

پیوند زناشوئی و گسستن آن در نگاه قرآن

جعفر انواری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۳

چکیده

با توجه به جایگاه بلند نهاد خانواده در جوامع بشری و عنایت ویژه قرآن مجید در این موضوع، بررسی آن در نگاه قرآن امری است بایسته. از این رو در این مقاله موضوعاتی در همین راستا مورد بحث قرار گرفته است؛ از آن جمله نقش ازدواج در بنیان بنای خانواده، همچنین جایگاه غریزه جنسی در ازدواج؛ اینکه آیا توجه به این غریزه امری ناشایست است، یا اینکه به عکس در پاره‌ای موارد توجه به آن در چارچوب شرع امری بایسته است. قرآن دیدگاه دوم را تأیید می‌کند و برای استحکام این بنا برنامه‌هائی ارائه می‌دهد که می‌توان به تأکید قرآن بر رفع هرگونه اختلاف از عرصه خانواده اشاره کرد که از روشن‌ترین این موارد، موضوع نشوز است، که قرآن مراحل حل این مشکل را تبیین کرده است. همچنین موضوع مهریه برای زن مورد تأکید قرآن قرار دارد که شبهات آن مطرح و در بوته نقد نهاده شده است. بحث تعدد زوجات و ازدواج موقت و پاسخ به شبهات آنها از دیگر موضوعات مورد بحث است؛ و در نهایت ترسیم عمل جراحی طلاق (گسستن پیوند زناشوئی) در موارد ضرورت، از جمله موضوعات طرح شده در این مقاله است.

کلید واژه‌ها: نهاد خانواده، ازدواج، همسران، ازدواج موقت، تعدد زوجات، طلاق

۱. دانشیار علوم قرآنی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره) anvary@iki.ac.ir



نهاد خانواده به عنوان یکی از مهم‌ترین نهادهائی که بنای جامعه براساس آن بنیان نهاده شده، در گذر زمان در میان اقوام ملل و مناطق جغرافیایی دارای گونه‌های گوناگونی بوده است. عینیت‌های عصر حاضر نشان می‌دهد که این نهاد دچار آفت شده است. مدعای مقال ما در این مجال این است که قرآن به عنوان نهایی‌ترین پیام الهی و نسخه نجات بخش بشریت در این راستا رهنمودهائی ارائه کرده است. مسئله محوری در این نوشتار همان پیوند زناشوئی و گسست آن در نگاه قرآن است و دیگر مباحث طرح شده جنبه مقدماتی و استطرادی دارد.

پیوند زناشوئی در قرآن با دو اصطلاح زواج و نکاح مطرح شده است. «زوجناکها + من بیده عقده النکاح». مرد همسر زن و زن نیز همسر مرد است. این اصطلاح (زوج) اصطلاحی جهانی است. قرآن نیز همین اصطلاح را به کار گرفته است: «اسکن انت وزوجک الجنه». اهل نجد در مورد زن اصطلاح زوجه را به کار می‌بردند. فقها نیز با دو هدف همین راه را پیموده‌اند: یکی اینکه مرد و زن بودن در کلام روشن باشد؛ دیگر اینکه اشتباهی پیش نیاید و جای زن و مرد در کلام با یکدیگر دچار خطا نگردد. کلمه «نکاح» در آمیزش جنسی و در عقد بدون آمیزش نیز کاربرد دارد» (فیومی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۹ و ص ۶۲۴).

این مقاله با هدف بررسی پیوند زناشوئی و گسستن آن در نگاه قرآن و در پی پاسخ به این سوال است که از منظر قرآن کریم پیوند زناشویی از چه طریقی می‌گسلد و راههای تحکیم آن کدامند؟

ازدواج زیربنای بنیان خانواده

به روایت قرآن، خداوند اراده فرمود تا موجودی با ظرفیت برتر بیافریند؛ حضرت آدم را آفرید. او آمیزه‌ای از همه توان‌ها بود. او شیفته الفت بود؛ خداوند بر او منت نهاد و با آفرینش همسری از جنس خودش وی را به سوی آرامش رهنمون شد. و این همسر را نشانه‌ای از خالق برای خلق به شمار آورد (روم: ۲۱) (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۱۶، ص ۱۶۶). همچنین ظاهر داستان حضرت آدم نشانگر آن است که بنیان خانواده در قالب زن و



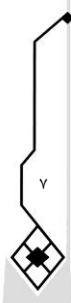
شوهری آغاز شده است (نساء: ۱؛ حجرات: ۱۳)؛ و هابیل و قابیل نیز به زندگی خانوادگی پایبند بوده‌اند. اما شماری از جامعه‌شناسان مانند باخ اوفن از اختلاط جنسی در مراحل اولیه زیست بشر سخن می‌گویند: «در آغاز انسان به شکل گروهی گله‌وار، با اختلاط جنسی (هرج و مرج) زندگی می‌کرد». در آن دوره هیچ مرد و زنی همسر یکدیگر شناخته نمی‌شدند. گروه دیگری از جامعه‌شناسان این سخن را مردود می‌دانند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۴۵۶).

ازدواج در نگاه فقه و اخلاق

ازدواج در فقه به تناسب اوضاع و شرایط گوناگون، احکام مختلفی دارد؛ یعنی در شرایط مختلف احکام خمسه بر آن بار می‌شود. اما در بعد اخلاقی از آنجا که در قوام ارزش اخلاقی افزون بر حسن فعلی، حسن فاعلی نیز لازم است؛ اگر کسی تنها برای ارضای میل جنسی ازدواج کند، کار او فاقد ارزش اخلاقی است. البته ازدواج با هر انگیزه‌ای که باشد دارای یک نوع ارزش اخلاقی خواهد بود. ارزش بالاتر در ازدواج در صورتی است که انگیزه‌ای بالاتر داشته باشد مانند دوری از گناه؛ اما اگر هدفش تنها رضایت خدا باشد، ارزش اخلاقی والائی خواهد داشت. برخی آیات (نور ۳۲) بر ارزش اخلاقی ازدواج دلالت دارد (مصباح، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۶۳-۶۴).

نیاز جنسی، نخستین عامل ازدواج

نخستین عامل در زندگی مشترک مرد و زن و پیوند آن دو، همان غریزه جنسی است. این نیاز متقابل تا حدود زیادی پیوند دائمی یا طولانی آن دو را سبب می‌شود (مصباح، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۷۱). اما سخن در این است که: آیا غریزه جنسی میلی پلید است یا گرایی نیکو؟ برخی از پیروان ادیان، تمایل جنسی را پدیده‌ای پلید و آمیزش را دارای پیامد تباهی می‌پندارند و چه بسا مسیحیان این را از تجرد حضرت عیسی برداشت کرده‌اند. آنان شرط وارستگی و نیل به کمالات روحانی را در پیراستگی از آمیزش جنسی در تمام مدت عمر دانسته‌اند. پاپ از میان مجردان زن‌گریز گزینش می‌شود. اما در نگاه



آموزه‌های اسلامی این نگرش ناصواب است.. گرچه ممکن است از ظاهر برخی آیات، مانند «زین للناس حب الشهوات من النساء و.....» (آل عمران: ۱۴) برداشت نکوهش شود؛ که اولاً این برداشت ناصواب است؛ زیرا آیه شریفه در مقام برشمردن اصناف مردم در پرداختن به امور شهوانی است که برخی از آنان گرایش شدید به امور جنسی دارند؛ که همین مفاسدی را بر آنان و جامعه در پی دارد. البته این بیشتر در مردان نمود دارد. آیه شریفه این‌گونه شهوت‌رانی را نکوهش می‌کند، نه اصل گرایش به همسر و ازدواج با او را (طباطبائی ج ۳، ۱۳۷۰، ص ۱۰۵). ثانیاً این‌سان برداشت از آیه با دیگر آیات، از جمله (سوره نور: ۳۲) در تعارض است.

آیه دیگر در این راستا همان آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يَبْهِيكَ يَحْيِي مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحْصُورًا» (آل عمران: ۳۹) است که با توصیف حضرت یحیی به عنوان حصور، موهم این است که مجرد بر ازدواج برتری دارد. پس وانهادن غریزه جنسی امری است شایسته.

بررسی و نقد: گرچه قرآن حضرت یحیی را به وصف «حصور» (تارک ازدواج) می‌ستاید؛ اما وانهادن ازدواج به طور کلی نه تنها شایسته نیست؛ بلکه در مواردی امری است بایسته؛ زیرا اولاً ستایش از کاری در شرایع پیشین با ستایش آن در شریعت اسلام تلازمی ندارد (محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۰۰)؛ ثانیاً ممکن است حضرت یحیی نیز همانند حضرت عیسی بر اثر شرایط خاص زندگی ناچار به مجرد زیستن بوده است. به طور کلی قانون ازدواج، بک قانون فطری است و در هیچ آئینی ممکن نیست حکمی برخلاف این قانون فطری، تشریع گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۰۳)؛ ثالثاً حصور به معنای بدون همسر نیست، بلکه به معنای کسی است که عنان غرایز را در دست دارد (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۷۱). نتیجه اینکه نمی‌توان نداشتن همسر را فضیلت دانست؛ زیرا در این صورت همه انبیاء، حتی حضرت رسول ﷺ خلاف افضل یا خلاف فضیلت رفتار کرده‌اند. به بیانی دیگر، حصور به معنای کسی است که با زنان آمیزش ندارد، یا به سبب عتت یا به جهت عفت؛ اما در اینجا دومی مراد است؛ زیرا آیه در مقام ستایش است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۴، ص ۱۸۵).

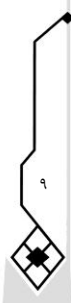
نقد: وانهادن ازدواج را چه سان می توان برخاسته از عفت دانست؟ بلکه ترک ازدواج حضرت یحیی به دلیل شرائط ویژه او بوده که در آن شرائط با مهار غریزه خود، ازدواج را وانهاده است و این خود در خور ستایش است.

راوندی می نویسد: «حضور کسی است که نه تنها با انواع خوراکی ها و نوشیدنی ها شهوت خود را بر نمی انگیزد؛ بلکه با ریاضت، مانند گرفتن روزه، شهوت خود را مهار می کند و دیگر تمایلی به همسر ندارد و قهراً ازدواج برای او استحباب و رجحان ندارد» (راوندی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲، ص ۸۸).

نقد: در آموزه های دینی هرگز به فروکاستن غریزه جنسی سفارش نشده؛ بلکه تنها برای کسی که شرائط ازدواج را ندارد، سفارش به روزه و... برای مهار غریزه مورد دستورات است «مسئله ۲۲: یستحب إكثار الصوم وتوفیر الشعر لمن لا یقدر علی التزویج مع میله...» (طباطبائی یزدی، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، ص ۶۴۳). فخر رازی: «اصحاب ما بر این باورند که وانهادن ازدواج امری است راجح، و هر چه در شرایع گذشته ثابت شود، در این شریعت نیز ثابت است؛ اولاً به دلیل فَمَهْدَاهُمْ أَفْتِدَهُ (الأنعام ۹۰)، ثانیاً: اصل این است که هر آنچه در آن شرایع ثابت بوده در این شریعت نیز ثابت باشد؛ چون نسخ خلاف اصل است» (رازی، ۱۴۲۳ ق، ج ۴، ص ۴۱).

نقد: اولاً اگر برای برخی انبیاء فضیلتی ثابت شود که دیگر انبیاء واجد آن نباشند، آن فضیلت از مختصات آن پیامبر است، نه جزء شریعت او؛ ثانیاً در آیه اقتداء، خداوند نفرموده «بههم اقتده»؛ بلکه فرموده «بهدهام اقتده»؛ هدایت انبیاء همان تزویج بوده نه ترک آن؛ ثالثاً با توجه به این دو نکته و رجحان ازدواج در شریعت اسلام جائی برای شک باقی نمی گذارد، تا نوبت به اجرای اصل برسد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۴، ص ۱۸۵؛ الاصل دلیل، حیث لادلیل). رابعاً این امر با آموزه های دینی در ترغیب به ازدواج (نساء ۳؛ نور ۳۲ و روایات)؛ ناسازگار است.

روایات: ۱- من اخلاق الانبیاء.. وکثره الطرقة (مجلسی، بی تا، ج ۱۱، ص ۶۶)؛ ۲. قال الرضا علیه السلام فی الدیک الابيض خمس خصال من خصال الانبیاء: معرفته بأوقات الصلاة والغیرة والسخاء والشجاعة وکثرة الطرقة (حرعاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۳، ص ۱۳-۱۸)؛ ۳- وأما



عثمان بن مظعون فانه حلف أن لا ینکح ابدا إلى ان قال : فخرج رسول الله ﷺ ونادی الصلاة جامعة، وصعد المنبر، وحمد الله، وأثنى عليه، ثم قال : ما بال اقوام یحرمون علی انفسهم الطیبات الا انی انام اللیل، وانکح، وافطر بالنهار، فمن رغب عن سنتی فلیس منی، فقام هؤلاء، فقالوا : یا رسول الله ﷺ فقد حلفنا علی ذلك، فأنزل الله عز وجل : (لا یؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم...) (مجلسی، بی تا، ج ۶۲، ص ۱۳-۱۸؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۳، ص ۱۳-۱۸).

ابن عاشور براین باور است که این عنوان فضیلتی برای حضرت یحیی به شمار نمی آید؛ بلکه راز این ترک ازدواج این است که خداوند به حضرت زکریا اعلام فرمود که دعای تو در تقاضای فرزند مستجاب شد؛ اما تقدیر براین است که نسل تو تداوم نیابد. از این رو همسرت نازا و فرزندت (یحیی) مجرد زیسته است؛ و این گویای کرامت و جایگاه حضرت زکریا نزد خداوند است» (ابن عاشور، ۱۹۴۸م، ج ۳، ص ۲۴۱). این تفسیر با ظاهر و سیاق آیه در ستایش از حضرت یحیی با عنوان «حضوراً» ناسازگار است. جمهور مفسران اهل سنت و شیعه به ستایش حضرت یحیی در این آیه اذعان دارند. از قاضی عیاض نیز نقل شده که حضور به معنای عصمت از گناهان است (طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۲، ص ۹۷). **نقد:** اولاً، عصمت وصف همه پیامبران است؛ اما وصف حضور تنها از آن حضرت یحیی است. ثانیاً، حضور در فرهنگ لغت شناسان به وانهادن امور جنسی اطلاق می گردد؛ در حالی که گستره عصمت از این وصف گسترده تر است.

عوامل پایداری و استحکام خانواده:

الف: تمایل طبیعی: میل جنسی مانع انقراض نسل: این میل طبیعی در انسان شدید است و به همین جهت انسان در راه اشباع آن با دشواری ها سازگار می شود. همان گونه که محدودیت در اشباع آن نیز برای انسان دشوار است از این رو در پاره ای موارد این محدودیت ها برداشته شده است مانند این که آمیزش با همسر در شب های ماه رمضان حرام بود که این حرمت برداشته شد «احل لكم ليله الصيام.....».

ب: نیاز عاطفی: انسان جویای انس و الفت است (اعراف، ۱۸۹؛ روم، ۲۱)؛ به بیانی



دیگر، نیاز انسان به همسر نیازی فراتر از غریزه است. تنها فلسفه همسری در قرآن، همان آرامش است؛ «لتسکنوا» با لام تعلیل آمده؛ اما در مورد بقای نسل، این لام وجود ندارد (نحل، ۷۲)؛ (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۹۷)؛ (شوری، ۱۱)؛ (همان، ص ۲۶). فلسفه زوجیت در موجودات دیگر تنها بقای نسل است. گرچه آمیزش جنسی آرام بخش است؛ اما در انسان الفت جوئی معلول یک نیاز فراغریزی است، که حتی با فروکاستن غریزه جنسی، این نیاز عاطفی هم چنان فعال خواهد ماند.

ج: کنترل تمایلات جنسی در مسیر همسری. پرهیز از نگاه به نامحرم (نور، ۳۱)؛ کنترل ارتباط پیش از ازدواج (نساء، ۲۵؛ مائده، ۵) و بازداشتن از انحراف (شعراء، ۱۴۴؛ عنکبوت، ۲۰؛ اعراف، ۸۱).

د: محبت و مودت ویژه: (روم، ۲۱)؛ محبت مانع فروپاشی خانواده؛ زیرا مرد بنده شهوت و زن اسیر محبت است.

ه: تشویق به مهرورزی از طریق پاداش اخروی: (طور، ۲۶)

و: تحکیم خانواده از طریق فرزندان: (ابراهیم، ۳۹؛ آل عمران، ۳۸؛ نحل، ۷۲)؛ تجلی این دوستی در داستان حضرات یعقوب و یوسف «وابیضت عیناه... یا بنی اذهبوا فتحسبوا...» است. علاقه به فرزند چه بسا از علاقه به پدر و مادر و... بیشتر باشد (عبس، ۳۳): «یوم یفر المرء من اخیه... و بنیه». آمارهای دنیا نشان می دهد طلاق در بی فرزندها بیشتر است.

ز: شایستگی، اطاعت، رازدار بودن: (نساء، ۳۴).

نقش زن در جایگاه همسری

۱- تمامیت بخشی هستی مرد: (نساء، ۱)

۲- تداوم بخشی نسل انسان (نساء، ۱)

۳- برآورنده نیاز روحی (آرامش) (روم، ۲۱)

۴- نقش عیب پوشی (بقره، ۱۸۷)؛ (همان، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۴)

۵- مشاور در امور خانواده (بقره، ۳۳؛ طلاق، ۶)؛ گستره این مشاوره تنها در امور

خانواده است.

۶- فراهم شدن زمینه بهتر عبادت خداوند (بقره، ۲۲۳)؛ (همان، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۱۴).

دو نکته در مورد ازدواج

۱- خواستگاری: به سبب برخی توانایی‌های ذاتی، مردان به خواستگاری زنان می‌روند و زنان با ویژگی‌های خود زمینه تسلیم خود را در برابر مردان اعلام می‌دارند. اصل درخواستگاری از سوی مردان است (بقره، ۲۳۵) (تعریض= کنایه) [البته ممکن است به عکس نیز اتفاق بیفتد؛ مانند جریان حضرات شعیب و موسی علیه السلام (قصص، ۲۷)]

۲- مهریه: هدیه مرد به زن، کسی را حق گماردن زن بر کارهای متفرقه نیست؛ تنها باید نسبت به نیازهای جنسی متعهد باشد. مرد برای جلب نظر زن هدیه‌ای را برای او پیش‌کش می‌کند: (نساء، ۴)؛ (همان، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۶۹).

شبهات در بونه نقد

۱. مهریه نشان علاقه یا بهای خرید زن؟ منتقدان مهریه می‌پندارند که مهریه پولی است که مرد برای خرید زن می‌پردازد. **نقد:** اولاً قرآن از مهریه به عنوان هدیه یاد می‌کند. «نحله» در نکاح، یعنی زن چیزی را به شوهرش تملیک نمی‌کند تا مهریه عوض آن باشد. ثانیاً مرد هیچ‌گونه حق بهره‌برداری اقتصادی از زن را ندارد. پس چگونه مهریه رنگ اقتصادی پیدا می‌کند؟

۲. ناهمخوانی مهریه با تساوی زن و مرد در آفرینش: از آنجاکه مرد و زن در آفرینش همانند هم و نیازمند به یکدیگرند؛ پس وادار سازی مرد به پرداخت مهریه با این تساوی ناسازگار است. **نقد:** باتوجه به اینکه زن و مرد در آفرینش بایکدیگر متفاوت هستند؛ حالات و روحیات آنان هم‌سان نیست؛ پس تساوی آنان در همه جهات پذیرفته نیست، تا قانون مهریه با آن ناهم‌خوان باشد.

۳. مهریه هدیه یا وثیقه؟ از آنجاکه طلاق در اختیار مرد است و زن برای زندگی

مشترک خود تأمینی ندارد، به زن این حق داده شده که افزون بر اعتماد به شخصیت مرد، نوعی وثیقه و اعتبار مالی نیز از مرد خواستار باشد. اگر اختیار تام طلاق از مرد گرفته شود، دیگر به مهریه نیازی نخواهد بود. نقد: اولاً این برداشت با عنوان قرآن «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتِهِنَّ نَخْلَةً» در مورد مهریه، ناهم خوان است؛ نفرمود «صدقاتهن وثیقه...»؛ ثانیاً چرا حق طلاق به زن داده شده تا نیازی به مهریه باشد؟ آیا اگر زن با شرط ضمن عقد اختیار طلاق را از آن خود کند، دیگر حکم مهریه ملغی می‌گردد؟ ثالثاً چرا معصومان کم بودن مهریه و یا بخشیدن آن را مورد تأکید قرار داده‌اند؟ رابعاً در صدر اسلام در آغاز ازدواج، مهریه پرداخت می‌شد و دیگر وثیقه‌ای در کار نبود تا در مقابل طلاق از زن حراست کند (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۹، ص ۲۱۳-۲۲۹).

چند همسری

الف: تعدد زوجات

از نظر اسلام ازدواج با چهار زن به صورت دائمی جایز است. تعدد زوجات دارای بعد حقوقی و اخلاقی است، که نیازمند بحث مبسوط است. در این مجال تنها به بررسی دو آیه در این زمینه بسنده می‌شود؛ آیه اول: «فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَتٍ وَرَبْعٍ فَإِنْ حَفِظْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً؛ پس با زنانی که مایل هستید ازدواج کنید، با دو نفر، سه نفر، و چهار نفر از زنان؛ و هرگاه نگران هستید که در میان شان به عدالت عمل نکنید، پس (فقط) با یک زن ازدواج کنید (نساء، ۳). در این آیه به نکته اخلاقی توصیه شده است، که بر مرد لازم است میان همسرانش به عدالت رفتار کند و اگر احتمال می‌دهد که نتواند عدالت را رعایت کند، به یک زن اکتفا کند. آیه دوم: «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ»؛ هرگز نمی‌توانید بین همسران عدالت برقرار کنید (نساء، ۱۲۹).

تعارض ظاهری دو آیه: آیه اول جواز تعدد ازدواج را مشروط به عدالت می‌داند. آیه دوم رعایت این عدالت را ناممکن می‌داند. پس جواز تعدد ازدواج مشروط به امر محال شده است؛ در نتیجه تعدد ازدواج امری است ناشدنی.



رفع تعارض دوآیه: برخی برآنند که مجموع دو آیه، دلالت دارند براینکه ازدواج با بیش از یک همسر جایز نیست؛ زیرا آیه نخست، جواز تعدد همسران را متوقف بر رعایت عدالت در میان آنان دانسته است؛ و آیه دوم دلالت دارد براینکه رعایت عدالت در میان همسران امکان ندارد و مرد هرگز نمی‌تواند میان همسران خود به عدالت رفتار کند و نتیجه جمع بین این دو آیه، جایز نبودن ازدواج با بیش از یک همسر خواهد بود. در نقد این سخن باید گفت: بدیهی است جمع بین این دو آیه، به این شکل، چیزی جز به ابتذال کشاندن آیات نیست. چه سان ممکن است از یک سو، خداوند ازدواج با چهار همسر را (به شرط عدالت) مجاز بداند و از سوی دیگر، دستیابی به عدالت را امری ناممکن شمارد. برای حل این تعارض بدوی می‌توان گفت عدالتی که فراتر از توان انسان است، عدالت در رعایت حقوق قانونی همسران نیست؛ زیرا رعایت این عدالت، امری است ممکن؛ بلکه رعایت مساوات مطلق میان همسران (حتی در محبت قلبی و عواطف انسانی) امری ناشدنی است. چه اینکه تساوی در محبت بین همسران فراتر از توان و اختیار انسان است (مصباح، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۶۹).

چند نکته: ۱. اتهام غرب به اسلام، از جمله تبلیغات در قرون وسطا علیه دین اسلام همین بود که مبتکر تعدد زوجات اسلام بوده و همین علت پیشرفت دین شده است (ویل دورانت، ج ۱). گوستاولوبون: در اروپا هیچ یک از رسوم مشرق به قدر تعدد زوجات، بد معرفی نشده و درباره هیچ رسمی هم این قدر نظر اروپا به خطا نرفته است. این امر اصلاً ابتکار اسلام نیست؛ بلکه در اقوام گذشته نیز مطرح بوده است» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۹، ص ۲۱۳ - ۲۲۹)؛ ۲. مفاد پاره‌ای از آیات، تنها مجاز بودن چند همسری با رعایت شرائط و تعداد (نساء، آیه ۴)، بدون هیچ گونه تشویق و ترغیب؛ ۳. عدم پیوند مجاز بودن با سوء استفاده؛ ۴. امکان مشروط شدن تعدد، با نظر زن، با شرط ضمن عقد؛ ۵. نتیجه ممنوعیت چند همسری در شرائط فزونی زنان بر مردان، همان ملعبه شدن زنان به دست مردان بدون تعهد آنان در مقابل زنان و فرزندان؛ ۶. کمونیسم جنسی بر عدم محدودیت مطلق (از طرف زن و مرد) پافشاری دارد. پیامد این دیدگاه همان نفی نظام خانواده است که در هیچ دوره‌ای از تاریخ شاهد آن نیستیم. البته ازدواج‌های مشترک و

مخلوط وجود داشته (ویل دورانت)؛ اما بنا بر تجارب تلخ در سال ۱۹۳۸ از طرف برخی کشورهای نیرومند کمونیستی، قانون تک همسری یگانه قانون رسمی شناخته شد.

چند همسری

ب- چند شوهری: گونه‌های آن در جاهلیت: الف: واگذاری زن به مردی دیگر در مدت معین برای بارداری (داشتن نسب و نسلی برتر «نکاح استبضاع») ب: گروهی کمتر از ده نفر با زنی رابطه داشتند. پس از زایمان، زن هرکدام از این مردها را به عنوان پدر انتخاب می‌کرد، او ملزم بود بپذیرد. ج: زنی با زدن پرچم برفراز خانه خود با مردان متعددی رابطه داشت. هنگام زایمان، قیافه‌شناس پدر فرزند را تعیین می‌کرد. اسلام برتمام اینها خط بطلان کشید.

چند ایراد بر چندشوهری: ۱. مهم‌ترین ایراد همان اشتباه نسب است؛ ۲. چندشوهری نه تنها با طبیعت انحصارطلبی و فرزنددوستی مرد ناسازگار است؛ بلکه با طبیعت زن نیز هم‌خوانی ندارد. روان‌شناسان معتقدند: «زن بیش از مرد خواهان تک همسری است. زن از آن جهت که پرورش‌دهنده فرزند در رحم است، حالات روانی مخصوصی دارد که سخت‌آورا به محبت شوهر به‌عنوان پدر فرزندش نیازمند می‌سازد. این نیاز زن، تنها در تک‌شوهری برآورده می‌شود» (همان).

ازدواج موقت، گونه‌ای دیگر از پیوند زناشویی

این پیوند مورد پذیرش عالمان شیعه است؛ اما عالمان اهل سنت آن را برنمی‌تابند. از این رو بررسی آیات در این زمینه امری است بایسته: «أحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنین غیر مسافحین فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة» (نساء، ۲۴).

منظور از «استمتاع»، خصوص ازدواج موقت است. شواهد داخلی: اول، محفوف بودن جمله به دو امر مالی (ان تبتغوا بأموالکم) و (فآتوهن أجورهن). ذکر مهریه تنها در ازدواج موقت رکن عقد است. البته از کلمه «اجر»، موقت بودن ازدواج برداشت

نمی‌شود؛ زیرا این کلمه در قرآن درباره مهریه ازدواج دائم نیز کاربرد دارد (احزاب، ۵۰؛ نساء، ۲۵). دوم، مراد از «استمتاع» معنای لغوی آن نیست؛ بلکه همان معنای اصطلاحی آن است؛ یعنی «ازدواج موقت». زیرا منطوق این جمله و مفهوم آن در مقام بیان حد و حدود است. یعنی اخذ مهریه از حیث وجود و عدم وابسته به استمتاع است (البته استمتاع لغوی منظور نیست). در عقد موقت به صرف اجرای عقد، (قبل از آمیزش) شوهر موظف به پرداخت تمام مهریه می‌شود. اما در عقد دائم مهریه کامل درگرو آمیزش است و با صرف عقد، تنها نصف مهریه ثابت می‌شود. سوم، بیان حکم با فاء تفریع (فاتوهن) شاهد بر این است که حکم ازدواج موقت تأسیس اسلام است، نه اینکه قبلاً مطرح بوده و اسلام آن را امضا کرده باشد.

شواهد بیرونی: اول، تاکنون دوبار در سوره نساء در مورد مهریه به روشنی بحث شده است (آیه ۴ و ۲۰). اگر جمله «فاتوهن» نیز در مورد ازدواج دائم باشد، پیام جدیدی نخواهد داشت. دوم، اهل سنت نیز اصل مشروعیت ازدواج موقت را قبول دارند (چون در سال‌های چهارم و پنجم در منظر حضرت رسول ۹ انجام می‌گرفت)؛ بلکه تا زمان عمر ادامه داشته است (الهندی، ۱۳۹۹ق، ج ۱۶، ص ۵۱۳)؛ اما بر نسخ آن پافشاری دارند. سوم، وجود روایات و اجماع فقها بر جواز آن (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۸، ص ۳۰۹). البته این شاهد تنها در حوزه تشیع کارآمد است.

نکته: مفسران اهل سنت (با پذیرش اصل مشروعیت ازدواج موقت)، استمتاع را به معنای لغوی «ازدواج دائم» دانسته‌اند.

ابن عاشور می‌نویسد: «جواز ازدواج موقت در اسلام تردید بردار نیست» (ابن عاشور، ۱۹۴۸م، ج ۵، ص ۱۰). حتی برخی نیز دلالت آیه را پذیرفته‌اند (کیاها راسی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۳۶)؛ اما از نسخ آن در روایات سخن به میان آورده‌اند. خطیب می‌نویسد: «در اصل مشروعیت ازدواج موقت اختلافی بین شیعه و اهل سنت وجود ندارد؛ اختلاف تنها در نسخ این حکم است (خطیب، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۴۲) که اهل سنت طبق روایاتی بر آن پافشاری دارند و به تعبیر ابن عاشور «در این روایات اضطراب شدیدی را شاهدیم» (عاشور، ۱۹۴۸م، ج ۵، ص ۱۰).

نقد: آنان که مدعی نسخ آیه هستند، اثبات آن را نیز برعهده گیرند. آیا روایات در حد تواتر است؟ این خود نیازمند اثبات است؛ و آیا با خبر واحد آیه قرآن قابل نسخ است؟ این نیز جای تأمل است. آلوسی برخلاف شماری از عالمان اهل سنت می نویسد: «این روایت خبر واحد است و ما بر این باوریم که نسخ حکم قرآن با خبر واحد نارواست» (آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۲۲).

ادله اهل سنت بر تحریم ازدواج موقت

دلیل اول: آیات ارث زوجه را می توان ناسخ آیات ازدواج موقت دانست؛ زیرا زن در عقد موقت از ارث محروم است. پس عنوان «ازواج» تنها در مورد ازدواج دائم کاربرد دارد (خطیب، بی تا، ج ۳، ص ۷۴۱). خطیب چنین نگاشته است: برادران شیعه ما (تعبیر قابل توجه) برای روا دانستن ازدواج موقت، به این آیه استناد جسته اند؛ اما اهل سنت آن دسته که نسخ قرآن با روایت متواتر را جایز می دانند، برای اثبات این نسخ به روایات تمسک جسته اند. دسته دیگر که این گونه نسخ را بر نمی تابند، این آیه را منسوخ آیه ۵ تا ۷ سوره مؤمنون می دانند. پاسخ شیعه این است که «ناسخ هرگز بر منسوخ مقدم نخواهد بود؛ در حالی که سوره مؤمنون مکی است؛ و قهراً نزول آن بر نزول سوره نساء که مدنی است تقدم داشته است. پس اساس این نسخ به چالش کشیده می شود. شیعه در پاسخ استناد اهل سنت به روایات، به روایات جواز ازدواج موقت و عمل به آن در عهد رسول الله ﷺ و عهد ابوبکر و عمر استناد می جوید و اینکه عمر در سال های پایانی خلافت خود آن را تحریم کرده است. روایاتی چند در صحیح بخاری و مسلم و دیگر کتب بر آن گواهی می دهند. اما اینکه عمر چگونه آن را تحریم کرده، بهترین توجیه همان گفتار فخر رازی است (همان، ص ۷۴۲) که: «ما منکر آن نیستیم که متعه مباح بوده؛ اما می گوئیم منسوخ گردیده است. اگر در عصر پیامبر ﷺ مباح بوده و عمر آن را ممنوع کرده باشد، لازمه اش این است که او و تمام کسانی که با او مبارزه نکردند کافر شده باشند؛ و این عدم مخالفت با عمر مستلزم تکفیر حضرت علی علیه السلام خواهد بود، که این نتیجه مورد پذیرش نیست» (فخر رازی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، جزء ۱۰، ص ۵۶).

نقد: سکوت در همه جا حاکی از رضایت نیست؛ در زمان اوج قدرت عمر، کسی را یارای مخالفت با او نبود (جوادی، ۱۳۸۸، ج ۱۸، ص ۳۴۳)؛ یا با مصلحت مسلمانان ناسازگار بود، وگرنه امیرمؤمنان علیه السلام در بسیاری از موارد هم چنان می‌بایست با خلیفه در ستیز باشد. اصل غصب خلافت از همه این امور مهم‌تر بود؛ اما تقیه چنین اقتضا می‌کرد که حضرت پرچم مخالفت را به صورت رسمی برافراشته نکند.

دلیل دوم: آنان ازدواج موقت را برخلاف آیات نکاح، طلاق و عده می‌دانند؛ مثلاً آیه «الا علی ازواجهم» سخن از همسران دائم به میان آورده است. قهراً ازدواج موقت فاقد توجیه شرعی خواهد بود (رازی، بی‌تا، ج ۵، جزء ۱۰، ص ۵۱؛ رشیدرضا، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۱۳).

نقد: کلمه زوج به معنای همسراست و هرگز بر دائم یا موقت بودن آن دلالت ندارد؛ چون دلیل هرگز متکفل موضوع خود نیست.

دلیل سوم: روایات تحریم است. روایات تحریم و ناسخ ازدواج موقت، روایاتی نبوی است که حکایت از حرمت آن در عهد نبوی دارد. مانند: «ان رسول الله صلی الله علیه و آله نهی عن متعه النساء» (الهندی، ۱۳۹۹، ج ۱۶، ص ۵۲۵). و روایاتی که تحریم آن را به عمرنسبت می‌دهند؛ مانند: عن جابر: فلما كان عمر نهانا فانتهينا» (همان، ص ۵۲۰).

نقد: اولاً: عدم نقل این روایات در منابع شیعی، فقدان حجیت آنها را در پی دارد (گرچه نقل روایت از راوی موثق اهل سنت مانند سکونی و نوفلی پذیرفته است)؛ ثانیاً: این روایات به دلیل تعارض و نبود وجه جمع، از درجه اعتبار ساقط‌اند. روایتی که از امیرمؤمنان علیه السلام نقل کرده‌اند، با دیگر روایت نقل شده از آن حضرت، مانند اینکه اگر عمر ازدواج موقت را ممنوع نمی‌ساخت، هرگز (جز افراد پست) به زنا مبتلا نمی‌شد: «لولا ان عمر نهی عن المتعه ما زنى الا شقى (ر.ک: طبری، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۵) ناهم خوان است. ثالثاً: نهی عمر از ازدواج موقت: دو گونه بهره‌بردن (منعه حج و متعه زن) در عهد نبوی جایز بود، که من آنها را حرام کردم و برانجام آن کیفر قرار دادم». در نتیجه این آیه هم چنان از محکmat آیات است که هیچ‌گونه شائبه نسخی در آن راه نیافته است.

مدیریت خانواده

یکی از موضوعات بسیار حائز اهمیت در خانواده، همان مدیریت خانواده است. چه اینکه خانواده یک واحد کوچک اجتماعی است که نیازمند سرپرست است (حتی در سفر دسته جمعی در حد سه نفر نیز تعیین مدیر امری شایسته است). مرد به عنوان مدیر خانواده معرفی شده است. البته اداره مجموعه، غیر از استبداد است. قرآن با عنوان قوام از مدیریت مرد در خانواده یاد می کند (قوام صیغه مبالغه، واو آن به یاء تبدیل نمی شود؛ اما در قیوم تبدیل شده است؛ زیرا وجود سه واو در قووم با داشتن ضمه، تبدیل به یاء را در پی داشته. اما در قوام چنین نیست). قوام بودن مرد یعنی اینکه مرد بر زن اشراف دارد و نیازهای او را تأمین می کند (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۳۸۲). «الرجال قوامون على النساء» (نساء، ۳۴)؛ گرچه این جمله، خبریه است؛ اما مقصود اصلی همان دستور و فرمان است. خداوند مرد را قوام همسرش قرار داده، چون زن ناموس او و امانتی الهی است که خداوند حفظ و دفاع از وی را و نیز تأمین نفقه اش را بر عهده مرد گذارده است. تعبیر قوام گویای اهمیت موضوع است؛ اگر کار جزئی باشد، گفته می شود به آن قیام کنید و اگر مهم باشد، گفته می شود قوام باشید. مانند «کونوا قوامین بالقسط».

کمال انسانی و مدیریت اجرائی: معیار کمال انسان (زن و مرد) تقواست؛ اما مدیریت خانواده و دیگر امور اجتماعی، مانند ولایت و قضاوت، امور اجرائی اند که هرگز دلیل فضیلت نیستند (جوادی، ۱۳۸۸، ج ۱۸، ص ۵۵۱).

راز قوام بودن مرد در آیه شریفه، این سان بیان شده است: «بما فضل الله بعضهم على بعض و بما انفقوا من اموالهم»؛ هر دو بآیه، بآء سببیت است؛ یعنی خداوند به دو جهت قوامیت را بر عهده مرد نهاده است.

الف: خصوصیت مرد که نیروی تفکرش بر عاطفه اش غلبه دارد؛ ولی در زن عکس آن تحقق دارد. هم چنین نیروی جسمی در مرد بیشتر است؛ تا با نیروی تفکر بیندیشد و نقشه طرح کند و با نیروی جسمی از خانواده دفاع کند.

ب: تعهد پرداخت هزینه (نفقه)؛ مرد که چنین تعهدی دارد، حق سرپرستی خانواده را نیز به عهده دارد (گرچه ممکن است برخی زنان در این ویژگی ها از مرد ها برتر باشند؛ اما



ملاک در احکام کلی، افراد است نه کل افراد؛ مانند الرجل اقوی من المرأة... برخی «باء» را به معنای مقابله دانسته‌اند؛ به یعنی اینکه مردان در برابر تفضیلی که برخی از ایشان بر برخی داده شده‌اند و در برابر انفاقی که بر ایشان می‌کنند، وظیفه و مسؤولیت قوامیت بر زنان را دارند. همچنین «ما» در «بما فضل الله و بما انفقوا» یا مصدریه است؛ یعنی به دلیل تفضیلی که داده شده‌اند؛ و یا موصوله است؛ یعنی به دلیل آنچه بدان تفضیل داده شده‌اند (حکیم باشی، ۱۳۹۱، ص ۳۴۱).

قوامیت مرد هرگز استقلال زنان را در انجام کارهای خود به چالش نمی‌کشد. هم چنان که مرد از این حق برخوردار نیست تا اداره امور خانه را بر زن تحمیل کند.

دو برداشت افراطی و تفریطی از آیه شریفه

برداشت پژوهش‌گران در این زمینه با آشفتگی و تشویش همراه است. برخی در برداشت افراطی به استناد آیه ۳۴ سوره نساء: «الرجال ...» و ۲۲۸ سوره بقره «وللرجال علیهن درجه...» برای مرد سلطه‌ای بی چون و چرا قائلند. مثلاً ابن کثیر بر آن است که شوهر، رئیس، بزرگ، حاکم و تنبیه‌کننده زن است، هرگاه بدخوی گردد» (ابن کثیر، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷۵). فخر رازی در تفسیر آیه ۲۱ سوره روم آفرینش زن را برای بهره‌وری مرد می‌داند و فلسفه آفرینش زن را عبادت نمی‌شمارد، بلکه آن را به خدمت‌گذاری مرد توجیه می‌کند (رازی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۳، جزء ۲۵).

نقد: این سخن با آیات شریفه «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» (ذاریات، ۵۶)، و با آیات همسانی مرد و زن، مانند آیه «قد افلح من زکیها...» در تضاد است. قرآن توان خودسازی و خودسوزی زن و مرد را همسان دانسته است؛ هم چنین درباره نقش مؤثر عمل صالح - چه از ناحیه مرد یا زن - در شکل‌گیری زندگی دلیپذیر و آرمانی، می‌فرماید: «من عمل صالحا من ذکر ..». پس اسلام در سیرانسان به سوی خدا هیچ تفاوتی میان زن و مرد قائل نیست.

برداشت تفریطی: برخی با تأثیرپذیری از نهضت‌های فمینیستی به انکار زبان تشریع در آیه پرداخته، بر این باورند که هدف آیه به تصویر کشیدن روابط زن و مرد در محیط

عصر نزول است. قوامیت مسئولیتی است که هرکدام از زن و مرد که توان لازم را داشته باشند، آن را بر عهده می‌گیرند (سجادی، ۱۳۹۱، ص ۹۰).

نقد و بررسی

این برداشت با سیاق آیه ناسازگار است؛ زیرا اولاً قرآن با صراحت مرد را قوام زن بر می‌شمرد؛ ثانیاً اگر قرآن در این بیان همان واقعیت زمان جاهلیت را باز می‌گوید، پس چرا در مقام نقد و ردع آن بر نمی‌آید؟ ثالثاً از نگاه تکوینی، برتری مرد بر زن در مدیریت انکار ناپذیر است (همو).

زنان وظیفه‌شناس و زنان غیرمتعهد: زنان در برابر وظائفی که در خانواده به عهده دارند، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

دسته اول زنان وظیفه‌شناس: «فالسالحات» (نساء ۳۴) این قسمت از آیه همانند قسمت پیشین تعبیری توصیفی دارد، نه دستوری؛ ضمن آنکه با «فاء» به جمله پیشین ارتباط داده شده. پس منظور اصلی این جمله را با توجه به جمله قبل باید دریافت. یعنی اینکه مردان قوامیت دارند، زنان شایسته در برابر این قوامیت فرمانبر و نگهبانان بر غیب‌اند؛ یعنی نه تنها در حضور شوهر، بلکه در غیاب او، چه از نظر مال و چه از نظر ناموس مرتکب خیانت نمی‌شوند؛ بلکه شخصیت شوهر و اسرار خانواده را حفظ می‌کنند. حافظ اسرار بودن زن به توفیق الهی وصیانت اوست: «بما حفظ الله...» «باء» برای سببیت و «ما» مصدریه است؛ یعنی زنان صالح به سبب برخورداری از توفیق الهی به این اوصاف آراسته‌اند. بدیهی است مردان موظفند در برابر این‌گونه زنان نهایت احترام و حق‌شناسی را انجام دهند.

دسته دوم، زنان غیرمتعهد: زنانی هستند که از وظایف خود سرپیچی می‌کنند (مکارم، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۷۱؛ و رک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۸، ص ۵۵۷).

این فراز از آیه لحن توصیفی دارد، نه دستوری. در المیزان چنین تفسیر شده است: زن باید در برابر شوهر در اموری که مربوط به همسری است، خاضع و نگهبان باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۴، ص ۳۴۴). بنا بر این تفسیر آیه تنها به تمکین در برابر



خواسته‌های جنسی مرد، فروکاستن آیه از بلندای محتوای آن است. نشوز، کنش نیست؛ بلکه حالتی است که در مقابل حالت قانت و حافظ غیب بودن است. البته فقیهانی که تمکین را در معنای نشوز آورده‌اند، آن را مصداقی از نشوز دانسته‌اند. اگر نشوز به معنای عدم تمکین باشد، چه بسا پند و اندرز اثرگذار؛ اما دوری جستن از او فاقد اثر است. او که تمکین ندارد، از هجر شوهر شادمان است. از این رو طبری برای پاسخ از این شبهه می‌گوید هجر به این معناست که زن را با بند در خانه ببندید تا به راه آید (طبری، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۶۸). اگر نشوز اختصاصی به عدم تمکین نداشته باشد، نیازی به پاسخ طبری نخواهد بود (حکیم باشی، ۱۳۹۱، ص ۳۵۳).

نشوز و گونه‌های ناسازگاری

مفهوم‌شناسی: نشوز زن ناسازگاری، برتری جوئی، تمکین نکردن. و نشوز مرد: کینه‌توزی، ستم و اخلال در انس و الفت. نشوز در این آیه (نساء، ۲۴) در مقابل قنوت قرارداد. پیدایش این نشوز از رفتار و گفتار تدریجی به دست می‌آید. لذا موضوع بیم آن مطرح شده است (رک: بلاغی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۹۸). شهید مطهری می‌گوید ظاهراً معنای نشوز تخلف امر نیست؛ زیرا در مورد مرد نیز نشوز گفته شده؛ پس مقصود کج‌تابی کردن است (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۳۵).

۱. نشوز شوهر (نساء، ۱۲۸) «وان امرأه خافت من بعلها نشوزاً؛ مقصود از اعراض ترک رابطه و سکوت از خیر و شر بدون حذف حقوق (نفقه) یا بدگوئی و خشونت است. عنصر محوری آیه نشوز شوهر به جهت مسائل زناشوئی است. البته ترک موقت به دلیل اشتغال به کارهای مهم مشمول آیه نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، و همو، ۱۳۸۸، ج ۱۸، ص ۵۵۷). در این موارد معمولاً موعظه زن بی‌اثر است؛ و زن فاقد قدرت بازدارندگی است؛ بلکه می‌تواند در محاکم قضائی دادخواهی کند. اگر با نصیحت و تهدید اصلاح نشد، مرد را به طلاق وامی‌دارند، و اگر نپذیرفت، حاکم شرع خود، طلاق می‌دهد.

۲. ناسازگاری طرفینی که در آیه بعد با عنوان شقاق مطرح می‌شود. اگر خوف شقاق برای استیفای حق باشد، باید کارشناس خانوادگی و حکمی واجد شرایط قضا از

طرف خانواده شوهر و کارشناس دیگری از طرف خانواده زن تعیین کردند. اما در صورت تحقق شقاق، دیگر این بحث لغو خواهد بود. ظاهر آیه حکیم است، نه توکیل؛ زیرا وکیل باید طبق رضایت و به قدر اختیار موکل کار انجام دهد. از جهت زن و مرد بودن حکمین، آیه اطلاق هیچ قیدی ندارد؛ هم چنین اجتهاد لازم نیست؛ زیرا شقاق از موضوعات است، نه احکام. هم چنین قید «من اهلها.. و اهلها» غالبی است نه احترازی. پس انتخاب از افراد دیگر نیز رواست. صاحب جواهر^۱ در باره حکمین می نویسد: «حکمین باید اخلاص داشته، قصدشان اصلاح باشد؛ که اگر اخلاص داشته باشند «یوفق الله بینهما»، و عدم حصول این توفیق (طبق مقتضای شرط و جزا در آیه) نشان گر عدم اخلاص حکمین است. نمونه آن را در حکمیت عمرو عاص با ابوموسی اشعری در صفین می توان مشاهده کرد» (نجفی، ۱۳۸۰، ج ۳۱، ص ۲۰۰-۲۰۹).

۳. عدم تمکین (کج تابی) از سوی زن (ناشزه): برخی برآنند که نشوز به معنای ارتفاع و ترفع است و نشوز زن یعنی زن در برابر وظائف الهی، خودبرتری جوئی دارد و تمکین نکردن یکی از نمودهای پیدایش نشوز است. و به همین بیان «فان اطعنکم» نیز معنای عامی دارد؛ گرچه به این معنا وظیفه شرعی زن نیست؛ اما آیه در مقام توصیف است؛ یعنی اگر این گونه زنان صالح شدند (الصالحات...) فلا تبغوا...» (حکیم باشی، ۱۳۹۱، ص ۳۵۰-۳۵۱).

واکنش مرد در برابر نشوز زن: با نمایان شدن نشانه های ناسازگاری (خوف نشوز) مرد می تواند از حق طلاق خود بهره گیرد و زن را طلاق دهد. اما قرآن یک برنامه عاطفی پیشنهاد می دهد. یعنی به ترتیب سه مرحله برنامه اصلاحی (موعظه، قهر و تأدیب) انجام می گردد. ۱. پند و اندرز «فعظوهن»، ۲. «واهجروهن فی المضاجع» - به مطلق هجران امر نشده، بلکه به جدائی در رختخواب - در کیفیت اجرای این دستور دو احتمال مطرح است: الف) مرد در بستر از همسر روبرو گرداند، ب) در دو رختخواب جداگانه در یک اتاق یا دو اتاق بخوابند، تا زن متنبه شود. عمده، معنای «فی» است که آیا مراد از فی المضاجع در خصوص بستر است یا در زمینه و موضوع بستر؟ افراط و تفریط در تفسیر





«واهجروهن» بعضی (ر.ک: قرطبی) آن را از هجر= سخن زشت دانسته و برخی (ر.ک: زمخشری) از هجار= طناب. این گونه تفسیرها از رسوبات دوران جاهلیت است. هجر از هجرت= ترک عاقلانه است. و این ترک به اندازه‌ای باشد که یا اثر گذارد یا بی نتیجه بودنش روشن شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۸، ص ۳۰۹). گرچه مراحل سه گانه با «واو» بریکدیگر عطف شده‌اند؛ اما ظهور در آن دارند که بین آنها ترتیب برقرار است. یعنی با چاره ساز بودن هریک، نوبت به دیگری نمی رسد. طبیعی است که امور بازدارنده از ضعیف آغاز و به شدید می انجامند. پس این ترتیب، نه از «واو» بلکه از سیاق برداشت می شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۵). امر به هجر مولوی الزامی نیست و تنها، راه چاره پیشنهادی است. هم چنین ضرب و جوبی ندارد؛ بلکه راه حلی است برای مشکلی بر سر راه خانواده که بنیاد آن را تهدید کرده، خطر فروریزی آن را با طلاق گوشزد می کند (حکیم باشی، ۱۳۹۱، ص ۳۵۸). «فان اطعنکم فلا تبغوا علیهن سبیلا»؛ اگر در آخرین مرحله، اطاعت حاصل شد، به رخ کشیدن گذشته و طعنه زدن برای مرد نارواست. راهی برای آزار زن وجود ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۸، ص ۵۵۷)

مفهوم شناسی فراز «فاضربوهن»

برخی برآنند که ضرب زن به معنای زدن او نیست؛ بلکه به معنای گذشتن از زن است؛ مانند آیه «اذا ضربتم فی الارض» که به معنای گذر و سفر است؛ پس اصل زدن زن امری ناروا و بی اساس است (حیدری، فایل صوتی)

نقد: عنوان ضرب فی الارض با این ترکیب (با آمدن حرف فی) به معنای سفر است. زمخشری می نویسد «الضرب فی الارض هو السفر» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۵۸). جمال الدین درویش نیز «اذا ضربتم فی الارض» (نساء، ۱۰۱) را به معنای سافرتم می داند (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۹۸). اما «فاضربوهن» متعدی بنفسه است و در تفسیر آن در تعداد پرشماری (بالغ بر ۸۰ تفسیر ر.ک: نرم افزار جامع التفاسیر والمکتبه

الشامله) از تفاسیر اهل سنت و شیعه تعبیر حدیث نبوی «فاضربوهن ضرباً غیرمبرح» که نشان‌گر نوع زدن است، بازتاب یافته است و در هیچ‌کدام از آنها سخنی از اینکه فاضربوهن به معنای گذر باشد، مطرح نشده است. پس قیاس فاضربوهن به ادا ضربتم فی الارض، قیاس مع الفارق است.

تنبیه بدنی زن

این طرح در عصر حاضر از سوی برخی اسلام‌ستیزان و دگراندیشان، خلاف حقوق بشر و در تضاد با آزادی زنان شناخته شده است. برخی نیز تلاش دارند تا با تکیه بر این فهم از آیه، روش‌های نادرست را در مورد زن جایز شمارند. در مورد گستره نشوز سه دیدگاه مطرح است: ۱. المنار؛ هرگونه عصیان و سرکشی از سوی زن با انگیزه تکبر را نشوز تلقی می‌کند؛ «نقد: نشوز در مورد مرد نیز کاربرد دارد؛ در حالی که گفته نشده نشوز مرد به خاطر پیروی نکردن از خواسته زن است. ۲. اطاعت شوهر تنها در حدود حقوق اوست و نه بیشتر؛ به تعبیر امام خمینی «...و لا یتحقق النشوز بترك طاعته فیما لیست بواجبة علیها...» (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۰۵). در بیان آیه الله خوئی (موسوی خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۸۶) (مسئله ۱۳۹۷) شبیه این عبارت آمده است. ۳. فرمان‌بری از شوهر تنها در بهره‌وری جنسی، نه بیشتر: «التمکین الکامل، وهو...» (نجفی، ۱۳۸۰، ج ۳۱، ص ۲۰۰-۲۰۹).

زدن چگونه و چرا؟

همه مفسران و فقیهان اتفاق نظر دارند که زدن باید غیرمبرح باشد (مبرح= زدن که باعث مشقت و سختی باشد)، آسیب جسمی نرساند و از زدن بر صورت و شکم و زدن بر یک موضع خودداری شود. به تعبیر برخی مفسران اهل سنت «ابزار زدن باید سبک باشد؛ زدن با دست سه مرتبه بر کتف زن یا با چوب مسواک و...» (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۵-۶، ص ۵۶).



فلسفه تجویز «ضرب» در این موضوع بین فقیهان و مفسران یک نقطه مشترک و یک نقطه تمایز وجود دارد. نقطه مشترک: زدن برای انتقام و عقده گشائی نباشد؛ بلکه برای اصلاح و چاره سازی باشد. اما نقطه اختلاف: ضرب به چه عنوان در اصلاح زن اثرگذار است؟ دو برداشت در این زمینه وجود دارد: الف: زدن، کیفر بدنی است و با تأثیر در جسم زن باعث ترس و در نتیجه تسلیم او می گردد. ب: زدن نوعی کیفر روانی است، نه جسمی. مرد با زدن نهایت تنفر خود را به زن اعلام می کند. نصیحت علامت عشق به همسر؛ روی گردانی علامت کاهش عشق و زدن و اعلام پایان عشق. این نوع زدن تنبیه بدنی نیست؛ لذا در جواهر، زدن با چوب مسواک را به عنوان مرحله اول می داند. نقد و بررسی: زدن در قرآن، همان زدن بی آزار است و در این موضوع آغاز و انجام آن تفاوتی ندارد. زدن با چوب مسواک نیز گویای این نکته است.

شرط تجویز ضرب: آیا این مراحل در صورت نشوز است، یا برخی در صورت خوف از نشوز؟ دیدگاه ها:

۱- تمام مراحل را هنگام خوف می توان اجرا کرد نجفی، ۱۳۸۰، ج ۳۱، ص ۲۰۲).
نقد: اولاً آنچه مصداق منکر است خود نشوز است نه بیم آن؛ ثانیاً اجماع فقها بر جواز ضرب در صورت نشوز است نه خوف آن (همان، ص ۲۰۳)؛

۲- مرحله اول و دوم در صورت خوف، و مرحله سوم در صورت تحقق. نقد: چه تفاوتی میان مراحل می توان قائل شد؟

۳- هر کدام از راه کارها برای حالات متفاوت در صورت خوف از نشوز، نصیحت؛ و در صورت نشوز، بدون اصرار هجران؛ و در صورت پافشاری بر نشوز، نوبت به زدن می رسد. نقد: این توجیه با ظاهر آیه به هیچ وجه هم خوانی ندارد.

۴- دو مرحله اول و دوم قابل اجراست؛ اما زدن در عصر حاضر قابلیت اجرا ندارد (نسخ تمهیدی زمینه سازی شده است)؛ زیرا با توصیه های شارع در مورد زن ناسازگار است. زدن با چوب مسواک در واقع دلالت آیه را خنثی می کند. نقد: این نظریه دچار ناسازگاری درونی است؛ زیرا زدن با مسواک، زدن به حساب نمی آید. جای این پرسش

هست که آیا زدن خاص (بامسواک) نسخ شده یا زدن متعارف بین مردم؟ اولی که قطعاً نسخ نشده؛ دومی هم که از اصل تشریع نشده است (صدر، ص ۳۲۰).

تحکیم تدریجی خانواده

اسلام به مسئله تحکیم اساس خانواده توجه فراوان دارد و گام به گام، در آداب و دستورات خود، این هدف والا را دنبال می کند. اسلام قبل از هرچیز، توصیه می کند که جو عاطفی و محبت آمیز بر روابط و محیط خانواده حاکم باشد و تا آنجا که ممکن است، زمینه اختلاف در خانواده به وجود نیاید؛ چرا که محیط خانواده، محیط اختلاف و کشمکش نیست. در مرحله دوم، اگر اختلافی پیش آمد، آنان را به مشورت و مصلحت اندیشی فرا می خواند، تا خود، مشکل خانواده را برطرف کنند و نگذارند اختلاف آنان به بیرون از محیط خانواده کشیده شود. در مرحله سوم، اگر به توافق نرسیدند و خودشان قادر به حل این اختلاف نبودند، به این علت که یکی از آن دو، یا واقعاً و یا به گمان دیگری، به حق خود قانع نیست و لجبازی و تکروی می کند، در این صورت به طرف مقابل توصیه می کند که از خود انعطاف نشان دهد و از حق خودش بگذرد، تا اصل خانواده باقی بماند. و در مرحله چهارم، اگر به توافق نرسیدند، با حکمیت و وساطت دیگران به اختلاف خاتمه دهند؛ که هدف از همه این دستورات، تلاش برای پایدار ماندن خانواده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۸۵).

طلاق یا گسست بنیان خانواده

فلسفه تشریع طلاق در این است که بی شک یک نظام حقوقی کامل مانند اسلام نمی تواند بن بست های جدی یک زندگی را نادیده بگیرد. به هر حال در میان صدها ازدواج، ممکن است یک ازدواج نتواند ادامه یابد. آیا به آن زن و مرد باید گفت که ناگزیرند زندگی را ادامه دهند؟ یا باید راهی منطقی برای آنها جستجو کرد؟ مکانیسم طبیعی ازدواج بر این است که زن در منظومه خانوادگی محبوب باشد. اگر به عللی زن از



این مقام خود سقوط کند، پایه‌ی اساسی خانوادگی خراب شده است. اسلام چنین پیوندی را مرده می‌داند. و اینکه زن و شوهر بدانند چیزی جز مرگ آنان را از هم جدا نمی‌کند، همان است که کلیسای کاتولیک قرن‌ها طرفدار آن است؛ اما در عصر حاضر به جز در ایتالیا و اسپانیای کاتولیک در هیچ‌جا بدان عمل نمی‌شود (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۲۸۷). به بیانی دیگر، «در آخرین مرحله، اگر کار به جایی برسد که سازش میان همسران به هیچ‌وجه میسر نباشد، خداوند راه طلاق، یعنی جدا شدن زوجین را به عنوان آخرین راه حل باز گذارده است. از نظر شرع، طلاق راهی مبعوض و مرجوح است، که جز در موارد ضرورت نباید به سراغ آن رفت. پس نباید بازیچه دست افراد هوس باز، تنوع طلب و بیگانه از عواطف انسانی باشد، و یا به وسیله‌ای برای متزلزل ساختن بنیان خانواده تبدیل شود. زن و شوهر باید مراقب رفتار خود باشند، تا هیچ‌گاه از احکام الهی سوء استفاده نکنند و حقوق یکدیگر را پایمال نسازند.

طلاق در قرآن

مسئله طلاق در بسیاری از آیات قرآن کریم مطرح شده و از موضوعاتی است که احکام حقوقی و احکام اخلاقی آن، در بالاترین حد درهم آمیخته شده و در کنار تبیین احکام حقوقی، بر رعایت آداب و دستورات اخلاقی آن، تأکید فراوان گردیده است. از آنجاکه ظرفیت این نوشته، محدود است، از بررسی تفصیلی آیات طلاق، صرف نظر کرده و تنها به ذکر شماره آیات می‌پردازیم: (طلاق، ۱ و ۲ و ۶ و ۷؛ احزاب، ۴۹؛ بقره، ۲۳۱). در ارتباط با روابط خانوادگی و زناشویی که محور عواطف مثبت و منفی است، قرآن بر توجه به مسائل اخلاقی و رعایت اصول انسانی، با تعبیر گوناگون و با استفاده از روش‌های مختلف موعظه و تهدید و غیره، تأکید فراوان دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۸۶).



نتیجه‌گیری

از نگاه قرآن، نهاد خانواده دارای جایگاه رفیعی است؛ قرآن آغاز پیدایش بشریت و گسترش آن در گستره گیتی را خانواده می‌داند و برای پاسداری از کیان این نهاد، رهنمودهائی ارائه کرده است. نگاه ارزشی به پدیده ازدواج و بیان عوامل پایداری خانواده و نقش مرد و زن در این راستا، و پذیرش گونه‌های مختلف ازدواج و قبول طلاق به عنوان آخرین راه درمان ناسازگاری همسران، از نتایجی است که می‌توان با نگاه به آیات قرآن بدان نائل شد.



منابع

۱. ابن عاشور، محمد، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، ۱۹۴۸م.
۲. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دارالاندلس، بی تا.
۳. ابن اثیر مجدالدين، النهايه، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
۴. انواری، جعفر، انگار، تحریف قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۰ش.
۵. آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظيم، بيروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
۶. بلاغی، محمدجواد، آلاء الرحمن، قم، مؤسسه بعثت، ۱۴۲۰ق.
۷. جمعی از نویسندگان، زن و خانواده در افق وحی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۱ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، تفسیر قرآن کریم، ج ۱۴، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷ش.
۹. -----، ج ۱۸، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸ش.
۱۰. -----، ج ۲۱، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹ش.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.
۱۲. خطیب، عبد الکریم، التفسیر القرآنی، قاهره، دارالفکر العربی، بی تا.
۱۳. خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، قم، جامعه المدرسین بقم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۱۴. خوئی، ابوالقاسم، منهاج الصالحین، قم، نشر مدینه العلم، ۱۴۱۰ق.
۱۵. درویش، جمال الدین، اعراب القرآن و بیانہ، دمشق، الیمامه: دار ابن کثیر؛ حمص، دارالارشاد للشئون الجامعیه، ۱۴۱۵ق.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.
۱۷. راوندی، قطب الدین، فقه القرآن، قم، مطبعه الولایه، ۱۴۰۵ق.

۱۸. رضا، محمدرشید، تفسیر القرآن الحکیم (الشهیر بتفسیر المنار)، مصر، دارالمنار، ۱۳۷۳ق.
۱۹. زحیلی، وهبه، التفسیر المنیر، بیروت، دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
۲۰. زمخشری محمود بن عمر، الکشاف، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۱. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۲. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم، العروه الوثقی، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۰ش.
۲۳. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۲۴. طنطاوی بن جوهر، التفسیر الوسیط، قاهره، دارالنهضة مصر للطباعة، ۱۹۹۷م.
۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۳ق.
۲۶. کیا هراسی، علی بن محمد، احکام القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق.
۲۷. متقی، علی بن حسام الدین الهندی، کنز العمال فی سنن و الافعال، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۳۹۹ق.
۲۸. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
۲۹. محقق حلی، جعفر بن حسن، شرایع الاسلام، تهران، انتشارات استقلال چ ۲، ۱۴۰۹ق.
۳۰. مصباح، محمد تقی، اخلاق در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۶ش.
۳۱. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۳۸۵ش.
۳۲. مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، تهران، صدرا، ۱۳۸۳ش.
۳۳. -----، یادداشت های استاد مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۷۹ش.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۱ش.
۳۵. نجفی، حسن، جواهر الکلام، نجف، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰ق.

