

قلمرو قوامیت مرد؛ خانواده یا اجتماع

تاریخ دریافت: ۹۵/۵/۲۵

تاریخ تأیید: ۹۵/۱۰/۲۰

مجید دهقان

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

چکیده

در بحث مشارکت اجتماعی زنان برای جواز یا محدود کردن این مشارکت، به ادله‌ای که قوامیت مرد را بیان می‌کند، استدلال می‌شود که در این میان آیه قوامون و آیه درجه از اهمیت بیشتری برخوردارند. این پژوهش با بررسی این ادله می‌کوشد به این پرسش پاسخ گوید که آیا می‌توان قوامیت را به عنوان دلیلی عام در مباحث اجتماعی زنان اثبات کرد. برای پاسخ به این پژوهش پس از گزارشی از آرای مختلف درباره قلمرو قوامیت، ادله موافقان و مخالفان تسری قوامیت به اجتماع و استفاده از آن به عنوان قاعده‌ای عام بررسی شده است. پژوهش حاضر به این نتیجه می‌رسد که ادله قوامیت، تنها قوامیت را برای شوهران در خانواده اثبات می‌کند.

واژگان کلیدی

قوامیت، مشارکت اجتماعی زنان، آیه قوامون، آیه درجه.

مقدمه

در فقه اسلامی مردان بر زنان قوام هستند. قوامیت مردان را می‌توان از ابعاد گوناگونی بررسی کرد: یکی از مهم‌ترین این ابعاد، ظرف این قوامیت است؛ آیا قوامیت مردان بر زنان، به خانواده محدود است یا در اجتماع نیز مردان بر زنان قوامیت دارند؟ هر کدام از این دو وجه در میان مفسران و فقیهان طرفدارانی دارد.

بحث از ظرف قوامیت، هم به دلیل نقشی که در تعیین جایگاه حقوقی مرد در نظام حقوقی اسلام دارد و هم از نظر تأثیری که در بحث مشارکت اجتماعی زنان می‌گذارد، ضروری به نظر می‌رسد. اگر ادله قوامیت، تنها قوامیت مرد در خانواده را اثبات کند، نمی‌توان این دلیل را به عنوان دلیلی عام برای محدود کردن مشارکت اجتماعی زنان به کار

برد. در آن بحث لازم است به ادله خاصی استناد شود که به مشارکت اجتماعی زنان می‌پردازد. طبیعی است که از سوی دیگر اگر با این ادله اثبات شود که قوامیت مرد، روابط اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد، مشارکت اجتماعی زنان محدود می‌شود. در ضمن آثار فراوانی که پژوهشگران درباره قوامیت نگاشته‌اند، ظرف آن را نیز بررسی کرده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد مطالعه جداگانه این موضوع در یک مقاله و بررسی همه ادله آن با فرصت کافی، کمک شایانی به روشن شدن این موضوع می‌کند. در این نوشتار در پی پاسخ این پرسش هستیم که آیا می‌توان قوامیت را به عنوان دلیلی عام در مباحث اجتماعی زنان اثبات کرد یا نه؛ از این رو تنها ادله‌ای که برای اثبات قوامیت به عنوان دلیلی عام سودمند خواهد بود، بیان خواهد شد و از ذکر ادله خاص که مصادیق مشارکت‌های اجتماعی زنان را اثبات یا رد می‌کند، پرهیز می‌شود. به همین منظور نخست دیدگاه‌های گوناگون درباره ظرف قوامیت را مرور می‌کنیم. در بخش دوم به ادله محدود بودن قوامیت به خانواده می‌پردازیم و ادله تسری قوامیت مرد به اجتماع را در بخش سوم به بحث می‌گذاریم.

۱. دیدگاه‌های مختلف درباره موضوع

بسیاری از فقیهان و مفسران ادله قوامیت را تنها ناظر به روابط درون خانواده می‌دانند. شیخ طوسی در المبسوط، در بحث وجوب نفقه، قوامیت را تنها در خانواده مطرح کرده است (طوسی ۱۳۸۷، ۴: ۳۲۴)، سید محمد شیرازی (شیرازی ۱۴۱۹ق، ۱۱) و موسوی اردبیلی (موسوی اردبیلی ۱۴۲۳ق، ۹۱ - ۹۲) به قرینه انفاق، قوامیت را در آیه قوامون، در خانواده منحصر دانسته، آیه درجه را نیز به خانواده محدود می‌دانند. منتظری نیز با استناد به شأن نزول، سیاق و انفاق یادشده در آیه و با اشکال به ادله قول مخالف، به انحصار قوامیت در خانواده باور دارد (منتظری ۱۴۰۹ق، ۱: ۳۵۰ - ۳۵۱). سبحانی نیز ضمن استدلال به قرینه انفاق و دلیل سیاق، شأن نزول را در تأیید آن یاد می‌کند (سبحانی ۱۴۱۸ق، ۱: ۵۶ - ۵۷). آیه درجه و آیه قوامیت در نظر فیاض نیز در خانواده منحصر است (فیاض ۱۴۲۶ق، ۲۴۵). موسوی گرگانی نیز در موضوع قضاوت زنان با استناد به شأن نزول، خاص بودن دلیل انفاق و معقول نبودن قوامیت هر مردی بر همه زنان، قوامیت مطرح در آیه را ویژه خانواده می‌داند (موسوی گرگانی ۱۴۲۳ق، ۱۳۶ - ۱۳۷). آصفی نیز در ولایت سیاسی و قضایی زن به دلیل خاص بودن شأن نزول، تعلیل به انفاق و اینکه قوامیت مردان بر زنان به نحو مطلق با

احکام فقهی سازگاری ندارد، آیه قوامیت را به روابط درون خانواده محدود می‌کند. ایشان آیه درجه را نیز به دو دلیل سیاق و اجمال درجه، به خانواده محدود می‌داند (الاصفی ۱۴۲۵ق، ۴۴ - ۴۸).

درمقابل، گروهی دیگر از فقیهان و مفسران، قوامیت را در روابط اجتماعی نیز برای مردان ثابت می‌دانند. ابن شهر آشوب برای اثبات انحصار امامت در مردان به آیه قوامون استناد کرده است (ابن شهر آشوب ۱۳۶۹، ۲: ۲۸). گلپایگانی با تمسک به دلیل اولویت، قوامیت را اعم از خانواده می‌داند (گلپایگانی ۱۴۱۳ق، ۱: ۴۴). طباطبایی نیز با تمسک به عموم تعلیل در آیه قوامون به عمومیت قوامیت نظر دارد (طباطبایی ۱۴۱۷ق، ۴: ۳۴۳). سید خویی آیه را در مقام بیان فضل و تقدم اجتماعی مردان بر زنان دانسته است؛ نه در مقام بیان حقوق شوهر بر همسر (موسوی خویی ۱۴۱۶ق، ۱: ۴۶۴). حسینی طهرانی برای اثبات شرط ذکورت در ولایت فقیه و ممنوعیت زنان از نمایندگی مجلس شورای اسلامی به دو آیه قوامون و درجه استناد کرده است (حسینی طهرانی [بی تا]، ۳: ۱۵۶ و ۱۶۸). معرفت نیز با تمسک به آیه قوامون و آیه درجه، امور سیاسی جامعه و مسائل مربوط به اداره جامعه را ویژه مردان می‌داند (معرفت ۱۴۱۴ق، ۳۰۹). سیفی مازندرانی معتقد است منطوق آیه قوامیت به خانواده محدود است؛ ولی با استناد به اولویت قطعی، قوامیت مردان را به جامعه نیز تسری می‌دهد (سیفی مازندرانی [بی تا]، ۱۴۶ - ۱۴۸).

۲. تسری قوامیت مرد به اجتماع و ادله آن

مهم‌ترین دلیلی که فقیهان برای قوامیت مردان بر زنان ارائه کرده‌اند، دو آیه از قرآن است:

آیه ۳۴ سوره نساء که در این مقاله از آن با عنوان آیه قوامون یاد کرده‌ایم:

«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 اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنَّ أَطْعَمَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا».

مردان سرپرست زنان‌اند؛ به دلیل آنکه خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و به دلیل آنکه از اموالشان خرج می‌کنند؛ پس زنان درستکار، فرمانبردارند [و] به پاس آنچه خدا حفظ کرده، اسرار را حفظ می‌کنند؛ و زنانی را که از نافرمانی آنان بیم دارید، پندشان دهید و در خوابگاه‌ها از ایشان دوری کنید و آنان را بزنید؛ پس اگر شما را اطاعت کردند، بر آنها هیچ راهی مجوید که خدا والای بزرگ است.

آیه ۲۲۸ سوره بقره که با عنوان آیه درجه به آن ارجاع می‌دهیم:

«وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلِيهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.»

و زنان طلاق داده شده باید مدت سه پاکی انتظار کشند و اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارند، برای آنان روا نیست که آنچه را خداوند در رحم آنان آفریده، پوشیده دارند و شوهرانشان اگر سر آشتی دارند، به باز آوردن آنان در این [مدت] سزاوارترند؛ و مانند همان [وظیفی] که بر عهده زنان است، به طور شایسته، به نفع آنان [بر عهده مردان] است و مردان بر آنان درجه برتری دارند و خداوند توانا و حکیم است.

گروهی از فقیهان و مفسران محدوده این دو آیه را تا اجتماع نیز گسترش داده‌اند و گروهی دیگر با ارائه شواهد و ادله‌ای، دامنه آن را به خانواده محدود می‌دانند. در ابتدا ادله اثبات عمومیت قوامیت را بررسی می‌کنیم و سپس به ادله محدودیت قوامیت به خانواده می‌پردازیم.

دلیل اول برای اثبات عمومیت قوامیت استدلال به عمومیت ملاک در آیه قوامون است. آیه شریفه ملاک قوامیت مردان را تفصیل تکوینی مردان بر زنان دانسته است. آیه مخصوص خانواده است؛ اما ملاک بیان شده در آن، ویژه خانواده نیست؛ بلکه در مشارکت‌های اجتماعی مانند حکومت، قضاوت و جهاد که به نیروی تعقل و قدرت جسمانی نیاز دارد نیز مردان بر زنان قوامیت دارند (سبحانی ۱۴۱۸ق، ۱: ۵۸).

این دلیل به سبب توجه نکردن به تمام ملاک، مورد نقد قرار گرفته است. آیه شریفه برای قوامیت ملاکی دوجزئی ذکر می‌کند: تفضیل الهی و انفاق مردان. تفضیل الهی عام است؛ ولی انفاق تنها از سوی شوهران انجام می‌شود. از دو دلیل قوامیت، اگر یکی مخصوص خانواده باشد، قوامیت نیز ویژه خانواده خواهد شد (منتظری ۱۴۰۹ق، ۱: ۳۵۱/ سبحانی ۱۴۱۸ق، ۱: ۵۸).

نقد دیگری که به این دلیل وارد شده، لزوم تخصیص اکثر است. اگر با استناد به عموم ملاک، قوامیت را برای همه مردان ثابت بدانیم، تخصیص اکثر لازم می‌آید؛ زیرا مردان تنها در مسئله ولایت و قضاوت بر زنان قوامیت دارند و غیر از این دو، زنان از عموم دلیل قوامیت خارج‌اند. البته اگر محدوده قوامیت را مطلق نپنداریم، با توجه به مناسبات، حکم و موضوع آیه را منصرف به مواردی دانستیم که در آن، نوعی ولایت وجود دارد؛ مانند

حکومت و قضاوت، در این صورت این اشکال وارد نیست (منتظری ۱۴۰۹ق، ۱: ۳۵۱)؛ زیرا در این صورت، آیه شریفه، قوامیت مردان را تنها در اموری می‌داند که در آنها نوعی ولایت در میان است و همه روابط مردان و زنان را در بر نخواهد گرفت تا خروج زنان از قوامیت مردان در اکثر این روابط، سبب تخصیص اکثر شود.

تفیح ملاک، دومین دلیلی است که برای عمومیت قوامیت مردان بیان شده است. ملاکی که آیه قوامون برای قوامیت مردان درون خانواده بیان کرده، برتری مردان بر زنان در عقل، تدبیر و نیروی جسمانی است. این ملاک، تنها در رابطه شوهر و همسر دیده نمی‌شود؛ بلکه در رابطه عموم مردان و زنان نیز وجود دارد؛ از همین رو قوامیت نیز برای عموم مردان نسبت به عموم زنان ثابت است. پرداخت نفقه از سوی مردان نیز که در آیه به عنوان ملاک دوم ذکر شده است، گرچه ویژه شوهران است و نه همه مردان؛ اما با دقت مشخص می‌شود که این ملاک در عرض تفضیل الهی نیست؛ بلکه در راستای آن قرار دارد؛ زیرا اینکه پرداخت نفقه بر عهده شوهر است و نه زن، به همان ملاک برتری مردان بر زنان در عقل، تدبیر و نیروی جسمانی است؛ بنابراین ملاک دوم نیز در واقع به همان ملاک اول باز می‌گردد (سیفی مازندرانی [بی تا]، ۱۴۷ - ۱۴۸).

این دلیل از این جهت که تفضیل الهی را تنها ملاک قوامیت دانسته، خدشه پذیر است. بنا بر این دلیل، از آنجا که ملاک وجوب انفاق نیز برتری مردان است، وجوب انفاق، ملاکی جداگانه برای قوامیت نیست. این بیان بر درستی گزاره «لازم لازم الف، لازم الف است» مبتنی است. الف در بحث ما تفضیل الهی مردان است و لازم الف، وجوب انفاق و مراد از لازم لازم الف، قوامیت است. قوامیت لازمه وجوب انفاق است و وجوب انفاق، لازمه تفضیل الهی؛ پس قوامیت، لازمه تفضیل الهی است. اما گزاره «لازم لازم الف، لازم الف است» تنها در لوازم مساوی صحیح است؛ نه در لوازم خاص و عام. اگر نطق، لازم مساوی انسان باشد و ضحک، لازم نطق، در این صورت ضحک، لازم انسان نیز هست؛ اما اگر نطق، لازم اخص حیوان باشد و ضحک، لازم نطق، در این صورت ضحک، لازم حیوان نیست. برتری مردان بر زنان، تنها در درون خانواده مستلزم وجوب انفاق مردان است؛ نه در اجتماع. مردان در اجتماع مسئول پرداخت نفقه زنان نیستند و هر مردی تنها عهده‌دار پرداخت نفقه همسر خویش است. بنابراین وجوب انفاق لازم خاص تفضیل الهی است. حال اگر امری لازمه وجوب انفاق باشد، ضرورتاً لازمه تفضیل الهی نخواهد بود. بنابراین

در اینجا یک ملاک دوجزئی داریم: تفضیل الهی و وجوب انفاق. در این صورت نمی‌توان تنها با استناد به تفضیل الهی، قوامیت را با تنقیح مناط به عموم مردان سرایت داد. دلیل سومی نیز می‌توان برای اثبات عام بودن ظرف قوامیت بیان کرد: در این دلیل، دو ملاکی که آیه قوامون برای قوامیت بیان می‌کند، دو علت مستقل در نظر گرفته می‌شود که هر کدام جداگانه سبب قوامیت مردان می‌شود. در این فرض ملاک انفاق قوامیت مردان را تنها در ظرف خانواده اثبات می‌کند؛ ولی ملاک تفضیل عام است و قوامیت مردان را هم در خانواده و هم خارج از آن اثبات می‌کند. تکرار «بما» در آیه شریفه، پیش از هر دو ملاک نیز شاهدی برای استقلال هر ملاک در علت است.

این دلیل نیز خدشه‌پذیر است. علت حکم با موضوع آن متناسب است. علت اول که تفضیل الهی عموم مردان بر عموم زنان است، حکم قوامیت را برای عموم مردان اثبات می‌کند؛ اما علت دوم که انفاق است، این حکم را تنها برای صنف خاصی از مردان که شوهران‌اند، اثبات می‌کند. با توجه به این مقدمه، هنگامی که برای گزاره «مردان سرپرست زنان‌اند» علت بیان می‌شود، بیان دو علت مستقل تفضیل و انفاق با وحدت موضوع در گزاره یادشده منافات دارد؛ زیرا مراد از موضوع مردان در گزاره یادشده، یا عموم مردان است یا خصوص شوهران و در هر صورت موضوع واحد است؛ اما هر کدام از علت‌های بیان‌شده، موضوع متفاوتی را اقتضا می‌کند؛ تفضیل با موضوع عموم مردان سازگاری دارد و انفاق با موضوع شوهران. بنابراین دو ملاک یادشده نمی‌تواند به صورت مستقل سبب قوامیت شود.

دلیل چهارم برای اثبات عمومیت قوامیت، استناد به آیه درجه است (گلیپایگانی ۱۴۱۳ق، ۱: ۴۶/ معرفت ۱۴۱۴ق، ۳۰۹). آیه شریفه برتری مردان بر زنان را به خانواده مقید نکرده است. از این اطلاق، عمومیت برتری در خارج از خانواده نیز فهمیده می‌شود.

به این دلیل نیز از چند جهت خدشه وارد است. اشکال اول اینکه آیه با توجه به سیاق، ویژه زنان مطلقه رجعیه است و تعمیم آن به همه زنان، فاقد دلیل است. بنابراین آیه اطلاق نسبت به اجتماع ندارد. اشکال دیگر اینکه بر فرض وجود اطلاق، درجه در آیه شریفه نکره در سیاق اثبات است و عمومیتی ندارد و با وجود حتی یک برتری حقوقی مانند طلاق یا ارث، برتری مردان بر زنان صادق است (الأصفی ۱۴۲۵ق، ۴۸ / سبحانی ۱۴۱۸ق، ۱: ۶۰ / موسوی اردبیلی ۱۴۲۳ق، ۱: ۹۲).

دلیل پنجم برای تسری قوامیت مرد به اجتماع، اولویت قطعیه است. وقتی در محیط خانواده، ولایت زن نفی می‌شود و مرد بر زن قوامیت دارد، در اجتماع که به تدبیر، عقل و توانایی بیشتری نیاز است، قوامیت به طریق اولی برای مرد اثبات می‌شود؛ به بیان دیگر وقتی شارع در محیط خانواده رضایت نمی‌دهد که زن بر همسرش ولایت داشته باشد، چگونه در اجتماع به ولایت زن رضایت می‌دهد؟ (گلبایگانی ۱۴۱۳ق، ۱: ۴۴).

اولویت در این دلیل، مورد نقد برخی پژوهشگران قرار گرفته است. محیط خانواده ناگزیر از داشتن سرپرست است و شارع برای دفع نزاع، از بین یک مرد و یک زن، مرد را به هر دلیلی سرپرست خانواده قرار داده است؛ اما در اجتماع که چنین ضرورتی وجود ندارد، زنان نیز می‌توانند با داشتن شرایط، قوامیت داشته باشند (منتظری ۱۴۰۹ق، ۱: ۳۵۱).

۳. محدود بودن قوامیت به خانواده و ادله آن

اولین دلیل برای اثبات محدودیت قوامیت به خانواده، شأن نزول آیه قوامون است (منتظری ۱۴۰۹ق، ۱: ۳۵۰ / سبحانی ۱۴۱۸ق، ۱: ۵۷). زنی که شوهرش با خشونت با او رفتار کرده بود، شکایت خود را نزد رسول خدا ﷺ برد و پیامبر ﷺ دستور قصاص داد. بلافاصله آیه قوامون نازل شد و زن بدون قصاص بازگشت (ابن‌ابی‌حاتم ۱۴۱۹ق، ۳: ۹۴۰ / الطبری ۱۴۱۵ق، ۵: ۳۷). حادثه‌ای که این گزارش تاریخی به آن اشاره می‌کند، بین زن و شوهر و درون خانواده رخ داده است. با توجه به این قرینه، مقصود از رجال و نساء در آیه شریفه، نه معنای عام خود، بلکه خصوص شوهران و همسران است.

علامه طباطبایی درباره درستی این گزارش تاریخی اشکالی کلامی وارد کرده است. ایشان تصرف خدا در احکام پیامبر ﷺ را در احکام ولایی حضرت منحصر می‌داند؛ نه در احکام تشریعی؛ زیرا تصرف در احکام تشریعی پیامبر ﷺ با عصمت وی منافات دارد. علامه در این گزارش تاریخی، پاسخ پیامبر ﷺ را بیان حکم شرعی مسئله می‌داند؛ نه حکم ولایی؛ زیرا حکم کردن در این مورد، نیازمند حضور دو سوی دعواست؛ درحالی که شوهر که سوی دیگر است، در این دعوا حضور ندارد. بنابراین تصرف خدا در این حکم تشریعی پیامبر ﷺ اشکال کلامی پیش گفته را دارد. علامه آیه را ناسخ حکم پیامبر ﷺ نیز نمی‌داند؛ زیرا نسخ، رفع حکم پس از عمل به آن است و در این گزارش، پیش از عمل به حکم پیامبر ﷺ آیه نازل شده است (طباطبایی ۱۴۱۷ق، ۴: ۳۴۹).

با پذیرفتن پاسخ علامه به ناسخ بودن آیه به نظر می‌رسد این گزارش تاریخی منافاتی با

عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله ندارد. آیه قصاص پیش از آیه قوامون نازل شده است (معرفت ۱۴۱۶ ق، ۱: ۱۷۰). بنا بر اطلاق آیه قصاص، در دعوی مورد بحث نیز زن حق قصاص از شوهر خود را دارد و پیامبر صلی الله علیه و آله هم به ظاهر با توجه به این اطلاق پاسخ داده‌اند. با نزول آیه قوامون، اطلاق آیه قصاص مقید می‌شود؛ زیرا به شوهر اجازه داده می‌شود که در صورت نشوز زن و پس از بی‌اثر بودن وعظ و ترک در بستر، از ضرب استفاده کند و لازمه اجازه شارع برای ضرب، رفع قصاص در این مورد است. نزول آیه در این حادثه، نه تخطئه رسول خدا صلی الله علیه و آله، بلکه تقیید اطلاق حکم سابق است.

اشکال دیگری نیز به دلیل شأن نزول وارد است. بر فرض درستی این گزارش تاریخی، خاص بودن شأن نزول، دلیلی برای محدودیت آیه به خانواده نمی‌شود. دامنه معنایی آیه را الفاظ آیه معین می‌کند؛ نه شأن نزول. جمله معروف مورد مخصص نیست، به همین نکته اشاره می‌کند. این احتمال وجود دارد که حادثه نقل شده تطبیق حکمی کلی بر مصداقی جزئی باشد و خاص بودن شأن نزول به تنهایی نمی‌تواند محدود بودن آیه را اثبات کند.

می‌توان به سند این گزارش نیز اشکالی وارد کرد. در منابع معتبر تفسیری، این گزارش از طریق‌های فراوانی نقل شده است. مقاتل این شأن نزول را در کتاب خویش نقل می‌کند (البلخی ۱۴۲۳ ق، ۱: ۳۷۰). این شأن نزول همچنین به دو طریق مسند از قتاده (الطبری ۱۴۱۵ ق، ۵: ۳۸)، به سه طریق مسند از سفیان ثوری، سدی، ابن جریر (همان، ۳۷ - ۳۸)، به دو طریق مرسل از کلبی و ابوروق (الثعلبی ۱۴۲۲ ق، ۳: ۳۰۲) و به دو طریق مرسل و مسند از امام علی علیه السلام نقل می‌شود. (کوفی [بی تا]، ۱۰۷ / التمیمی ۱۳۸۵ ق، ۲: ۲۱۷). طریق‌های مسند بسیاری نیز به حسن ختم می‌شود. (الطبری، ۱۴۱۵ ق، ۵: ۳۷ - ۳۸ / ابن ابی حاتم ۱۴۱۹ ق، ۳: ۹۴۰). جز امام علی علیه السلام هیچ کدام از این مفسران از اصحاب نیستند و نمی‌توانند راوی مستقیم این گزارش باشند. ۲ روایت امام علی علیه السلام نیز در دو کتاب دعائم الاسلام و جعفریات نقل شده است. روایت‌های کتاب دعائم همگی مرسل است و روایات جعفریات نیز به دلایل گوناگون، مورد اعتماد فقیهان نبوده است (ر.ک: نوری ۱۴۱۷ ق، ۱: ۱۵)؛ در نتیجه شأن نزولی که در ذیل آیه بیان شده است، اعتبار سندی ندارد.

دلیل دوم محدودیت قوامیت به خانواده، قرینه «بما انفقوا» در آیه است (منتظری ۱۴۰۹ ق، ۱: ۳۵۰ / سبحانی ۱۴۱۸ ق، ۱: ۵۸ / اردبیلی ۱۴۲۳ ق، ۱: ۹۱). آیه برای قوامیت، ملاکی دوجزئی بیان می‌کند: تفضیل الهی و پرداخت نفقه از سوی مرد. جزء اول ملاک در عموم

مردان وجود دارد؛ ولی جزء دوم ملاک، ویژه شوهران است. بنابراین قوامیت، معلول ملاک دوجزئی است و در خارج از خانواده که مردان مسئول پرداخت نفقه زنان نیستند، قوامیتی نیز وجود ندارد. این دلیل را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان بیان کرد؛ در آیه، قوامیت تابع هزینه‌آوری دانسته شده است. آیه شریفه بین تأمین هزینه‌ها و حق سرپرستی، ملازمه برقرار کرده و این ملازمه تنها در خانواده برقرار است.

استناد به سیاق آیات، دلیل سوم برای محدود بودن قوامیت به خانواده است (سبحانی ۱۴۱۸ ق، ۱: ۵۷). در آیه قوامیت، نفقه و نشوز و در آیه بعد، شقاق (نساء: ۳۵) تنها در ارتباط میان زن و شوهر مطرح می‌شود. در بحث سیاق می‌توان از قرینه‌ی مقابله نیز بهره گرفت. آیه، فرع بر بیان قوامیت، زنان را بر دو قسم تقسیم می‌کند: زنان صالح که فرمانبردار و در نبود شوهر پاسدارند^۳ و زنان ناشز. مراد از زنان در این دو قسم، همسران هستند و از آنجا که این تقسیم، فرع بر بیان قوامیت مردان بیان شده، قرینه‌ای است برای اینکه مراد از مردان نیز شوهران است. همچنین سیاق اگر قرینه‌ای برای تقييد قوامیت به خانواده نشود، احتمال قرینه بودن دارد (موسوی اردبیلی ۱۴۲۳ ق، ۱: ۹۱) و بنا بر قاعده اصولی، احتمال قرینه برای از بین رفتن اطلاق کافی است. در نبود اطلاق نیز اخذ به قدر متیقن قوامیت، یعنی قوامیت در خانواده متعین است.

در نقد دلیل سیاق می‌توان به نظر علامه طباطبایی اشاره کرد؛ ایشان بین اینکه صدر آیه به معنای عموم مردان و زنان باشد و ادامه آیه احکام ویژه خانواده را بیان کند، منافاتی نمی‌بیند. وی قوامیت را برای عموم مردان بر عموم زنان ثابت می‌داند و مسائل ویژه خانواده در ادامه آیه را فرعی می‌داند که از آن حکم مطلق استخراج شده است (طباطبایی ۱۴۱۷ ق، ۴: ۳۴۴).

اگر گزاره مطلق را به صورت (۱) بیان کنیم:

(۱) مردان سرپرست زنان‌اند.

و گزاره مقید را به صورت (۲):

(۲) همسران شایسته، فرمانبردار [شوهرانشان] هستند.

در نظر علامه، فهم عرفی، گزاره (۲) را فرعی از احکام گزاره (۱) می‌داند و اطلاق

واژه «مردان» را به «مردانی که شوهرند» مقید نمی‌کند.

اگر مراد از تقييد گزاره (۱) با گزاره (۲) تقييد در دو واژه مردان و زنان باشد -

چنان که در بالا همین گونه توضیح داده شده بود - دلیل علامه درست به نظر می‌رسد؛ اما اگر گزاره (۲) را قرینه‌ای برای تقیید ظرف قوامیت بدانیم، می‌توان به دلیل علامه اشکالی وارد کرد. پیش از بیان اشکال، ذکر مقدمه‌ای لازم است. در مورد چگونگی قرینه بودن گزاره (۲) بر گزاره (۱) سه احتمال وجود دارد: اول اینکه همسران شایسته (الصالحات)، عمومیت زنان (النساء) را تخصیص زده و به قرینه آن، عمومیت مردان (الرجال) نیز به شوهران تخصیص یابد. احتمال دوم اینکه همسران شایسته، قرینه‌ای باشد برای اینکه مراد از زنان و مردان از همان ابتدا و به اراده استعمالی، همسران و شوهران بوده است. این احتمال بر پایه این پیش فرض است که دو واژه «الرجال» و «النساء» در معنای شوهران و همسران به کار می‌رفته است. احتمال سوم اینکه گزاره (۲) قرینه‌ای باشد برای اینکه ظرف سرپرستی در گزاره (۱) مطلق نبوده و تنها سرپرستی درون خانواده مراد بوده است.

بیان علامه احتمال اول را نفی می‌کند. گزاره (۲) نمی‌تواند قرینه‌ای برای تخصیص موضوع در گزاره (۱) باشد. درستی احتمال دوم بر پایه درستی پیش فرض یادشده است. اشاره به این نکته، بایسته است که در مورد کاربرد واژه رجال و نساء در مصداق شوهران و همسران شکی نیست؛ اما بحث اصلی، این است که آیا یکی از معانی حقیقی یا مجازی رجال و نساء، شوهران و همسران است یا نه. افزون بر اینکه هیچ یک از کتاب‌های لغت به این معنا از رجال و نساء اشاره نکرده‌اند، به نظر می‌رسد در کاربردهایی که گمان می‌رود نساء به معنای ازواج به کار رفته است، از باب کاربرد معنا در مصداق است و با توجه به قراین است که معنای ازدواج فهمیده می‌شود. در آیه «وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» (بقره: ۲۳۱) مراد از نساء، تنها همسران است و مصداق‌های دیگر زنان مانند زنان نامحرم، داخل در مراد نیستند؛ اما این مراد، نه از خود واژه نساء، بلکه از قرینه «طلقتن» فهمیده می‌شود. در آیاتی مانند «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ» (احزاب: ۳۰) نیز مراد از نساء، تنها همسران است؛ نه مصداق دیگر نساء مانند خواهران یا دختران بالغ؛ ولی این نیز نه از خود واژه نساء، بلکه از اضافه آن به یک شخص معین فهمیده می‌شود. زنانی که به یک شخص منسوب‌اند، اگرچه شامل مادر، دختر بالغ، خواهر و همسر او هستند، اما اضافه امرأة یا نساء به یک مرد، تنها برای همسر به کار می‌رود. علت این مسئله نیز شاید در این نهفته است که تنها زنی که او را با تمام هویت زنانه خود با اضافه به یک مرد دیگر می‌شناخته‌اند، همسر آن مرد است که

این خود در نوع نگاه فرهنگ به همسر و ازدواج ریشه داشته است. مادر، خواهر و دختر، تنها از حیث مادری، خواهری و دختری در نسبت با یک مرد دیگر شناخته می‌شده‌اند. چنان که اشاره شد این کاربرد نساء در معنای همسران، تنها هنگام اضافه نساء به یک مرد صحیح است و در غیر آن، نساء به همان معنای عام خود است؛ از همین رو در آیه «فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ» (آل عمران: ۶۱) یا در شعر عمرو معدی کرب: «عَجَّت نِسَاءُ بَنِي زَيْدِ عَجَّةٍ / كَعَجِيجِ نِسَائِنَا يَوْمَ الْاِنْتِصَابِ» (النویری ۱۴۲۳ ق، ۲: ۴۷۳) یا در گزارش ابوموسی اشعری: «أَتَيْتُ امْرَأَةً مِنْ نِسَاءِ بَنِي قَيْسٍ فَقَلَّتْ رَأْسِي ثُمَّ أَهْلَلْتُ بِالْحَجِّ» (البخاری ۱۴۰۱ ق، ۴: ۳۱۲) گرچه نساء به واژه دیگری اضافه شده، اما به همان معنای عام خود به کار رفته است.

تحلیلی که در بالا آمد، این نتیجه را در پی دارد که یکی از معانی حقیقی یا مجازی نساء، همسران نیست. بنا بر این نتیجه، احتمال دوم که مراد از رجال و نساء را در صدر آیه به اراده استعمالی شوهران و همسران می‌دانست، درست نیست.

از سه احتمال یادشده تنها احتمال سوم برای بررسی بیشتر باقی می‌ماند. در احتمال سوم، گزاره (۲) ظرف قوامیت را در گزاره (۱) تقیید می‌زند. در این احتمال، رجال و نساء به معنای عام خود به کار رفته است؛ اما به قرینه ظرف قوامیت، مصداق شوهران و همسران از آن اراده شده است. چنین کاربردی را در حدیث ذیل نیز می‌توان مشاهده کرد: «كان الرجال نهوا عن ضرب النساء ثم شكوهن إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم...» (البیهقی ۱۴۱۶ ق، ۷: ۳۰۴). در این حدیث نیز رجال و نساء در معنای عام خود به کار رفته است؛ گرچه قرینه حالیه، مصداق خاصی از آن دو که شوهران و همسران است را معین می‌کند. با تفصیلی که بیان شد، اشکال علامه به دلیل سیاق، درست به نظر نمی‌آید.

اشکال دیگری نیز به بیان مرحوم علامه وارد است. اشکال ایشان بر پایه این پیش فرض است که صدر آیه عام است؛ در صورتی که صدر آیه به قرینه انفاق که تعلیل قوامیت است، به خانواده محدود است.

پس از بررسی دلیل سیاق به دلیل چهارم برای محدود بودن قوامیت به خانواده می‌پردازیم. برخی برای اثبات محدودیت به نامعقول بودن قوامیت هر مرد بر هر زن استناد کرده‌اند (موسوی گرگانی ۱۴۲۳ ق، ۱۳۸ / سیفی مازندرانی [بی تا]، ۱۴۵). الرجال و النساء در صدر آیه، جمع محلی به «ال» و از الفاظ عموم است. اگر قوامیت در خانواده منحصر

نباشد، لازمه‌اش این است که هر مردی بر هر زنی قوامیت داشته باشد و بی‌گمان چنین عمومی مراد شارع نیست؛ بنابراین قوامیت در خانواده منحصر است.

در لابه‌لای متون فقهی می‌توان اشکالی به این دلیل یافت. آیه با توجه به انصراف و مناسبات حکم و موضوع، قوامیت را تنها در مواردی بیان می‌کند که به قیومیت نیازمند است؛ نه در همه روابط اجتماعی (منتظری ۱۴۰۹، ق، ۱: ۳۵۰)؛ بنابراین تنها مواردی مانند سرپرستی خانواده، قضاوت و ولایت در این دایره قرار می‌گیرند و قوامیت عموم مردان بر عموم زنان در این دایره معقول است.

این اشکال، به نظر مناقشه‌پذیر می‌رسد. قوامیت عموم مردان بر عموم زنان به نحو عموم استغراقی در محدوده خانواده معقول است؛ زیرا بر پایه آن، هر شوهری بر همسر خود قوامیت دارد. اما این عموم استغراقی در خارج از خانواده و در اموری مانند قضاوت و ولایت، نامعقول است. همه مردان بر همه زنان در اموری مانند قضاوت و ولایت، قوامیت ندارند. در این گونه امور، عمومیت استغراقی مراد نیست؛ بلکه طبیعی و جنس مردان بر زنان قوامیت دارند که این مفاد با عموم بدلی که همان مفاد اطلاق است، سازگار است. با توجه به این نکته می‌توان اشکال بالا را کامل کرد. قوامیت در آیه با توجه به انصراف و مناسبات حکم و موضوع، اولاً تنها در اموری است که نوعی ولایت در آن مطرح است و ثانیاً قوامیت برای طبیعی و جنس مردان نسبت به طبیعی و جنس زنان ثابت است. بنابراین تسری قوامیت به خارج از خانواده، معقول است و اشکال معقول نبودن بر آن وارد نیست؛ گرچه با توجه به دلایل دیگری که در مقاله بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که در آیه، قوامیت خارج از خانواده جعل نشده است.

نتیجه‌گیری

برای اثبات عمومیت قوامیت نسبت به اجتماع، پنج دلیل عمومیت ملاک، تنقیح مناط و استقلال علیت در آیه قوامون، اطلاق آیه درجه و اولویت قطعی، بیان و رد شد. برای محدود بودن قوامیت به خانواده نیز به چهار دلیل شأن نزول، خاص بودن انفاق، سیاق و معقول نبودن عمومیت قوامیت استناد شد. بر دلیل اول و آخر خدشه وارد شد؛ ولی استدلال به دو دلیل دیگر بدون اشکال، محدودیت قوامیت به خانواده را اثبات می‌کند.

یادداشت‌ها

۱. در کتاب‌های تفسیری به نقل این شأن نزول از امام علی علیه السلام از کتاب ابن مردویه نیز اشاره شده است (المظهری ۱۴۱۲ق، ۲: ۹۹/السیوطی ۱۴۰۳ق، ۲: ۱۵۱). کتاب تفسیر ابن مردویه به دست ما نرسیده است؛ ولی ابن کثیر سند او را نقل می‌کند که با دو واسطه به کتاب جعفریات می‌رسد (الدمشقی ۱۴۱۲ق، ۲: ۲۵۶).

۲. سفیان متولد ۹۷ هجری (الزهری ۱۹۶۸ق، ۶: ۳۷۱)، قتاده متوفای ۱۱۷ یا ۱۱۸ هجری (همان، ۲۳۱)، ابن جریج ۸۰ - ۱۵۰ هجری (همان، ۴۹۲)، سدی کبیر متوفی ۱۲۷ هجری (الذهبی ۱۴۰۲ق، ۵: ۲۶۵) حسن دو سال مانده به خلافت عمر به دنیا آمد و در سال ۱۱۰ هجری از دنیا رفت (الزهری ۱۹۸۶ق، ۷: ۱۷۷)، کلبی متولد سال ۱۷۰ هجری (الذهبی ۱۴۰۲ق، ۱۲: ۷۲)، ابوروق را ابن سعد در طبقه پنجم جای می‌دهد که تقریباً به نیمه قرن دوم مربوط است (الزهری ۱۹۸۶ق، ۶: ۳۶۹).

۳. برای فهم معنای «حافظات للغیب» دو آیه از قرآن کریم گره گشاست: در آیه ۸۱ سوره یوسف: «ارْجِعُوا إِلَىٰ أَيْبِكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ أُنثَىٰ سَرَقَتْ وَ مَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَ مَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ» این عبارت ظاهراً به معنای مراقب غیب بودن است. همچنین در آیه ۸۲ سوره انبیاء: «وَ مِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يُغْوِصُونَ لَهُ وَ يَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ وَ كُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ» که محافظت در این آیه به معنای نگهداری نیست؛ بلکه به معنای نگهبانی، پاسداری و مراقب بودن است.

فهرست منابع

* قرآن كريم.

۱. الآصفي، محمد مهدي؛ «المرأة والولاية السياسية والقضائية»؛ دراسة في ضوء الفقه الاسلامي، في مجلة فقه اهل البيت عليه السلام، قم: مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل البيت عليه السلام، شماره ۳۶، ۱۴۲۵ق، ص ۱۲۱ - ۱۵۶.
۲. ابن ابي حاتم، عبدالرحمن بن محمد؛ تفسير القرآن العظيم؛ مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۹ق.
۳. ابن شهر آشوب، رشيد الدين محمد بن علي؛ مشابه القرآن ومختلفه؛ قم: دار اليبدا للنشر، ۱۳۶۹.
۴. موسوى اردبيلي، سيد عبدالكريم؛ فقه القضاء؛ قم: دانشگاه مفيد، ۱۴۲۳ق.
۵. البخاري، محمد بن اسماعيل؛ صحيح البخاري؛ بيروت: دار الفكر، ۱۴۰۱ق.
۶. البلخي، مقاتل بن سليمان؛ تفسير مقاتل بن سليمان؛ بيروت: دار احياء التراث، ۱۴۲۳ق.
۷. البيهقي، احمد بن حسين بن علي؛ السنن الكبرى؛ بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۶ق.
۸. الثعلبي، احمد بن محمد بن ابراهيم؛ تفسير الثعلبي؛ بيروت: دار احياء التراث العربي، ۱۴۲۲ق.
۹. التميمي، نعمان بن محمد ابو حنيفه؛ دعائم الاسلام؛ قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ۱۳۸۵.
۱۰. موسوى الخويي، سيد ابوالقاسم؛ صراط النجاه؛ قم: مكتب نشر المنتخب، ۱۴۱۶ق.
۱۱. الدمشقي، اسماعيل بن كثير؛ تفسير القرآن العظيم؛ بيروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
۱۲. الذهبي، محمد بن احمد شمس الدين؛ سير اعلام النبلاء؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۲ق.
۱۳. الزهري، محمد بن سعد؛ الطبقات الكبرى؛ بيروت: دار الصادر، ۱۹۶۸م.
۱۴. سبحاني، جعفر؛ نظام القضاء والشهادة في الشريعة الإسلامية العراقية؛ قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، ۱۴۱۸ق.
۱۵. السيوطي، عبدالرحمن بن ابي بكر؛ الدر المنثور؛ بيروت: دار الفكر، ۱۴۰۳ق.
۱۶. شيرازي، سيد محمد؛ الفقه، القانون؛ بيروت: مركز الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله للتحقيق والنشر، ۱۴۱۹ق.
۱۷. طباطبائي، سيد محمد حسين؛ الميزان في تفسير القرآن؛ قم: منشورات جامعة المدرسين

- فی الحوزة العلمية في قم المقدسة، ١٤١٧ق.
١٨. الطبري، محمد بن جرير؛ جامع البيان؛ بيروت: دارالفكر، ١٤١٥ق.
١٩. الطوسي، ابو جعفر محمد بن حسن؛ المبسوط في فقه الامامية؛ تهران: مكتبة المرتضوية لاحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧ق.
٢٠. حسيني طهراني، سيد محمد حسين؛ ولاية الفقيه في حكومة الاسلام؛ قم: مؤسسة تحقيقات و نشر معارف اهل البيت عليه السلام، [بى تا].
٢١. فياض، محمد اسحاق؛ المسائل المستحدثة؛ كويت: مؤسسة مرحوم محمد رفيع حسين، ١٤٢٦ق.
٢٢. كوفي، محمد بن محمد اشعث؛ الجعفریات؛ تهران: مكتبة نينوى الحديثه، [بى تا].
٢٣. موسى گرگانی، سيد محسن؛ «المرأة والقضاء في الاسلام» في مجلة فقه اهل البيت - عليه السلام، شماره ٢٣، ١٤٢٣ق. ص ١٢١-١٥٦، قم: مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل البيت عليه السلام.
٢٤. گلپايگانی، سيد محمدرضا؛ كتاب القضاء؛ قم: دارالقرآن الكريم، ١٤١٣ق.
- سيفي مازندراني، علي اكبر؛ دليل تحرير الوسيله: ولاية الفقيه؛ تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني عليه السلام، [بى تا].
٢٥. المظهرى، محمد ثناء الله؛ التفسير المظهرى؛ اسلام آباد: مكتبة رشديه، ١٤١٢ق.
٢٦. معرفت، محمد هادى؛ تعليق و تحقيق عن امهات مسائل القضاء، در شرح تبصرة المتعلمين؛ ضياء الدين عراقى، ج ٦. قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزة علميه قم، ١٤١٤ق.
٢٧. —؛ التمهيد في علوم القرآن؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٦ق.
٢٨. منتظري، حسين علي؛ دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة اسلامية؛ قم: نشر تفكر، ١٤٠٩ق.
٢٩. نوري، ميرزا حسين؛ خاتمة المستدرک؛ قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤١٧ق.
٣٠. النويرى، احمد بن عبد الوهاب؛ نهاية الارب في فنون الادب؛ القاهرة: دارالكتب والوثائق - القومية، ١٤٢٣ق.