاهده می شود، در بعضی منابع آمده است: تعیین حکم در شقاق بر مبنای تحکیم است نه توکیل (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۴۱۶).

مقصود از تحکیم "قاضی تحکیم" یا "قاضی منتخب" اصحاب دعواست، همان گونه که بعضی تصریح کرده اند این نظر مشهور فقها است (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۳۶۸/بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۴، ص ۶۲۹).

شهرت این نظریه به اندازه ای است که یافتن مخالفی برای آن دشوار است، شیخ در المبسوط آن را موافق و مقتضای مذهب شمرده است (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۴۰).

شرایع می فرماید اظهر این است که حکمین به عنوان حاکم هستند، از این که شرایط فرمودند اظهر معلوم می شود که در مسئله دو قول است:

صاحب جواهر می فرماید: «بل المشهور بل عن ظاهر السرائر و فقه القرآن الاجماع علیه، و فی محکی المبسوط انه مقتضی المذهب (انه تحکیم) لانه مقتضی تسميتها حکمین فی الكتاب و السنه و الفتاوی و مقتضی خطاب غیر الزوجین ببعثهما و الوکیل ماذون لیس بحکم والمخاطب به الزوجان لا غیرهما»، (نجفی، ج ۳۱، ص ۲۱۴).

قول به اینکه حکمان حاکم باشند أشهر بلکه مشهور این است و ظاهر سرائر و فقه القرآن دلالت بر اجماع بر آن دارد و هم چنین از مبسوط نقل شده که مقتضای مذهب شیعه بیانگر این است که این دو نفر به عنوان حاکم اعزام می شوند.

ولی بعضی از فقهای امامیه انتقاداتی نیز به این نظریه وارد نموده اند.

۲-۱-۴. ادله نظریه تحکیم

شیخ طوسی پس از تحکیم شمردن حکمیت دلایل و شواهد آن را به شرح ذیل ذکر کرده است، (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۴۱۶).

نخستین دلیل تطبیق حکمیت بر تحکیم، واژه "حکم" در آیه مبارکه است شیخ طوسی در این باره نوشته است: دلیل ما سخن خدای متعال است که فرمود: "فابعثوا حکماً..." این جمله ظهور در تحکیم دارد؛ زیرا خداوند فرمود: «فابعثوا وکیلاً».

دلیل دوم این نظریه آن است که خطابات قرآن کریم در بیان احکام بدین صورت است که هرگاه به صورت مطلق بیان شوند، منصرف به امامان و قضات هستند مانند خطاب "و السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهم..." (مائده آیه ۳۸) و "الزانیه و الزانی فاجلدوا کلّ واحد منهما..." (نور آیه ۲).

در آیه مورد بحث نیز خطاب مطلق است و مخاطب آن زوجین نیستند، بنابراین حکمین وکلای زوجه نیستند و نیز خطاب در آیه مورد بحث متوجه زوجه نیست؛ زیرا اگر خطاب متوجه زوجین بود باید می فرمود: "فابعثوا وکیلاً" در حالی که فرموده است: "فابعثوا حکماً"

دلیل دیگر مسئله بخشی از آیه مبارکه می باشد که فرمود: "ان یریدا اصلاحا یوقق الله بینهما" از این جمله فهمیده می شود که حکمین وکلای زوجه نیستند؛ زیرا فاعل فعل "یریدا" در جمله مذکور حکمین هستند در حالی که اگر حکمین وکلای زوجین بودند باید فعل اراده به زوجین اضافه می شد.

چهارمین دلیل این است که حکم حکمین به جز در افتراق نافذ است و همین خصوصیت دلیل آن است که حکمین وکیل نیستند؛ زیرا اگر آنان وکلای زوجین باشند در همه تصمیمات خود باید بر مبنای نظر موکلان خود عمل نمایند.

صاحب جواهر نیز برای تقویت نظریه تحکیم این دو دلیل را ذکر می کنند:

۱- در قرآن و سنت و فتاوا به این دو نفر حکم خطاب شده است و مقتضای خطاب این است که حاکم باشند.

۲- بعضی گفته اند که تعیین کننده حکمین خانواده زوجین هستند و اگر قرار باشد وکیل باشند نمی توانند حکم کنند (نجفی ۱۳۶۲، ج ۳۱، ص ۲۱۴).

۳-۱-۴. لوازم نظریه تحکیم

اگر حکمیت در دعاوی خانوادگی را به لحاظ ماهیت، تحکیم به شمار آورند باید به لوازم این نظریه نیز ملتزم شوند که از جمله این لوازم امور ذیل می باشد:

الف) اگر این دو نفر حکم باشند رضایت زوجین در اعزام این دو فرد لازم نیست چون شارع حاکم را معین می کند و مربوط به سیاست کلی جامعه است و رضایت زوجین شرط نیست اما اگر وکیل باشند رضایت زن و مرد شرط است.

ب) بر مبنای نظریه تحکیم حکمین باید شرایط قضاوت را دارا باشند فقهای امامیه میان قاضی منصوب از سوی امام و قاضی منتخب اصحاب دعوا در شرایط تفاوت قائل نشده و نوشته‌اند در قاضی تحکیم همان شرایط قضات منصوب از سوی امام شرط است (حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۸۶۱/ همو، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۳۸/ عاملی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۸/ همو، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶۸).

شرایط قضاوت عبارت است از بلوغ، کمال، عقل، ایمان، عدالت، حلال زاده بودن، اجتهاد و مرد بودن (حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۵۹).

بنابراین حکم نیز باید دارای همین شرایط باشند و در نتیجه مثلاً نمی توان زنی را به عنوان حکم قرار داد.

ج) یکی دیگر از لوازم نظریه تحکیم اعتبار قضایی رای حکمین است که بر اساس این نظریه آرای حکمین از اعتبار آرای قضایی برخوردار است (کاتوزیان، ۱۳۷۳، ص ۱۳۷) و لذا اولاً: این رای بر اصحاب دعوا نافذ و لازم الاجراست ثانياً: وقتی قاضی رای را صادر کرد جز در موارد خاص نمی تواند از رای خود برگردد، قضات دیگر نیز نمی توانند رای وی را نقض نمایند که این اوصاف اجمالاً مورد پذیرش بعضی فقها از جمله صاحب جواهر قرار گرفته است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۰، ص ۴۳).

۴-۱-۴. نقد نظریه تحکیم

تمام ادله‌ای که شیخ طوسی و صاحب جواهر و دیگران آورده‌اند شواهد و قرائنی هستند که فقط ثابت می نماید حکمین وکیل زوجه نیستند و بر فرض تمام بودن شواهد در نفی نظریه توکیل، تحکیم را ثابت نمی نماید و به دلیل تفاوت حکمیت با تحکیم در موارد ذیل التزام به نظریه تحکیم دشوار است:

۱. هیچ دلیلی وجود ندارد که ثابت کند شرایط حکمین همان شرایط قضات است بلکه نمیتوان برای آنان جمیع شرایط

قضات را لازم شمرد (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۵، ص ۲۳۲/ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱، ص ۴۹۷).

صاحب جواهر نیز به این مسئله اشاره می کند و می فرماید "فجاز الحكم عليهما، كما ان عدم اعتبار الاجتهاد فيهما لا ينافي مضي حكمهما، لان محل امر معين جزئي يجوز تفويض امره الى الاحاد كمنظائره و ليس هو من الرئاسة العامه التي يعتبر فيها الاجتهاد، مع ان مثل ذلك لا يعارض ظاهر الكتاب و السنه، خصوصاً والحاكم في الحقيقه الحاكم الذي ارسلهما فهما بمنزله الوكيلين" (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۱، ص ۲۱۴).

اگر کسی به حاکم بودن این دو اشکال کند که یکی از شرایط حاکم این است که باید مجتهد باشد در حالی که این دو مجتهد نیستند و اینها وکیل هستند در جواب می گوئیم بله، در حاکم اجتهاد شرط است اما حاکمی که ریاست عامه داشته باشد در حالی که در این جا حاکم برای مورد جزئی است و اجتهاد در آن شرط نیست.

با توجه به این مسئله به طور خاص میان شرط قرابت بین زوجین و حکمین که در قرآن کریم با تعبیر "اهله" و "اهلها" بیان گردید با شرایط اجتهاد هیچ تناسبی نیست و بنا بر نظریه تحکیم باید مجتهدی از فامیل زوجین را برای حکمیت میان دعوی آنان برگزید! روشن است که در فامیل کمتر می توان یک فرد واجد شرایط قضایی اسلامی یعنی مرد عادل مجتهد یافت.

۲. شیوه تعیین حکمین با روش انتخاب قاضی تحکیم متفاوت است: قاضی تحکیم فردی است که دو طرف دعوا بر قضاوت او توافق نموده اند در حالی که در حکمیت هر یک به طور مستقل اقدام به تعیین حکم خود می کند و در انتخاب حکم طرف مقابل دخالتی ندارد اگر هم حکمین را فامیل طرفین یا دادگاه تعیین کند هیچ یک از طرفین در تعیین آن نقشی ندارند.

بعضی فقهای معاصر با اشاره به همین تفاوت گفته اند: تعبیر حکم در قرآن کریم دلیل بر ثبوت قاضی تحکیم و شروعیّت آن نیست و میان این دو مساله تفاوت وجود دارد (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۵، ص ۲۳۱ / فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱، ص ۴۹۷).

۳. اختیارات حکمین با تحکیم قابل انطباق نیست، مطابق آنچه در روایات ذکر شده است حکمین جز با اجازه زوجین نمی توانند رای به جدایی صادر کنند؛ زیرا بر طبق روایتی از امام صادق (علیه السلام) حکمین حق تفریق ندارند مگر این که اذن گرفته و شرط کرده باشند که اگر خواستیم بتوانیم میانتان جمع یا تفریق کنیم: لیس للحکمین ان یفرقا حتی یستامرا الرجل و المراه و یشرط علیهما: ان شئنا جمعنا و ان شئنا فرقنا... (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۲۱). روایت مذکور و نظائر آن مبنای فتوای فقهای عظام قرار گرفته و نوشته اند اگر حکمین بر تفریق توافق کردند صحیح نیست مگر به اذن زوج در طلاق و اذن زوجه در بذل در صورتی که طلاق خلع باشد (حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۸۳/عاملی، ۱۴۱۰، ص ۱۸۷). این حکم با تحکیم سازگاری ندارد؛ زیرا قاضی ولایت بر حکم دارد و حدود اختیار به غیر طلاق محدود نیست.

۴. رای حکمین درباره افتراق بدون اذن سابق زوجین اعتباری ندارد در حالی که اگر آنان قاضی تحکیم باشند دلیلی بر تحدید اختیار آنان در رای به طلاق و موکول کردن آن به اذن زوجین وجود ندارد؛ زیرا اگرچه قضات تحکیم منتخب طرفین هستند ولی حدود اختیار آنان را شرع مقدس تعیین کرده است.

۴-۲. بررسی نظریه توکیل

نظریه دیگر درباره ماهیت داوری، وکالت است که در ادامه بحث جایگاه علمی این نظریه، ادله و لوازم آن بررسی می گردد:

۴-۲-۱. جایگاه فقهی نظریه توکیل

از میان فقها فقط ابن براج در بعضی آثار خود نظریه توکیل را پذیرفته ولی وی نیز از این نظریه عدول کرده و نظریه تحکیم را قبول نموده است ایشان به این نظریه اذعان نموده و می نویسد:

ما در کتاب "الکامل فی الفقه" خود در این رابطه گفته ایم که این امر به صورت توکیل است و صحیح آن است که به صورت تحکیم باشد؛ زیرا اگر توکیل باشد تابع مقررات وکالت و شرایط آن خواهد بود (ابن براج طرابلسی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۶۶).

بعضی نیز قائل به تفصیل شده نوشته اند اگر حکمین از طرف حاکم تعیین شوند تحکیم محض خواهد بود ولی اگر منتخب زوجین باشند از نوع توکیل خواهد بود (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۳۱).

۴-۲-۲. ادله نظریه توکیل

دلایلی که ممکن است در تایید و تقویت نظریه توکیل مورد استناد قرار گیرد به اختصار بیان می گردد:

الف) زوجین هر دو بالغ و رشیدند و هیچ کس بر آن دو ولایت ندارد، بنابراین فقط کسانی می توانند در مورد روابط میان شان مداخله کرده و تصمیم بگیرند که از سوی آنان اجازه داشته باشند .

شهید ثانی و شیخ یوسف بحرانی با اشاره به این مطلب می نویسند: بضع حق زوج و مال (مهر و نفقه) حق زوجه است و زوجین هر دو بالغ و رشیدند و هیچ کس بر آن دو ولایت ندارد (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۳۶۷/ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۴، ص ۶۲۹).

ب) حکمین قاضی نیستند؛ زیرا قاضی (اعم از قاضی منصوب و منتخب) باید مجتهد باشد حال اگر حکمین نیز قاضی باشند آنان هم باید شرط اجتهاد را دارا باشند در حالی که در حکمیت اجتهاد شرط نیست (همان).

۳-۲-۴. لوازم نظریه توکیل

با توجه به ماهیت عقد وکالت و اوصاف و احکام آن در فقه اسلامی تطبیق حکمیت بر توکیل لوازمی به شرح ذیل خواهد داشت:

۱. قابلیت عزل حکمین: وکالت عقدی جایز است و موکل هر زمان که اراده کند می تواند وکیل خود را از سمتش برکنار نماید حال اگر ماهیت حکمیت وکالت بوده و حکمین وکلای کسانی باشند که آنان را برگزیده اند آنان هر زمان که اراده کنند می توانند حکمین را عزل نمایند.
۲. محدودیت اختیارات حکمین در حدود اذن: یکی دیگر از لوازم نظریه وکالت محدودیت اختیارات حکمین به حدود اذن است؛ زیرا وکلا خارج از حدود اذن اختیاری ندارند و تصمیمات آنان نافذ نیست.
۳. لزوم رعایت مصلحت زوجین: وکیل در تمام اقدامات خود باید مصلحت و غبطه موکل خود را در نظر بگیرد حال اگر حکمیت از نوع وکالت باشد هر یک از حکمین باید مصالح و منافع کسی که از سوی وی تعیین شده است را در آرا و تصمیم های خود مد نظر قرار دهد.

۴-۲-۴. نقد نظریه توکیل

نهاد حاکمیت با وکالت نیز سازگار نیست و دلایلی هم که برای این نظریه بیان شد فقط نظریه تحکیم را نفی می کند و از نفی تحکیم، توکیل ثابت نمی شود .

درست است که زوجین هر دو بالغ و رشیدند و کسی بر آنان ولایت ندارد ولی باید توجه داشت که در حالت شقاق و اصرار بر آن، هر دو از انجام وظایف شرعی خود سر باز می زنند و حاکم بر ممتنع ولایت دارد و می تواند وی را به تمکین مجبور کند در این مسئله نیز ممکن است گفته شود با اصرار زوجین بر شقاق حاکم اقدام به تعیین حکم می کند و زوجین را به پذیرش رای حکمین مجبور خواهد نمود (حلی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۳۹۶).

استدلال دوم نیز چندان قوی نیست که بتواند نظریه توکیل را ثابت کند زیرا :

اولاً: بعضی فقهای مدافع نظریه تحکیم شرایط اجتهاد را در حکمین لازم نمی دانند به این دلیل که مورد آن امر جزئی است (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۳۶۸). از این رو نمی توان گفت چون در حکمین اجتهاد شرط نیست پس آنان وکیلند.

ثانیاً: این استدلال فقط تحکیم را نفی می کند و دلیل بر توکیل نخواهد بود؛ زیرا با طرح احتمال سومی که پس از این بیان می گردد میان نفی تحکیم و اثبات توکیل ملازمه ای نخواهد بود و صرف نظر از همه آنچه بیان شد حکمیت را در صورتی می

توان با وکالت مقایسه کرد که حکمین منتخب زوجین باشند ولی اگر مطابق نظر بعضی فقها تعیین آنان بر عهده خویشان زوجین یا حاکم شرع باشد در این صورت با رابطه ای با عقد وکالت نداشته و کاملاً بیگانه است.

مطابق بعضی از روایات مخاطب فعل "ابعثوا" خویشان زوجین اند چنانچه در روایتی از محمد بن سیرین از عبیده آمده است: "اتی علی ابن ابی طالب (علیه السلام) رجل و امراه مع کل واحد منهما فقام من الناس ، فقال علی (علیه السلام) ابعثوا حکما من اهلها و حکما من اهل... (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱، ص ۳۵۴). زن و مردی نزد امام علی (علیه السلام) آمدند در حالی که همراه هر یک گروهی از مردم بودند که امام به همراهان زوجین فرمود حکمی از اهل زن و اهل مرد برگزینید

بنا بر این روایت حکمین نمی توانند وکلای زوجین باشند؛ زیرا وکالت عقدی میان موکل و وکیل است و کسی جز به رضایت دیگری بر وی وکالتی نخواهد داشت.

۳-۴. بررسی نظریه کارشناسی (خبرویت)

ممکن است حکمیت در دعاوی خانوادگی بر هیچ یک از نظریات تحکیم و توکیل منطبق نبوده بلکه ماهیت متفاوتی داشته باشد که می توان از آن به نظریه کارشناسی تعبیر نمود.

نظریه کارشناسی در منابع فقهی ذکر نشده است فقط می توان از بعضی منابع تمایلی به این نظریه مشاهده کرد.

سید عبدالاعلی سبزواری در باره مفهوم حکم نوشته است: مراد از حکم در این جا حاکم شرعی نیست بلکه این کلمه از احکام یعنی منع از تنافر و تخاصم میان زوجین است: یعنی کسی که توانایی رفع شقاق و ایجاد وفاق را داشته باشد. ایشان همچنین نوشته است حکمین باید در جهت اصلاح میان زوجین خبره باشند (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۵، ص ۲۳۱).

حکمیت به لحاظ شرایط حکمین و مبانی آن با کارشناسی قرابت بسیار دارد در ادامه ادله تطبیق حکمیت بر نظریه کارشناسی مورد بررسی قرار می گیرد.

۱-۳-۴. تطبیق شرایط حکمین با کارشناسی

شرایطی که از آیه مورد بحث برای حکمین استنباط می گردد با شرایط کارشناس منطبق است همان گونه که پیش از این در مفهوم واژه حکم بیان گردید حکم در اصل به معنای منع می باشد معنی که برای اصلاح صورت می گیرد.

در قرآن کریم واژه حکم گاهی به معنی داوری و گاهی به معنی اتقان و استواری آمده است مانند "فانله یحکم بینهم" در آیه ۱۱۳ سوره مبارکه بقره و "یحکم الله آیاته" در آیه ۵۲ سوره مبارکه حج فعل "یَحْكُمُ" به معنای حکم کردن و داوری نمودن ولی "یُحْكِمُ" به معنی استوار ساختن و محکم نمودن است؛ بنابراین واژه حَكَمَ غیر از معنای حاکم شرع معنای دیگری نیز دارد و آن منع، استواری و تحکیم است که اتفاقاً همین معنای اخیر می تواند معنای اصلی و ریشه واژه حکم در آیه مورد بحث باشد.

در نتیجه از این تعبیر می توان شرط خبرویت را برای حکمین استنباط کرد به جز این شرط و شرط قرابت که آیه به آن تصریح کرده شرط دیگری ذکر نشده است با اینکه ظاهراً آیه مبارکه در مقام بیان بوده است. بنابراین دلیلی بر اعتبار شروط دیگر نظیر مرد بودن یا اجتهاد وجود ندارد (همان، ص ۲۳۰) در حالی که اگر حکمیت را بر تحکیم منطبق گردد ناگزیر باید بر شرایط مذکور در آیه موارد دیگری را اضافه کرد.

۲-۳-۴. تطبیق مبانی حکمیت با کارشناسی

انتظار می‌رود قضاوت محاکم به اختلافات میان اشخاص از جمله منازعات خانوادگی رسیدگی نمایند ولی قرآن کریم بر لزوم تشکیل نشست چهار نفره ای با حضور زوجین و حکمین برگزیده آنان از میان خانواده یا خویشان برای رسیدگی به اختلاف زوجین و حل و فصل آن تاکید نموده است.

به نظر می‌رسد مبنای توصیه به حکمیت در دعاوی خانواده به جای رجوع به قضاوت محاکم تاثیر اندک شیوه قضایی در حل مسائل و مناقشات خانواده است بلکه در برخی موارد شیوه حقوقی و قضایی برای حل مسئله آن را پیچیده تر خواهد کرد.

نتیجه گیری

نگارنده معتقد است حکمیت غیر از قضاوت و وکالت است و ماهیت متمایزی دارد و نیز بررسی درباره ماهیت حکمیت نشان می‌دهد که این نهاد بیشترین شباهت را با نهاد کارشناسی و خبرویت دارد و به لحاظ کاربردی، بعضی مشکلات مربوط به نهاد حکمیت در دعاوی خانوادگی را حل می‌کند.

با توجه به تناسب عنوان و گستره این نوشتار در صدد مباحث قانونی مسئله حکمیت نیستیم اما به خاطر بعضی از شرایط که در قانون وجود دارد که با نگاه به فقه مشخص شده است گریزی کوتاه زده می‌شود.

جالب است که بدانیم در ماده ۳ قانون مدنی به این نکته اشاره شده که انتخاب ابتدایی حکمین باید از بین اقارب زوجین باشد و طی ماده ۴ شرایطی را برای حکمین بیان می‌دارند مانند: مسلمان بودن، آشنا به مسائل شرعی خانوادگی و اجتماعی، حداقل ۴۰ سال تمام، متاهل، معتمد عدم اشتهار به فساد و فساد و نیز در ماده های بعدی سعی و اهتمام داوران برای اصلاح و دفع اختلاف مورد تاکید قرار گرفته است.

با توجه به اینکه در مورد این شرط مرد بودن حاکم چیزی در قانون اساسی نیامده به نظر می‌رسد که مرد بودن حکمین مبنای فقهی نداشته و در نتیجه زن نیز می‌تواند به عنوان حکم انتخاب شود.

و نیز با توجه به اینکه نظریه مختار در مورد شرایط داوران خبرویت آنان بود، زن خبره نیز می‌تواند به عنوان داور در این قضیه ایفای نقش کند، همانگونه که در محیط های کوچک به دستور قرآن ریش سفید یا گیس سفیدی از جانب مرد و یا شخص مجرب و دنیا دیده ای از جانب زن به عنوان واسطه و میانجی نشست و اختلافات را حل می‌کنند و در صورتی که اختلافات قابل حل نباشد کار به جدایی می‌کشد.

در این مسئله نیز که حکمین باید دو نفر باشند می‌توان گفت این رویه ای منحصر به فرد است که اسلام برای حل این مشکل ارائه داده است؛ زیرا ممکن است اگر فردی به تنهایی به نزد قاضی برود حکم به صورت یک جانبه صورت گیرد.

و نیز کسی که انتخاب می‌شود حتی الامکان فامیل و از خاندان زن و شوهر باشد؛ خاطر این است که با اخلاق آنها آشنا بوده و نیز مهربان و دلسوز است که می‌تواند در وهله اول حکم طلاق را صادر نکند و در پی آسیب شناسی بوده و علت اختلاف را بررسی می‌کند و سپس راه چاره آن را بیان می‌کند.

اما شخص بیگانه که از این مسئله اطلاع ندارد ممکن است اطلاعات نادرستی پیدا کرده و در حکم به اشتباه بیافتد و یا خدای ناکرده با غرض ورزی یا سود شخصی فوراً حکم طلاق صادر کند.

در مورد شروط دیگر حکمین بحث خبرویت، فهمیدگی و مجرب بودن آنهاست حکمین علاوه بر اینکه خودشان سرد و گرم زندگی را چشیده و دارای همسر و نیز عروس و داماد باشند تا مسائل خانوادگی را به خوبی تجربه کرده و با بصیرت و درایت به حکم بنشینند.

علاوه بر این شرایط شرط سعه صدر داشتن نیز خالی از لطف نیست زیرا فردی که توانایی و حوصله شنیدن درد دل ها و اشکالات طرفین را ندارد به سرعت و از روی عصبانیت ممکن است حکمی را صادر کند که به نفع هیچ کدام از طرفین نباشد اما فرد با سعه صدر می تواند با حوصله به صحبت های طرفین گوش نموده و حکم مناسب و مصلحت اندیشانه را صادر کند.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن بابویه قمی صدوق، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۳. ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز، المهذب، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۶ق.
۴. ابن زهره حلبی، حمزه بن علی، غنیه النزوع الی علم الاصول والفروع، ج ۱، قم: موسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۱۷ق.
۵. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱، چاپ سوم، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ هـ ق.
۶. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفوائد و البرهان فی شرح ارشاد الازدهان، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۷. سبحانی تبریزی، جعفر، نظام النکاح الشریعه الاسلامیه الغراء، ج ۱، قم: موسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۱۶ق.
۸. شامی عاملی جزینی، ابو عبدالله شمس الدین محمد بن مکی بن محمد (شهید اول)، الدروس الشریعه فی فقه الامامیه، ج ۲، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۹. _____، اللمعه
الدمشقیه فی فقه الامامیه، ج ۱، بیروت: دار التراث-الدار الاسلامیه، ۱۴۱۰ق.
۱۰. بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۱۱. جعفری لنگرودی، محمد بن جعفر، مبسوط در ترمینولوژی، چاپ اول، تهران: کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۸.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه، ج ۱، بیروت: دارالعلم الملايين، ۱۴۱۰ق.
۱۳. حائری طباطبایی، سید علی، ریاض المسائل، ج ۱، قم: موسسه آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۱۸ق.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱، قم: موسسه آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۰۹ق.
۱۵. حلی، جعفر بن حسن بن مطهر اسدی، ارشاد الازدهان الی احکام الايمان، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۶. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.

۱۷. _____، تحرير الاحكام الشرعيه على مذهب الاماميه، ج ۱، قم: موسسه امام صادق (عليه السلام)، ۱۴۲۰ق.
۱۸. _____، المختصر النافع في فقه الاماميه، ج ۶، قم: موسسه المطبوعات الدينيه، ۱۴۰۸ق.
۱۹. حلي، علي جعفر بن حسن، شرايع الاسلام في مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، قم: موسسه اسماعيليان، ۱۴۰۸ق.
۲۰. خوانساري، سيد احمد، جامع المدارك في شرح مختصر المنافع، ج ۲، قم: موسسه اسماعيليان، ۱۴۰۵ق.
۲۱. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، ج ۱، سوريه: دارالعلم الدار الشاميه، ۱۴۱۲ق.
۲۲. راوندي، قطب الدين فقه القرآن في شرح آيات الاحكام، ج ۲، قم: كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي، ۱۴۰۵ق.
۲۳. زبيدي، سيد محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱، بيروت دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۴۱۴ق.
۲۴. سبزواري، سيد عبدالعلي، مهذب الاحكام، ج ۴، قم: مكتبة آيت الله سبزواري، ۱۴۱۳ق.
۲۵. طباطبائي، سيد محمد حسين، تفسير الميزان، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۱۷ق.
۲۶. طبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۷. طريحي، فخرالدين، مجمع البحرين، ج ۲، تهران دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ۱۳۶۷.
۲۸. طوسي، محمد بن حسن، الخلاف، ج ۱، قم: موسسه النشر الاسلامي، ۱۴۱۷ق.
۲۹. _____، التبيان في تفسير القرآن، ج ۱، بيروت: مكتب الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۹ق.
۳۰. _____، المبسوط في فقه الاماميه، ج ۳، تهران: المكتبه المرتضويه، ۱۳۸۷.
۳۱. عاملي، زين الدين بن علي شهيد ثاني، الروضه البهيه في شرح اللمعه دمشقيه، ج ۱، قم: كتابفروشي داوري، ۱۴۱۰ق.
۳۲. _____، مسالك الافهام الي تنقيح شرائع الاسلام، ج ۱، قم: موسسه المعارف الاسلاميه، ۱۴۱۳ق.
۳۳. عاملي، سيد محمد، نهايه المرام، ج ۱، قم: موسسه النشر الاسلامي، ۱۴۱۳ق.
۳۴. فاضل آبي، حسين بن ابي طالب، كشف الرموز في شرح مختصر النافع، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۱۷ق.
۳۵. فاضل لنكراني، محمد، تفصيل الشريعه في شرح تحرير الوسيله، (نكاح) ج ۱، قم: مركز فقه الاثمه الاطهار، ۱۴۱۲ق.
۳۶. محقق سبزواري، محمد باقر، كفايه الاحكام، ج ۱، اصفهان: انتشارات مهدي، بي تا.
۳۷. نجفي جواهري، محمد حسن جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، (محقق محمود قوچاني)، چاپ هفتم، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۳۶۲ش.
۳۸. رازی، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الملقب بفخر الدين، التفسير، چاپ سوم، الكبير، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۲۰، هـ.ق.