

ماهیت قوامیت

تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۲۰

تاریخ تأیید: ۹۲/۱۱/۲۵

سید حمید جزایری

عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه

مجید دهقان

عضو هیئت علمی مرکز تحقیقات زن و خانواده - dehghan@wrc.ir

چکیده

این پژوهش به بررسی ماهیت قوامیت مرد در فقه شیعه می‌پردازد و تلاش می‌کند به این پرسش پاسخ دهد که «آیا ماهیت قوامیت کارپردازی و عامل اجرایی بودن است یا نوعی ولایت؟». برای پاسخ به این پرسش در ابتدا دو آیه «قوامون» و «درجه» مورد بررسی قرار می‌گیرند؛ سپس، روایاتی که رابطه زن و شوهر و احکام این رابطه را بیان می‌کنند تحلیل سندی و دلالتی می‌گردند و در پایان، آثار قوامیت در ابواب مختلف فقهی مرور می‌گردد. این بررسی‌ها نشان می‌دهد که ماهیت قوامیت نوعی از ولایت فقهی است که در آن نظر شوهر در برخی تصرفات همسر دخالت دارد.

واژگان کلیدی

رابطه حقوقی زوجین، ولایت، آیه قوامون، آیه درجه.

۱. بیان مسئله

یکی از مسائل مهم در مجموعه حقوق اسلامی «رابطه حقوقی زوجین» است. از این رابطه در قرآن به «قوامیت» تعبیر شده است (نساء، ۳۴). در فقه اسلامی نیز واژگانی مانند **قوامیت**، **سلطنت و ولایت مرد** برای این رابطه استعمال می‌شود. ماهیت این رابطه، که در این مقاله از آن با عنوان «قوامیت» یاد می‌کنیم، دو گونه تفسیر شده است؛ گروه اول، ماهیت آن را وظیفه و حمایت و حفاظت از زنان، و گروه دوم آن را نوعی «ولایت» دانسته‌اند. با توجه به جایگاه مهم رابطه حقوقی زوجین، نگارنده در این مقاله می‌کوشد تا با بررسی ادله قوامیت و آثار فقهی آن، ماهیت فقهی قوامیت را در فقه شیعه تبیین نماید. بر این اساس، در ابتدا دیدگاه‌های مختلف درباره قوامیت شوهر در خانواده گزارش می‌شود؛ در ادامه مفهوم «ولایت» در لغت و فقه بررسی می‌گردد و در بخش سوم ادله قوامیت مورد تحلیل قرار می‌گیرد. آثار فقهی قوامیت نیز در بخش پایانی مقاله بررسی می‌شود.

۲. دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی درباره ماهیت «قوامیت»

دیدگاه اندیشمندان اسلامی درباره ماهیت قوامیت را در دو رشته تفسیر و فقه می‌توان رصد نمود. در بین فقها، علامه حلی و شیخ انصاری قوامیت را نوعی «سلطنت» (حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ ب، ۷: ۹۷؛ انصاری، ۱۴۱۵، ۶: ۵۱-۵۰)، و فاضل مقداد آن را «ولایت» و «سیاست» می‌دانند (فاضل مقداد، ۱۳۴۳، ۲: ۲۱۲).

در میان مفسران، ابن عباس در محدوده‌ای که خدا زن را به اطاعت مرد مکلف نموده است، شوهر را امیر بر زن می‌داند. وی این محدوده را وجوب احسان به اهل و حفظ مال شوهر می‌داند (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ۳: ۹۳۹). ابن عباس در نقل دیگری قوامیت را ولایت همراه با امانت و اصلاح تفسیر نموده است (ابن العربی، ۱۳۶۷، ۱: ۴۱۶). بسیاری نیز در تفسیر «قوامیت» آن را به رابطه حاکمان با مردم (قیام الولاة علی الرعية) تشبیه کرده‌اند (مشهدی، ۱۳۶۸، ۳: ۳۹۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ۱: ۲۰۷ و مظهری، ۱۴۱۲، ۲: ۹۸). برخی نیز پس از این تشبیه آن را محدود به تأدیب، انفاق و تعلیم نموده‌اند (ابن عقیبه، ۱۴۱۹، ۱: ۴۹۹). برخی دیگر نیز همراه این تشبیه، «قوامیت» را مقام امر و نهی دانسته‌اند (طبرسی ۱۳۷۷، ۱: ۲۵۳ و زمخشری، ۱۴۰۷، ۱: ۵۰۶). نیشابوری در غرائب القرآن نیز گرچه این قوامیت را به رابطه حاکمان بر مردم تشبیه می‌کند، اما آن را قیام به امر زنان و اهتمام به حفظ آنان تفسیر می‌کند (نیشابوری، ۱۴۱۶، ۲: ۴۰۸). در این میان مرحوم مغنیه این رابطه را مانند رابطه حاکمان و مردم ندانسته و آن را منحصر

کرده‌ایم یا این که قوامیت در ماهیت خود همواره نوعی ولایت و سلطه حقوقی به همراه دارد؟». برای بررسی این پرسش لازم است در ابتدا ماهیت ولایت و انواع آن روشن گردد تا پس از آن، به انطباق یا عدم انطباق ماهیت «قوامیت» با «ولایت» بپردازیم. از همین رو بحث را با تحلیل ماهیت «ولایت» پی می‌گیریم.

۳. بررسی ماهیت ولایت

معنای لغوی «ولایت» در متون فقهی سرپرستی است (ابن سیده، ۱۴۱۷، ۴: ۲۸۴ و ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۵: ۴۰۷). فقها ولایت را در ابواب مختلف فقه به کار برده‌اند. اما با وجود این کاربردهای متعدد، کمتر به ماهیت‌شناسی «ولایت» پرداخته‌اند. از این رو، تنها راه فهم ماهیت ولایت در فقه، تحلیل مصادیقی از ولایت است که در فقه به کار رفته است.

مصادیق‌های متعدد ولایت را می‌توان به دو بخش تقسیم نمود؛ اولین کاربرد ولایت به معنای «استقلال در تصرف در مال و نفس دیگری» است. ولایت پدر و جد پدری در ازدواج باکره رشیده، بنا بر قولی که به پدر و جد پدری اجازه می‌دهد تا مستقلاً دختر باکره را به ازدواج دیگری درآورند (طوسی، ۱۴۰۰: ۴۶۴-۴۶۵ و بحرانی، ۱۴۰۵، ۲۳: ۲۱۱) به این معناست. در این معنای تصرف کلی یا جزئی تفاوتی وجود ندارد؛ چنان که پدر و جد پدری بر کل اموال طفل و مجنون ولایت دارند و ولایت طلبکار بر اموال بدهکار تنها به مقدار بدهی اوست. دومین کاربرد ولایت به معنای «اشتراک اذن یک شخص در تصرف دیگری» است. ولایت پدر و جد پدری در ازدواج باکره رشیده بنا بر برخی اقوال به این معناست (حلبی، ۱۴۰۳: ۲۹۲؛ مفید، ۱۴۱۳: ۵۱۰؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ۲۰: ۲۸۴). همچنین در مورد اشتراط اذن مالک، پدر و میزبان برای اعتکاف و روزه مستحب عبد، فرزند و مهمان، ولایت در همین معنا به کار رفته است (حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۸، ۱: ۱۹۳ و بحرانی، همان، ۱۳: ۴۶۹).

با توجه به دو معنای ولایت، اگر شوهر مستقلاً در امور مربوط به همسر خود بتواند تصرفاتی نماید دارای ولایت به معنای اول و اگر تصرفی از تصرفات زن متوقف بر اذن شوهر باشد، دارای ولایت به معنای دوم است. تعیین یکی از این دو فرض در بحث‌های آینده روشن خواهد شد.

۴. بررسی ادله «قوامیت»

آیه «قوامون» و آیه «درجه» مهم‌ترین دلایل قرآنی قوامیت هستند، لذا بحث را با بررسی این دو آیه پی می‌گیریم.

۴-۱) آیه «قوامون»

مهم‌ترین دلیل قوامیت آیه ۳۴ سوره نساء است:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ أَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا (نساء، ۳۴).

برای بررسی دقیق‌تر، آیه را به چهار فراز تقسیم می‌کنیم؛ فراز اول: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»؛ فراز دوم: «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»؛ فراز سوم: «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ»؛ فراز چهارم: «و اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ أَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا».

هر کدام از این فرازها تأثیر جداگانه‌ای در فهم ماهیت قوامیت دارد. در فراز اول معنای «قوامون علی» و در فراز دوم علل یا حکمت‌های ذکر شده برای قوامیت، در فهم ماهیت قوامیت مؤثر است. از آنجا که ویژگی‌های ذکر شده در فراز سوم بر دو فراز قبل مبتنی است، فهم این ویژگی‌ها نیز به فهم ماهیت قوامیت یاری می‌رساند. فراز چهارم نیز از آن رو که عطف بر فراز سوم است همان اهمیت را داراست.

۴-۱-۱) فراز اول

در فراز اول دو نکته قابل بررسی است: معنای «قوامون» و تشریحی یا توصیفی بودن گزاره بیان شده در این فراز.

«قوامون» جمع «قوام» است. ماده این واژه «ق و م» و هیئت آن «فَعَالٌ» می‌باشد. برای تحلیل دقیق‌تر این واژه لازم است ماده و هیئت آن جداگانه بررسی شوند.

۴-۱-۱-۱) بررسی واژه «قوام» از منظر ماده آن

معنای اصلی ماده این فعل «ایستادن» در مقابل نشستن است. گاهی در این ماده حیث صدور آن لحاظ می‌شود؛ به عبارت دیگر، «قیام» به عنوان فعلی که شخص آن را انجام می‌دهد به وی نسبت داده می‌شود مانند:

۱. قام زید من مکانه؛

«قام» در این مثال، معادل فارسی فعل «برخاستن» است.

گاهی نیز حیث ثبوتی «قام» لحاظ می‌گردد و قیام به عنوان وصفی که شخص متصف به آن است به وی نسبت داده می‌شود مانند:

۲. قام زید علی السطح؛

معادل فارسی «قام» در این عبارت «ایستادن» است.

این فعل در معانی استعاری که در ارتباط با معنای اصلی‌اند نیز به کار رفته است. تعدادی از این کاربردها را در ادامه بررسی می‌کنیم. از آن جا که در آیه شریفه مذکور، «قوامون» با حرف «علی» به کار رفته، مثال‌هایی بررسی می‌گردند که با همین حرف به کار رفته باشند:

۳. قام زید علی المریض؛^۱

۴. قام زید علی المجلس ثم قام عنه؛^۲

۵. مشی زید فقام علی عمرو و قال له کلاماً؛^۳

۶. قام زید علی کماله؛^۴

۷. لاتقم علی قبره؛^۵

۸. ان الله قائم علی کل نفس؛^۶

۹. لایودی زید دینه الیک الا ما دُمت علیه قائماً؛^۷

۱۰. قام الامیر علی الرعیة (زمخشری، ۱۴۱۹، ۲: ۱۱۱)؛

۱۱. قام زید علی انفاذ الوصیه.^۸

«قام علی» در مثال سوم به معنای «تیمارداری کردن» است (زبیدی، ۱۴۱۴، ۱: ۴۷۳۱). البته معنای حقیقی این عبارت «بالای سر مریض ایستادن» است که از باب استعاره در معنای جدید به کار رفته است، زیرا شخص ایستاده اشراف و نظارت بیشتری بر امور دارد. این فعل در مثال چهارم به معنای «ورود به مجلس» است، زیرا کسی که وارد می‌شود معمولاً ایستاده وارد می‌شود. این احتمال نیز وجود دارد که معنای آن «رسیدن به مجلس» باشد با این بیان که «قام» را به معنای «وقوف» و «از حرکت باز ایستادن» بگیریم. فعل مذکور در مثال‌های پنجم و ششم نیز به معنای «رسیدن» است با همان بیانی که در کاربرد قبل ذکر شد. فعل «قام علی» در مثال هفتم به معنای «بر سر قبر حضور داشتن» است، چون پیامبر ﷺ معمولاً بر سر قبور ایستاده دعا می‌خواندند (نیشابوری، ۱۴۱۶، ۱: ۳۵۸۵). مفسران برای این

ترکیب در مثال هشتم، معانی مختلفی بر شمرده‌اند: «مدبر امور» (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۳۵)، «محافظ و رقیب» (همان؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۲: ۵۰۰)، «والی» (ماوردی، ۱۴۲۸، ۳: ۱۱۴)، «عالم» و «شهید» (همان و ابن کثیر، ۱۴۱۹، ۱۰: ۴۲۰)، «مهین» (آلوسی، ۱۴۱۵، ۷: ۱۵۱). انسان ایستاده اشراف، نظارت و علم بیشتری دارد. همچنین شخص ایستاده تسلط و سیطره بیشتری بر امور دارد. در مورد این کاربرد در ادامه توضیح بیشتری خواهد آمد.

در کاربرد نهم «قائماً علیه» را به معنای «طلب‌کننده‌ای که در طلب خود پافشاری می‌کند» (طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷، ۳: ۲۶۳)، «مقاضی» (طبری، ۱۴۱۵، ۳: ۲۲۶)، «ملازم» (طبرسی، همان، ۲، ۷۷۸) و «ثابت و دائم بر طلب» (اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۰) معنا نموده‌اند. طلبکاری که در طلب دین خود بسیار پافشاری می‌کند به طور مداوم بالای سر بدهکار می‌ایستد (طباطبایی، همان)؛ از همین رو برای او فعل «قام» به کار رفته است. در مورد این کاربرد نکته‌ای باقی می‌ماند که به آن اشاره خواهیم نمود. فعل «قام علی» را در کاربرد دهم «سرپرستی و ولایت امیر بر مردم» معنا نموده‌اند (زمخشری، همان). این فعل در کاربرد یازدهم نیز، با توجه به سیاق، به معنای «مسئولیت و سرپرستی امری را به عهده گرفتن» است.

از میان معانی فوق، معنای «علم» را نمی‌توان جزو معنای «قام علی» به حساب آورد. دلیل اهل تفسیر برای وجود این معنای مجازی، شعر خدش بن زهیر است: «فلولا رجال من قریش أعة / سرفتم ثياب البیت و الله قائم». به گفته برخی مفسران، اعمش در این بیت «قائم» را به معنای «عالم» دانسته است (ماوردی، همان و قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۰: ۳۲۲). اما دو اشکال به این قول وارد است؛ اول این که در بیت بالا می‌توان قائم را به معنای «رقیب» و «ناظر» دانست. دوم این که مصراع دوم به گونه دیگری نیز نقل شده است: «سلبتم ثياب البیت و البیت قائم» (دینوری، ۱۴۲۳، ۲: ۶۳۲؛ یزیدی، ۱۹۴۸: ۹۶). در این مصراع قائم به «بیت» اسناد داده شده و در معنای حقیقی خود به کار رفته است.

پیش از آن که به بررسی سایر معنای ذکر شده برای «قام علی» بپردازیم، ضروری است که شروط خاص کاربرد آن را در هر کدام از این معانی بیان کنیم. بر این اساس، در کاربرد نخست، «قام علی» تنها زمانی که با واژه «مریض» استعمال شود به معنای «تیمارداری» است. کاربرد این فعل در کاربرد سوم نیز همین گونه است؛ «قام علی» هنگام کاربرد با «قبر» و با توجه به این که پیامبر ﷺ ایستاده بر سر قبور دعا می‌کردند (و یا عرف

مردم آن زمان این گونه بوده) به معنای «حضور داشتن» است، لذا در «قام زید علی البیت» دیگر نمی‌توان گفت که این معنا از «قام علی» اراده شده است.

معانی ششم، هفتم و هشتم نیز تنها در مورد «بدهکار» کاربرد دارند و چنانچه فاعل و مفعول، طلبکار و بدهکار نباشند، نمی‌توان چنین معناهایی از «قام علی» برداشت کرد؛ مثلاً در جمله «قام زید علی عمرو» اگر زید طلبکار و عمرو بدهکار نباشند، معانی مذکور توجیهی ندارند.

در معنای دوم، «قام» به معنای «از حرکت باز ایستادن» (وقف) است و وقتی همراه «علی» به کار می‌رود به معنای «رسیدن» می‌باشد (مانند «وقف علی» که به همین معناست). در کاربرد چهارم به قرینه این که نتیجه «پایده رفتن» بیان شده است و در کاربرد پنجم به قرینه «قام عنه» که در مقابل «قام علی» به کار رفته، معنای «رسیدن» فهمیده می‌شود.

نکته مشترکی در معنای چهارم، نهم و دهم وجود دارد؛ و آن این که وجود «الله» و «امیر» به عنوان فاعل «قام علی»، و «کل نفس» و «الرعیة» به عنوان مفعول، قرینه اصلی برای فهم معنای مذکور از این فعل هستند. آگاهی ما از رابطه برون‌متنی بین «الله» با «کل نفس»، و «الامیر» با «الرعیة» قرینه‌ای است مبنی بر این که متکلم از «قام علی» معنای حقیقی آن را اراده نکرده، بلکه معنایی مناسب با این رابطه را اراده نموده است که همان معنای «تدبیر»، «محافظ»، «رقیب»، «سرپرستی» و «ولایت» است. به نظر می‌رسد علت این که مفسران در تفسیر آیه شریفه «أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ» (رعد، ۳۳) معنای متعددی را برای «قائم علی» ذکر کرده‌اند، همین نکته بوده است.

سؤالی که پرداختن به آن در اینجا ضروری به نظر می‌رسد آن است که آیا در این چهار معنا (معانی یکم، چهارم، نهم و دهم) می‌توان به معنای جامع مشترکی رسید. به نظر می‌رسد اگر «قام علی» در مورد بیان رابطه دو شخص یا دو گروه به کار رود که یکی بر دیگری برتری نسبی داشته باشد، آنگاه به معنای «سرپرستی» و «به عهده داشتن امور دیگری» استعمال می‌گردد. معنای جامع بین کاربردهای سوم، هشتم و دهم همین معناست و سایر معانی با توجه به دلالت برون‌زبانی دو طرف رابطه فهمیده می‌شود. این معنای جامع در مثال یازدهم نیز دیده می‌شود با این تفاوت که متعلق «علی» در این مثال نه «شخص» یا «گروه»، بلکه «عمل» است.

با توجه به تحلیل بالا به نظر می‌رسد معنای «قام علی» در آیه شریفه «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء، ۳۴) همان معنای جامع کاربردهای سوم، هشتم و دهم است؛ «اشاره به

تفضیل»، «پرداخت نفقه از سوی مردان» و «اطاعت زنان» در ادامه آیه قرینه‌ای است برای این معنای استعاری. بنابراین، کاربرد ماده «ق و م» با «علی» در این آیه به معنای «سرپرستی» و «عهده‌دار بودن امور» است.

آنچه تاکنون مورد بررسی قرار گرفت، ماده واژه «قوامون» بود، لذا در ادامه به بررسی هیئت آن می‌پردازیم. اما پیش از پرداختن به این بحث لازم است مسئله دیگری نیز بررسی شود. برخی از مفسران در تفسیر «قوامون» در آیه شریفه مذکور، از عبارت «قام بالأمر» استفاده نموده‌اند (طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷، ۴: ۳۴۳ و رازی، ۱۴۲۰، ۱۰: ۷۰). برخی محققان نیز با استناد به همین دلیل معنای قوامیت را نه سرپرستی، بلکه «کارپردازی» و «مسئولیت اجرایی» دانسته‌اند (شکری و لبریز، ۱۳۷۰: ۲۸). در ادامه، کاربردهای «قام بالأمر» را بررسی نموده تا با روشن شدن مؤلفه‌های معنایی آن میزان درستی معنای اخیر مشخص گردد:

۱۲. کفی: اذا قام بالأمر (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۵: ۴۱۳)؛

۱۳. كلُّ من وليَّ امرأً أو قام به فهو مَوْلَاهُ وِ وَلِيَّهِ (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۵: ۴۰۹)؛

۱۴. قام بالأمر: إذا جد فيه و تجلّد (كفوی، ۱۴۱۹: ۱۶۰)؛

۱۵. و إذا لم يطق الإنسان شيئاً قيل: ما قام به (فراهیدی، همان: ۲۳۲)؛

۱۶. و ساسَ الأَمْرَ سِياسَةً: قام به (ابن منظور، همان، ۶: ۱۰۸)؛

۱۷. وَ أَهْتَمَّ الرَّجُلُ بِالْأَمْرِ: قَامَ بِهِ (فیومی، بی تا، ۲: ۶۴۱)؛

۱۸. وَلِيَّهِ: إِذَا قَامَ بِهِ (همان: ۶۷۲).

از عبارت دوازدهم به دست می‌آید که «قام بالأمر» در مورد نوعی انجام دادن کار استعمال می‌گردد که شخص در آن به گونه‌ای عهده‌دار کار می‌گردد که نیاز به همراهی دیگری نباشد. در عبارت سیزدهم «قام بالأمر» به معنای «سرپرستی نمودن کار» است. عبارت چهاردهم نشان می‌دهد که «قام بالأمر» هنگامی به کار می‌رود که شخص با «جدیت» و «صبر» کاری را انجام دهد. از عبارت پانزدهم به دست می‌آید که معنای «قام بالأمر»، «از عهده کاری برآمدن» و «قدرت انجام آن را داشتن» است. در عبارت شانزدهم این فعل به معنای «تدبیر و سیاست نمودن» به کار رفته است. از عبارت هفدهم روشن می‌گردد که «قام بالأمر» هنگامی به کار می‌رود که شخص با توجه و اهمیت خاصی به کار

می پردازد. از عبارت هجدهم نیز به دست می آید که این فعل به معنای «سرپرستی کردن یک کار» و «به عهده گرفتن آن» است.

از تحلیل فوق می توان این گونه نتیجه گرفت که معنای «قام بالأمر» به عهده گرفتن انجام کار و تدبیر آن بوده، و «صبور بودن» و «اهمیت دادن به انجام کار» از لوازم مصداقی به عهده گرفتن این معناست. بنابراین، معنا نمودن «قوامون» به «کارپردازی»، حتی اگر از «قام بالأمر» مشتق شده باشد، صحیح به نظر نمی رسد.

اشکال دیگری نیز به این تفسیر وارد است. از آن جا که در آیه شریفه، «قوامون» با حرف اضافه «باء» به کار نرفته است، تفسیر فوق در صورتی صحیح است که قرینه ای برای تقدیر گرفتن «باء» وجود داشته باشد، اما با توجه به این که «قام علی» به تنهایی بر معنای مناسبی دلالت دارد، ضرورتی برای تقدیر گرفتن «باء» وجود ندارد.

اگر قوامون را مشتق از «قام بالأمر» بدانیم به اشکال سومی برمی خوریم که در مورد معنای «علی» است. اشکال آن است که کاربرد یک فعل با دو حرف جرّ که هر کدام معنای جدیدی به فعل بدهند، صحیح نیست.^۹

با توجه به اشکال های سه گانه فوق، به این نتیجه می رسیم که «قوامون» در آیه شریفه از «قام بالأمر» مشتق نشده است و تفسیر آن به «کارپردازی» با استناد به این دلیل (مشتق بودن از «قام بالأمر») اشتباه است.

۴-۱-۱-۲) بررسی واژه «قوام» از منظر هیئت آن

پس از بحث ماده «قوامون» نوبت به هیئت آن می رسد. هیئت این واژه «فَعَال» است. «فَعَال» از صیغه های اصلی مبالغه است و مانند سایر صیغه های مبالغه دلالت بر تکرار فعل (ابن هشام، ۱۹۹۷: ۳۰۷) یا کثرت حدث (حملاوی، بی تا: ۱۲۱) دارد.

توجه به هیئت واژه «قوامون» ما را به دو نکته اساسی رهنمون می سازد؛ اول این که از هر ماده ای نمی توان اسم مبالغه ساخت (ابن سیده، ۱۴۱۷، ۴: ۱۵۶). از آن جا که صیغه مبالغه دلالت بر تکرار فعل و یا کثرت وجود وصفی در ذات دارد، فقط ماده ای را می توان به صیغه مبالغه برد که کثرت و تکرار در معنای آن راه داشته باشد. به همین دلیل کاربرد واژه ای مانند «مَوَات» اشتباه است، زیرا مردن نه تکرار می شود و نه کثرت می پذیرد (سیوطی، ۱۴۱۸، ۳: ۵۹). با توجه به این نکته، اگر قوام را «سرپرست» یا «عهده دار» معنا کنیم، به نظر می رسد که کاربرد صیغه مبالغه برای بیان تکرار یا کثرت این وصف درباره شخص بی معنا باشد، زیرا سرپرستی یا

عهده‌دار بودن نه تکرارپذیر است و نه درجه‌های مختلفی دارد تا شخصی را بسیار سرپرست بدانیم و شخص دیگری را نه. همان‌طور که کاربرد اسم تفضیل (سرپرست‌تر) هم در این مورد بی‌معناست.

بر این اساس، می‌توان یکی از دو راهی که در پی می‌آید برای فهم معنای مبالغه در «قوام» به کار برد:

راه اول: گرچه تکرار و فراوانی در معنای «سرپرستی» بی‌معناست، اما فراوانی در متعلقات آن مانند توانایی، محدوده و یا تداوم سرپرستی امکان‌پذیر است. توانایی، محدوده و تداوم سرپرستی در افراد مختلف متفاوت است، پس در مورد کسی که توانایی سرپرستی فراوانی دارد یا محدوده تحت سرپرستی او گسترده بوده یا سرپرستی وی تداوم بیشتری دارد می‌توان صیغه مبالغه «قوام» را به کار برد.^{۱۰}

راه دوم: راه دیگر برای حل این مشکل «بازینی تعریف صیغه مبالغه» است. چنان‌که گذشت مفاد صیغه مبالغه را تکرار فعل یا کثرت وصف در ذات ذکر کرده‌اند. این تعریف در اکثر صیغه‌های مبالغه صحیح است، زیرا ماده در اکثر این صیغه‌ها بر حدوث (انجام کاری) دلالت دارد و تکرار و کثرت در امور حدوثی معنادار است. اما در اسم مبالغه‌ای مانند «صَبَّار» (بسیار شکیم) یا «حَنَّان» (بسیار مهربان) که ماده آن دلالت بر امری ثبوتی (حالتی درونی) دارد مناسب‌تر است که مدلول صیغه مبالغه را «کمال وصفی در ذات» بدانیم، نه تکرار فعل یا کثرت وصف. کسی که در مقایسه با دیگران در موقعیت‌های بسیاری از خود صبر نشان می‌دهد درجه بالاتری از صبر را در خود نهادینه ساخته است، نه این‌که همان درجه از صبری که در سایر مردم وجود دارد در او بسیار است. همچنین در مورد اسم مبالغه‌ای مانند «قَطَّاع» (بسیار تیز و بُرنده) که در مورد شمشیر به کار می‌رود، «تکرار فعل» معنای مناسبی برای مبالغه به نظر نمی‌رسد، زیرا مراد از «قَطَّاع» شمشیری نیست که بارها فعل «قطع کردن» با آن صورت گرفته است، بلکه مراد این است که توانایی قطع آن در حد بالایی است؛ به بیان دیگر «بسیار تیز» است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۳: ۵۱۷). از جمله معنایی که برای صفت «قیوم»، ذکر شده، این معناست که وجود باری تعالی هم سبب قوام سایر موجودات است و هم خود قائم بنفسه است (طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷، ۲: ۳۳۱ و آلوسی، ۱۴۱۵، ۷: ۲۸۴). علامه طباطبایی از همین تعریف جدید برای بیان معنای مبالغه در «قوامین بالقسط» استفاده می‌نماید. وی مبالغه در این واژه را با عبارت «تام‌ترین و کامل‌ترین قیام‌ها» معنا می‌کند (طباطبایی، سید محمد حسین، همان، ۵: ۱۰۸). بنا بر

این تعریف، کاربرد «قوام» در مورد مردان بدان معناست که درجه بالایی از سرپرستی در مردان وجود دارد.

پس از بررسی معنای مبالغه در «قوامون» روشن شد که معنای «قوام»، «سرپرست یا عهده‌دار با توانایی بسیار» یا با «محدوده سرپرستی گسترده» و یا «سرپرست و عهده‌دار دائم» است؛ همچنین بر اساس تعریف جدیدی که از صیغه مبالغه ارائه شد معنای قوام «سرپرست یا عهده‌داری که سرپرستی او در درجه بالایی قرار دارد» خواهد بود.

۴-۱-۱-۳ «تشریحی» یا «توصیفی بودن» قوامیت

نکته دیگری که در بررسی فراز اول لازم است مورد تحلیل قرار گیرد تشریحی یا توصیفی بودن قوامیت در این فراز است. «تشریح» ماهیتی انشایی دارد و می‌تواند به دو گونه «تأسیس» و «امضاء» رخ دهد. جعل شارع یا در قالب جملاتی بیان می‌شود که وضع اولیه آنها نیز انشاء بوده است، مانند امر و نهی، و یا در قالب جملاتی که برای اخبار وضع شده است، ولی در مقام انشاء نیز به کار می‌رود. «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (بقره، ۱۸۸) نمونه‌ای برای نوع اول و «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ» (نساء، ۱۱) نمونه‌ای برای نوع دوم است.

در مورد فراز اول آیه مورد بحث سه احتمال وجود دارد؛ در احتمال اول شارع با به کار بردن جمله اسمیه قصد انشاء قوامیت داشته است. در این صورت، قوامیت جزئی از تشریح الهی است. در احتمال دوم شارع انشاء قوامیت نمی‌کند، بلکه رابطه مردان و زنان حاضر در زمان نزول قرآن را در قالب قضیه خارجی بیان می‌نماید. در این فرض، از خود این فراز به تهبایی «قوامیت» به عنوان جزئی از تشریح فهمیده نمی‌شود، زیرا روابط موجود در جامعه را تا زمانی که شارع آن را تأیید نکرده باشد نمی‌توان به شرع نسبت داد. در احتمال سوم نیز شارع قوامیت را انشاء نمی‌نماید، بلکه رابطه بین نوع مردان و نوع زنان را در قالب قضیه حقیقه توصیف می‌کند. در این فرض گرچه خود این فراز انشاء قوامیت نمی‌کند، ولی صریحاً کاشف از تشریح قوامیت است، زیرا توصیف امری مانند «قوامیت»، که قراردادی است (و نه تکوینی)، در قالب قضیه حقیقه تنها در صورتی صحیح است که پیش از آن قوامیت تشریح شده باشد.^{۱۱} البته حتی اگر قوامیت پیش از این آیه تشریح نشده باشد، باز هم از این آیه مشروع بودن قوامیت فهمیده می‌شود، زیرا در جامعه زمان نزول، قوامیت شوهر پدید آمده رایجی بوده است، لذا چنین توصیفی نشان‌دهنده امضاء شارع نیز هست.

احتمال اول در مورد آیه تنها با این مشکل روبروست که «قوام» صیغه مبالغه است و

کاربرد صیغه مبالغه هنگام انشاء امری مانند «قوامیت» نادرست به نظر می‌رسد. هنگام انشاء این امور اصل آن مورد انشاء قرار می‌گیرد نه درجه بالایی از آن. احتمال دوم نیز صحیح به نظر نمی‌رسد. در این فرض «الرجال» و «النساء» به زنان و مردان حاضر در زمان نزول اشاره می‌کند، در حالی که هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که اطلاق «الرجال» و «النساء» را این‌گونه تقيید نماید. عبارت «بما أنفقوا» نیز نمی‌تواند قرینه‌ای برای رجحان این فرض باشد، زیرا این احتمال قوی وجود دارد که «بما أنفقوا» به پرداخت نفقه توسط مردان زمان نزول اشاره نداشته باشد، بلکه وجوب پرداخت نفقه‌ای را بیان می‌کند که شرع بر مردان واجب نموده است. البته حتی در صورت درستی این فرض باز هم تشریح «قوامیت» از این فراز فهمیده می‌شود، زیرا ذکر علت برای «قوامیت» در فراز دوم و استناد آن به تفضیل الهی نشان‌دهنده امضای شارع است. اما فرض سوم بدون اشکال باقی می‌ماند. لازمه این فرض، چنان‌که پیش از این اشاره شد، یا تشریح «قوامیت» قبل از نزول این آیه است و یا امضاء قوامیتی می‌باشد که در عرف مطرح بوده است.

۴-۱-۲) فراز دوم

در فراز دوم دو دلیل برای قوامیت بیان می‌شود: «تفضیل الهی» و «انفاق مردان» («بما فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»). این دو دلیل با برخی از تفاسیری که برای قوامیت مطرح شده است سازگاری ندارد. اگر عقلاً بخواهند کسی را به عنوان عامل اجرایی نظرات مشورتی در خانواده و یا حامی و محافظ زنان انتخاب نمایند، گرچه توانایی‌های جسمی و روحی مرد یا زن را در نظر می‌گیرند، اما به نظر نمی‌رسد این‌که چه کسی نفقه را پرداخت می‌کند علت اصلی برای تصمیم آنان باشد. در میان عقلاً تأمین هزینه‌ها قدرت‌آور است. آنان هر کسی را که تأمین مالی فرد یا گروهی را به عهده می‌گیرد دارای حق تصمیم‌گیری در مورد آن فرد یا گروه می‌دانند. به نظر می‌رسد از بین معنایی که برای قوامیت ذکر شده است معنای «سوپرستی» سازگاری بیشتری با این علت داشته باشد.

۴-۱-۳) فراز سوم

در فراز سوم ویژگی زنان صالح بیان می‌شود: «فرمان‌بردار» و «نگهبانان غیب» («فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ»). از آن جا که این فراز تفریع بر دو فراز قبل شده است، معنای این فراز نیز مرابط با معنای دو فراز قبلی است. از سوی دیگر، این فراز زنان

صالح را زنانی می‌داند که اهل فرمان‌بری و امتثال‌اند. با توجه به این دو مقدمه، صفاتی که در فراز مذکور بیان شده از آن جهت است که این زنان صالح تشریح الهی درباره قوامیت را پذیرفته‌اند. بررسی این صفات ما را در فهم معنای «قوامیت» یاری می‌کند.

مفسران «قنوت» را «لزوم طاعت همراه با خضوع» معنا نموده‌اند (مصطفوی، ۱۴۰۲، ۹: ۳۲۳)، لذا با توجه به قرینه سیاق و تفریح این فراز بر فراز سابق، مراد از قنوت «اطاعت در برابر همسر» است، نه قنوت در برابر خداوند متعال. بسیاری از مفسران نیز «قنوت» را اطاعت در برابر شوهر یا در برابر خدا و شوهر معنا نموده‌اند (اندلسی، ۱۴۲۰، ۳: ۶۲۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۶۹؛ طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷، ۴: ۳۴؛ سبزواری، سید عبدالاعلی، ۱۴۰۹، ۸: ۱۶ و بلاغی، ۱۴۲۰، ۲: ۱۰۶). با توجه به معنایی که برای قنوت بیان شد لازمه وجود قوامیت در شوهر وجود روحیه اطاعت در همسر است. این ملازمه تنها در فرضی صحیح است که لزوم امتثال امر و نهی شوهر در قوامیت نهفته باشد. از بین معانی ذکر شده برای قوامیت، تنها معنای «سرپرستی» است که با این امر سازگار است.

۴-۱-۴) فراز چهارم

فراز چهارم در مقابل فراز سوم قرار دارد: «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً». در فراز سوم ویژگی زنان صالح بیان شد و این فراز در مورد زنان غیرصالح است؛ با این تفاوت که در فراز قبل زنان صالح در قالبی اخباری توصیف می‌شدند، ولی در این فراز وظیفه شوهران نسبت به زنان غیرصالح به صورت انشائی بیان می‌گردد. در فراز مذکور دو قرینه برای فهم ماهیت قوامیت وجود دارد:

۱. مهم‌ترین ویژگی زنان غیرصالح «نشوز» این زنان است. «نشوز» در مقابل «اطاعت» قرار دارد و نشان می‌دهد که لازمه ماهیت «قوامیت» حق امتثال امر و نهی برای شوهر است؛
۲. قرینه دوم جواز ضرب زنان است. جواز «ضرب» به هر مقداری که تفسیر شود به معنای جواز تصرف در بدن دیگری است. همچنین از جمله شرطیه‌ای که در ادامه آیه آمده می‌توان فهمید که ضرب مذکور نوعی سبیل و سلطه بر زنان است. بنابراین، لازمه دیگر ماهیت قوامیت «جواز تصرف» است.

با توجه به بررسی‌های صورت گرفته درباره چهار فراز آیه می‌توان نتیجه گرفت که این آیه به توصیف قوامیت شوهران نسبت به زنان می‌پردازد و از آن تشریح قوامیت نیز فهمیده

می‌شود. معنای «قوامون» در آیه شریفه به معنای «سرپرستی و عهده‌دار بودن امور زنان» است. تعلیل بیان شده در فراز دوم، صفات زنان صالح در فراز سوم و احکام زنان غیر صالح در فراز چهارم همین معنا را برای قوامیت تأیید می‌کند. همچنین مشخص شد که قوامیت نوعی قدرت و سلطه حقوقی است و لازمه آن اثبات حق امتثال اوامر و نواهی شوهر است.

۴-۲) آیه «درجه»

آیه دیگری که به عنوان دلیل قوامیت مردان ذکر شده است، آیه «درجه» است: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (بقره، ۲۲۸)»^{۱۲}. آیه شریفه فوق با بیان عدّه زنان مطلقه شروع می‌شود و در ادامه به مماثلت حقوق و تکالیف زنان اشاره کرده، برتری مردان بر زنان را بیان می‌کند. فهم معنای مماثلتی که برای زنان بیان شده است و فهم معنای «درجه» ما را در درک ارتباط آیه با ماهیت قوامیت یاری می‌کند. «درجه» به معنای مرتبه‌ای از مراتب حرکت و صعود است. به این مرتبه از آن جهت که محل اقامت است «مقام»، از جهت نزول در آن «منزلت» و از جهت صعود تدریجی در آن «درجه» گفته می‌شود (مصطفوی، ۱۴۰۲، ۳: ۱۹).

واضح است که مراد از درجه مردان برتری حقوقی است، نه برتری ارزشی، زیرا ملاک برتری ارزشی در نظر قرآن تقواست (حجرات، ۱۳). این آیه، برخلاف برداشت برخی (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ۴: ۴)، در مقام بیان «تناسب حقوقی» است نه برابری حقوقی. از سوی دیگر، تعریف «درجه» نیز لازم است با معنای مماثلت همخوانی داشته باشد. با حفظ اختلاف جایگاه مرد و زن در نظام حقوقی اسلام اگر تکالیفی بر عهده زن نسبت به مرد گذاشته شده، تکالیفی هم بر عهده مرد نسبت به زن قرار داده شده است (طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷، ۲: ۲۳). برای توضیح بیشتر می‌توان روابط کارگر و کارفرما را در یک نظام حقوقی عادل مثال زد. جایگاه این دو گرچه با هم متفاوت است، اما هم کارفرما حقوقی بر عهده کارگر دارد و هم کارگر حقوقی بر عهده کارفرما. این حقوق متقابل بدون در نظر گرفتن جایگاه، متناسب و با در نظر گرفتن جایگاه، با یکدیگر مساویند.

حقوق زن بر مرد ← → حقوق مرد بر زن

حقوق زن بر مرد تقسیم بر جایگاه زن نسبت به مرد = حقوق مرد بر زن تقسیم بر جایگاه مرد نسبت به زن
چنان که ذکر شد آیه مذکور برتری حقوقی شوهر نسبت به زن را بیان می‌کند. بین برتری حقوقی و سلطه حقوقی که مفاد آیه «قوامون» بود تفاوت وجود دارد. اگر شوهر از

حقی مانند طلاق برخوردار باشد که همسر از آن محروم است، برتری حقوقی او ثابت می‌شود، اما سلطه حقوقی تنها در صورتی معنا دارد که در رابطه بین دو طرف، شوهر حق تصرف داشته باشد یا اذن او در تصرف همسر شرط باشد. آیه «درجه» تنها برتری حقوقی شوهر را بیان می‌کند، اما بر سلطه حقوقی شوهر بر همسر دلالت ندارد. این آیه اثبات نمی‌کند که ماهیت قوامیت «ولایت» است یا «کارپردازی»، اما آن را از مردسالاری ظالمانه جدا می‌سازد، زیرا در برابر حقوقی که شوهر بر عهده همسر خود دارد تکالیفی را هم متوجه شوهر می‌داند.

۳-۴) روایات

روایات مربوط به مسئله «قوامیت» را در شش قسم بررسی می‌کنیم. این شش قسم عبارت‌اند از: روایات اطاعت زن از شوهر، روایات بازداشتن مردان از اطاعت زنان، روایات سجده بر شوهران، لزوم اذن شوهر هنگام خروج زن، تنبیه بدنی زن ناشزه، حق منع شوهر نسبت به روزه، حج مستحبی و برخی تصرفات اقتصادی زن. در ادامه به بررسی سند هر روایت و میزان دلالت آن می‌پردازیم.

۱-۳-۴) روایات «اطاعت زن از شوهر»

۱-۳-۴-۱) روایت اول:

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أ تَدْرِي كَيْفَ بَايَعَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم النِّسَاءَ ... ثُمَّ قَالَ اسْمَعْنِي يَا هَوَلَاءِ أَبَايَعُكُنَّ عَلَيَّ أَنْ لَا تُشْرِكُنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا تَسْرِقْنَ وَلَا تَزْنِينَ وَلَا تَقْتُلْنَ أَوْلَادَكُنَّ وَلَا تَأْتِينَ بَهْتَانٍ تَفْتَرِينَ بَيْنَهُ بَيْنَ أَيَّدِيكُنَّ وَأَرْجُلَيْكُنَّ وَلَا تَعْصِينَ بَعُولَتِكُنَّ فِي مَعْرُوفٍ أَقْرَرْتُنَّ قُلْنَ نَعَمْ (كليني، ۱۴۰۷، ۵: ۵۲۶).

این روایت حسن است. راوی اول و دوم آن ثقه‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۹۲ و طوسی، ۱۴۱۵: ۳۸۳). گرچه در کتاب‌های رجال و فهرست به وثاقت «سعدان بن مسلم» تصریح نشده است، اما از اعتماد بزرگانی چون ابن ابی عمیر، صفوان بن یحیی، یونس بن عبدالرحمن، حسن بن محبوب، حسن بن علی بن فضال و فضالة بن ایوب که همگی از اصحاب اجماع هستند، می‌توان به وثاقت وی نیز پی برد (نوری، ۱۴۰۸، ۴: ۱۷).

همه مواردی که در این روایت به عنوان مفاد بیعت پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله وسلم با زنان بیان شده است جزو اصول اولیه اعتقادی و محرّمات مسلم شرعی است. حضرت صلى الله عليه وآله وسلم در این روایت از زنان عهد می‌گیرد که از شوهران‌شان در هیچ امر معروفی نافرمانی نکنند. با توجه به اهمیت این بیعت و سیاق روایت، وجوب اطاعت زن از شوهر به دست می‌آید.

۴-۳-۱) روایت دوم:

عَنْهُ [عَلِيٌّ بْنُ اِبْرَاهِيمَ] عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ إِذَا صَلَّتِ الْمَرْأَةُ خَمْسًا وَصَامَتْ شَهْرًا وَأَطَاعَتْ زَوْجَهَا وَعَرَفَتْ حَقَّ عَلِيٍّ عليه السلام فَلْتَدْخُلْ مِنْ أَيِّ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ شَاءَتْ (كليني، همان: ۵۵۵).

این روایت نیز حسن است. به وثاقت «علی بن ابراهیم» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۶۰)، «ابن ابی عمیر» (طوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۲) و «سیف بن عمیره» (طوسی، همان: ۷۸) تصریح شده است. «ابراهیم بن هاشم» و «ابی الصباح کنانی» نیز گرچه توثیق صریحی ندارند، اما وثاقت هر دو را می توان از قراین دیگری به دست آورد. حماد بن عثمان (کلینی، همان، ۱۱: ۲۰۶؛ صدوق، ۱۴۱۳، ۴: ۲۴۹)، ابان بن عثمان (کلینی، همان، ۱: ۱۸۶ و ۳۰۶ و ۸۱) و حسن محبوب (کلینی، همان، ۶: ۲۶ و طوسی، ۱۴۰۷، ۵: ۴۶۹) که هر سه از اصحاب اجماع هستند (کشی، ۱۳۴۸: ۳۷۵ و ۵۵۶)، از ابی الصباح کنانی روایت نقل نموده اند. «ابراهیم بن هاشم» نیز مورد اعتماد بزرگان متعددی بوده است و احادیث او را صحیح دانسته اند (حائری مازندرانی، ۱۴۱۶، ۱: ۲۱۸۲۱۳).

این روایت در مقام بیان اموری حداقلی است که زن به واسطه آنها وارد بهشت می شود. حداقل ها همان امور واجب هستند. این نکته را از سیاق نیز می توان فهمید. بنا بر این روایت نیز اطاعت از شوهر واجب است.

۴-۳-۱) روایت سوم:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا حَقُّ الزَّوْجِ عَلَى الْمَرْأَةِ فَقَالَ لَهَا أَنْ تُطِيعَهُ وَ لَا تُعْصِيَهُ وَ لَا تَصْدُقَ مِنْ بَيْتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ لَا تَصُومَ تَطَوُّعًا إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ لَا تَمْنَعَهُ نَفْسَهَا وَ إِنْ كَانَتْ عَلَى ظَهْرِ قَتَبٍ وَ لَا تَخْرُجَ مِنْ بَيْتِهَا إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ إِنْ خَرَجَتْ مِنْ بَيْتِهَا بِغَيْرِ إِذْنِهِ لَعْنَتْهَا مَلَائِكَةُ السَّمَاءِ وَ مَلَائِكَةُ الْأَرْضِ وَ مَلَائِكَةُ الْغَضَبِ وَ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ حَتَّى تَرْجِعَ إِلَى بَيْتِهَا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَعْظَمُ النَّاسِ حَقًّا عَلَى الرَّجُلِ قَالَ وَالِدُهُ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَعْظَمُ النَّاسِ حَقًّا عَلَى الْمَرْأَةِ قَالَ زَوْجُهَا قَالَتْ فَمَا لِي عَلَيْهِ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ مَا لَهُ عَلَى قَالَ لَا وَ لَا مِنْ كُلِّ مِائَةٍ وَاحِدَةٌ قَالَ فَقَالَتْ وَ الَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ نَبِيًّا لَا يَمْلِكُ رَقَبَتِي رَجُلٌ أَبَدًا (كليني، همان، ۵: ۵۰۷).

روایت فوق صحیح است. «احمد بن محمد بن خالد برقی» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۷۶)، «حسن بن محبوب» (طوسی، ۱۴۱۵: ۳۳۴)، «مالک بن عطیه» (نجاشی، همان: ۴۲۲) و «محمد بن مسلم» (نجاشی، همان: ۳۲۳) ثقه اند. «عدة من اصحابنا» نیز همگی ثقه اند (حلی، حسن بن

یوسف، ۱۳۸۱: ۲۷۲).

در این روایت حق زوج بر زوجه «اطاعت» و «عدم معصیت» بیان شده است. البته حق اعم از وجوب و استحباب است، ولی موارد دیگری که در روایت ذکر شده همگی لزومی هستند. نکته دیگر این که در این روایت لزوم تمکین به عنوان حق جداگانه‌ای ذکر شده است (لا تمنعه نفسها) و این نشان‌دهنده آن است که محدوده اطاعت بیشتر از حق تمکین است. نکته دیگری که از این روایت به دست می‌آید عدم موازنه حقوقی بین مرد و زن و جایگاه برتر حقوقی شوهر در خانواده است.

۴-۱-۳-۴) روایت چهارم:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ عُثْمَانَ الْكَرَاجُكِيُّ فِي كِتَابِ كَنْزِ الْفَوَائِدِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ شاذَانَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّقَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْمُفْضَلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ سَمِعْتُ الصَّادِقَ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عليه السلام يَقُولُ فِي حَدِيثٍ يَا يُونُسُ... مَلْعُونَةٌ مَلْعُونَةٌ امْرَأَةٌ تُؤْذِي زَوْجَهَا أَوْ تَعْمُهُ وَ سَعِيدَةٌ سَعِيدَةٌ امْرَأَةٌ تُكْرِمُ زَوْجَهَا وَ لَا تُؤْذِيهِ وَ تُطِيعُهُ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِهِ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۶: ۲۸۰).

این روایت نیز صحیح است. «ابوالفتح کراجکی» ثقة است (حر عاملی، ۱۳۶۲، ۲: ۲۸۷). «ابوالحسن محمد بن احمد بن علی بن الحسن شاذان» و پدرش هر دو شیخ نجاشی و مورد ترحم او بوده‌اند (نجاشی، همان: ۸۵). «ابن ولید» (نجاشی، همان: ۳۸۳)، «فار» (نجاشی، همان: ۳۵۴)، «محمد بن زیاد» یا «ابن ابی عمیر» (نجاشی، همان: ۳۲۷) و «مفضل بن عمر» و «یونس بن یعقوب» همگی ثقة‌اند (نوری، ۱۴۰۸، ۴: ۹۶).

در این روایت زنی که در هر حال از زوجه اطاعت می‌کند «سعید» خوانده شده است. از آنجا که در مقابل سعادت، «لعت» قرار گرفته شاید بتوان وجوب اطاعت را فهمید، اما از آن جایی که لعن در مورد بسیاری از مکروهات نیز به کار رفته است (نجفی، ۱۹۸۱، ۲: ۶۲) نمی‌توان از آن «حرمت»، و به قرینه مقابله، از سعادت «وجوب اطاعت» را برداشت کرد.

۴-۱-۳-۵) جمع‌بندی روایات دسته نخست

دو روایت اول «حسن» و دو روایت دیگر «صحیح» هستند. از سه روایت اول وجوب اطاعت از شوهر فهمیده می‌شود، اما دلالت روایت چهارم بر وجوب اطاعت محل تردید است.

۴-۳-۲) روایات «بازداشتن مردان از اطاعت زنان»

۴-۳-۱) روایت نخست:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ

اللَّهُ ﷻ قَالَ ذَكَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ النَّسَاءَ فَقَالَ اعْصُوهُنَّ فِي الْمَعْرُوفِ قَبْلَ أَنْ يَأْمُرَنَّكُمْ بِالْمُنْكَرِ وَتَعَوَّدُوا بِاللَّهِ مِنْ شِرَارِهِنَّ وَكُونُوا مِنْ خِيَارِهِنَّ عَلَى حَدِّرِ (كلینی، همان، ۵: ۵۱۷).

روایت مذکور به لحاظ سندی صحیح است. «عبدالله بن سنان» ثقة است (نجاشی، همان: ۲۱۴) و توثیق سایر روایان هم پیش از این ذکر شد. شیخ کلینی سه روایت دیگر را با مضمون مشابه با طریقی مرسل در کافی نقل نموده است (همان: ۵۱۷-۵۱۸).

از این عبارت که «از زنان در امور نیکو سرپیچی کنید»، به دست می آید که اولاً اطاعت از زنان واجب نیست و ثانیاً لازم است در امور نیکو به نظر آنان عمل نگردد تا بدین وسیله در امور منکر توقع اطاعت شوهر را نداشته باشند. این شیوه برخورد که پیامبر ﷺ به شوهران توصیه می کند، نه با الگوی مشارکتی مدیریت خانواده سازگار است و نه با مدیریت زنان. البته به نظر می رسد روایت در مقام بیان حکم تکلیفی نیست و تنها راهکاری ارشادی را برای اعمال مدیریت مرد در خانواده بیان می کند.

۴-۳-۲) روایت دوم:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷻ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ أَطَاعَ أُمَّرَأَتَهُ أَكَبَّهُ اللَّهُ عَلَى وَجْهِهِ فِي النَّارِ قَبْلَ وَ مَا تِلْكَ الطَّاعَةُ قَالَ تَطَلُّبُ مِنْهُ الذَّهَابِ إِلَى الْحَمَامَاتِ وَالْعُرْسَاتِ وَالْعِيدَاتِ وَالنِّيَاحَاتِ وَالثِّيَابِ الرَّقَاقِ (كلینی، همان: ۵۱۷).

این روایت با اندک تفاوتی در کتاب «من لا یحضره الفقیه» از پیامبر اکرم ﷺ و در «جعفریات» و «دعائم الاسلام» از امام علی ﷻ نیز نقل شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ۱: ۱۱۵؛ کوفی، بی تا: ۱۰۷؛ ابوحنیفه، ۱۳۸۵، ۲: ۲۱۶). در جعفریات به جای «الی العیدات» «الی المعازات» آمده است. در روایت دعائم نیز «الثیاب الرقاق» وجود ندارد و به جای «الی العیدات» «الی العیادات» نقل شده است.

روایت فوق موثق است. وثاقت «علی بن ابراهیم» و پدرش پیش از این بررسی شد. «سکونی» گرچه عامی است (حلی، ابن داوود، ۱۳۸۳: ۴۲۶)، اما بنا بر شهادت شیخ طوسی اصحاب در عمل به روایات سکونی در جایی که مخالف نداشته باشد متفق اند (طوسی ۱۴۱۷، ۱: ۱۴۹-۱۵۰).

مواردی که در روایت ذکر شده است همگی مصادیق «خروج از منزل» است و پیامبر ﷺ شوهر را از اذن دادن در عروسی ها، مجالس عزا و حمام های عمومی، از آن جهت که امور خلاف شرع در آنها انجام می شده، نهی کرده است. ظاهر روایت این است

که حتی اگر این خروج منافاتی با حق استمتاع نداشته باشد هم شوهر حق منع دارد. بر اساس این روایت نوعی تسلط و برتری حقوقی برای مردان ثابت می‌شود. نکته قابل تأمل در روایت آن است که مخاطب در ارتکاز ذهنی خود نمی‌پذیرد که مطلق اطاعت از زنان مشکلی داشته باشد؛ از همین رو از پیامبر ﷺ می‌خواهد که مشخص نماید کدام اطاعت مراد است.

۴-۳-۲ (۳) روایت سوم:

روایت سوم نیز با همان سند پیشین از کافی است:

«وَبِإِسْنَادِهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ طَاعَةُ الْمَرْأَةِ نَدَامَةٌ» (کلینی، همان: ۵۱۸).

امام جعفر صادق علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌فرماید که: «فرمان‌بری از زن پشیمانی است».

چنان‌که در بررسی سندی روایت پیشین گذشت، این روایت نیز موثق است. در این روایت اطاعت از زن مذمت شده است.

۴-۳-۲ (۴) جمع‌بندی روایات دسته دوم:

عدم لزوم فرمان‌برداری شوهر از همسر خود دلیل برتری حقوقی او نیست، اما این که در عمل همسران اذن شوهر شرط باشد نشان‌دهنده نوعی سلطنت در آن مورد خاص است. در روایت دوم اطاعت از زنان به معنای «اذن دادن به درخواست آنان» است. چنین اذنی برای شوهر برتری حقوقی به همراه می‌آورد.

۴-۳-۳ (۳) روایت «سجده بر شوهران»:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنْ قَوْمًا أَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا رَأَيْنَا أَنَسًا يَسْجُدُ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله لَوْ أَمَرْتُ أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا (همان، ۵۰۸).

سند روایت صحیح است. «محمد بن یحیی» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۵۳) و «سلیمان بن خالد»

(همان: ۱۸۳) ثقه هستند. وثاقت سایر راویان پیش از این ذکر شد.

این روایت به «رابطه زن و مرد» اشاره دارد. با توجه به ملاک قرآنی «تقوا» برای ارزش-گذاری انسان‌ها، روشن است که مراد از این تفضیل، برتری در ارزش‌های انسانی نیست، بلکه بیان مبالغه‌آمیز برتری حقوقی شوهر نسبت به زن است. البته «حق» در استعمال اخیر معادل «right» در مقابل «تکلیف» است، نه معادل «law». بنابراین نمی‌توان از آن برتری حقوقی (law) را نتیجه گرفت.

۴-۳-۴) روایت «خروج زن باید به اذن شوهر باشد»:

تک روایتی را که در ذیل این عنوان بررسی می‌کنیم پیش از این نیز ذکر شده است: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَجُوبٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ جَاءَتْ امْرَأَةً إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا حَقُّ الزَّوْجِ عَلَى الْمَرْأَةِ فَقَالَ لَهَا ... وَ لَا تَخْرُجُ مِنْ بَيْتِهَا إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ إِنْ خَرَجَتْ مِنْ بَيْتِهَا بِغَيْرِ إِذْنِهِ لَعْنَتْهَا مَلَائِكَةُ السَّمَاءِ وَ مَلَائِكَةُ الْأَرْضِ وَ مَلَائِكَةُ الْغُضَبِ وَ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ حَتَّى تَرْجِعَ إِلَى بَيْتِهَا (کلینی، همان: ۵۰۷).

روایت صحیح است و وثاقت همه راویان نیز پیش از این بیان شد. این روایت زن را از خروج از منزل بدون اذن شوهر نهی می‌کند و زنی را که بدون اذن خارج شود مشمول «لعنت فرشتگان» می‌داند. ظهور نهی و لازمه لعنت فرشتگان حرمت چنین خروجی است. لزوم اذن یک شخص در اعمال و تصرفات شخصی دیگر نشان‌دهنده برتری حقوقی و تسلط وی بر آن شخص است.

۴-۳-۵) روایات «منع شوهر از اعمال مستحبی زن مانند حج و روزه»

۴-۳-۵-۱) روایت نخست:

مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ لَا يَصْلِحُ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَصُومَ تَطَوُّعًا إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا (همان، ۴: ۱۵۱).

این روایت به طریق صحیح دیگری نیز در کافی ذکر شده است با این تفاوت که به جای «لا تصلح»، «لیس» آمده است (همان: ۱۵۲). سند این روایت پیش از این مورد بررسی قرار گرفت (روایات «اطاعت زن از شوهر»، روایت سوم).

روایت مذکور به دلیل ارسال «ضعیف» است. همگی راویان جز «قاسم بن عروه» ثقه‌اند. در مورد وی مدح و ذم خاصی وارد نشده است؛ تنها «ابن داوود» وی را ممدوح می‌داند (حلی، ابن داوود، ۱۳۸۳: ۲۷۶). راوی بعد از قاسم ذکر نشده است.

این دو روایت روزه مستحبی زن را بدون اذن شوهر صحیح نمی‌دانند. اگر «لا یصلح» و «لیس» به معنای «نهی جواز تکلیفی» باشد، روایت «حرمت روزه مستحبی زن بدون اذن شوهر» را بیان می‌کند و اگر به معنای «نهی صحت وضعی» باشد، بیان‌گر «بطلان روزه مستحبی زن بدون اذن شوهر» است. در هر حال، چه اذن شوهر شرط جواز روزه مستحبی باشد و چه شرط صحت آن، اشتراط اذن فردی برای فعل فردی دیگر نوعی سلطه حقوقی را به همراه خواهد داشت.

۴-۳-۲) روایت دوم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ عَنْ مَرْوَكِ بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ نَشِيطِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ فَهْمِ الضَّيْفِ أَنْ لَا يَصُومَ تَطَوُّعًا إِلَّا بِإِذْنِ صَاحِبِهِ وَ مِنْ طَاعَةِ الْمَرْأَةِ لِزَوْجِهَا أَنْ لَا تَصُومَ تَطَوُّعًا إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ أَمْرِهِ وَ مِنْ صَلَاحِ الْعَبْدِ وَ طَاعَتِهِ وَ نَصْحِهِ لِمَوْلَاهُ أَنْ لَا يَصُومَ تَطَوُّعًا إِلَّا بِإِذْنِ مَوْلَاهُ وَ أَمْرِهِ وَ مِنْ بَرِّ الْوَالِدِ أَنْ لَا يَصُومَ تَطَوُّعًا إِلَّا بِإِذْنِ أَبِيهِ وَ أَمْرِهِمَا وَ إِلَّا كَانَ الضَّيْفُ جَاهِلًا وَ كَانَتِ الْمَرْأَةُ عَاصِيَةً وَ كَانَ الْعَبْدُ فَاسِقًا عَاصِيًا وَ كَانَ الْوَالِدُ عَاقًا (كَلْبِنِي، هَمَان).

این روایت به دلیل ضعف «احمد بن هلال» ضعیف است. البته جز او همه راویان سند ثقه هستند. وثاقت «محمد بن یحیی» و «محمد بن احمد» پیش از این بررسی شد. «مروک بن عبید» (کشی، ۱۳۴۸: ۵۶۳)، «نشیط بن صالح» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۲۹) و «هشام بن الحکم» (همان: ۴۳۴) ثقه‌اند. روایاتی در مذمت «احمد بن هلال» از امام حسن عسگری عليه السلام نقل شده است (همان: ۸۳) شیخ طوسی او را مشهور به غلو و لعنت دانسته و عمل به روایات منفرد او را جایز نمی‌داند. با این وجود، نجاشی او را صالح الراویه دانسته است (همان).

بر اساس این روایت نیز اذن شوهر در روزه مستحبی زن شرط است.

۴-۳-۳) روایت سوم:

سومین روایت از این دسته «شرط بودن اذن شوهر در حج مستحبی زن» را بیان می‌کند: أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام وَ سَأَلْتُهُ عَنْ الْمَرْأَةِ الْمُوسِرَةِ قَدْ حَجَّتْ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ فَتَقُولُ لِزَوْجِهَا أَحْجِنِّي مِنْ مَالِي أَلَهُ أَنْ يَمْنَعَهَا قَالَ نَعَمْ يَقُولُ حَقِّي عَلَيْكَ أَعْظَمُ مِنْ حَقِّكَ عَلَيَّ فِي هَذَا (كَلْبِنِي، ۵: ۵۱۶).

روایت صحیح است. «ابوعلی الاشعری» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۹۲)، «محمد بن عبدالجبار» (طوسی، ۱۴۱۵: ۳۹۱)، «فوان بن یحیی» (نجاشی، همان: ۱۹۷) «اسحاق بن عمار» (نجاشی، همان: ۷۱) همگی ثقه‌اند.

در این روایت این حق به شوهر داده شده که حتی اگر هزینه حج از اموال زن باشد بتواند مانع حج مستحبی زن گردد. دلیل این حکم نیز بیشتر بودن حق مرد نسبت به حق زن در این مورد بیان شده است.

۴-۳-۴) روایت چهارم:

در چهارمین روایت، راوی از «اشترط اذن شوهر در حج واجب زن» می‌پرسد: مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام امْرَأَةٌ لَهَا

زَوْجٌ فَأَبَى أَنْ يَأْذَنَ لَهَا فِي الْحَجِّ وَلَمْ تَحُجَّ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ فَغَابَ عَنْهَا زَوْجُهَا وَقَدْ نَهَاهَا أَنْ تَحُجَّ فَقَالَ لَا طَاعَةَ لَهُ عَلَيْهَا فِي حَجَّةِ الْإِسْلَامِ وَلَا كَرَامَةَ لِيَتَحُجَّ إِنْ شَاءَتْ (طوسی، ۱۴۰۷، ۵: ۴۷۴).

این روایت با متنی مشابه در کافی و به طریق دیگری در تهذیب نیز نقل شده است (کلینی، همان، ۴: ۲۸۲؛ طوسی، همان). روایت صحیح یا حسن است. «محمد بن حسین» گرچه مشترک بین چند نفر است، اما به این قرینه که راوی مباشر کتاب «علی بن نعمان محمد بن الحسین ابوالخطاب» است متعین در یک نفر می‌گردد (نجاشی، همان: ۲۷۴). «ابوالخطاب ثقه» است (همان: ۳۳۴). «علی بن نعمان» و «معاویه بن وهب» نیز ثقه‌اند (همان: ۲۷۴ و ۴۱۲). طریق شیخ به تهذیب در فهرست عبارت است از: ابن ابی الجید عن ابن الولید عن الصفار (طوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۰). «ابن ولید» (نجاشی، همان: ۳۸۳) و «صفار» (نجاشی، همان: ۳۵۴) ثقه‌اند. گرچه به وثاقت «ابی الجید» تصریح نشده است، اما وی از مشایخ شیخ طوسی و شیخ نجاشی بوده و در بسیاری از طرق به او اعتماد کرده‌اند. تنها مشکل طریق کافی «علی بن حمزه» است که اگر وی را ثقه بدانیم روایت کافی نیز صحیح است. مشکل روایت دیگر تهذیب، اشتراک «عبدالرحمن» بین موثق و غیر موثق است. بر اساس این روایت اذن شوهر در حج واجب زن لازم نیست.

۴-۳-۵) روایت پنجم:

پنجمین روایت نیز «عدم اشتراط اذن زوج در حج واجب زن» را بیان می‌کند: رَوَى أَبَانٌ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ امْرَأَةٍ لَهَا زَوْجٌ وَ هِيَ صُرُورَةٌ وَ لَا يَأْذَنُ لَهَا فِي الْحَجِّ قَالَ تَحُجُّ وَ إِنْ لَمْ يَأْذَنْ لَهَا (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ۲: ۴۳۸).

کلینی نیز همین روایت را در کافی به سند دیگری نقل نموده است (کلینی، ۱۴۰۷، ۴: ۲۸۲). شیخ صدوق در الفقیه از روایت دیگری با همین متن خبر می‌دهد. تنها تفاوت این روایت با روایت بالا در این است که به جای «و إن لم یأذن لها» عبارت «و إن رغم أنفه» آمده است (همان).

روایت صحیح است. «أبان بن عثمان» از اصحاب اجماع است (کشی، ۱۳۴۸: ۳۷۵). «زراره» نیز ثقه است (نجاشی، همان: ۱۷۵). طریق شیخ صدوق به «أبان» صحیح است (نوری، ۱۴۰۸، ۴: ۱۰). سند کافی ضعیف و سند دیگر الفقیه صحیح است.

زن بر اساس این روایت نیز برای رفتن به حج واجب نیازی به اذن شوهر ندارد.

۴-۳-۶) جمع‌بندی روایات:

در این دسته از روایات که در بین آنها چندین حدیث صحیح وجود دارد، زن در حج و

روزه واجب نیازی به اذن شوهر ندارد از آن جهت که امور واجب حق الله هستند و مقدم بر حق شوهر. اما در حج و روزه مستحبی، شوهر به دلیل تقدم حقش می‌تواند مانع زن شود. واضح است که لزوم اذن یک شخص در عمل دیگری به معنای نوعی تسلط حقوقی بر اوست.

۴-۳-۶) اشتراط اذن شوهر در یمین، نذر و برخی تصرفات اقتصادی زن

۴-۳-۶-۱) روایت نخست:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ □ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا يَمِينُ لَوْلَدٍ مَعَ وَالِدِهِ وَلَا لِمَمْلُوكٍ مَعَ مَوْلَاهُ وَلَا لِلْمَرْأَةِ مَعَ زَوْجِهَا (كلینی، ۱۴۰۷، ۷: ۴۴۰).

این روایت به طریق دیگری نیز در کافی نقل شده است (همان: ۴۴۱). سند روایت صحیح است. «منصور بن حازم» ثقة است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۱۳). وثاقت سایر راویان نیز پیش از این بیان شده است.

ظاهر این روایت آن است که قسم زن بدون اذن شوهر جایز نیست. برخی از فقها با استناد به این که در روایات «یمین» به معنای «نذر» نیز به کار رفته است، حکم «یمین» در روایت مذکور را به «نذر» تعمیم داده‌اند و نذر زن را بدون اذن شوهر جایز ندانسته‌اند.

۴-۳-۶-۲) روایت دوم:

ابنُ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ □ قَالَ لَيْسَ لِلْمَرْأَةِ أَمْرٌ مَعَ زَوْجِهَا فِي عِتْقٍ وَلَا صَدَقَةٍ وَلَا تَدْبِيرٍ وَلَا هِبَةٍ وَلَا نَذْرٍ فِي مَالِهَا إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا إِلَّا فِي زَكَاةٍ أَوْ بَرٍّ وَالِدَيْهَا أَوْ صِلَةٍ قَرَابَتِهَا (همان، ۵: ۵۱۴).

طریق کلینی به «حسن بن محبوب» در روایت‌هایی که از عبدالله بن سنان نقل می‌کند یا «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن ابن محبوب» است یا «علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن محبوب» (همان، ۲: ۶۵ و ۱۸۹). بنا بر هر دو طریق روایت صحیح است و وثاقت راویان نیز پیش از این ذکر شده است.

در این روایات زن در «عتق»، «صدقه»، «تدبیر»، «هبه» و «نذر» در امور مالی و حتی در محدوده اموال خود نیازمند اذن شوهر است. از این تصرفات سه مورد استثناء شده است؛ اولین مورد «زکات» است که چون حق الهی است، مقدم بر حق شوهر است. اما در دو مورد دیگر «نیکی به پدر و مادر» و «صله رحم» این استثناء قابل تأمل است که پرداختن به آن خارج از موضوع مقاله می‌باشد.

۴-۶-۳ جمع بندی روایات:

در این دو روایت فی الجمله اذن شوهر در نذر زن شرط شده است. شرط بودن اذن کسی در نذر دیگری به معنای تسلط حقوقی شخص دیگر است.

۴-۳-۷ جمع بندی روایات شش گانه

از پاره‌ای از روایاتی که رابطه زن و شوهر را توصیف می‌نمود و همچنین از روایاتی که به بیان احکام مربوط به این رابطه می‌پرداخت، سلطه حقوقی شوهر بر زن در موارد خاصی فهمیده می‌شود. با توجه به دو معنای «ولایت» که پیش از این گذشت، این سلطه حقوقی بر معنای دوم ولایت دلالت دارد که در آن اذن یک شخص در تصرف شخصی دیگر شرط است.

۵. بررسی آثار قوأمیت در فقه

در کتاب‌های فقهی در مورد ماهیت قوأمیت بحثی نشده است. علت این امر نیز شاید رویکرد تکلیف‌محور فقه باشد. فقها برای احکام تکلیفی بیشتر از احکام وضعی اهمیت قائلند تا جایی که برخی از علمای اصول احکام وضعی را منتزع از احکام تکلیفی (انصاری، ۱۴۰۷، ۲: ۶۰۳) و جعل جداگانه آن را لغو دانسته‌اند (خمینی، ۱۴۱۸، ۳: ۴۴۱). البته برخی از فقها از «قوأمیت» تعبیر به «سلطنت» نموده‌اند (ابن براج، ۱۴۰۶، ۳: ۲۹۹؛ حلی، محمد بن حسن، ۱۳۸۷، ۳: ۱۶۹ و انصاری، ۱۴۱۵، ۶: ۵۰-۵۱)، ولی این مقدار برای فهم ماهیت «قوأمیت» کافی نیست. برای نمونه، علامه حلی معتقد است اگر از زن و شوهری که کافر ذمی هستند، تنها زن مسلمان شود عقد نکاح فسخ می‌گردد، زیرا با توجه به آیه قوأمون شوهر بر زن سلطنت دارد، در حالی که آیه «و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً» (نساء، ۱۴۱) هرگونه سلطنت بر مسلمان را از کافر نفی می‌نماید (حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳، ب، ۷: ۹۷).

بنابراین، تنها راه فهم ماهیت «قوأمیت» در کلام فقها بررسی احکامی است که رابطه زن و شوهر را تنظیم می‌کند. فقها در این که طلاق به دست مرد است هیچ اختلافی ندارند^۳. در نظر ایشان اذن شوهر در «عتق»، «تدبیر» و «صدقه» و به طور کلی در تصرفات شخصی زن که منافاتی با حق شوهر ندارد، قطعاً شرط نیست (انصاری، ۱۴۲۵: ۹۳؛ نجفی، ۱۹۸۱، ۳۵: ۳۶۰ و خویی، ۱۴۱۸، ۳۵: ۳۶۰)؛ در عین حال، اذن شوهر در «یمین» شرط است. البته با وجود این اتفاق در چگونگی اشتراط اذن اختلاف است. برخی اذن را شرط صحت دانسته و بدون اذن «یمین» را باطل می‌دانند (عاملی، زین‌الدین بن علی، ۱۴۱۳، ۱۱: ۲۰۷)؛

همان، ۱۴۲۲: ۱۵۴؛ موسوی عاملی، ۱۴۲۲، ۲: ۳۳۵؛ سبزواری، محمدباقر، ۱۴۲۳، ۲: ۴۸۴؛ طباطبایی، سید علی بن محمد، ۱۴۱۸ ق، ۱۳: ۱۸۶؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ۵: ۵۷ و حکیم، سید محمد سعید، ۱۴۱۵، ۳: ۱۲۳؛ در حالی که در نظر گروه دوم یمین بدون اذن، مقتضی «صحت» است، اما نهی شوهر مانع آن می‌باشد (نجفی، همان: ۲۶۲؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹، ۲: ۴۸۴ و سیستانی، ۱۴۱۷، ۳: ۲۲۵). همچنین برخی اذن شوهر در یمین را تنها در صورت منافات با حق شوهر لازم می‌دانند (طباطبایی یزدی: همان) و برخی دیگر آن را به طور مطلق لازم می‌دانند (حکیم، سید محسن، ۱۴۱۶، ۱۰: ۳۰۴؛ مدنی کاشانی، ۱۴۱۱، ۲: ۲۵ و حکیم، سید محمد سعید، همان).

در مورد لزوم اذن شوهر در روزه مستحبی سید مرتضی، سلار، ابن حمزه و آیت‌الله خویی قائل به کراهت روزه بدون اذن (علم الهدی، سید مرتضی، ۱۳۸۷: ۹۶؛ سلار، ۱۴۰۴: ۹۶؛ ابن حمزه، ۱۴۰۸: ۱۴۷؛ خویی، ۱۴۱۸، ۲۲: ۳۲۴) و ابن زهره قائل به استحباب اذن هستند (ابن زهره، ۱۴۱۷: ۱۴۹). صاحب جواهر، آیت‌الله تبریزی، آیت‌الله سیستانی، آیت‌الله عبدالاعلی سبزواری و آیت‌الله محمد سعید حکیم نیز اذن را در صورت عدم مزاحمت روزه مستحبی با حق شوهر مستحب می‌دانند (نجفی، ۱۹۸۱، ۱۷: ۱۳۲؛ تبریزی، ۱۴۲۷، ۶: ۲۵۵؛ سیستانی، ۱۴۱۷، ۱: ۳۴۰؛ سبزواری، عبدالاعلی، بی‌تا، ۱۱۸؛ حکیم، محمد سعید، ۱۴۲۵: ۴۲۰). از دیگر سو صاحب جواهر روزه زوجه را در صورتی که منافات با استمتاع نداشته باشد، حتی با نهی زوج صحیح می‌داند، مگر این که در فرض نهی، اجماعی بر بطلان روزه وجود داشته باشد (نجفی، ۱۹۸۱، ۱۷: ۱۳۲). اما مشهور فقها اذن شوهر را در صحت روزه مستحبی لازم می‌دانند، چه مزاحم با حق شوهر باشد، چه نه (صدوق، ۱۴۱۵: ۱۸۱؛ طوسی، ۱۳۸۷، ۱: ۲۸۳؛ همان، ۱۴۰۰: ۲۶۹؛ حلّی، ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۱: ۴۲۰؛ حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۴، ۶: ۲۰۱؛ همان، ۱۴۱۲، ۹: ۳۸۶؛ عاملی، محمد بن مکی، ۱۴۱۷، ۱: ۲۸۳؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ۶: ۲۸۳-۲۸۴؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ۱۳: ۲۰۵-۲۰۶ و ۲۳: ۱۱۹؛ روحانی، ۱۴۱۲، ۸: ۳۴۷).

فقها اذن شوهر را در حج مستحبی نیز لازم می‌دانند چه منافات با حق زوج داشته باشد، چه نه (موسوی عاملی، همان، ۷: ۹۱؛ انصاری، ۱۴۲۵: ۸۹؛ طباطبایی، سید علی بن محمد، ۱۴۱۸، ۶: ۴۹؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹، ۲: ۴۶۷ و حکیم، سید محسن، ۱۴۰۱، ۱۰: ۲۲۹) و حج را بدون اذن صحیح نمی‌دانند (حلّی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۸، ۲: ۷۶۱؛ حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۲، ۱۳:

۷۰؛ اردبیلی، ۱۴۰۳، ۶: ۱۰۳؛ خویی، ۱۴۱۸، ۲۶: ۲۲۳؛ آملی، ۱۳۸۰، ۱۲: ۵۴ و فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸، ۱: ۳۲۵).

چنان که گذشت در مورد لزوم اذن شوهر در نذر زن تنها یک روایت وجود دارد و آن نیز مختص نذر متعلق به اموال خود زن است (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ۳: ۱۷۷). با وجود این روایت، برخی از فقها اذن شوهر را در نذر زن با استناد به روایات یمین لازم دانسته‌اند (طباطبایی، سید علی بن محمد، همان، ۱۳: ۲۰۵). گروهی از این فقها از این روایات الغای خصوصیت نموده‌اند (محقق داماد، ۱۴۰۱، ۱: ۵۹) و گروهی دیگر با توجه به استعمال «یمین» به جای «نذر» در کلام معصوم علیها السلام (و یا کلام سائل همراه با تقریر معصوم علیها السلام) این روایات را شامل «نذر» نیز می‌دانند (طباطبایی، علی بن محمد، همان: ۲۰۳-۲۰۶). در مقابل، از بین فقهای که استناد به روایات «یمین» در بحث «نذر» را نپذیرفته‌اند گروهی اذن زوج را لازم ندانسته (موسوی عاملی، ۱۴۲۲، ۲: ۳۴۸)، عده‌ای به تک روایتی که در باب نذر وارد شده است استناد نموده (طباطبایی یزدی، همان: ۴۸۵ و مدنی کاشانی، ۱۴۱۱، ۲: ۲۹)، گروهی دیگر با توجه به این که این روایت مخصوص نذر در مال زن است، اذن شوهر را تنها در نذر متعلق به امور مالی زن لازم می‌دانند (سبزواری، محمدباقر، ۱۴۲۳، ۲: ۴۹۱ و بحرانی، ۱۴۰۵، ۱۴: ۲۰۱) و برخی دیگر کل روایت را حمل بر استحباب نموده، اذن شوهر در صحت نذر زن را شرط نمی‌دانند (خویی، همان: ۳۰۷ و صافی، ۱۴۲۳، ۲: ۱۷). دلیل گروه اخیر برای حمل روایت بر استحباب آن است که روایت شامل لزوم اذن در مواردی مانند «عتق» و «تدبیر» و «صدقه» است که قطعاً اذن شوهر در آن لازم نیست. در بین فقهای که اذن شوهر را در نذر زن لازم می‌دانند، گروهی اذن را شرط «صحت نذر» دانسته (حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ الف، ۱: ۴۰۸-۴۰۹؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲: ۳۰؛ و صافی، همان: ۱۰) و گروهی دیگر آن را شرط در «لزوم» می‌دانند (عاملی، محمد بن مکی، ۱۴۱۳، ۲: ۱۴۹؛ صیمری، ۱۴۲۰، ۳: ۴۹۹؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ۵: ۱۳۷؛ انصاری، ۱۴۲۵: ۹۳ و خوانساری، ۱۴۰۵، ۲: ۲۹۴).

در مورد اذن شوهر در خروج زن از منزل گرچه برخی آن را در صورت منافات با حق استمتاع شوهر لازم دانسته‌اند (فضل‌الله، ۱۴۱۷: ۳۸)، اما بیشتر فقها آن را حقی جداگانه به شمار می‌آورند (نجفی، ۱۹۸۱، ۳۱: ۱۸۴؛ خویی، ۱۴۱۰، ۲: ۲۸۹ و ۱۴۱۸، ۲۸: ۶۹؛ اراکی، ۱۴۱۳: ۲۶۰؛ سیستانی، ۱۴۱۷، ۳: ۱۰۳؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶: ۸۴ و طباطبایی قمی، ۱۴۲۶،

۱: (۳۱۷) و لزوم اذن در حج مستحبی را نیز فرع آن می‌دانند (حکیم، سید محسن، ۱۴۱۶، ۱۰: ۲۲۸-۲۲۹ و شاهرودی، ۱۴۰۲، ۲: ۱۴۱).

مسئله دیگری که فقها در رابطه زن و شوهر به آن پرداخته‌اند، مسئله «استیجار زن برای رضاع» بدون اذن زوج است. صاحب حدائق چنین اجاره‌ای را صحیح دانسته و آن را به مشهور نسبت می‌دهد. وی عموم ادله و فاء به عقود را شامل چنین عقدی می‌داند و تنها مواردی را از این عموم خارج می‌کند که با حق زوج منافات داشته باشد. وی زوج را تنها مالک منفعت استمتاع می‌داند و زوجه را در غیر این مورد مالک و صاحب اختیار تصرفات خود می‌داند (بحرانی، ۱۴۰۵، ۲۱: ۶۰۳).

از مجموع نظرات فقها درباره «انحصار طلاق به دست مرد»، «عدم اشتراط اذن شوهر در تصرفات شخصی زن» و ... به دست می‌آید که در امور خاصی اذن مرد در تصرف زن شرط است و چنان که گذشت این معنا همان ولایت به معنای دوم است. زن در غیر از این امور مالک تصرفات خویش است و شوهر بر او ولایتی ندارد.

۶. نتیجه‌گیری

با توجه به تحلیل‌هایی که درباره ادله «قوامیت» ارائه شد، چه در آیات قوامیت و چه در بخش روایات، و همچنین با توجه به نظرات فقها درباره رابطه زن و شوهر، روشن شد که ماهیت قوامیت «کارپردازی» و «انجام وظیفه نسبت به زنان و حمایت از ایشان» نیست، بلکه نوعی «ولایت» است؛ به این معنا که در برخی تصرفات زن اذن شوهر شرط است و او می‌تواند بنا بر مصلحت از این طریق در تصرفات او تأثیرگذار باشد. البته محدوده این تصرفات و چگونگی دخالت نظر شوهر در آن نیازمند بحث فقهی جداگانه‌ای است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برگرفته از این عبارت: «وَمَنْ قَامَ عَلِيَّ مَرِيضًا يَوْمًا وَلَيْلَةً بَعَثَهُ اللَّهُ مَعَ خَلِيلِهِ إِبْرَاهِيمَ» (هیشمی، ۱۴۱۳، ۱: ۳۱۷).
۲. برگرفته از این عبارت: «حَقًّا عَلِيٌّ مَنْ قَامَ عَلِيَّ مَجْلِسًا أَنْ يُسَلَّمَ عَلَيْهِمْ، وَحَقٌّ عَلِيٌّ مَنْ قَامَ عَنْ مَجْلِسِ أَنْ يُسَلَّمَ» (عسقلانی، ۱۴۱۴، ۵، ۲۸۵).
۳. برگرفته از این عبارت: «فَبَيْنَا أَنَا كَذَلِكَ إِذْ قَامَ عَلِيٌّ فَقَالَ لِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا جَابِرُ اسْتَمْسِكْ فَضْرِبَهُ بِسَوْطِهِ ضَرْبَةً فَوَثَبَ الْبَعِيرُ مَكَانَهُ» (بخاری، ۱۴۰۱، ۱۰: ۳۰۲).
۴. برگرفته از این عبارت: «قَالَتْ أُمُّهُ: كُنَّا ذُوِي تَمَمٍ وَرَمَّهُ، حَتَّى إِذَا قَامَ عَلِيٌّ تَمَمَ، انْتَزَعُوهُ عُنُقًا مِنْ أُمَّهِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۲: ۵۰۲).

۵. برگرفته از این عبارت: «لَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ» (توبه، ۸۴).
۶. برگرفته از این عبارت: «أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ» (رعد، ۳۳).
۷. برگرفته از این عبارت: «وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا» (آل عمران، ۷۵).
۸. برگرفته از این عبارت: «إِنَّ الَّذِي كَتَبْتُ مِنْ أَمْوَالِي هَذِهِ صَدَقَةٌ وَاجِبَةٌ... فَإِنَّهُ يَقُومُ عَلَيَّ ذَلِكَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ يَأْكُلُ مِنْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَيُنْفِقُهُ حَيْثُ يَرَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي حِلٍّ مُحَلَّلٍ لَا حَرَجَ عَلَيْهِ فِيهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ۷: ۴۹).
۹. در جمله «ذهب زید بالدراجة إلى المدرسة»، «ذهب» بدون اشکال، هم با «إلى» و هم با «باء» متعدی شده است.

در مواردی مانند جمله فوق، فعل می‌تواند متعلق‌های مختلفی داشته باشد مانند وسیله رفتن، مبدأ، مقصد، زمان و مکان رفتن؛ و می‌تواند با حرف جر مناسب به این متعلق‌ها مرتبط شود. فرقی که این کاربرد با آیه شریفه مورد بحث ما دارد آن است که در جمله مورد اشاره معنای فعل هنگامی که با هر کدام از حروف جر متعدی می‌شود تفاوتی نمی‌کند، ولی در آیه شریفه هر کدام از عبارات‌های «قام بالأمر» و «قام علی فلان» معنای متفاوتی دارند و به همین دلیل «قام» نمی‌تواند به هر دو حرف تعلق داشته باشد. برای توضیح بیشتر دو مثال را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

الف) قام زید بالبحث علی السطح؛

ب) قام الامیر بالحکم علی رعیتہ؛

قام در کاربرد «الف» با «باء» متعدی شده و به معنای «به جست‌وجو پرداختن» به کار رفته است. این فعل هم‌زمان با «علی» نیز به کار رفته است («زید بر پشت بام به جست‌وجو کرد»). کاربرد هم‌زمان یک فعل با دو حرف جر در کاربرد «الف» بدون اشکال است، زیرا «علی السطح» تنها ظرف انجام فعل را بیان می‌کند و هنگامی که فعل با «علی السطح» به کار می‌رود معنای جدیدی نمی‌یابد. اما در کاربرد «ب» اگر «علی» را متعلق به «قام» بدانیم جمله اشتباه است، زیرا فعل در «قام علی الرعیه» معنای متفاوتی از «قام بالحکم» دارد. هنگامی که «قام بالحکم» استعمال می‌شود فعل به معنای «به عهده گرفتن حکومت» و «تدبیر آن» به کار رفته است و هنگامی که با «علی الرعیه» به کار می‌رود به معنای «سرپرستی و امور مردم را به عهده گرفتن» است

و روشن است که نمی توان آن را به طور هم زمان در این دو معنا به کار برد. البته اگر در این کاربرد «علی الرعیه» را متعلق به «الحکم» بدانیم جمله صحیح است، زیرا «قام» تنها با «باء» به کار رفته است و «علی» متعلق به «الحکم» است. در این فرض این جمله به معنای به «عهده گرفتن حکومت بر مردم» است.

۱۰. این تأویل در مورد کاربرد صیغه مبالغه در مورد خداوند نیز مشاهده می شود. این منظور در یکی از دو معنایی که برای رزاق (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۰: ۱۱۵) و قیوم (همو، ۱۴۱۴، ۱۲: ۵۰۴) بیان می کند و زمخشری در دو معنا از سه معنایی که برای صفت توأب ذکر می کند، کثرت و عمومیت متعلق را به عنوان معنای صیغه مبالغه بیان می نماید (زمخشری، ۱۴۰۷، ۴: ۳۷۴). زرکشی نیز پس از این که دو معنای «زیادت در فعل» و «زیادت در مفعول های فعل» را برای صیغه مبالغه ذکر می نماید، صفت های مبالغه ای مانند رحمان، غفور و توأب را که به خدا نسبت داده شده است به معنای «زیادت در مفعول و متعلق» می داند (زرکشی، ۱۳۹۱، ۲: ۵۰۷). زمخشری صفت قیوم را «الدائم القیام بتدبیر الخلق» معنا می کند (زمخشری، ۱۴۰۷، ۱: ۳۰۰). ابن عاشور گرچه معنای صیغه مبالغه را کثرت می داند، ولی «قوامین بالقسط» را با لازمه کثرت، که عدم اخلال در «قیام به قسط» در هیچ حالتی است، معنا می نماید (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۴: ۲۷۵). مرحوم طبرسی مبالغه در همین واژه را به معنای «دوام قیام به عدل» معنا می کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۱۸۹).

۱۱. به عنوان مثال، هنگامی که از کسی در مورد وصی او سؤال می شود و او در پاسخ می گوید: «وصی من زید است»، وی با این جمله یا انشاء وصایت زید نموده است یا توصیف وصایت وی، و این توصیف تنها در صورتی صحیح است که پیش از آن زید را به وصایت نصب کرده باشد.

۱۲. «و مانند همان [وظایفی] که بر عهده زنان است، به طور شایسته، به نفع آنان [بر عهده مردان] است، و مردان بر آنان برتری دارند، و خداوند توانا و حکیم است».

۱۳. ضروری بودن این مسئله به قدری واضح بوده است که فقها در شرایط مطلق به شرط «ذکورت» اشاره نکرده و به مذکر بودن عنوان «مطلق» در مقابل «مطلقه» بسنده نموده اند (حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۸، ۳: ۳).

فهرست منابع:

الف) كتابها

١. ابن ابى حاتم، عبدالرحمن بن محمد (١٤١٩ق) تفسير القرآن العظيم، عربستان سعودى: مكتبة نزار مصطفى الباز، چاپ سوم، ج ٣.
٢. ابن العربى، محمد بن عبدالله بن ابوبكر (١٣٦٧ق)، احكام القرآن، القاہرہ: دار احياء الكتب العربية، چاپ سوم، ج ١.
٣. ابن بابويه، محمد بن على (١٤١٣ق)، من لا يحضره الفقيه، قم: دفتر انتشارات اسلامى، چاپ دوم، ج ١، ٢ و ٣.
٤. ابن براج، عبد العزيز بن نحرير (١٤٠٦ق)، المهذب، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ج ٣.
٥. ابن حمزه، محمد بن على (١٤٠٨ق) الوسيلة إلى نيل الفضيلة، قم: مكتبة آية الله المرعشى النجفى، چاپ اول.
٦. ابن زهره، حمزه بن على (١٤١٧ق)، غنية النزوع الى علمى الاصول و الفروع، قم: مؤسسہ امام صادق عليه السلام، چاپ اول.
٧. ابن سيده، على بن اسماعيل (١٤١٧ق)، المخصص، بيروت: دار إحياء التراث العربى، چاپ اول، ج ٤.
٨. ابن عاشور، محمد بن طاهر (١٤٢٠ق)، التحرير و التنوير، بيروت: مؤسسة التاريخ، چاپ اول، ج ٤.
٩. ابن عجيبة، احمد بن محمد (١٤١٩ق)، البحر المديد فى تفسير القرآن المجيد، القاہرہ: دكتور حسن عباس زكى، چاپ اول، ج ١.
١٠. ابن عطية، عبدالحق بن غالب (١٤٢٢ق)، المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ج ٢.
١١. ابن كثير، اسماعيل بن عمرو (١٤١٩ق)، تفسير القرآن العظيم، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ اول، ج ٤.
١٢. ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤١٤ق)، لسان العرب، بيروت: دار الصادر، چاپ سوم، ج ٣، ١٠، ١٢ و ١٥.

۱۳. ابن هشام، جمال الدین (۱۹۹۷م)، شرح قطر الندی و بل الصدی، بیروت: المكتبة العصرية، چاپ سوم.
۱۴. ابو حنیفه، نعمان بن محمد (۱۳۸۵ش)، دعائم الإسلام، قم: مؤسسه آل البيت علیہ السلام، چاپ دوم، ج ۲.
۱۵. اراکی، محمد علی (۱۴۱۳ق)، رسالتان فی الارث و نفقة الزوجة، قم: مؤسسه در راه حق، چاپ اول.
۱۶. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائده و البرهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول. ج ۶.
۱۷. اصفهانی، حسین بن محمد راغب (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن الکریم، لبنان - سوریه: دارالعلم، الدار الشامیة، چاپ اول.
۱۸. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ج ۷.
۱۹. آملی، محمد تقی (۱۳۸۰ق)، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، تهران: محمدتقی آملی، چاپ اول، ج ۱۲.
۲۰. اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ج ۳.
۲۱. انصاری، مرتضی (۱۴۰۷ق)، فرائد الاصول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ج ۲.
۲۲. ----- (۱۴۱۵ق)، المکاسب، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ، چاپ اول، ج ۶.
۲۳. ----- (۱۴۲۵ق)، کتاب الحج، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول.
۲۴. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، صحیح البخاری، بیروت: دار الفکر، چاپ سوم، ج ۱۰.
۲۵. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناظرة فی احکام العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول. ج ۱۳، ۱۴، ۲۱ و ۲۳.
۲۶. بلاغی، محمد جواد (۱۴۲۰ق)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: بنیاد بعثت، ج ۲.

۲۷. تبریزی، جواد بن علی (۱۴۲۷ق)، *صراط النجاة*، قم: دار الصديقة الشهيدة، چاپ اول، ج ۶.
۲۸. ثعلبی، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، *الكشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ج ۳.
۲۹. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۸ش)، *زن از دیدگاه امام علی علیه السلام*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۳۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸ش)، *زن در آیینه جمال و جلال*، قم: نشر اسراء.
۳۱. حائری مازندرانی، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۶ق)، *منتهی المقال فی احوال الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول، ج ۱.
۳۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول، ج ۱۶ و ۲۰.
۳۳. ----- (۱۳۶۲ش)، *امل الآمل فی علماء جبل الآمل*، قم: دار الکتب الاسلامیة، بی جا، ج ۲.
۳۴. حکیم، سید محسن (۱۴۱۶ق)، *مستمسک العروة الوثقی*، قم: مؤسسه دار التفسیر، چاپ اول، ج ۱۰.
۳۵. حکیم، سید محمد سعید (۱۴۱۵ق)، *منهاج الصالحین*، بیروت: دارالصفوة، چاپ اول.
۳۶. ----- (۱۴۲۵ق)، *مصباح المنهاج: کتاب الصوم*، قم: دار الهلال، چاپ اول.
۳۷. حلبی، تقی الدین بن نجم الدین (۱۴۰۳ق)، *الكافی فی الفقه*، اصفهان: کتابخانه عمومی امیر المؤمنین علیه السلام، چاپ اول.
۳۸. حلّی، ابن ادريس محمد بن منصور (۱۴۱۰ق)، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۳۹. حلّی، ابن داوود حسن بن علی (۱۳۸۳ش)، *رجال ابن داوود*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.
۴۰. حلّی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق)، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ج ۱، ۲ و ۳.

۴۱. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱ق)، خلاصۃ الاقوال فی معرفۃ احوال الرجال، نجف، منشورات المطبعة الحیدریة، چاپ دوم.
۴۲. ----- (۱۴۱۲ق)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة چاپ اول، ج ۹ و ۱۳.
۴۳. ----- (۱۴۱۳الف)، قواعد الأحکام فی معرفۃ الحلال و الحرام، قم: دفتر انتشارات اسلامی چاپ اول، ج ۱.
۴۴. ----- (۱۴۱۳ب)، مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم. ج ۷.
۴۵. ----- (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقہا، قم: مؤسسه آل البيت علیہم السلام ج ۵.
۴۶. حلّی، محمد بن حسن (۱۳۷۸ش)، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ اول، ج ۳.
۴۷. حملاوی، احمد بن محمد (بی تا)، شذذ العرف فی فن الصرف، الرياض: دار الکیان.
۴۸. خطیب، عبد الکریم (۱۹۷۰م)، التفسیر القرآنی بالقرآن، القاهرة: دار الفکر العربی، ج ۳.
۴۹. خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸ق)، تحریرات فی الاصول، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیہ السلام چاپ اول، ج ۳.
۵۰. خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵ق)، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ج ۲ و ۵.
۵۱. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ق)، منهاج الصالحین، قم: مدینة العلم، چاپ بیست و هشتم، ج ۲.
۵۲. ----- (۱۴۱۸ق)، موسوعة الإمام الخویی، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخویی، چاپ اول، ج ۲۲، ۲۶، ۲۸ و ۳۵.
۵۳. دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۴۲۳ق)، الشعر و الشعراء، قاهره: دار الحدیث، ج ۲.
۵۴. رازی، محمد بن عمر فخر الدین (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ج ۱۰.
۵۵. روحانی، سید صادق (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق علیه السلام، قم: دارالکتاب، ج ۸.
۵۶. زبیدی، سید مرتضی حسینی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار

- الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، چاپ اول، ج ۱.
۵۷. زحيلي، وهبة بن مصطفى (۱۴۱۸ق)، التفسير المنير في العقيدة و الشريعة و المنهج، بيروت: دار الفكر المعاصر، چاپ دوم، ج ۵.
۵۸. زركشى، محمد بن عبدالله (۱۳۹۱ق)، البرهان في علوم القرآن، بيروت: دار المعرفة، چاپ اول، ج ۲.
۵۹. زمخشرى، محمود (۱۴۰۷ق)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربى، چاپ سوم، ج ۱، ۲ و ۴.
۶۰. ----- (۱۴۱۹ق)، اساس البلاغة، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ج ۲.
۶۱. سبزواری، محمد باقر (۱۴۲۳ق)، كفاية الأحكام، قم: دفتر انتشارات اسلامى، چاپ اول، ج ۲.
۶۲. سبزواری، سيد عبدالاعلى (۱۴۰۹ق)، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة اهل البيت (عليه السلام) چاپ دوم، ج ۸.
۶۳. ----- (بى تا)، جامع الاحكام الشرعية، قم: مؤسسة المنار، بی چا.
۶۴. سلار، حمزة بن عبد العزيز (۱۴۰۴ق)، المراسم العلوية و الأحكام النبوية في الفقه الإمامى، قم: منشورات الحرمين، چاپ اول.
۶۵. سيد مرتضى، على بن حسين (۱۳۸۷ق)، جمل العلم و العمل، نجف: مطبعة الآداب، چاپ اول.
۶۶. سيستانى، سيد على (۱۴۱۷ق)، منهاج الصالحين، قم: مكتب آيت الله العظمى السيد السيستانى، چاپ پنجم، ج ۱ و ۳.
۶۷. سيوطى، عبدالرحمن بن ابى بكر (۱۴۱۸ق)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ج ۳.
۶۸. شاهرودى، سيد محمود (۱۴۰۲ق)، كتاب الحج، قم: مؤسسه انصاريان، چاپ اول، ج ۲.
۶۹. صادقى تهرانى، محمد (۱۳۶۵ش)، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، قم: انتشارات فرهنگ اسلامى، چاپ دوم، ج ۷.
۷۰. صافى، لطف الله (۱۴۲۳ق)، فقه الحج، قم: مؤسسه حضرت معصومه (عليها السلام) چاپ دوم، ج ۲.

۷۱. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، من لایحضره النقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ، ج ۴.
۷۲. ----- (۱۴۱۵ق)، المقنع، قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام، چاپ اول.
۷۳. صیمری، غایه المرام (۱۴۲۰ق)، غایه المرام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: دار الہادی، چاپ اول، ج ۳.
۷۴. طباطبائی، سید علی بن محمد (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، قم: مؤسسه آل البيت علیہم السلام، چاپ اول، ج ۶ و ۱۳.
۷۵. طباطبائی قمی، سید تقی (۱۴۲۶ق)، مبانى منهاج الصالحین، قم: منشورات قلم الشرق، چاپ اول، ج ۱.
۷۶. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: منشورات جامعه المدرسین فی الحوزہ العلمیة فی قم المقدسة، چاپ اول، ج ۲، ۳، ۴ و ۵.
۷۷. طباطبائی یزدی، سید محمدکاظم (۱۴۰۹ق)، العروة الوثقی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ج ۲.
۷۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ج ۲، ۳ و ۶.
۷۹. ----- (۱۳۷۷ش)، تفسیر جوامع الجامع، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول، ج ۱.
۸۰. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق). جامع البیان، بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ج ۳.
۸۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الإمامیة، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، چاپ سوم، ج ۱.
۸۲. ----- (۱۴۰۰ق)، النهاية فی مجرد فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت: دار الكتاب العربی، چاپ دوم.
۸۳. ----- (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ج ۵.
۸۴. ----- (۱۴۱۵ق)، الفهرست، نجف: المكتبة الرضویة، چاپ اول.

۸۵. ----- (۱۴۱۷ق)، العدة، قم: چاپخانه ستاره، چاپ اول، ج ۱.
۸۶. ----- (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸۷. عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة، چاپ اول، ج ۱۱.
۸۸. ----- (۱۴۲۲ق)، حاشیة المختصر النافع، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۸۹. عاملی، محمد بن مکی (۱۴۱۷ق)، الدروس الشرعیة فی فقه الامامیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ج ۱.
۹۰. عسقلانی، احمد بن علی بن حجر (۱۴۱۴ق)، اطراف المسند المعتلی بأطراف المسند الحنبلی، بیروت: دارالکلم الطیب، چاپ اول، ج ۵.
۹۱. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۱۶ق)، اجوبة السائلین، قم: دفتر حضرت آیت الله فاضل لنکرانی، چاپ اول.
۹۲. ----- (۱۴۱۸ق)، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیلة؛ الحج، قم: دار التعارف للمطبوعات، چاپ اول، ج ۱.
۹۳. فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ج ۵.
۹۴. فاضل مقداد (۱۳۴۳ش)، كنز العرفان، تهران: المكتبة الرضویة، چاپ بیست و یک، ج ۲.
۹۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ج ۵.
۹۶. فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، تأملات اسلامیة حول المرأة، بیروت: دار الملائک، چاپ اول.
۹۷. ----- (۱۴۱۸ق)، دنیا المرأة، دار الملائک، بیروت، چاپ اول.
۹۸. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۸ق)، الاصفی فی تفسیر القرآن، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ج ۱.
۹۹. فیومی، احمد بن محمد (بی تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: منشورات

- دارالرضی، چاپ اول، ج ۲.
۱۰۰. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول، ج ۲.
۱۰۱. کفوی، ایوب بن موسی (۱۴۱۹ق)، *الکلیات: معجم فی المصطلحات والفروق اللغویة*، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ دوم.
۱۰۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ج ۱، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸ و ۱۱.
۱۰۳. کوفی، محمد بن محمد اشعث (بی تا)، *الجعفریات - الأشعثیات*، تهران: مکتبه نینوی الحديثة، چاپ اول.
۱۰۴. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر (۱۴۲۲ق)، *انوار الفقاهه: کتاب الحج*، نجف: موسسه کاشف الغطاء، چاپ اول.
۱۰۵. کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸ش)، *اختیار معرفة الرجال*، مشهد: دانشگاه مشهد، چاپ اول.
۱۰۶. ماوردی، علی بن محمد (۱۴۲۸ق)، *النکت و العیون*، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ج ۳.
۱۰۷. محقق داماد، سید محمد (۱۴۰۱ق)، *کتاب الحج*، قم: چاپخانه مهر، چاپ اول، ج ۱.
۱۰۸. مدرس، سید محمدتقی (۱۴۱۹ق)، *من هدی القرآن*، تهران: دار محبی الحسین، ج ۲.
۱۰۹. مدنی کاشانی، رضا (۱۴۱۱ق)، *براهین الحج للفقهاء و الحجج*، کاشان: مدرسه علمیه آیت الله مدنی کاشانی، چاپ سوم، ج ۲.
۱۱۰. مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ش)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ج ۳.
۱۱۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹ش)، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ دوم.
۱۱۲. مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: مرکز الکتاب للترجمة و النشر، چاپ اول، ج ۳ و ۹.
۱۱۳. مظهری، محمد ثناء الله (۱۴۱۲ق)، *التفسیر المظهری*، پاکستان: مکتبه رشدیة، ج ۲.

١١٤. مغنيه، محمد جواد (بي تا)، *التفسير المبين*، قم: بنياد بعثت.
١١٥. مفيد، محمد بن محمد (٤١٣ق)، *المتنعة*، قم: كنگره جهاني هزاره شيخ مفيد، چاپ اول.
١١٦. موسى عاملی، محمد بن علي (١٤١١ق)، *مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام*، بيروت: مؤسسه آل البيت عليه السلام، چاپ اول، ج ٦.
١١٧. ----- (١٤٢٢ق)، *نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام*، قم: دفتر انتشارات اسلامي، چاپ اول، ج ٢ و ٧.
١١٨. نجفی، محمد حسن (١٩٨١م)، *جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام*، بيروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ هفتم، ج ٢، ١٧، ٣١ و ٣٥.
١١٩. نحاس، احمد بن محمد (١٤٢١ق)، *اعراب القرآن*، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ج ١.
١٢٠. نيشابوري، حسين بن محمد، (١٤١٦ق)، *تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ج ١ و ٢.
١٢١. نوري، حسين، (١٤٠٨)، *خاتمة مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، چاپ اول، ج ٤.
١٢٢. هيثمی، حارث بن ابی اسامة (١٤١٣ق)، *بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، المدينة: مركز خدمة السنة و السيرة النبوية*، چاپ اول، ج ١.
١٢٣. يزیدی، محمد بن عباس (١٩٤٨م)، *امالی اليزیدی*، حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية.

124. Al-Hibri, Azizah Y. (2001), *Qur'anic foundations of the rights of Muslim women* Atho Mudzhar (eds.), *Women in Indonesian society: in the twenty-first century*, at M. Access, empowerment and opportunity. Yogyakarta: Sunan Kalija Press.

(ب) مقالات

١٢٥. شكري، شكوفه و ساهره لبريز (١٣٧٠ش)، *مرد، شريك يا رئيس؟!، مجله زنان، ش ٢.*