

انباشت و تحول مفهومی واژگان قرآنی درباره خانواده در تفاسیر (بررسی موردی: قوامیت و واژگان حوزه نشوز)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۲۶

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۶/۲۸

فریبا علاسوند لهری

استادیار پژوهشکده زن و خانواده - alasvand.f@gmail.com

چکیده

کتاب‌های تفسیری از پرسابقه‌ترین تألیفات در حوزه علوم اسلامی، به تدریج توسعه یافته و با گرایش‌های متنوع ادبی، روایی، عرفانی، فلسفی، اجتماعی و طبیعی به شرح آیات پرداخته‌اند. با توجه به تعامل میان متن و بافت که با وساطت مؤلف و عناصر شناختی و غیرشناختی او صورت می‌پذیرد، این کتاب‌ها تحولی را تجربه کرده‌اند. موضوع این مقاله بررسی این تحول است تا بدانیم آیا پدیده‌ای به نام انباشتگی یا تحول مفهومی بر روی واژگان مرتبط با خانواده رخ داده است یا خیر. از بررسی کتب - با توجه به توالی تاریخی - بر می‌آید تا صد و پنجاه سال اخیر انباشتگی یا تحول مفهومی درباره شماری از این مفاهیم رخ داده و به تدریج برخی ذهنیت‌های فرهنگی مفسران در قالب مثال‌ها یا توضیحات آنها یا با استناد به پاره‌ای از روایات و نادیده گرفتن پاره‌ای دیگر به عنوان معنای لفظ به مخاطبان این کتاب‌ها القا شده است. این انباشتگی به معنای انضمام تدریجی مفاهیم نسبتاً سلطه‌محور را می‌توان در ذیل آیات تا پیش از صد و پنجاه سال اخیر (به‌طور عمده تفاسیر اهل سنت) اثبات کرد. در مقابل، تفاسیر صد و پنجاه سال اخیر تحول دیگری را گزارش می‌دهند که ادبیات مداراجویانه‌تر و اقناعی‌تری را به کار می‌برند که در بردارنده واژگان جانبدارانه‌تری در زمینه زن و خانواده است. در هر دو برهه می‌توان تأثیر عوامل غیرشناختی را در تفاسیر اثبات کرد. حیطه بررسی این مقاله، قوامیت و واژگان حوزه نشوز است.

واژگان کلیدی:

انباشت مفهوم، تحول مفهومی، مفسر، عناصر غیرشناختی، خانواده، قوامیت، نشوز.

مقدمه : بیان مسئله

این مسئله که هر نویسنده‌ای از جمله مفسر تابعی از شرایط فرهنگی زمان خویشتن و فهم او متأثر از امر تاریخی است، به‌طور کلی انکارناپذیر است. اگرچه هر اندیشمندی می‌پندارد در یک وضع متمایز می‌اندیشد و قضایای حقیقی تولید می‌کند، چنین امری بدهت ندارد؛ زیرا وضع تجربیدی برای فهم اتفاق نمی‌افتد. آنچه هرمنوتیک را شکل داد، باور به مداخله عواملی چند غیر از عنصر متن است که همه ایده‌پردازان هرمنوتیکی - از رامباخ تا گادامر - بر اساس همین باور به دنبال روش یا مبنایی برای استنتاج متن بوده‌اند. افزون بر این، تفسیر متن مقدس قرآن میان مسلمانان همواره از اهمیت ویژه برخوردار بوده و برای مصونیت فهم آن، آموختن علوم و رعایت قواعدی الزامی بوده است که این امر بیانگر امکان دخالت عناصر خارجی در فهم متن است.

مفسران قرآن باور دارند نه تنها می‌توانند؛ بلکه باید به مراد اصلی خداوند دست یابند و این مراد از معنای ظاهری لفظ تا بطن کشیده شده است. پس روش‌های تفسیری برای کاهش خطای فهم رایج شده‌اند. مسئله هرمنوتیکی مفسران قرآن کریم پیچیده‌تر از مسئله سایر علوم انسانی و حتی فهم متون عهدین است. علت این امر نیز وجود سه طرف در فرایند فهم است: یکم، متن مقدسی که گوینده آن خداوند است و در چارچوب ایدئولوژیکی باید فهمیده شود. دوم، متون تفسیری که نسبت به متن اول مفسر و برای ما مؤلف قلمداد می‌شوند و ما درباره آنها در پی فهم دو چیز هستیم: مقدار مطابقت آنها با متن مقدس با این پیش‌فرض که همه فهمی بشری‌اند و دیگری تأثیرپذیری آنها از عناصری غیرشناختی اعم از شخصی و تاریخی. سوم، خویشتن که با وساطت تفاسیر می‌خواهد متن مقدس و حیانی را بفهمد و بر اساس آن عمل کند که خود نیز از عناصر غیرشناختی بری نیست و محک‌ها و معیارهایش مطابق تاریخ خود اوست.

این پژوهش در صدد ارائه روشی برای تشخیص سره از ناسره نیست؛ بلکه می‌خواهد بداند در خط تاریخی پیدایش دانش تفسیر قرآن، تفاسیر در مسیر فهم مراد مؤلف اصلی کتاب مقدس از متن و محتوای آن فاصله گرفته‌اند یا خیر. بی‌گمان عوامل گوناگونی در

این زمینه اثرگذارند؛ ولی عامل عاطفه و اراده که خود متأثر از اوضاع تاریخی و بافت فرهنگی زمان مفسرند، می‌توانند با رسوب در فهم او به صورت پیشینی^۱ و به شکل‌های گوناگون بروز کنند. این عوامل را می‌توان عناصر غیرشناختی نامید. افزون بر این یک مفسر قرآن ممکن است برداشت اختصاصی خود از یک آیه یا دلیل و یا قید مورد فهم خود در یک فرهنگ را معنای اصلی واژه یا گزاره‌ای در نظر گیرد و فهم خود را در قالب قضیه حقیقه در ذیل آیه‌ای وارد کند؛ همچنان که ممکن است یک مثال رایج در عرف زمان مفسر که در شرح مراد خود به کار گرفته، به مرور زمان بخشی از معنا یا مصطلح لفظ شود.

در این میان مصادیق و مثال‌هایی که نویسندگان و پدیدآورندگان دانش به کار می‌برند، تأثیر ویژه دارند. مثال‌هایی که هر مفسر برای بیان مراد آیات بیان می‌کند، تغییرات اجتماعی هر زمان را باز می‌نمایاند؛ چیزی که در بررسی تحول ادبی و واژگانی تفاسیر زیاد مشاهده شده است. برای نمونه تفاسیر قدیمی‌تر برای بیان مصداق عدالت در رعایت حقوق زنان به تقسیم عادلانه نفقه و حق بیتوته اشاره می‌کنند و تفسیری مانند *ظلال* - افزون بر آنها - به نیازمندی‌های عاطفی زن - آن مقداری که اقناع آنها در اختیار و اراده مرد است - توجه کرده‌اند و مواردی مانند خوش‌رویی و خوش‌زبانی را نیز به عنوان مصادیق عدالت ممکن نام می‌برند (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۷۷۰). علامه نیز در *المیزان* توجه به نیاز عاطفی را در ردیف مستحبات همسررداری در شرایط تعدد زوجات یاد کرده است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۰۲).

چنین امری زمانی که نویسنده در مقام شرح و تبیین کلام الهی یا سنت نبوی است، مانند مفسر پیامدهایی دارد؛ پیامدهایی که پس از نوشته‌های بزرگان دانش که سلطه علمی بر دانشمندان پس از خود دارند، بیشتر رخ می‌دهد. این‌گونه اندیشمندان افزون بر نگرش‌های نوی که در علم می‌سازند، الگوهای ذهنی نیز پدید می‌آورند که مانند قالب،

۱. در صدد نیستیم نظریه هایدگر را درباره این امور پیشینی (fore having, fore sight, fore griff) ر.ک: بابک احمدی، ۱۳۸۰، ص ۹۵-۹۶) دقیقاً بر امور موردنظرم تطبیق کنم که یک لابدیت برای نبود امکان فهم قرآن بسازم؛ بلکه مراد نشان دادن قوت این عناصر بر ذهن مفسر است که می‌تواند او را از فهم بی‌شائبه با بیشترین تطابق با متن قرآن دور کند.

ظرف تفکر دیگران قرار می‌گیرند.

در این حالت، اتفاقی رخ می‌دهد که برخی منتقدان از آن به «انباشت معنا» تعبیر کرده‌اند. انباشت معنا در طول زمان رخ می‌دهد؛ به‌ویژه اگر خط دانش دچار تحول و چالش انتقادی نشود. انباشت معنا بیانگر این است که مفاهیم ذهنی مفسر بر معنای اصلی واژه یا مفهومی تحمیل شوند. این مفاهیم ممکن است تحت تأثیر شخصیت فرهنگی - تربیتی مؤلف، عرف جامعه او یا نگرش‌های غالب بر جامعه علمی دانش موردبررسی (عناصر غیرشناختی) باشد که در این نوشتار، دانش تفسیر قرآن است.

انباشت مفهومی به شکل‌های گوناگون رخ می‌دهد. ممکن است در ترجمه یا تفسیر یک لفظ یا مضمون از واژگانی بهره گرفته شود که بار معنایی خاص یا معنایی شدیدتر از معنای مستقیم کلمه دارند. گاهی نیز مضمون یا معنای موردنظر نویسنده با توجه به بافت فرهنگی و اجتماعی زمان مؤلف، بیش از حد تکرار یا ترجیح داده شود یا آنکه از واژگان خاصی در ترجمه استفاده نشود و یا مصادیق موردنظر نویسنده بر اثر تأکید یا تکرار بر ترجمه اصلی کلمه مسلط شوند یا در تفسیر مضمون به صورت گزینشی از برخی روایات بیشتر استفاده گردد و به طور عمدی از ذکر پاره‌ای دیگر خودداری شود. گفتنی است گاهی انباشت مفهومی که پدیده‌ای تدریجی است، رخ نمی‌دهد؛ بلکه معنا و مفهومی که در توضیح و شرح واژگان می‌آید، متحول می‌شود. در این حالت، معنایی که با یک مثال یا با استفاده از یک روایت، مدت‌ها با لفظ مقارن شده بود، رها می‌شود و با کمک شواهدی که مفسر اقامه می‌کند، واژه در معنای دیگری به کار گرفته می‌شود.

بررسی این مهم در تفاسیر اسلامی ضروری است؛ زیرا از یک سو قرآن کریم مهم‌ترین اثر مورد اتفاق میان مسلمانان و سند منحصر به فرد در هدایت بشر است که مبانی انسان‌شناختی در آن، پایه‌ایدئولوژی اسلامی است. هر مکتب و مدرسه علمی در حوزه کشورهای اسلامی که به صورت بنده فلسفی، کلامی، اخلاقی و فقهی اندیشه اسلامی پرداخته، از این کتاب تأثیر گرفته و به آن ارجاع می‌دهد. به همین منظور، بررسی خط تولید اندیشه‌ها درباره وحی الهی همواره ضرورت دارد تا در حد مقدور بتوان تفکر ناب در اسلام را از تحمیل سلايق بشری حفظ کرد. از سوی دیگر اگرچه مسئله زن و خانواده از چالش‌های مهم میان مرزهای فرهنگی قدیم و جدید است، مشاهدات عینی در جوامع اسلامی نشان می‌دهند نگاه فرودست به زن و پاره‌ای نگرش‌های نادرست به خانواده به دو

منبع مهم دین یعنی قرآن و سنت اسناد داده می‌شود.

بر اساس ضرورت فوق، پرسشی که این نوشتار را سامان داده، عبارت از این است که کتاب‌های تفسیری درباره ادبیات خانواده (و به‌طور مشخص در حیطه قوامیت و نشوز)، تحولات مفهومی‌ای که به انباشت (تراکم معانی بر لفظ که به فراموشی معنای اصلی بینجامد) یا تغییر معنا منجر شده باشد، تجربه کرده‌اند یا خیر. دغدغه اصلی برای سامان دادن به این پژوهش صرفاً بررسی وقوع یا عدم وقوع انباشت مفهومی در تفاسیر دانشمندان مسلمان است؛ اتفاقی که منشأ آن لغت یا احادیث معتبر نیست؛ چه اینکه در واقع این مسئله به عنوان یک امر تاریخی در بستر آثار مفسران قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته است؛ کتاب‌هایی که خاستگاه تحلیل آنان قرآنی است که نه تنها با واژگان، بلکه با مضامینی که در سیاق و با کمک قیود القا می‌کند، برداشت‌های لغویان را نیز اصلاح می‌کند.

برای رسیدن به پاسخ، بسیاری از آثار تفسیری از قرن دوم هجری تا عصر حاضر را بررسی کرده و کوشیده‌ایم با توجه به توالی تاریخی کتاب‌ها از مشارب گوناگون تفسیری شواهد خود را گردآوری کنیم. در نتیجه مستندات این تحقیق از کتاب‌های مورداعتنای متقدم، تفاسیر سده‌های میانی و آثار متأخر مهم هر سده‌ای خالی نیست. تفکیک میان کتاب‌های تفسیری دانشمندان شیعه و اهل سنت در بررسی آغازین برای نویسنده اهمیت نداشته است و به همین سبب با توجه به توالی تاریخی از آنها استفاده شده است.^۱ در عین حال پس از بررسی روشن شد تفاوت مهمی در ادبیات و نوع تعابیر مفسران شیعه و سنی وجود دارد که با توجه به منابع و ارجاعات معلوم خواهد شد، ریشه ادبیات سلطه محور منابع تفسیری اهل سنت است. برای گردآوری داده‌ها، آیات مرتبط با دو موضوع جمع‌آوری و متن تفاسیر با دقت مطالعه شده است. تنها نکته‌ای که در این نوشتار به لحاظ تاریخی اهمیت یافت، تقسیم تفاسیر به پیش از صد و پنجاه سال اخیر و پس از آن است؛ زیرا تغییر چشمگیری در ادبیات این کتاب‌ها درباره زن و خانواده به چشم می‌خورد. نکته - ای که توجه به آن در این تقسیم‌بندی مهم است، تفاوت ادبیات نویسندگان، تعابیری که به کار گرفته می‌شود، تحلیل‌های آن درباره آیات یا واژگان مرتبط با زن و خانواده بدون

۱. گفتنی است کتاب‌های موردبررسی بسیار بیشتر از منابعی است که در فهرست آمده که برای جلوگیری از تطویل بی‌فایده، موارد تکراری حذف شده است.

ارزش داوری میان آنهاست. بنابراین واژگان نگارنده مانند «حمایتگر»، «جانب‌دارانه»، «گزنده»، «لطیف» و... صرفاً توصیفی و گزارشی هستند. «قوامیت»، «فضل» و واژگان حوزه نشوز زنان (وعظ، هجر و ضرب) حیطه‌های مورد بررسی در این مقاله‌اند که در دو برش زمانی پیش و پس از صد و پنجاه سال اخیر بررسی شده‌اند.

۱. بررسی انباشتگی مفهومی و تحول واژگانی در تفاسیر پیش از صدوپنجاه سال اخیر

در این بخش چند واژه مهم و اثرگذار درباره خانواده را بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم چگونه این واژگان در طول زمان پیدایش تفاسیر در بستر مذاق اعتقادی، علمی و عرفی مفسران دستخوش دگرگونی شده‌اند. در این میان تفاسیر قرن دوم هجری قمری کتاب‌های کم‌حجمی هستند که کمترین اضافات را در شرح و بسط آیات دارند. شاید همین امر سبب شده باشد این تفاسیر کمتر تحت تأثیر عرف عام قرار گیرند یا کمتر آن را نمایانده باشند؛ اما با گذشت زمان، این دگرگونی و در مواردی تراکم معنا و اعمال سلیقه پاره‌ای مفسران بر مفاهیم قرآنی بیشتر شد.

۱-۱. قوامیت و فضل

قوامیت: درباره این واژه استفاده از واژه سلطه و مفاهیم وابسته به قدرت در بخشی از تفاسیر به چشم می‌خورد. در تفسیر مقاتل بن سلیمان (م. ۱۵۰ق) آمده است مردان بر زنان مسلط‌اند تا آنها را ادب و تربیت کنند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۷۰). محمد بن جریر طبری (م. ۳۱۰ق) «قوامون» را به اهل قیام بر زن در تأدیب زن و واداشتن او به انجام تکالیف الهی اعم از ایفای حقوق الله و حقوق شوهر تفسیر کرده است. در این تفسیر مانند تفاسیر دیگر اهل سنت - اما با تفصیل بسیار بیشتری - روایات و نقل قول‌هایی بر تأیید تفسیر خود از طرق اهل سنت نقل کرده که البته اسناد آنها به صحابه رسیده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۷). در عباراتی که این تفسیر از قول صحابه برای تبیین آیات آورده، نافرمانی زنان به طور مطلق (به هر دلیلی) مجوز کتک زدن زنان قلمداد شده است؛ به بیان دیگر طبق این متون، دامنه قوامیت مردان گسترده است و هر نوع تخلف زن از دستورهای الهی، زن را سزاوار تنبیه بدنی از سوی مرد می‌کند. تعبیر «والاخذ علی ایدیهن» که در این کتاب و سپس در کتاب‌های دیگر آمده نیز به معنای کنترل است که به صورت عام در دامنه قوامیت تعریف شده است. سمرقندی از مفسران سنی سده چهارم هجری

قمری نیز در تفسیر بحر العلوم سلطه مرد در تأدیب زن را جزو معنای قوامون می‌داند (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۰۰). ابن ابی حاتم با استناد به روایت، واژه «قوامون» را به «امرا» ترجمه کرده است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۹۳۹). اگرچه توضیح واژه «امیر» با «قوام» در این تفسیر با تفسیر پیشین یکسان است، بار معنای اقتدار در «امرا» با «قوامون» تفاوت دارد و در تراکم معنایی نقش نیست. تفسیر طبرانی (طبرانی، ۲۰۰۸م: ج ۲، ص ۲۳۱)، تفسیر ماوردی (ماوردی، بی تا، ج ۱، ص ۴۸۰)، الهدایة الی بلوغ النهایة (مکی بن حموش، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۳۱۳) و کشف (زمخشری ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۰۵-۵۰۶) از واژه‌های «آمرین»، «ناهین»، «والی»، «رعیت» و «مسیطر» استفاده کرده‌اند. برخی تفاسیر واژگانی مانند «استبداد» را به کار برده‌اند. تفسیر المحرر «استبداد در مراقبت»، «کوشش بلیغ در حفظ زن» و «استیلا و مالکیت بر زن» را آورده است (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۷)، ثعالبی نوشته قیام بر چیزی یعنی استبداد در دقت راجع به آن و حفاظت از آن (ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۲۹). ابن کثیر کلمه «قوام» را به صورت جدی به اقتدار و ریاست معنا کرده و در صراحت و به کارگیری ادبیات مؤثر در بیان سلطه، با تفاسیر دیگر تفاوت چشمگیری دارد و بدین شکل باز هم معنای قوامیت از مفاهیم مرتبط با اقتدار و برتری انباشته می‌شود (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۵۶). طبرسی از مفسران شیعی نیز قوامیت را به تسلط معنا کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۶۸-۶۹).

این در حالی است که در کتاب‌های لغت «قیم» به معنای کسی است که شخص یا گروهی را سیاست کرده، به امور آنها قیام و اقدام می‌کند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۳۱/ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۵۸) درباره «قیم» و «قوام» بر همسر نیز آمده است. قیمت و قوام کسی است که به شئون زوجه قیام می‌کند و عهده‌دار امور اوست (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۵۹۰). همچنین «قوام» به ستون و تکیه گاهی که سبب انتظام می‌شود، معنا شده است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۶۸). برخی قوام در آیه ۳۴ سوره نسا را یکی از چهار معنای قیام دانسته‌اند که به پاخاستن اختیاری است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۸۶). اگرچه به نظر می‌رسد واژه قوامیت که با حرف جار «علی» ذکر شود، در بردارنده معنایی از اقتدار و مدیریت است، بررسی‌ها نشان می‌دهد از یک سو کتاب‌های لغت چنین معنایی را باز نکرده‌اند و از سوی دیگر ادبیات کتاب‌های تفسیری در بیان مفهوم آن سرشار از واژگانی مانند سلطه، تأدیب، استبداد و مالکیت بوده است. نتیجه اینکه حتی

اگر اقتدار و تسلط داشتن در مواردی از لوازم معنای اصلی و لغوی قومیت باشد، در کتاب‌های تفسیری (به‌طور عمده تفاسیر اهل سنت) جایگزین معنای اصلی شده و با مفاهیم مشابه و تا حدی رادیکال هم‌بسته شده‌اند.

این احتمال که معانی موجود در کتاب‌های تفسیری برگرفته از حدیث باشند، صحیح به نظر نمی‌رسد. از کاوش در ۲۶۳ مرجع - بدون حذف موارد تکراری - به دست آمد «قومون» در ۱۲۳ مورد از آنها با حرف جار «علی» به کار رفته است که در همه این موارد، مراد حدیث اقدام و قیام به امر معنا شده (ر.ک: مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۳۷۰) و مفاهیم یادشده در تفاسیر در احادیث ذکر نشده‌اند. از این موارد، ۱۱۱ مورد به زنان مربوط بود که در آن احادیث به فقره «قَوْمُونَ عَلَى النِّسَاءِ» استدلال شده است که می‌توان آنها را در سه عنوان دسته‌بندی کرد که برای نمونه هر دسته به یک مورد ارجاع می‌شود. در دسته نخست، قومیت مردان به انفاق آنان بر زنان معنا شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۵۰/ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۳۷). در دسته دوم برای نفی این معنا که زمام طلاق به دست زنان نیست، به آیه قومیت استناد شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۲، ص ۹۴). در دسته سوم نیز به شأن نزولی برای آیه اشاره شده که در پی خواهد آمد؛ شأن نزولی که بر اساس آن اگر مرد همسر خود را برای تأدیب کتک زد، زن حق قصاص او را ندارد (راوندی کاشانی، بی تا، ص ۳۸/ ابن اشعث، بی تا، ص ۱۰۷). این شأن نزول به‌طور عمده در تفاسیر اهل سنت نقل شده و شمار اندکی از مجامع روایی شیعه به آن اشاره کرده‌اند. در همه این موارد، کلمات موجود در تفاسیر که غالب آنها متعلق به دانشمندان اهل سنت هستند، در احادیث اهل بیت علیهم‌السلام به چشم نمی‌خورند. گفتنی است در کتاب مکارم الاخلاق آمده است پیامبر صلی الله علیه و آله پس از بیان اینکه بهترین مردان کسانی هستند که به خانواده خود محبت می‌نمایند و به آنان ستم نمی‌کنند، به آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نسا: ۳۴) استناد کرده است (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۱۶-۲۱۷).

فصل: با وجود اطلاق آیه درباره «فضل»، اغراق در تفسیر معنای آن و کوشش برای عرضه فهرست بزرگی از تفاوت‌های میان مردان و زنان که بخش زیادی از آنها فقهی و بخشی نیز تابع شرایط زمانی و عرفی و سلیقه ذهنی مفسر است، از ویژگی‌های دسته‌زبانی از تفاسیر است؛ مانند تفسیر طبرانی (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۲۳۱)؛ الواضح فی تفسیر القرآن الکریم که به فهرست طبرانی، بهره‌مردان از غنایم جنگی را افزوده (دینوری،

۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۵۱)، بی‌آنکه به ارتباط معنایی میان قوامیت مردان بر زنان در خانواده و بهره از غنایم جنگی اشاره کرده باشد، تفسیر مکی بن حموش که آورده است: «هو جوده العقل والتمیز والإنفاق، وسوق المهر والجهاد وجواز الشهادة وغير ذلك، کله فضل به الرجل علی المرأة» (مکی بن حموش، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۳۱۳)؛ جرجانی که پس از معنای «قوامون» آورده: «بسبب ما فضلهم الله عليهن في العقل والشهادة والجهاد والولاية والإمامة...» (جرجانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۸۵)؛ ابوالفتوح رازی (رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۳۴۸-۳۴۹) که تفسیرش از کتاب‌های سده ششم قمری است و از مفسران و راویان اهل سنت نقل کرده و ادبیات آن به ادبیات تفاسیر اهل سنت بسیار نزدیک است؛ زمخشری که «فضل» را به همه فعالیت‌های مردانه زمانه خودش معنا کرده و توانایی مردان در اسب-دوانی و تیراندازی را نیز در معنای فضل ذکر کرده است که پس از او این کلمات هم در تفاسیر بعدی در معنای «فضیلت» وارد شده است. او اصرار دارد عموم مردان بر عموم زنان فضیلت دارند و این قاعده‌ای استثنایناپذیر است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۰۵-۵۰۶)؛ فخر رازی که فضل را به دو دسته عناصر حقیقی و شرعی تقسیم می‌کند و مردان را در صفات حقیقی بی‌شمار و با نظر به احکام شرعی، برتر از زنان می‌شمرد. از نظر فخر رازی علم و قدرت دو منشأ برتری هستند و مردان در هر دو امر بر زنان افضل‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۷۱-۷۲). این نکته درخور توجه است که تفسیر معنای «فضل» به مفاهیم یادشده در فهم مفاهیم فوق از «قوامیت» بی‌تأثیر نبوده است.

مفسران در حالی به توسعه معنای «فضل» پرداخته‌اند که کتاب‌های لغت این کلمه را تنها به زیادت (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵۰۸) و «فضیلت» را به درجه و رفعت در فضل (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۴۳) معنا کرده‌اند. اگر این ریشه در باب تفضیل به معنای برتری دادن کسی بر دیگری است (جوهری، ۱۳۷۶، ۵، ۱۷۹۱)، اما فضل خود به معنای زیادت است. برخی واژه‌شناسان معاصر معنای این کلمه را از قرآن و کاربردهای آن در این کتاب شریف گرفته و آن را به اعطای افزون‌تر از مقدار لازم در مقام تأمین معاش مادی و معنوی معنا کرده (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۱۵) و به دو قسم ابتدایی تکوینی («وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ» (نسا: ۳۲) و «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نسا: ۳۴)) و فضل مسبوق به اعمال شخصی تقسیم کرده‌اند. معنای اول فضیلت خاصی در قبال تکالیف و وظایف است که برای مردان منظور شده که مانند هر تکلیف متوقف بر تهبیا و

استعداد ذاتی هر شخص است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۱۵-۱۱۶).

نکته مهمی که بررسی مقایسه‌ای و تاریخی تفاسیر نشان می‌دهد، این است که کلان‌فکرهای مفسران در عرضه دیدگاه و روش تفسیری آنان مؤثر است و بررسی تفاسیر این مسئله را نشان می‌دهد؛ برای نمونه تفاسیر عرفانی اعم از شیعه و سنی، ادبیات متفاوتی دارند که به نظر می‌رسد پیرو نظریه وحدت و نظریه تجلی که همه عالم را آینه تمام‌نمای حق تعالی می‌دانند، نویسندگان این کتاب‌ها از به کارگیری واژگان گزنده درباره زنان خودداری کرده‌اند. عبدالکریم قشیری (م. ۴۶۵ق) خود قوامیت را باری بر دوش مرد و ملاک آن را قوت قلبی و توانایی روحی گرفته است، نه قدرت جسمانی (قشیری، ۲۰۰۰م، ج ۱، ص ۳۳۰). با توجه به ذوق نویسنده و تلاش او در بیان یک تفسیر عرفانی، از عبارات لطیف‌تری در بیان مراد آیه استفاده شده است و آیات ۳۴ و ۳۵ سوره نسا در بردارنده آداب معاشرت دانسته شده‌اند (همان). این نکته که آیه در بردارنده آداب معاشرت است، با این ادبیات که آیه در مقام بیان حدود سلطه و دامنه تأدیب زن است، با یکدیگر متفاوت‌اند. چنین تعبیری در راستای نکوهش نکردن زن، با ذوق عرفانی که عالم را آینه وحدت و همه انسان‌ها اعم از مرد و زن را مظهر تجلی زیبایی خداوند می‌بینند، تناسب بیشتری دارد. این عربی نیز در تفسیر عرفانی‌اش قوامیت را به قیام مردان بر زنان در رفع نیازمندی‌های زنان معنا کرده و در تعلیل آن نوشته است هر کسی انفاق می‌کند، بر منفق علیه قائم است. در عین حال او معتقد است در واقع کسی که از دیگری رفع نیاز می‌کند و در این امر می‌کوشد، در خدمت اوست (ابن عربی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۰۳).

فخر رازی نیز در قامت یک مفسر متکلم، در تفسیر کبیر با ادبیاتی تحلیلی و تبیینی که روش کلامی اوست، به تفسیر آیه پرداخته است. او اگرچه با پیروی از منطق گذشتگانش در بیان برتری مردان نسبت به زنان (هرچند با ادبیاتی نرم‌تر)، فهرستی از برتری‌ها ارائه می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۷۰)، با توجه به شأن نزول دیگر آیه،^۱ نتیجه متفاوتی

۱. بر اساس این شأن نزول، آیه پاسخ سؤال ام سلمه از رسول خدا ﷺ درباره علت بیشتری ارث مردان بر زنان است که پیامبر ﷺ در توضیح خود از آیه، قوامیت را به لزوم رسیدگی مالی شوهر درباره زن در نفقه مهریه و... معنا کرد. از جمله منابعی که این شأن نزول در آن ذکر شده، تفسیر نهج البیان است: «روی: أَنَّ السَّبَّ فِي هَذِهِ الْآيَةِ، أَنَّ أُمَّ سَلْمَةَ زَوْجَةَ النَّبِيِّ - عَلَيْهِ السَّلَام - قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! كَيْفَ فَضَّلَ اللَّهُ الرَّجَالَ عَلَى النِّسَاءِ فِي الْمِيرَاثِ؟ فَتَلَا عَلَيْهَا الْآيَةَ...» به

می‌گیرد که با ادبیاتی فاقد مفاهیم برتری‌جویانه آن را ذکر و تبیین می‌کند. فخر رازی بر پایه این شأن نزول می‌نویسد (سازمان) خانواده نظم خاصی نیاز دارد که در آن بر اساس جایگاه هر کسی و نقشی که بر عهده دارد، حقوق و تکالیف توزیع شده‌اند؛ به صورتی که به ازای هر فضلی برای یک طرف، فضلی را برای طرف مقابل ایجاد می‌کند. این ادبیات به وضوح با ادبیات پیشین او متفاوت و فاقد ادبیات جانبدارانه است (همان، ص ۷۰). بیضاوی نیز این تفسیر را در ذیل آیه ذکر کرده است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۷۲). این شأن نزول در تفاسیر سده‌های میانی بیشتر به چشم می‌خورد و بر پایه آن، معنای قیام و اهتمام به امر زن برای قوامیت مناسب‌تر بوده و میان آن و دلالت تطابقی آیه، تناسب بیشتری وجود دارد. اما تفاسیر متقدم به این شأن نزول کمتر توجه داشته و آن را مبنای تفسیرشان قرار نداده‌اند. این گزینش می‌تواند تمایل و ساخت ذهنی متمایز افراد را برای تفسیر آیات نشان دهد. گفتنی است تفاسیر شیعی به این شأن نزول اهمیت بیشتر داده و آن را در ذیل تفسیر خود از آیه ذکر کرده‌اند.

تفاوت تفاسیر شیعی با تفاسیر اهل سنت در ادبیات به کار گرفته شده کاملاً معنادار است. اگرچه این تفاسیر در این باره دو دسته‌اند، تفاسیری که با ادبیات تفسیری اهل سنت همراهی بیشتری دارند، در اقلیت هستند. از جمله این تفاسیر *کنز العرفان* است که قوامیت را به قیام ولایتی و سیاستی معنا کرده و عوامل فضیلت مردان بر زنان را دو امر می‌داند که یکی موهبتی و ذاتی و دیگری اکتسابی است. موارد موهبتی را کمال عقل، حسن تدبیر و توانایی بیشتر مردان در عمل و اطاعت می‌داند که آثاری مانند نبوت و امامت را برایشان به ارمغان آورده و اکتسابی را لزوم پرداخت نفقه و مهریه می‌داند. ایشان به صراحت این برتری را شامل همه مردان بر همه زنان می‌داند و نظر کسانی را که این برتری را برتری غالبی معنا کرده‌اند، رد می‌کند (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۱۱-۲۱۲). مثال دیگر تفسیر *منهج الصادقین* است که عیناً دیدگاه فاضل مقداد را آورده و فقط به فهرست برتری‌های مردان بر



دنبال همین امر، مفسر می‌نویسد: «وقوله - تعالی -: «قوامون علی النساء»؛ آی: یقومون بنفقتهنّ و کسوتهنّ و مسکنهنّ، و ما یحتجنّ إلیه (شیبانی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۴۹). «قوام» به معنای قیام به امر است و مراد از قوامیت مردان بر زنان، قیام آنها به امور زن و اهتمام به حفاظت از ایشان است.

زنان، مواردی افزوده است؛ مانند «فور فهم و حدس و جهاد و کمال صوم و صلاة جمعه و نماز عیدین و قضا و شهادت در حد و قصاص و زیادتی میراث و استبداد بفراق...» (کاشانی، بی تا، ج ۳، ص ۱۸). در مقابل، بیشتر تفاسیر شیعی از گذشته تاکنون اگرچه فضل را با بیان تفاوت‌های مردان و زنان تفسیر کرده‌اند، در معنای فضل رویکردی اغراق آمیز نداشته‌اند. شیخ طوسی (م. ۴۶۰ ق) قوامیت را تأدیب و تدبیر زن معنا کرده و فضیلت مرد بر زن را در عقل و رأی دانسته است (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۱۸۹)، طبرسی آورده است: «من زیاده الفضل علیهن بالعلم والعقل وحسن الرأی والعزم» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۶۸-۶۹). این معانی در تفاسیر دیگر اشراک و اغراق نشده‌اند.

پدیدار شدن رویکرد نو در به کارگیری واژگان و تغییر ادبیات قهر و غلبه از سده دهم به بعد می‌تواند بیانگر تغییر جزئی در فرهنگ جامعه درباره زن یا پدید آمدن تغییرات فرهنگی در میان زنان باشد. در عین حال به موازات این جهت‌گیری نسبتاً جدید، سوگیری‌های کهن در میان مفسران اهل سنت ادامه دارد. یک نمونه از این دو نوع نگاه در تفاسیر، تفسیر قرطبی، تفسیر روح البیان و تفسیر مظهری است. اگرچه قرطبی معتقد است مردان حق حبس دارند و نگاه داشتن زنان در خانه و کنترل آنان از جلوه‌نمایی در دامنه قوامیت قرار دارد، در ابتدا قوام را به «قیام به انفاق بر زن و دفاع و حمایت از او» تبیین می‌کند و می‌افزاید نشانه قوامیت مردان بر زنان، وجود حکام، امرا و جنگجویان از میان ایشان است. این سخنان بدان معناست که کنش اجتماعی مردان در مدیریت و قدرت به عنوان حامیان که در طول تاریخ برای مردان ثابت بوده، برای او دلالت داشته و آن را در معنای قوامیت ذکر کرده است.

عبارات نویسنده در تفسیر معنای فضل نیز نشان می‌دهد او به مزایای دوطرفه احکام توجه داشته و خواسته واژگانی را به کار برد که راه سوءاستفاده برای یکی از دو جنس هموارتر نشود. او در ادامه به این آیه استناد می‌کند که زنان فضیلت‌های مردان را نخواهند؛ فضیلت‌هایی مانند بیشتر بودن ارث؛ زیرا به خاطر مهریه و نفقه در نهایت منافع میراث بیشتر هم به زنان باز می‌گردد. این بیان نیز بیانی توجیهی برای اظهار نظم نهفته در تقسیم‌بندی جنسیتی احکام است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۶۹).

در مقابل، وجود تفسیر روح البیان با فهرست بزرگش از معنای فضل نشان می‌دهد تفکر کهن همچنان در میان دسته‌ای از مفسران پایدار مانده است. این تفسیر نیز در دسته تفاسیری

قرار می‌گیرد که درباره آیه مورد بحث از واژگان صریح و جانب‌دارانه مردانه استفاده و قوامیت را به امر و نهی و سلطه بر تأدیب معنا کرده و اسباب فضیلت مردان بر زنان را با تعابیر و واژگان بیشتری توسعه داده است. در این تفسیر، ملاک‌های ذاتی و طبیعی برای این برتری ذکر شده که نسبت به تفاسیر پیشین نوظهورند؛ مانند حماسه، بزرگواری و بخشش، قدرت در سخنرانی و نویسندگی (حقی برسوی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۱-۲۰۲)؛ چنان‌که نوع استدلال آلوسی از پیدا شدن روش جدیدی در استدلال بر سنت کهن خبر می‌دهد. او در تفسیر روح المعانی ساختار جمله اسمیه را دلیلی بر ثبوت و طبیعی بودن اسباب قوامیت در مردان دانسته است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۳).^۱ تفسیر مظهری که نویسنده آن ثناء الله پانی پتی پاکستانی (م. ۱۲۲۵ق) است نیز از اخلاف سنی خود پیروی کرده و برتری مردان بر زنان را ذاتی دانسته و با این تعابیر، اسباب این افضلیت را فهرست کرده است (پانی پتی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۹۸).

۲-۱. نشوز زنان (وعظ، هجر، ضرب)

«... وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» (نسا: ۳۴).

در آیات مربوط به نشوز چند واژه قرآنی وجود دارد که ادبیات تفاسیر درباره آنها تفاوت چندانی با یکدیگر ندارند. دلیل این امر هم می‌تواند وضوح آیات و فراوانی روایات

۱. چنین تعبیری زمینه‌ساز ایجاد نظریه ارجاع تفاوت‌های حقوقی به طبیعی میان مفسران و استفاده از اسلوب ادبی برای کشف ملاک‌های ثابت است که پس از گذشت هزار سال از نزول وحی مطرح می‌شود. اگرچه این شیوه در قرآن و روایات اهل‌البیت علیهم‌السلام دارای سابقه است، اندیشمندان دینی تا این زمان به استخراج نظریه و عرضه آن به جهان دانش در این باره نپرداخته بودند. گفتنی است در برخی تفاسیر مانند همین کتاب به صورت قول ضعیف آمده به دلیل اینکه برخی زنان از برخی مردان افضل‌اند، در آیه به جای اینکه بگوید «بما فضلهم الله علیهن» گفته «بما فضل الله بعضهم علی بعض»؛ اما چنین قولی را به شدت نفی کرده و با عبارات بیشتری، شواهد برتری مردان بر زنان را شمرده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۳). این موضع‌گیری بدان معناست که حتی با گذشت بیش از هزار و صد سال از آخرین تلاش پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای از میان بردن رادیکالیسم افکار جاهلی، چنین نگرش‌هایی - آن هم در طبقه اندیشمندان مسلمان - وجود دارد. این نکته که کسی بگوید حکم شرعی قوامیت کلی است، به ملاکی غالبی به مراتب سخن مداراجوتری است تا اینکه بگوییم این حکم شرعی کلی است؛ زیرا ملاکش نیز استثنا‌ناپذیر و کلی است.

تفسیری باشد. این واژه‌ها عبارت‌اند از: «صالحات»، «قانتات»، «حافظات» و «نشوزهن». تنها تفاوتی که در تفاسیر پررنگ است، تفاوت در تأکید بیشتر بر حقوق شوهران است؛ برای نمونه اگر بسیاری از تفاسیر «صالحات» را به زنانی که عمل خیر انجام می‌دهند، معنا کرده‌اند، برخی نیز این قول را گزارش داده‌اند که مراد از «صالحات» زنان نیکوکار در حق همسر است: «الصالحات یعنی المحسنات إلی أزواجهن من النساء فی الدین» یا درباره «قانتات» که اکثر تفاسیر به زنان مطیع ترجمه کرده‌اند، آمده است: «قانتات» یعنی قائمات بأمور أزواجهن» (ر.ک: سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۰۰). ممکن است کسی در دفاع از این نوع تفسیر، مدعی شود چنین برداشت‌هایی مربوط به تناسب حکم و موضوع است؛ به این معنا که مفسر پنداشته «ناشزه» در مقابل «قانته» و «صالحه» قرار دارد. بنابراین زمانی که آیه از نشوز زنان سخن می‌گوید، یعنی از رفتاری در مقابل حقوق شوهران خبر می‌دهد؛ در نتیجه تعابیر صالحات و قانتات معنای مقابل با نشوز را القا می‌کنند. در پاسخ باید دانست اگر آیه در صدد بیان مضمونی درباره احکام و قضایای روابط زناشویی است، پس ابتدای آیه نیز با همین قرینه باید فهم شود و قوامیت صرفاً به معنای حق مرد در امر زناشویی باشد که به دنبال آن مسئله نشوز و اطاعت در امر زناشویی مطرح شده است. با این وصف دیگر اشراب معنای قوامیت با مفاهیم و لوازم مدیریت آن نیز متناسب با سلطه یک طرفه و بلامنزاع مانند استبداد، کنترل و تسلط پذیرفتنی نخواهد بود؛ چنان‌که برای اثبات دامنه قوامیت در محدوده امر زناشویی، نیازی به فهرست گسترده‌ای از مصادیق فضل و اثبات برتری مردان بر زنان نبود. چنین قرائتی از متن که آغاز آن با توسعه درباره مصادیق برتری مردان و گسترش حوزه تسلط از خانواده به ابعاد دیگر زندگی است و پایان آن با محدودسازی معنای صالحات درباره زنان است، بیشتر از اینکه به تناسب حکم موضوع برگردد، جانب‌دارانه به نظر می‌رسد.

از جمله اموری که در پدیده انباشت معنا مؤثر است، افزودن مصداق به مفاهیم کلی‌ای است که دیگران تا پیش از آن چنین مصداقی را ذکر نکرده بودند. این تمثیلات از یک سو فرهنگ جامعه مفسر را باز می‌تاباند و از سوی دیگر به این دلیل که بدون نقد و قدحی در سخنان مفسران ذکر شده‌اند، در ایجاد رفتار عمومی اثر گذارند. بسیار است که مراجعان به این کتاب‌ها همین احادیث و قصه‌ها را در گفتار و نوشتار خود بازتاب داده‌اند و این رفتار به دلیل اعتماد مردم به کتاب‌های تفسیری و گویندگان مذهبی، وارد عملکرد مردم شده

است. برای نمونه طبرانی کتمان راز شوهر را از مصادیق کلمه «حفظ» و در دامنه «حافظات» تعریف کرده است (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۲۳۱). این در حالی است که راز همسر به خودی خود هیچ وجهه دینی ندارد و اصولاً فاش کردن راز هر کس خلاف امانت است؛ چه راز گزار زن باشد و چه مرد. او در بحث نشوز و درباره ترتیب مراحل علاج آن نیز ناسزا گفتن به زن را در صورت تأثیر نداشتن موعظه افزوده است (همان، ص ۲۳۲) که ناسزا گفتن در اندیشه اسلامی رفتاری خطاست، حتی به دشمن و در میدان نبرد.

یکی از واژگانی که درباره کیفیت آن عبارات تفسیری متفاوت و مصادیق یا قیود متنوعی آمده، «ضرب» است که غفلت از نکاتی چند مانند قراین داخلیه آیات سبب سوء برداشت از آیه ۳۴ سوره نسا می شود. ریشه «ضرب» در قرآن کریم در معانی گوناگونی به کار رفته است که برای هر معنایی، قرینه خاصی وجود دارد؛ برای نمونه «ضرب» اگر با حرف «علی» به کار رود، به معنای بردن یا منع کردن «فَضَرَبْنَا عَلٰی اَذَانِهِمْ» (کهف: ۱۱)، اگر به صورت فعل لازم استعمال شود، با کمک قراین دیگر به معنای حرکت کردن «ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ» (مائده: ۱۰۶) است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۴). «ضرب» به معنای زدن نیز در قرآن به کار رفته که با کمک قراین و واژگانی که در خود آیه آمده، گاهی به معنای زدن با شمشیر یا با عصاست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۰۵). این در حالی است که مسئله ضرب به دلیل حساسیتش که می تواند دستمایه خشونت خانگی شود، در روایات مقید به قیودی شده است؛ مثل اینکه گفته اند ضرب نباید شائن، مبرح و مدمی باشد (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۱۹۱). در عین حال پاره ای مفسران افزون بر ذکر این کلمات، خود مثال هایی زده اند که می توانسته به انباشت مفهوم ضرب منجر شوند؛ مانند کتک زدن با کفش یا سیلی زدن (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۲۳۲).

در عبارت طبرانی کتک زدن زن به زدن فرزند تشبیه شده و آن را به طور مطلق به اراده و تشخیص مرد موکول کرده است (همان). در تفسیر فارسی *روض الجنان* این عبارات در تفسیر ضرب آمده است: «وَ اضْرِبُوهُنَّ، آنکه بنید ایشان را زدنی که به قاعده باشد بر وجه تأدیب؛ چنان که عیبی و نقصانی بر ایشان نیاید و در خبر هست که رسول - علیه السلام - گفت: علق السوط حیث تراه أهل بیتک: تازیانه جایی در آویز که اهل خانه و زبردستان تو بینند. اسمانت ابی بکر گفت: من چهارم زن بودم که زیر عوام مرا به زنی کرد؛ چون بر یکی از ایشان خشم گرفتی، او را چوب مشجب زدی؛ چنان که بشکستی بر او و مشجب

سه پایه باشد که جامه بر او افکنند» (رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۳۵۰). گاهی مضامین تحمیلی به صورت تلویحی در تفسیر آیات اشراب شده‌اند؛ مانند آنچه در تفسیر لطائف الاشارات است که در آن ضرب با عصا به این صورت اشاره شده است: همسر تا از رسیدن به نتیجه در دو مرحله قبل ناامید نشده، نباید به این مرحله یعنی زدن با عصا منتقل شود (قشیری، ۲۰۰۰م، ج ۱، ص ۳۳۰). شیخ نعمت‌الله علوان در تفسیر الفواتح بدون استناد به روایتی، خود قیدی برای ضرب ذکر کرده و به روایات و قیودی که دست کم در کتاب‌های دیگر آمده‌اند، هیچ اشاره‌ای نکرده است و چنین روشی در معرض اعمال سلیقه قرار دارد. او تعبیر «درد آور» را آورده که انواع خشونت‌های فیزیکی را شامل می‌شود (شیخ علوان، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۱۵۱).

گاهی نیز ذکر مثال‌ها یا استفاده از معنایی غیررایج در تفسیر واژه‌ای قرآنی خود داللی بر نگرش فرهنگی زمان مفسر است که قرآن کریم با ادبیات عقیف با چنین اموری مقابله کرده است. برای نمونه ماوردی در تفسیر خود قولی را در معنای هجر آورده؛ بدون آنکه به تأثیر ذکر چنین اقوالی در اشاعه فرهنگ پست‌انگاری درباره زن توجه کرده باشد. او هجر را در یکی از معانی لغوی آن که برای حیوانات به کار می‌رفت، استفاده کرده است (ماوردی، بی تا، ج ۱، ص ۴۸۲). در واقع این مفسر هجر مطلق را با هجر در آیه «واهجروهن فی المضاجع» که مقید است، یکی دانسته و قید را نادیده گرفته است. صرف نظر از این مسئله که ممکن است از روی غفلت باشد، نظر نگارنده بیشتر به این احتمال معطوف است که این عبارات نشان می‌دهد فهم برخی گذشتگان (به‌ویژه در جامعه‌های عربی و سنی) از مباشرت و زناشویی، تا چه میزان از مفاهیم قرآنی آن دور و متأثر از نگرش عرفی در این باره بود. قرآن کریم با تأکید بر مفاهیمی مانند سکونت، غشیان، لباس بودن زن و مرد برای یکدیگر، مودت و رحمت حاصل از روابط زناشویی سخن می‌گوید و این مفسر از بستن زن با ریسمان همانند شتران و اجبار او بر زناشویی حرف می‌زند.

مسئله وعظ نیز از این اتفاق مستثنا نبوده است. وعظ در لغت به نصیحت و تذکر به عواقب، تذکر به انسان با بیان ثواب و عقابی که سبب نرمی قلب او شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۶۶ / حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۹۸)، ذکر خیر و مانند آن به گونه‌ای که قلب را رقیق کند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۲۸ / ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۲۶)، توصیه و امر به اطاعت معنا شده است، در مفردات وعظ به نهی همراه با تخویف

و ترساندن معنا شده که اخص از معانی‌ای است که دیگر کتاب‌های لغت آورده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۷۶). از آنجا که نوع گفت‌وگوهای مردم قدرت درام و اثر مثبت و منفی تعبیر عاطفی امری فرهنگی و تاریخی است، ممکن است تعبیری که در زمانی مصداق موعظه به شمار می‌آید، در زمان دیگری باعث برانگیختگی احساسات منفی شود و موعظه قلمداد نشود و در حل مشکل اثری نداشته باشد؛ برای نمونه ماوردی تهدید به ضرب را مصداقی از وعظ شمرده (ماوردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۸۲) که با توجه به معنای وعظ که کلام نرم است، مخاطب امروز این معنا را نپذیرفته و آن را مصداق خشونت روانی می‌داند. اگرچه انذار و ترساندن از عذاب الهی و پیامد گناهان از مصادیق موعظه است، در شمول آن بر تهدید زن به زدن از سوی شوهر تردید وجود دارد. بنابراین بهتر می‌بود مفسران درباره واژگانی که وضوح معنایی دارند، مصداق ذکر نمی‌کردند.

گفتنی است تفسیر *اطیب البیان* از جمله تفاسیر متأخر و بلکه کاملاً جدید است که ادبیات آن تابع همان شکل کهن است. این تفسیر درباره معنای «هجر» حدی بیان می‌کند که مفسری آن را ذکر نکرده است: «یعنی نزد آنها و در بستر آنها نخوابند و از آنها دوری کنند؛ حتی ترک مکالمه و معاشرت و مؤاکلت و امثال اینها» (طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۷۳). نبود ریشه لغوی برای این تفسیر و پیشینه نداشتن در کتاب‌های تفسیر برای آن، تأثیر سلیقه و ذهنیت مفسر بر تفسیر را تقویت می‌کند.

درمقابل تفاسیر دیگری نیز هستند که در بیان حدود ضرب، عباراتی محدودکننده ذکر می‌کنند. این رویکرد در تفاسیر شیعی رایج‌تر است. تعیین مصداق برای کیفیت ضرب در روایات شیعی تا جایی که حوزه گسترده این مطالعه بوده است، چندان به چشم نمی‌خورد. تنها در یک مورد کتاب *مجمع البحرین* روایتی را به امام صادق علیه السلام نسبت داده که در آن زدن با تازیانه آمده، مقید به اینکه زدن رقیق و ملایم باشد. درعین حال در مجامع روایی سندی برای این روایت یافت نشد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۵۱۴).

چنان که می‌دانیم، به‌جز در این مورد، اجرای مرتبه شدید نهی از منکر که تنبیه بدنی است، به حاکم سپرده شده است. در چنین موردی که عرصه خصوصی است و امکان رصد قانون‌گذار وجود ندارد، احتمال ستم زیاد است. بنابراین عبارات‌های محدودکننده مناسب‌ترند. نمونه‌ای از این تفاسیر ذکر می‌شود: تفسیر *منهج الصادقین* که نوشته است: «واضربوهن و بزید ایشان را زدنی که عضو را نخرشد و نشکند و زشت نگرداند» (کاشانی،

بی تا، ج ۳، ص ۱۹). تفسیر صافی که در آن فقط به عبارت ذیل بسنده شده و از واژگان سلیقه‌ای و توضیحی پرهیز شده است: «ضرباً غیر شدید لا یقطع لحمًا ولا یکسر عظاماً. فی المجمع عن الباقر علیه السلام: أنه الضرب بالسواک» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۴۹). تفسیر احکام القرآن نیز از جمله تفاسیری است که در موضوع مراحل سه گانه وعظ و هجر و ضرب مبالغه نکرده و به ذکر تفسیری حداقلی و معانی مستقیم کلمات بسنده کرده و بلکه به دلیل حساسیت مسئله ضرب، روایاتی را در تلطیف آیه و بیان لزوم رعایت و اکرام زنان نقل کرده است (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۵۰). جصاص نویسنده این تفسیر متوفای سال ۳۷۰ قمری است.

۲. تحول واژگانی و ادبیات نوشتاری در تفاسیر صدوپنجاه سال اخیر

اگرچه افزایش قدرت عاملیت زنان، خودآگاهی شان، آگاهی جامعه از شأن انسانی آنها و تغییرات فرهنگی و اجتماعی جوامع اسلامی و غیراسلامی در بازنمایی زن و خانواده در همه متون از جمله متون دینی بی تأثیر نبوده است، تغییر رویکرد مردان مفسر در ادبیات جدیدشان نیز کاملاً مشهود است. روش مفسران صد سال اخیر توجه به شبهه‌ها و پاسخگویی صریح یا کنایی به آنها، همچنین تبیین آیات با روایاتی ایجابی است که لحن آنها نرم و محتوایشان درباره زنان حمایت‌گراانه تر است. این تفاسیر با بازخوانی قرآن و تلاش برای فهم مفاد درونی آنها خواسته‌اند نکات مغفول را آشکار کنند. در عین حال بررسی ادبیات مفسران و متونی که در ذیل آیات قرآن پدید آورده‌اند، نشان می‌دهد گاهی مضامینی گردآمده درباره آیات به سادگی و به طور مستقیم به آیات قابل اسناد نیستند و بیشتر در راستای پاسخگویی به جریان‌های انتقادی شکل گرفته‌اند. در ادامه به مواردی از این کتاب‌ها و دیدگاه‌ها در دو موضوع قوامیت و نشوز اشاره می‌شود:

۲-۱. قوامیت و فضل

از نخستین تفاسیری که با تفصیل و نوپردازی عبارتی بیشتری به تبیین این آیه پرداخته‌اند، تفسیر *آلاء الرحمن* است.^۱ چند نکته مهم در این تفسیر وجود دارد که ادبیات آن را از عبارت پردازی تفاسیر گذشته ممتاز کرده است: اول اینکه ادبیات به کاررفته در تبیین آیه و

۱. گفتنی است المنار پیش از این تفسیر و فی ظلال القرآن معاصر با این تفسیر چاپ شده بود.

معنای فضیلت، متفاوت و نسبت به زنان فاقد عبارات تنقیصی است. دوم اینکه در کنار بیان مسئولیت مرد در تأدیبه همسر،^۱ «تثقیف» به معنای بالا بردن آگاهی زن و اصلاح شئون او را نیز آورده است. سوم تفاوت‌های طبیعی مرد و زن را بخشی از عوامل برتری مرد در قالب قوامیت ذکر کرده و درعین حال این تفاوت‌های طبیعی و حقوقی را بخشی از حکمت الهی برای تشکیل اجتماع و مدنیت دانسته که آفرینش هر دو جنس با ویژگی‌هایشان سبب استحکام روابط انسانی می‌شود. چهارم اینکه این ویژگی‌ها غالبی و به حسب نوع مردان و زنان است. پنجم اینکه ویژگی‌های هر جنس برای او نعمت در زندگی فردی و اجتماعی است. بنابراین چه بسا افضلیت فاضل و مفضولیت مفضول برایشان نعمت است (بلاغی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۵). این ادبیات و منظومه تفسیری مؤلف نیز می‌تواند متأثر از فرهنگ زمانه و تغییر شرایط باشد که دانشمندان دینی را به سمت دین پاسخگو و روش‌های اقناعی سوق داده است.

پس از آن احمد مصطفی مراغی (م. ۱۳۷۱ق) است که ادبیاتی نو در تفسیر خود به کار گرفته و تعبیر درباره معنای قوامیت را تغییر داده است. او اگرچه «قائم» را به رئیس معنا می‌کند که حداکثر معنای ملازم آن است، نه مدلول مطابقی آن، به جای ادبیات حاکمانه و تسلط از واژه‌هایی مانند حمایت نیز استفاده می‌کند که دامنه قوامیت را از «قیام بر» به «قیام برای» تغییر می‌دهد. از آثار حمایت نیز لزوم جهاد و انفاق را مثال می‌زند که ماهیت آنها حمایت و رعایت است. مطابق این تفسیر، منظور از فضل، محدود است و به برتری سرشتی مرد در قدرت جسمانی معنا شده است (مراغی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۷). در این تفسیر کوشش می‌شود مدلی برای طرح بحث ارائه شود که در آن احکام زنان و مردان برابر یکدیگر قرار داده شوند و معلوم گردد در شریعت از هر دو جنس جانب‌داری شده است.

در تفسیر مراغی گاهی به روایاتی استناد می‌شود که در بردارنده عباراتی لطیف و حمایت‌گرانه هستند که تا قرن اخیر به ندرت در ذیل آیات مربوط به زنان یا خانواده ذکر شده‌اند (همان، ص ۳۰). این در حالی است که در اکثر قریب به اتفاق تفاسیر پیشین به روایاتی استناد می‌شد که متن جانب‌دارانه‌تری نسبت به مردان داشتند. در فرضی که هر دو دسته روایت در متون روایی وجود داشته و در اعتبار یا بی‌اعتباری در یک سطح بوده باشند

۱. الآثار الثابتة للقيمة من الإرشاد والتعليم والتأديب.

یا بالاتر از آن از معصومان علیهم‌السلام صادر شده باشند، سکوت از بخشی از آنها در خط تاریخی درخور درنگ است.

در تفسیر *الکاشف* اگرچه اظهارنظرهای خاص نویسنده نشان‌دهنده کوشش او برای خودداری از مطلق‌نگاری در تفسیر آیات کتاب کریم و معناپردازی برای واژگان است، بدون اشاره به مردانی که همسران خود را آزار می‌دهند، به زنانی اشاره می‌کند که مایه عذاب شوهران خود هستند. در این تعابیر، فرد معیار که محور گفت‌وگو و سلب و ایجاب است، مرد است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ص ۳۱۷). این نوع از نوشتار یک نوع است و نوشتاری که به هر دو دسته اشاره می‌کند و مردان و زنان آزاردهنده را نکوهش می‌کند، نوع دیگری است که به طور معمول در تفاسیر جدیدتر دنبال می‌شود؛ صرف‌نظر از اینکه محتوای آیه درباره مردان باشد یا زنان.

این روند در میان تفاسیر شیعه و سنی رو به گسترش بوده است و تفسیر *فی ظلال القرآن* در میان تفاسیر اهل سنت نقطه عطف به شمار می‌آید. با توجه به زمان تألیف و نشر این کتاب در مقایسه با تفسیر المنار و انتشار دیدگاه‌های شیخ محمد عبده و شاگردش رشید رضا در میان جامعه مسلمان عربی، این احتمال نیرومند است که او رویکرد اصلی خود را از آنان گرفته باشد و به نظر می‌رسد پس از نشر دیدگاه‌های شیخ محمد عبده در *الاعمال الکامله* و تفسیر *المنار*، این کتاب بیشترین تغییر را در ادبیات کتاب‌های تفسیری اهل سنت به‌ویژه درباره زنان ایجاد کرد که احتمالاً در میان عالمان شیعی نیز بی‌تأثیر نبود.

سید قطب (م. ۱۳۸۷ق) با وجود تحولات فکری عمیق و رادیکال‌ش در دهه ۵۰ میلادی، به مسائل زنان با رویکردی نو توجه داشته و به صورت روشمند، ساختاری جدید برای طرح دیدگاه شریعت بر پایه متن قرآن بنیان نهاد. کوشش او بر پاسخ به شبهه‌ها علیه دین درباره زن و خانواده و مخالفت با سنت‌های باطلی متمرکز بود که با نام دین، اندیشه پست‌انگاری به زن و کارکردهای زنانه را دنبال می‌کردند.

سید قطب برای توضیح و تفسیر واژه «قوامیت» مقدمه‌ای نسبتاً طولانی ذکر می‌کند که با توجه به زمان نگارش کتاب بسیار ارزنده و بدیع است. این مقدمه به شکل‌گیری فهم جدیدی از واژگان قرآنی می‌انجامد. اولاً ایشان از خانواده با تعبیر سازمان و مؤسسه نام می‌برد که هریک از زن و مرد در این مؤسسه جایگاه تعریف‌شده‌ای دارند و دین اسلام نیز در پی بیان این جایگاه‌های معین است. ثانیاً نگرش ایشان در تبیین و فلسفیدن تفاوت‌های

جسمی، روانی و عقلانی دو جنس تبیینی - کارکردی است. ثالثاً با توجه به نکاتی که گذشت، قوامیت را اقدام به امور وابسته به حمایت، مراقبت، تأمین مداخل و کنترل مخارج می‌داند که همه اسباب تکوینی آن در اختیار مردان است و نفی قوامیت از زنان به معنای رفع کلفت و مشقت است؛ نه به این بیان که زنان ناقص‌العقل‌اند یا مردان با نگرشی ارزشمدارانه، بافضیلت‌ترند؛ بلکه با این ادبیات که وظایف زن وظایف خطیری‌اند که با مسئولیت‌های قوامیت جمع نمی‌شوند و تکلیف به هر دو تحمیل بار فراوان بر زنان است.

از بررسی تفاسیر متعدد در توالی تاریخی به روشنی به دست می‌آید این رویکرد در زمان نویسنده، جدید بوده است که مفاهیم حقوقی را با یکدیگر و به کمک گزاره‌های غیرحقوقی تبیین کنند، مفاهیم را در پهنای گسترده‌تری فهم و تبیین نمایند و اهداف و روح کلی حاکم بر دستگاه حقوق اسلام را استنتاج کنند. برای نمونه در این تفسیر برای ایجاد ادبیات جدیدی در خوانش مفهوم قوامیت، این مفهوم حقوقی را با این قاعده عقلایی تکمیل می‌کند: «همان گونه که وجود قیم در هر مؤسسه دیگری به معنای نادیده گرفتن اشخاص دیگر یا تحقیر و الغای شخصیت آنان نیست، قوامیت مرد نیز نباید به الغای شخصیت زن در خانه، اجتماع و وضعیت مدنی زن بینجامد» (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۶۵۲). سید قطب برای این منظور تأکید می‌کند صفت قوامیت با گزاره‌های دینی دیگر درباره زنان و مردان و خانواده تکمیل شده است. در واقع مفسر می‌کوشد به برداشت‌های آسیب‌زا از قوامیت در متن تفسیر پاسخ دهد. این مفسر تفسیرهایی که سوءاستفاده از قوامیت را به دنبال داشتند، به نقد کشیده است؛ چنان که مفسران هم‌عصر او به فلسفه و راز تفاوت مردان با زنان توجه داده و آن را تشریح کرده‌اند.

تفسیر دیگری که در صد سال اخیر با ادبیاتی متفاوت و با بهره‌گیری از واژگانی که در بردارنده احترام بیشتری به نوع انسانی - اعم از زن و مرد - هستند و همچنین با رویکرد نظریه‌پردازانه‌ای به توسعه مباحث قرآنی درباره زنان و جنسیت پرداخته، *المیزان* است. چنان که ملاحظه شد، یکی از مشکلاتی که برخی متون تفسیری به‌ویژه متون تفسیری اهل سنت به آن دچارند، به کارگیری تعابیر گزنده درباره زنان است؛ اگرچه ممکن است کاربرد این واژگان در زمان مفسر بار معنایی منفی که امروزه دارد، با خود حمل نمی‌کرد.

علامه ضمن آنکه از بیان دیدگاه خود درباره زن با استفاده از مبانی دین ابایی ندارد،^۱ از واژگان تند بر ضد زنان استفاده نمی‌کند. این امر نشان می‌دهد علامه به دنبال ترسیم نظریه بود، نه بیان تعبیری احساسی؛ برای نمونه ایشان در تفسیر «قومون» به عبارتی کوتاه بسنده می‌کند و جنبه مسئولیت در این واژه را یادآور می‌شود. نیز در بیان معنای «فضل» نظریه طبیعت‌گرایانه خود در تفاوت‌های حقوقی مردان و زنان را توضیح می‌دهد و درباره این واژه داوری ارزشی نمی‌کند (طباطبایی، بی تا، ج ۴، ص ۳۴۴). از نظر علامه فضل در آیه به معنای قدرت عقلانی بیشتر است که به هدف تنظیم امور دنیوی و معاش زندگی و اصلاح امور اجتماعی، مردان به آن مجهزتر شده‌اند تا بتوانند وظایف را به درستی انجام دهند؛ نه آنکه این امر کرامت و فضیلتی برای مرد باشد که تقرب بیشتری به خداوند برای او فراهم آورد. سپس تأکید می‌کند اسلام به اموری که تنها در جهان مادی اثر دارند، اهمیتی نداده و آنها را معیار ارزش‌گذاری بر آدمی نمی‌داند (همان، ص ۲۱۷). علامه با تذکر آیات دیگری که فضیلت‌های ارزشی و معنوی زنان را اثبات می‌کنند، می‌کوشد از واژگان قوامیت و فضل درباره مردان حتی در امور معنوی و ارزشی، مطلق‌انگاری نشود. چنین ادبیاتی در آثار تفسیری کهن بی‌سابقه است. تفسیر *مواهب الرحمن* نیز تا حدی متأثر از *المیزان* است (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۵۵-۱۵۷).

ویژگی تفسیر نمونه نیز ادبیات‌سازی مفاهیم جنسیتی و خانوادگی، تلاش برای بازخوانی مفاهیمی مانند قوامیت، تبیین عقلانی و ارجاع احکام به ملاک‌ها و ویژگی‌های طبیعی دو جنس و نگاه سازمانی به نهاد خانواده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۶۹-۳۷۰). در تفسیر نمونه از ترجمه تعیینی واژه مجمل یا مطلقمانند «فضل» و نگاه ارزش‌دورانه به تفاوت‌های طبیعی و حقوقی خودداری شده است و این امر ادبیات این تفسیر را نیز در جایگاه متفاوتی قرار داده است (همان).

ادبیات تفسیر *مخزن العرفان* که یک بانو آن را به رشته تحریر درآورده، به وضوح مانند ادبیات *المیزان* است و سنت‌های تفسیری و تعهد به پایایی احکام فقهی در این تفسیر با تفاسیر دیگر شیعی تفاوتی ندارد. در عین حال از برخی تأکیدهای ظریف آن در پرهیز از

۱. برای نمونه همواره تأکید می‌کنند در طول تاریخ، نوع زنان از نوع مردان در مناصب اجتماعی - مدیریتی و عقل محور عقب‌تر بوده‌اند یا آنکه نوشته‌اند شیوه زندگی زنان احساسی و شیوه زندگی مردان عقلانی است.

کلی گویی راجع به دو جنس، رویکرد جزئی‌نگر و زنانه نویسنده و نوع واژگانی که به عنوان یک بانو در موضوعی مرتبط با زنان به کار می‌برد، نمایان است. با توجه به زن بودن نویسنده، متن کلام ایشان را عیناً در متن ذکر می‌کنیم: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ الْخ. "قیم" کسی را گویند که مهم کس دیگر را انجام دهد و "قیام" صیغهٔ مبالغه است، و "فضل" فزونی بعضی است نسبت به بعض دیگر و چون غالباً بالطبع، هم در تدبیر و هم در نیرومندی و تحمل شداید، مردها بر اغلب زن‌ها فزونی دارند و چنان‌چه [چنان‌که] دانشمندان گفته‌اند و نیز به تجربه معلوم شده، زندگانی زن‌ها احساسی و عاطفی است و بر نازک کاری و ظرافت تکیه دارد، به این جهات "وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ" یعنی و نیز از جهت انفاق، مردها بر زن‌ها و مهر و بعض خصوصیات دیگر فرموده "بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ" خدای تعالی مردها را در این جهات بر زن‌ها فضیلت داده و باید دانست که این فضیلت و برتری مردها بر زن‌ها از جهت قوت عقلی و نیروی بدنی به طور کلی بر کلی است؛ نه به طور شمول بر تمام افراد؛ زیرا چنان‌که معلوم است، خیلی از زن‌هایی بوده و هستند که در تدبیر و عقل، بلکه در قوای بدنی بر بعضی از مردها فضیلت دارند» (امین، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۲-۶۳).

درست معاصر همین تفاسیر و در شرایط عصر جدید نیز کتاب‌های دیگری از مفسرانی که به گفتمان سنتی تعلق دارند، وجود دارد که ادبیات آنها با ادبیات تفاسیر کهن تفاوتی ندارد، مانند تفسیر *اطیب البیان* (طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۷۲). این امر تأثیر بی‌چون و چرای بافت فرهنگی و اجتماعی بر مفسر را به چالش می‌کشد.

۲-۲. نشوز زنان (وعظ، هجر، ضرب)

مراقبت در بیان مثال و تشریح احکام نشوز به‌ویژه ضرب در تفاسیر شیعه در صد و پنجاه سال اخیر بیشتر دنبال شده است؛ مانند تفسیر *آصفی* و تفسیر *فلسفی صدر*. در تفسیر *آلاء الرحمن* نیز احکام نشوز با احتیاط و دقت بیشتری آمده و عبارات و قیود محدودکننده برای آن ذکر شده است که نشان از توجه مفسران شیعه به موضوعات حساس دارد (بلاغی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۷).

مرحوم بلاغی در این تفسیر اگرچه روایت امام باقر علیه السلام در تفسیر آیه را از نظر سندی برای تقیید آیه کافی نمی‌داند، برای نخستین بار در این تفسیر دیده می‌شود که ملاک «ضرب» با توجه به قبل و بعد واژه «ضرب» استخراج شده و از آن قیود لازم را به دست

می آورند. او تأکید می کند اساساً مراحل یادشده در آیه به ویژه «ضرب» برای بازگشت زن از رفتار ناشزانه و اصلاح آن است. بنابراین باید از نظر کمی و کیفی هر مرحله و انتقال از آن به مرحله بعد را طوری پیش برد که به اصلاح و رفاقت همسران منجر شود. از نظر مفسر فقره «فَإِنْ أَطَعْتُمْ فَلَائِي تَبَغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا» این ملاک را به دست می دهد (بلاغی، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۷).

تفسیر مراغی در تبیین وعظ از جمود بر مثال خودداری و تأکید می کند هر مردی خود بهتر می داند همسرش با چه کلام موعظه آمیزی بیشتر تحت تأثیر قرار می گیرد و لازم است همان را به کار گیرد. ممکن است زنی با تشویق شوهر و سخنان رغبت انگیز از رفتار نادرست دست بردارد و دیگری با کلمات و موعظه های دیگر. درعین حال او درباره «ضرب» برای بیان «ضرب» غیرشدید مصداق هایی ذکر می کند که صحیح به نظر نمی رسند؛ مانند زدن با دست و زدن با عصای کوچک (مراغی، بی تا، ج ۵، ص ۲۸-۲۹). الزاماً کتک زدن با دست غیرشدید نخواهد بود و همچنین است زدن با عصا؛ بنابراین بهتر بود نویسنده از ذکر مصداق خودداری می کرد.

توجه نویسنده به شبهات و اصرار ایشان بر انضمام گزاره های اخلاقی به حقوق، لحنی متفاوت برای تفسیر او ایجاد کرده است. عباراتی که مراغی به کار می برد، بیانگر توجه او به نکات روان شناختی و تربیتی است؛ مانند اینکه کتک زدن رفتار کریمان نیست، رابطه زوجیت خاص ترین رابطه بشری است که با رابطه ارباب و رعیت تفاوت اساسی دارد، کتک زدن رفتار با بردگان است و زنی که خوار و تحقیر می شود، فرزند و نسل کریم تربیت نمی کند (همان، ص ۲۹-۳۰).

سید قطب با طرح مفاهیم کلی و بیان اصول، احکام اسلامی را در منظومه بزرگ معرفتی می بیند که در ادبیات تفسیری او درباره خانواده، مفهوم «نفس واحده» مفهومی راهبردی است که برای اداره خانواده برنامه می دهد. دو مصداق «نفس واحده» یعنی زن و مرد پیش از آنکه پاسخگوی یکدیگر باشند، پاسخگوی خداوندند. از همین رو او درباره معنای «قانتات» می نویسد: «قنوت به معنای اطاعتی است که از روی اراده، توجه و میل و محبت باشد؛ از این رو آیه نفرموده طائعات، بلکه فرموده قانتات. قنوت یک امر روحی و روانی است و با الفت خانوادگی تناسب بیشتری دارد» (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۶۵۲-۶۵۳). درباره بیان حکم نشوز نیز در ابتدا با تأکید بر همان مفهوم «نفس واحده» و یادآوری

آیاتی که در حکم اصول نگرش قرآن و اسلام درباره زن و خانواده هستند، بسیار محتاطانه که موجبات طعن بر اسلام پدید نیاید و درعین حال منطق و عقلانیت حکم مزبور نیز بیان شود، به توضیح این مفهوم و احکام آن می‌پردازد (همان، ص ۶۵۳). تبیین و تأکید بر هدف احکام نشوز که اصلاح و حفظ خانواده است، در جهت‌دهی ذهنی نسبت به مفهوم نشوز و احکام آن و تعدیل فهم نسبت به واژگانی مانند «ضرب» که در آیه آمده است، تلاش دیگر سید قطب در ادبیات تفسیری اوست. واژگانی که ایشان به کار می‌برد، همه برای این است که جنبه اصلاحی حکم در فرهنگ عامه مندرج شود (همان). انتخاب روایاتی که در آنها رسول خدا صلی الله علیه و آله به رحم و مدارا درباره زنان سفارش کرده، نکته دیگری است که کوشش او برای این تغییر ادبیات و تغییر فرهنگ عمومی مسلمانان درباره زنان را نشان می‌دهد (همان).

نکته دیگر توجه به نکات تربیتی‌ای است که ممکن است در این حکم نهفته باشد و با برملا کردن آنها، عقلانیت حکم اسلامی بیشتر روشن شود. ایشان درباره هجر در بستر می‌نویسد: قید «فی المضاجع» می‌رساند این روگردانی نباید در برابر فرزندان باشد که تأثیر منفی تربیتی داشته باشد و نباید نزد غریبه‌ها باشد که موجب تحقیر زن و در نتیجه لجاجت و اصرار او بر تداوم نشوز شود. چنین برداشتی با تعبیری که پیش‌تر به آن اشاره شد، یعنی بستن زن با ریسمان و قهر و غلبه بر او تا در زناشویی تمکین کند، در پایه‌گذاری نظام‌های متضاد فکری میان عامه مردم تأثیر بسیار متفاوتی دارند.

دو تفسیر مشروح شیعی که در نیم‌اخیر به رشته تحریر درآمدند نیز از ادبیات تفسیر گذشته فاصله گرفتند. شاید بتوان گفت علامه طباطبایی نخستین مفسر شیعی است که دامنه قوامیت و در نتیجه سبب نشوز زن را به شکل معین و بدون ارزش‌داوری بیان کرده است (طباطبایی، بی تا، ج ۴، ص ۳۴۴). تفسیر نمونه نیز در بیان حکم نشوز به شبهه‌های زمانه خود توجه داشته و با بهره‌گیری از ادبیاتی اقناعی به بیان این احکام پرداخته است. در این تفسیر از روش بیان احکام و وظایف متقابل استفاده شده است. درعین حال یکی از مثال‌هایی که به وضوح انباشت مفهومی و وارد شدن مفاهیم نادرست ذیل آیات را نشان می‌دهد، مطلبی است که آغاز آن از تفسیر نمونه بود. این کتاب در بیان و توجیه حکم جواز ضرب نوشته است برخی از زنان «مازوخیست» هستند و خودآزار طلب‌اند و ضرب به حال آنان سودمند

است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۷۳-۳۷۴).^۱ این سخن در تفسیر احسن الحدیث تبدیل شده به این عبارت که در زنان یک انحراف جنسی و روحی وجود دارد به نام «مازوشیسم» که جز با خشونت درمان نمی شود (قرشی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۷)؛ یعنی کلمه «برخی» حذف شده و چنین اختلالی به طبیعت زنان نسبت داده شده است. همان گونه که ممکن است زنی مازوخیست باشد، مردی نیز ممکن است به این بیماری دچار شود؛ درحالی که عبارات هردو تفسیر، این بیماری را بیماری ای زنانه دانسته است.

نتیجه گیری

بررسی کتاب های تفسیری نشان می دهد رخدادی با عنوان انباشت مفهومی یا تحول واژگانی در تفسیر آیات مربوط به زن و خانواده واقعیت دارد. ملاحظه کتاب های لغت نشان می دهد لغت مبدأ این تراکم یا تحول معنایی نیست. افزوده شدن برخی کلمات یا عبارات در ذیل آیات از سوی مفسران به روشنی دیده می شود که به مرور زمان در برداشت و فهم مفسران از آیات وارد شدند. اضافاتی که بیانگر نگرش شخصی بعضی مفسران از زن و تعاملات خانوادگی، فضای فرهنگی و عرفی جامعه ها، اوضاع زندگی فردی و اجتماعی زنان و حد توقع از روابط خانوادگی بوده اند؛ بنابراین دخالت عناصری بیش از عناصر شناختی در تفاسیر قرآن کریم اثبات شدنی است.

تدریجی بودن رخداد در کنار اقتدار علمی پاره ای از مفسران که بر آیندگان خود تأثیر بی رقیبی داشتند، سبب شد چنین امری در زمانه هر مفسری از نگاه او مغفول بماند. براین اساس بررسی درجه دوم نسبت به کتب در یک برش تاریخی بزرگ، وقوع این واقعیت را تأیید می کند.

این تحول تا صد و پنجاه سال اخیر جریانی نسبتاً ثابت و بیشتر نگاه فروتر به زن و نگرش تک کارکردی به خانواده را نشان می دهد که در طول سده اخیر چرخش متفاوتی را تجربه کرد؛ چرخشی که در آن نگرش ها تغییر و جایگاه زن و خانواده در اغلب کتاب های تفسیری ترقی بیشتری را نشان می دهد، از تعابیر تنقیصی برای زن استفاده نشده یا کمتر استفاده شده و جنبه اقناعی و تبیینی در آیات برای اثبات امتیازات نگاه قرآن به زن و

۱. اصل سخن که در ذیل آیه قرآن آمده، به شکلی نادرست و بدون هیچ گونه ارجاعی در تفسیر نمونه ذکر شده است.

خانواده پیشرفت چشمگیری یافت. البته این نگرش همچنان که می‌تواند نتیجه تعمیق بیشتر مفسران درباره آیات الهی و تمرکز بر کتاب کریم باشد، از فضای فرهنگی، جریان‌های انتقادی و تحولات جدید درباره زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی زنان نیز بی‌تأثیر نیست. براین اساس در این تفاسیر نیز عناصر غیرشناختی تأثیر خود را نشان می‌دهند. در تفاسیر معاصر، متن قرآن بیش از پیش مورد توجه مفسران جدید قرار گرفته است و توجه به فضای اجتماعی، فرهنگی جدید، ادبیاتی در تفاسیر معاصر پدید آورده که در مواردی به قراین متنی در شماری از روایات درباره زن و خانواده بی‌اعتناست.

مقالات

انباشت و تحول مفهومی وزکان قرآنی درباره خانواده
در تفاسیر (بررسی موردی: قومیت و وزکان حوزه نشوز)

منابع و مآخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد؛ تفسیر القرآن العظیم؛ ط ۳، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
۲. ابن اشعث، محمد بن محمد؛ الجعفریات: الأشعثیات؛ تهران: مکتبه النینوی الحدیثه، [بی تا].
۳. ابن بابویه، محمد بن علی؛ من لا یحضره الفقیه؛ قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۴. ابن عربی، محمد بن علی؛ رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن؛ ط ۱، دمشق: مطبعة نصر، ۱۴۱۰ق.
۵. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز؛ ط ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۲ق.
۶. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاییس اللغة؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر؛ تفسیر القرآن العظیم؛ ط ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ق.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرّم؛ لسان العرب؛ بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۹. احمدی، بابک؛ ساختار و تأویل متن؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات الفاظ القرآن؛ بیروت - دمشق: دار الفکر - دار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۱. امین، نصرت بیگم؛ تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن؛ ج ۱، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۱۲. آلوسی، محمود بن عبدالله؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی؛ ط ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۵ق.
۱۳. بلاغی، محمد جواد؛ آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، قم: وجدانی، [بی تا].
۱۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ انوار التنزیل و اسرار التأویل: تفسیر بیضاوی؛ ط ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۵. پانی پتی، ثناء الله؛ التفسیر المظهری؛ ط ۱، کویته: مکتبه رشدیّه، ۱۴۱۲ق.

١٦. ثعالبي، عبدالرحمن بن محمد؛ *الجواهر الحسان في تفسير القرآن*: تفسير الثعالبي؛ ط ١، بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٤١٨ق.
١٧. جرجاني، عبدالقاهر بن عبدالرحمن؛ *درج الدرر في تفسير القرآن العظيم*؛ ط ١، عمان: دار الفكر، ١٤٣٠ق.
١٨. جصاص، احمد بن علي؛ *احكام القرآن*؛ ط ١، بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٤٠٥ق.
١٩. جوهرى، اسماعيل بن حماد؛ *تاج اللغه وصحاح العربيه*؛ بيروت: دار العلم للملايين، ١٣٧٦ق.
٢٠. حر عاملي، محمد بن حسن؛ *وسائل الشيعه الى مقاصد الشريعه*؛ قم: آل البيت عليه السلام، ١٤٠٩ق.
٢١. حسيني زيدي، محمد مرتضى؛ *تاج العروس في جواهر القاموس*؛ بيروت: دار الفكر، ١٤١٤ق.
٢٢. حقي بروسوي، اسماعيل بن مصطفى؛ *روح البيان*؛ ط ١، بيروت: دار الفكر، [بى تا].
٢٣. دينورى، عبدالله بن محمد؛ *الواضح في تفسير القرآن الكريم*: تفسير ابن وهب؛ ط ١، بيروت: دار الكتب العلميه، منشورات محمد علي بيضون، ١٤٢٤ق.
٢٤. رازى، ابو الفتوح، حسين بن علي؛ *روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن*؛ ج ١، مشهد مقدس: آستان قدس رضوى، بنياد پژوهش هاى اسلامى، ١٤٠٨ق.
٢٥. راوندى كاشانى، فضل الله بن علي؛ *النوادر*؛ قم: دار الكتاب، [بى تا].
٢٦. زمخشرى، محمود بن عمر؛ *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*؛ ط ٣، بيروت دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ق.
٢٧. سمرقندى، نصر بن محمد؛ *بحر العلوم: تفسير السمرقندى*؛ ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٤١٦ق.
٢٨. سيد قطب؛ *في ظلال القرآن*؛ ط ٣٥، بيروت: دار الشروق، ١٤٢٥ق.
٢٩. شيبانى، محمد بن حسن؛ *نهج البيان عن كشف معانى القرآن*؛ قم: نشر الهادى، ١٤١٣ق.
٣٠. شيخ علوان، نعمت الله بن محمود؛ *الفواتح الإلهيه والمفاتيح الغيبية: الموضحة للكلم القرآنيه والحكم الفرقانيه*؛ ط ١، قاهره: دار ركابى للنشر، ١٩٩٩م.

۳۱. صاحب بن عماد، اسماعیل بن عماد؛ *المحیط فی اللغه*؛ بیروت: عالم الكتاب، ۱۴۱۴ق.
۳۲. طباطبایی، سید محمد حسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ (بیست جز در ده جلد) قم: انتشارات جامعه مدرسین، [بی تا].
۳۳. طبرانی، سلیمان بن احمد؛ *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*؛ ط ۱، اربد (اردن): دار الكتاب الثقافی، ۲۰۰۸م.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن؛ *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*؛ چ ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۳۵. طبرسی، حسن بن فضل؛ *مکارم الاخلاق*؛ قم: شریف رضی، ۱۴۱۲ق.
۳۶. طبری، محمد بن جریر؛ *جامع البیان فی تفسیر القرآن: تفسیر الطبری*؛ ط ۱، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
۳۷. طریحی، فخرالدین؛ *مجمع البحرین*؛ تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن؛ *التبیان فی تفسیر القرآن*؛ ط ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۳۹. طبیب، عبدالحسین؛ *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*؛ چ ۲، تهران: اسلام، ۱۳۶۹.
۴۰. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله؛ *کنز العرفان فی فقه القرآن*؛ چ ۱، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۳.
۴۱. فخر رازی، محمد بن عمر؛ *التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب*؛ ط ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۴۲. فراهیدی، خلیل بن محمد؛ *العین*؛ قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.
۴۳. فیومی، احمد بن محمد؛ *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*؛ قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
۴۴. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی؛ *تفسیر الصافی*؛ چ ۲، تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
۴۵. قرشی بنابی، علی اکبر؛ *تفسیر احسن الحدیث*؛ چ ۲، تهران: بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر، ۱۳۷۵.
۴۶. قرطبی، محمد بن احمد؛ *الجامع لاحکام القرآن*؛ چ ۱، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴.

۴۷. قشیری، عبدالکریم بن هوازن؛ لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم؛ ط ۳، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب، ۲۰۰۰م.
۴۸. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ قم: دار الکتب، ۱۴۰۴ق.
۴۹. کاشانی، فتح الله بن شکرالله؛ منهج الصادقین فی الزام المخالفین؛ چ ۱، تهران: کتاب فروشی اسلامیة، [بی تا].
۵۰. مازندرانی، محمد صالح بن احمد؛ شرح الکافی - الأصول والروضه؛ تهران: المكتبة الاسلامیة، ۱۳۸۲.
۵۱. ماوردی، علی بن محمد؛ النکت والعیون: تفسیر ماوردی؛ ط ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، [بی تا].
۵۲. مراغی، احمد مصطفی؛ تفسیر المراغی؛ ط ۱، بیروت: دار الفکر، [بی تا].
۵۳. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن؛ چ ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۵۴. مغنیه، محمد جواد؛ التفسیر الکاشف؛ چ ۱، قم: دار الکتب الاسلامی، ۱۴۲۴ق.
۵۵. مقاتل بن سلیمان؛ تفسیر مقاتل بن سلیمان؛ ط ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
۵۶. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان؛ تفسیر نمونه؛ چ ۱، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱.
۵۷. مکی بن حموش؛ الهدایة إلی بلوغ النهایة؛ ط ۱، شارجه: جامعة الشارقة، کلیة الدراسات العلیا والبحث العلمی، ۱۴۲۹ق.
۵۸. موسوی سبزواری، عبدالاعلی؛ مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن؛ [بی جا]: [بی نا]، ۱۴۰۹ق.