

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال پانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۷، پیاپی ۳۸، صص ۳۵-۶۵

نقد و بررسی دیدگاه عزیزه هبیری در تفسیر مفهوم «ضرب» زن در آیه ۳۴ سوره نساء

رسول محمد جعفری^۱
محمود صیدی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱/۲۷

چکیده

قرآن کریم معتبرترین سند موجود جهت استنباط احکام فقهی است، با این وجود آیات فقهی چون دیگر آیات به تفسیرها و برداشت‌ها ناسازوار با یکدیگر دچار شده‌اند. عزیزه هبیری از اندیشمندان مسلمان و مطرح آمریکائی و مبتکران نظریه فمینیسم اسلامی - قرآنی است. وی دیدگاه اندیشمندان اسلامی را درباره «ضرب» زن در آیه ۳۴ سوره نساء، به چالش کشیده و نظریاتی کاملاً متفاوت ارائه کرده است، لذا این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی در صدد آن است تا

^۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شاهد (نویسنده مسئول)

rasulmohamadjafari@yahoo.com

m.saidiy@yahoo.com

^۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد

به این پرسش پاسخ دهد که دیدگاه عزیزه هبری در تفسیر «ضرب» زن در آیه ۳۴ سوره نساء، چگونه است؟

مهم‌ترین نقدهای وارد به دیدگاه‌ها و استدلال‌های عبارتند از: ۱- پذیرش ضرب نشانه برتری جنسیت مرد نسبت به زن و موجب شرک نیست، ۲- ضرب زنان با تکریم آنان در احادیث نبوی (ص) منافات ندارد، ۳- پذیرش تغییر حکم در ققره ضرب آیه، مستلزم پربرش اجتهاد در مقابل نص است، ۴- فرمان برداری از شوهر در چارچوب شرع عین اطاعت از خداوند است، ۵- اطاعت زن از شوهر در خصوص زناشویی واجب است و بنا بر دلایل مختلف، تفسیر ضرب زن به هنگام ارتکاب فحشا صحیح نمی‌باشد.

واژه‌های کلیدی: عزیزه هبری، آیه ۳۴ نساء، ضرب زن، تفسیر، نقد.

مقدمه

در میان ادله چهارگانه استنباط احکام فقهی، قرآن معتبرترین سند جهت دریافت احکام فقهی بوده و مختص به زمان و مکان خاصی نمی‌باشد: «... لِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يُنْزِلْهُ لِرِمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَ لَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۷). مشهور آن است که حدود پانصد آیه به‌طور مستقیم به مباحث فقهی مصطلح پرداخته شده است (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۱؛ رکنی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۸)، البته برخی معتقدند که آیات احکام بیش از پانصد آیه بوده و تعداد آن‌ها را به دو هزار آیه رسانده‌اند (نک: معرفت، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۵۴).

به هر حال در میان دانشمندان اسلامی، دست کم برخی از احکام قرآنی به دلیل دلالت ظنی آنها، به تبیین‌ها و تفسیرهای ناسازگار با یکدیگر دچار شده‌اند، از جمله این آیات، آیه: «اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْعُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا» (نساء: ۳۴). این آیه جهت جلوگیری از فروپاشی نظام خانواده، سه مرحله تربیتی را به ترتیب: موعظه، ترک بستر و ضرب در مواجهه با زن ناشز ارائه می‌دهد.

در عصر جدید به سبب نفوذ تفکر فمینیسم در میان متفکران اسلامی، آیه به گونه‌ای تفسیر شده است که گویا هدف تأمین نظریه این جریان بوده است. «عزیزه هبری»^۱ از اندیشمندان مسلمان مطرح آمریکائی و فعال حقوق زنان مسلمان در این کشور است. او استاد دانشگاه ریچموند^۲ بوده و اولین پروفسور زن مسلمان در دانشگاه‌های آمریکائی است. تحقیقات و پژوهش‌های هبری، عمدتاً در مورد حقوق زن، آزادی و دموکراسی در نظر قرآنی است. او دارای مقالات و آثار متعددی بوده و نظریات مختلفی را نیز ارائه نموده است. هم‌چنین هبری از فعالان و مبتکران نظریه فمینیسم اسلامی - قرآنی می‌باشد.

هبری مسأله «ضرب» زن در آیه ۳۴ سوره نساء را نه تنها متفاوت‌تر از مفسران و فقیهان فریقین، تفسیر کرده است بلکه دیدگاه آنان را نیز به نقد کشیده و در این مسیر کوشیده تا روایات مرتبط با آیه را بر اساس همان دیدگاه خود تبیین کند، به نظر می‌رسد او به سبب، نگاه جهت‌دار و یک‌سویه، ناخواسته به تفسیر به‌رأی دچار گردیده است و لذا نقد دیدگاه او ضروری به نظر می‌رسد.

از این روی، پژوهش حاضر بر آن تا با روش توصیفی تحلیلی به این پرسش پاسخ دهد که دیدگاه عزیزه هبری در تفسیر «ضرب» زن در آیه ۳۴ سوره نساء، چگونه است؟ گفتنی است که تاکنون در هیچ تحقیقی به نقد دیدگاه وی پرداخته است و این پژوهش جهت تدارک این خلأ سامان می‌یابد. در پژوهش حاضر در چهار محور کلی، ابتدا نظر هبری گزارش و آنگاه به بوته نقد نهاده گذاشته می‌شود.

۱. تعارض ضرب زن با جهان‌بینی توحیدی قرآن

جهان‌بینی قرآنی مجموعه‌ای از عقاید منسجم است که با توحید آغاز می‌گردد و به همه آموزه‌های قرآنی از آفرینش موجودات و ماهیت جهان گرفته تا اخلاق و روابط اجتماعی و تجاری تسری می‌یابد (Hibri, 2006, p.238)، زیرا مهم‌ترین اصل قرآنی، توحید و نفی شرک است (Hibri, 2005, p.181).

۱. Aziza Hibri.

۲. University of Richmond.

تربیت خانوادگی بسان دیگر شاخه‌های علوم اسلامی از اصل توحید نشأت می‌گیرد (Hibri, 2000, p.51-50)، از این روی توحید؛ سنگ بنای قانون و تربیت اسلامی است و تربیت خانوادگی در اسلام باید مبتنی بر استدلال توحیدی^۳ یعنی مساوات و عدالت باشد و نه استدلال شیطانی که بر برتری جوئی و عدم تساوی، استوار است. شیطان به دلیل امتناع از انجام فرمان خداوند در سجده به آدم (ع) از بهشت رانده شد. این نافرمانی ریشه در تکبر و خودبینی ابلیس داشت، چرا که آفرینش ناری خود را برتر از آفرینش طینی آدم می‌پنداشت، این نگاه او، استدلال شیطانی^۴ نامیده می‌شود، لذا شیطان نخستین کسی بود که به سبب تکبر و برتری جوئی، به شرک گرایید (Hibri, 2001, p. 6).

غفلت از استدلال شیطانی موجب گردیده که بیشتر فقیهان مسلمان و جوامع اسلامی به برتری مردان بر زنان معتقد گردند (Hibri, 2000, p.54) و تفسیری خشونت‌آمیز از آیات قرآنی و به سود مردان ارائه دهند؛ نمونه آشکار آن را می‌توان در مورد تأدیب در آیه ۳۴ سوره نساء مشاهده کرد.

برداشت مرد سالارانه از این آیه و استدلال به آن در جواز ضرب زنان به وسیله مردان، استدلالی شیطانی بوده و با توحید قرآنی سازگار نیست. این در حالی است که طبق آیات قرآنی انسان‌ها از یک نفس آفریده شده‌اند (نساء: ۱) (Hibri, 2003, p. 200) و آنها را در دو جنس مرد و زن و در قبائل و نژادهای گوناگون آفریده تا یکدیگر را شناخته و تفاوت‌های آنها سبب کمال اخلاقی و لذت انسان‌ها گردد (Hibri, 2003, p. 201).

۱-۱. نقد دیدگاه هبری در باره تعارض ضرب زن با جهان‌بینی توحیدی قرآن

هربی در این استدلال، اثبات حکم ضرب زن در آیه ۳۴ نساء را نشانه برتری طلبی جنسیت مردان نسبت به زنان دانسته است و از آنجا که چنین حکمی بسان برتری‌جویی شیطان نسبت به آدم است، به شرک خواهد گرایید، از این روی بر اساس توحید قرآنی هیچ

۳. Divine logic.

۴. Satanic logic.

کسی بر دیگری برتری ندارد، مرد و زن برابر هستند و ضرب زن نیز منتفی خواهد بود. بر این استدلال و دیدگاه نقدهایی به تفصیل ذیل وارد است:

اولاً؛ مقایسه برتری جویی شیطان با تفضیل و برتری که خداوند خود در عالم تکوین و تشریح قرار داده، قیاس مع الفارق است. در آیات فراوانی از تفضیل گروهی از انسان‌ها بر گروهی دیگر سخن رفته است؛ برتری تکوینی مانند:

- برتری انسان‌ها بر دیگر مخلوقات: «فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (الإسراء):

(۷۰)،

- برتری برخی انسان‌ها بر برخی دیگر در رزق و روزی: «وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى

بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ» (النحل: ۷۱).

برتری تشریحی نیز نمونه‌های فراوانی دارد:

- برتری بنی اسرائیل در عصر خود بر دیگر امم: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ادْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي

أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَ أَلَيَّْ فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» (البقرة: ۴۷ و ۱۲۲)،

- برتری انبیا بر بسیاری از بندگان مؤمن: «وَ لَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ عِلْمًا وَ قَالَا الْحَمْدُ

لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ» (النمل: ۱۵)،

- برتری انبیا نسبت به یکدیگر: «وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ» (الإسراء: ۵۵)،

- برتری رسولان نسبت به یکدیگر: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (البقرة):

(۲۵۳).

برتری تکوینی در اموری چون قبض و بسط روزی بر اساس مصالح الهی در تدبیر امور عالم است و برتری تشریحی ناشی از ارزش‌ها و فضیلت‌های است که افراد با جد و جهد به دست می‌آورند.

ثانیاً؛ در دو آیه پیش‌تر از آیه محل بحث، خداوند از برتری تکوینی هر یک از زن و

مرد نسبت به یکدیگر در برخی ویژگی‌ها سخن گفته است: «وَ لَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ

بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا» (النساء: ۳۲)، طبق

این آیه هیچ‌کس از زن و مرد حق ندارد، آرزوی اموری را کنند که خداوند به واسطه

آنها، آنان را بر یکدیگر برتری بخشیده است.

فریقین در سبب نزول این آیه روایت کرده‌اند، که ام سلمه- همسر پیامبر(ص)- به ایشان عرضه می‌دارد که چرا ما با مردان در جهاد شرکت نمی‌کنیم و یک دوم آنان ارث می‌بریم، ای کاش ما مرد بودیم و همراه آنان پیکار می‌کردیم، در پی این سخن، این آیه نازل شد(طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۸۴؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۳۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۵۰).

بر اساس آیه مزبور خداوند در قوانینی که تشریح کرده است، به هر یک از زن و مرد مزیتی مختص او بخشیده است، چنان که مردان را بر زنان در تعدد زوجات و افزون بودن سهم الارث مزیت داده و زنان را بر مردان در برخورداری از حق مهریه و نفقه برتری داده است، از این روی آنان حق ندارند مزیت‌های طرف مقابل را آرزو کنند(طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۳۶).

ثالثاً؛ هبری در استدلال خود از صدر آیه محل بحث غفلت ورزیده است، چراکه همان‌جا به برتری تکوینی مردان به زنان در سرپرستی امور- و نه برتری ذاتی و ارزشی- اشاره شده است: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»، در این فراز تصریح گردیده که به دو دلیل سرپرستی زنان بر عهده مردان نهاده است:

۱. «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»: برتری‌هایی که مردان به حسب طبع، نسبت به زنان دارند(طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۴۳)،

۲. «بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»: عهده‌داری تمامی هزینه‌های اختصاصی زن و تأمین نیازهای منزل(جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، صص ۵۵۲-۵۵۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۴۳).

قرینه دیگر بر قیومیت مردان و برتری تکوینی آنان بر زنان آیه «لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ»(البقره: ۲۲۸) است. کلمه «دَرَجَةٌ» در آیه مزبور دلیل ارزش افزوده وجودی نیست، بلکه ناظر به امور اجرایی است(جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۸، ص ۵۵۳). حتی اگر اشکال شود که در این آیه از تفضیل تکوینی مردان به زنان سخن نرفته است و صرفاً به برتری برخی بر برخی دیگر اشاره شده است، شاید مراد برتری زنان بر مردان باشد، در این

صورت نیز اصل ادعا ثابت است که این گونه تفضیل‌ها قابل مقایسه با عکس العمل شیطان در مقابل خداوند نیست.

رابعاً؛ اگرچه برخی مفسران با کج فهمی از جمله «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»، برتری ذاتی و ارزشی مردان بر زنان را نتیجه گرفته‌اند (رک: ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۵۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۷۰)، اما نه آن مفسران و نه هیچ مفسر و فقیهی، ضرب زنان را دلیل برتری مرد بر زن در منزلت انسانی و دستیابی به کمالات معتقد نگردیده است و اگر حیثاً مفسر یا فقیهی چنین سخن رانده باشد، دیدگاه مردسالارانه و متعصبانه مختص او است و نه حقیقتی که از قرآن به دست می‌آید، چراکه به تعبیر آیت الله جوادی ارزش‌های انسانی برای روح انسان است که تفاوتی میان زن و مرد ندارد و تفاوت‌های ظاهری برای جسم و امور جسمانی است که ابزاری بیش نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۸، ص ۵۶۴).

۲. تعارض ضرب زن با تکریم زنان در احادیث نبوی(ص)

عزیزه هبری در ادامه بررسی نقادانه تفسیر فقره تأدیب، آن را ناسازگار با احادیث و سنت نبوی(ص) می‌داند و می‌نویسد:

«پیامبر(ص) فراوان مسلمانان را به رفتار نیک با زنان توصیه می‌کردند. ایشان در حجه الوداع مسلمانان را مورد خطاب قرار می‌دهد و به رفتار نیک با آنان سفارش جدی می‌نماید: «زنان را به نیکی سفارش کنید؛ زیرا آنان در دست شما اسیر هستند»^۵ (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۰۵) در نوبتی دیگر فرموده است: «هیچ یک از شما حق ندارد (در طول روز) هم سرش را چون برده شلاق زند، آن‌گاه در پایان روز با او هم بستر شود»^۶ (بخاری، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۹۰) (Hibri, 2003, p. 211).

۵- «اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا؛ فَإِنَّمَا هُنَّ عَوَانٌ عِنْدَكُمْ»

۶- «لَا يَجْلِدُ أَحَدُكُمْ امْرَأَتَهُ جَلْدَ الْعَبْدِ ثُمَّ يَجَامِعُهَا فِي آخِرِ الْيَوْمِ»

«حتی بعد از نزول آیه مورد بحث، پیامبر(ص) مردان را از مضروب ساختن زنان نهی می فرمود: «کنیزان خداوند(زنان) را نزنید»^۷ (ابن ماجه، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۰۱)، «هر کس که همسرش از او شکوه و شکایت دارد، از نیکان شما به حساب نمی آید»^۸ (ابن ماجه، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۰۱) (2003, p. 211). (Hibri,

همچنین در احادیثی که تداعی گر آیات قرآنی در مورد رابطه توأم با سازگاری و آرامش میان مرد و زن می باشد، آمده است: «بهترین شما، خوش اخلاق ترین شما با همسرش است»^۹ (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۰۴)؛ «بهترین شما، خوش رفتارترین شما با خانواده اش است و من خوش رفتارترین شما با خانواده ام هستم»^{۱۰} (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۵۲۱). این گونه احادیث نمونه ها و الگوهای تربیتی بسیار خوبی برای مسلمانان جهت چگونگی رفتار با همسران خویش در خانه است. ولی در مقابل برخی از آنان با غفلت از این گونه موارد خشونت خانوادگی و مضروب ساختن همسران را تجویز می نمایند (2003, p. 211). (Hibri,

۲-۱. نقد دیدگاه هبری درباره تعارض ضرب زن با تکریم زنان در احادیث نبوی(ص)

به این سخنان و استدلال های هبری، نقدهایی وارد است که به شرح ذیل بیان می گردد:

اولاً، هبری بی توجه به سیاق سرتاسر آیه و تنها با تمسک به فقره ضرب، در میدان نقد وارد شده و زدن زنان را مخالف با روایات تکریم زنان دانسته است. در همین آیه بیم از لغزش و نشوز زن: «وَ اللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ» که همان تخلف از وظایف زنانگی او است،

۷- «لَا تَضْرِبُوا إِمَاءَ اللَّهِ»

۸- «كُلُّ امْرَأَةٍ تَشْتَكِي زَوْجَهَا، فَلَا يَجِدُونَ أَوْلِيكَ خِيَارَكُمْ»

۹- «خِيَارَكُمْ خِيَارَكُمْ لِبَنَاتِهِمْ حُلُمًا»

۱۰- «خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ وَ أَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي»

علت تشریح حکم تنبیه بدنی زن - آن هم با رعایت مراتب و پس مؤثر نبودن دو مرحله موعظه و رویگردانی از بستر: «فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» - است.

یکی از قرآن پژوهان در این زمینه سخنی نغز دارد:

«اگر زنی به معصیت خدا آلوده شد یا در شرف ارتکاب گناه قرار گرفت شایسته ترین فرد برای بازداشتن وی از گناه و امر به معروف و نهی از منکر، شوهر اوست که وظیفه عموم مؤمنان را او در اینجا برعهده گرفته است تا در مرحله نخست او را موعظه کند و چنانچه مؤثر واقع نشد از او اظهار انزجار کند و در مرحله سوم زن را مانند هر معصیت کاری تنبیه بدنی کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ۱۸، ۵۵۰-۵۵۱).

در اینجا قیومیت حکم خدا بر زن است نه قیّم بودن مرد بر زن؛ یعنی برای اجرای آن کسی سزاوارتر از شوهر عادل نیست، خود او باید بازدارندگی زن از گناه را عهده دار شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۸، ص ۵۴۸).

گفتنی است که حتی برخی از فقها در کتاب های فقهی حق اقامه حدود بر زن را، حتی در زمان غیبت - چنانچه شوهر عالم به احکام و عادل باشد - به وی (شوهر) داده اند (محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۶۰؛ نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۱، ص ۳۸۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۸، ص ۵۵۱).

ثانیاً، هبری اگر نگاهی جامع تر و آشنایی عمیق تر نسبت به آیات قرآن داشت، آن گونه سخن نمی گفت، زیرا خداوندی که خود همه انسان ها را تکریم کرده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (الإسراء: ۷۰) و پس از آفریدن آنان به خود تبریک گفته است: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (المؤمنون: ۱۴)، همان خداوند آن گاه که انسان ها از کرامت انسانی خود روی گردانیده و به خطا و لغزش دچار می شوند، در پاره ای از لغزش های ارتکابی، تنبیه بدنی وضع کرده است، چنان که امر فرموده:

الف) زناکار را - خواه مرد و خواه زن - شلاق بزنند، بی آنکه مهربانی و دلسوزی نسبت به آنان روا دارند: «الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ» (النور: ۲)،

ب) دستان دزد را - خواه مرد و خواه زن - به کیفر سرقتی که کرده‌اند، قطع کنند: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا» (المائدة: ۳۸)

ج) قاتل را - خواه مرد و خواه زن - قصاص کنند: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» (البقرة: ۱۷۹).

گویا هبری پنداشته است که زنان، انسان‌هایی فراتر از دیگر ابنای بشر هستند که لزوماً باید متفاوت نگریده شوند و گویا هبری خود را در فلسفه وضع احکام و قوانین اسلام، آگاه‌تر از خداوند دانسته که آن‌چنان سخن رانده است.

ثالثاً، در آیات قرآن، به نمونه‌ای از این روش تربیتی خانوادگی اشاره شده است، آن‌جا که خداوند ایوب پیامبر را به تنبیه بدنی سبک و ملایم همسر خطاکارش مأمور ساخت: «وَ حُذِّبِيكَ ضِعْفًا فَاضْرِبْ بِهِ وَ لَا تَحْنَثْ» (ص: ۴۴). مفسران در تفسیر آیه، اتفاق نظر دارند که در دوران بیماری ایوب، همسرش خطایی مرتکب گردید، ایوب سوگند خورد چون بهبودی یابد او را صد تازیانه بزند، پس از بهبودی خداوند به او امر فرمود که به تعداد صد سوگندی که خورده است، دسته‌ای چوب نازک (ساقه گندم و جو یا رشته‌های خوشه خرما یا دسته گل و مانند آن) بگیرد و یک ضربه وارد کند تا سوگندش را نشکند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۱۰۸؛ طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۵۶۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۹۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۴۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶، ص ۲۱۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۱۰).

سیاق خود آیه نیز بر این گفته مفسران اشاره دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۱۰) و از آن جواز زدن همسر به وسیله شوهر به نیت تأدیبه به دست می‌آید (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶، ص ۲۱۲).

رابعاً، هبری در گزارش احادیث نبوی (ص)، گزینشی، جهت‌دار و یک‌سویه عمل کرده است، چراکه با استناد به بخشی از روایات و فروگذاری بخشی دیگر از روایات، استدلال خود را استوار ساخته است. این که در روایات نسبت به تکریم جایگاه زن، تأکید فراوان شده جای هیچ شکی نیست، اما در مقابل آن‌ها روایاتی دیگر - خواه در تفسیر آیه ۳۴ نساء و خواه در غیر آن - وجود دارد که اصل مسأله ضرب را پذیرفته و از کیفیت تنبیه و تأدیبه سخن گفته‌اند.

برای نمونه در ادامه همان روایت نبوی(ص) مورد استناد هبری - که در حجةالوداع به رفتار نیک با زنان سفارش شده بود - همه جوامع روایی آورده‌اند که آن حضرت در صورت وقوع برخی تخلفات از جانب زن، مراحل تربیتی مورد اشاره در آیه توصیه فرموده اند: «... فَإِنْ فَعَلْنَ فَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ» (مسلم، بی تا، ج ۴، ص ۴۱؛ ابن ماجه، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۰۲۴-۱۰۲۵؛ ابوداود، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۲۶-۴۲۷؛ ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۱۵). البته هبری خود با قرآنی دگرسان به تنه این حدیث نیز استناد کرده است و ما جلوتر از آن به طور مبسوط بحث خواهیم کرد.

در روایت دیگری آمده است که ضرب با مسواک و امثال آن، با ملایمت و نرمی صورت گیرد (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۲۱). در جمع دلالتی این دو دسته روایت باید گفت که اصل بر تکریم و بزرگداشت زنان در کانون خانواده است ولی آن گاه که زن خود این جایگاه را پاس نداشت و به نشوز گرفتار گردید، باید تأدیب گردد.

از این روی می توان گفت که روایات تکریم، مطلق هستند و با روایات ضرب مقید می گردند، همان گونه که در آیات قرآن، خداوند مردان را به نگاهداری شایسته زنان: «فَإِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ» (البقرة: ۲۲۹) و رفتار نیک با آنان امر کرده است: «وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (النساء: ۱۹) اما با نشوز همسران، همان مردان را مأمور به ضرب (اضْرِبُوهُنَّ) گردانیده است و میان این دو دسته آیه نیز رابطه اطلاق و تقیید برقرار است.

۳. علت تشریح حکم و نقش زمان و مکان در فهم ضرب زن

عزیزه هبری معتقد است حتی با فرض پذیرش تفسیر مرد سالارانه از فقره مورد بحث، موضوع آن در زمان های بعد از نزول منتفی است؛ توضیح اینکه از نظر عزیزه هبری، شناخت صحیح احکام تربیت اسلامی - قرآنی متوقف بر تشخیص علت تشریح آنها است که با تغییر تدریجی علل، قوانین شرعی و به تبع آن، اصول تربیتی منتج از آنها نیز دچار تحول می شوند (Hibri, 2000, p.54). در نتیجه مصلحت احکام یا علل الشرائع از اساسی ترین قسمت های جهان بینی اسلامی در مورد تشریح احکام و قوانین فقهی - تربیتی است.

نزول و تغییر تدریجی قوانین فقهی و اصول تربیتی به جهت رحمت الهی در رعایت مصالح انسان‌ها است، زیرا ارائه شیوه‌های تربیتی صحیح به تدریج و در طی زمان صورت می‌گیرد. قرآن نیز به تدریج و طبق شرایط و نیازهای مسلمانان نازل شده است، مانند حرمت نوشیدن خمر که در ابتداء مسلمانان را توصیه به استعمال نکردن آن، سپس حرمت نوشیدن در هنگام نماز و در نهایت حرام کلی آن (Hibri, 2003, p. 207) بیان گردیده است. هبری بعد از بیان این قاعده کلی فقه تربیتی، به تبیین و توضیح شأن نزول فقره تأدیب در آیه ۳۴ سوره نساء می‌پردازد و می‌نویسد:

«این آیه در فاصله زمانی اندکی بعد از جاهلیت نازل شده است. مردان شهر مکه برخلاف اهالی مدینه، رفتاری خشونت‌آمیز با همسران خویش داشته و آنان را مضروب می‌ساختند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۷۲). آنان چنین رفتاری را در زمان اسلام نیز انجام می‌دادند تا اینکه زنی نزد پیامبر (ص) شکایت برد، ایشان مسلمانان را از انجام این عمل نهی کرده و مقرر فرمود که هر مردی به همسرش آسیب وارد کند، قصاص می‌گردد، در مقابل مردان به پیامبر (ص) اعتراض نمودند که چنین عملی سبب برتری و تسلط یافتن زنان بر مردان می‌شود. در چنین شرایطی، آیه مورد بحث نازل شد و ضمن تصدیق قانون پیامبر (ص) در زمینه قصاص، حدود مضروب ساختن زنان را نیز مشخص و معین نمود» (Hibri, 2003, p. 207-208).

رسوبات تفکر جاهلی سبب گردیده که بسیاری از مسلمانان از شأن نزول این آیه غفلت نمایند، لذا تفسیری خشونت‌آمیز از آن ارائه دهند و مضروب ساختن زنان را به عنوان شیوه‌ای تربیتی تجویز نمایند (Hibri, 2003, p. 207-208).

۳-۱. نقد دیدگاه هبری درباره علت تشریح حکم و نقش زمان و مکان در

فهم ضرب زن

نقد این دیدگاه هبری خود گفتاری مبسوط و مستقل می‌طلبد، مع الوصف به اقتضای بحث نقدهای ذیل بر ادله او وارد است:

الف) ابتدا باید گفت که درباره تأثیر زمان و مکان بر احکام شرعی دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد: ۱- دیدگاه افراطی، ۲- دیدگاه تفریطی، ۳- دیدگاه اعتدالی (مطهری، بی تا، ج ۲۱، صص ۶۱-۷۰؛ صابریان، ۱۳۸۵، ص ۸).

الف - ۱) دیدگاه افراطی

طرفداران این دیدگاه در پی خاضع ساختن هویت و حقیقت احکام اسلامی در برابر تحولات اجتماعی و شرایط زمان و مکان و عرف و عادت هستند، این دیدگاه اموری را که مسلماً خلاف موازین شرعی است مانند بانک‌های ربوی شرکت‌های سهامی، آمیزش و اختلاط زن و مرد بدون رعایت موازین اسلامی را توجیه می‌کند (جناتی، ۱۳۷۲، صص ۴۵۹-۴۶۰؛ سبحانی، ۱۴۲۱، صص ۵۶۷-۵۶۸).

این دیدگاه ریشه در دوران خلفای پس از پیامبر(ص) دارد؛ مانند این که ابوبکر عمل شنیع خالد بن ولید در قتل مالک بن نُویره و همبستری با همسرش را توجیه کرده و گفت: خالد اجتهاد کرد و به خطا دچار شد (تَأْوَلُ فَأَخْطَأُ) و حتی به اعتراض عمر بن خطاب که معتقد بود ولید باید سنگسار شود، وقعی ننهاد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۵۶۱). همچنین عمر بن خطاب دستور می‌دهد که جمله «الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ» - که در زمان رسول خدا(ص) وجود نداشت - در اذان صبح قرار گیرد (مالک بن انس، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۷۲).

الف - ۲) دیدگاه تفریطی

باورمندان این دیدگاه به ظواهر قرآن و سنت بسنده نموده و از عمق بخشی به فهم خود اجتناب کردند، لذا در فهم آیات و روایات به خطا رفتند، اولین فرقه‌ای که در جهان اسلام به فهم ظاهری از متون دینی روی آوردند، خوارج بودند، برای نمونه آنان امام علی(ع) را به سبب پذیرش حکمیت در پیکار صفین، شایسته خرقه و عنوان خلافت نمی‌دانستند و شعار «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» را که حاصل جمودشان بر آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (الأنعام: ۵۷؛ یوسف: ۴۰ و ۶۷) بود، سر می‌دادند (حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۲).

بسیاری از اهل حدیث در میان اهل سنت نیز چنین بودند (محمدجعفری، ۱۳۹۵). در شیعه نیز شیوه اخباریگری و پایبندی بی چون و چرا به عنوان روایت نقل شده بسته شدن درهای اجتهاد بود (جناتی، ۱۳۷۲، ص ۳۱۷).

الف - ۳ دیدگاه اعتدالی

بر اساس این دیدگاه انسان، دارای دو شأن ثابت و متغیر است؛ شأن ثابت آدمی، به فطرت توحیدی و روح او باز می‌گردد که مجرد از ماده و برتر از مرز گذشته و آینده است و با گذشت زمان و تغییر مکان، تغییر و تبدیل پذیر نیست: «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (الروم: ۳۰)، قوانینی که به مقتضای روح آدمی و شؤون ثابت او وضع می‌شود، همان قوانین تشریحی است که در هیچ حالت، توسط هیچ کس، قابل تغییر و تبدیل نیست، در مقام ثبات و دوام این احکام است که فرموده‌اند: «حَلَالٌ مُحْمَدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، «ب»، ص ۲۵۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۹؛ مطهری، بی تا، ج ۲۱، صص ۳۲۶-۳۲۷).

اما شأن متغیر انسان، آن است که او در هر دوره‌ای، زندگی خاص و رابطه مخصوص با دیگر انسان‌ها دارد و سنت‌ها و آداب و رسوم متغیر دارد و شیوه تجارت و مسافرت و تجهیزات و مقررات، با تغییر زمان و مکان، عوض می‌شود. مقرراتی که عهده‌دار اداره امور متغیر و طبیعی و بدنی انسان است، متغیر است، این قوانین متغیر از یک سو تابع قوانین ثابت است و از سوی دیگر، به شرایط خاص زمانی و مکانی بستگی دارد و حلقه رابط در تطبیق آن قوانین ابدی اسلام بر شرایط متغیر اجتماعی، همان ولایت به معنای حکومت و سرپرستی در پرتو اجتهاد مستمر است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، «ب»، ص ۲۵۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۹؛ مطهری، بی تا، ج ۲۱، صص ۳۲۶-۳۲۷).

پس از بیان این مقدمات، اکنون باید بگوییم پذیرش تغییر حکم در فقره ضرب آیه ۳۴ سوره نساء، مستلزم پرورش رویکردی افراطی نسبت به احکام الهی است، زیرا تغییر در حکم آیه زمانی قابل قبول است که از قوانین متغیر باشد و با تغییر شرایط زمانی و مکانی و

به و سیله یک قانون ثابت باید تغییر یابد، این در حالی است که نه تنها حکم موجود در آیه خود از قوانین ثابت است بلکه باید به وسیله حکم این آیه، قوانین قابل تحول تغییر یابند.

ب) دانشمندان اسلامی اجماع دارند که احکام با تغییر زمان و مکان قابل تغییر هستند (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۳؛ محقق اردبیلی، بی تا، ج ۳، ص ۴۳۶؛ شهید اول، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۱)، مع ذلک عالمان و فقیهان فریقین اتفاق نظر دارند آن چه که در معرض تغییر است، احکام اجتهادی می باشد و نه احکامی که به حکم اولیه - و نه ثانویه - ابتدای آن ها بر نص است؛ از نظر فقهای شیعه احکام برگرفته از شرع مقدس، ثابت است و با تغییر زمان و مکان تغییر نمی یابد و حلال و حرام آن دائمی است (مظفر، بی تا، ص ۳۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۲۵۳).

زرقا - عالم اهل سنت - معتقد است:

«فقهای مذاهب مختلف اتفاق نظر دارند که احکامی که با تغییر زمان و عرف تغییر می یابند، احکام اجتهادی هستند، اما احکامی که بر اساس نصوص استوار گردیده اند، ثابت هستند و با تغییر زمان و نسل ها تغییر نمی یابند» (زرقا، ۱۴۲۵، ج ۲، صص ۹۴۱-۹۴۲).

محمصانی می نویسد:

«جمهور فقها معتقدند که احکامی که بر اساس اجتهاد شکل گرفته اند با تغییر زمان، مکان و شرایط تغییر می یابند» (محمصانی، بی تا، ص ۳۳).

وهبه زحیلی نیز نوشته است:

«تغییر در احکام مربوط به احکام اجتهادی در محدوده معاملات یا امور اجتماعی است که با زندگی دنیوی انسان در ارتباط است، اما احکام تعبدی و اصول ثابت شریعت، هیچگاه با تغییر زمان و مکان، تغییر نمی کند» (زحیلی، ۱۴۰۶، ج ۲، صص ۱۱۱۶-۱۱۱۷).

حال باید پرسید آیا حکم ضرب، امری اجتهادی بوده که قابل تغییر باشد؟ وقتی آیه بر این امر تصریح - و نه اشاره - دارد چگونه می توان آن را در معرض تغییر قرار داد؟

ازاله چنین حکمی مستلزم وجود آیه یا روایت متواتری است تا بتوان قاعده نسخ-مانند نسخ در قبله و آیه نجوی- را جاری ساخت حتی در مثال مسأله خمر- با فرض صحت آن- که مورد استناد هبری است، چندین آیه درباره خمر وجود داشت ولی درباره فقره ضرب چنین چیزی وجود ندارد، اگر تنها با امور عرفی و استحسانات عقلی حکم آیه الغاء شود، نه تنها برای ضرب بلکه باید برای بسیاری از دیگر احکام الهی، چنین تغییراتی را از جانب هبری و همفکرانش، انتظار کشید و این چیزی جز اجتهاد در مقابل نص صریح نخواهد بود.

مضاف بر آن چنان که گذشت حضرت ایوب(ع)، همسرش را با هدف تادیب، تنبیه سبک کرده بود و شاید یکی از اهداف قرآن بر بیان این داستان، تأیید ضمنی حکم و نشان از پابرجایی و استمرار آن دارد و اساساً طبق روایات معتبر آیات قرآنی مقید به زمان و مکان خاصی نیستند: «... لِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يُنَزِّلْهُ لِرِمَاقٍ دُونَ زَمَانٍ وَ لَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۷).

ج) شکی در این نیست که احکام شرعی تابع علل، مصالح و مفاسد هستند (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۳؛ سبحانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۲۳) و هر حکمی دایر مدار موضوعش است و نسبت حکم به موضوعش مانند نسبت معلول به علتش است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۲۴۹) اما گاهی سبب حکم، مجهول و مبهم است و گاهی به دلیل تصریح شارع معلوم است، در صورت اخیر حکم دایر مدار علت و سببش است، اگر علت باقی باشد، حکم ثابت است و اگر علت تغییر یابد، حکم نیز حسب او ضاع و احوال تغییر می کند (سبحانی، ۱۴۱۸، ج ۱، صص ۳۲۳-۳۲۴).

بر این اساس در آیه ۳۴ نساء علت ضرب، نشوز زن بیان شده است (تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ) لذا تا زمانی که علت باقی باشد، حکم نیز باقی خواهد ماند و نمی توان با نگاهی احساسی و عاطفی به آیه و بدون توجه به سیاق آیه از علت و حکم روشن آیه صرف نظر کرد. در تکمیل این نقد باید گفت، آنچه در معرض تغییر است، موضوع حکم است نه خود حکم، موضوعات عرفی همواره در معرض تغییر هستند، هر گاه موضوع تغییر یابد،

حکم نیز تغییر می‌کند، در بسیاری از موارد موضوع متأثر از زمان و مکان است، چون موضوع تغییر می‌کند، به تبع آن حکم نیز تغییر می‌کند.

تغییر موضوع نیز اقسامی دارد؛

«(۱) گاهی ماهیت تغییر می‌یابد مانند سگی که به نمک تبدیل می‌شود، (۲) گاهی به واسطه تغییر اوصاف خارجی است مانند خونی که از انسان به پشه انتقال می‌یابد، (۳) گاه نیز به سبب تغییر امور اعتباری است، مانند مالیت یافتن چیزی که ارزش مالی ندارد، این همان مقصود تأثیر زمان و مکان در اجتهاد است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۲۵۳).

برخی معتقدند که حتی در این صورت نیز تغییر حکم گفته نمی‌شود، بلکه نفی حکمی خاص به سبب نفی موضوعش و وجود حکمی دیگر به سبب وجود موضوعش است (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۲، ص ۱۷). اکنون باید گفت که اولاً در آیه محل بحث، موضوع، نشوز زن است و حکم آن نیز پس از دو مرحله دیگر، ضرب است تا وقتی موضوع آن باقی است، ضرب نیز باقی است، ثانیاً، تغییر موضوع در مسأله ضرب، هیچ یک از اقسام تغییر موضوع مذکور نیست.

(۵) هبری ادعا کرده بود که این آیه اندکی بعد از جاهلیت فرود آمده است و علت آن نیز رفتار خشونت‌آمیز مردان شهر مکه بوده است. این استدلال هبری کاملاً مخدوش است، زیرا لازمه سخن وی نزول سوره نساء یا دست کم آیه ۳۴ آن در مکه است، این در حالی است که سوره نساء از سوره‌هایی است که در شهر مدینه و پس از سوره‌های بقره، انفال، آل عمران، احزاب، ممتحنه و نساء، در سال پنجم هجرت نازل شده است (نکونام، ۱۳۸۰، ص ۳۰۸).

همچنین نمی‌توان پذیرفت که حکمی در شهر مدینه فرود بیاید و مخاطب آن نیز فقط مردان مکه باشد، طرفه آن که طبق اسباب نزول نقل شده و مورد استناد هبری آیه در شأن یکی از انصار - که مدنی هستند - نازل شده است: «نزلت هذه الآية في بنت محمد بن سلمة و زوجها سعد بن الربيع أحد نقباء الأنصار...». بنابراین استدلال هبری در ارتباط دادن آیه به خشونت مردان شهر مکه، صحیح نیست.

۴. سبب ضَرْبُ زن

واژه "قانتات" از قنوت مشتق شده و به معنای عملی است که در آن عبودیت کامل نسبت به خداوند وجود داشته باشد. بنابراین "قانتات"، زنانی هستند که کاملاً مطیع خداوند می‌باشند (Hibri, 2003, p.213). محققان و فقیهان بزرگ مسلمان بر آنند که معنای لغوی "قانت"، مطیع بودن همیشگی است و طبق این آیه هر زن صالحی، مطیع همسر خویش می‌باشد (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۷۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۵۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۴۴).

عزیزه هبری در نقد این دیدگاه معتقد است که ارائه چنین تفسیری از این واژه و استنتاج مطیع بودن زن نسبت به شوهر، صحیح نیست (Hibri, 2003, p.213).

از طرفی دیگر معنای لغوی واژه «نشوز» در آیه ۳۴ سوره نساء، ارتفاع یا برتری جوئی است (Hibri, 2003, p. 213) و زن ناشز در مقابل زن با تقوا قرار دارد، زیرا در آیه، مقابل هم قرار گرفته‌اند: «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ» (النساء: ۳۴)، از این روی قرآن دو قانون کلی در مورد زنان با تقوا و ناشز بیان می‌دارد؛ به دلیل قرینه مقابله، فهم معنای زنان ناشز در این آیه متوقف بر معنای زنان با تقوا است که در این آیه از آنها به عنوان «الصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ» توصیف شده‌اند (Hibri, 2003, p. 213).

با توجه به آنچه رفت، «ناشز» زنی است که پایند به تعهد ازدواج خویش نیست و از قوانین و حدود الهی در این زمینه تجاوز می‌کند (Hibri, 2003, p. 215) ولی سؤال این است که نافرمانی زن ناشز نسبت به خداوند می‌باشد یا همسر او؟ (Hibri, 2003, p. 215). بسیاری از مفسران بر آنند که نشوز به معنای نافرمانی زن نسبت به همسر خویش می‌باشد (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۰۶؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۹۳)، زیرا میان نافرمانی و عدم انقیاد از خداوند و همسر تلازم برقرار است. بدین لحاظ، نافرمانی از شوهر به معنای نافرمانی و ناخشنودی خداوند نیز هست، همان‌گونه که لازمه رضایت خداوند، اطاعت و فرمان‌بری از شوهر است (Hibri, 2003, p. 215). چنین رویکرد و تفسیری منجر

به شرک می‌گردد چرا که قرار دادن هر کسی در عرض خداوند و یکسان دیدن او با خداوند در اطاعت و فرمان‌بری، مستلزم شرک و نفی توحید می‌باشد (Hibri, 2003, p. 216).
مؤید چنین تبیینی از نشوز، حدیثی نبوی (ص) است که طی آن مفهوم نشوز در آیات قرآنی تفسیر شده و دو شرط برای آن ذکر می‌گردد (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۰۵): ۱- آوردن کسی که همسر ناراضی است به فراش او، ۲- ارتکاب فحشاء مینه (Hibri, 2003, p. 216).^{۱۱}

با نظر به این تبیین، مرد با اعمال شیوه‌های تربیتی همسر خویش را از ارتکاب فحشاء مینه باز می‌دارد که عاملی اساسی در از بین بردن سعادت روحانی زن و به تبع، خانواده است، زیرا مراحل تربیتی متعددی مورد بحث در آیه، همگی جهت واداشتن زن به تأمل و تفکر در مورد افعال خانوادگی خویش است تا اینکه او را نسبت به عواقب سوء آنها متنبه نمایند.^{۱۲} در صورتی بی نتیجه ماندن همه این مراحل تربیتی، آخرین شیوه مضروب ساختن همسر می‌باشد (Hibri, 2003, p. 219-220).

۴-۱. نقد دیدگاه هبری در سبب ضرب زن

هبری در این بیان خود، آمیزه‌ای از سخنان حق و باطل را پیش‌روی خود قرار می‌دهد، وی اگرچه استدلال خود را بر پایه آیات و روایات استوار ساخته است، مع ذلک بر اساس مبانی فکری خود آنها را طوری تبیین می‌کند که گرایش فمینیستی او تأمین شود، در نقد سخنان هبری باید گفت:

اولاً، این سخن که با تلازم اطاعت شوهر و اطاعت خداوند، شرک به وجود خواهد آمد، سخن ناصوابی است؛ زیرا:

۱۱. حدیث مورد استدلال عزیزه هبری چنین است: «... لَيْسَ مُلْكُكُمْ مِنْهُمْ شَيْئًا غَيْرَ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ، فَإِنْ فَعَلْنَ فَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرَحٍ، فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا، أَلَا إِنَّ لَكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ حَقًّا وَ لَيْسَ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا، فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ: فَلَا يُؤْطَقْنَ فُرُشَكُمْ مِنْ تَكْرُهُونِ، وَ لَا يَأْذُنُ فِي بُيُوتِكُمْ لِمَنْ تَكْرُهُونِ، أَلَا وَ حَقُّهُنَّ عَلَيْكُمْ: أَنْ تُحْسِنُوا إِلَيْهِنَّ فِي كِسْوَتِهِنَّ وَ طَعَامِهِنَّ» (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۰۵).

۱۲. شیوه‌های تربیتی دیگری نیز در قرآن جهت این هدف پیشنهاد شده است که از جمله آنها تعیین حکم یا مشاور جهت داوری و حل اختلاف است (نساء: ۳۵) (Hibri, 2003, p. 219-220).

الف) هیچ مفسر و اندیشمندی ادعا نکرده است که زن باید در عرض اطاعت خداوند و به صورت استقلالی از شوهر فرمان برداری کرد تا این امر به شرک بینجامد، آری اگر اطاعت در معاصی باشد نه تنها از شوهر بلکه از هیچ کسی فرمان برداری روا نیست: «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ» (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۵۰۰).

فرمان برداری از شوهر در چارچوب شرع عین اطاعت از خداوند است؛ همان گونه که به تصریح قرآن، اطاعت از پدر و مادر، اطاعت از خداوند است: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا» (العنكبوت: ۸)، همچنین بنگرید (لقمان: ۱۵)، به قرینه تقابل، مفهوم این آیات، آن است که فرمان برداری از پدر و مادر در اموری که به نافرمانی خداوند نمی انجامد، نیکی و احسان به آنان به حساب می آید.

ب) چگونه ممکن است اطاعت از غیر خدا شرک باشد، در حالی که در بسیاری از آیات در کنار توصیه به اطاعت الهی اطاعت از رسول آمده و در آیه ۵۹ سوره نساء، اطاعت از صاحبان امر نیز بدان افزون شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» و اطاعت از رسول همان اطاعت از خداوند تلقی گردیده است: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا» (النساء: ۸۰).

در صورتی که اطاعت از هر کسی غیر از خداوند شرک باشد، اطاعت از رسول و صاحبان امر نیز شرک خواهد بود. بنابراین بر زن واجب است در امور زناشویی فرمانبر باشد و در شئون زندگی خانوادگی، هر جا و هر کاری که موافق اوامر الهی نباشد، نباید خواسته شوهر را اطاعت کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۸، ص ۵۵۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۴۴)، چنان که در روایات فریقین نیز زنان به سرپیچی نکردن از مردان در معروف توصیه شده اند: «لَا يَعْصِيَنَّكُمْ فِي مَعْرُوفٍ» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۸۷؛ هیشمی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۶۷).

ثانیاً، هبری تفسیر "فانتات" به مطیع بودن زن نسبت به شوهر صحیح ندانسته و بر این استنباط مفسران خرده گرفته است. در نقد هبری باید گفت:

الف) در این آیه، اطاعت زن از شوهر در خصوص زناشویی - و نه به طور مطلق - واجب است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۸، ص ۵۵۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۴۴)،

همچنین مفسران قانات را به اطاعت بی چون و چرای زن از شوهر تفسیر نکرده‌اند، بلکه به اطاعت از خدا و همسر - و نه صرفاً همسر - تفسیر نموده‌اند: «مطیعات لله و لأزواجهن» (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۱۸۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۶۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص: ۲۴)، «طاعة الله و طاعة الأزواج» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۷۱)، «مطیعات لله فی أزواجهن» (قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۹۷).

ب) برداشت‌های مفسران متکی بر روایات متعددی است که در منابع فریقین آمده است، پاره‌ای از این روایت چنین هستند:

۱- از جمله حقوق مرد بر زن اطاعت و عدم نافرمانی عنوان شده است: «جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ ص فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا حَقُّ الرَّوْحِ عَلَى الْمَرْأَةِ فَقَالَ لَهَا أَنْ تُطِيعَهُ وَ لَا تَعْصِيَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۰۷)،

۲- اطاعت از شوهر موجب ورود زن به بهشت یاد گردیده است: «... وَ أَطَاعَتْ بَعْلَهَا فَلْتَدْخُلُ مِنْ أَيِّ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ شَاءَتْ» (طبرسی، ۱۴۱۲، ص ۲۰۱؛ طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۴)،

۳- از جمله ویژگی‌های لازم برای زن شاهد شمارش شده است: «...مُطِيعَاتٍ لِلْأَزْوَاجِ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ۲۴۲)، ۴- یکی از اوصاف زنان برگزیده بیان گردیده است: «خير النساء التي إذا أمرتها أطاعتك...» (طیالسی، بی تا، ص ۳۰۶).

ثالثاً، هبری به قرینه «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ»، زن ناشز را در مقابل زن با تقوا قرار می‌دهد و آن را زنی می‌داند که به تعهد ازدواج خویش پایند نیست و از قوانین و حدود الهی - که همان ارتکاب زنا است - تجاوز می‌کند و این را تنها نافرمانی از خداوند - و نه شوهر - بیان می‌دارد.

اگر این تبیین هبری درست باشد، در این صورت حکم نشوز مردان که در آیه ۱۲۸ نساء آمده است: «وَ إِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ»، چه خواهد بود؟

بی‌گمان نشوز، اشتراک لفظی نیست که دو مفهوم متفاوت داشته باشد، با توجه به سیاق دو آیه که سخن از خوف نشوز متقابل مطرح است، آن را باید به ناسازگاری یکی از

طرفین در زندگی زناشویی تفسیر کرد، همان گونه که مرد به هنگام خوف از نشوز باید مراحل سه گانه تربیتی (موعظه، ترک بستر و ضرب) را اجرا کند، زن نیز می تواند نزد ولی مسلمانان دادخواهی کند؛ اگر با نصیحت، تشویق و تهدید، اصلاح نشد و زندگی در آن وضعیت برای زن تحمل پذیر نبود، مرد را به طلاق وامی دارد و اگر از اجرای آن خودداری کرد حاکم شرع زن را طلاق می دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۸، ص ۵۵۸).

به علاوه در آیه بعد، سخن از خوف شقاق است که برای حل آن استفاده از حکمین توصیه گردیده است: «وَ إِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَ حَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا» (النساء: ۳۵). این آیه با آیه ۳۴ سیاق واحدی را تشکیل می دهند، آیه قبل ناظر بود به ناسازگاری بر اثر نشوز زن (قهر یک جانبه) و این آیه بیان راه حل برای شقاق و ناسازگاری دو جانبه آن هاست (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۸، ص ۵۷۸).

مراد از شقاق، مخالفت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۶۰)، اگر نشوز در آیه ۳۴، به فحشا تفسیر شود، قاعدتاً باید در این آیه نیز ارتکاب فحشا به وسیله هر یک از آن دو تفسیر شود، در این صورت، ارسال حکمین برای ایجاد صلح بی معنا خواهد بود، چرا که هر یک از آنها باید طبق حدود الهی، مجازات گردند.

رابعاً، هبری برای تأیید تفسیر نشوز به سرپیچی از طاعت خداوند، حدیثی نبوی (ص) را از سنن ترمذی نقل کرده است که طبق آن، نشوز زن هنگام بروز یکی از دو خطا است: ۱- کسی را به فراش آورد که همسر ناراضی است، ۲- فحشاء مبینه مرتکب شود. به نظر می رسد که هبری در بیان دیدگاه خود یک سویه عمل کرده است و جانب انصاف را وانهاده است؛ زیرا:

الف) روایت مورد استناد وی با مضامین مختلف نقل شده است و بر اساس برخی از آنها، چنین برداشتی منتفی است؛ احمد بن حنبل نقل آورده است: «...ان لا یوطئن فرشکم أحدا غیرکم ولا یأذن فی بیوتکم لاحد تکرهونه فان خفتم نشوزهن فعضوهن واهجرهن فی المضاجع واضرهن ضرباً غیر مبرح» (ابن حنبل، بی تا، ج ۵، ص ۷۳)، این نقل معنای روشنایی

دارد و در آن مراحل سه گانه تربیتی تنها به واسطه خوف از نشوز است و هیچ ربطی به موارد ادعایی هبری ندارد.

ب) با فرض صدور روایت با همان کیفیت مورد اشاره هبری، وی در فهم روایت به خطا رفته است، زیرا طبق تبیین او، هر دو عمل یعنی: آوردن بیگانه به فراش (فَلَا يُوطِئَنَّ فُرُشَكُمْ) و فحشاء مبینة (أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ)، مفهومی جز زنا نخواهد داشت، در حالی که این دو تعبیر باید دو مفهوم مستقل داشته باشد. شارحان روایت، مراد از آوردن بیگانه به فراش را این دانسته‌اند که زن کسی را بدون اجازه شوهر به خانه راه دهد و با او سخن بگوید، زیرا در جاهلیت آن رازشست نمی‌دانستند، هرگز نمی‌توان آن را اموری چون زنا تفسیر کرد، چراکه در این صورت مستوجب حد و رجم - و نه ضرب ملایم و بدون آسیب و جراحت - خواهد بود (ملاحویش آل غازی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۱۸۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص: ۱۷۳؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۰۱).

همچنین مراد از فاحشه، گفتن سخن زشت به شوهر است (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۴۲۰)، چنان که از امام باقر(ع) و امام صادق(ع) و ابن عباس، این گونه معنا شده است (قطب الدین راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۶۴؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۶۰۸)، در روایتی دیگر به ارتکاب هر معصیتی اطلاق شده است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۵۹). به هر صورت فاحشه مبینة در این روایت، به معنای زنا، نخواهد بود زیرا مستوجب جاری شدن حد شرعی خواهد بود.

در نهایت باید گفت که از آیات و روایاتی که از جاری کردن حد سخن می‌گویند، به دست می‌آید که مراد از نشوز زن در آیه ۳۴ نساء غیر از اموری است که در شرع برای آنها حدود تعیین شده است، به عبارت دیگر آن آیات و روایات مخصّص اطلاق نشوز ۳۴ نساء هستند و بر این اساس آیه محل بحث، شامل هر نشوزی است که در شرع برای آن حد مشخص نشده است.

نتیجه گیری

- ۱- عزیزه هبری، با استدلال‌های گوناگون کوشیده است دیدگاه اندیشمندان اسلامی را در مسأله ضرب زن در آیه ۳۴ سوره نساء به چالش بکشد، با تحلیل‌های صورت گرفته، روشن گردید که استدلال‌های او ناتمام و در معرض نقد هستند.
- ۲- پذیرش ضرب نشانه برتری جنسیت مرد نسبت به زن و موجب شرک نیست، زیرا طبق آیات هم انسان‌ها نسبت به یکدیگر و هم زن و مرد نسبت به یکدیگر در برخی ویژگی‌ها برتری دارند، این برتری‌ها به‌طور تکوینی یا تشریحی در عالم وجود دارد.
- ۳- ضرب زنان با تکریم آنان در احادیث نبوی (ص) منافات ندارد، چراکه خداوندی که خود انسان‌ها را تکریم کرده است نسبت به برخی گناهان و متناسب با جرم ارتكابی، مجازاتی چون شلاق، قطع دست و قصاص را امر فرموده است، در مسأله ضرب نیز شوهر حکم الهی را جاری می‌سازد، چنان‌که در داستان ایوب پیامبر، نمونه آن دیده می‌شود، افزون بر آن در مقابل روایات تکریم جایگاه زن، روایات ضرب نیز وجود دارد که اطلاق آنان را مقید می‌سازند.
- ۴- پذیرش تغییر حکم در فقره ضرب آیه، مستلزم پرورش اجتهاد در مقابل نص است، دانشمندان اسلامی اجماع دارند که احکام اجتهادی در معرض تغییر می‌باشند و نه احکامی - چون حکم ضرب در قرآن - که ابتدای آن‌ها بر نص است، مضافاً آنچه در معرض تغییر است، موضوع حکم است نه خود حکم.
- ۵- برخلاف ادعای هبری علت نزول آیه ۳۴ نساء رفتار خشونت‌آمیز مردان شهر مکه نیست زیرا سوره نساء در سال پنجم هجرت نازل شده است و اساساً سبب نزول آن مدنی است، خامساً، فرمان برداری از شوهر در چارچوب شرع عین اطاعت از خداوند است که در روایات متعدد نیز به آن اشاره شده است، همچنان‌که در این آیه، اطاعت زن از شوهر در خصوص زناشویی واجب است و بنا بر دلایل مختلف، تفسیر ضرب زن به هنگام ارتكاب فحشا صحیح نمی‌باشد.

منابع

۱. **قرآن کریم**، ترجمه: محمد مهدی فولادوند.
۲. سیدرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، **نهج البلاغه**، شرح: صبحی صالح، قم: نشر هجرت.
۳. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، **معانی فی تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۷ش)، **النهاية فی غریب الحدیث و الأثر**، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۶۲ش)، **الخصال**، قم: جامعه مدرسین.
۶. _____، (۱۳۷۸)، **عیون أخبار الرضا علیه السلام**، تهران: نشر جهان.
۷. _____، (۱۴۱۳ق)، **من لا یحضره الفقیه**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. ابن حجر عسقلانی، شهاب‌الدین أحمد بن علی، (۱۴۱۵ق)، **الإصابة فی تمييز الصحابه**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹. ابن حنبل، احمد بن محمد، (بی تا)، **المسند**، دار صادر: بیروت.
۱۰. ابن عربی، محمد بن عبدالله، (بی تا)، **أحكام القرآن**، بی جا: بی نا.
۱۱. ابن کثیر، ابو الفداء إسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۲. ابن ماجه، محمد بن یزید، (۱۴۱۸ق)، **السنن**، بیروت: دار الجیل.
۱۳. أبو داود، سلیمان بن الأشعث سجستانی، (۱۴۱۰ق)، **السنن**، بیروت: دارالفکر.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۱۰ق)، **الصحيح**، قاهره: لجنة إحياء كتب السنة.
۱۵. ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۱۹ق) **الجامع الصحيح**، قاهره: دار الحدیث.
۱۶. جناتی، محمد ابراهیم، (۱۳۷۲)، **ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی**، تهران: کیهان.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ - الف)، **تسنیم**، قم: اسراء.
۱۸. _____، (۱۳۸۹ - ب)، **ولایت فقیه**، قم: اسراء.
۱۹. حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله بن محمد، (بی تا)، **المستدرک علی الصحیحین**، بیروت، دارالفکر.

۲۰. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر حلّی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۲ش
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم.
۲۲. رجیبی، محمود، (۱۳۸۳ش)، *روش تفسیر قرآن*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۳. رکنی یزدی، محمد مهدی، (۱۳۷۹ش)، *آشنایی با علوم قرآنی*، تهران: سمت.
۲۴. زحیلی، وهبه، (۱۴۰۶ق)، *أصول الفقه الاسلامی*، دمشق: دار الفکر.
۲۵. زرقا، مصطفی احمد، (۱۴۲۵ق)، *المدخل الفقهي العام*، دمشق: دار القلم.
۲۶. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۷. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۸ق)، *موسوعة طبقات الفقهاء*، قم: مؤسسه الإمام الصادق(ع).
۲۸. -----، (۱۴۲۱ق)، *أضواء علی عقائد الشیعة الإمامیة*، قم: مؤسسه الإمام الصادق(ع).
۲۹. شهید اول، محمد بن مکی بن احمد عاملی، (بی تا)، *القواعد والفوائد*، قم: منشورات مکتبه المفید.
۳۰. صابریان، علیرضا، (۱۳۸۵ش)، *زمان مکان و نقش این دو در اجتهاد، پژوهشهای دینی*، سال دوم، شماره پنجم، صص ۵-۲۵.
۳۱. صافی گلپایگانی، لطف الله، (۱۴۱۲ق)، *الأحكام الشرعية ثابتة لا تتغير*، قم: دار القرآن الکریم.
۳۲. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۸ش)، *بورسی های اسلامی*، قم: موسسه بوستان کتاب.
۳۳. -----، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الأوسط*، بی جا، دارالحرمین، ۱۴۱۵ق.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۷ش)، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۶. -----، (۱۴۱۲ق)، *مکارم الأخلاق*، قم: شریف رضی.
۳۷. -----، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۳۸. طبری، أبو جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفة.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **النبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۰. _____، (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الأحکام**، تهران، دارالکتب الاسلامیه
۴۱. طیالسی، سلیمان بن داود، (بی تا)، **المسنء**، بیروت: دار المعرفة.
۴۲. عروسی حویزی، عبد علی بن الجمعة، **تفسیر نور الثقلین**، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۴۳. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۴. قاسمی، محمد جمال الدین، (۱۴۱۸ق)، **محاسن التاویل**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۵. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران، ناصر خسرو.
۴۶. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله، (۱۴۰۵ق)، **فقه القرآن**، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۸. مالک بن انس، بن مالک بن انس بن حارث أصبحی، (۱۴۰۶ق)، **الموطأ**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۹. محقق اردبیلی، احمد بن محمد اردبیلی، (بی تا)، **مجمع الفائدة**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۵۰. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن، (۱۴۰۹ق)، **شرائع الإسلام**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۵۱. محمد جعفری، رسول (۱۳۹۵ش)، امام رضا (ع) و مواجهه با برداشت های ناصواب اهل حدیث از صفات خبریه، **فرهنگ رضوی**، سال چهارم، شماره چهارم، صص ۷۴-۵۷.
۵۲. محمصانی، صبحی رجب، (بی تا)، **المجتهدون فی القضاء: مختارات من ا قضیه السلف**، بیروت: دار العلم للملایین
۵۳. مسلم، مسلم بن حجاج نیشابوری، (بی تا)، **الصحيح**، بیروت، دار الفکر.
۵۴. مطهری، مرتضی، (بی تا)، **مجموعه آثار**، تهران: صدرا.
۵۵. مظفر، محمد رضا، (بی تا)، **عقائد الإمامیه**، قم: انتشارات أنصاریان.
۵۶. معرفت، محمد هادی، (۱۴۱۸ق)، **التفسیر و المفسرون**، مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه.

۵۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۲ق)، *بحوث فقهیه مهمه*، قم: نسل جوان.
۵۸. ملاحویش آل غازی، عبدالقادر، (۱۳۸۲ق)، *بیان المعانی*، دمشق: مطبعة الترقی.
۵۹. میدی، رشیدالدین، (۱۳۷۱)، *کشف الأسرار و عدۀ الأبرار*، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۶۰. نجفی، محمد حسن بن باقر، (۱۳۶۵ش)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۱. هیشمی، نورالدین علی بن ابی بکر، (۱۴۰۸ق)، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت: دار الفکر.

62. Azizah, Hibri, An Islamic Perspective on Domestic Violence, Berkeley Electronic Press, Berkeley, 2003.
63. Azizah, Hibri, The Nature of Islamic Marriage, Michigan, Grand Rapids, 2005.
64. Azizah, Hibri, Redefining Muslim Women Roles In the Next Century, Norman Dorsen, Gifford, 2001.
65. Azizah, Hibri, Divine Justice and Human Order an Islamic Perspective (Within the "Humanity Before God"), Minneapolis, fortress press, 2006.
66. Azizah, Hibri, Quranic Foundations of the Right of Muslim women in the twenty first century, Jakarta, Sunan Kalijah press, 2001.
67. Hibri, Azizah, An Introduction to Muslim Women's Rights, in Windows of Faith, Law Faculty Publications, Michigan, 2000.
68. Hibri, Azizah, Family Planning and Islamic Jurisprudence, Richmond, The Religious Consultation on Population, 1993.

Bibliography:

1. The Holy Qur'an. Translator: Fuladvand MM.
2. Sayyid Raḍī MBH. Nahjulbalāghah. Commentary: Ṣubḥī Ṣālīḥ. Qom: Hījrat; 1414 A.H.
3. Ibn Athīr Jazarī MBM'. Al-Nihāyah fī Gharīb Al-Ḥadīth wa Al-Athar. Qom: Isma'īlīan Publications Institute; 1988.
4. Ibn Ḥajar 'Asqalānī ShABA. Al-Iṣābah fī Tamīz Al-Ṣaḥābah. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'ilmīyah; 1415 A.H.
5. Ibn Ḥanbal ABM. Al-Musnad. Beirut: Dār Ṣādir; (n.d.).
6. Ibn 'Arabī MB'. Ahkām Al-Qur'an. (n.p.): (n.p.); (n.d.).
7. Ibn Kathīr AIB'. Tafṣīr Al-Qur'an Al-'Azīm. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'ilmīyah; 1419 A.H.
8. Ibn Mājah MBY. Al-Sunan. Beirut: Dār Al-Jayl; 1418 A.H.

9. Abū Dāwūd SBAS. Al-Sunan. Beirut: Dār Al-Fikr; 1410 A.H.
10. Ālūsī SM. Al-Ma‘ānī fī Tafsīr Al-Qur’an Al-‘Azīm. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyah; 1415A.H.
11. Bukhārī MBI. Al-Ṣaḥīḥ. Cairo: Ihyā’ Kutub Al-Sunnah Committee; 1410 A.H.
12. Tirmidhī MB‘. Al-Jāmi‘ Al-Ṣaḥīḥ. Cairo: Dār Al-Ḥadīth; 1419 A.H.
13. Jannati ME. Adwar Ejtehad az Didgah Mazaheb Eslami (Periods of Practice of Religious Jurisprudence from the Viewpoint of Islamic Denominations). Tehran: Keihan; ۱۹۹۳.
14. Javadi Amoli ‘. Tasnīm. Qom: Esra (A); 2010.
15. Javadi Amoli ‘. Velayat Faqih (Jurisprudent’s Guardianship). Qom: Esra (B); 2010.
16. Ḥākim Nīshābūrī MB‘BM. Al-Mustadrak ‘alā Al-Ṣaḥīḥayn. Beirut: Dār Al-Fikr; (n.d.).
17. Rāghib Isfahāni HBM. Al-Mufradīt fī Gharīb Al-Qur’an. Beirut: Dār Al-‘ilm; 1412 A.H.
18. Rajabi M. Ravesh Tafsīr Qur’an (Qur’an Exegesis Method). Qom: Hawzah & University Research Center; 20۰۴.
19. Rokni Yazdi MM. Ashenaei ba Olum Qur’ani (Introduction to the Qur’anic Sciences). Tehran: Samt; 2000.
20. Zuḥiyālī W. Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī. Damascus: Dār Al-Fikr; 1406 A.H.
21. Zarqā MA. Al-Madkhal Al-Fiqhī Al-‘āmm. Damascus: Dār Al-Qalam; 1425 A.H.
22. Zamakhsharī M. Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāyiq Ghawāmiḍ Al-Tanzīl. Beirut: Dār Al-Kitāb Al-‘Arabī; 1407A.H.
23. Sobhani J. Musū‘ah Ṭabaqāt Al-Fuqhā. Qom: Imam Sadiq (‘A) Institute; 1418 A.H.
24. Sobhani J. Aḍwā’ ‘alā ‘Aqā’id Al-Shī‘ah Al-Imāmīyah. Qom: Imam Sadiq (‘A) Institute; 1421 A.H.
25. Shahīd Awwal MBMBA‘. Al-Qawā’id wa Al-Fawā’id. Qom: Al-Mufīd Library Publications; (n.d.).
26. Saberian ‘R. Zaman Makan va Naqsh in do dar Ejtehad (Time Place & their Role in Practice of Religious Jurisprudence). Religious Researches. 2006. 2nd Year; No. 5: Pp 5-25.

27. Safi Golpayegani L. Al-Aḥkām Al-Shar‘īyah Thābitah Lā TaTaghayyar. Qom: Dār Al-Qur’an Al-Karīm; 1412 A.H.
28. Şadūq MB‘IB. Al-Khişāl. Qom: Teachers’ Community; 1983.
29. Şadūq MB‘IB. ‘uyūn Akhbār Al-Riḍā ‘Alayh Al-Salām. Tehran: Jahan Publication; 1999.
30. Şadūq MB‘IB. Man Lā Yaḥḍuruh Al-Faqīh. Qom: Islamic Publications Office; 1413 A.H.
31. Ṭabāṭabāyī MH. Barrasihaye Eslami (Islamic Surveys) Qom: Bustan Ketab Institute; 2009.
32. Ṭabāṭabāyī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur’an. Qom: Islamic Publications Office; 1417 A.H.
33. Ṭabarānī SBA. Al-Mu‘jam Al-Awsaṭ. (n.p.): Dār Al-Haramayn; 1415 A.H.
34. Ṭabarsī FBH. Tafsīr Jawāmi‘ Al-Jāmi‘. Tehran: University of Tehran Publications; 1998.
35. Ṭabarsī FBH. Makārim Al-Akhlāq. Qom: Sharif Raḍī; 1412 A.H.
36. Ṭabarsī FBH. Majama‘ Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’an. Tehran: Naser Khosrow Publications; 1993.
37. Ṭabarī AMBJ. Jāmi‘ Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’an. Beirut: Dār Al-Ma‘rifah; 1412 A.H.
38. Ṭūsī MBH. Al-Tibyān fī Tafsīr Al-Qur’an. Beirut: Dār Iḥyā’ Al-Turāth Al-‘Arabī; (n.d.).
39. Ṭūsī MBH. Tahdhīb Al-Ahkām. Tehran: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyah; 1407 A.H.
40. Ṭayālasī SBD. Al-Musnad. Beirut: Dār Al-Ma‘rifah; (n.d.).
41. ‘arūsī Ḥuwayzī ‘ABA. Tafsīr Nūr Al-Thaqalayn. Qom: Isma‘īlīan Publications; 1415 A.H.
42. ‘allāmah Ḥillī ḤBYBMḤ. Kashf Al-Murād fī Sharḥ Tajrīd Al-I‘tiqād. Qom: Imam Sadiq (‘A) Institute; 2003 A.H.
43. Fakhr Rāzi MB‘. Mafātīḥ Al-Ghayb. Beirut: Dār Iḥyā’ Al-Turāth Al-‘Arabī; 1420 A.H.
44. Qāsimī MJ. Maḥāsīn Al-Ta’wīl. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘ilmīyah; 1418 A.H.
45. Qurṭubī MBA. Al-Jāmi‘ liAḥkām Al-Qur’an. Tehran: Naser Khosrow; 1985.

46. Quṭb Al-Dīn Rāwandī. SBH. Fiqh Al-Qur'an. Qom: Āyatullāh Al-Mar'ashī Library; 1405 A.H.
47. Kuliynī MBY. Al-Kāfi. Tehran: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyah; 1407 A.H.
48. Mālik Bin Anas BMBABHA. Al-Muwatta'. Beirut: Dār Ihyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1406 A.H.
49. Muḥaqqiq Ardabīlī ABMA. Majma' Al-Fā'idah. Qom: Islamic Publication Institute; (n.d.).
50. Muḥaqqiq Hillī NJBH. Sharā'i' Al-Islām. Beirut: Al-Wafā' Institute; 1409 A.H.
51. Mohammad Jafari R. Emam Reza (AS) va Movajehe ba Bardashtaye Nasavab Ahl Ḥadīth az Sefat Khabariye (Imam Reza (PBUH) & Facing with the Wrong Inferences of Ahl Ḥadīth from Predicative Attributes). Farhang Razavi. 2016. 4th Year; No. 4: Pp 57-74.
52. Maḥmaṣānī ŠR. Al-Mujtahidūn fī Al-Qaḍā': Mukhtārāt min Aqḍīah Al-Salaf. Beirut: Dār Al-'ilm Lilmalāyīn; (n.d.).
53. Muslim MBḤN. Al-Šaḥīḥ. Beirut: Dār Al-Fikr; (n.d.).
54. Motahhari M. Majmoo'eh Asar (Collection of Works). Tehran: Sadra; (n.d.).
55. Muzaffar MR. 'Aqā'id Al-Imāmīyah. Qom: Ansarian Publications; (n.d.).
56. Ma'rifat MH. Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn. Mashhad: Al-Raḍawīyah University for Islamic Sciences; 1418 A.H.
57. Makarem Shirazi N. Buḥūth Fiqhīyah Muhimmah. Qom: Young Generation; 1422 A.H.
58. Mullā Ḥuwaysh Āl Ghāzī '. Bayān Al-Ma'ānī. Damascus: Al-Taraqqī Publication; 1382 A.H.
59. Meibodi R. Kashf Al-Asrār wa 'udah Al-Abrār. Tehran: Amir Kabir Publications; 1992.
60. Najafī MHBB. Jawahir Al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' Al-Islām. Beirut: Dār Ihyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1986.
61. Hiythamī N'BA. Majma' Al-Zawā'id wa Manba' Al-Fawā'id. Beirut: Dār Al-Fikr; 1408 A.H.