

بررسی شبهات در مورد کرامت زنان در قرآن از منظر مفسران معاصر



محمد مهدی تقدیسی^۱

چکیده

از چند دهه پیش، موضوعی با عنوان «شخصیت و کرامت انسان» مطرح شد که کم‌کم توجه به آن، مراجعه به قرآن را با هم‌بین رویکرد در پی داشت. بر این اساس و با توجه به رونق مباحث حقوق زن، آیاتی نظیر: ۲۲۸ و ۲۸۲ سوره بقره، ۳ و ۳۴ و ۱۱۹ سوره نساء، آیه ۱۸ سوره زخرف و موضوعاتی همچون: شهادت زن، ارث زن، ضرب زن، قوامیت مرد بر زن، تعدد زوجات و ... محل مناقشه واقع شد. برخی مفسران معاصر کوشیده‌اند تفسیری جدید از این آیات ارائه دهند یا با دلائلی عمدتاً کلامی و بعضاً روانشناختی به دفاع از موضع قرآن برخیزند. در مقاله حاضر با بررسی این آیات و موضوعات مرتبط با آن‌ها، به این نتیجه نزدیک شده‌ایم که در پی حضور روزافزون زنان در جامعه، مفسران معاصر هم

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهر ری

نشانی الکترونیکی: M. taghdisi@yahoo.com

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱/۲۱

* تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۸۹/۲/۲۶

تلاش کرده‌اند با ارائه تفاسیری نوآمد، نگاه سنتی به مناسبات زن در جامعه و خانواده را تغییر دهند.

کلید واژگان: قرآن، زن، کرامت، مفسران معاصر

مقدمه

از آغاز حیات انسانی، یکی از دغدغه‌های بشر، درک چیستی و شناخت خود و در پی آن، شناخت ارزش و حیثیت انسانی در نظام فلسفی و اجتماعی‌اش بوده است. مکاتب فکری و ادیان مختلف، هر کدام نگرشی خاص به منزلت و کرامت انسانی داشته‌اند (تقدیسی، فصل اول)، اما از چند سده پیش، ایده کرامت انسانی (Human dignities) که ثمره دوران نواندیشی (رنسانس) است، به طرزی جدی و جداگانه در مکاتب گوناگون فکری، فلسفی و اجتماعی و همچنین در منشورها و قوانین مختلف ملی و بین‌المللی مطرح شده، تا آن جا که در قانون اساسی کشورهای مختلف اروپایی نظیر: آلمان، ایرلند، ایتالیا، سوئد، پرتغال، اسپانیا و یونان جنبه حقوقی و رسمی یافته (گلن جانسون، ۱۵۴) و در مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر، (همو، ۸۹)، کرامت ذاتی همه انسان‌ها به عنوان مبنای آزادی، عدالت و صلح در جهان قرار گرفته، در ماده یکم این اعلامیه آمده است: «تمام افراد بشر از بدو تولد به لحاظ کرامت و حقوق بشری برابرند، همه آن‌ها از موهبت عقل و وجدان برخوردارند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند». بنابراین در دوران معاصر، ایده کرامت انسانی تنها یک تئوری فکری و فلسفی محض نیست، بلکه ایده‌ای فلسفی می‌باشد که در نظام‌های سیاسی و حقوقی نیز نهادینه شده است.

نویسنده با فرض ثبوت کرامت ذاتی انسان در اسلام، دیدگاه‌های مفسران معاصر را درباره کرامت زن بررسی و پس از اثبات کرامت ذاتی زن (تقدیسی، فصل سوم)، نظرات نافی آن را نقد کرده است.

موضوعاتی که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد، موضوعاتی هستند که با نگاه از دریچه کرامت ذاتی، چالش‌هایی را برانگیخته‌اند و ما نشان داده‌ایم که چگونه می‌توان با ارائه تفاسیر و نظراتی نو یا استدلال‌هایی کلامی این مناقشات را برطرف نمود. موضوعات عبارتند از: قوام بودن مردان بر زنان، برتری مردان بر زنان، رشد و نمو زنان در زیورآلات و ناتوانی‌شان در احقاق حق در مخاصمه، زدن زن (واضربوهن)، شهادت زن، تعدد زوجات و ارث زن.

قوام بودن مردان بر زنان

«الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (نساء، ۳۴) مردان، [مایه] پایداری زنانند به خاطر آنکه خدا برخی آنان را بر برخی [دیگر] برتری

داد و به خاطر آنچه از اموالشان (در مورد زنان) هزینه می‌کنند. (رضایی اصفهانی، ۸۴) ذیل این آیه سؤالاتی مطرح شده است که از جنبه‌های مختلف به کرامت و شخصیت زن ربط می‌یابد:

۱. قوام بودن مردان بر زنان به چه معناست؟

در پاسخ به این سؤال می‌توان گفت: قوام، صیغهٔ مبالغه از مادهٔ قیام است که معانی زیر را برای آن ارائه داده‌اند: قیام کنندهٔ کامل به امور و تنظیم کنندهٔ زندگی (مصطفوی، ۳۶۰/۵؛ فضل الله، ۲۲۶/۷؛ مدرسی، ۶۸/۲)، برعهده گیرندهٔ مخارج زندگی زن (ابن منظور)، «قوام اهل بینه»؛ پایه و نگهدارندهٔ خانواده‌اش؛ برعهده گیرندهٔ مسایل و امور خانواده‌اش (مختار الصحاح)، مسئول و پاسخگوی یک امر و توانا برانجام آن (المنجد)، کسی که خانواده و زندگی زناشویی به او نیازمند است (فضل الله، ۲۲۶/۷).

از این معانی می‌توان دریافت که واژهٔ مزبور تنها بر قیام به امور دیگران دلالت دارد، نه بر ابعاد دیگر مانند برتری مقام و شخصیت و نیز حاکمیت و تسلط. به دلیل همین آیه است که بر مردان جهاد و نفقه و پرداخت مهریه واجب است، اما بر زنان چنین نیست (مراغی، ۲۷/۵)، بنابراین آیهٔ مذکور همانند پایه و اساس و مقدمه‌ای است که احکام دیگری از آن متفرع می‌شوند. (ابن عاشور، ۱۱۲/۴) قوام بودن مرد، استقلال زن را در حفظ حقوق فردی و اجتماعی سلب نمی‌کند، بلکه زن نیز می‌تواند این حقوق را حفظ و از آن دفاع نماید و هم برای رسیدن به این اهداف، مقدمات آن را فراهم سازد. براساس نظر مفسرانی چون علامه طباطبائی (ره) در «المیزان» و علامه فضل الله (ره) در «من وحی القرآن» معنای «قیمومیت» آن است که مرد باید هزینهٔ زندگی زن را از مال خودش بپردازد و زن در روابط زناشویی و استمتاع مرد، از او اطاعت، همچنین در غیاب وی اموال و ناموس او را حفظ کند. (طباطبائی، ۵۴۴/۴ و ۵۴۵؛ فضل الله، ۲۳۲/۷)

اکنون که معنای «قوامیت» روشن شد، به پاسخ سؤال دوم می‌پردازیم:

۲. دلیل قوامیت مرد بر زن چیست؟

آیهٔ یادشده دو دلیل برای «قوامیت» عنوان کرده است:

۱. «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»: فزونی تکوینی مرد بر زن؛ یعنی خصوصیتی که برای رسیدگی و تنظیم امور و تأمین آسایش نیاز است. توضیح آنکه پشتوانهٔ این موارد،



قوت و فزونی قوای بدنی است تا مردان بتوانند با تکیه بر آن، در مقابل وظایف سنگین و رخدادهای سخت، شکیباً باشند.

برعکس در برنامه‌های لطیف و سبک مانند مدیریت امور منزل، تربیت فرزندان و تأمین آرامش خانواده که از نظر کیفیت و ظرافت مهم هستند، زن تنظیم کننده خانواده خواهد بود. (مکارم شیرازی، ۳/۳۷۰) البته ممکن است زنانی در جهات فوق بر شوهرانشان امتیاز داشته باشند، اما قوانین نه تک تک افراد، بلکه نوع و کلی را در نظر می‌گیرد. به همین دلیل، آیه تعبیر «فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» را به کار برده است، نه تعبیر «فَضَّلَهُمْ عَلَيْنَ»، تا بیان فرماید که هر کدام از آن دو به اقتضای وظایفش فزونی خاصی دارد. (مصطفوی، ۳۶۰ و ۳۶۱)

۲. بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ؛ وَظِيفَةُ تَأْمِينِ مَعَاشِ زَنْ كَهْ بَه تَنَاسُبِ خُصُوصِيَّاتِ تَكْوِينِي بِرِ گِردن مرد نهاده شده است. (مدرسی، ۶۹/۲ - ۶۸)

گفتنی است در قوامیت مردان بر زنان، دو ویژگی فوق با هم ملاحظه شده است، نه هر یک به تنهایی و مستقلاً (فضل الله، ۷/۲۳۰)، البته برخی تفاسیر، از این آیه «قیمومیت» مردان به ویژه در اجتماع را استنتاج کرده‌اند:

«با توجه به عمومیت علت، حکم مبتنی بر آن علت یعنی قیّم بودن مردان بر زنان هم عمومیت دارد و منحصر به شوهر نسبت به همسر نیست، بلکه حکمی است که جعل شده برای نوع مردان بر نوع زنان، در آن جهات عمومی که عامه مردان بر عامه زنان قیّمومت دارند، به عنوان مثال حکومت و قضا که حیات جامعه بستگی به آن‌ها دارد و قوام این دو مسئولیت و این دو مقام بر نیروی تعقل است که در مردان بالطبع بیش تر و قوی تر است تا در زنان؛ همچنین دفاع از سرزمین با اسلحه که قوام آن بر نیروی بدنی و هم نیروی عقلی است، که هر دوی آن‌ها در مردان بیش تر است تا در زنان. و بنابراین، اینکه فرمود: «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» اطلاقی تام و تمام دارد و اما جملات بعدی که: «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ...» که ظاهر در خصوصیات است که بین زن و شوهر هست، نمی‌خواهد این اطلاق را مقید کند، بلکه می‌خواهد فرعی از فروع این حکم مطلق را ذکر نموده و جزئی از میان جزئیات آن کلی را بیان کند، پس این حکم جزئی است که از آن حکم کلی استخراج شده، نه اینکه مقید آن باشد». (طباطبائی، ۴/۵۴۳ و ۵۴۴؛ صادقی، ۴۴/۷ - ۴۰).

سخنان ابن عاشور هم در «التحریر و التنویر» بر همین دیدگاه دلالت دارد، یعنی او نیز قائل است که با استناد به این آیه می‌توان قوام بودن نوع مردان بر نوع زنان را استنتاج کرد:

«فالمراد من الرجال من كان من أفراد حقيقة الرجل، أي الصنف المعروف من النوع الإنساني و هو صنف الذكور و كذلك المراد من النساء صنف الإناث من النوع الإنساني و ليس المراد الرجال جمع الرجل بمعنى رجل المرأة، أي زوجها لعدم استعماله في هذا المعنى، بخلاف قولهم: امرأة فلان و لا المراد من النساء الجمع الذي يطلق على الأزواج الإناث و إن كان ذلك قد استعمل في بعض المواضع». (ابن عاشور، ۱۱۳/۴)

ممکن است گفته شود، این دو ویژگی، با هم، در قوامیت مردان بر زنان لحاظ شده، پس همان گونه که وجوب پرداخت نفقه تنها در محدوده خانواده جاری و ساری است، قوامیت مردان بر زنان نیز، تنها در آن حیطه قابل برداشت است نه در کل اجتماع. آنچه بیان شد، دلایل قوامیت مردان بود. حال به این سؤال می پردازیم که:

۳. «حدود تفضیلی مذکور در آیه، چه میزان است؟»

در پاسخ، بسیاری از مفسران به برتری نیروی تعقل و ادراک مردان (صادقی، ۳۷/۷) و بعضاً برتری عقل و دین (طنطاوی، ۳۳۳/۳) و گروهی هم برای تقویت دیدگاه خود به روایاتی اشاره نموده اند که از نقصان عقول زنان سخن گفته اند؛ برخی هم استدلال کرده اند که توانایی مردان در انجام کارهای سخت بدنی که به تعقل و برنامه ریزی نیاز دارد، خود بر این برتری دلالت می نماید. (قطب، ۶۵۱/۲) اما عده ای آن را به محدودیت های زنان در دوران قاعدگی، بارداری و شیردهی و مقاومت بیش تر مردان در برابر رویدادهای خشن زندگی ربط داده اند. همگان دو مطالب اخیر را بی آنکه به فرهنگ و رسوم اجتماعی، نظام حاکم و مردسالاری نسبت دهند، پذیرفته اند. (مهریزی، ۷۷) بر پایه همین تحلیل است که مفسرانی چون علامه فضل الله (ره)، تفضیل را در برتری تعقل و ادراک مردان بر زنان نمی بینند و از برابری زن و مرد در تشریح بیش تر احکام، به عنوان نشانه درستی این نظر یاد می کنند، افزون بر آن، طبق شواهد عینی، بسیاری از زنانی که در شرایط و محیطی برابر با شرایط مردان قرار گرفته اند، توانسته اند آگاهی، عقلانیت و دقت خود را در مسائل فکری و علمی اثبات نمایند. (فضل الله، ۲۳۶/۷ و ۲۳۷)

برتری مردان بر زنان

«لِلرِّجَالِ عَلَىٰ نِسَاءٍ دَرَجَةٌ» (بقره، ۲۲۸) مفسران معاصر، غالباً این آیه را همانند آیه قبل (نساء، ۳۴) معنا (مدرسی، ۳۷۵/۱؛ زحیلی، التفسیر المنیر، ۳۱۹/۲) و برخی ضمن ذکر آیه قبل،

صراحتاً عنوان کرده‌اند که با رجوع این آیه به آیه مذکور معنا روشن تر می‌شود. (صادقی، الفرقان، ۳۱/۴؛ طنطاوی، ۵۱۲/۱؛ ابن عاشور، ۳۸۱/۲) این نشان می‌دهد که واژه «درجه» در آیه به جایگاه مرد در خانواده اشاره می‌کند. از نظر لغوی، «درجه» به منزلت و فضیلت: «المزية و الزيادة» (طنطاوی ۵۱۲/۱)، «استعارة للرفعة المكنی بها عن الزيادة فی الفضيلة الحقوقية» (ابن عاشور، ۳۸۲/۲) معنا شده است؛ و بعضاً در این باره چنین استدلال کرده‌اند که بیش تر بودن تکالیف مرد در خانواده موجب می‌شود حقوق وی نیز بیش تر باشد. (خطیب، ۲۶۱/۱؛ مدرسی، ۳۷۵/۱؛ زحیلی، التفسیر المنیر، ۵۱۲/۱؛ ابن عاشور، ۳۷۶/۲) پس آنچه درباره آیه ۳۴ سوره نساء بیان شد، پیرامون این بحث نیز صادق است؛ نتیجه آنکه آیه بر نقصان امور جوهری زن و یا نقصان عقل زن دلالت ندارد. بلکه آنچه می‌تواند مبنای این درجه باشد، قوت جسمانی مردان و شرایط خاص زنان است که در بخش قبل توضیح داده شد.

زدن زن

«...وَأَضْرِبُوهُنَّ...» (نساء، ۳۴) بیش تر تفاسیر در تفسیر این آیه، شیوه یکسانی را در پیش گرفته‌اند و اکثراً این عبارت را به کتک زدن معنا کرده‌اند (ابن عاشور ۱۱۶/۴، المیزان ۵۴۶/۴، الفرقان ۵۱/۷، کرمی حویزی ۲۲۳/۲) و در این مسیر به استدلالات و بعضاً توجیهات گوناگونی دست زده‌اند:

تنبیه بدنی تنها در مورد افراد وظیفه‌شناسی مجاز شمرده شده که هیچ وسیله دیگری برای اصلاح آنان مفید واقع نشود (قطب، ۶۵۴/۲، الفرقان ۵۱/۷): «فلیس كذلك ضرباً للانتقام و لا أمام غيرها کالهجر، بل هو ضرب من الضرب لیس فيه إبراح و لا جراح، فإنما هو علامة أنها قد خرجت من الأدب الإنسانی لحد الحيوان».

این موضوع، مسئله‌ای تازه نیست که به اسلام منحصر باشد، در تمام قوانین دنیا هنگامی که طرق مسالمت‌آمیز برای وادار کردن افراد به انجام وظیفه، مؤثر واقع نشود، متوسل به خشونت می‌شوند، نه تنها از طریق ضرب، بلکه گاهی در موارد خاصی مجازات‌هایی شدیدتر از آن نیز قائل می‌شوند که تا سرحد اعدام پیش می‌رود. (مکارم شیرازی، ۳۷۳/۳ و ۳۷۴) همانطور که در کتب فقهی نیز آمده است، تنبیه باید ملایم و خفیف باشد، به طوری که نه موجب شکستگی و مجروح شدن شود و نه باعث کبودی بدن. روانکاوان امروز معتقدند که جمعی از زنان دارای حالتی به نام «مازوشیسم» (آزارطلبی) هستند و گاه که این حالت در

آن‌ها تشدید می‌شود، تنها راه آرامش آنان تنبیه مختصر بدنی است. بنابراین ممکن است ناظر به چنین افرادی باشد که تنبیه خفیف بدنی در مورد آنان جنبه آرام بخشی دارد و یک نوع درمان روانی است. (مکارم شیرازی، ۳/۳۷۳ و ۳۷۴) الکسیس کارل این مطلب را مطرح کرده است که برخی زنان تا هنگامی که زور و قدرت جسمانی مرد را حس نکنند، به زوج بودن او راضی نمی‌شوند. (قطب، ۲/۶۵۵)

البته باید حد آن مشخص باشد و به سلامتی زن آسیب نرساند و دربرگیرنده اهانت و اضرار نباشد. (ابن عاشور، ۴/۱۱۹ - ۱۱۸).

به هر حال کسی که این راه حل را پیشنهاد داده است، همان کسی است که انسان‌ها را خلق نموده و مخلوقاتش را بهتر می‌شناسد. و هر کلام و جدلی پس از سخن خداوند علیم و خبیر، مهاتره است و هر تمردی در برابر اختیار خالق و تسلیم نشدن در مقابل اراده او خروج از ایمان می‌باشد. (قطب، ۲/۶۵۵)

ظاهراً صاحب نظر بالا هیچ مجالی برای رویکردی متفاوت به این آیه و یا تفسیر آن به شیوه‌ای دیگر باقی نگذاشته است. برخی این مسأله را اجمالاً طرح و به سرعت از آن عبور کرده‌اند. (طباطبائی، ۴/۵۴۵) به هر حال آیه یاد شده در تفاسیر و نیز مباحث حقوق زن، محل مناقشه و اختلاف نظر است تا جایی که بزرگانی چون آیت الله معرفت (ره) را به عقیده نسخ آن با توصیه‌های معصومان درباره حفظ شأن و کرامت زن در سنت معصومان واداشته است. (معرفت، ۵۷۸) ما در ادامه، نظری را طرح می‌کنیم که می‌توان با استناد به آن، مشکلات تنافی با کرامت زن را حل نمود، بی آنکه به پذیرش نسخ آن متوسل شد.

هنگامی که به تفاسیر تاریخی و فرهنگی «ضرب» رجوع می‌کنیم، در می‌یابیم که اذهان و اعمال مردم به ضرب و شتم، سیلی زدن، تازیانه و موارد مشابه و نیز احساس درد و حقارت که از نتایج آن‌ها است متوجه می‌شود، بی آنکه، میزان این حقارت و آزار و اذیت جسمانی در نظر گرفته شود. در صورتی که روایات مساواک یا مداد را وسیله آن تعیین کرده‌اند. (طوسی، ۳/۱۹۱، طبری، ۵/۴۴، سیوطی، ۲/۵۲۳ - ۵۲۲)

در ۱۶ آیه قرآن واژه «ضرب» و مشتقاتش به کار رفته است: «وَضْرَبَ اللَّهُ مَثَلًا» (نحل، ۷۶) (این عبارت در بسیاری از آیات قرآن ذکر شده است). «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ...» (نساء، ۱۰۱)؛ «فَضْرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا» (کهف، ۱۱)؛ «أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمْ الذَّكَرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ» (زخرف، ۵)؛ «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ» (رعد، ۱۷)؛ «وَلْيَضْرِبَنَّ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» (نور، ۳۱)؛ «أَنْ أُسْرَ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا» (طه، ۷۷)؛



«وَصُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ» (بقره، ۶۱)؛ «فَأَضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَأَضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ» (انفال، ۱۲)؛ «وَوَحَّدْ يَدَكَ ضَعْفًا فَأَضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ» (ص، ۴۴)؛ «فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ» (محمد، ۴)؛ «فَضْرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ» (حدید، ۱۳)؛ «وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ» (نور، ۳۱)؛ «فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ» (محمد، ۲۷)؛ «فَقَلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ» (بقره، ۶۰) و «فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ» (صافات، ۹۳).

با دقت در این آیات درمی‌یابیم که بیش‌تر معانی فعل «ضرب»، چه به صیغه متعدی چه غیر متعدی، کاربردهایی مجازی از مفهوم «کناره‌گیری، ترک، جدایی و دور کردن» می‌باشند: «الشی یضرب مثلاً»؛ یعنی گزینش و جدا کردن تا آشکار و روشن شود؛ «الضرب فی الارض»؛ یعنی مسافرت و دوری، «الضرب علی الأذن»؛ یعنی جلوگیری از گوش دادن، «ضرب الصفح عن الذکر»؛ یعنی ترک کردن و دور ساختن، «ضرب الحق والباطل»؛ یعنی جداسازی و آشکار ساختن آن‌ها، «ضرب الخمر علی الجیوب»؛ یعنی پوشاندن سینه و منع دیدن آن و «ضرب الطريق فی البحر»؛ یعنی گشودن آن و کنار زدن آب، «الضرب بالسور فیهم»؛ یعنی جدا کردن و دور ساختن برخی از برخی دیگر، «ضرب الذلّة و المسکنة علیهم»؛ یعنی نازل شدن آن بیچارگی بر آن‌ها و غوطه‌ور شدن در آن و شناخته و متمایز شدن با آن در بین مردم و «ضرب الاعناق و البنان»؛ یعنی جداکردن آن از بدن. موارد دیگر کاربرد «ضرب» و مشتقات آن مانند «ضرب الارجل»؛ «ضرب الوجوه»؛ «ضرب الحجر»؛ «ضرب الضغث»؛ «ضرب الاصلانم بالیمن» همگی به معنای راندن یک شیء با زور و کوبیدن و زدن آن - چه آن شیء زمین باشد یا صورت، سنگ، انسان یا بت - برای ایجاد امری با تولید صدا، یا آزار و تحقیر یا منفجر ساختن سنگ (برای بیرون آوردن آب) یا نابود ساختن (بت‌ها) است. بنابراین همه معانی واژه «ضرب» در آیات قرآن به معنای کنار نهادن، جدا و دور ساختن و راندن می‌باشد. (هر گاه قرآن کریم می‌خواسته «زدن» به معنای آزار و اذیت جسمانی و تنبیه را بیان کند، از واژه «ضرب» استفاده نکرده، بلکه از لفظ «جَلَد» بهره‌برده است، مانند «الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا» (نور، ۲). واژه «جَلَد» از «جَلَد» گرفته شده است که محل احساس درد و رنج است).

اکنون با توجه به آنچه بیان شد، این سؤال پیش می‌آید که معنای مناسب واژه «ضرب» در اختلاف زن و شوهر چیست؟ با توجه به ارتباط سیاق آیه با فرآیند اصلاح و آشتی و اختیاری بودن ازدواج و لزوم حفظ کرامت انسان (زن یا مرد) در این زمینه «ضرب» نمی‌تواند آزار، اذیت و تحقیر باشد، شایسته است که آن را به مفهوم عامی معنا کنیم که همه مصادیق واژه

«ضرب»؛ یعنی ترک، جدایی و دوری کردن را شامل می‌شود، به عبارت دیگر، دور شدن مرد از زن و ترک او در خانه از جمله راهکارهای مناسب بهبود روابط زناشویی است؛ زیرا این مرحله، گام بعد از ترک زن در بستر (و اهجروهن فی المضاجع) است که آیه یادشده، آن را به عنوان راه حل قبل از «ضرب» پیشنهاد می‌نماید. این دوری کامل و ترک زن در خانه باعث می‌شود او به شکل محسوس، نتیجه اختلاف با همسرش را که همان دوری و طلاق است ببیند و به عواقب آن بیندیشد. پس بهتر آن است که در فرایند بهبود رابطه زناشویی، «ضرب» زن نیز به «ترک، جدایی و دوری» معنا شود. به عبارت دیگر «ضرب»؛ یعنی ترک زن در خانه و دوری و جدایی از او که همان مرحله نهایی حل اختلاف در خانه است.

سنت عملی پیامبر (ص) نیز این برداشت از واژه «ضرب» را تأیید می‌کند؛ زیرا وقتی میان ایشان و همسرانشان اختلافی رخ می‌داد که در آن حتی پند و اندرز نیز راه‌گشا نبود و آن‌ها بر موضعشان اصرار می‌ورزیدند، حضرت نیز یک ماه به «منطقه مشربه» می‌رفت و آن‌ها را بین اطاعت و رضایت به زندگی با ایشان و یا جدایی و طلاق مخیر می‌ساخت. (صدوق، ۵۱۸/۳) «عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكَ» (تحریم، ۵). ایشان هیچ‌گاه هیچ یک از همسرانش را به هیچ شکلی مورد آزار و اذیت جسمانی و تحقیر قرار نداد و اگر «ضرب» به معنای آزار جسمی و روحی، امری الهی و راهکاری سودمند به شمار می‌آمد، ایشان اولین کسی بود که به این دستور عمل می‌کرد، ولی پیامبر (ص) نه تنها به این عمل دست نمی‌زد، بلکه نه دستور به زدن می‌داد و نه اجازه این کار را صادر می‌فرمود. حتی زمانی ابوبکر و عمر می‌خواستند دخترانشان را کتک بزنند (ابوسلیمان، ۱۷۵ - ۱۵۸) که چرا با رسول خدا (ص) به نزاع برخاسته‌اند و آن حضرت را عصبانی کرده‌اند، ولی پیامبر (ص) اجازه چنین کاری به آن‌ها نداد. رفتار رسول الله (ص) و سنت عملی ایشان، همان بیان هدف دین و درک صحیح قرآن است. این رفتار پیامبر (ص) اثر عملی خود را در بیان نتایج مترتب بر ادامه اختلاف گذاشت و به این درگیری پایان داد. این معنا از یک طرف با ماهیت روانشناختی مسئله هماهنگ است و از طرف دیگر، با معنای عام کاربرد مجازی واژه‌های «ضرب» و مشتقات آن در قرآن کریم مطابقت دارد. (ابوسلیمان، ۱۷۵ - ۱۵۸)

رشد و نمو زنان در زیورآلات و ناتوانی‌شان از احقاق حق در مخاصمه

مفسران در تفسیر آیه «أَوْ مَنْ يُنَشَّؤُا فِي الْحَلِيَةِ وَ هُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مَبِينٍ» (زخرف، ۱۸) «ضمیر «هو» را به انثی ارجاع می‌دهند و لازم معنای آیه چنین می‌شود که زنان نقصان عقل



دارند؛ زیرا از اقامه دلیل به هنگام نزاع و مخاصمه ناتوان اند». (مغنیه، ۵۴۱/۶) این مطلب در تفاسیر دیگر نیز تأیید شده است. (طباطبائی، ۹۰/۱۸، مراغی، ۷۷/۲۵، آلوسی، ۷۰/۲۵، ابوالفتوح رازی، ۱۵۸/۱۷، فخر رازی، ۲۰۲/۲۷) این آیه از نظر رشد و نمو زنان در زیورآلات (مَنْ يَنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ) هم می‌تواند مورد استناد نقصان عقل زنان قرار گیرد. اما برخی از مفسران چون ابن زید، موضوع این اوصاف را بت‌ها دانسته‌اند و گفته‌اند: «مشركان بتان را به زیور می‌آراستند، بلکه بسیاری از بت‌ها از طلا و نقره ساخته می‌شد» (آلوسی، ۷۰/۲۵). براساس این تفسیر، آیه ارتباطی به زنان ندارد، اما این رأی مورد قبول اکثر مفسران واقع نشده است.

لیکن با پذیرش اینکه مراد از دارنده این اوصاف زنان باشند، باز نمی‌توان از آیه، نقصان عقل زن را به عنوان یک امر ذاتی استنتاج نمود؛ زیرا وابستگی به زیورآلات و ناتوانی از احقاق حق در خصومت‌ها می‌تواند معلول نوع تربیت اجتماعی و خانوادگی آنان باشد. اگر زنان عصر نزول چنین وضعیتی داشتند یا اینکه عقیده مشرکان بر این بود، باز هم می‌توان گفت این‌گونه سخن گفتن و برخورد، از نوع جدال احسن است. به تعبیر دیگر، این اوصاف می‌تواند لازم و ملزوم باشد و از ذکر لازم نمی‌توان ملزوم خاصی را نتیجه‌گیری کرد. در آیه نیز هیچ شاهد و قرینه‌ای بر تعیین ملزوم وجود ندارد، بلکه اسوه قرار گرفتن مریم و همسر فرعون برای مؤمنان (تحریم، ۱۲ - ۱۱) می‌تواند شاهدهی برخلاف این برداشت باشد؛ زیرا اگر نقصان عقل، وصفی ذاتی برای زنان باشد، چگونه اینان به این مقام دست یافته‌اند؟! (مهریزی، ۸۰) علامه فضل‌الله (ره) همین رأی را در تفسیر این آیه انتخاب نموده است و می‌گوید: «آیا این توصیف از زن، توصیف حقیقی شخصیت اوست ... یا اینکه قرآن واقعیتی براساس محیط تربیتی بیان می‌کند؟... از تعبیر «ینشأ» پی می‌بریم که قرآن محیط تربیت را بیان می‌کند... همانطور که قرآن در نمونه‌هایی از زندگی اجتماعی، زن و مرد را برابر ذکر می‌کند... گذشته از آن، در تاریخ و دنیای معاصر، زنان بسیاری را می‌بینیم که قدرت مناظره و دفاع از خود را دارند و دارای اراده‌ای آهنین هستند. این‌ها نشان می‌دهد که ضعف زنان لازمه ذات آنان نیست، بلکه از شرایط تربیتی نشأت می‌گیرد. براین اساس، می‌توان گفت آیه واقعیت محیط تربیتی زن را بیان می‌کند». (فضل‌الله، ۲۷۳/۲۰ - ۲۷۱)

شهادت زن

برخی با استناد به آیه «فَإِنْ لَمْ يَكُنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ

تَضَلَّ إِحْدَاهُمَا فَتَذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى» (بقره، ۲۸۲) استدلال کرده‌اند که علت حکم عدم مساوات زن و مرد در شهادت آن است که عقل و استعداد زن توان برابری با عقل مرد را ندارد، به همین دلیل، آیه بیان کرده است که اگر برای شهادت، دو مرد نیافتید و تنها یک مرد در اختیار داشتید، باید به جای یک مرد، دو زن را به شهادت بگیرید. و لذا گروهی این مسئله را منافی کرامت زن دانسته‌اند و آن را نوعی اهانت به شخصیت زن تلقی کرده‌اند. (فضل الله، ۱۲/۷) حال آنکه در آیه، تنها علت مساوی نبودن گواهی زنان و مردان، ضلال (أَنْ تَضَلَّ إِحْدَاهُمَا) عنوان شده است و هر چه که مفسران در بیان سبب این علت (ضلال) مطرح ساخته‌اند، در واقع حدس و گمان آن‌ها است و مستند به آیه نیست، آیه صرفاً علت را ضلال بیان کرده است.

از نظر لغوی «ضلال» به معنای گم شدن، پنهان شدن، ضایع شدن، گمراهی، نسیان، فراموشی و ... است. (ابن منظور، ۸۲/۸ - ۷۸؛ خطیب، ۳۸۲/۲، مراغی، ۷۵/۳) باوجود آنکه همه فرهنگ‌های لغت، بر اینکه معنای فراموشی جزء معنای ضلال باشد، اتفاق نظر ندارند و اصولاً برخی از آن‌ها نسیان را جزء معنای ضلال ذکر نکرده‌اند، (جوهری، ۱۷۴۹/۳ - ۱۷۴۸) اما مفسران غالباً این عبارت را به فراموشی معنا کرده و گفته‌اند دو برابر شدن زن‌ها در شهادت، برای آن است که اگر یکی از آنان فراموش کرد، دیگری به وی یادآوری کند: أَنْ تَضَلَّ إِحْدَاهُمَا فَتَذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى (قرطبی، ۳۹۷/۳). اما برخی هم به جای نسیان و فراموشی، معنای ضیاع را برای عبارت «أَنْ تَضَلَّ» ترجیح داده‌اند. (فخر رازی، ۱۱۲/۷) این تفاوت دیدگاه در گزینش معنای، مبنای یکی از وجوه اختلاف نظر درباره شهادت زن، ذیل آیه شده است؛ زیرا اگر ضلال را به معنای نسیان در نظر گیریم، ضمیر در «احداهما»ی اول و دوم به زنان برمی‌گردد و عبارت، چنین معنا می‌شود: «تا [اگر] یکی از آن دو [زن] فراموش کرد، [زن] دیگر، وی را یادآوری کند». اشکالی که بر این مبنا پیش می‌آید، این است که واژه «احداهما» تکرار شده است، در صورتی که می‌توانست این گونه بگوید: «أَنْ تَضَلَّ إِحْدَاهُمَا فَتَذَكَّرَ الْأُخْرَى» ولی اگر معنای ضیاع را برای ضلال برگزینیم، ضمیر در احداهمای اول به شهادت و در احداهمای دوم به زن برمی‌گردد و اشکال تکرار برطرف می‌شود (تعدد در مرجع از تکرار مناسب‌تر است). البته برخی هم گفته‌اند: تکرار احداهما در «تذکر احداهما الاخری» و نیابردن ضمیر «ها» (فتذکرها الاخری) برای رعایت تقدم فاعل (احداهما) بر مفعول (الاخری) است و گرنه بدین صورت می‌شد: فتذکرها الاخری و مفعول بر فاعل مقدم می‌آمد. (جوادی آملی، تسنیم، ۶۲۸/۱۲؛ ابن عاشور، ۵۷۷/۲ - ۵۷۵) علامه



طباطبائی (ه) در المیزان می نویسد: «کلمه «احداهما» دوبار ذکر شده و علت آن است که معنای آن در هر مورد، مختلف است: منظور از اولی یکی از آن دو نفر است بدون تعیین و منظور از دومی یکی از آن دو نفر است بعد از فراموش کردن دیگری و یا به عبارت دیگر آن کسی است که فراموش نکرده، پس معنای این کلمه در هر مورد مختلف است و گرنه دومی را ذکر نمی کرد و به ضمیر آن اکتفاء می نمود». (طباطبائی، ۶۶۸/۲) طبرسی تأیید کرده که ضلال برای فراموشی شهادت به کار نمی رود و به کسی که شهادت را فراموش کند، «ضال» نمی گویند؛ (طبرسی، ۶۸۴/۲) چرا که معنای ضلال، ضایع شدن و از بین رفتن است و در این جا نمی گوئیم زن از بین رفت، بلکه شهادت از بین می رود. محمد عبده نیز در تأیید نظر طبرسی به آیه «لایضل و لاینسی» (طه، ۵۲) استناد کرده است. (معرفت، ۵۶۳/۲) علاوه بر مطالب فوق، ذیل آیه، باید چند نکته دیگر هم روشن شود تا بتوان در همه حال، حکم به عدم تساوی زن و مرد در شهادت داد؛ این نکات عبارتند از:

۱. آیا عدم تساوی زن و مرد در شهادت، به خاطر خصوصیتی عارضی است یا به خاطر زن بودن؟

در این مورد باید گفت ضلال به هر یک از دو معنای فوق، به کار رفته باشد، علتش در آیه ذکر نشده است و مفسران خود دلایلی را برای آن ذکر کرده اند. برخی کمبود عقل زنان را عامل این امر دانسته اند (شبیبه، ۲۶۰/۲)، عده ای سبب این ضلالت را مزاج رطوبتی زنان دانسته اند (فخر رازی، ۱۱۲/۷)، گروهی علت آن را احتیاط قضایی شرع دانسته اند که ناشی از ضعف زن در برابر مسائل عاطفی است (طنطاوی، ۶۴۹/۱؛ قرائتی، ۴۵۶/۱؛ خطیب، ۳۸۱/۲؛ فضل الله، ۱۶/۷ و ۱۷، البته علامه فضل الله (ه) توضیح می دهد که این ضعف نشانه قدر و شخصیت زن نیست، همانگونه که مرد نیز نسبت به زن ضعف های دیگری دارد و این ضعف ها در هر کدام باعث شده که احکام متفاوتی برای آن ها در نظر گرفته شود و هیچ کدام از این موارد ناقض کرامت انسانی نیست. برخی هم به کمبود حافظه در زنان اشاره کرده اند (ابن عاشور، ۵۷۷/۲؛ آلوسی، ۲۴۸/۱؛ زحیلی، التفسیر المنیر، ۱۱۰/۳؛ خطیب، ۳۸۱/۲؛ مراغی، ۷۵/۳)، گروهی آن را ناشی از طبیعت و سرشت انفعالی و بیولوژیکی زن برشمرده اند (قطب، ۳۳۵/۱؛ طنطاوی، ۶۴۹/۱)، دسته ای هم معتقدند علت این امر عدم اشتغال زنان آن زمان به امور تجاری در خارج منزل و عدم آگاهی شان از موضوع است (مصطفوی، ۳۶/۴؛ قطب، ۳۳۵/۱؛ زحیلی، التفسیر المنیر، ۱۱۱/۳؛ قرائتی، ۴۵۶/۱). براساس تحلیل های مذکور (غیر از تحلیل آخر)، سبب ضلالت، امری ذاتی است، اما برطبق

تحلیل آخر، علتش امری عارضی و بیرونی است. علت مبین آن است که فراموشی و کمی حافظه و بی دقتی و عدم مهارت در امور اقتصادی - که طبع زنان در زمان نزول آیه در آن امور چنین بوده و در نتیجه، ضریب اطمینان را در شهادت آنان پایین می آورده - باعث شده که شهادت دو زن به جای یک مرد باشد، اما اگر در هر امر و هر زمانی، حافظه زن و مرد در شرایط مساوی قرار گرفت و یا حافظه زنان از مردان بهتر شد و ضریب اطمینان نسبت به شهادت آن‌ها با ضریب اطمینان شهادت مردان مساوی و احتمال نسیان در هر دو جنس همانند هم شد، به طوری که آن مقدار از نسیان، بلکه اصل عدم نسیان محکوم به عدم باشد، شهادت آن‌ها برابر و یا حتی شهادت یک زن برابر شهادت دو مرد کم حافظه و بی دقت خواهد شد. در نتیجه، آیه مربوط به نسیان و فراموشی خاص و موردی است که علت در نصف بودن شهادت زن است، نه فراموشی طبیعی؛ چرا که فراموشی طبیعی هم در مردان وجود دارد و هم در زنان که عقلاً در احتیاجاتشان این فراموشی را با اصل عدم نسیان دفع می نمایند. و اگر مقصود آیه، این نوع فراموشی باشد، بطلان تعلیل بسیار واضح است؛ زیرا که نسیان به این معنا، هم در مردان وجود دارد و هم در زنان و شارع نمی تواند با توجه به این علت، حکم به پذیرش شهادت دو زن به جای یک مرد بنماید. به طور کلی معلول (حکم) دایر مدار علت و گستره اش نیز به اندازه دایره علت و وجود آن است (صانعی، ۶۱ - ۵۳). اما به هر حال، همه این‌ها حدس‌های افراد است که حکمت حکم را بیان می کند و اصل حکم در قرآن به صراحت بیان شده است.

۲. دلالت آیه در مورد شهادت دو زن به جای یک مرد، تنها در دیون است، آیا می توان این مسئله را به حوزه های دیگر نیز تسری داد. به عبارت دیگر، آیا این آیه درباره شهادت دو زن به جای یک مرد به طور مطلق، «نص» است یا فقط در باب دین اینگونه است؟

این آیه شهادت زن را در دیون (بدهکاری‌ها) نصف شهادت مرد دانسته است. اما در مورد موضوعات دیگر همانند معاملات، اموال، جنایات و ... ساکت است و تعمیم این حکم به موارد دیگر کار دشواری است (مهریزی، ۷۶ و فصل ۸)، همان گونه که برخی مفسران تعمیم این حکم را به همه حوزه‌ها جائز ندانسته‌اند. (طنطاوی، ۱/۶۴۸).

۳. سؤال دیگر این است که آیا آیه در مقام بیان شهادت و حجیت آن در محکمه است یا اینکه تنها در مقام استشهاد، طلب شاهد و تحمل شهادت است و امر، امری ارشادی است؟



گرچه غالباً آیه را مربوط به مقام بیان شهادت و حجیت آن در محکمه دانسته‌اند، اما برخی هم با استناد به شواهد زیر، احتمال دوم را ترجیح داده‌اند:

الف. در صدر آیه آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ» که اصلاً بحث مرافعه و مخاصمه مطرح نیست و امر به کتابت برای اطمینان خاطر و اقناع طرف مقابل است، وگرنه در دادگاه نمی‌توان با تکیه بر نوشتهٔ صرف حکم کرد؛ زیرا ممکن است طرف مقابل نوشته را انکار نماید که برخی از علما نیز به این مسئله اشاره کرده‌اند. (گیلانی قمی، ۷۱۱/۲)

ب. امر به کتابت بدهکار «فَلْيَكْتُبْ وَ لِيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ» شاهد دیگری است بر اینکه آیه مربوط به باب حجیت و قضا نیست، بلکه مربوط به امر شخصی و رفع نگرانی شخصی و حصول اطمینان است.

ج. با توجه به ذیل آیه: «ذَالِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَ أَقْوَمٌ لِلشَّهَادَةِ وَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا» واضح است که در دادگاه و قضاوت، بحث رسیدن به حق و از بین رفتن آن و احیای حق مطرح است و بحث اقسط و اقوم و «وَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا» که افعال تفضیل است، در آن راه ندارد و قاضی باید با قیام بینه و شاهد حکم کند. در باب قضا، قسط کافی است و نیازی به اقسط و اقوم نیست.

۴. پرسش دیگر آن است که آیا این آیه مربوط به ادای شهادت یا تحمل شهادت است؟ در مقام گواه گرفتن و تحمل شهادت، دو زن لازم است و آن هم به خاطر احتمال نسیان در زن‌ها، ولی در زمان ادای شهادت یک زن کافی است و وجود زن دیگر، برای جلوگیری از اشتباه است و در صورتی که فراموشی و اشتباهی رخ نداد و زنی باحافظه و هوش سرشار خود جزئیات مورد نیاز محکمه را بازگو نمود، شهادت او کافی است. بنابراین، آیه نسبت به مقام ادا ساکت و پذیرندهٔ دو احتمال است «و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

البته به این سؤال می‌توان این‌گونه پاسخ داد که کلمهٔ «فتذکر» بیانگر آن است که در ادا هم باید دو نفر باشند؛ زیرا خداوند می‌فرماید: «اگر یکی از زن‌ها فراموش کرد، دیگری به او یادآوری نماید» و اگر در مقام ادا هم دو نفر لازم نبود، می‌فرمود: «اگر یکی فراموش کرد، دیگری برود و شهادت بدهد» نه اینکه بگوید «نفر دوم به او یادآوری نماید».

روایاتی که ذیل این آیه آمده و به این استناد کرده و یا در آن‌ها از این آیه سؤال شده است، دارای ضعف سند هستند و معتبر نیستند. هیچ روایت معتبری وجود ندارد که در آن ائمه (ع) برای عدم تساوی شهادت زنان با مردان به این آیه استدلال نموده باشند (صانعی، ۵۹). علاوه بر این در فقه مواردی داریم که شهادت یک زن نیز پذیرفته شده، حال آن

که شهادت یک مرد حجت نبوده و پذیرفته نشده است. نتیجه می‌گیریم که عدم تساوی شهادت زن و مرد در باب دین به خاطر خصوصیتی عارضی است که مربوط به همان دین و امور مالی است نه به خاطر زن بودن زن‌ها. وگرنه در این موارد نیز شارع باید به دو برابر بودن شهادت زنان حکم می‌کرد. برخی از این موارد عبارتند از: شهادت یک زن در یک چهارم وصیت وارث که با شهادت یک زن یک چهارم آن ثابت می‌شود، ولی شهادت یک مرد به تنهایی هیچ چیز را ثابت نمی‌کند و یا شهادت قابله واحد در عیب‌های مخصوص زنان.

در تفسیر تسنیم ذیل این آیه و در ادامه روایت منسوب به امام حسن عسگری (ع) آمده است: «آنچه در این گونه از احادیث مطرح است با اغماض از سند، ناظر به حکمت غالبی است نه علت دائمی. اشتغال وافر زن به مسائل خانگی از یک سو و قلت حضور وی در جریان‌های اقتصادی و اجتماعی از سوی دیگر می‌تواند سبب احتیاط قضایی در تعدد شاهد شود». (جوادی آملی، تسنیم، ۶۴۵/۱۲).

تعدد زوجات

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً (نساء، ۳).

مسئله تعدد زوجات تا عصر جدید با مشکلی از نظر فکری و فقهی مواجه نبود، طرح شبهات در سده‌های اخیر سبب شد اندیشمندان اسلامی به تبیین کلامی و عقلی همان باورها بپردازند و یا در مسئله تجدید نظر نموده و آرای تازه‌ای عرضه کنند (مهریزی، ۴۷۶) در ادامه دیدگاه‌هایی را که اندیشمندان اسلامی درباره چندزنی ارائه کرده‌اند نقل می‌کنیم و به طور خلاصه مورد ارزیابی قرار می‌دهیم:

۱. رأی مشهور

در کتب فقهی و نیز رساله‌های عملیه، تعدد زوجات امری مسلم انگاشته شده و از مرز آن یعنی چهار همسری بحث شده است. تنها شرطی که گاه بیان می‌شود، قدرت بر انفاق و رعایت عدالت مادی بین همسران است. بسیاری از متفکران درصدد تبیین رأی جواز برآمده که خلاصه آنچه گفته‌اند، این است: «علل و عواملی وجود دارد که چندزنی را تجویز می‌سازد؛ که عبارتست از: نازا بودن زن، یائسه شدن زن و احتیاج مرد یا جامعه به کثرت

نفوس، فزونی زنان آماده ازدواج بیش از مردان، به دلیل اینکه تعداد موالید دختران بیش تر است، جنگ‌ها مردان را بیش از زنان از بین می‌برد، زنان در معرض بیماری‌ها مقاومت بیش تری دارند». (مهریزی، ۴۷۶)

این علل و عوامل سبب شد اسلام قانون چندزنی را که در جوامع گذشته وجود داشت، نسخ نکرده و اصل آن را بپذیرد. اما در عین پذیرش اصل این پدیده اجتماعی، دو محدودیت برایش در نظر گرفت. یکی اینکه عدد همسران را به چهار محدود ساخت و دیگر اینکه رعایت عدالت در میان همسران را مطرح کرد. با این تبیین معلوم می‌شود که اسلام به نیاز آدمی توجه داشته و از سوی دیگر جلوی خوش گذرانی مردان را گرفته است (مطهری، ۴۵۳ - ۳۹۸؛ وکیلی، ۷۳ - ۷۱؛ محمد الجمل، ۹۰ - ۷۷). این تبیین، امری معقول و پسندیده است، اما در کتب فقهی، عدالت به عنوان شرطی که مصحح ازدواج است بیان نشده است و مجریان قانون نیز بر این مسئله نظارتی ندارند. از سوی دیگر، اگر مجوز تعدد زوجات علل و عوامل یاد شده باشد، باید اباحه و تجویز در همان دایره صورت پذیرد. به عبارت دیگر، حکمت یاد شده، مجوز تعدد زوجات در شرایط اخص است، با اینکه حقوقدانان اسلامی آن را به صورت عام پذیرفته‌اند؛ یعنی فلسفه و علت حکم اخص است؛ در نتیجه، باید حکم، تضییق و تحدید شود. (مهریزی، ۴۷۷)

۲. نظریه تقیید و تحدید تعدد

طبق این نظریه، اصل چندزنی، گرچه مورد قبول اسلام واقع شده است، اما باید به حداقل رسانده شود. کسانی که با این کلیت موافق هستند، تفسیرها و بیان‌های گوناگونی از این تحدید و تقیید ارائه کرده‌اند که در ادامه به مهم‌ترین این نظریه‌ها اشاره می‌کنیم:

الف) دیدگاه محمد عبده و پیروانش

شیخ محمد عبده و پیروانش چون محمد عزت دروزه، قاسم امین و .. معتقدند که تعدد زوجات در ضرورت‌ها تجویز شده است. این گروه عمدتاً بر ادله برون دینی تکیه کرده و معتقد به تحدید شده‌اند. مهم‌ترین ادله نزد آنان از این قرار است:

۱. شرط تعدد، عدالت است و رعایت این شرط، یک در میلیون ممکن است.
۲. دین برای مصلحت جامعه آمده و می‌خواهد جلوی ضرر را سد کند، ولی فساد تعدد زوجات بیش از مصلحت آن است.

۳. تعدد زوجات سبب عداوت و دشمنی میان فرزندان می شود. (باجوری، ۲۵۲/۱ - ۲۴۷) این تحدید و تقیید در قانون عراق و مغرب نیز اعمال شده است. (باجوری، ۲۵۲ - ۲۵۱) آنچه بر این رأی وارد است، اینکه اگر دلیل شرعی بر تعدد یافت شود، این وجوه، استحساناتی بیش نیست که در برابر نص شرعی نمی تواند مقاومت کند. از سوی دیگر، اگر تحقق عدالت غیر ممکن است، خطاب قرآن به چندزنی لغو خواهد بود.

(ب) دیدگاه محمد محمد المدنی

استاد محمد محمد المدنی نظریه ای نو در تفسیر آیه تعدد زوجات دارد. خلاصه نظر وی چنین است:

۱. در جاهلیت یتیمان مورد استضعاف قرار می گرفته، از اموال و ارث محروم می شدند.
۲. اسلام با این رویه جاهلی به مبارزه پرداخت و روحیه خوف از ستم بر یتیمان در جامعه اسلامی شکل گرفت.
۳. سرپرست خانواده های یتیم برای مراقبت از آنها در محذور قرار می گرفتند؛ زیرا رسیدگی به آنان مستلزم رفت و آمد با آنها بود و در این خانواده ها دختران آماده به ازدواج یا بیوه هایی که مورد رغبت بودند، هم وجود داشت و این امر برای سرپرستان مشکل ایجاد می کرد. یا باید قطع رابطه می کردند و در نتیجه به امور یتیمان رسیدگی نمی کردند یا اینکه رفت و آمد می کردند، اما بر خود هراس می داشتند.
۴. ربط اباحه تعدد به ترس از عدم قیام به امور یتیمان بدین معنا نیست که برای تعدد همسر فقط این شرط باید باشد. بلکه مجوز سایر موارد با قیاس به دست می آید. بدین معنا که هر جا غرض عقلایی چون شرایط جنگی، مریضی زن و ... وجود داشت، تعدد مجاز است.
۵. در کنار این شرط، شرط دیگری نیز در آیه بیان شده و آن رعایت عدالت است. بر این اساس تعدد زوجات دو شرط دارد: ۱. وجود غرض عقلایی، ۲. عدم جور و ستم.
۶. چون این دو شرط امور درونی هستند و ممکن است مورد سوء استفاده قرار گیرد، حاکم می تواند و حق دارد بر رعایت این دو شرط نظارت کند و وسایل لازم را در اجرای صحیح آن به کار گیرد. ایشان معتقد است با این نظریه واژه «یتامی» موجود در این آیه، در معنای خود به کار رفته که دختر و پسر یتیم را شامل است. و نیز ارتباط مسأله تعدد زوجات با یتیمان در آیه روشن می گردد. وی در پاسخ به این پرسش که چرا این دو شرط به صورت صریح در کلام پیامبر بیان نشد، می گوید: این مسأله به خاطر رعایت زمان جنگی بوده



که پیامبر در آن قرار داشتند، به تعبیر دیگر، آنان در زمان وجود یکی از مجوزهای عمده چندزنی، یعنی دوران جنگ، قرار داشتند و این کافی است که در این باره سخن گفته نشود (محمد المدنی، س ۱۰، ش ۴، ۴۳۵ - ۴۱۵)

سؤالی که در برابر این نظریه قرار دارد این است که تعمیم به موارد دیگر به چه دلیل است؟ زیرا قیاس نزد برخی مذاهب اسلامی چون شیعه حجیت ندارد و نمی توان بر اساس آن تعمیم داد. اشکال دیگری که این رأی با آن مواجه می شود این است که لازمه این تفسیر تجویز پنج زنی است، با اینکه به اتفاق مسلمانان باطل است، زیرا طبق رأی ایشان، مردانی که سرپرستی ایتم را برعهده دارند، می توانند تا چهار ازدواج با خانواده ایتم داشته باشند. و معمولاً چنین افرادی قبل از آن ازدواج کرده اند زیرا در سنینی هستند که وصی ایتم شده اند یا سرپرستی یتیمان برعهده آنان آمده است.

این رأی گرچه در تبیین ساختاری آیه موفق است و ایرادهایی را که بر سایر تفسیرها وارد است، دارا نیست، اما این دو مشکل را به همراه دارد. اگر بتوان این دو مشکل را برطرف ساخت، به نظر می رسد رأیی مقبول باشد. (مهریزی، ۴۷۹)

ج. محمد علی غفاری

برخی معتقدند چینش آیات و روایات ما را به این جا راهنمایی می کند که تعدد زوجات بدین نحو که مطرح است، مجاز نیست. صاحب این نظریه می گوید: « آیات ۳ و ۱۲۸ نساء را وقتی با یکدیگر مربوط می کنیم، می بینیم که دایره قانونی جواز تعدد زوجات خیلی تنگ می شود، تا جایی که میشود گفت اجازه تعدد زوجات به کلی نقد می گردد، مگر برای مردان و زنانی که فوق العاده استثنایی باشند. زیرا در این آیه، عدالت مردان را نفی می کند و می گوید شما مردان هرگز قدرت ندارید که بین زنان عدالت را رعایت کنید، بهتر است که به دنبال هوی و هوس نروید و زن اول خود را محروم یا بی سرپرست نگذارید. با بررسی کامل در لحن آیات و روایات و رعایت اصول عقلایی و قضایی و رعایت روش پیغمبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) میشود گفت که یک در هزار هم انسان ها مجاز نیستند که زنان متعدد داشته باشند زیرا خواه ناخواه به ظلم آلوده می شوند (غفاری، ۱۹)

ایشان معتقد است که زن بر شوهر دو حق دارد، یکی مهر و نفقه و دیگری حق ارتباط زناشویی، شوهر نیز دو حق دارد، یکی بهره وری زناشویی و دیگری حق اختصاص منافع زن و شوهری به خود که از آن به قوامیت و حاکمیت مرد تعبیر می شود. در نظر ایشان منافع

زناشویی زن با ازدواج از آن مرد می شود و به او اختصاص پیدا می کند. اما منافع زناشویی مرد به زن اختصاص ندارد، مگر اینکه زن حق همسری و کفویت پیدا کند. اگر زنی چهار خصلت را دارا باشد، این حق را پیدا می کند. آن چهار خصلت عبارت است از: حسن رابطه با شوهر در امور زناشویی، حفظ مال و ثروت شوهر و همکاری در اقتصاد در داخل زندگی، حفظ آبرو و حیثیت شوهر در مهمانی ها، زادن فرزندان و تربیت آنان. با تکمیل این چهار صفت همسری زن کامل می شود و در مقابل این همکاری در کفویت و حقوق مالی با شوهر خود برابر می گردد. ازدواج دوم با داشتن یک چنین زن به شوهر ممنوع می شود زیرا با آوردن زن دیگر، حق همسری و همکاری زن اول را هدر می دهد. در اینجاست که خداوند به مردان اجازه نمی دهد در ازدواج با زن دیگر خودرأی و خودسر باشند. (غفاری، ۲۶ - ۲۰) این تحلیل از آیات تعدد زوجات، با چند سؤال جدی مواجه است:

۱. در این تحلیل یک نوع برداشت ذوقی غیرمستند دیده می شود، زیرا این مطلب که زن با داشتن چهار خصلت حق کفویت پیدا کرده و لازمه حق کفویت، ممنوعیت مرد از ازدواج مجدد است، به هیچ چیز مستند نشده است. این برداشت به کدام آیه یا روایت مستند است؟
 ۲. در این نظریه برحسب ظاهر، مجری زن و مرد می باشند. در این صورت هیچ گونه تضمینی برای جلوگیری از سوء استفاده ارائه نشده است. زیرا مرد می تواند بگوید زن من دارای این خصلت ها نیست، بنابراین حق کفویت ندارد و در مقابل زن می تواند مدعی واجدیت آن باشد. به تعبیر دیگر، مفاهیم به کار گرفته شده در این تحلیل کیفی است و به سادگی قابل تحدید و اندازه گیری نمی باشد. علاوه بر آنکه در مقام اثبات بر عهده زن و مرد گذاشته شده که جای سوء استفاده ی فراوان دارد.

د) کنترل دستگاه قضایی

گروهی دیگر تحدید چند زنی را بدین شکل پذیرفته اند که تعدد زوجات باید با دو شرط همراه باشد: یکی تمکن مالی و دیگری رعایت عدالت مادی میان همسران. اما دستگاه قضایی باید این دو شرط را احراز کند و سپس اجازه ی ازدواج مجدد را صادر نماید. قانون عراق و سوریه نیز از این نظریه تبعیت کرده است (محمد الجمل، ۱۰۷ و ۱۲۲).

۳. نظریه الغای تعدد

برخی معتقدند قرآن درصدد بوده که رسم ناروای چندزنی را که در جامعه عربی آن روز

بی حد و حصر معمول بوده، براندازد و برای این براندازی سه مرحله را طی نموده است. ابتدا رسم چندهمسری را به چهار زنی تحدید کرده است. سپس آیه ۳ سوره نساء چهار زنی را به رعایت عدالت منوط می کند و در مرحله سوم می فرماید رعایت عدالت ممکن نیست (نساء، ۱۲۹). این رأی را طاهر الحداد، نجیب جمال الدین و شحاده الخوری ابراز کرده اند. (زحیلی، الفقه الاسلامی و أدلته، ۱۷۳/۷ - ۱۷۲)

ولی در رد این نظریه باید ابراز داشت که سوره نساء یکباره نازل شده است. (مهریزی، ۴۸۲). علاوه بر آنکه، آیه ۱۲۹ گرچه امکان تحقق عدالت را نفی می کند، اما در ادامه مرحله نازل تری را در برخورد با همسران توصیه می کند که این به معنای پذیرش چندزنی در مرحله سوم است. (باجوری، ۲۷۹/۱ - ۲۷۴)

جمع بندی

در ازدواج، اصل بر تک همسری است: «وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا» (اعراف، ۱۸۹)، تک همسری موسی و همسرش (قصص، ۲۹)، نوح و همسرش (تحریم، ۱۰)، لوط و همسرش (تحریم، ۱۰) و تک همسری فرعون و همسرش (تحریم، ۱۱)، ابولهب و همسرش (تبت، ۴)؛ که همه این موارد بر دو نکته صحه می گذارد: ۱. نشان دهنده طبیعی و فطری بودن تک همسری است. ۲. مورد تأیید بودن آن را نشان می دهد. اگر پیامبران نیز همسرانی داشتند، در قرآن از آن یاد نشده است. رسول خدا (ص) در طول حیات خدیجه و امیرمؤمنان (ع) تا در طول حیات فاطمه (س) همسر دیگری برنگزیدند.

از سوی دیگر، ضرورت های اجتماعی را که گاه برای جوامع انسانی پدید می آید، نمی توان نادیده گرفت: شرایط دوران جنگ، نابرابری برخی زنان و گاه افزونی رقم زنان آماده به ازدواج از مردان (مطهری، ۴۵۳ - ۳۹۸؛ وکیلی، ۷۳ - ۷۱؛ محمد الجمل، ۹۰ - ۷۷). گرچه این شرایط طبیعی و عادی جوامع نیست، اما قانون گذار باید برای این پیش آمدها نیز چاره ای بیندیشد. اما شکی نیست که باید جلوی بوالهوسی مردان شهوت پرست را هم گرفت، روایاتی که در مذمت ذواقین وارد شده و آن ها را مورد لعن و غضب الهی قرار داده، می تواند شاهدی بر این نظر باشد (عاملی، ۲۶۷/۱۵ و ۲۶۸). از این رو، می توان علاوه بر رعایت عدالت و توان اداره زندگی، شرط سومی نیز مبنی بر وجود مصالح عقلایی که از حکمت تشریح می توان به دست آورد، نیز قائل شد (مهریزی، ۴۸۶).

ارث زن

لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ (نساء، ۱۱۹) احکام و قوانین ارث در شریعت اسلامی در گذشته و حال با داعیه حمایت از حقوق زن مورد ایراد و اشکال قرار گرفته است. روایات در پاسخ به این ایرادات بیان می‌کنند که مهریه، نفقه، هزینه جهاد ابتدایی و دیه عاقله بر دوش مردان است و زنان از آن معاف شده‌اند. (عاملی، ۴۳۸/۱۷ - ۴۳۶) بر این اساس پاسخی که برخی مفسران معاصر به تفاوت ارث زن و مرد داده‌اند، این است که در بررسی کلی بهره زنان از ثروت بیش از مردان است؛ یعنی مردان گرچه مالک دوسوم ثروت هستند، اما از یک سوم آن بهره می‌برند؛ زیرا خرج عیال، مهریه و هزینه‌های دیگر نیز از آن کسر می‌شود و روشن است که این محاسبه به عنوان یک قانون کلی اجتماعی است. لذا روا نیست موارد و استثنایها را با قانون کلی بسنجیم. (طباطبائی، ۴۰۵/۴ - ۴۰۴؛ مکارم شیرازی، ۲۹۱/۳؛ مطهری، ۲۸۶؛ قرطبی، ۱۹۶/۴)

به جز این تعلیل، پاسخ دیگری نیز ارائه شده که در مواردی هم زن و مرد به طور یکسان و برابر ارث می‌برند، مثلاً: پدر و مادر هر کدام یک ششم، خواهر و برادر مادری و فرزندان آنان به میزان برابر، همچنین جده و جدۀ مادری و نیز دایی و خاله و نمونه‌های دیگری که در کتب آمده (جوادی آملی، زن در آیینه جلال و جمال، ۳۴۲ و ۳۴۳) به طور یکسان و برابر ارث می‌برند. از این نمونه‌ها استنتاج شده است که علت تفاوت ارث، زن یا مرد بودن نیست و گرنه باید همه جا مردان دو برابر زنان ارث ببرند، بلکه مسئله غنم و غرم است. یعنی هر کس بیش تر خسارت می‌بیند، بیش تر بهره می‌برد. لذا همان گونه که می‌بینیم، تفاوتی که اسلام در نظام حقوقی اش طراحی کرده، عادلانه است؛ یعنی اگر مرد این خسارت‌ها را متحمل می‌شود، باید به گونه دیگری جبران شود.

شبهاتی که در عصر حاضر بر تفاوت ارث زن و مرد در شریعت اسلامی وارد شده، با این توضیحات قابل جواب است، این پرسش‌ها عبارتند از:

۱. تفاوت در ارث، ظلم به زنان است و این برخاسته از نگاه تحقیرآمیز جامعه به زنان است، یا به تعبیر دیگر، نشان از آن دارد که زن را نیمی از انسان می‌دانند. (باجوری، ۱۳۲/۲ - ۱۳۱)

همان گونه که گفته شد، ملاک تفاوت، مردانگی یا زنانگی نیست. بلکه معیار آن، موقعیت و جایگاه زن و مرد در نظام خانوادگی می‌باشد که در این نظام امری کاملاً عادلانه و مقبول است و ربطی به تحقیر شخصیت زن ندارد؛ این مطلب به طور خلاصه توضیح داده شد.

۲. پیشرفت خانواده و کشور مرهون مساوات زن و مرد است و بر این اساس، باید میان زن و مرد در ارث هم برابری برقرار شود. (اقبال، ۱۸۴: به نقل از شاعری ترک زبان) ابتدا پاسخ خود اقبال به این شاعر ترک زبان را نقل می‌کنیم: «و اما شاعر ترک، گمان من آن است که از حقوق خانواده در اسلام اطلاع چندانی نداشته و از اهمیت قانون ارث در قرآن هم بی‌خبر بوده است... اصلاحی که توسط این شاعر در مورد قانون ارث پیشنهاد شده، مبتنی بر سوء برداشتی بوده است. از این مسئله که میراث مرد و زن با هم برابر نیست، نباید تفوق مرد را بر زن نتیجه گرفت، چنین فرض و استنتاجی مخالف با روح اسلام است» (اقبال، ۱۹۳). از آن گذشته، مگر دوره تمدن اسلامی با همین تفاوت در ارث سامان نیافت.

۳. اسلام حقوق زن را به تدریج اعطا کرد و در مواردی فرصت نیافت آن را به کمال برساند؛ زیرا شرایط اجتماعی فراهم نبود؛ یکی از آن‌ها ارث است. بنابراین ما می‌توانیم بر اساس شرایط جامعه امروزی، قوانین را بازسازی کنیم. (باجوری، ۱۳۲)

در پاسخ به این مسئله، باید گفت گرچه شریعت اسلامی احکام خود را به تدریج ارائه کرده، اما از این نمی‌توان نتیجه گرفت که برخی از احکام بیان نشده است. همان‌گونه که این ایراد در قرن دوم بر امام صادق (ع) از سوی ابن ابی‌العوجا گرفته شد و حضرت به آن پاسخ دادند (عاملی، ۴۳۶/۱۷). اگر بنا بود شریعت تکامل یابد - چون شرایط دوران پیامبر اجازه نمی‌داد - باید امام صادق (ع) به این امر اقدام می‌کرد.

۴. امروزه زنان مانند مردان به کسب و کار مشغولند و در تأمین نیازهای زندگی یاور مردان هستند، بر این اساس باید قوانین ارث نیز بازسازی شود. (باجوری، ۱۳۲)

در اینجا چند نکته قابل تذکر است:

- خرجی زندگی، تنها یکی از مخارجی است که مرد ملزم به ادای آن است و اگر زن کمکی به مرد کند، تنها در این قسمت می‌باشد.

- نه در توان زن است که به اندازه مردان و برابر آن‌ها به تأمین مخارج اقتصادی زندگی بپردازد و نه مطلوب شرع و نه به نفع و سود زندگی است. شرایط ویژه‌ای که زن از نظر جسمانی دارد و مشکلات حمل و وضع و شیردهی که به طور طبیعی بر عهده اوست و نیز مسئولیت تربیتی و گرم نگه داشتن محیط خانه، چنین اجازه‌ای را به زنان نمی‌دهد.

- تغییرهای موردی هیچ‌گاه ملاک وضع قانون یا تغییر قانون نمی‌شود. برای قانونگذاری به سه امر نیاز است: ۱. غلبه خارجی، ۲. نیازهای انسانی، ۳. سرشت آدمی (مهریزی، ۴۶۸).

بله همان گونه که گفته شد این تفاوت در نظام حقوقی اسلام عادلانه است و اگر روزی همه شرایط تغییر کرد، آن وقت باید نگاهی دوباره به مسئله انداخت.

نتیجه گیری

برخی مفسران معاصر کوشیده‌اند با ارائه نظرات و تفاسیری نو درباره آیات و موضوعات مرتبط با حقوق و شخصیت و کرامت زن و نوعاً با ره‌آوردهای کلامی و روانشناختی، یا تفسیری جدید از آیات ارائه دهند و یا با دلائلی عمدتاً کلامی و بعضاً روانشناختی به دفاع از موضع قرآن برخیزند. در مقاله حاضر با بررسی این آیات و موضوعات مرتبط با آنها، به این نتیجه نزدیک شدیم که در پی حضور روزافزون زنان در جامعه، مفسران معاصر هم تلاش کرده‌اند با ارائه تفاسیری نوآمد، نگاه سنتی به مناسبات زن در جامعه و خانواده را تغییر دهند و نشان دهند که بر مبنای آیات قرآن کرامت ذاتی زن نیز تأمین می‌شود.

منابع

۱. آلوسی (الکوسی البغدادی)، محمود، روح المعانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق
۲. ابیاری؛ ابراهیم، الموسوعة القرآنية، مؤسسة سجل العرب، ۱۴۰۵ق
۳. الباجوری، جمال محمد، المرأة في الفكر الاسلامی، عراق، الامانة العامة للثقافة و الشباب، ۱۴۰۶ق
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير و التنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، ۱۴۰۵ق
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم الافريقي، لسان العرب، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق
۶. ابوسليمان، عبدالحميد، مقالة «ضرب المرأة»، مجلة الاسلامیة المعرفة، شماره ۲۸، ۲۰۰۱م،
۷. ابوالفتوح رازی (حسین بن علی بن محمد بن احمد الخزاعی)، تفسير ابوالفتوح رازی، قم، ۱۴۰۴ق
۸. اقبال، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، تهران، نشر و پژوهش های اسلامی، ۱۳۶۶ش
۹. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵ش
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، زن در آيينه جلال و جمال، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۳ش
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، کرامت در قرآن، قم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۹ش
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، صحاح، تهران، انتشارات امیری، ۱۳۸۸ش
۱۳. خطیب، عبدالکریم، التفسیر القرآنی للقرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ق
۱۴. رضایی اصفهانی، محمد علی و همکاران، ترجمه قرآن، قم، دار الذکر، ۱۳۸۳
۱۵. رازی، زیدالدين محمدبن ابی بکر، مختار الصحاح، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۱ق
۱۶. زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقيدة و الشریعة و المنهج، بیروت دمشق، ۱۴۱۸ق
۱۷. زحیلی، الفقه الاسلامی و أدلته، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ق
۱۸. سیوطی، جلال الدین بن عبدالرحمان، الدر المنثور فی التفسیر المنثور، قم، منشورات مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق
۱۹. شبیه، عبدالقادر، تهذیب التفسیر و تجرید التأویل، ریاض، مکتبه المعارف للنشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق
۲۰. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش
۲۱. صانعی، فخر الدین، شهادت زن در اسلام، قم، میثم تمار، ۱۳۸۶ش
۲۲. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن (ترجمه)، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش
۲۴. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ق
۲۵. طنطاوی، سید محمد، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، بیروت، عالم الكتاب، ۱۴۰۸ق
۲۶. طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، تفسیر التبیان، نجف، مکتبه الامین، ۱۳۸۱ق
۲۷. عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه، تهران، مکتبه الاسلامیة، ۱۳۸۸ق
۲۸. غفاری، محمد علی، آزادی ثمره آگاهی است، تهران، انتشارات برهان، ۱۳۶۴ش
۲۹. فخر رازی، محمد، تفسیر الکبیر (تفسیر الفخر الرازی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق
۳۰. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس های از قرآن، ۱۳۸۳ش

۳۱. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش
۳۲. قطب، محمد، فی ظلال القرآن، بیروت - قاهره، دارالشروق، ۱۴۱۲ق
۳۳. کرمی حویزی، محمد، التفسیر لکتاب الله المنیر، قم، چاپخانه علمیه، ۱۴۰۲ق
۳۴. گیلانی قمی، میرزا ابوالقاسم بن الحسن، جامع الشتات، تهران، انتشارات شرکت رضوان، ۱۳۲۴ق
۳۵. محمد الجمل، ابراهیم، تعدد الزوجات فی الاسلام، بیروت، درالاعتصام، ۱۴۰۴ق
۳۶. مدرس، محمد تقی، من هدی القرآن (ترجمه)، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ش
۳۷. مصطفوی، حسن، تفسیر روشن، تهران، مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰ش
۳۸. مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۹ش
۳۹. معرفت، محمد هادی، مجموعه مقالات اسلام و فمینیسم، تهران، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۲ش
۴۰. معلوف، لوئیس، المنجد، تهران، نشر سپاس، ۱۳۶۴ش
۴۱. مغنیه، محمد جواد، تفسیر الکاشف، بیروت، دار العلم الملايين، ۱۹۹۰م
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۴ش
۴۳. وکیل، الهه، زن در آیین قرآن، قم، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ش
۴۴. مراغی، احمد بن مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۹۰م
۴۵. مهریزی، مهدی، شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ش
۴۶. تقدیسی، محمد مهدی، کرامت ذاتی انسان از دیدگاه مفسران معاصر (رساله دکتری)، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشکده الهیات و فلسفه
۴۷. رساله الاسلام، ماهنامه، مجمع البحوث الاسلامیه للآستانة الرضویة المقدسة و مجمع التقرب بین المذاهب الاسلامیة، س ۱۰، ش ۴

