

f

فَقَالَهُدَا

دوفصلنامه تخصصی

سال سوم / شماره سوم / بهار و تابستان ۱۳۹۶

صاحب امتیاز: جامعة المصطفی العالمیه

محل انتشار: مجتمع آموزش عالی بنت الهدی

انجمن علمی - پژوهشی فقه و اصول

مدیر مسئول: فاطمه کبری متولیان

سرمدبیر: فاطمه سیفی کناری

کارشناس اجرایی: ساجده زرگوش عبدالخانی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا): زهرا رضوی، صدیقه رضوی، ماجده زرگوش

ساجده زرگوش، منیره کبیر، معصومه نژادموسوی.

صفحه بندی: خانه چاپ و گرافیک سحر

نشانی مجله: خیابان انقلاب، بعد از گلزار شهداء، مؤسسه آموزش عالی بنت الهدی.

امور تحریریه: ۳۷۱۸۳۲۸۷-۰۲۵ دوزنگار: ۳۷۲۰۸۹۱۸-۰۲۵ کد پستی: ۳۷۱۵۸-۹۴۵۶۳۶

شیوه‌نامه

نویسندگان ارجمند جهت ارسال مقاله به موارد ذیل توجه فرمایید:

۱. مقاله دست‌آورد پژوهش علمی نگارنده بوده و مختصات روش شناختی و سامان یافته در ارائه موضوع مورد تحقیق رعایت شده و برای چاپ در نشریات دیگر ارسال نشده باشد.
۲. پذیرش مقاله برای چاپ به عهده هیأت تحریریه فصلنامه است که بعد از داوری و تأیید همکاران علمی نشریه، صلاحیت چاپ آن اعلام خواهد شد. بدیهی است که فصلنامه هیچ‌گونه تعهدی در قبال پذیرش و یا رد مقاله بر عهده نخواهد داشت.
۳. کلیه مسئولیت‌های ناشی از صحت علمی و یا دیدگاه‌های نظری و ارجاعات مندرج در مقاله بر عهده نویسنده و یا نویسندگان آن خواهد بود.
۴. مقاله ارسالی باید ساختار مقالات علمی داشته باشد. در بخش راهنمای تدوین مقاله، توضیحات مکفی در این مورد داده شده است.
۵. دفتر نشریه در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.
۶. نقل مطالب نشریه با ذکر مأخذ بلامانع است.
۷. مقالات ارسالی حداقل در ۱۵ صفحه و حداکثر ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) و با قلم لوتوس شماره ۱۲ در محیط WORD حروف چینی شده باشد.
۸. استناددهی درون‌متنی و تنظیم فهرست منابع به شیوه APA باشد.

شیوه APA

استناد دهی درون متن

الف) ارجاع به متون در داخل متن با یک نویسنده و یک کتاب.

۱. اگر نام نویسنده داخل متن ذکر شود: فقط (سال انتشار) در انتهای متن بیان می‌شود؛
 ۲. اگر نام نویسنده و سال انتشار داخل متن ذکر شود در انتهای متن (پاراگراف یا خط) ارجاع آورده نمی‌شود.
 ۳. اگر نام نویسنده و سال انتشار در متن ذکر نشود، ارجاع، داخل پرانتز انتهای متن (انتهای پاراگراف یا خط) بیان می‌شود: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره صفحه)
- تبصره:** اگر کتاب دارای چند جلد باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد / شماره صفحه)

تبصره: اگر ذکر شماره صفحه ضروری باشد شماره صفحه بعد از سال انتشار بیان می شود:
(نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره صفحه)

تبصره: اگر کتاب دارای چند نویسنده باشد:

(نام خانوادگی نویسنده اول، نام خانوادگی نویسنده دوم، نام خانوادگی نویسنده سوم، سال انتشار).

تبصره: اگر کتاب بیش از سه نویسنده دارد: (نام خانوادگی نویسنده اول، و دیگران، سال انتشار)

ب) ارجاع به متون با نویسنده نامشخص

۱. چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله یا... داخل پرانتز همراه با سال انتشار نوشته می شود: («چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله یا...»، سال انتشار).

تبصره: اگر کتاب دارای چند جلد باشد: («چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله یا...»، سال انتشار، شماره جلد / شماره صفحه)

تبصره: اگر ذکر شماره صفحه ضروری باشد شماره صفحه بعد از سال انتشار بیان می شود:

(«چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله یا...»، سال انتشار، شماره صفحه)

ج) ارجاع به منابع اینترنتی:

(نام خانوادگی نویسنده، سال درج متن در سایت یا تاریخ مشاهده متن از سایت، آدرس سایت)

د) ارجاع به پایان نامه و رساله:

(نام خانوادگی نویسنده، سال نگارش یا انتشار)

تنظیم فهرست منابع به شیوه APA

الف) کتاب: عنوان کتاب باید ایتالیک باشد:

نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال انتشار). نام کتاب. نام مصحح یا مترجم، محل انتشار: انتشاراتی.

اگر نویسنده کتاب شرکتی باشد نوبت چاپ بعد از عنوان کتاب در پرانتز ذکر می شود:

نام نویسنده (شرکتی). (سال انتشار). نام کتاب (نوبت چاپ). نام مصحح یا مترجم، محل

انتشار: انتشاراتی.

ب) مقاله: عنوان نشریه باید ایتالیک باشد:

نام خانودگی، نام نویسنده. (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجله، شماره نشریه (دوره انتشار)، شماره ابتدای مقاله - شماره انتهای مقاله.

مقاله درج شده در مجموعه مقالات:

نام خانودگی، نام نویسنده. (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجموعه مقالات، شماره ابتدای مقاله - شماره انتهای مقاله.

ج) پایان نامه یا رساله:

نام خانودگی، نام نویسنده. (سال انتشار). عنوان رساله. رشته و رتبه. دانشگاه.

د) کتبی که نویسنده مشخص ندارد مثل فرهنگ لغت:

عنوان کتاب (نوبت چاپ). (سال انتشار). محل انتشار: انتشاراتی.

و) منابع اینترنتی:

نام خانوادگی نویسنده متن. سال درج متن در سایت. عنوان متن. نام سایت یا صفحه اینترنتی، تاریخ مشاهده متن در سایت.

و آیات قرآن با ذکر نام سوره و شماره آیه به عنوان مثال (یونس: ۳۰)

سخن سردبیر

فقه گوهری است فعال و پویا که از جهان بینی کامل و صحیح نشأت می‌گیرد و ارائه‌کننده همه قوانین مورد نیاز برای تنظیم زندگی بشر و سازگار با تغییرات در عنصر مکان و زمان است. از ابتدای عصر غیبت تا کنون مجتهدان و صاحب نظران فقهی با تلاش بی‌وقفه و مخلصانه خود مسائل مربوط به دین را جمع‌آوری کرده و کتب باارزشی از خود به یادگار گذاشته‌اند. از آنجا که طلاب، ادامه‌دهندگان راه فقها می‌باشند بر همه آنها لازم است تا ارزش و جایگاه فقه و فقها را پاس دارند و آثار و افکار آنها را با دقت مورد بررسی قرار دهند. از سوی دیگری یکی از مهم‌ترین وظایف طلاب مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، پاسخ‌گویی به نیازهای فقهی و شبهات دینی در سطح بین‌الملل است و تأثیرگذاری آنان در جامعه بین‌الملل بر کسی پوشیده نیست. بنابراین، لازم است آمادگی لازم را برای حضور در این عرصه داشته باشند. پس ورود در عرصه‌های پژوهش در فقه بسیار لازم و ضروری است تا بتوانند پاسخ‌گوی نیازهای فقهی و شبهات در این زمینه باشند. گروه علمی- تربیتی فقه و اصول برای تشویق طلاب به تحقیق و پژوهش، در صدد است از این پس مقالات فقه‌الهدی را از مقالات ارائه شده درس سمینار و تحقیقات پایانی طلاب انتخاب نماید تا علاوه بر تشویق پژوهشگران، زمینه بهره‌مندی سایر طلاب از آثار آنان نیز فراهم آید. این شماره از فقه‌الهدی به مقالات استخراج شده از تحقیقات پایانی اختصاص دارد. امید است این نشریه را از مطالب و تحقیقات ارزشمند خود بهره‌مند سازید.



فهرست

۱۱ بررسی اجرت المثل زنان برای کارهای منزل از منظر فقه امامیه / فهیمه سادات حسینی
۲۱ احکام النشوز الزوجة / ساجده زرگوش، سوسن دادرس
۳۷ احسان به والدین از دیدگاه فقهی/ عمران خاتون
۴۵ تفاوت نفقه زوجه و اقارب در فقه امامیه / مریم کریمی، سمیه نوروزی
۶۳ نگاهی به قوامیت مرد بر زن / ساجده العبدلخانی
۷۹ زندگی نامه و شخصیت علمی معنوی شهید ثانی / ماجده العبدلخانی
۸۷ معرفی یک پایگاه اینترنتی: مرکز فقهی ائمه اطهار <small>علیهم السلام</small> / ساجده العبدلخانی



بررسی اجرت المثل زنان برای کارهای منزل از منظر فقه امامیه

فهیمة سادات حسینی^۱

چکیده

شارع مقدس، برای تمام ابعاد زندگی انسان اعم از فردی و خانوادگی، حقوق و تکالیفی را وضع کرده که برخی از آنها ناشناخته است. یکی از این حقوق، مسئله اجرت برای خدماتی است که زن در منزل شوهر انجام می‌دهد، اما جزو وظایف شرعی و قانونی او نیست. هدف از این پژوهش، تبیین دیدگاه فقها برای آگاه‌سازی زنان نسبت به حقوق شرعی خود است. مبنای فقهی اصل اجرت المثل، قاعده «احترام مال مسلم» بوده که مستند آن روایت بنای عقلاء و تسالم فقهاء است؛ بدین معنا که هرچند انسان آزاده، خودش مال نیست، ولی کار او مال محسوب شده و مقتضای احترام مال، مسئولیت و ضمان است. این مسئله از جمله مسائل مورد اجماع فقهای امامیه بوده که منوط به امر و عدم قصد تبرع عامل می‌باشد. با اثبات اصل مشروعیت اجرت المثل به طور عام در فقه امامیه، همین موضوع در مورد خدمات زنان در منزل، ثابت می‌شود. البته تحقق این امر نیز منوط به امر مرد به زن برای انجام خدمات منزل، عدم قصد تبرع، اجرت داشتن کار نزد عرف و واجب نبودن اعمال انجام شده توسط زن است.

واژگان کلیدی: اجرت المثل، عدم تبرع، ضمان، احترام مال مسلم، فقه امامیه.

۱. مقدمه

یکی از مقدس‌ترین نهادها نزد خداوند، نهاد خانواده است؛ بنابراین آیات و احادیث فراوانی در مورد جایگاه، وظایف و حقوق اعضای خانواده بیان شده است. قوام و تعالی خانواده در سایه شناخت حقوق و تکالیف میسر می‌شود؛ برخی از این حقوق مانند پرداخت نفقه توسط مرد و لزوم تمکین زن، بسیار روشن و بدیهی بوده و همه از آن آگاهند. در مقابل، برخی از حقوق دیگر مانند اجرت المثل در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. این ابهام تا حد زیادی قابل توجیه است؛ زیرا در فقه امامیه، مسئله اجرت، برای خدماتی که زن در منزل شوهر انجام می‌دهد و جزو وظایف شرعی و قانونی او نیست، به طور مستقل ساخته و پرداخته نشده است. تعدادی از فقهای متقدم و متأخر به صورت پراکنده، بعضی مصادیق خدمات زن، مانند شیردادن فرزند و اجرت گرفتن از پدر و یا از اموال فرزند را بیان کرده‌اند. در آراء بعضی از آنان به روشنی انجام کارهای منزل از حیطة وظایف

۱. دانش پژوه دوره کارشناسی، رشته فقه و اصول.

شرعی زن خارج شده، اما در مورد استحقاق زن به دریافت اجرت المثل سخنی بیان نشده است. حقوقدانان، برای اثبات و توجیه ماده قانونی که قائل به حق دریافت اجرت المثل برای زن در قبال خدمات منزل است از مبانی فقهی آن در قالب مقالاتی مانند «اجرت المثل ایام زوجیت و نحله با نگرشی بر قانون حمایت خانواده مصوب اسفند ۱۳۹۱» از علی اصغر حاتمی و فاطمه زیرجد، «اجرت المثل کارهای زن و نقد آرای محاکم» از محمدعلی انصاری پور و محمدحسن صادقی مقدم، «بررسی حقوق مالی زن در موارد صدور حکم طلاق به درخواست مرد: قسمت اول» از لیلی اسدی، صحبت کرده‌اند. به نظر می‌رسد مشکل این مقالات، نگاه حقوقی نویسنده به مسئله است که نتوانسته مانند یک فقیه به تبیین ابعاد فقهی آن بپردازد.

در این پژوهش نویسنده به دنبال پاسخ به این سئوالات است:

- مشروعیت دریافت اجرت المثل از دیدگاه فقهای امامیه چگونه اثبات می‌شود؟
 - آیا زن در برابر انجام تکالیف خود در برابر مرد، می‌تواند مزد درخواست کند؟
 - دریافت اجرت المثل، منوط به وجود چه شرایطی است؟
- نویسنده می‌خواهد با بررسی این موضوع از دیدگاه فقه امامیه، دو مسئله را ثابت کند:
- اول) مشروعیت اصل دریافت اجرت المثل به طور عام و دریافت اجرت المثل دوران ازدواج به طور خاص.
- دوم) جامع‌نگری فقه امامیه در حفظ حقوق افراد، به ویژه حقوق زنان.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. اجرت المثل در لغت

اجرت المثل، مرکب از دو کلمه «اجرت» و «مثل» است. برای «اجر» که ریشه کلمه «اجرت» است، دو معنا بیان شده، در حالیکه امکان جمع بین معانی وجود دارد. معنای اول، کرایه و دستمزد گرفتن در برابر انجام دادن عمل و معنای دوم، ترمیم و بهبود استخوان شکسته است. با جمع بین دو معنا می‌توان گفت که اجرت، وسیله‌ای است که با آن رنج و سختی که به انجام‌دهنده کار در اثر انجام کار وارد شده است، جبران می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۸/۱۸۰).

«مثل»، به معنای شبیه، نفس و ذات شیء (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ۵۱/۴)، مناظره و رویارویی یک چیز با چیز دیگر است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۵/۲۹۶۰). اجرت المسمی، مقدار مزدی است که در عقد اجاره مشخص شده است؛ برخلاف اجرت المثل که برای تعیین مقدار آن، مزد امثال موضوع

اجاره را در نظر می‌گیرند (دهخدا، ۱۳۷۲، ص ۸۸۴). بر این اساس اجرت المثل، مزد و پاداشی متناسب با عمل است که انجام‌دهنده کار در برابر کار خود از موجد می‌گیرد.

۲-۲. اجرت المثل در اصطلاح

«اجر» در اصطلاح قرآن کریم، به ثواب آخرت و دنیا گفته شده است (مدرسی، ۱۴۱۹، ۱۴/۱۸۴)؛ لذا فقط در بیان نتیجه و مزد عمل خوب استعمال شده؛ برخلاف جزاء که در بیان نتیجه عمل خوب و بد به کار می‌رود (قرشی، ۱۳۷۱، ۱/۲۵)، اما کلمه «اجرت المثل»، در قرآن کریم دیده نمی‌شود. در روایات، اجر به معنای لغوی آمده است (احسایی، ۱۴۰۵، ۳/۲۵۳)، اما فقها در مورد «اجرت المثل» می‌فرمایند: «در هر جا که عقد اجاره فاسد باشد، چنانچه استیفای منفعت شده باشد، اجرت المثل واجب می‌شود؛ خواه از اجرت المسمی زیادتر باشد و خواه کمتر» (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۲/۱۴۲). فقهاء این موضوع را جزء مسلمات دانسته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۷/۲۴۶).

۲-۳. اجرت المثل در فقه امامیه

پس از بررسی مفاهیم لغوی و اصطلاحی اجرت المثل، شایسته است با بحث از مبانی فقهی آن، روشن گردد، استحقاق عامل به اجرت المثل به طور عام بر چه ادله‌ی شرعی استوار است تا از این رهگذر ابتدا حجیت آن در فقه امامیه و متعاقباً در فصل آتی مشروعیت آن در استحقاق زوجه نسبت به اجرت المثل ایام زوجیت بررسی گردد.

در اخذ اجرت المثل، دو قول وجود دارد: قول اول اینکه هر گاه کسی دیگری را به عملی امر کند و آن شخص عمل را انجام دهد، ممکن است مأمور عادت دارد در ازای آن عمل اجرت بگیرد یا عمل به گونه‌ای است که عادتاً در ازای آن اجرت می‌گیرند. در این دو صورت مأمور مستحق اجرت است. قول دوم این است که اگر عمل به گونه‌ای است که عادتاً بر آن اجرت گرفته می‌شود، باید اجرت داد. هر گاه عرف و عادت بر گرفتن اجرت بر آن جاری نشده دادن آن لازم نیست.

فرق میان این دو قول در مثل عملی که در عرف و عادت بر آن اجرت نمی‌گیرند، ظاهر می‌شود و لیکن این شخص مأمور بر آن اجرت می‌گیرد. در این صورت بنا بر قول دوم مستحق اجرت نیست. و بنا بر قول اول مستحق اجرت هست و محل اشکال همین صورت است و گویا در باقی صور خلافی نباشد و دور نیست که اقوی در این صورت هم لزوم اجرت باشد. (میرزای قمی گیلانی، ۱۴۱۳ ق، ۳/۴۲۹-۴۳۰)

مقدار اجرت المثل با توجه به عرف جامعه محاسبه می‌گردد. مثلاً اجرت و قیمت یک عمل که اجرت المسمی آن مشخص نگردیده، متناسب با عملی نظیر آن عمل در همان شرایط و مدت که

اجرت المسمی مشخص دارد، سنجیده می‌شود. (هاشمی شاهرودی و همکاران، ۱۴۲۳ق، ۲۴۹/۵)

۳. مبنای فقهی اجرت المثل و شرایط أخذ آن

مبنای فقهی اجرت المثل عبارت است از:

۳-۱. قاعده «احترام مال مسلم»

اگر شخصی به امر دیگری کاری انجام دهد، چنانچه این کار عرفاً دارای ارزش اقتصادی و بدون قصد تبرع انجام یافته باشد، آمر به اندازه اجرت المثل ضامن است. مستند ضامن، قاعده احترام است. مقصود از احترام مال مردم، مصونیت اموال آنان از تصرف و تعدی است؛ بدین معنا که اولاً تعدی و تجاوز نسبت به آن‌ها جایز نیست و ثانیاً در فرض وقوع تعدی، متجاوز، مسئول و ضامن است.

هر چند انسان آزاده خودش مال نیست، ولی کار او مال محسوب شده و مقتضای احترام مال، مسئولیت و ضمان است.

۳-۲. بنای عقلا

بی‌تردید، مفاد این قاعده از احکام امضایی اسلام است نه تأسیسی؛ چراکه زندگی عقلا و خردمندان بر این امر بنا شده و برای هیچ کس جای انکار نیست. به طور کلی، بنیان مالکیت بر این امر مبتنی است. بنابراین، روایات و مستندات نیز مؤید همین بنای عقلانی است (محقق داماد یزدی، ۱۴۰۶، ۲۱۳/۱) و قاعده احترام به مال و عمل مسلم بر مبنای احترام به حق عقلانی، مالکیت تصرف در اموال و استفاده از اعمال دیگران را مستوجب ضمان می‌داند. پس، همان طور که تسلط انسان بر اموال و حاصل اعمال خویش مورد اتفاق جمیع عقلا در همه ملت‌ها و مذاهب بوده، لزوم جبران خسارت از دست دادن مال یا استفاده از عمل دیگری نیز عقلانی است (احمدیه، ۱۳۸۳، ص ۹).

۳-۳. تسالم فقهاء

بین فقها در مدلول قاعده «احترام مال مسلم» تسالم است و اختلافی بین ایشان نیست؛ البته این مسأله وجود دارد که آیا دایره احترام به مال و عمل مسلم، فقط در منابع مستوفی است یا منافع غیر مستوفی را هم شامل می‌شود؟ بین فقها در این مسأله اختلاف وجود دارد. نظر مشهور این است که، علاوه بر منافع مستوفی، منافع غیر مستوفی هم ضمان دارد (کاظمی، ۱۳۹۱، ص ۷).

۴. شرایط دریافت اجرت المثل در اجاره اشخاص

اصل پرداخت اجرت المثل، از جمله مسائل فقه امامیه بوده که بر آن ادعای اجماع شده است (هاشمی شاهرودی و همکاران، ۱۴۲۳، ۵۳/۱). شرایط و ضوابط استحقاق یا عدم دریافت مزد برای انجام دهنده کار عبارت است از:

۴-۱. امر آمر و عدم قصد تبرع

برای وضوح موضوع، لازم است حالات مختلفی که شخص به دستور دیگری کاری را انجام می دهد بیان کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۳۹/۱۲).

۴-۱-۱. اجیر، قصد دریافت مزد را نداشته باشد

وقتی کسی به دیگری امر کند که عملی را انجام دهد و شخص مأمور آن را انجام دهد، اگر به قصد تبرع انجام دهد، مستحق پاداش نیست، هر چند آمر، قصد پرداخت پاداش داشته باشد (مرعشی نجفی، ۱۴۰۶، ۵۴/۲) برای مثال آمر به عامل بگوید: «لباسم را بشور یا خانه ام را تمیز کن». دلیل: قصد تبرع به منزله مانعی برای ضمان بوده که سبب عدم پرداخت پاداش می شود (خلخالی موسوی، ۱۴۲۷، ص ۸۵۶).

۴-۱-۲. اجیر، قصد دریافت مزد را دارد

فرد اجیر، قصد کرده که مزد دریافت کند و کار هم از مواردی است که مستحق گرفتن مزد است؛ در این حالت، به انجام دهنده کار پاداش تعلق می گیرد، خواه آمر قصد دادن پاداش را داشته باشد یا نداشته باشد، یا مستحق پاداش گرفتن باشد یا نباشد (مرعشی نجفی، ۱۴۰۶، ۵۴/۲). البته برخی از فقها، استحقاق پاداش را از باب احتیاط دانسته اند.

۴-۱-۳. اجیر، قصد دریافت یا عدم دریافت مزد را نکند

در این حالت نیز به دلیل احترام مال مسلمان، به وی پاداش تعلق می گیرد. حال اگر آمر، مدعی قصد تبرع و عامل، مدعی قصد عدم تبرع داشته باشد، قول عامل مقدم می شود. دلیل: اولاً، قول عامل، موافق با اصل عدم تبرع است، بنابراین قصد تبرع با اصل عدم تبرع منتفی می شود. به این ترتیب، موضوع ضمان که همان عدم قصد تبرع است، محرز می شود (موسوی خویی، بی تا، ص ۳۲۹). ثانیاً، اخذ قول عامل، به مقتضای اصل احترام مال مسلمان است، اما اگر قرینه ای بر تبرع، مانند شرط تبرع در انجام عمل وجود داشته باشد، اخذ به قول آمر می شود (طباطبایی یزدی، ب، ۱۴۲۲، ص ۸۴۳).

۵. بررسی مشروعیت اجرت المثل زنان در فقه امامیه

آنچه در این نوشتار مورد بحث قرار می‌گیرد، آثار مالی کارهایی است که زن در منزل مرد انجام می‌دهد؛ بدون اینکه شرعاً یا به موجب قانون، وظیفه‌ای داشته باشد. قبل از بحث درباره شرایط استحقاق اجرت المثل مرد در برابر کارهای زن، ابتدا باید وظایف شرعی وی در خانه مرد را تبیین و سپس استحقاق مزد در برابر سایر کارها را بررسی کرد.

۵-۱. وظایف زن در زندگی زناشویی

بسیاری از زنان، منتهای خدمت و مجاهدت را در منزل همسر انجام می‌دهند، به طوری که گمان شده که انجام این امور از وظایف اصلی زنان است. این مشکل از آنجا پیدا شده که غالباً مردان و زنان گمان می‌کنند کار و خدمتی که زن در خانه مرد انجام می‌دهد و محصولی که از آن کارها به دست می‌آید به مرد تعلق دارد، بلکه گمان می‌کنند مرد حق دارد که به زن مانند یک برده یا مزدور فرمان دهد و برزن واجب است که فرمان او را در این مسائل بپذیرد (رک: مطهری، بی‌تا، ص ۲۷۶-۲۷۹) در حالی که هر یک از زوجین در قبال یکدیگر مسئول بوده و وظایفی را عهده دار هستند.

وظایف شرعی زن در برابر مرد را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۵-۱-۱ تمکین

تمکین در لغت بمعنی «تن در دادن» است و در اصطلاح فقهای امامیه دو معنی دارد:

اول) تمکین عام

تمکین عالم، عبارت است از: حسن معاشرت زن با شوهر و اطاعت از او در امور مربوط به زناشویی. حسن معاشرت، همان اطاعت زن از شوهر است. از مصادیق این اطاعت می‌توان به سرکشی نکردن، انفاق نکردن از مال همسر و نگرفتن روزه مستحبی (بحرانی، بی‌تا، ص ۱۰-۷) و خارج نشدن از خانه بدون اجازه او (مکارم شیرازی، ۱۴۲۶، ص ۱۶۶) و... اشاره کرد. زنی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد حق زوج بر زوجه پرسید. ایشان پاسخ داد:

زوجه باید مطیع همسر باشد، در مقابل وی سرکشی نکند، بدون اجازه وی از اموالش صدقه ندهد، روزه مستحبی نگیرد و از منزل خارج نشود، نیاز جنسی همسر خود را برطرف کند، در مقابل همسر بوی خوش استعمال کند، با زیباترین لباس‌ها و تزئینات خود را آراسته کند و... (بحرانی، بی‌تا، ۱۱۸/۲۳)

اطاعت زن از شوهر، مربوط به حقوق زناشویی و بیرون رفتن از منزل بوده (بهجت، ۱۴۲۸،

۴/۱۵۱) و در کارهای دیگر اطاعت بر او واجب نیست (مکارم شیرازی، بی تا، ۲/۳۳۴)؛ زیرا با توجه به منابع فقهی، مصادیق نشوز کاملاً مشخص شده و کارهایی مثل سوء رفتار و ارتکاب اعمال ناروا و یا عدم اطاعت زن از شوهر در امور واجب، نشوز شمرده شده و کارهایی مانند انجام خدمات منزل، مدیریت خانه و حتی تربیت اولاد، از وظایف شرعی زنان نیست (محقق داماد، ۱۴۰۶، ص ۲۸۷؛ طاهری، ۱۴۱۸، ۳/۱۹۷).

دوم) تمکین خاص

تمکین خاص عبارت است از: نزدیکی جنسی با شوهر است که زن باید همیشه برای آن آماده باشد مگر هنگام بیماری که نزدیکی برای او ضرر و یا مانع شرعی داشته باشد. (امامی، ۱۳۶۸، ۴/۴۴۸)

۵-۲. سکونت در منزلی که شوهر تعیین می کند

یکی از تکالیف زندگی زناشویی برای زن آن است که در منزلی که شوهر معین می کند سکونت کند.

۶. شرایط اخذ اجرت المثل توسط زوجه

دریافت مزد توسط زن از مرد در قبال کارهای منزل، مورد اتفاق علما است (موحدی لنگرانی، بی تا، ۱/۴۳۵؛ بهجت فومنی، ۱۴۲۸، ۴/۵۵)، اما برای تحقق آن موارد زیر باید رعایت شود:

۶-۱. امر مرد به زن برای انجام خدمات منزل

زن در صورتی مستحق اجرت المثل است که خدمات انجام شده توسط وی در طول مدت زندگی به دستور مرد بوده باشد، اما صرف عرف بلد و ارتکاز که انجام این اعمال را جزو وظایف زن می داند، موجب عدم دریافت مزد نمی شود و اینکه عقد مبنی بر آن واقع شده، صرف تخیل است. (لنگرانی، بی تا، ۱/۴۳۶) در این حالت، ادعای زوجه مسموع است؛ مگر بینه ای برخلاف آن اقامه شود (لنگرانی، بی تا، ص ۴۳۷).

۶-۲. عدم قصد تبرع

قصد تبرع و اقدام آگاهانه، مسقط ضمان است و در این صورت به عامل، مزدی تعلق نمی گیرد، هر چند آمر، قصد پرداخت مزد را داشته باشد (موسوی خویی، ۱۴۱۸، ۳۰/۳۹۱)؛ چراکه اگر شخص آگاهانه و با قصد تبرع کاری را انجام دهد، در حقیقت در مال خود هتک حرمت کرده و حمایت نمی شود (سبزواری، ۱۴۱۳، ۱۹/۱۷۶).

۳-۶. داشتن مزد کار نزد عرف

کاری که زن در قبال آن مزد طلب می‌کند، باید از اعمالی مانند شیردادن به طفل باشد که عرف برای انجام آن مالیت قائل است. در شیردادن به کودک، با اینکه زن اولویت دارد، اولویت وی دلیل برپاداش نگرفتن نیست. بدین معنا اگر مادر بخواهد فرزندش را در مقابل مبلغی (برای مثال یک هزار ریال در ماه) شیر بدهد و زن بیگانه‌ای هم به همین مبلغ حاضر است، شیر بدهد، پدر باید اولویت زن را رعایت کند. (مطهری، بی تا، ۱۹/۴۱۲)

۴-۶. الزامی نبودن اعمال انجام شده توسط زن

زن، برای وظایف خود در برابر مرد، حق درخواست مزد ندارد؛ زیرا به محض عقد، این امور جزو تکالیف وی که خداوند برای ایشان قرار داده شمرده می‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

برای اثبات حق دریافت اجرت‌المثل توسط زنان، ابتدا باید مسئله دریافت مزد به طور عام حل شود؛ بدین صورت که آیا افراد می‌توانند در برابر کاری که برای دیگران انجام می‌دهند، مزد بگیرند؟ به مقتضای قاعده احترام مال مسلم، می‌توان این مسئله را ثابت کرد. قاعده احترام بیان می‌کند: چنانچه شخصی به امر دیگری کاری انجام دهد که این کار دارای ارزش اقتصادی باشد و شخص عامل، قصد تبرع نداشته باشد، آمر به اندازه اجرت‌المثل، ضامن است. برخی، درصد خدشه دار کردن اصل قاعده «احترام مال مسلم» هستند تا از این طریق اجرت‌المثل را نفی کنند. در حالی که به دلیل وجود روایات دال بر صحت این قاعده، بنای عقلا و تسالم فقها، هیچ اشکالی بر این قاعده وارد نمی‌شود و به تبع آن نمی‌توان به دریافت اجرت‌المثل اشکالی وارد کرد؛ البته برای تعلق مزد به عامل دو شرط عدم تبرع و دستور آمر نیاز است.

همچنین برای تعلق گرفتن مزد به زن، به تحقق شرایط ذیل نیاز است:

۱. دستور مرد به زن برای انجام خدمات منزل که این شرط تحت شرایط عام اخذ اجرت قرار دارد.

۲. عدم قصد تبرع: اگر شخص، آگاهانه و با قصد تبرع امری را انجام دهد، در حقیقت به مال خود هتک حرمت کرده و مورد حمایت قرار نمی‌گیرد.

۳. پاداش داشتن کار از منظر عرف: درخواست مزد، باید متناسب با ارزش مالی عمل باشد؛ لذا خود عمل باید ذاتاً دارای ارزش مالی باشد.

۴. الزامی نبودن اعمال: زن، حق درخواست مزد در قبال وظایف خود در قبال مرد را ندارد؛ زیرا انسان، مسئول انجام وظایف و تکالیف است و دریافت مزد در برابر تکلیف معنا ندارد؛ بنابراین زن بر اساس شرایط مذکور، می تواند از مرد مزد بگیرد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن علی (۱۴۰۵). *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*. قم: دار سید الشهداء للنشر.
۲. ابن فارس، أحمد بن فارس (۱۴۰۴). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الأعلام الإسلامی.
۳. احمدیه، مریم (۱۳۸۳). *حق اجرت المثل وتحله دریک بررسی قانونی*. نشریه مطالعات راهبردی زنان، شماره ۲۵-۲۹۲-۳۱۹.
۴. امامی، سید حسن (بی تا). *حقوق مدنی (امامی)*. تهران: انتشارات اسلامیه.
۵. بحرانی، حسین بن محمد (بی تا). *الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع (للفیض)*. قم: مجمع البحوث العلمیة.
۶. بهجت، محمد تقی (۱۴۲۸). *استفتاءات*. قم: دفتر حضرت آیه الله بهجت.
۷. خلخالی موسوی، سید محمد مهدی (۱۴۲۷). *فقه الشیعة - کتاب الإجارة*. تهران: منیر.
۸. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۵). *لغت نامه دهخدا*. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۹. سبزواری، سید عبدالأعلی (۱۴۱۳). *مهذب الأحكام (للسبزواری)*. قم: مؤسسه المنار.
۱۰. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵). *الفرقان فی تفسیر القرآن*. قم: فرهنگ اسلامی.
۱۱. طاهری، حبیب الله (۱۴۱۸). *حقوق مدنی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۱۹). *العروة الوثقی (المحسّی)*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۲۲). *العروة الوثقی مع تعالیق الإمام الخمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۵. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۱۶. کاظمی، زهرا (۱۳۹۱). *بررسی فقهی - حقوقی اجرت المثل زوجه در ایام زوجیت و میزان کارآمدی قوانین در استیفای آن*. فصلنامه فقه و حقوق خانواده، شماره ۵۷، ۶۸ - ۸۸.
۱۷. لنکرانی، محمد فاضل (بی تا). *جامع المسائل*. بی جا: انتشارات امیر قلم.
۱۸. لنکرانی، محمد فاضل (بی تا). *جامع المسائل*. بی جا: انتشارات امیر قلم.
۱۹. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۸). *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۰. محقق داماد یزدی، سید مصطفی (۱۴۰۶). *قواعد فقه*. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۲۱. مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹). *من هدی القرآن*. تهران: دارمحبی الحسین.
۲۲. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین (۱۴۰۶). *منهاج المؤمنین*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۳. مطهری، شهید مرتضی (بی تا). *فقه و حقوق*. بی جا: بی تا.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۶). *أحكام النساء (لمکارم)*. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۲۵. موسوی خوئی، سید ابو القاسم (بی تا). *المستند فی شرح العروة الوثقی*. بی جا: بی تا.
۲۶. موسوی خوئی، سید ابو القاسم (۱۴۱۸). *موسوعة الإمام الخوئی*. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۲۷. میرزای قمی، ابو القاسم بن محمد حسن (۱۴۱۳). *جامع الشتات فی أجوبة السؤالات*. تهران: مؤسسه کیهان.
۲۸. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. بیروت: دار الإحياء التراث العربی.
۲۹. هاشمی شاهرودی، سید محمود و همکاران (۱۴۲۳). *موسوعة الفقه الإسلامی طبق المذهب أهل البيت علیهم السلام*. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۳۰. همدانی، آقارضا بن محمد هادی (۱۴۲۰). *حاشیة کتاب المکاسب*. قم: جناب مؤلف.



أحكام نشوز الزوجة

سوسن دادرس^١، ساجده زرگوش^٢

خلاصة الرسالة

غالباً ما نسمع في حياتنا عن النشوز ونرى اتصاف المرأة بها من قبل عامة الناس ويعتبرون قصور الزوجة في كل أمر يجعلها ناشزة وحينئذ يصبح كل الحق للزوج باستخدام شتى وسائل العنف ضدها وسلاحه بيده ذلك قوله تعالى: وَأَضْرِبُوهُنَّ. ولكن الشريعة الإسلامية لم تكن أحادية النظرة في معالجتها للمواضيع الاجتماعية فكما راعت حقوق الزوج كذلك راعت حقوق الزوجة وأعطت لكل منهما حق يختص به، وبالتخلف عن هذا الحق يصبح كل منهما ناشزاً دون التبعيض. كما ان النشوز له آثاره التي لا تتوقف على موضع الزوجين فقط بل تمتد لكي تسلب راحة الأطفال والمجتمع أيضاً.

الكلمات المفتاحية: النكاح، النشوز، التمكين، الوعظ، الهجر، الضرب.

١. المقدمة

ان الحياة الزوجية من أهم جوانب الحياة الإنسانية التي يمر بها الرجل والمرأة فهي تشغل الجزء الأكبر من حياتهما، بل وان أى مجتمع سواء كان شرقياً أم غربياً فهو يتكون من الأسرة. وكذا نجد ان الأديان السماوية وبعض المذاهب الاجتماعية اهتمت بالأسرة اهتماماً بالغاً إلا أنها وللأسف لم تحقق السعادة لها، كما لم تعط المرأة كامل حقوقها.

وجاء الإسلام فبدأ ببناء الأسرة فى ضمائر الأفراد ووجدانهم وغرس فى أعماق أرواحهم بذرة الحب ونسم نسمة الرحمة ونظر إلى البيت بوصفه سكناً وأمناً وإلى العلاقة الزوجية بوصف المودة والرحمة.

وأعطى للرجل القوامة والقيادة وجعل الزوجة ملاذ للزوج يأوى إليها بعد جهاده اليومي ويلقى فى نهاية مطافه بمتاعبه إلى هذا الملاذ... إلى زوجته التى ينبغى ان تتلقاه فرحة، مرحة، طلاقة الوجه... يجد منها أذناً صاغية وقلباً حانياً وحديثاً رقيقاً يخفف عنه ويذهب ما به.

لكن أحياناً لا تخلو هذه الحياة من أن تهب على سمائها الصافية أعاصير خفيفة تكدر صفوها وتغير ما عهد من هدوئها وسعادتها بالرغم من ان الإسلام أقام العلاقة الزوجية على التوازن باعطاء كل من الزوجين حقوقاً وأوجب عليهما واجبات غيرانه يعلم ان الطبايع فى الناس مختلفة وليست متجانسة، لذا فإن اجتماع الزوجين قد يحدث منه التنافر بدل الانسجام ومن ذلك فقد تتصاعد

١. كارشناسى فقه و اصول

٢. دانش پژوه دوره كارشناسى ارشد، فقه خانواده.

الخلافات إلى درجة يصبح استمرار الحياة بينهما مستحيلاً. وان كان لا أحد من الزوجين يرغب في وجود مشاكل في حياته الزوجية بل كلاهما يتمنيان السعادة والانسجام، لكن وراء هذه الخلافات عوامل منها أسباب ذاتية تعود إلى ضعف ثقافة العلاقات الزوجية وضعف الوعي الحياتي الذي يشكل عامل وقاية وحصانة من نشوب الخلافات الضارة أو اشتدادها وتفاقمها.

وبأثر ذلك يعاني الأطفال مرارة اختلاف آبائهما، مما يزيد من تفتشى البؤس والتفرق والتباغض بين الأسر فتتعدد المشاكل وتكثر همومها وهنا تأتي الشريعة، هذا البحر الضخم من الأفكار والأحكام والنتائج الذي لم يدع مشكلة إلا عالجهها ولا واقعة إلا وضع لها حكماً فشمل جميع ميادين الحياة ودقائقها وكل الظروف والملابسات وفي جميع الأزمان والبيئات. فوضع الحلول اللازمة لحل هذه الخلافات العائلية وأوجب سلوكها فإذا سلكت ولم تصل إلى نتيجة أصبح عند ذلك فصم عرى الزوجية أولى من بقائها.

هذا ما أتيت به في هذه الرسالة الشاملة لثلاثة فصول والذي حاولت في تدوينها الرجوع إلى أمهات الكتب الشرعية مع الاستعانة ببعض الموسوعات والكتب القانونية.

٢. تعريف المفردات

عند التأمل في مفهوم الزواج والحياة المشتركة يُلاحظ؛ ان الأركان الأساسية فيه، هما الزوج والزوجة حيث لا حائل بينهما. ولكن في الواقع، لا يكفي وجود هذين العنصرين لبقاء الحياة المشتركة ودوامها واستمرارها، بل لابد من ملاحظة جوانب أخرى تحيط بالأجواء وترفع الموانع التي يمكن أن تقع في مسيرة الحياة الزوجية، وذلك لن يتم إلا بمعرفة كل من الطرفين بالوظائف التي منحت له والقيام به، وإلا سوف تتعرض الحياة إلى أنواع المشاكل والخلافات التي لابد منها. لذا سوف نتطرق في هذا الفصل إلى أهم المصطلحات المستخدمة في البحث لأجل التعرف عليها.

١-٢. النكاح

١-٢. لغة

مما لا يخفى علينا أن هذا المصطلح استخدم في الآيات والروايات في مواضع عديدة، وجاء أيضاً بمعان متعددة عند علماء اللغة، تتراوح أقوالهم بين الاتفاق والاختلاف حول ما كان المراد من النكاح هو الوطئ أو العقد والنزاع لا يخرج عن دائرتيهما وإليك كلماتهم:

ذكر في الصحاح النكاح: الوطئ وقد يكون العقد. تقول: نكحتها ونكحت هي، أي تزوجت وهي

ناكح في بني فلان، أي هي ذات زوج منهم واستنكحها بمعنى نكحها وأنكحها، أي زوجها. والملاحظ هنا، ان المصنف لا يفرق بين الوطئ والعقد، في حين البعض يخالف هذا الرأي ويفرق بينهما، كما جاء في مجمع البحرين: نكح، ينكح من باب ضرب والنكاح، الوطئ ويقال على العقد فقيل مشترك بينهما، وقيل حقيقة في الوطئ مجاز في العقد. وقيل وهو أولى إذ المجاز خير من الاشتراك عند الأكثر، وهو في الشرع عقد لفظي مملك للوطئ ابتداءً وهو من المجاز تسمية للسبب بأسم مسببه. (الطريحي، ١٤٠٢، ٣٦٩/٤)

وأما في المفردات فجاء بمعنى مخالف تماماً لهذا المعنى حيث قال: أصل النكاح للعقد، ثم استعير للجماع ومحال أن يكون في الأصل للجماع ثم استعير للعقد؛ لأن أسماء الجماع كلها كنيات لاستقباحهم ذكره كاستقباح تعاطيه ومحال أن يستعير من لا يقصد فحشا، أسم ما يستفظعونه لما يستحسنونه. (الراغب الاصفهاني، ١٩٧٧م، ص ٥٠٥)

في حين جاء في تاج العروس ما يؤيد المعنى السابق وذكر أن النكاح هو الوطئ في الأصل والتزويج؛ لأنه سبب للوطئ المباح وقيل هو العقد له، لكن هل هذا حقيقة في الكل أو مجاز في الكل، أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، يشير المصنف إلى أقوال العلماء ومن ثم يرجح الأشتراك، باعتبار أن المعنى للوطئ أو العقد لا يفهم إلا من خلال القرينة. (الزبيدي، ١٤٢٢، ٢٤٠/٤)

والحاصل، مهما كان الخلاف فهو لا يخرج عن كون المراد هو العقد أو الوطئ. هذا ما ذكر في المعنى اللغوي.

٢-١-٢. اصطلاحاً

من خلال مراجعة كلمات الفقهاء، يتضح لنا أن هناك قولان للمعنى الاصطلاحي:

١- قول يشير إلى أن المراد من النكاح هو العقد وهو رأى أغلب الفقهاء.

٢- وآخر يدل على أن النكاح هو أسم للمعنى الاعتباري.

والملاحظ، هو الرأي الأول في كتب الأعلام وهو العقد لا المعنى الاعتباري. هذا الذي حدا بنا إلى أن نقول: أن النزاع المترتب على المعنى الاصطلاحي، أقل بكثير من المعنى اللغوي. منها ما جاء في المعجم: ان النكاح، هو عقد بين رجل وامرأة يفيد حل استمتاع كل منهما بالآخر ولا يمنع من ذلك مانع شرعي. (أحمد فتح الله، ١٤١٥، ص ٤٢٩)

وفي القاموس يؤيد ما ذكر؛ من أن النكاح هو العقد بين الزوجين يحل به الوطئ وعند الفقهاء، عقد يفيد حل استمتاع الرجل من امرأة لم يمنع من نكاحها مانع شرعي قصداً. (سعيدى أبو

حبيب، ١٤٠٨، ٣٦٠)

وأدعى الإجماع على معنى العقد صاحب المستند حيث قال: يظهر انه حقيقة في العقد أيضاً خاصة في الشرع، ويؤيد غلبة الاستعمال فيه كذلك، لكونها مظنة التبادر واشتهاره وأدلة الاشتراك ضعيفة. (النراقى، ١٤١٩، ١٠/١٦)

وكما ذكرنا يوجد في قبال هذه الآراء قول آخر مخالف لما ذكر وأشار: أن الظاهر عدم تمامية شيء مما أفادوه في المقام، بل الحق أنه أسم للمعنى الاعتبارى المنشأ باللفظ أو الفعل، نظير سائر أسام المعاملات. توضيح ذلك انه لا إشكال في أن النكاح من مقولة المعنى لا اللفظ وإلا لم يعقل إنشائه باللفظ، كما لا إشكال في أنه ليس اسماً للوطئ، لذا لا يستقيح ذكره ومنشأه باللفظ غير ذلك من القرائن، فهو اسم لذلك الأمر الاعتبارى الثابت قبل الشرع، وقد أمضاه الشارع وأضاف إليه قيوداً. (الروحانى، ١٤١٣، ٩/٢١)

٢-٢. النشوز

ولما كان النشوز ركن أساسى يدور حوله البحث تأتى أهمية معرفة هذا الركن على مستوى اللغة و الاصطلاح.

٢-٢-١. لغة

فقد جاء لفظ النشوز فى اللغة بتعبيرات متعددة منها:

١. الارتفاع ٢. النبوء ٣. القيام ٤. الخروج عن الطاعة والعصيان

وكما يلحظ، هذه التعبيرات تارة تشير إلى جهة مادية وأخرى معنوية والمتأمل فى كلمات اللغويين، لا يجد أكثر من هذه المعانى، واليك بعض هذه التعبيرات:

جاء فى المفردات أصل النشوز، نشز والنشز المرتفع من الأرض، ونشز فلان إذا قصد نشزاً ومنه نشز فلان عن مقره نبا وكل ناب ناشز ويعبر عن الأحياء بالنشز والانشاز لكونه ارتفاعاً بعد اتضاع. ونشوز المرأة بغضها لزوجها ورفع نفسها عن طاعته وعينها عنه إلى غيره. (الراغب الاصفهانى، ١٤٠٤، ص ٤٩٣)

وفى لسان العرب جاء بمعنى مطابق لما ذكر حيث قال: النشز، المتن المرتفع من الأرض وهو أيضاً ما ارتفع عن الوادى الى الأرض وليس بالغلظ، والجمع انشاز ونشوز. ونشزت المرأة بزوجهها و على زوجها تنشز وتنشز نشوزاً وهى ناشز: ارتفعت عليه واستعصت عليه وأبغضته و خرجت عن طاعته. (ابن منظور، ١٩٩٧م، ٥/٤١٧)

وقد عبّر فى تاج العروس عن النشز، بالمكان وفى المحكم بالمتن المرتفع من الأرض كالنشاز

بالفتح والنشز محرّكة وقيل النشز والنشز: «ما ارتفع عن الوادى إلى الأرض وليس بالغليظ». ومن المجاز: نشزت المرأة بزوجها وعلى زوجها، تنشز وتنشز نشوزاً، وهي ناشز: استعصت على زوجها وارتفعت عليه وأبغضته وخرجت عن طاعته وتركته، ودابة نشيزة: إذا لم يكد يستقر الراكب على ظهرها ويقال لها: إنها لنشزة. (الزبيدي، ١٤٢٢، ١٥٩/٨)

وعلى الرغم من توسع المصنف في هذا المجال لكن لا يلحظ فيه أكثر مما ذكر. بناءً على هذه الآراء، فالنشوز يأتي بمعان متعددة كالقيام والنبوء والارتفاع والخروج عن الطاعة ويمكن جمع كل هذه المعاني بمعنى واحد وهو الارتفاع.

٢-٢-٢. اصطلاحاً

خلفاً لما ظهر من المعنى اللغوي، اتفقت كلمات الفقهاء على أن النشوز هو خروج أحد الزوجين عن طاعة الآخر، ولكن اختلفت ألفاظ الفقهاء حول التعبير عن هذا المعنى وسوف نذكر بعض هذه الألفاظ المختلفة...

الشهيد الثاني في المسالك:

أن النشوز هو خروج أحد الزوجين عن طاعة الآخر، وذلك لأنه بمعصيته قد ارتفع وتعالى عما أوجب الله عليه، ولذلك خص النشوز بما إذا كان الخروج من أحدهما، لأن الخارج ارتفع على الآخر فلم يبق بحقه، أو عن الحق. (العالمه الحلبي، ١٤١٦، ٣٥٤/٨)

وفى المعجم جاء النشوز بمعنى رفض أحد الزوجين أطاعة صاحبه فيما يجب له من حقوق. (أحمد فتح الله، ١٤١٥، ص ٤٢٠) أما العلامة الحلبي نظر إلى النشوز من جانب الرجل فقط إذ قال: النشوز هو أن يكره الرجل المرأة وتريد المرأة المقام معه وتكره مفارقتها ويريد الرجل طلاقها. (العلامة الحلبي، ١٤١٦، ٤٠٣/٧) هذه جملة من آراء الأعلام عما قيل في المعنى الاصطلاحي للنشوز والذي يظهر منها هو استخدام نفس المعنى وهو الخروج عن الطاعة.

٢-٣. نشوز الزوجة

فى الحال الذى رأينا فيه معاناة المرأة فى المجتمعات البشرية والديانات الإلهية السابقة، جاء الإسلام بشريعة كاملة أغنت الأمة عن كل متطلباتها، كما صبَّ اهتماماً خاصاً على القاعدة الأساسية لبناء المجتمع وهى الأسرة بعد ما جعل قانون المساواة بين المرأة والرجل.

فوضع حقوقاً وواجباتاً لكل منهما لحفظ الكيان الأسرى؛ لأن الحياة غالباً ما تتعرض لمتاعب وتجادبات بين الطرفين مهما كانت درجة التوافق والتفاهم بينهما عالية.

ونحن هنا فى هذا الفصل سوف نشير إلى أهم الحقوق المقررة للزوج من قبل الشريعة حيث

بالتخلف عنها تصبح الزوجة ناشزة. ثم نبين ما هي الآثار المترتبة على نشوز الزوجة بالنسبة إلى العائلة والمجتمع وبالتالي ما هي أحكام المرأة الناشزة.

٣. كيف يتحقق نشوز الزوجة

وبعد ما اتضحت الحقوق المفروضة للزوج تجاه زوجته ينتقل الحديث إلى ما لو لم تؤدي الزوجة ما عليها في الحقوق ولم تراعها، الحالة التي يعبر عنها بالنشوز.

وقد ورد لفظ النشوز في القرآن وهو لغة بمعنى الارتفاع، كما يظهر أن العرف العام وسع في معناه حيث استعمله في العلاقات الزوجية، فأطلقه على كل خلاف واختلاف بين الزوجين له طابع النفور والإيذاء المعنوي أو الجسدي.

لكن النشوز في الشرع هو معصية الله تعالى فيما جعله على أحد الزوجين من الحقوق اللازمة بالنسبة إلى الآخر وذلك بالامتناع عن أداء حقه إليه مع التزام الآخر بأداء ما عليه من الحقوق تجاه الناشز وذلك لان الناشز منهما قد خرج عن الاستقامة على مقتضى الشريعة. (شمس الدين، ١٩٩٦، ٣ و ٤ / ١٦).

فالمراة الناشزة هي المتمردة، الخارجة عن طاعة زوجها، التي جاء بها القرآن في قبال المرأة الصالحة بقوله تعالى: **فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَحَافُونَ نُّشُوزُهُنَّ فَعُظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ**. (النساء: ٣٤)

والظاهر من الآية الكريمة أن النشوز والطاعة متقابلان، فالزوجة المطيعة ليست ناشزاً والزوجة الناشز ليست مطيعة. وبما أن الزوجة مكلف كسائر المكلفين المخاطبين بالأحكام الشرعية الملزمة من حيث وجوب امتثالها وترتب الآثار الشرعية الوضعية والتكليفية على مخالفتها وعصيانها، فإذا ارتكبت محرماً شرعياً أو تركت واجباً شرعياً فإنها تكون موضوعاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما لو ارتكبت المحرم أو ترك الواجب غيرها من المكلفين ولا دخل لعنوان الزوجية في ذلك إلا من جهة أن الزوج هو أكثر الناس اطلاعاً على حالها وأقدر على القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنسبة إليها من غيره من الرجال الأجانب (شمس الدين، ١٩٩٦، ٣ و ٤ / ٢٨).

فإذا ظهرت أمارات النشوز، كتغيير عاداتها معه في القول والفعل بأن تجيبه بكلام خشن بعد إن كان بليين، أو غير مقبلة بوجهها بعد إن كانت تلتطف له وتبادر إليه وتقبل عليه ونحو ذلك، وعرف الزوج من خلال معرفته بحال زوجته بأنها لم تنشأ من ظروف صحية أو شرعية، فعليه أن يعالج هذه الحالة بذهنية عادلة بعيدة عن الانفعال والتشنج، بل بإقامة الحلول التي وضعتها الشريعة من أجل حفظ كيان الأسرة.

وأفاد السيد السبزواري بإمكان تحقق النشوز بالتدرج ابتداءً من القول والفعل والأخلاق حتى تصل إلى المرتبة الشديدة منذرة بالنشوز الوخيم والطغيان في الخروج عن الاستقامة والموافقة، فيكون ابتداءً ذلك هو مقام الخوف الذي هو ظهور علامات النشوز وقد شرّع الله تعالى في الاستصلاح أحكاماً خاصة تتناسب مع تلك الدرجات (السبزواري، ١٤١٩، ١٧٨/٨).

ثم أن الظاهر من النشوز شرعاً لا يتحقق بامتناع أحدهما عن المستحب بالنسبة إلى الآخران كان ذلك موجباً لعدم الملائمة والموافقة وسبباً لتغيير الحالة السابقة، فامتناع المرأة مما لا يجب عليها من الرضاع والطبخ والكنس والغسل وما أشبه ليس بنشوز، هذا ما ذكره الشيرازي ثم أضاف ترك الواجب الذي يوجب النشوز إنما هو الواجب الفعلي لا الشأني كما هو واضح فإن لم تتمكن الزوجة من استجابة الزوج لمرض أو غيره لم يكن نشوزاً (الشيرازي، ١٤٠٩، ٣٦٤/٦٧).

أما الشهيد الثاني صرح في المسالك بأن ليس من النشوز ولا من مقدماته بذاءة اللسان والشتيم ولكنها تأثم به وتستحق التأديب عليه لكن هل يجوز للزوج تأديبها على ذلك مما لا يتعلق بحق الاستمتاع أم يرفع أمره إلى الحاكم، قولان أقواهما أن الزوج فيما وراء حق المساكنة والاستمتاع كالأجنبي وان نغص ذلك عيشه وكدر الاستمتاع. (العلامة الحلي، ١٤١٦، ٣٦٠/٨).

وأما الخوف الذي جاء في قوله {تَخَافُونَ} عبارة عن حالة تحصل في القلب عند حدوث أمر مكروه في المستقبل وجاء في تفسير اللباب عن الشافعي بأن دلالة النشوز قد تكون قولاً وقد تكون فعلاً فالقول مثل أن تلبيه إذا دعاها وتخضع له بالقول إذا خاطبها ثم تغيرت والفعل إن كانت تقوم إليه إذا دخل عليها أو تسارع إلى أمره وتبادر إلى فراشة باستبشار إذا التمسها ثم إنها تغيرت عن كل ذلك فهذه أمارات دالة على النشوز فحينئذ ظن نشوزها وهذه المقدمات توجب خوف النشوز (أبي حفص عمر بن علي، ١٤١٩، ٣٦٣/٦).

لكن الشيخ في التبيان ذكر نحو الخوف قولان، أحدهما: (تخافون) بمعنى تعلمون لأن خوف النشوز للعلم بموقعه، فلذلك جاز أن توضع مكان (تعلم) كما قال الشاعر:

ولا تدفني بالفلاة فإنني أخاف إذا ما متّ إلا أدوقها

والثاني: الخوف الذي هو خلاف الأمن كأنه قال تخافون نشوزهن لعلمكم بالأحوال المؤذنة به وهذا منقول عن محمد بن كعب. (الطوسي، ١٤٢٠، ٤٥٠/٤)

وقد فسّر محمد رشيد رضا خوف النشوز بأن في تعبير القرآن حكمة لطيفة وهي: إن الله تعالى لما كان يحب أن تكون المعيشة بين الزوجين معيشة محبة ومودة وتراض والتئام، لم يشأ أن يسند النشوز إلى النساء اسناداً يدل على أن من شأنه أن يقع منهن فعلاً، بل عبّر عن ذلك بعبارة

تومئ إلى أن من شأنه أن لا يقع؛ لأنه خروج عن الأصل الذى يقوم به نظام الفطرة، وتطيب به المعيشة، ففي هذا التعبير تنبيه لطيف إلى مكانة المرأة وما هو الأولى فى شأنها والى ما يجب على الرجل من السياسة لها و حسن التلطف فى معاملتها (رشيد رضا، ١٤١٤، ٧٢/٥).

وأما المرأة الناشزة التى عبّرت عنها الروايات بشرار النساء، فقال رسول الله عنها: «الآن أخبركم بشرار نساتكم، الذليلة فى أهلها العزيزة مع بعلمها، العقيم الحقود، التى لا تورع من قبيح المتبرجة إذا غاب عنها بعلمها، الحصان معه، إذا حضر لا تسمع قوله ولا تطيع أمره وإذا خلا بها بعلمها تمنعت منه كما تمنع الصعبة عن ركوبها، لا تقبل منه عذراً ولا تغفر له ذنباً» (العلامة المجلسى، ١٤٢١، ٢٣٩/١٠٣؛ الحر العاملى، ١٣٩٩، ٣٣/٢٠).

وهذه الصفات مختصة بالنشوز وفى قبالتها قال رسول الله | قال الله عز وجل: «إذا أردت أن اجمع للمسلم خير الدنيا والآخرة جعلت له قلباً خاشعاً ولساناً ذاكراً وجسداً على البلاء صابراً وزوجة مؤمنة تُسره إذا نظر إليها وتحفظه إذا غاب عنها فى نفسها وماله» (الحر العاملى، ١٣٩٩، ٤٠/٢٠).

هذا ما ذكر عن كيفية تحقق النشوز من الزوجة وحاصله ظهور أمارة العصيان بتطبيقاتها فى وجه الزوج والضجر والسأم بحوائجه التى يجب عليها فعلها من مقدمات الاستمتاع بأن تمتنع أو تتناقل إذا دعاها إليه لا مطلق حوائجه أو تغير عاداتها فى أدبها معه قولاً أو فعلاً كأن تجيبه بكلام خشن بعد ما كان بلين أو إعراض بعد اللطف (الطباطبائى، ١٤١٧، ٩١/١٢). كما انه يتحقق بالمنع من المساكنة فيما يليق بها، بأن لا تأتية، أو تغلق الباب على نفسها وتمنعه من الدخول أو تخرج من بيته بغير إذنه، أو المنع من الاستمتاع المحلل (فاضل هدى، ١٤٢٢، ٥٢٤/٧).

لكن ما ذكرناه فى شأن حقوق الزوج على زوجته وكيفية تحقق النشوز هو ما حددته الشريعة وهو المرجع فى حالة الألتباس والنزاع بين الزوجين فيما للزوجة وعليها من حقوق وواجبات وهذا لا يعنى ولا يقتضى أن علاقات الالتزام الزوجى بين الزوجين يجب أن تخضع لهذا العيار لا تتعداه، وتنحصر ضمن هذه الحدود الصارمة ولا تتجاوزها، فمثلاً قضية الخدمة المنزلية ذات أهمية قصوى فى الحياة الزوجية ومثلها رعاية الأطفال والعناية بهم، وقد جرى عرف اغلب البشر على قيام الزوجة بالأعمال المنزلية والمألوفة من إعداد الطعام وترتيب المنزل ورعاية الأطفال وغير ذلك مما يتصل به ويناسبه.

ولدى غالبية الناس ارتكاز ذهنى بأن هذه الأمور من واجبات الزوجة ومن حقوق الزوج عليها، بحيث لو طرحت قضية أن الزوجة لا تجب عليها الخدمة فى بيت الزوجية ولا روضة الأطفال ولا خدمتهم ولا حضانتهم لامتنع كثير من الرجال من الزواج بامرأة لن تقوم بهذه المهمات. لكن هذا

الارتكاز لا يتنافى مع حصر حق الزوج في الاستمتاع والمساكنة على النحو الذي تقدم بيانه حيث أن ذلك لا يقتضى حصر المشروعية به وعدم مشروعية قيام الزوجة بأية خدمة لزوجها ولأسرتها بل غاية ما يقتضى عدم إلزامها بذلك بدعوى أنه من مقتضيات عقد الزوجية بمقتضى طبعه وأصل تشريعه وهذا لا ينافى قيامها بذلك أو ببعضه تبرعاً أو لسبب من عقد أو شرط (شمس الدين، ١٩٩٦، ٣ و٤/١٢٧).

٤. احكام نُشوزِ الزوجة

يرغب النظام الإسلامى فى الزواج أن يكون قوياً، سليم البنية، يكفل الاستقرار والاستمرارية ويضمن الحياة السعيدة، وبالرغم من الأسس التى وضعها له وما أقامه من دعائم لبناء الأسرة وحمايتها قد يطرأ على الحياة الزوجية ما يصدع أركانها ويخرجها عن حالة الأمن والاستقرار المطلوب فيها؛ لأن من شأن البشر أن يعرض بينهم الخلاف وأن يثور النزاع عند تعارض الرغبات أو نفور الطباع. وأعترف الإسلام بإمكان حدوث النشوز والشقاق والتصدع فى مجال الحياة الزوجية، لكن بما أن الشريعة المقدسة تريد الحفاظ على علاقة الزوجين وإبعادهما عن كل عرقلة تقع فى طريق إقامة الكيان الأسرى، نرى الـقرآن الكريم يبدأ برسم الخطوط الأولية للزوج ليتفادى بذلك من تهديم البيت الزوجى بالطلاق لو ظهرت بوادر النشوز من الزوجة وذلك بقوله: «فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ» (النساء: ٣٤).

وهذه هى الإجراءات الأولية التى ترسمها الآية الكريمة للزوج فى حالة ظهور التمرد وعدم الإطاعة من زوجته وهى تتلخص فى أمور ثلاثة: الوعظ؛ الهجر؛ الضرب.

٤-١. الوعظ

وهو أول الحلول فى طريق عودة الزوجة إلى حياتها الزوجية ومن واجبات القيم ورب الأسرة وهو عمل تهيئى مطلوب منه فى كل حال وفى هذا الحال بالذات، وذلك بإتباع الأساليب الفكرية والروحية التى تحذّر الزوجة من نتائج عملها على الصعيد الدنيوى والأخرى.

فقد ورد لدى الفقهاء كالشهيد الثانى (١٤١٦، ٨/٣٥٦) وصاحب الرياض (الطباطبائى، ١٤٢١، ١٢/٩١). الحدائق (البحرانى، ١٤١٣، ٢٤/٥٣٣) والمدارك (العاملى، ١٤١٣، ١/٤٢٧) كما عند الشيخ فى المبسوط (الطوسى، ١٤١٣، ٣/٦١٠)، المراد من الوعظ، أن يخوفها بالله تعالى ويقول إتقى الله فى حقى الواجب واحذرى عذاب الله تعالى ونكاله، ويذكر لها ما ورد من حقوق الزوج على الزوجة من الأخبار النبوية وكلام الأئمة ويبين لها أن النشوز يسقط النفقة وحق القسم فقد تتأدب

بذلك . ولا بد في سبيل تحقيق هذا الهدف من إتباع الطرق التي تؤدي إلى الهدف المنشود من رجوعها إلى الخط المستقيم وعودتها عن الانحراف .
وتختلف الأساليب باختلاف ذهنية الزوجة من ناحية فكرية وروحية وعاطفية، فلا بد من دراسة ذلك كله مع ملاحظة نقاط الضعف والقوة في شخصيتها الذاتية والدينية (فضل الله، ١٤١٩، ٢٤٢/٧).

فمنهن من يؤثر في نفسها التخوف من الله عز وجل وعقابه على النشوز، ومنهن من يؤثر في نفسها التهديد والتحذير من سوء العاقبة في الدنيا كشماتة الأعداء والمنع من بعض الرغائب، كالثياب الحسنة والحلى والرجل العاقل لا يخفى عليه الوعظ الذي يؤثر في قلب امرأته . و يجب أن يكون التذكير والوعظ في أوقات مناسبة و بطريقة مؤثرة (العك، ١٤٢٣، ص ٣١٥).

قال بحر العلوم في كتاب الزواج، المراد من الوعظ هو أن يجلس الزوج مع زوجته ليتدارس الزوجان الأسباب التي أدت إلى فتور الزوجة وعدم إطاعتها، وفي هذه الحالة ربما تبدى الزوجة وجهة نظرها لتقول كلمتها، فتشرح الأسباب التي دعته إلى اتخاذ مثل هذا الموقف الصارم . و لربما كانت وجهة نظر معقولة . فإذا بالزوج هو المقصر حينئذ فلا بد من تلافى الأمر، أو لعلها تلتفت إلى الخطأ الذي ارتكبته فتصحح خطأها لتعود المياه إلى مجاريها الطبيعية، وان هذه المحاورة النفسية بين الزوجين لها أثرها العميق في حل كثير من المشاكل التي تعرقل مسيرة الحياة الزوجية . على أن نوعية الوعظ متروكة إلى الزوج، فله أن يسلك أحسن الطرق التي يراها ملائمة لعروفه مع زوجته، فليس في البين من النصوص ما يحدد له ذلك، بل هو في هذه الحالة أبصر وأخبر بأففع السبل بما فيها التحذير من مغبة النشوز. (بحر العلوم، ١٤٠٧، ص ٢٤٠).

فإن لم يثمر الوعظ بالكلام وظلت المرأة على نشوزها تأتي مرحلة أخرى وهي:

٢-٤ . الهجر

وحيث أخفق البيان وفشلت الأساليب العاطفية حين لا تجدى الوسيلة الأولى مع الزوجة الناشز، فلا بد أن ينتقل إلى الوسيلة الثانية وهي الهجر في المضجع، وتلك من أقوى الوسائل العاطفية التي يبعثها الزوج لزوجته لبيان غضبه عليها وعدم تحمله سوء تصرفها وخروجها عن طاعته ومن أقوى الأساليب المؤثرة في شخصية المرأة؛ لأن اهتمام الزوج بها يعتبر عاملاً مهماً من عوامل إحساسها بأهميتها وبقوة شخصيتها، فهو ضرب من ضروب التأديب لمن تحب زوجها ويشق عليها هجره إياها . واختلفت رؤية الفقهاء حول معنى الهجر وقد جمع السيد السبزواري (١٤١٧، ٢٥/٢٢٠) آرائهم في المقام بعدة نقاط قائلاً: بأن الهجر من الأمور الإضافية التشكيكية فيكون قابلاً للشدّة والضعف

وله مراتب كثيرة تختلف باختلاف الحالات والأشخاص والعادات، فكم من هجر عند قوم ليس بهجر عند الآخرين وهو يتصور على أقسام:

- ١- أن يكون المضجع واحداً ويولى الرجل ظهره إليها فيه بطبعه بلا غرض في البيان.
 - ٢- مثل ما تقدم ولكن بعنوان المنافرة والمباغضة كما جاء به صاحب الجواهر (النجفي، ١٣٧٣، ٢٠١/٣١) وما نقله العلامة الحلي (١٤١٦، ٨/٣٥٦) عن أبي بابوية.
 - ٣- تعدد المضجع بعد إن كان واحداً في غرفة واحدة بقصد المنافرة والمباغضة كما اختاره الشيخ في المبسوط (بي، تا، ٦١٠/٣).
 - ٤- ما إذا كان مثل القسم الثالث ولكن في غرفتين أو بيتين.
- والمتيقن من الآية الكريمة وأقوال الفقهاء صورة تحقق إظهار المنافرة والتباغض في الهجر فيشمل جميع الأقسام إلا الأول.

وأما صاحب الرياض (الطباطبائي، ١٤٢١، ٩٢/١٢) والخوانساري (٤/٤٣٧) فقد ذهباً إلى التخيير بين أن يوليها ظهره في الفراش أو أن يعتزل فراشها، وأفاد صاحب الرياض بعد ذلك أن الأول أحوط وأولى.

و ظاهر تفسير القمي (القمي، ١٤١، ١/١٤٥) المراد من الهجر هو السبّ وهو غريب على ما ذكره الشيخ يوسف البحراني (١٤١٣، ٢٤/٥٣٣) حيث أضاف: ولم يذكره غيره فيما أعلم ولا ريب أنه أحد معاني الهجر لكنه هنا بعيد، وقال العلامة حلي (١٤١٦، ٨/٣٥٦): «الأولى الرجوع فيه إلى العرف وما تستفيد المرأة منه الهجران».

والحق أن هذا النوع من التركيز على الهجران في المضجع وإظهار الزوج كراهيته لها دون بقية الحالات والأماكن إنما هو لمعاكسة المرأة وتحريك عواطفها كزوجة لأن هذا الإجراء من الزوج إنما هو تعبير صارخ منه بعدم اعترافه بأنوثتها وحيويتها في مكان يجب أن تسيطر المرأة فيه على الرجل (بحر العلوم، ١٤٠٧، ص ٢٤١).

أما الواجب على المسلم أن يلتزم بالأداب الإسلامية والأخلاق الحميدة في جميع شؤونه في الحياة وخصوصاً في حل مشاكل الحياة الزوجية، وفي حالة الغضب والاستياء وقد مدح الله سبحانه وتعالى المؤمنين بصفة الحلم والعفو عند المقدرة (العك، ١٤٢٣، ص ٣١٥) فقال تعالى: «الَّذِينَ يُتَّقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ». فإن تمادت الزوجة في العصيان ولم يؤثر فيها الوعظ والهجران فذلك دليل على مرض مشاعرها وانحراف طبيعتها وهنا تأتي المرحلة الثالثة وهي:

٤-٣. الضرب

وهذا هو الأسلوب الثالث فيما لو تجاوزت المرأة في عصيانها وتمردت في واجباتها ومسؤولياتها ومضت في طريق العناد واللجاج دون أن ترتدع بالأساليب السابقة فلا النصيحة تفيد ولا العظة تنفع ولا الهجر ينجع ولم يبق من سبيل إلا استخدام العنف فحينئذ يأتي دور الضرب لدفعها إلى القيام بواجباتها الزوجية لانحصار الوسيلة في هذه الحالة باستخدام شيء من العنف. ولهذا سمح الإسلام في مثل هذه الصورة بالضغط عليها من خلال التنبيه الجسدي (الشيرازي، ١٤٠٩، ٣/١٩٥). والحق لا بد من اتخاذ هذا الإجراء؛ لأنه يأتي نتيجة الحيرة التي تنتاب الرجل وهو يرى زوجته لا زالت مصرة على رأيها في عدم الإطاعة، وقد أخفقت مساعيه الأخلاقية الهادئة ولم تبد الزوجة مبرراً لهذه الحالات السلبية، فلا بد من علاج هذه المسألة كحل تأديبي يضمن للزوج فرض سيطرته على حياته الزوجية (بحر العلوم، ١٤٠٣، ص ٢٤١).

وأما كفيته، فإن يضربها ضرب تأديب كما يضرب الصبيان على الذنب، ولا يضربها ضرباً مبرحاً ولا مدمياً ولا مزماً، ويفرز الضرب على بدننها ويتقى الوجه.

وروى أصحابنا أنه يضربها بالسواك وقال قوم: يكون الضرب بمنديل ملفوف أو دزة ولا يكون بسياط ولا خشب، هذا ما أفاده الشيخ في المبسوط (الطوسي، ١٣٨٨، ٣/٦١١) وهو متفق عليه عند باقي الفقهاء كما جاء في المهذب (القاضي ابن البراج، ١٤٠٦، ٢/٢٤٤) وفي نهاية المرام أيضاً (العاملی، ١٤١٣، ١/٤٢٧) والعلامة حلي (١٤١٦، ٨/٣٥٧) أضاف: «لعل حكمة الضرب بالسواك توهمها أرادة الملاعبة والأفراح وإلا فهذا الفعل بعيد عن التأديب والإصلاح».

وقال صاحب الجواهر (النجفی، ١٣٧٣، ٣١/٢٠٦) إضافة إلى ما ذكر:

وينبغي اتقاء المواضع المخوفة كالوجه والخاصرة ومراق البطن ونحوه، وأن لا يوالى الضرب على موضع واحد، بل يفرق على المواضع الصلبة مراعيًا فيه الإصلاح لا التشفي والانتقام ومثله في المسالك (الشهيد الثاني، ١٤١٦، ٨/٣٤١)

وإنه يحرم بقصد التشفي والانتقام بل بدون القصد المأذون فيه لأجله. وجاء في نهاية المرام لو حصل بالضرب تلف قيل: وجب عليه الغرم؛ لأنه تبين بذلك انه إتلاف لا إصلاح بخلاف الولي إذا أدب الطفل. و فرق بينهما بأن تأديب المرأة لحظ نفسه، والولد لحظ الوالي.

وفي الفرق نظر، وينبغي القطع بعدم غرامة الولي لأنه بتأديب الطفل محسن: «أَيْسَ عَلَيَّ الضُّعْفَاءُ وَلَا عَلَيَّ الْمَرْضَى وَلَا عَلَيَّ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرْجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَيَّ الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ» (التوبة: ٩١) ولا يبعد إلحاق الزوج به في ذلك خصوصاً إذا كان المقصود من الضرب تأديبها على فعل محرم (العاملی، ١٤١٣، ١/٤٢٨).

وأورد صاحب الحدائق على هذا: يمكن أن يقال: انه إن كان الضرب المذكور ليس مما يترتب عليه التلف بحسب العادة، وإنما اتفق بعده اتفاقاً فهذا لا يترتب عليه ضمان، وإن كان مما يمكن ترتب التلف عليه فلا يبعد وجوب الضمان. (البحراني، ١٤١٣، ٢٤/٥٣٤). وبعد هذا يطرح هنا سؤال وهو: هل الأمور الثلاثة - الوعظ والهجر والضرب - على التخيير أو الجمع أو الترتيب بالتدرج من الأخف إلى الأثقل كمراتب النهي عن المنكر؟ وعلى التقادير، هل هي مع تحقق النشوز، أو ظهور أماراته قبل وقوعه أو معهما؟ بمعنى أن الوعظ والهجر مع الثاني والضرب مع الأول، أقوال: قال العلامة في الميزان:

أن الأمور الثلاثة وإن ذكرت معاً وعطف بعضها على بعض بالواو فهي أمور مترتبة تدريجية: فالموعظة، فإن لم تنجح فالهجرة، فإن لم تنفع بالضرب؛ ويدل على كون المراد بها التدرج فيها أنها بحسب الطبع وسائل للزجر مختلفة أخذة من الضعف إلى الشدة بحسب الترتيب المأخوذ في الكلام، فالترتيب مفهوم من السياق دون الواو. (الطباطبائي، ١٤١٦، ٣٥٣/٤).

وذكر محمد رشيد رضا:

صرح كثير من المفسرين بوجوب الترتيب في التأديب وإن كان العطف بالواو لا يفيد الترتيب، قال بعضهم: دل على ذلك السياق والقريفة العقلية؛ إذ لو عكس كان استغناء بالأشد عن الأضعف فلا يكون لهذا فائدة، وقال بعضهم: الترتيب مستفاد من دخول الواو على أجزائه مختلفة في الشدة والضعف مرتبة على أمر مدرج وإنما النص هو الدال على الترتيب. (محمد رشيد رضا، ١٤١٤، ٥/٧٦).

أما الكلام عند الفقهاء كثير في هذا المجال والآراء مختلفة وكما عبر الشيرازي: «إن هذه الأقوال لا يمكن استظهارها من الآية الكريمة، وإنما استظهر كل واحد ما استفاد من بعض القرائن التي رآها مكتنفة بالآية من العقل أو النقل». (الشيرازي، ١٤٠٩، ٦٧/٣٧٣) حاصله ثلاثة آراء في المسألة:

١- هناك من رأى أن الأمور الثلاثة متحققة بظهور أمارات النشوز لكنها على الترتيب فتقدم الموعظة، فإن لم تنجح فالهجر، فإن لم يفد انتقل إلى الضرب، وهذا موافق لرأى المحقق على ما نقله الشهيد في المسالك. (العلامة الحلي، ١٤١٦، ٨/٣٥٧)

٢- ورأى آخر يجعل الأمور الثلاثة مترتبة على النشوز بالفعل، لكنها مترتبة مراتب الإنكار بالتدرج من الأخف إلى الأثقل، كما جاء به صاحب الجواهر (النجفي، ١٣٧٣، ٣١/٢٠٣) ونقله العاملى عن العلامة في نهاية المرام (العاملى، ١٤١٣، ١/٤٢٦).

٣- والرأى الأخير جاء بالتفصيل؛ بأن الأمور الثلاثة منزلة على الحالتين، ظهور أمارات النشوز و

تحققه بالفعل، حيث جعلوا الوعظ و الهجر معلقين على ظهور أماراته و الضرب مشروطاً بحصوله بالفعل و مع ذلك لم يشترطوا في جواز الضرب مع تحقق النشوز تقديم الوعظ و لا الهجر، بل جَوَّزوا الضرب بأول مرة، و جعلوا الهجر في الأول مشروطاً بعدم نجع الوعظ (العلامة الحلي، ١٤١٦، ٣٥٨/٨)، و هذا موافق لرأى الشيخ في المبسوط (الطوسي، ١٣٨٨، ج ٣ ص ٦١٠) و رياض المسائل (الطباطبائي، ١٤٢١، ٩٣/١٢) و المحقق في الشرائع (١٤٢٧، ١٥٧٧/٢).

و أما الشهيد في المسالك قال:

انه متى احتمل انزجارها بالوعظ لا ينتقل إلى الهجر، و إن لم يجوزه جاز الهجر، و لا يجوز الضرب إلا مع العلم إنها لا تنزجر بهما، و معه يجوز الضرب ولو في الابتداء كمراتب النهي، و ذلك حيث تتحقق المعصية و بدونه يقتصر على الموعظة. (العلامة الحلي، ١٤١٦، ٣٥٩/٨)

و كيف كان فعلى الزوج أن يخاف الله في استعمال الحقوق التي أباحها له الشرع فلا يتجاوز و لا يفرط في الهجر و الضرب و الاستعلاء على زوجته بقوته و قدرته التي فضله الله بها و لو شاء لنزعها منه فالله مطلع على الجميع. لكن في هذا المجال غالباً ما يخطر سؤال في الذهن و هو: «كيف سمح الإسلام للرجال بأن يتوسلوا بأسلوب التنبيه الجسدي المتمثل بالضرب؟»

و الجواب كما ذكره صاحب الأمثل يتلخص بعده نقاط:

- ١- أن الآية تسمح بممارسة التنبيه الجسدي في حق من لا يحترم وظائفه و واجباته الذي لا تنفع معه أى وسيلة أخرى.
 - ٢- أن التنبيه الجسدي المسموح به هنا يجب أن يكون خفيفاً و أن يكون الضرب ضرباً غير مبرح أى لا يبلغ الكسرو الجرح بل و لا الضرب البالغ حد السواد.
 - ٣- أن علماء التحليل النفسى يرون أن بعض النساء يعانين من حالة نفسية تقتضى ارتياح المرأة لضربها و أن هذه الحالة قد تشتد في المرأة إلى درجة تحس باللذة و السكون و الرضا إذا ضربت ضرباً طفيفاً (الشيرازى، ١٤٠٩، ١٩٥/٣).
- هذا تمام ما قيل حول أحكام النشوز للزوجة لكن هناك تبقى مسألة متفق عليها من قبل الفقهاء و الحقوقيين و هى عدم استحقاق المرأة الناشرة للنفقة و قد ذكرت عند جميع الفقهاء كما رتب القانون على النشوز بمعناه وقف نفقة الزوجة من تاريخ الامتناع عن طاعته زوجها، و قد نصت المادة رقم ١١ بقانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ للمحكمة العربية:

إذا امتنعت الزوجة عن طاعة الزوج دون حق توقف نفقة الزوجية من تاريخ الامتناع و تعتبر ممتنعة دون حق، إذا لم تعد منزل الزوجية بعد دعوة الزوج إياها بإعلان على يد محضر لشخصها أو من ينوب عنها و عليه أن يبين في الإعلان المسكن. (حسانين، ١٤٢٢، ص ١٦٨)

٥. الخاتمة

بحمد الله وفضله ونعمائه انتهينا من تدوين هذا البحث ووصلنا إلى خاتمة المطاف غانمين منها جملة من الأمور الذي سوف نشير إليه بعدة نقاط:

١. مساواة الشريعة بين المرأة والرجل ولا فارق إلا بالتقوى.
٢. لكل من الزوجين حق وفي قبالتها واجب يجب الالتزام به.
٣. يتحقق النشوز بالتخلي عن الحق المقرر من قبل التشريع الصادر وليس كل أمر موجب للنشوز.
٤. يترك النشوز آثاره ابتداءً على الزوجين بتغيير سلوكهم.
٥. وضع الشارع أحكاماً للمرأة الناشزة، كما أنه سلب منها النفقة الموضوعة لها قبال التمكين.

المصادر

* القرآن الكريم

٣١. ابن منظور (١٩٧٧). لسان العرب. دار صادر: الطبعة الأولى.
٣٢. أبي حفص، عمر بن علي (١٤١٩). تفسير اللباب في علوم الكتاب. قم: دار الكتب العلمية.
٣٣. أحمد الخوانساري (ـ). جامع المدارك. مؤسسة إسماعيليان.
٣٤. أحمد فتح الله (١٤١٥). معجم الفاظ الفقه الجعفري. مطابع المدوخل.
٣٥. بحر العلوم، عز الدين (١٤٠٧). الزواج في القرآن والسنة. دار الزهراء.
٣٦. البحراني، يوسف (١٤١٣). الحدائق الناضرة. دار الأضواء.
٣٧. الحر العاملي (١٣٩٩). وسائل الشيعة. المكتبة الإسلامية.
٣٨. حسنين، حسن (١٤٢٢). أحكام الأسرة في الإسلام. دار الآفاق العربية.
٣٩. الراغب الأصفهاني (١٤٠٤). المفردات. قم: دفتر نشر الكتاب.
٤٠. الروحاني (١٤١٣). فقه الصادق. مؤسسة دار الكتاب.
٤١. الزبيدي (١٤٢٢). تاج العروس. التراث العربي.
٤٢. السبزواري، عبد الأعلى (١٤١٧). مهذب الأحكام. قم: دفتر آية الله العظمى السيد السبزواري.
٤٣. السبزواري، عبد الأعلى (١٤١٩). مواهب الرحمن. انتشارات دار التفسير.
٤٤. سعیدی، أبو حبيب (١٤٠٨). القاموس الفقهي. دار الفكر.
٤٥. الشيخ الطوسي (١٣٨٨). المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
٤٦. الشيخ الطوسي (١٤١٣). تهذيب الأحكام. دار الاضواء.
٤٧. الشيخ الطوسي (١٤٢٠). التبيان. قم: مؤسسة النشر الإسلامي تابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
٤٨. الشيرازي، محمد الحسيني (١٤٠٩). الفقه. دار العلوم للتحقيق والطباعة.
٤٩. الطباطبائي، علي (١٤٢١). رياض المسائل. مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
٥٠. الطرابلسي، عبدالعزيز بن البراج (١٤٠٦). المهذب. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
٥١. الطريحي (١٤٠٢). مجمع البحرين. دار إحياء التراث العربي.
٥٢. العاملي، محمد (١٤١٣). نهاية المرام. مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
٥٣. العك، خالد عبدالرحمن (١٤٢٣). بناء الأسرة المسلمة. دار المعرفة.
٥٤. العلامة الحلي (١٤١٦). مختلف الشيعة. مكتب الأعلام الإسلامي.

٥٥. العلامة الطباطبائي (١٤١٦). قضايا المجتمع والأسرة والزواج. قم: دار الصفوة.
٥٦. العلامة الطباطبائي (١٤١٧). الميزان في تفسير القرآن. مؤسسة الأعلمي.
٥٧. العلامة المجلسي (١٤٢١). بحار الأنوار. دار التعارف للمطبوعات.
٥٨. فاضل هندي (١٤٢٢). كشف اللثام عن قواعد الأحكام. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٥٩. فضل الله، محمد حسين (١٤١٩). من وحى القرآن. دار الملاك.
٦٠. القمي، علي بن إبراهيم (١٤١٢). التفسير القمي. مؤسسة الأعلمي.
٦١. المحقق النراقي (١٤١٩). مستند الشيعة. مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
٦٢. محمد رشيد رضا (١٤١٤). تفسير المنار. قم: دار المعرفة.
٦٣. محمد مهدي شمس الدين (١٩٩٦). مسائل حرجة في فقه المرأة. المؤسسة الدولية للدراسات والنشر.
٦٤. النجفي، محمد حسن (١٣٧٣). جواهر الكلام. دار الكتب الإسلامية.

احسان به والدین از دیدگاه فقهی

عمران خاتون^۱

چکیده

مهم‌ترین اصل اخلاقی در مکتب اسلام، احترام به پدر و مادر است. در آیات و روایات، تأکید بسیاری در این مورد شده است، به طوری که بعد از توحید و یکتاپرستی، احسان به والدین را مطرح می‌کنند. این مقاله، احسان به والدین را از دیدگاه فقها بررسی کرده و در صدد پاسخ‌گویی به این سوال است که حکم احسان به والدین چیست؟ نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که حرمت عقوق والدین و وجوب احسان، به مقدار عدم صدق عقوق است. احسان، عنوان عام است و همه اموری را که احسان در مورد آنها صدق می‌کند، شامل می‌شود. احسان، نسبت به والدین عام است و شامل مسلمان و غیرمسلمان، زمان حیات و بعد از فوت، امور مالی، عاطفی و اخلاقی می‌شود.

واژگان کلیدی: احسان، والدین، فقه.

۱. مقدمه

احسان در لغت، مصدر باب افعال به معنی نیکی کردن است. ضد آن قبح و بدی است. احسان یا در موضوعات خارجی مادی و معنوی، یا در قول و عمل و یا در صفات قلبی است. منظور از احسان، عمل نیکو یا معاشرت به معروف با دیگران و یا علم و معرفت اتقان و احکام است. احسان در اغلب موارد، بر قول کین و نرم و لطیف همراه با شفقت و عطف است که بر رفق و محبت دلالت دارد و همچنین بر پرهیز از قول غلیظ که موجب نفرت است نیز دلالت دارد.

احسان با مال و افعال صالح تحقق می‌یابد (الأزهری المالکی، النفراوی، ۱۴۱۵، ۲/ ۳۸۳ - ۳۸۲)، بنابراین احسان فعلی ستودنی است (لنگرودی، ۱۳۸۵، ۱/ ۱۶۰).

احسان، مفهوم عام اخلاقی است که در مورد آن می‌توان گفت: تمام افعال خیر می‌تواند تحت دو عنوان (عدل و احسان) قرار گیرند. خداوند می‌فرماید: «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان؛ خداوند به عدالت و احسان فرمان می‌دهد» (نحل: ۹۰). معنای عام احسان وسیع است و تمام کارهای مثبت و ارزشمند اخلاقی را شامل می‌شود (مصباح، ۱۳۸۳، ۱/ ۸۵).

در معنای خاص منظور از احسان، بخشش به دیگران است (مصباح، ۱۳۸۳، ۱/ ۸۵) مانند جایی که احسان به والدین ذی القربی و مساکین و... آمده، منظور فروتنی نیست، بلکه ارائه خدمات است. «احسان» گاهی به معنای انجام دادن کار حسن و نیک است و زمانی به معنای

نیکی به دیگری که در اینجا معنای دوم مراد است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۱۸/۱۶۱).

۲. حکم احسان به والدین

۱-۲. قول اول: احسان به والدین در صورتی که ترک آن موجب ایذاء والدین باشد، واجب است. احسان، حکمی اخلاقی و عاطفی است و با وظیفه فقهی امر به معروف و نهی از منکر تنافی ندارد، بلکه باید به هر دو حکم عمل کرد و نباید به بهانه امر به معروف و نهی از منکر، از وظیفه احسان سرباز زد؛ مگر مورد حکم، کافر حربی باشد که با او به شدت رفتار می‌شود: «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ». احسان به دیگران، با رعایت حقوق واجب که حکمی فقهی است، متفاوت است؛ مثلاً تأمین هزینه والدین نیازمند، بر فرزند واجب است؛ اما احسان در فروتن بودن، احترام کردن و گشاده‌رویی با آنها است. در این آیه، احسان، انجام دادن تکالیف فقهی و حقوقی نیست، بلکه رفتاری اخلاقی و عاطفی است، از این رو درباره احسان به ارحام و همسایگان نیز سفارش شده در حالیکه به ارحام واجب النفقه، نباید صدقات واجب پرداخت کرد و بسیاری از همسایگان نیز ممکن است نیازمند نباشند.

مفاد دعوت به احسان، قدر مشترک بین وجوب و ندب، یعنی اصل رجحان است؛ به طوری که اگر ترک احسان با عقوق، قطع رحم و ایذاء والدین همراه باشد، چنین احسانی واجب است وگرنه مستحب است (مشکینی، بی تا، ص ۱۰۵؛ بحرانی، ۱۴۱۳، ص ۱۱۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۵/۳۵۹). آنچه این احتمال را تأیید می‌کند این است که این آیه به دو چیز دستور نداده: یکی امر به احسان و دیگری نهی از عقوق و ایذاء، بلکه فقط به یک چیز دستور می‌دهد و آن خصوص احسان است. هر چند در آیات دیگر، تعبیری است که استفاده دو مطلب از آن بعید نیست؛ مانند: «... و بالوالدین إحساناً... فلا تَقُلْ لَهُمَا أَوْ لَوَاتِنَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا» و آن دو مطلب، یکی استحباب احسان به والدین و دیگری حرمت عقوق آنان است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳، ص ۱۵۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۵/۳۵۹) و در نیکو بودن عقلی احسان به والدین اشکالی نیست.

پس احسان، به معنای معروف در نزد عقلا است؛ عنوان اولی آن مستحسن در نزد عقل است و مستحب شرعی است و خودش به نفسه از مستقلات عقلیه است (مشکینی، ص ۱۰۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۵/۳۵۹).

۲-۲. قول دوم: وجوب احسان به والدین

احسان به والدین که منظور از آن اصطلاح به معروف است و این احسان خارج از تعریف احسان

است که وجوب اخلاقی داشت و عقل به آن حکم می‌کرد؛ زیرا در آیات، احسان به والدین همراه با امر توحید و نهی از شرک آمده است؛ پس احسان به والدین وجوب شرعی بر فرزند دارد (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۴/۲۱؛ بحرانی، ۱۴۱۳، ۱۰۶/۸؛ هاشمی شاهرودی و همکاران، ۱۴۲۳، ۱۲۹/۳؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹، ۷۰۷۴/۲۲). میرزای قمی می‌نویسد: «در وجوب احسان به والدین، اسلام شرط نیست، بلکه اگر والدین کافر هم باشند، باید به ایشان احسان کرد» (میرزای قمی، ۱۴۱۳، ۱/۲۴۱).

۲-۳. ادله قول اول

۲-۳-۱. آیات

آیه اول: قول خداوند تعالی: «وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا». و به والدین احسان کنید. (بقره: ۸۳)
 آیه دوم: «وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ». خدا را بپرستید و هیچ چیز را همتای او قرار ندهید و به پدر و مادر نیکی کنید، همچنین به خویشانان و یتیمان و مساکین و همسایه نزدیک و همسایه دور و دوست و واماندگان در سفر و بردگان نیکی کنید. (نساء: ۳۶)
 به نظر می‌رسد، ترتیب ذکری موجود در آیه، بر اساس ترتیب اهمیت است؛ هرچند با حرف ترتیب بیان نشده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۵/۳۶۱). نخست طبقه‌ای را ذکر کرده، که احسان به آن از همه طبقات دیگر مهم‌تر است و بعد طبقه دیگری را ذکر کرده، که باز نسبت به سایر طبقات استحقاق بیشتری برای احسان دارد.

ابتدا پدر و مادر را ذکر کرده، که پیداست از هر طبقه دیگری به احسان مستحق‌ترند، چون پدر و مادر ریشه و اصلی است که آدمی به آن دو اتکا دارد و جوانه وجودش روی آن دو تنه روییده، پس از سایر خویشاوندان به انسان نزدیک‌ترند. بعد از پدر و مادر، سایر خویشاوندان را ذکر می‌کند و بعد از خویشاوندان، در میانه اقرباء، یتیم را مقدم می‌داند؛ یتیمان به دلیل خردسالی و نداشتن متکفل و سرپرست، استحقاق بیشتری برای احسان دارند. هر یک از عناوین «والدین»، «ذی القربی»، «یتامی» و «مساکین»، به طور مستقل موضوع حکم احسان است و ظاهر ترتیب ذکری، ذکر عناوین بر اساس اولویت و اهمیت احسان به صاحبان آنها است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۵۴)

در نتیجه، با قطع نظر از سایر ادله، نفس آیه مورد بحث دلیل بر آن است که احسان به والدین، مهم‌تر از احسان به صاحبان عناوین دیگر و احسان به ذی القربی مهم‌تر از احسان به یتیمان و مساکین و احسان به یتیمان مهم‌تر از احسان به مساکین است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۱)

آیه سوم: قول خداوند تعالی: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا». و به انسان سفارش کردیم به پدر و مادر احسان کند (احقاف: ۱۵)

از نظر حکم شرعی، قبل از بلوغ و در برخی از مواقع بعد از بلوغ، فقط پدر بر فرزند ولایت دارد. از جمله آیاتی که پس از سفارش به احسان و نیکی به پدر و مادر، تنها از مشقت‌ها، رنج‌ها و سختی‌های مادر یاد می‌کند، این آیه است:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَى الْمُنْصِرِينَ.

و انسان را وصیت به پدر و مادرش سفارش کردیم (چراکه) مادرش به او باردار شد، در حالی که (با رشد جنین) به تدریج ناتوان و ناتوان‌تر شد و از شیر بازگرفتن او در پایان دو سالی است. (لقمان: ۱۴)

در این آیه کریمه، خداوند متعال، احساسات را نسبت به مادر تحریک می‌کند و آن اینکه نه ماه یا قدری بیشتر یا کمتر، سنگینی تو را حمل کرد و از نیرو و توانش تو را نیرو بخشید و بدین ترتیب رفته رفته ناتوان شد تا تو را بر زمین قرار داد و آن روز نیز نیاسود؛ بلکه به طور معمول و متعارف تا دو سال متکفل تغذیه تو شد و به راستی باید به یاد داشته باشی که مادرت چه رنج‌ها و سختی‌ها را در این دوران متحمل شده است (گوهری، ۱۳۷۳، ص ۱۹۶): «حملته امه وهنا علی وهن». بنا بر نظر ضحاک و حسن، گروهی همچون ابن عباس و قتاده واژه «وهنا» را به مفهوم شدت و سختی و تلاش پس از تلاش و کوشش تا مرحله ولادت کودک، تفسیر کرده‌اند. (طبرسی، ۱۳۸۰، ۱۱/۲۱۶) از نظر علمی نیز ثابت شده و تجربه نشان داده است که مادران در دوران بارداری گرفتار انواع کمبودها هستند که اگر جبران نشود ناراحتی‌هایی را برای آنان به وجود می‌آورد و این مطلب در دوران شیردادن نیز ادامه دارد؛ چرا که شیراز شیره جان مادر است. به هر حال، مادر در این سی و سه ماه (دوران حمل و دوران شیرخوارگی) بزرگ‌ترین فداکاری را هم از نظر روحی و عاطفی و جسمی در مورد فرزندش انجام می‌دهد. در آیه به هر دو موضوع توصیه می‌شود؛ ولی هنگام بیان زحمات، بر زحمات مادر تکیه می‌کند تا انسان را متوجه ایثارگری‌ها و حق بزرگ او کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ۱۷/۵۱).

آیه چهارم: قول خداوند تعالی: «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ عَلَىٰ حَمِيٍّ أَلَّا تَشْرُكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا». (انعام: ۱۵۱) بگو بیایید آنچه را پروردگارتان بر شما حرام کرده، برایتان بخوانم، چیزی را شریک خدا قرار ندهید و به پدر و مادر احسان کنید.

خداوند امر به احسان را در موضع نهی از اساء قرار داده است؛ به دلیل مبالغه و بیان اینکه ترک

اساء کافی نیست بلکه باید به والدین احسان کرد و می‌توان فهمید ترک احسان به منزله شرک در نهی و قبح است (هاشمی شاهرودی و همکاران، ۱۴۲۳، ۱۰/۳۲۱؛ اردبیلی، بی‌تا، ۳۹۳).

آیه پنجم: قول خداوند تعالی: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا فَظًّا وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا». و پروردگارت فرمان قاطع داده که جز او را نپرستید و به پدر و مادر نیکی کنید، هرگاه یکی از آنان یا هر دو در کنارت به پیروی رسند به آنان اف مگو و بر آنان پرخاش نکن و به آنان سخنی نرم و شایسته بگو (اسراء: ۲۳)

آیه ششم: قول خداوند تعالی: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا». انسان را درباره پدر و مادرش به نیکی کردن سفارش کردیم (عنکبوت: ۸)

۲-۳-۲. روایات

الف) روایت اول

وقال أبو عبد الله عليه السلام في خبر أبي ولاد: «بأن يحسن صحبتها وأن لا يكلفهما أن يسألاه شيئا مما يحتاجان إليه وإن كانا مستغنيين». (صدوق، ۱۴۱۳، ۶/۳۶۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ص ۱)

حسن بن محبوب، از أبو ولاد حنّاط روایت کرده است که گفت: از أبو عبد الله جعفر بن محمد صادق عليه السلام: درباره قول خداوند عزّ و جلّ: «وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» سؤال کردم که این احسان چیست؟ امام فرمود: «احسان این است که حقّ صحبتشان را نیکو ادا کنی که چیز مورد احتیاجشان را از تو سؤال کنند، اگر چه مستغنی باشند...». این روایت، ظهور در اخلاقیات دارد؛ همچنین عدم التزام فقها به وجوب در این گونه موارد ظهور دارد. (سبزواری، ۱۴۱۳، ۷/۳۸۶)

ب) روایت دوم

قال الصادق عليه السلام: بر الوالدین من حسن معرفة العبد بالله تعالی، اذ لعبادة اسرع بلوغا بصاحبها إلى رضی الله تعالی من بر الوالدین المسلمین لوجه الله تعالی، لأن حقّ الوالدین مشتقّ من حقّ الله تعالی إذا كانا علی منهاج الدّین والسنة ولا یكونان ینعان الولد من طاعة الله تعالی إلى معصيته و من یقین إلى الشک و من الزهد إلى الدّنيا.

حضرت امام صادق عليه السلام می‌فرماید: حسن سلوک و نیکویی به پدر و مادر، نتیجه شناخت پروردگار است، چرا که تحصیل رضای والدین و نیکویی به ایشان از سایر اعمال حسنه بیشتر و پیش تر صاحب خود را به رحمت الهی و رضای او نزدیک می‌کند، به شرط آنکه والدین مسلمان باشند و نیکویی به ایشان فقط برای خدا باشد، چرا که حقّ پدر و مادر، مشتقّ از حقّ پروردگار است و خدمت به ایشان، خدمت به الهی است به این شرط که به راه حقّ و دین مستقیم باشند؛ فرزند را از اطاعت و بندگی خداوند متعال منع نکرده و وی را به

معصیت و نافرمانی فرمان ندهد؛ و فرزند را از یقینی که دارد به شک مایل نکنند. مثل آنکه مانع نشوند او را از تحصیل علم و تحصیل اجتهاد، که واجب است و ترغیب نکنند به تقلید که مشکوک فیه است. که اطاعت در این صورت واجب و جایز نیست؛ همچنین اگر فرزند به دنیا علاقه چندانی نداشته باشد و راغب به زهد و تقوی باشد و والدین خلافش خواهند، باز اطاعت لازم نیست.

ج) روایت سوم

وَأَمَّا فِي بَابِ الْعَشْرَةِ فَدَارِهَا وَارْفِقْ بِهِنَّ وَاحْتَمِلْ إِذَا هُمَا نَحْوَمَا احْتِمَلْنَا عَنْكَ فِي حَالِ صَغُرِكَ وَلَا تَضَيِّقْ عَلَيْهِمَا مِمَّا قَدْ وَسَّعَ عَلَيْكَ مِنَ الْمَأْكُولِ وَالْمَلْبُوسِ وَلَا تَحْوُلْ وَجْهَكَ عَنْهُمَا وَلَا تَرْفَعْ صَوْتَكَ فَوْقَ أَصْوَاتِهِمَا، فَإِنَّ تَعْظِيمَهُمَا مِنْ أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَقِلْ لهُمَا بِاحْسَنِ الْقَوْلِ وَالطَّفْهِ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَضِيْعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ. (شهید ثانی، بی تا، ص ۴۳۷)

در مورد معاشرت و سلوک با والدین، باید به طریق مدارا و همواری باشد و اگر از ایشان اذیتی به تو رسد، تحمل کن؛ چرا که ایشان در کودکی زحمت بسیار و آزار بی شمار از تو کشیده اند، اگر در بزرگی رعایت ایشان کنی و متحمل آزار ایشان شوی سهل باشد؛ و باید تنگ نگیری به والدین از آنچه خدای تعالی به تو وسعت داده است و تنگ نگرفته است از خورش و پوشش؛ و رو مگردان از والدین و بلند مکن صدای خود را بلندتر از صدای والدین و هر چه می گویی با ایشان از روی لطف و مهربانی گو، نه از روی درشتی؛ چرا که نیکویی تو به والدین، موجب نیکویی خدا است به تو که با پدر و مادر در مقام نیکویی و مهربانی باشی، خداوند عالم نیز با تو در مقام مهربانی و لطف می شود؛ چرا که خداوند عالم ضایع نمی گذارد مزد نیکوکاران را.

د) روایت چهارم

روایت است که حضرت سجّاد علیه السلام هرگز با والدین چیزی نمی خورد. سبب این از آن حضرت پرسیدند. فرمود: «می ترسم که سبقت کنم به لقمه ای که نظر ایشان به او باشد و موجب عقوبت من شود». (شهید ثانی، بی تا، ص ۴۳۸) این موارد از عقوبت نیست بلکه از مباحث اخلاقی است که در دین مرجوح و پسندیده است. این روایات ظهور در اخلاقیات دارد و کسی منکر آن نشده است و ظاهر عدم التزام فقها به وجوب در این گونه موارد است. (سبزواری، ۱۴۱۳، ۷/ ۳۸۶) از نظر فقهی احسانی وجوب دارد که در صورت ترک باعث ایذاء والدین شود و هر نوع احسانی از نظر اخلاقی راجح است (بحرانی، ۱۴۱۳، ص ۱۱۰).

۴. نتیجه‌گیری

با توجه به آیات و روایات چند نکته به دست می‌آید:

اول) خداوند سبحان در کنار پیمانی که در مسائل اعتقادی و احکام فقهی و حقوقی از بنی اسرائیل گرفته، درباره مسائل اخلاقی نیز از آنها تعهد گرفته و با آنها پیمان می‌بندد؛ زیرا اخلاق، در سعادت جامعه انسانی تأثیری بنیادین داشته و امتی می‌تواند در راه سعادت گام بردارد که اصول اخلاقی را درباره خانواده و ارحام خویش رعایت کرده و نسبت به سرپرستی ایتام و مساکین و ضعیف آن جامعه، احساس مسؤولیت کند.

دوم) وجوب احسان به مقدار عدم عقوق است، در نتیجه آنچه حرمت دارد، عقوق والدین است. سوم) بنابر فرض قبول اینکه آیه، دلالت بر وجوب احسان می‌کند، وجوب آن استغراقی نیست؛ چون ممکن نیست التزام به وجوب احسان شامل تمام افراد احسان باشد و اگر فردی در تمام عمر به احسان به والدین مشغول باشد، نمی‌تواند تمام افراد احسان را انجام دهد، پس صرف وجود احسان کافی است که به وسیله دادن مال تحقق پیدا می‌کند.

چهارم) احسان، عنوان عام بوده و به هر نوع از انواع احسان دلالت دارد.

پنجم) مطلق بودن احسان در برخی از موارد دلالت بر مبالغه دارد.

ششم) امر، دلالت بر تکرار نمی‌کند چه برسد به عموم احوالی؛ پس در اینجا هم امر به احسان، دلالت بر وجوب همه احوال احسان نمی‌کند.

هفتم) احسان نسبت به والدین مطلق است.

در احسان به گروه‌های یاد شده در آیه، نه کفر و غنا مانع‌اند و نه اسلام و فقر شرط؛ از این رو به صراحت درباره والدین چنین آمده است: «وَأَنْجَاهُكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا» (لقمان: ۱)؛ یعنی وقتی والدین می‌کوشند شما مشرک شوید، از ایشان پیروی نکنید؛ ولی در مسائل دنیوی با آنان معاشرت نیک داشته باشید. ضمن نهی از اطاعت اعتقادی از آنها به احسان به والدین سفارش شده، بنابراین از این آیه نیز استنباط می‌شود که در احسان به والدین، نه کفر مانع است و نه اسلام شرط.

احسان به والدین به امور مالی اختصاص ندارد بلکه مسائل عاطفی و اخلاقی را نیز در برمی‌گیرد و این تنها به زمان حیات مربوط نیست و پس از مرگ آنها را هم شامل می‌شود.

هشتم) «احسان»، هم با حرف «باء» و هم با حرف «إلی» به کار می‌رود. کاربرد آن با حرف «باء»، تداوم و استمرار را می‌رساند؛ ولی با «إلی» اینطور نیست، پس بر پایه «و بالوالدین احسانا»،

احسان به والدین و دیگر نامبردگان در آیه همواره لازم است، وگرنه احسان بالوالدین و ... صادق نیست، بلکه احسان «إلى الوالدین و...» خواهد بود.

فهرست منابع

۱. اردبیلی، احمدین محمد (بی تا). زبدة البیان فی أحكام القرآن. تهران: المكتبة الجعفرية لإحياء الآثار الجعفرية.
۲. الأزهری المالکی، بن سالم ابن مهنا، النفراوی، شهاب الدین (۱۴۱۵). الفواکه الدوانی علی رسالة ابن أبی زید القيروانی. بی جا: دار الفکر.
۳. بحرانی، محمد سند (۱۴۱۳). سند العروة الوثقی - صلاة المسافر. قم: مكتبة الداوری.
۴. جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۸۵). الفارق (دائرة المعارف عمومی حقوقی). تهران: کتابخانه گنج دانش.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). تفسیر تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.
۶. حرالعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۷. حسینی شیرازی، سید محمد (بی تا). الفقه النظافة. بی جا: بی نا.
۸. سبزواری، سیدعبد الأعلى (۱۴۱۳). مهذب الأحكام. قم: مؤسسه المتار.
۹. شبیری زنجانی، سید موسی (۱۴۱۹). کتاب نکاح. قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
۱۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی (بی تا). شرح مصباح الشریعة. بی جا: بی نا.
۱۱. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۲). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. مشکینی، میرزاعلی (بی تا). مصطلحات الفقه. بی جا: بی نا.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). اخلاق در قرآن. قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۳). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
۱۵. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۴۱۳). جامع الشتات فی أجوبة السؤالات. تهران: مؤسسه کیهان.
۱۶. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۷. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۳). موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت (ع). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).



تفاوت نفقه زوجه و اقارب در فقه امامیه

مریم کریمی^۱، سمیه نوروزی^۲

چکیده

نیازهای حیاتی، به حفظ نفس انسان وابسته است که وجوب تأمین آن در روابط زوجین و خویشاوندان، در ادله استنباط حکم شرعی آمده است. نویسنده، گلچین این ادله را کنار هم میگذارد تا از مقایسه آنها تفاوت نفقه زوجه و اقارب مشخص شود.

نفقه زوجه در آیات و روایات اصل موضوعه است. به جای وجوب نفقه، به مصادیق آن پرداخته شده است. همچنین استصحاب نفقه ادیان الهی گذشته، سیره عقلا، وجوب نفقه را میرساند، اما در نفقه اقارب آیات به تنهایی آن را نمی‌رساند. روایات بر وجوب نفقه اقارب دلالت دارند.

شرط وجوب نفقه زوجه، ازدواج دائم، تمکین و هم‌دینی است. پیمانی تشریعی به درازای زندگی مشترک، لاینقطع، بی‌توجه به توان زوجین، مقدم بر همه نفقه‌ها و دیون، نفقه مفوته دین، و در زمان‌های سه‌گانه، قابل مطالبه‌اند. در نفقه اقارب، فقر منفق علیه، تمکن منفق و دوام این دو شرط است. اگر جای متمکن و فقر عوض شود، نفقه عکس و به تناوب واجب و ساقط می‌گردد. نفقه تابع پیوند خونی، بدیل‌پذیر و در طول عمود نسبت الاقرب فالاقرب حتی نفقه کافر هم واجب است. تنها نفقه حال و آینده قابل مطالبه است نه گذشته. ضمانت اجرای آن به این تفصیل و قدرت ضمانت اجرای نفقه زوجه نیست.

واژگان کلیدی: نفقه زوجه، نفقه اقارب، فقه امامیه.

۱. مقدمه

حقوق مالی زوجه و اقارب، به ویژه نفقه، نگره‌هایی هستند که در علوم مختلف از آنها بحث می‌شود. این مبحث ابعاد گوناگونی دارد. تفاوت‌ها و شباهت‌های نفقه زوجه و اقارب، احکام اخلاقی نفقه زوجه و اقارب، مقایسه نفقه زوجه و اقارب میان مذاهب مختلف اسلامی و... از میان ابعاد گوناگون نفقه زوجه و اقارب، تفاوت‌های آن دو اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا امروزه به دلیل عدم وضوح کافی این تفاوت‌ها، هم میان خانواده‌ها بر سر نفقه اعضای خانواده کشمکش است و هم پرونده‌های دعاوی نفقه زوجه و اقارب در دادسراهای خانواده روز به روز بیشتر می‌شود. راستی تفاوت نفقه زوجه و نفقه اقارب چیست؟ مصادیق و موارد سقوط نفقه کدام‌اند؟ نفقه از دیرباز در کتب فقهی اسلامی آمده است. در سال‌های اخیر، کتب و پایان‌نامه‌های بسیاری درباره

۱. دانش پژوه دوره کارشناسی، رشته فقه و اصول.

۲. دانش پژوه دوره کارشناسی ارشد، فقه خانواده.

نفقه نوشته شده است؛ اما، این تحقیقات لازم، هیچگاه به صورت خاص، نفقه زوجه و اقارب را با هم مقایسه نکرده‌اند.

در این نوشتار درباره نفقه زوجه و اقارب و تفاوت آنها از دیدگاه فقه امامیه مطالبی بیان می‌شود و نفقه زوجه و اقارب را برابر هم نهاده و آنها را از جهات گوناگون با هم مقایسه کند؛ همچنین مواد اولیه قوانین نفقه در قانون مدنی را فراهم می‌آورد که افزون بر قوانین حال، در حل اختلافات نیز می‌توان از این مقایسه استفاده کرد.

بخشی از اختلافات خانوادگی پرونده‌های محاکم خانواده، مربوط به اختلافات نفقه زوجه و اقارب است. تا کنون تحقیق مستقلی در این باره انجام نشده، چنانچه این تحقیق‌ها و مانند آن انجام نگیرد، نارسایی‌ها در عدم تبیین تفاوت نفقه زوجه و اقارب همچنان پرونده‌های قضایی این نوع اختلافات در محاکم خانواده پیچیده و دشوار خواهند ماند.

۲. مفاهیم

در ابتدا برای روشن شدن ذهن مخاطبین، مفاهیم موجود در تحقیق تبیین می‌شود.

۱-۲. نفقه

۱-۱-۲. معنای لغوی نفقه

علمای علم لغت، ریشه و معانی گوناگونی برای «نفقه» بیان کرده‌اند:

- صاحب مصباح‌المنیر می‌گوید، «نفقه» از ریشه «نق» و اسم مصدر آن می‌اشد. جمع آن «نفاق» و «نَقَقَات» است. در این صورت معنای آن «تمام شد، فانی و نابود شد» است. (فیومی، ۱۳۴۷، ص ۳۲۷)

- صاحب صحاح اللغه، دو کاربرد کاملاً متفاوت برای واژه «نفقه» قائل است: نخست، چنانچه این واژه برای حیوان به کار رود، به معنای مرگ و هلاکت می‌باشد. دوم، چنانچه این واژه برای معامله به کار رود، به معنای شیوع و رواج آن می‌باشد. (جوهری، بی تا)

- صاحب قاموس اللغه و برخی از اهل لغت، «نفقه» را مشتق از «نفوق» و کاربرد آن برای انسان و یا حیوان را به معنای هلاکت و نابودی می‌دانند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۱۹؛ فراهیدی، ۱۴۱۴، ۳/ ۱۷۷)

- «نفقه» مشتق از مصدر «نفاق» و به معنای رواج است (فراهیدی، ۱۴۱۴، ۳/ ۱۸۲، ۵/ ۱۷۷).

- «نفقه» مشتق از «انفاق» به معنای آنچه از درهم و دینار و مانند آن «انفاق» می‌شود (ابوجیب

سعدی، ۱۴۱۹، ص ۳۵۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۱۹؛ الشرتونی البنانی، بی تا، ۱۳۱/۲). کاربردها و معانی گوناگون «نفقه» را می توان چنین جمع کرد. تمامی این کاربردها و معانی به گونه ای با هم مرتبط و هم معنا هستند؛ یعنی اگر از یک سو، معنای از میان رفتن و نابودی می دهند، از سوی دیگر، موجب گسترش و رواج می شود. چنانچه در بحث نفقه زن بر شوهر، از سویی مالی از تصرف و دارایی مرد خارج می شود. به دید ظاهر از میان می رود. اما از سویی دیگر، این مال رونق و رواج زندگی زن را در پی دارد؛ پس هر دو معنای نابودی و رواج واژه نفقه، با در نظر داشتن حال زن و شوهر قابل جمع اند. بنابراین، نفقه مالی است که مرد آن را خرج زن می کند و زندگی زن با این مال رونق و رواج می یابد. معادل فارسی «نفقه»، زاد و توشه است که خرج هر روزه -روزانه- زن و فرزندان می باشد. (پرتو، ۱۳۷۳، ۲۰۴۵)

۲-۱-۲. معنای اصطلاحی نفقه در علم فقه

برای واژه «نفقه» در فقه شیعه، معنای اصطلاحی بیان نشده؛ بلکه در بیان معنا و تعریف واژه «نفقه»، آن را تعریف به مصداق کرده اند. در فقه شیعه امامیه، بیشتر «نفقه» را به نیازمندی های ضروری و حیاتی زندگی بیان کرده اند؛ که عبارت باشد از: «غذا، مسکن، پوشاک و درمان». (محقق حلی، ۱۳۸۹، ۳۱۹/۲) برخی، نفقه را فقط خوراک دانسته و آن را در برابر مسکن و لباس بر می شمارند (منتظری یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۶).

چنین می نماید که در اصطلاح فقهای شیعه امامیه، «نفقه» برای صرف مال برای افراد واجب النفقه یعنی، همسر، خویشاوندان واجب النفقه و مملوک انسان به کار می رود. (انصاری، ۱۴۲۴، ص ۲۹۷) به نظر می رسد «نفقه» در علم فقه شیعه امامیه عبارت است از: تمامی نیازهای زندگی روزمره نفقه گیرنده که ادامه حیاتش به آنها وابسته است. البته، بدون هرگونه اسراف و مصادیق این نیاز حیاتی عبارتند از: خوراک، پوشاک، درمان و مسکن.

۲-۲. تمکین

۱-۲-۲. معنای لغوی تمکین

واژه «تمکین»، از ریشه «مکن» و جمع آن «مکنی» است. این واژه اگر از باب «افعال». امکان. در نظر گرفته شود، قادر گردانیدن به چیزی و یا برجا کردن معنا می دهد و اگر از باب «تفعیل». تمکین. باشد، باز معنای آن قادر گردانیدن به چیزی است و به کسی که به چیزی توانا گردیده، «متمکن» می گویند. (طریحی، ۱۴۰۸، ۴۱۳/۳) هنگامی که این واژه در فقه و کتاب النکاح به کار می رود، بدین معنا است که زن، شوهر خود را توانمند می کند تا در مواردی بر همسرش مسلط

باشد. در این صورت می‌گویند: زن، به شوهر خود «تمکین» کرده است. در زبان فارسی، «تمکین»، اطاعت کردن و فرمان کسی را پذیرفتن است (دهخدا، ۱۳۷۷، ۱۶/۱۰۰۶؛ عمید، بی تا، ص ۴۲۱). به نظر نویسنده، بهترین برابری که برای این واژه نهاده‌اند، تن در دادن است (امامی، ۱۳۶۸، ۴/۴۴۷)؛ در این صورت، تمکین، تن در دادن زن به خواست شوهر است.

۲-۲-۲. معنای اصطلاحی تمکین

«تمکین»، در علم فقه عنوان مستقلی ندارد و در بحث از نفقه، «مهر» و «نشوز» دیده می‌شود؛ از این روی، تعجب برانگیز نیست که برای «تمکین»، در علم فقه شیعه، تعریف خاصی بیان نشده، بلکه از باب تعرف الاشیاء بالاضدادها، «تمکین» را با مقابل قرار دادن با «نشوز» بیان کرده‌اند. «نشوز» به معنای «ترفع» می‌باشد، که عبارت است از سرکشی. «نشوز» در فقه عبارت است از سرکشی زن در برابر شوهرش و عدم تن در دادن به خواست همسرش؛ پس نشوز یعنی «عدم تمکین».

بنا بر آنچه گفته شد، «تمکین». از باب تعریف شناخت به ضد عبارت است از تن در دادن زن به خواست شوهر و اطاعت از دستورات او و عدم وجود مانعی از سوی زن. به طور عام می‌توان تمکین را به سلطه و اختیار دادن به دیگری معنا کرد. چنانچه از تعریف «تمکین» و «نشوز» بر می‌آید، دستورات و اوامر، کلمه‌ای عام است؛ از این روی شایسته است که برای «تمکین» دو معنای عام و خاص در نظر گرفت:

تمکین عام: مطیع بودن و فرمان برداری زن از شوهرش در تمام مسائل زندگی، به گونه‌ای که زن در همه زندگی، خواست مشروع و متعارف همسرش را تحقق بخشد.

تمکین خاص: فرمان برداری زن از شوهر در مسائل خاص زناشویی در هر زمان و مکان مشروع؛ لذا صاحب شرائع الاسلام می‌گوید: «هو التخلیه بینها و بینه بحيث لا تختص موضعا و لا وقتا» (محقق حلی، بی تا، ۲/۳۹۷؛ نجفی، ۱۳۷۴، ۳۱/۳۰۳).

فقها، یکی از شرایط وجوب نفقه زن بر مرد را تمکین کامل یا تسلیم تام بیان می‌کنند که برابر آن تمکین ناقص می‌باشد. پس تمکینی که در نوشتار حاضر مورد نظر است، عبارت است از: زن در مسائل زناشویی خود را کاملاً در اختیار شوهر قرار دهد و مطیع خواسته‌های او باشد. یعنی، زن در روابط خاص زناشویی به خواست شوهرش تن در دهد، و خود را به او سپارد.

۲-۳. نشوز

۲-۳-۱. معنای لغوی نشوز

«نشوز»، جمع «نشر» و به معنای مکان مرتفع، ارتفاع و بلند شدن است (ابن منظور، بی تا،

ج ۱۰، ص ۴۱۷)؛ اما نشوز در زندگی مشترک زن و شوهر، کراهت داشتن هر یک از زوجین از دیگری می باشد. از این روی می گویند: «النشوز کراهیه کل منهما صاحبه و سوء عشرته له» (سعدی ابو حبیب، ۱۴۱۹، ص ۳۵۳).

۲-۳-۲. معنای اصطلاحی نشوز

«نشوز» در فقه امامیه عبارت است از: «هو الخروج من الزوج و الزوجة عن طاعة الواجبة علی کل واحد منهما إلى الآخر» (نجفی، ۱۳۷۴، ۳۱/۲۰۰)، بنابراین تعریف، «نشوز» در فقه امامیه، مختص زنان نیست، بلکه ممکن است نشوز از جانب مرد هم سرزند (محقق حلی، ۱۳۸۹، ۲/۳۸۷)؛ چنانچه هر یک از زن و یا شوهر از انجام آنچه بر هر یک از آنها واجب است به سود دیگری، سر باز زند، در این صورت با عدم انجام طاعت واجب، نشوز پدید می آید. با این همه، در افکار و اذهان، بروز و ظهور نشوز از سوی زن دانسته می شود و در کتب فقهی و سخنان فقهای شیعه امامیه هم، بیشتر از نشوز زن سخن به میان می آید. مثلاً در تحریر الوسیله آمده است:

نشوز در زوجه، خروج زن از طاعتی که بر او واجب است، می باشد. به این صورت که خودش را در اختیار شوهر قرار ندهد و آنچه باعث نفرت می شود و بالتذاذ از زن منافات دارد، از خود دور نکند، بلکه ترک نظافت و آرایش در صورت طلب زوج نیز نشوز است، همچنین خارج شدن از منزل شوهر بدون اجازه او و غیر اینها نشوز است.

عدم اطاعت زن در غیر واجبات بر او نشوز نیست، پس اگر زن از کارهای خانه و احتیاجات مرد که به تمتع او ربطی ندارد، مانند: جارو کردن، خیاطی، آشپزی، و... اگر از آوردن و پهن کردن رختخواب خودداری کند نشوز نیست. (موسوی خمینی، بی تا، ۲/۴۴۲)

از آنجا که موضوع این تحقیق «نفقه» است، «نشوز» زن نسبت به مرد مراد می باشد؛ بنابراین «نشوز» عبارت است از برآورده نساختن خواسته های مرد از سوی زن در روابط خاص زناشویی؛ چرا که با خروج زن از اطاعت شوهر. که خدا آن را واجب کرده. حق واجب خداوندی زن بر مرد، از عهده مرد برداشته می شود.

۲-۴. فقه

۲-۴-۱. معنای لغوی فقه

برخی فقه را مطلق فهم معنا می کنند (جوهری، بی تا؛ فیومی، ۱۳۴۷)، برخی دیگر آن را شکافتن و گشودن معنا کرده اند، البته شکافتنی که با نوعی استنتاج، تعمق، تأمل و شکافتن کلام همراه است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ۱/۳۲).

۲-۴-۲. معنای اصطلاحی فقه

در اصطلاح اصولیون و فقها، فقه مجموعه‌ای از قوانین، دستورات و امر و نهی‌هایی است که فقیه از منابع و ادله تفصیلی آن استنباط می‌کند و موضع عملی بندگان را در برابر خالق رقم زده و به او می‌آموزد که چه عکس‌العملی در مقابل مولای حقیقی‌اش داشته باشد (مکارم شیرازی، بی تا، ۳۷/۱). به دیگر سخن، علم به احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی را فقه گویند (ایروانی، ۱۳۸۴، ۱۵/۱).

۳. اسباب وجوب نفقه زوجه

در فقه امامیه، اسباب نفقه عبارت است از: زوجیت، قرابت و ملکیت. سببیت زوجیت برای نفقه از آن روی است که متناسب با هماهنگی نظام تکوین و تشریح، خداوندی که در نظام تکوین، نیازهای حیاتی ویژه‌ای برای آدمی آفریده و در نظام تشریح نیز نیمی از جامعه انسانی را تحت سرپرستی دیگری قرار داده، می‌بایست برای برآورده شدن نیازهای تکوینی این نیمه مرئوس، چاره اندیشیده باشد. برای همین به محض عقد ازدواج، نفقه بر مردان واجب می‌شود.

انسان‌ها موجوداتی اجتماعی‌اند که در نظام خانواده برای زندگی اجتماعی پرورش می‌یابند. انتقال تجارب نسل‌ها، پرورش برای زندگی اجتماعی و... در این جامعه کوچک انجام می‌شود. بنابراین، این جامعه کوچک، زیربنای جامعه جهانی انسانی است. از این رو، اهمیت زیادی دارد و باید در قوام و مانایی آن کوشید. ممکن است برخی مشکلات مانند تنگناهای شدید مالی، بخواهد موربانه این استحکام شود، لاجرم باید برای آنها چاره اندیشی کرد. شارع حکیم، برای رفع این مشکلات، در خط عمود نسبی خانواده، کسانی را که با هم صله رحم‌اند، مأمور به همپوشانی نیازهای حیاتی یکدیگر کرده است. از این روی، اقارب نسبی در سلسله طولی در صورت تنگدستی مالی، بر یکدیگر واجب‌النفقه می‌شوند. سومین سبب، نفقه ملکیت است که از موضوع این نوشتار خارج می‌باشد.

۴. دلایل وجوب نفقه زوجه

علمای علم فقه امامیه جعفریه، سه دسته دلایل را بر وجوب نفقه اقامه کرده‌اند: آیات، روایات و اجماع که متأسفانه از بیان دلایل عقلی دال بر وجوب نفقه خودداری کرده‌اند. شاید آنان دلایل سه‌گانه فوق را کافی و دلایل عقلی آن را زاید دانسته‌اند، اما باید دانست که مذهب امامیه جعفریه، از مذاهب عقل‌گرای جهان اسلام است و از سویی، علمای بزرگوار علم فقه امامیه در بیان

دلایل مسائل مختلف فقهی، معمولاً دلیل عقلی را افزون بر ادله نقلی می‌آورند. در فقه امامیه، برای اثبات وجوب نفقه زوجه بر زوج، به آیات گوناگونی استناد شده است. برخی از آیات مورد استناد، در ضمن آیات مربوط به طلاق می‌باشد؛ مانند برخی آیات سوره مبارکه بقره. سیاق آیات قبل و بعد از این آیه، بیان صریح احکام الهی است. در آیات قبل، از جهاد، شراب و ایتمام به صراحت سخن می‌آید. آیات بعد از این آیات هم درباره عده داشتن زنان در صورت طلاق، ازدواج مجدد و مهریه زنان به صراحت سخن می‌گویند. برخی از آیات مستند فقه زوجه که در میانه این آیات قرار دارد، قدر متیقن آنها نفقه زوجه نیست. سیاق درونی برخی از این آیات نشان می‌دهد که، جمله معترضه‌ای هستند که در ضمن بحث طلاق، مسائل زیر مجموعه‌ای طلاق را یاد آورد می‌شود. برای مثال: چاره جویی برای شیرخواری می‌کند که در این موقعیت به دنیا می‌آید.

برخی آیات مستند نفقه زوجه، قدر متیقن آن می‌تواند مهریه باشد، بنابراین نمی‌توان از این آیات به تنهایی وجوب نفقه زوجه را به اثبات رساند. یعنی اگر روایات اهل بیت نباشند، دیگران نمی‌توانند نفقه زوجه را از این آیات به دست آورند. آنجا که اهل بیت در روایات تفسیری، این آیات را آیات الاحکام نفقه برشمرده و از آنها حکم به وجوب نفقه می‌کنند، حکم نفقه زوجه مشخص می‌شود.

با این همه، برخی آیات مورد استناد برای وجوب نفقه زوجه، برخی از مصادیق نفقه را بیان می‌کند. این آیات، وجوب نفقه را امری مقبول و پیش پذیرفته می‌دانند. بنابراین، به جای بیان وجوب نفقه، مصادیق و دامنه آن را بیان می‌کنند. همچنان که در بحث توحید، قرآن کریم چنین می‌کند. می‌توان این کنش قرآنی درباره نفقه را به استمرار وجوب نفقه، بنا بر وجوب آن در شرایع الهی گذشته و یا امضای سیره عقلا در برخورد با نفقه زوجه در میان عقلای جامعه آن روز دانست. یعنی نفقه زوجه، امری تلقی به قبول شده و حکمی امضایی است.

بنا بر آیاتی که برخی از مصادیق نفقه را برعهده مردان واجب می‌داند، نفقه زوجه بر زوج در زندگی مشترک واجب است. نفقه زوجه، ولو به بیان مصادیق آن در زمان استمرار زندگی مشترک، در قرآن کریم به صراحت نیامده است. از این روی به تنهایی بدون روایات و سیره عقلاء و قواعد فقهیه‌ای چون لاضرار نمی‌توان وجوب نفقه زوجه را استنباط کرد.

کوتاه سخن آنکه، وجوب نفقه زوجه در زمان استمرار زندگی مشترک، تنها از آیاتی که مصادیق حقوق زنان در هنگام طلاق را بیان می‌کنند - آن هم با قائل شدن اصل عقلانی اولویت - به دست

می‌آید. روایات بسیاری درباره نفقه زنان مطرح شده و آنچه در آنها دیده می‌شود، همانندی این روایات با آیات قرآن است. روایات نیز نفقه زوجه را امری پیش پذیرفته می‌دانند که سؤال و جواب از مصادیق و حواشی این اصل موضوعه است. آنچه در این روایات و جوب نفقه را بهتر می‌رساند، حدیث نبوی است که اگر شوهر نفقه زن و فرزندش را نداد و یا مقدار آن کافی نبود، زن، خودش می‌تواند، به مقدار مورد نیاز زندگی روزمره خود از مال شوهر - حتی شده به صورت مخفیانه - بردارد. مالی که زن مخفیانه برای تأمین هزینه‌های زندگی روزانه خود از مال شوهر برمی‌دارد، بر چه اساسی است؟ اگر مال در ملکیت شوهر است، یا باید به ملك زن منتقل شده باشد و یا شوهر اجازه تصرف داده باشد، در غیر این دو صورت، هر گونه تصرف در مال شوهر تصرف در مال غیر و غیر عن تراض است. پس زن مرتکب حرام شده است. حال معصوم، چگونه حکم به حلیت و جواز این تصرف می‌کند؟ علمای امامیه، مقدار نفقه متعارف زن را مال او می‌دانند، ولو این مقدار از مال در میان اموال و دارایی‌های شوهر واقع شده باشد؛ چرا که این علما معتقدند که نفقه، شبه عوض لازم در معاوضه است. استمتاع مرد در برابر نفقه زن است. چنانچه آمده: «لأنها حق مالي في مقابلة الاستمتاع، فكانت كالعوض اللازم في المعاوضة» (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ۲/ ۴۷۶)، پس زن، برای برداشتن حق خود از مال شوهر، نیازی به اجازه او ندارد، به ویژه که او خود به انسانیت خود، آبرومندانانه عوضی که بر عهده اوست، به همسرش نمی‌پردازد؛ با آنکه معوض را دریافت داشته است.

سیره عقلا که توسط شارع امضا شده و رد و ردعی از آن به ما نرسیده است. همچنین قاعده لاضرار، برای نفی هرگونه زیان رساندن به زن و قاعده نفی عسر و حرج، نفقه زوجه را واجب می‌کند؛ همچنین با استصحاب نفقه زوجه در ادیان ابراهیمی گذشته نیز می‌توان نفقه را ثابت کرد. بعد از بیان اسباب و دلایل وجوب نفقه زوجه، دلایل وجوب نفقه اقارب بیان می‌شود که آن، کتاب و سنت و اجماع است.

۵. دلایل وجوب نفقه اقارب

۵-۱. کتاب

دلیل قرآنی، آنچنان که برای وجوب نفقه زوجه است، برای وجوب نفقه اقارب وجود ندارد؛ و پروردگارت فرمان داده جز او را نپرستید و به پدر و مادر نیکی کنید. هرگاه یکی از آن دو، یا هر دوی آنها، نزد تو به سن پیری رسیدند، کمترین اهانتی به آنها روا مدار و بر آنها فریاد مزن و گفتار لطیف و سنجیده و بزرگووارانه به آنها بگو و بال‌های تواضع خویش را از محبت

و لطف، در برابر آنان فرود آور، و بگو: پروردگارا! همان گونه که آنها مرا در کوچکی تربیت کردند، مشمول رحمتشان قرار ده و حقّ نزدیکان را بپرداز. (اسراء: ۲۳ - ۲۴)

خداوند دستور می‌دهد که به پدر و مادر خود احسان کنید. واژه احسان، مطلق است و هرگونه احسانی را در بر می‌گیرد. از جمله این احسان‌ها، تأمین نیازهای زیستی آنها است. در دوران میان سالی و یا هنگام توانمندی و دارایی پدر و مادر هم می‌توان والدین را در این زمینه یاری کرد، اما چندان موضوعیت ندارد؛ چرا که در این زمان، این والدین هستند که دست فرزندان را از نظر مالی می‌گیرند و چون والدین پا به سن می‌گذارند، کم‌کم توان کاری آنها کم شده و ممکن است سرانجام برخی از آنان در تنگنای مالی برای تأمین نیازهای زیستی خود قرار گیرند. این جاست که دستگیری مالی در کنار رفتار انسانی با والدین بیشتر نمود می‌یابد. به ویژه که در ادامه آیه، خداوند کهنسالی والدین را پیش می‌کشد.

در هر صورت، این اطلاق هم احکام فقهی و هم احکام اخلاقی. توصیه‌های اخلاقی. را می‌تواند در برداشته باشد. از سویی، احسان تشکیکی می‌باشد. افزون بر آن، مصادیق احسان به دلیل دارد و و خوب همه احسان‌های عالم برای پدر و مادر ممکن و عقلی نیست؛ پس، می‌توان با به جا آوردن چند احسان رفتاری، مدعی امثال حکم خداوند کرد. کوتاه سخن آنکه، این فراز از آیه مبارکه، و خوب نفقه والدین را نمی‌رساند. «حقّ نزدیکان را بپرداز» (اسراء: ۲۶). در این آیه، خداوند به پرداخت حق نزدیکان دستور می‌دهد. حق به صورت مطلق آمده و هرگونه حقوقی را در بر می‌گیرد؛ از حقوق مادی و... که یکی از این حقوق می‌تواند، تأمین نیازهای زیستی نزدیکان نیازمند باشد. دو مشکل در استناد به این آیه وجود دارد:

اول) مطلق است و همه خویشاوندان نزدیک و قدر متیقن خویشاوندان درجه یک، مانند: برادر، خواهر، عمو و... را در بر می‌گیرد. حال آنکه فقهای امامیه، حکم به وجوب نفقه آنها نکرده‌اند. بلکه تأمین نیازهای زیستی آنان را مستحب و امری پسندیده دانسته‌اند.

دوم) سیاق آیه، سیاق حکم و جویی نیست و تأمین نیازهای زیستی آنها در بحث نفقه در هیچ جایی وارد نشده و حق این‌گونه نیازمندان و در راه ماندگان، امری مستحبی است. از سویی، این مستحقین را می‌توان مصداق زکات‌گیران دانست و حق آنها را به زکات تفسیر کرد.

کوتاه سخن آنکه، از آیه مبارکه، نمی‌توان حکم و وجوب نفقه اقارب را استنباط کرد، بلکه می‌توان گفت وقتی برای نیازمندان در مال توانگران حقی معلوم مقرر است. بنا برآموزه الاقرب فالاقرب در صدقه و... در فقه اسلامی، نخستین نیازمندی که حق آنها در مال ثروتمندان مقرر شده، حقوق نزدیکان است. شاید از این باب بتوان برای نفقه اقارب، اولویت قائل شد.

۵-۲. سنت

دومین مصدر تشریح فقه امامیه، گفتار معصومین است؛ گرچه امهات احکام و اصل آن در قرآن کریم آمده است، اما تفسیر آیات قرآن و احکامی که در آیات الاحکام بیان شده و همچنین فروع احکام و تفصیل آنها، در سنت آمده است. از جمله این احکام، بحث نفقه است. به ویژه نفقه اقارب. وجوب نفقه اقارب را نمی توان از آیات استخراج کرد. بر اساس کتب فقهی علمای فقه امامیه، دلیل اصلی وجوب نفقه اقارب، روایات می باشد. در ذیل برخی از روایات نفقه اقارب بیان می شود.

الف) علی بن ابراهیم، از پدرش، از بن ابی عمیر، از جمیل بن دراج از امام جعفر صادق: «لا یجبر الرجل الا علی نفقة الابوين و ولد؛ مرد مجبور نمی شود الا بر نفقه پدر و مادر و فرزند». (کلینی، ۱۴۱۳، ۵/۵۱۰)

ب) محمد بن یعقوب از پدرش نقل می کند: «قلت له: من الذی اجبر علیه و تلزمنی نفقته، قال علیه السلام: الوالدان و ولد؛ از امام جعفر صادق پرسیدم: برای چه کسانی انسان مجبور می شود و چه کسی نفقه اش بر من واجب است؟ فرمودند: پدر و مادر و فرزند». (کلینی، ۱۴۱۳، ۵/۵۱۰)

ج) محمد پسر علی پسر حسین به استناد از حلی به امام علیه السلام گفتم برای نفقه چه کسی انسان را مجبور می کنند؟ امام جعفر صادق علیه السلام فرمودند: «الوالدان و الوارث الصغیر» (کلینی، ۱۴۱۳، ۵/۵۱۰) در این روایات، همه سخن از نفقه اقارب است و از وجوب یا عدم وجوب نفقه اقارب سؤال می شود. اینکه اگر نفقه اقارب واجب است، به کدام یک از اقارب باید نفقه داد و در چه صورتی؟ آیا نفقه آنها در هر حالی واجب است یا فقط در شرایط خاص واجب می شود؟ پاسخ این پرسش ها و شبهات، همان دوگانگی و تفاوت نفقه این دو گروه از یکدیگر می باشد که در ادامه خواهند آمد. خلاصه آنکه پرسش کنندگان، از وجوب نفقه افرادی غیر از زوجه می پرسند که در همه آنها معصوم، از وجوب نفقه والدین و فرزندان سخن می گویند؛ روایات، به صراحت، از نفقه پدر و مادر و فرزندان سخن می گویند.

۵-۳. اجماع

نفقه والدین و فرزندان، مسئله ای اجماعی میان علمای فقه امامیه است. این اجماع، مدرکی است؛ بنابراین چندان ارزشی ندارد؛ زیرا آن مدارک در دسترس بوده و با وجود مدارک، حکم وجوب نفقه اقارب استنباط می شود.

برای اثبات وجوب نفقه زن بر شوهر، به آیات گوناگونی استناد شده. نویسنده بر این باور است

که همه این آیات در مقام بیان وجوب نفقه زن نیست. برخی از آیات برای نوزاد انسان است. در برخی آیات قدر متیقن، مهریه است و نمی‌توان تنها با استناد به این آیات وجوب نفقه زن را به دست آورد؛ چرا که حکم به این مهمی، می‌بایست صراحت داشته باشد. سنت نیز مانند آیات قرآن، وجوب نفقه زوجه را به عنوان اصل موضوعه، امری پیش پذیرفته تلقی می‌کند. برخی از روایات نیز مانند آیات قرآن، نفقه زوجه را با بیان مصداق بیان می‌کنند. تعابیر به کار رفته در روایات نیز عام بوده و قابلیت صدق بر مصادیق دیگر، غیر از نفقه را نیز دارند.

با این همه، برخی روایات نیز نقل شده‌اند که می‌توان از آنها برای اثبات وجوب نفقه زوجه استفاده کرد. چنانچه در این روایات، برای مثال به زنان اجازه داده می‌شود که بدون اجازه شوهران شان، مخفیانه از اموال آنان برای تأمین نفقه خود بردارند؛ چون زنان اذنی از شوهران شان برای برداشتن از اموال آنان برای تأمین نفقه خود ندارند؛ از این رو باید قائل به ملکیت زنان نسبت به این مقدار از مال برای تأمین نفقه روزانه شان شد که این ملکیت را می‌توان شبه عوض لازم در معاوضه دانست. پس، نفقه زوجه، شبه عوض لازم در معاوضه است و به عنوان یکی از عوضین این معاوضه واجب می‌باشد.

اجماع امت اسلامی، نه تنها شیعه امامیه. وجوب نفقه زوجه را در بردارد و از آنجا که معصوم در میان اجماع‌کنندگان است، بنابراین حکم به وجوب نفقه می‌شود. سیره عقلا، اصلی‌ترین دلیلی است که بنا بر آن، حکم به وجوب نفقه زوجه می‌شود و چون در زمان معصوم علیه السلام، مسلمانان نفقه همسران شان را می‌پرداختند و رد و ردعی از ایشان نرسیده، پس ایشان سیره عقلا را امضا کرده‌اند. نویسنده بر این باور است که بنا بر این سیره، خداوند و معصومین علیهم السلام، نفقه زوجه را امری از پیش پذیرفته تلقی کرده و به عنوان اصل موضوعه آن را پذیرفته‌اند. بنا بر دلایل ذکر شده، هم نفقه زوجه بر زوج و هم نفقه اقارب بر منفق توانمند واجب است.

۶. مصادیق نفقه زوجه

علمای شیعه، نفقه زوجه را سه دسته دانسته‌اند:

الف) خوراک

ب) پوشاک

ج) مسکن

برخی از علمای فقه امامیه، اثاث منزل و خادم را نیز بر مصادیق سه‌گانه فوق افزوده‌اند. گروهی دیگر، عطر و لوازم آرایشی و برخی دیگر احتیاجات ضروری زندگی را از نفقه برشمرده‌اند.



در این میان، مصادیق سه‌گانه فوق، اتفاق فقهای امامیه بوده و مستند آن، آیات و روایات است.

۷. مصادیق نفقه اقارب

فقهای امامیه، مصادیق نفقه اقارب را نیز همان خوراک، پوشاک، مسکن و اثاث خانه می‌دانند که به اندازه نیاز منفق علیه و با در نظر گرفتن توان منفق می‌باشد. (محقق حلی، ۱۳۸۹، ۷۴۴/۲) نوع و مقدار نفقه اقارب، بسته به توان مالی نفقه دهنده بوده و شرط وجوب نفقه اقارب، ناتوانی آنان از اکتساب است. صاحب جواهر می‌گوید: «در این حکم، مخالفی نیافتیم؛ زیرا نفقه اقارب کمک برای رفع نیاز آنان است و کسی که قادر به کسب باشد، مانند فرد غنی است» (نجفی، ۱۳۷۴، ۱۷۱/۳۱).

۸. شرایط وجوب نفقه زوجه

دائمی بودن و تمکین کامل، دو شرط ضروری وجوب نفقه زوج در فقه امامیه است که علمای امامیه بر آن اجماع دارند. (محقق حلی، ۱۳۸۹، ۳۴۷/۲؛ نجفی، ۱۳۷۴، ۳۰۳/۳۱)

۱-۸. دائمی بودن عقد ازدواج

لزوم دائمی بودن عقد ازدواج زوجین برای وجوب نفقه زوجه، در فقه امامیه امری اتفاقی بوده و مخالفی در این حکم یافت نشده است. این شرط، برای وجوب نفقه، اجماعی امامیه می‌باشد. صاحب جواهر معتقد است که در این مسئله هم اجماع منقول داریم و هم اجماع محصل. (نجفی، ۱۳۷۴، ۳۰۳/۳۱)

۲-۸. تمکین

تمکین، دیگر شرط وجوب نفقه زن است. اگر زن در عقد دائم باشد و تمکین کامل کند، مستحق نفقه است. شهید اول در این زمینه می‌گوید: «بشرط التمکین الکامل فی کل زمان و مکان یسوغُ فیه الاستمتاع؛ به شرط تمکین کامل در هر زمان و مکانی که استمتاع از زوجه جایز باشد، نفقه او واجب می‌باشد». (شهید ثانی، ۱۳۶۱، ۲۰۴/۲)

۳-۸. هم‌دینی در نفقه زوجه

سبب نفقه زوجه در دین اسلام، عقد ازدواج دائم است. این پیمان، بنا بر قانونی دینی بسته می‌شود. حال اگر هر یک از آنها از دین اسلام خارج باشند، دیگر زوجیت دائمی نیست تا نفقه‌ای باشد (بنا بر یکی از مبانی) پس، زوجه در صورتی نفقه دارد که زوجین هر دو مسلمان باشند؛

چرا که نفقه زوجه، بر اساس قرارداد و نسبت بود، اما در نفقه اقارب، دین ورود ندارد. چنانچه گفته شد، نفقه اقارب غیر مسلمان منفق هم واجب است؛ چرا که نفقه آنان بر اساس عمود نسب بود و هم خونی، امری تکوینی و خلقتی بود و اقارب غیر مسلمان، همچنان صله رحم انسان است و حفظ حرمت آن و نیکی و احسان به آنها همچنان واجب است.

۹. شرایط وجوب نفقه اقارب

۹-۱. شرایط نفقه گیرنده

در وجوب نفقه اقارب، فقیر و نیازمند بودن آنان شرط است، یعنی نفقه گیرنده، روزیش را نداشته باشد. در شرط بودن فقیر منفق علیه، اختلافی میان علمای امامیه نیست، اما سخن در این است که آیا عجز منفق علیه از کسب هم شرط است یا نه؟ بیشتر علمای امامیه بر این باورند که عجز نفقه گیرنده از کسب، شرط وجوب نفقه برای اوست؛ زیرا نفقه اقارب نیازمند، کمکی به آنها است تا گرسنگی خود را برطرف کنند. حال، کسی که توانایی بر کسب داشته باشد، مانند شخص بی نیاز است و برای چنین شخصی، گرفتن زکات و کفاره منع شده است، پس وجوب نفقه آنها مشروط به فقرشان است. (نجفی، ۱۳۷۴، ۱۷۱/۳۱)

فخرالمحققین، با قرار دادن شرط فقر، عدم قدرت به تکسب را اقرب می داند و نفقه برای کسی است که از تأمین روزیش عاجز است (حلی، ۱۳۸۹، ۲۸۴/۳)، اما اگر کاسبی باشد که با وجود توانایی بر کسب، به هر علتی، درآمدش مکفی مخارجش نباشد و در نیازهای حفظ النفسی خود درمانده باشد، آیا باز او چون کاسب است، مانند غنی است یا نفقه او بر اقاربش واجب می شود؟ مناسب آن است که شرط وجوب نفقه اقارب، درماندگی آنان در تأمین نیازهای حیاتی شان باشد، حال چه کاسب نیازمند باشد و یا از کار افتاده نیازمند، چه سالم باشد و یا نقص عضو داشته باشد، همینکه روزی روزانه خود را نداشته باشد، نفقه او بر اقارب توانمند مشخص شده از سوی شرع، واجب می شود.

محقق حلی می گوید:

در نفقه گیرنده، شرط است که باید نیازمند باشد و کسی که چیزی نداشته باشد. و نزدیک ترین شرط این است که توانایی به دست آوردن روزی را نداشته باشد و شرط نیست که نقص عضو باشد، بلکه در صورتی که سالم باشد و در به دست آوردن روزی ناتوان باشد، نفقه اش واجب است. (الحلی، ۱۳۱۵، ۵۸/۲)

شهید ثانی نیز واجب النفقه را کسی می داند که روزی خود و عیالش را نداشته باشد (۱۳۶۱،

۱۲۹/۲) و اعتباری بر نقصان خلقت و نقصان حکم در صورت فقر و عجز از کسب روزی نیست (محقق حلی، ۱۳۸۹، ۵۷۳/۲).

نویسنده، عجز از کسب را شرط مناسبی برای وجوب نفقه اقارب نمی‌داند؛ چه ممکن است فردی هیچ کسبی نداشته، اما مال فراوانی در داشته باشد که در این صورت نفقه‌اش بر دیگری واجب نیست. پس بهتر آن است که تنها فقر را شرط وجوب نفقه اقارب دانست.

۱۰. شرایط نفقه دهنده

بر هرانسانی، نخست تهیه قوت لایموت خودش است و اگر بیش از نیاز حیاتی روزانه خود داشته باشد، باید نفقه زوجه‌اش را بپردازد. اگر از نیازهای زندگی خود و همسرش بیشتر داشت، در صورت نیازمندی حفظ النفسی خویشاوندان واجب النفقه، باید نفقه آنها را تأمین کند، پس اگر انسان، تنها به اندازه نیازهای حیاتی خود توانایی داشته باشد، نفقه هیچ کسی بر او مقدم نیست و حفظ نفس خویشتن مقدم بر همه است. اگر تنها به اندازه هزینه روزانه خود و همسرش داشته باشد، دیگر تأمین روزی فرزندان و والدین نیازمندش بر او واجب نیست، گرچه آنان از شدت نیاز در برآورده ساختن حداقلی روزیشان درمانده باشند، و اگر بیش از روزی خود و همسرش داشته باشد، و اقارب واجب النفقه نیازمندی داشته باشد، نفقه آنان نیز بر او واجب می‌شود. (محقق حلی، ۱۳۸۹، ۵۷۴/۲)

اگر منفق، نیاز به ازدواج داشته باشد و توان مالی او به اندازه‌ای نباشد که هم هزینه‌های ازدواجش را کفایت کند و هم بتواند نیازهای اقارب نیازمندش را تأمین کند، در این صورت علمای امامیه می‌گویند که هزینه ازدواج او بر هزینه نفقه اقارب مقدم است؛ گرچه علم و بلکه یقین دارد که ازدواج او موجب ناتوانی در پرداخت نفقه اقارب نیازمندش می‌شود؛ چرا که نفقه اقارب مواسات و معاونت است و هنگامی واجب می‌شود که منفق، توانمند و متمکن باشد، در حالی که ازدواج او امری جایز و بلکه واجب است. در فرض مسئله او با امثال یک واجب، دیگر تمکن مالی ندارد تا وجوبی بر گردن او باشد. (شهید ثانی، بی تا، ۵۵۸/۱)

امام خمینی (ره) در این باره می‌فرماید: «اگر شخصی نیازمند ازدواج است به طوریکه اگر ازدواج نکند در معصیت قرار می‌گیرد، ازدواج او مقدم است و الا باید نفقه اقارب را بپردازد». (موسوی خمینی، بی تا، ۳۲۱/۲)

۱۱. ترتیب نفقه دهندگان

نفقه فرزند، نخست بر پدر واجب است نه مادر. اگر پدر فوت کرده بود و یا ناتوان از پرداخت

هزینه‌های زندگی فرزندش بود، برآورده کردن نیازهای حیاتی کودک بر پدر بزرگ او واجب است و اگر پدر و پدر بزرگ، هر دو فوت کرده و یا تنگدست باشند، هر یک از نیاکان پدری که زنده و توانگر باشد، نفقه این فرزند بر عهده او واجب است. حال اگر هیچ یک از نیای پدری فرزند، زنده و یا دارا نباشند، هزینه زندگی فرزند بر مادر توانمندش واجب است و اگر مادر هم نباشد و یا نادر باشد، بر جد و جده مادری زنده و توانمندش به طور یکسان واجب است.

اگر مادر و جد و جده مادری فرزند نباشند و یا تهیدست باشند، هر یک از نیاکان مادری وی که زنده و توانمند باشند باید نفقه این فرزند دودمان دختریشان را بپردازد. بنابراین، در نفقه فرزند نیازمند، نخست بر آباء پدری و سپس بر نیاکان مادری است تا نیازهای حیاتی فرزند درمانده دودمان خود را بپردازند. بنابراین، نفقه فرزند بر نیای پدری و سپس مادری الاقرب فالاقرب واجب می‌شود.

۱۲. ترتیب نفقه گیرندگان

اقابری که نفقه به آنها تعلق می‌گیرد، نخست، فرزندان و والدین نفقه گیرنده می‌باشند که همه در یک رتبه و با هم برابرند. بعد از آنها نوبت به نوه‌ها، پدر بزرگ‌ها و مادر بزرگ‌ها می‌رسد و همین طور نیاکان درمانده بالاتر و دودمان پایین تر، هر طبقه‌ای بعد از طبقه دیگر، نفقه‌شان واجب می‌شود. پس، نیاکان و دودمان نیازمند انسان، الاقرب فالاقرب مستحق دریافت نفقه می‌شوند. باید انسان دارا، به اندازه توانایی‌اش این واجب مالی را ادا کند. اگر منفق، تنها هزینه‌های یک نسل یا دو طبقه از وابستگان نسبی را می‌تواند تأمین کند، نیاز همان‌ها را برآورده کند و اگر توان بیشتری دارد، نفقه اقارب بیشتری بر او واجب است که باید آن‌ها را هم ادا کند (شهید ثانی، ۱۳۶۱، ۴۶۵/۵).

۱۳. نتیجه‌گیری

نفقه زوجه و اقارب، تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارند که نخستین آن در ادله استنباطی وجوب آنها است. نفقه زن، دست‌کم به صورت بیان مصادیق آن در قرآن تصریح شده است، اما نفقه اقارب را نمی‌توان به صراحت از قرآن کریم استنباط کرد. افزون بر اصل وجوب نفقه، چنانچه آمد، مصادیق نفقه زوجه دست‌کم مصادیق سه‌گانه اجماعی در قرآن ذکر شده است. همچنین تعداد مصادیق نفقه زوجه را تا پنج مصداق هم گفته‌اند، اما مصادیق نفقه اقارب تنها همان مصادیق سه‌گانه اجماعی می‌باشد. مقدار و نوع نفقه هر دو گروه یکسان به نظر می‌رسد و از این جهت تفاوتی دیده نشده است. شرط وجوب نفقه زوجه، ازدواج دائم و تمکین از شوهر است و شرط

و جوب نفقه اقارب فقر مالی آنان است.

در نفقه زوجه، شرطی برای منفق علیه نیابورده‌اند، همین که زن به عقد دائم به ازدواج مردی درآمد و تمکین کرد، مستحق نفقه است، گرچه زن خود کاسب باشد و یا به هر علتی ثروتمند باشد، اما در نفقه اقارب، منفق علیه باید فقیر و مستمند باشد. از سویی شرایط منفق در این دو نوع نفقه گیرندگان متفاوت است. در نفقه زوجه، زوج در چه شرایط و موقعیتی قرار دارد، دخلی به وجوب نفقه زوجه ندارد. زوج، خواه کاسب یا بی‌کار باشد، خواه دارا یا نادار، خواه درآمد او کافی باشد یا نه، در هر صورت نفقه زوجه بر او واجب است. یعنی نفقه زوجه، هیچ ربطی به اوضاع و احوال زوج ندارد.

در نفقه اقارب، شرط وجوب آن، توانمندی منفق است. در همه حال چه در وجوب نفقه اقارب و چه در استمرار نفقه آنها، نگاه شارع به دارایی و توانمندی منفق است. اگر منفق، توانایی نداشته باشد، نفقه اقارب بر او واجب نمی‌شود و اگر بر اثر فقر اقارب و توانمندی منفق، نفقه اقارب بر عهده او واجب شود، هرگاه توانایی منفق از میان رود، نفقه اقارب هم از عهده او خارج می‌شود.

نفقه زوجه، امری خطی‌عرضی است که در دو سوی این خط، زوج و زوجه قرار دارند و پیمانی که میان آن دو است و سومی‌ای در این میان نیست تا ترتیبی بتوان در نظر گرفت. برخلاف نفقه اقارب که خط عمودی است و تعداد نفقه گیرندگان و نفقه دهندگان می‌تواند متعدد باشد. از این روی، هم نفقه دهندگان و هم نفقه گیرندگان در نفقه اقارب دارای ترتیب تقدمی و تأخیری هستند. همچنین در نفقه اقارب هر یک از منفق و منفق علیه می‌تواند بدیل داشته باشد.

نفقه زوجه در صورت عدم تن‌دردادن به خواست‌های شوهر. نشوز. و ارتداد، ساقط می‌شود. برخی بر این باورند که در صورت صغیره بودن زوجه یا خردسالی زوج یا بیماری حاد زوجه در برخی صورت‌ها، زوجه نفقه‌ای بر زوج ندارد. همچنین نفقه زوجه در مسافرت، واجب و مسافرت همراه با شوهر و مسافرت‌هایی که با اجازه شوهر انجام می‌پذیرد، بر عهده شوهر است. در آن سو، نفقه اقارب، فقط در صورت توانمند شدن منفق علیه و یا ناتوانی منفق ساقط می‌شود. صغیر و یا کبیر بودن، بیماری، کفر و ارتداد منفق علیه دخلی در وجوب یا عدم وجوب نفقه اقارب ندارد، بلکه ملاک در همه حال، توانایی تأمین نیازهای حیاتی اقارب است. نفقه اقارب مسافر، واجب نیست؛ چرا که او توان مسافرت را داشته، پس می‌تواند آن توان را برای تأمین نیازهای حیاتی خود به کار گیرد، مگر آنکه مسافرت او با پای پیاده و یا به هر علتی بدون هزینه باشد و یا دیگری به شرط مسافرت هزینه سفر اقارب را بپذیرد.

نفقه زوجه، بر نفقه اقارب مقدم است و فراتر از آن بر همه دیون شوهر مقدم می باشد. اگر شوهر به هر علتی، مدتی نفقه زوجه را نپردازد، نفقه های مافات بر ذمه شوهر، دین شده و در زمان مناسب و یا در صورتی که زن به اموال شوهر دسترسی داشته باشد، قابل وصول است، اما تقدم نفقه اقارب بر دیون منفق را نویسنده نیافت.

نفقه زوجه، مختص حال یا آینده نیست و چون دین می شود، نسبت به دیون گذشته هم قابلیت مطالبه دارد. بنابراین، نفقه زوجه هم در زمان حال و هم آینده و هم نسبت به گذشته قابل مطالبه و دادخواهی بوده و مشروط به تمکن مالی زوج نمی باشد، اما نفقه اقارب، مشروط به توانمندی منفق است و تنها برای زمان حال و زمان آینده در صورت وجوب قابل مطالبه است و نفقه های فوت شده تبدیل به دین نشده و قابل درخواست نیستند.

نفقه زوجه، امری سببی، تشریحی و قراردادی است که سبب آن هم ازدواج دائم می باشد. امری غیر مادی و غیر مالی. از این رو، دوام نفقه زوجه به دوام ازدواج دائم زوجین بوده و امری پیوسته و یکنواخت است که از زمان اجرای صیغه ازدواج تا زمان طلاق یا مرگ امتداد داشته و ربطی به مشغول الذمه بودن منفق به نفقه دیگر و یا دیون زوج ندارد.

برداشتن نفقه از مال شوهر توسط خود زوجه، در برخی صور جایز است. وجوب نفقه زوجه، امری یک سویه است که فقط نفقه زوجه در هر شرایطی بر زوج واجب می شود و هیچ گاه در هیچ شرایطی، نفقه زوج بر عهده زوجه واجب نمی شود. زوجه، برای گرفتن نفقه، باید مسلمان باشد و در صورت ارتداد او نفقه او هم ساقط می شود. نفقه اقارب، امری نسبی و تکوینی بوده و وجوب آن، امری مادی و مالی است. دوام وجوب آن از سویی به دوام فقر مالی اقارب و از سوی دیگر به دوام توانمندی منفق بستگی دارد؛ بنابراین، امری گسسته و غیر یکنواخت است که فقط در زمان های تنگدستی منفق علیه و توانایی منفق واجب می شود.

وجوب نفقه اقارب، امری دو سویه است. هر یک از آنان به شرط درماندگی مالی، مستحق دریافت نفقه می شود و هر یک از آنها در صورت توانمند مالی متعهد به پرداخت نفقه می گردد. از این روی، چه بسا در غیر زمان واحد، هم به یکدیگر نفقه دهند و هم از یکدیگر نفقه گیرند، پس تعجیبی ندارد که «الف» روز شنبه از «ب» نفقه بگیرد و یکشنبه برعکس، «الف» نفقه «ب» را تأمین کند و روز دوشنبه دوباره نفقه «ب» بر عهده «الف» واجب شود. نفقه اقارب همیشه در صورت فراغت ذمه منفق از نفقه خود و نفقه زوجه واجب می شود و نسبت به نفقه زوجه تاخر مقامی دارد. اینکه هر یک از اقارب واجب النفقه منفق، اجازه داشته باشد نفقه خود را از مال منفق بدون

اجازه او بردارد، محل بحث است. اقارب واجب النفقه، لازم نیست که مسلمان باشند و در صورت ارتداد هم نفقه آنها همچنان واجب است.

نفقه زوجه، دارای ضمانت اجرایی است. اگر زوج از پرداخت نفقه زوجه خودداری کند، می‌توان میان آنها جدایی انداخت تا زوج مجبور به پرداخت نفقه زوجه شود و در صورت عجز زوج و یا عدم پرداخت نفقه زوجه، وی اختیار فسخ دارد؛ همچنین حاکم شرع می‌تواند زوج را وادار به پرداخت نفقه زوجه کند. در صورت استنکاف، می‌تواند زوج را زندان یا تعزیر کند و اگر همه این راه‌ها سود نبخشید، حاکم می‌تواند زوجه را طلاق دهد، اما ضمانت اجرایی نفقه اقارب، بسان ضمانت اجرایی نفقه زوجه نیست؛ چراکه آنان خویشاوند و همخون هم‌اند و هم‌خونی را نمی‌توان از میان برد که امری تکوینی است.

فهرست منابع

*قرآن کریم

۱. امامی، حسن (۱۳۶۸). حقوق مدنی. بی‌جا: کتاب فروشی الاسلامیه.
۲. انصاری، محمدعلی (۱۴۲۴). الموسوعه الفقهيہ الميسره. قم: مجمع فکر اسلامي.
۳. ایروانی، باقر (۱۳۸۴). دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالي. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۴. پرتو، ابوالقاسم (۱۳۷۳). فرهنگ برابرهاي پارسى واژگان. بی‌جا: اساطیر.
۵. جبل عاملی، زین الدین (۱۳۶۱). الروضه البهيه فی شرح اللمعه الدمشقيه. بی‌جا: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. جبل عاملی، زین الدین (بی‌تا). مسالك الافهام فی شرح شرائع الاسلام. بی‌جا: مکتبه بصیرتی.
۷. جبل عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۱۶). مسالك الافهام إلى تنقيح الشرايع الاسلام. بی‌جا: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۸. جوری الشرتونی، السعید سعید (بی‌تا). اقرب الموارد فی فصیح العربیة والشوارد. بی‌جا: دار الکتب الاسلامیه.
۹. جوهری، (بی‌تا). صحاح اللغه. قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
۱۰. حلی، ابوالقاسم (۱۳۸۹). شرايع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام. نجف اشرف: مطبعه الاداب.
۱۱. حلی، ابوالقاسم (۱۴۰۲). مختصرالنافع فی فقه الاسلامیه. بی‌جا: المکتبه الاسلامیه الکبری.
۱۲. حلی، جمال الدین حسن (۱۳۱۵). قواعد الاحکام. تهران: بی‌تا.
۱۳. حلی، جمال الدین حسن (بی‌تا). ارشاد الاذهان. بی‌جا: بی‌تا.
۱۴. حلی، محمد بن حسن (۱۳۸۹). ایضاح الفوائد فی شرح الاشکالات القوائد. قم: اسماعیلیان.
۱۵. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت نامه. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). مفردات الفاظ قرآن. دمشق: دارالقلم.
۱۷. سعدی، ابوجیب (۱۴۱۹). القاموس الفقهي لغه واصطلاحا. دمشق: دارالفکر.
۱۸. الطریحی، فخرالدین بن محمد (۱۴۰۸). مجمع البحرین. قم: مکتبه الثقافه الاسلامیه.
۱۹. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴). تحقیق کتاب العین. قم: اسوه.
۲۰. کلینی، جعفر بن یعقوب (۱۴۱۳). الفروع الکافی. بیروت: دارالاضواء.
۲۱. المقرئ الفیومی، احمد بن محمد (۱۳۷۴). مصباح المنیر. بی‌جا: بی‌تا.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، و دیگران (۱۳۹۰). دائره المعارف فقه مقارن. قم: امام علی بن ابیطالب علیه السلام.
۲۳. منتظری بزدی، محمد (۱۳۸۹). احکام ازدواج و طلاق از نظر اسلام. تهران: چاپخانه زهره.
۲۴. موسوی خمینی، روح الله (بی‌تا). تحریر الوسیله. قم: اسماعیلیان.
۲۵. نجفی، محمد حسن (۱۳۷۴). جواهر الکلام فی شرح شرايع الاسلام. بی‌جا: کتابفروشی امامیه.

نگاهی به قوامیت مرد برزن

ساجده عبدالخانی^۱

چکیده

آیه ۳۴ سوره نساء، از مهم‌ترین آیات مربوط به مسأله زن و حقوق وی است که برخی کج‌اندیشان تلاش کرده‌اند با تفسیری ناعادلانه، نگاه اسلام (داعیه‌دار برترین آیین ترقی و تکامل انسان) را به زن خدشه‌دار کنند. از این رو، فهم درست این آیه، تأثیر مهمی در بازنمایی نگاه قرآن کریم به «شخصیت و حقوق زن» دارد. در این نوشتار با بهره‌گیری از نظر دانشمندان شیعی در حوزه تفسیر، حدیث و لغت و با بررسی تطور معنایی قوامیت از بستر تاریخی اقوال و تأثیر تطورات اجتماعی بر آن، مشخص شد که قیومیت در زبان قرآن به معنای فرمان‌روایی و سالارگری نیست، بلکه به معنای سرپرستی، مدیریت و مسئولیت‌پذیری است. چنین قیومیتی نه فقط مزیت، فضیلت و مقام نیست بلکه باربری مشقات زندگی و خدمتگزاری است. بیشتر مفسران مقصود از رجال در آیه ۳۴ سوره نساء را شوهران و نه تمامی مردان می‌دانند؛ همان‌گونه که مقصود از نساء همسرانند نه همه زنان.

واژگان کلیدی: رجال، قوامیت، نساء، فضل، نفقه، خانواده.

۱. مقدمه

روشن است که از نظر تکوینی، تفاوت‌های حکیمانه‌ای میان زن و مرد وجود دارد که این تفاوت‌ها در نظام آفرینش، متناسب با هدفی معین پی‌ریزی شده است.

فلسفه قانون‌گذاری، هموار ساختن راه دست‌یابی موجودات به هدف خویش است. قانون‌گذار باید تفاوت‌های فراگیر بین موجودات را در وضع مقررات در نظر گرفته و به فراخور حال و استعداد هر صنف، ایشان را مکلف کند. نادیده انگاشتن این تفاوت‌ها، در واقع نادیده گرفتن برخی از نیازها و استعداد‌های طبیعی انسان و ناهماهنگی بین مسئولیت‌های طبیعی زن و مرد و بحران سرنوشت جوامع انسانی و سعادت دنیا و آخرت ایشان است.

مکتب انسان‌ساز و جامع‌نگر اسلام که قوانین آن از منبع زلال وحی سرچشمه گرفته، با توجه به تفاوت‌های تکوینی زن و مرد، میان حقوق و تکالیف ایشان تعادل برقرار کرده است. تفاوت‌های حقوقی و تکالیف متفاوت زن و مرد در آیینی که قوانین آن با توجه به ابعاد گسترده زندگی بشر و با نگاهی عادلانه و فرازمانی و با در نظر گرفتن اصل کرامت انسانی وضع شده، نمایانگر تفاوت در هویت انسانی زن و مرد نیست. واگذاری مسئولیتی چون سرپرستی خانواده به مردان، تأمین

۱. دانش پژوه دوره کارشناسی ارشد، فقه خانواده.

نیازهای عاطفی خانواده و تولید و پرورش نسلی مهذب به زنان، موجب برتری هویت انسانی صنفی بر صنف دیگر نیست و ثمره این حقوق و تکالیف عادلانه، چیزی جز بقای نسل و سیرو حرکت در مسیری که با هدف آفرینش و کمال او ارتباط دارد، نمی باشد. غفلت از این نکته، برخی کج اندیشان را به سوی تفاسیری ناعادلانه از آیه ۳۴ سوره نساء و خدشه دار کردن کیان والای زن و نظام خانواده سوق داده است.

۲. معنا و مفهوم قوامیت

«قوامون» جمع «قوام»، صیغه مبالغه از قیام، در سه معنا به کار رفته است:

اول) قیام به شخص که یا به تسخیر و به ناچار است مانند: «آیه ۱۰۰ سوره هود» و یا به اختیار، همچون: «آیه ۳۴ سوره نساء» (راغب اصفهانی، بی تا، ص ۶۹۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۴۱/۴؛ مصطفوی، ۱۳۸۵، ۹/۳۸۲).

دوم) قیام برای چیزی که همان عمل مراعات و حفظ و نگهداری شیء است؛ برخی مفسران، آیه ۳۴ سوره نساء را بدین معنا تفسیر کرده اند. (قرطبی، ۱۳۶۴، ۵/۱۶۸؛ اندلسی، ۱۴۲۲، ۱/۴۸؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ۲/۲۲۹)

سوم) قیام کردن به قصد انجام کاری و چیزی و ذکر قیام در آیه شریفه با صیغه مبالغه نیز دوام مدیریت، سرپرستی و تدبیر امور زنان به دست مردان معرفی شده است. (بلاغی نجفی، ۱۴۳۰، ۲/۱۰۴)

«قام الامر» یعنی، آن کار، درست و مرتب شد و «قام علی الامر»، به انجام دادن آن کار ادامه داد. «قام الرجل علی المرأة» نیز به معنای مؤنث زن و تأمین نیازهای او از سوی مرد است و بر این معنا، مقصود از قیام به امر زنان، تأمین نیازهای ایشان است (ابن منظور، بی تا، ۱۲/۴۹۷؛ ضیف، ۱۴۲۶، ص ۷۶۸؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۴، ۱/۷۴۵).

گاه قیام به معنای محافظت و اصلاح آمده و «قوامون» در آیه شریفه به همین معنا تفسیر شده است. (ابن عاشور، بی تا، ۴/۱۱۴؛ نخجوانی، ۱۹۹۹، ۱/۱۵۱) «قوم» نیز در اصل، مصدری قلمداد شده که به دلیل استفاده زیاد، به مردان اختصاص یافته است؛ اگرچه از روی مجاز در مورد زنان نیز به کار رفته است (فیومی، بی تا، ۲/۵۲۰؛ ابن منظور، بی تا، ۱۲/۵۰۵).

برخی از مفسران و لغت شناسان، «قوام» را صیغه مبالغه «قائم» دانسته اند که بدون حرف «جر» و نیز همراه با حروف «ب، ل، ف، ی، ع، ن، الی و علی» به کار می رود. اگر قوام و قام، با «علی» به کار رود، به معنای مراقبت، دوام و ثبات بر کاری با ایستادن بر پایه چیزی و با تکیه بر چیزی است

که در آیه شریفه، معنای اول اراده شده است (قرشی، ۱۳۷۸، ۵۱/۶؛ فیومی، بی تا، ۵۲۰/۲؛ ابن منظور، بی تا، ۴۹۷/۱۲؛ ضیف، ۱۴۲۶، ص ۸۶۸). از این رو، معنای اراده، سرپرستی، پاسداری، حفاظت، نگاهداری و نگاهبانی، مراعات، حمایت، پایداری، کارگزاری، مراقبت و مواظبت در تفسیر آن آمده و با گذشت زمان، معنای دیگری چون تسلط، سیطره، احاطه، چیرگی و تکیه‌گاه بودن، به حوزه معنایی آن رایافته است (طریحی، ۱۳۷۵، ۱۴۲/۶؛ سمرقندی، بی تا، ۲۹۸/۱؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳، ص ۹۵؛ گنابادی، ۱۴۰۸، ۱۴/۲؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۲/۴۱۹؛ میرزا خسروانی، ۱۳۹۰، ۱۹۷/۲؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ۴۴۲/۲؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ۸/۱۸۴) و چه بسا دلیل این گسترش معنایی، برداشت‌های برخی مفسرین از عبارت «بما فُضِّلَ اللهُ» در آیه شریفه باشد. اگر مراد این دسته از مفسران از تسلط و سیطره، همان سرپرستی و مدیریت باشد، با توجه به آنکه تسلط، احاطه و تکیه‌گاه بودن از لوازم مدیریت و سرپرستی است، این گسترش معنا توجیه‌پذیر است و اگر مراد آنها از سیطره، نوعی فضیلت و فزونی جایگاه مردان بر زنان باشد، تفسیری بر خلاف ریشه معنایی قوامیت است.

در کنار قوام، واژه‌های قائم، قیوم، قیم و قیام آمده است که برخی، قوام را مبالغه در صفت «قیم» دانسته‌اند. «قیم» به معنای آقا، سید، سرور، سرپرست و سیاست‌گذار و کسی است که عهده‌دار کارهای مهم شخص دیگری باشد؛ چه اینکه «قیم المرأة زوجها» به معنای سرپرست زن، شوهر اوست که همه نیازهای همسر خود را فراهم نموده، عهده‌دار تدبیر و مدیریت شئون اوست (فراهیدی، ۱۴۰۸، ۲۳۱/۵؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ص ۲۱۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ۴۱۲/۳).

برخی مفسران بر آنند که قوام، بیش از قیم و قیام بر مبالغه دلالت دارد (مظهری، ۱۴۱۲، ۲/۹۷) و قیام مرد بر زن مانند قیام والی بر رعیت است، بنابراین، سیطره و احاطه توأم با قدرت دارد، گویی حیات زن قائم و نیازمند وجود مرد است (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ۲۰۷/۱؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹، ۲/۲۵۶؛ شبّر، ۱۴۱۲، ص ۱۱۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳، ص ۵۳۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ۱/۴۴۸).

منابع اولیه لغت فاقد چنین معنایی است.

با توجه به معنای قوامیت در آیه شریفه به معنای مراقبت، پایداری و ایستادگی بر امور، کارها و نیازهای زنان، این نتیجه به دست می‌آید که کتاب‌های لغت، برتری این امور را برای مردان نگفته‌اند و تعبیر برخی مفسران با عباراتی چون آموختن، پرورش دادن، تأدیب، تدبیر، نظارت بر رفت و آمد، مواظبت از خانه و منع از بیرون رفتن از خانه (طوسی، ۱۴۲۰، ۴/۴۴۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳/۶۹؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ۳/۳۰۲؛ بغدادی، ۱۴۱۵، ۱/۳۷۱؛ عاملی، ۱۴۱۳، ص

۱۱۱؛ حائری تهرانی، ۱۳۷۷، ۳/۹۶؛ طوسی، بی تا، ۳/۱۸۹؛ طبری، ۱۴۱۲، ۳۷/۵؛ بغوی، ۱۴۲۰، ۱/۶۱۱؛ نیشابوری، بی تا، ۱/۲۳۸؛ البروسوی، بی تا، ۲/۲۰۱؛ آل سعیدی، ۱۴۰۸، ص ۱۱۱؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ۱/۴۶۹؛ سوراآبادی، ۱۳۸۰، ۱/۴۱۲)، برداشت‌هایی است که از دگرگونی‌های مختلف حیات اجتماعی زن تأثیر پذیرفته است و آنچه در حفظ شخصیت زن و تأمین نیازهای روحی و جسمی او و قوام خانواده دخالت دارد، در محدوده قوامیت مرد بر زن می‌گنجد.

روح قیوم و قوام بودن به معنایی که گذشت، وظیفه‌مندی است. از آنجا که مرد با توجه به عبارت «بما أنفقوا» مسئول تأمین هزینه زندگی است، سرپرستی داخل منزل بر عهده او گذاشته شده و این سرپرستی و مسئولیت اجرایی هرگز بر برتری، فضیلت، شرافت، امتیاز یا سلطنت مرد دلالت ندارد. با توجه به آنکه «قام»، همراه با «علی»، بیشتر درباره امور و وظایف به کار می‌رود و در آنجا علو و نسبت‌سنجی بین کسی که قائم به امر است و آن چیزی که او بدان قیام دارد، معنا ندارد، غفلت از این نکته موجب تفسیر نادرست برخی مفسران از آیه شریفه (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹، ۲/۲۵۶) و دلالت آن بر تضعیف شخصیت و حقوق زن شده است.

۳. قلمرو قوامیت مردان بر زنان

در اینکه واژه «قوامون» در آیه شریفه، به تمام مردان جامعه نظر دارد یا فقط شامل شوهران در چارچوب خانواده می‌شود، اختلاف نظر بسیاری میان مفسران وجود دارد. بسیاری از قدما، آن را بیان‌گر مطلق برتری مردان بر زنان دانسته و تفاوت میان زنان و مردان را به تفاوت میزان تعقل زنان مربوط کرده‌اند و چون آن را امری ذاتی می‌دانستند، حکم به برتری مردان در تمامی شئون اجتماعی که با نیروی تعقل و تفکر مرتبط است، داده‌اند. با پیشرفت جوامع در دوره‌های اخیر و دگرگونی‌های اجتماعی ناشی از آن، برخی از مفسرین شیعه و اهل سنت، گستره قوامیت را محدود به روابط خانوادگی دانسته‌اند. با این همه، شماری از متأخرین (قرائتی، ۱۳۸۳، ۲/۲۸۲؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ۷/۳۶) از جمله علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، فراگیری آن را باور داشته، می‌نویسند:

از عمومیت علت به دست می‌آید که حکم مبتنی بر آن علت یعنی، قیوم بودن مردان نیز عمومیت دارد و منحصر به شوهر نسبت به همسر نیست و چنان نیست که مردان فقط بر همسر خود قیومیت داشته باشند، بلکه حکمی که جعل شده برای نوع مردان و بر نوع زنان است، البته در جهات عمومی که ارتباط با زندگی هر دو طایفه دارد. از این رو، آن جهات عمومی که عامه مردان در آن جهات بر عامه زنان قیومیت دارند، عبارت است از: مثل حکومت و قضا که حیات جامعه به آنها بستگی دارد و قوام این دو مسئولیت، بر نیروی

تعقل است که در مردان بالطبع بیشتر و قوی تر است تا در زنان؛ همچنین دفاع از سرزمین با اسلحه که قوام آن به داشتن نیروی بدنی و هم نیروی عقلی است که هر دوی آنها در مردان بیشتر است تا در زنان. پس «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» اطلاق تام و تمام دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۴/۳۱۴)

علامه، جملات بعدی آیه یعنی، «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ» را ظاهراً در ویژگی‌هایی که بین زن و شوهر است، می‌داند و برخلاف دیدگاه بیشتر مفسران که این عبارت را شاهدی بر عدم اطلاق آیه دانسته‌اند، آن را فرعی از فروع حکم مطلق قوامیت مردان بر زنان و جزئی از جزئیات حکم کلی نه مقید آن می‌داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۴-۳۱۴) به نظر می‌رسد آن‌گونه که بیشتر مفسران تصریح کرده‌اند، مقصود از مردان در آیه ۳۴ سوره نساء، شوهران است، نه تمامی مردان، همان‌گونه که مقصود از نساء، همسران است نه همه زنان. از جمله «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ» که در ذیل آیه آمده، استفاده می‌شود که منظور آیه همسران اند نه مطلق زنان و مردان؛ زیرا زن وظیفه فرمان برداری و اطاعت از مرد بیگانه را ندارد (فضل الله، ۱۴۱۹، ۷/۲۲۶؛ جعفری، بی تا، ۲/۴۳۱؛ بلاغی، ۱۳۸۶، ۲/۳۹؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ۸/۱۵۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ۱/۳۵۵؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ۳/۲۱۷؛ فیضی دکنی، ۱۴۱۷، ۲/۳۰؛ جرجانی، ۱۴۰۴، ۶/۴۴۰؛ مغنیه، بی تا، ص ۱۰۵؛ خطیب، بی تا، ۳/۷۸۰). نتیجه آنکه، قوامیت و مدیریت مردان بر زنان، محدود به حوزه خانواده است که در این حوزه، زن باید در چهارچوب میثاق مقدس و الهی ازدواج در برابر خواسته‌های مشروع شوهر با فروتنی و خضوع تسلیم شود و در غیاب وی، ناموس مال و فراش همسرش را حفظ کند. در خارج از مسائل زناشویی نیز زن، دارای استقلال و آزادی‌های فردی است و مرد نمی‌تواند از اراده، تصرف و استقلال او در حقوق فردی، اجتماعی و دفاع از آن جلوگیری کند و یا مانع کارهای مقدماتی دفاع از حقوق خود شود؛ همان‌گونه که نمی‌تواند او را وادار به کار در محیط خانه و یا بیرون از آن کند. البته این استقلال در صورتی که در روابط اعضای خانواده اختلال ایجاد نماید و حضور زن در اجتماع، مسئولیت خطیر همسری، مادری و تأمین نیازهای معنوی خانواده را با مشکل مواجه سازد، از سوی سرپرست و قیم خانواده با توجه به صدر و ذیل آیه ۳۴ سوره نساء باید محدود شود تا جایگاه والای زن و مسئولیت اصلی او خدشه دار نشود.

۰۴ بررسی مهم‌ترین علل و معیارهای قوامیت مردان بر زنان

از آنجا که حرف «باء» در جمله «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ» و جمله پس از آن «بِمَا أَنْفَقُوا»، بای سببیت و متعلق به قوامون است و حرف «واو» در «وَبِمَا أَنْفَقُوا»، عاطفه و کلمه «ما» در این جمله‌ها

موصوله و یا مصدریه است (الدعاس، ۱۴۲۵، ۱/ ۱۹۶؛ درویش، ۱۴۱۵، ۲/ ۲۰۹؛ عکبری، بی تا، ص ۱۰۴؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ۲/ ۴۰۹؛ کریمی حسینی، ۱۳۸۲، ص ۸۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ۳/ ۲۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ۲/ ۴۸) بسیاری از مفسران شیعه و اهل سنت، دو عامل اساسی را علت ولایت و سرپرستی مردان بر زنان برشمرده‌اند:

۱-۴. موهبت فطری و ذاتی

این موهبت از سوی پروردگار به مرد ارزانی شده و بر اساس آن، مردان در بسیاری از امور بر زنان برتری یافته‌اند؛ اموری مانند: کمال عقل، حسن تدبیر، قدرت جسمی و روحی در عرصه‌های مختلف علمی و عبادی، دوران‌دیشی و شایستگی، عزم و اراده فولادین. از این رو، مقام شامخ نبوت، رسالت، امامت جامعه و ولایت امر مردم در مردان است و انبوه دانشمندان عرصه‌های علم و دانش در رشته‌های گوناگون جبهه و جهاد، اذان، مساجد، خطابه، اعتکاف در معابد الهی و ادای تکبیرهای روزهای تشریق (روزهای یازدهم و دوازدهم هر ماه) ولایت کودکان و سفیهان، حق طلاق و رجوع در آن، تعدد زوجات، انساب فرزندان، عمامه، محاسن مردانی، اجرای حدود و اقامه شهادت در محاکم قضایی و فزونی ارث به مردان اختصاص یافته است (بهبودی، ۱۴۰۴، ص ۴۸؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ۱/ ۴۹۹؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹، ص ۸۴؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶، ۲/ ۲۸۵؛ مقدس اردبیلی، بی تا، ص ۵۳۶؛ کاظمی، ۱۳۶۵، ۳/ ۲۵۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ۳/ ۳۹۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ۲/ ۷۲).

۲-۴. حق اکتسابی

که مردان به دلیل پرداخت مهریه و نفقه، تأمین نیازهای خانواده، تحمل سختی‌ها و وظایف سنگین این مسئولیت، سرپرست و مدیر اجرایی خانواده‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۷، ۱/ ۲۵۳) در تبیین این دو عامل، مهم‌ترین توجیهاتی که مفسران درباره معیارهای برتری مردان بر زنان و قیمومیت مرد بر زن گفته‌اند، به شرح زیر است:

اول) فزونی قدرت تعقل مردان بر زنان، چون جنبه عواطف و احساسات زنان برتر از مردان است (طیب، ۱۳۷۸، ۱/ ۷۱؛ شبّر، ۱۴۰۷، ۲/ ۴۱؛ آل غازی، ۱۳۸۲، ۵/ ۵۵۱، ص ۹۵؛ طبری، ۱۴۱۲، ۵/ ۳۷؛ جعفری، بی تا، ۲/ ۴۳۱). علامه طباطبایی، مراد از «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ» را فزونی قوه تعقل و فروع آن مانند هموردی، تحمل شداید و کارهای سخت و سنگین می‌داند و می‌گوید:

طایفه مردان، به دلیل داشتن عقل نیرومندتر و ضعف عواطف، ممتازتر از زنان‌اند و زنان به داشتن عقل کمتر و عواطف بیشتر، ممتازتر از زنان‌اند و از این رو اسلام هرگز زمام امور هیچ

قومی را به دست زنان نسپرد و به هیچ زنی منصب قضا نداده و زنان را برای جنگیدن، نه صرف شرکت در جهاد، دعوت نکرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۴/۳۴۶)

دوم) یقین و باور دینی قوی تر در مردان؛ زیرا زنان از نظر خردمندی و دیانت دارای نقصان اند و در ایام حیض از نماز و روزه محروم اند. (آلوسی، ۱۴۱۵، ۳/۲۴؛ بغوی، ۱۴۲۰، ۱/۶۱۱؛ اندلسی، ۱۴۲۲، ۱/۴۸؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ۲/۴۰۹)

سوم) شهادت مردان در محاکم قضایی، در همه موارد حقوقی پذیرفته می‌شود. در حالیکه شهادت زنان در بسیاری از موارد، به تنهایی پذیرفته نیست؛ هم‌چنین شهادت دو زن در موارد پذیرفته شده، معادل شهادت یک مرد است (آلوسی، ۱۴۱۵، ۳/۲۴؛ بغوی، ۱۴۲۰، ۱/۶۱۱؛ اندلسی، ۱۴۲۲، ۱/۴۸؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ۲/۴۰۹).

چهارم) حق تصرف در اموال و تجارت.

پنجم) وجوب جهاد بر مردان و معافیت زنان از جنگیدن. (بیضاوی، ۱۴۱۸، ۲/۷۲؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ۳/۳۰۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۳/۶۹)

ششم) اختصاص جمعه و جماعت به مردان و معاف بودن زنان (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ۱/۴۰۱؛ بغدادی، ۱۴۱۵، ۱/۳۷۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ۳/۳۹۶؛ مظهری، ۱۴۱۲، ۲/۹۷).

هفتم) تعدد زوجات.

هشتم) حق طلاق که در اختیار مردان است و در برابر آن، عده برعهده زنان نهاده شده است (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ۱/۴۰۱؛ بغدادی، ۱۴۱۵، ۱/۳۷۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ۳/۳۹۶؛ مظهری، ۱۴۱۲، ۲/۹۷).

نهم) فزونی مردان در ارث و دیه. (مراغی، بی تا، ۵/۲۷؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶، ۲/۲۵۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۵/۱۶۸)

دهم) رسالت، نبوت، امامت، مناصب قضا، خلافت و حکومت دینی ویژه مردان است؛ چنانکه در تاریخ ادیان آسمانی و اسلام، هیچ‌گاه زنی تولیت این مناصب را برعهده نداشته است. (کاشانی، ۱۳۳۶، ۲/۴۲۲؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹، ۲/۲۷۵-۲۷۷؛ مظهری، ۱۴۱۲، ۲/۹۷؛ محلی، ۱۴۱۶، ص ۸۷)

۱۱) برتری فیزیکی و روحی مردان در برابر شداید و صبر آنها در میدان کار و عبادت. (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰، ۲/۲۸؛ مصطفوی، ۱۳۸۰، ۵/۳۶۰)

۱۲) وجوب مهر و نفقه بر مردان. (مجمع البیان، ۳/۶۹؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ۲/۷۴؛ کنز العرفان، ۲/۲۱۱؛ تفسیر نمونه، ۳/۴۱۲؛ مفاتیح الغیب، ۶/۴۴۱)

با توجه به این علت‌ها و توجیهات مفسران شیعه و اهل سنت درباره واگذاری سرپرستی و قیمومیت زنان بر مردان، به نظر می‌رسد بیشتر ادله و نمونه‌های برتری مردان بر زنان که مفسران فریقین گفته‌اند، خدشه‌پذیر است؛ مانند داشتن یقین و باور دینی قوی‌تر در مردان به دلیل محرومیت زنان از نماز و روزه در ایام حیض. برخی موارد نیز بیان‌گرواوضاع و احوال اجتماعی حاکم بر زنان در جوامعی است که اکنون در بسیاری از جوامع بشری کلیت ندارد، مثل غلبه علم و تدبیر در مردان و خانه‌نشینی زنان که موجب دوری ایشان از مسائل اجتماعی و مشارکت و اظهار نظر در حوزه‌های مختلف می‌شده است.

شماری موارد نیز مانند تعدد زوجات، رسالت، نبوت، وجوب جهاد بر مردان، حق طلاق و وجوب مهر و نفقه، فضیلت‌های حقوقی برخاسته از تفاوت‌های تکوینی زن و مرد و تکالیف مترتب بر آن در راستای حرکت صعودی و نیل ایشان به غایت حقیقی است و فقط بیان‌گر مسئولیت و مشقت بیشتر مردان در باربری خانه و جلوگیری از هدر رفتن رکن اصلی خانواده در پرورش و تربیت نسل سالم و مہذب و تقویت اساس عواطف و احساسات و گرما بخش خانواده یعنی، زن است و این علت‌ها فضیلت و برتری مردان بر زنان را اثبات نمی‌کند، به ویژه که برخی از موارد مانند حق طلاق، قابل واگذاری است و زن می‌تواند در متن عقد نکاح آن را در اختیار گیرد.

در صورت معیار بودن آن، با اختیار حق طلاق، قیمومیت از عهده مرد خارج می‌شود و حال آنکه قیمومیت و سرپرستی خانواده طبق آیه شریفه، به مردان اختصاص یافته است، بنابراین، این وجوه از سویی خدشه‌پذیر است و از سوی دیگر، ارتباط این احکام با فزونی قوه تعقل که مفسران فریقین آن را موهبتی ذاتی می‌دانند، روشن نیست و چه بسا قابل توجیه با ادله‌ای دیگر باشد. بر این اساس باید گفت که آیه شریفه در وجه فضل مردان بر زنان ساکت است (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲/۳۱۴) و فقط وجوهی قابل توجیه است که مرد را در سرپرستی هر چه بهتر خانواده و مصلحت‌اندیشی امور ایشان و تأمین هزینه‌های زندگی آبرومندانانه همسر و فرزند و پرداخت مهر، یاری کند.

۵. تفاوت‌های تکوینی یا ارزشی

آیا تفاوت‌های تکوینی میان زن و مرد و حقوق و تکالیف مترتب بر آن، موجب فرودستی یکی و فرادستی دیگری است؟ پاسخ به این پرسش از دو محور قابل بررسی است:

۵-۱. دیدگاه اسلام

آیات و روایات اسلامی به روشنی بیان کرده‌اند که زن یا مرد بودن، هیچ تأثیر مثبتی در ارزش‌گذاری افراد جامعه ندارد. شاهد این مدعا، طرح الگوهای انسانی زن و مرد در مسیر تعالی و انحطاط در

آیات وحی است:

صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأة نُّوحَ وَاِمْرَأة لُوطَ ... وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأة فِرْعَوْنَ إِذْ أَقَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ ... وَ مَرِيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكَتَبَهَا وَكَانَتْ مِنَ الْغَائِبِينَ.

خدا برای کسانی که کفر ورزیدند، زن نوح و زن لوط را مثل آورد.... و برای کسانی که ایمان آوردند، همسر فرعون را مثل آورد، آنگاه که گفت: «خدا یا در بهشت نزد خودت خانه ای برایم بساز و مرا از شر فرعون کافر و کردارش نجات بخش...». و [یادآور] مریم دخت عمران را، همان کسی که خود را پاکدامن نگاه داشت و در او از روح خود دمیدیم و سخنان پررودگار خود و کتاب‌های او را تصدیق کرد و از فرمانبرداران بود. (تحریم: ۱۰-۱۲)

شاهد دیگر، ارج‌گذاری عمل صالح از انسان مؤمن، بدون در نظر گرفتن ویژگی‌های صنفی زن و مرد (ر.ک: نحل: ۹۷؛ آل عمران: ۱۹۵) و ارزیابی انسان‌ها با میزان تقوا، این آیه است:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ.

ای مردم ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید، در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. بی تردید خداوند دانای آگاه است. (حجرات: ۱۳)

۵-۲. واقعیت خارجی و کارکردهای تفاوت‌های تکوینی در خانواده و اجتماع

در مورد واقعیت‌های خارجی نیز می‌توان گفت که تفاوت‌های موجود میان افراد بشر، مانند هر ابزار دیگری که در خدمت انسان است، می‌تواند دارای کارکردی مثبت یا منفی باشد. این تفاوت از اراده و اختیار انسان‌ها ناشی می‌شود و به اراده اشخاص بستگی دارد؛ البته آنچه مستقیم و اصیل، مورد اراده خداوند قرار گرفته و کارکرد طبیعی تفاوت‌ها به شمار می‌رود، چرخ اجتماع است. (ر.ک: زخرف: ۳۲)

آنچه گفته شد، درباره کارکرد تفاوت بین زن و مرد نیز صادق است؛ یعنی این تفاوت‌های تکوینی و حقوقی، دو دسته کارکرد مثبت مانند تأمین نیازهای مادی و امنیت خانواده، یا کارکرد منفی مانند همسرآزاری و زنده‌به‌گور کردن دختران دارد. از این رو، مثبت یا منفی بودن کارکرد تفاوت‌های زن و مرد به چگونگی برخورد ایشان با این موضوع بستگی دارد. آنچه شارع مقدس برای تبیین تفاوت‌های تکوینی و تکالیف و حقوق زن و مرد می‌گوید، تقسیم مسئولیت‌ها است و اختلاف‌های تکوینی، نقشی در ارزش‌گذاری زن و مرد ندارد؛ چرا که معیار ارزیابی بشر، تقواست و جنسیت در آن نقشی ندارد؛ اگرچه برخی همسرآزاری‌ها، غیرت‌های بی‌جا و تحقیر دختران در

خانواده، با خواست الهی مغایرت دارد.

با این همه، عده‌ای از مفسران با استناد به جمله «مَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» و «بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»، تفاوت‌های تکوینی برخاسته از حکمت الهی را که در راستای تحکیم بنیان خانواده و تأمین هزینه زنان است، نوعی فضیلت و برتری قلمداد کرده، به برتری مطلق مردان و نقص زنان در عرصه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی باور دارند. (مظهری، ۱۴۱۲، ۲/ ۹۷؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ۴/ ۱۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ۲/ ۴۴۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ۳/ ۲۴)

صاحب حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر می‌نویسد:

اولاً و بالذات این است که مرد نسبت به زن، مانند عدد یک است نسبت به عدد دو. در شمردن، همیشه عدد یک مقدم بر عدد دو و قیم بر آن است و دورا در آغوش دارد و در حقیقت دو، عبارت است از یک و یک و لذا قرآن کریم فرموده است: «الرجال قوامون على النساء»... (بلاغی، ۱۳۸۶، ۲/ ۳۹)

این اندیشه ارسطویی، برخاسته از نگاه برخی مفسران به زنان است که طبیعت زن را پست‌تر از مرد می‌دانند و زنان را به طور طبیعی در دومین مرتبه از عوامل حاکم و محکوم جهان قرار می‌دهند. به نظر آنان، زنان در صورتی می‌توانند به زندگی خود چون بردگان و کودکان ادامه دهند که با گروه حاکم (که به طور طبیعی مردها هستند) متحد شوند. (زاهدی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵) این برداشت، ناشی از تفسیر نادرست آیه شریفه و مسئولیتی است که نظام آفرینش در راستای کمال و بالندگی زن و مرد بر عهده ایشان گذاشته است. استاد شهید مرتضی مطهری در این باره می‌نویسد:

یکی از موضوعاتی که برای من موجب تعجب است، این است که برخی اصرار دارند تفاوت زن و مرد را در استعدادهای جسمی و روانی، به حساب ناقص بودن زن و کامل‌تر بودن مرد بگذارند. چنین وانمود می‌کنند که قانون خلقت بنا به مصلحتی، زن را ناقص آفریده است. تفاوت‌های زن و مرد «تناسب» است نه نقص و کمال. قانون خلقت، خواسته است با این تفاوت‌ها، تناسب بیشتری میان زن و مرد - که قطعاً برای زندگی مشترك ساخته شده‌اند و مجرد زیستن انحراف از قانون خلقت است - به وجود آورد. (مظهری، ۱۳۸۴، ص ۱۶۰-۱۶۱)

استناد به عبارت «مَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» برای تبیین برتری مردان و نقص و ضعف زنان، در حالی است که مفهوم تفضیل، مفهومی ذات‌الاضافه است و تصور آن متوقف بر سه چیز است: مفضل به، مفضل و مفضل علیه. لازمه این مفهوم آن است که ویژگی مفضل به در یک مرحله، بین دو طرف مورد مقایسه مشترك باشد تا هنگام مقایسه، یکی بر دیگری برتری یابد. در نتیجه، تفاوت‌های موجود بین زن و مرد باید در یک مرحله مشترك باشد نه آنکه ویژگی در یکی موجود

و در طرف دیگر به طور کلی وجود نداشته باشد؛ زیرا با این حال، تفضیل (برتری دادن) صدق نمی‌کند. در این صورت، تفاوت‌ها به صورت اشتداد و ضعف مطرح می‌شوند؛ یعنی زن و مرد در اصل آن ویژگی، مثل برخورداری از رفتارهای مطبوع یا درایت و تدبیر اشتراک دارند، جز اینکه سهم یکی، بیشتر از حد مقرر برای انسانیت است که آن هم با تفاوت نقش زن و مرد در نظام خانواده توجیه‌پذیر است. پس اگر نقضی برای یکی از دو گروه باشد، در مقایسه با طرف مقابل قابل پذیرش است؛ افزون بر این، این امر نقض نیست؛ چرا که این‌گونه نیست که این مقدار از نیاز او برآورده نشده باشد، بلکه مقدار موجود پاسخ‌گوی نیاز آن صنف خاص است و به مقدار بیشتر، نیازی نیست. (جمشیدی و دیگران، ۱۳۸۵، ص ۲۳۷-۵۲)

نظام آفرینش، وظیفه و مسئولیت تولید و پرورش نسل را بر عهده زن گذاشته است. بدیهی است که برای انجام این مسئولیت، باید پایه‌های بروز چنین رفتاری را نیز در جسم و روان وی پی‌ریزی کند. از آنجا که زن در مسئولیت مادری خود پیوسته و مستقیم با دنیایی از ظرافت، حساسیت و ناتوانی، یعنی جنین و نوزاد روبه‌رو است و پرورش این موجود ظریف و حساس، نیازمند روحی لبریز از عواطف و احساسات مثبت، بخشش و ایثار است، زن باید از قدرت ارتباطی قوی‌تری نسبت به مرد برخوردار باشد تا بتواند با موجودی که از زبان، منطق و استدلال بهره‌ای ندارد، ارتباط برقرار نموده، پاسخ‌گوی نیازهای او باشد. اگر نیازمندی‌های درونی ایفای این مسئولیت، در نهاد زن پیش‌بینی نشده باشد، بدون تردید ناهنجاری‌های مختلف، نسل بشر را تهدید خواهد کرد. برای ایفای مطلوب نقش زن در تولید و پرورش نسلی سالم و مهذب، رفع نیازمندی‌های اولیه وی مانند امنیت، مسکن، پوشاک، خوراک و مانند آن، ضروری است. در غیر این صورت تداوم نسل بشر با مشکل مواجه خواهد شد. استاد شهید مرتضی مطهری در این باره می‌نویسد: «وظایف طبیعی زن در تولید مثل ایجاب می‌کند که زن از نقطه نظر مالی و اقتصادی نقطه اتکایی داشته باشد» (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۲۳۷).

برای تأمین نیازهای زندگی، مجهز شدن به دو ابزار قدرت و تدبیر ضروری است. اگرچه هر یک از زوجین به مقتضای انسان بودن و داشتن نعمت اختیار، از دو ابزار یاد شده برخوردارند، متولی نیازمندی‌های اولیه حیات به علت مسئولیت مضاعف باید از آن بهره بیشتری داشته باشد. موظف کردن زن به کار و تلاش برای تأمین نیازهای مادی، با مسئولیت‌های خطیری چون مادری، پرورش نسل و رونق بخشی به کانون خانواده در تعارض بوده و موجب غفلت زن از مسئولیت اصلی خود و قرار دادن خانواده در معرض تهدید و سراسیمگی مفاسد فردی و اجتماعی

است. بر این اساس، حکمت الهی اقتضا کرده که زمینه جسمی و روانی این مسئولیت در مردان فراهم آید تا بهترین پشتوانه و تکیه‌گاه خانواده باشند.

تفکر واقع‌بینانه، تدبیر، سنجش و داوری صحیح در فضایی بدون احساس روی می‌نماید. از این رو، پیش از هرگونه تصمیم‌گیری باید این مانع بزرگ را از صحنه دور کرد. برخلاف زنان که دور کردن عواطف را با دشواری انجام می‌دهند، این امر در مردان با سختی کمتری صورت می‌گیرد. بنابراین، فزونی قدرت تعقل و توان جسمی مردان برای مدیریت و پشتیبانی خانواده، ناشی از قوت آن در نوع مردان نیست، بلکه معلول ضعف دشمن تعقل یعنی، عواطف و احساسات است. بنابراین، در مردان به دلیل کم رنگ بودن موانع تعقل، اقتضای تعقل، و در زنان، گرایش به امور عاطفی و احساسی برای تکوین شخصیت فرزندان و سالم‌سازی محیط خانواده بیشتر شده است و موجب گردیده از میان محرک‌های گوناگونی که در برابر وی قرار می‌گیرد، به محرکی پاسخ گوید که تناسب و سنخیت بیشتری با روح حساس و عاطفی او دارد. (جمشیدی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۹-۱۳۰)

برخلاف نظر برخی مفسران، تفاوت‌های زن و مرد، مانند اختلاف اعضای یک بدن است که هر کدام برای هدفی خاص در جای مشخص خود قرار گرفته‌اند. اختصاص آفرینش و مسئولیتی خاص به یکی، هرگز به معنای تبعیض و جفا به دیگری نیست. واگذاری قیومیت خانواده به مردان و پرداخت مهر و نفقه، نتیجه تدبیر ماهرانه‌ای است که برای تعدیل روابط زن و مرد و پیوند آنها به یکدیگر به کار رفته است. این تدبیر ماهرانه بیانگر وظیفه‌ای است که اقتضای نظام حیاتی است. خانواده، این واحد کوچک اجتماعی، همانند هر اجتماع دیگر نیازمند رهبر و سرپرست است و رهبری و سرپرستی دسته‌جمعی که زن و مرد با هم آن را به عهده داشته باشند، بی‌معناست. بنابراین مرد یا زن، یکی سرپرست و دیگری معاون و تحت نظارت اوست. توانایی چیرگی بر عواطف و قدرت و توان جسمی بیشتر که اولی موجب طرح و اندیشه و دومی سبب دفاع از حریم خانواده است، مسئولیت و وظیفه سرپرستی و نگاهبانی خانواده را بر عهده مرد گذاشته است و این، هرگز به معنای استبداد و اجحاف و تبعیض نسبت به زنان نیست؛ زیرا این مدیریت اجرایی نه فقط حق برتری و مقام و امتیازی برای مردان نیست که به تعبیر برخی مفسران فریقین، باربری و خدمتگزاری است. (فضل الله، ۱۴۱۹، ۷/۲۲۶؛ مطهری، ۱۳۸۴، ص ۱۵۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ۳/۴۱۲؛ عاملی، ۱۳۶۰، ۲/۳۹۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ۳/۲۱۶)

اگر اختلاف‌های تکوینی مرد و زن و پرداخت نفقه، عامل تفوق و برتری جنس مردان بر زنان باشد، با عدم این عوامل، دیگر مرد حق مالکیت و سرپرستی بر زن را ندارد. برای نمونه اگر مرد

توانایی پرداخت نفقه زن را نداشته باشد، زن حق درخواست طلاق دارد (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۶۹/۵؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ۵۳۱/۱) و دیگر آنکه این قیومیت، قابل واگذاری است و در صورتی که زن، استقلال اقتصادی و شایستگی اداره، تدبیر، نگرهبانی و نگهداری حیثیت خویش را داشته باشد، می تواند در متن عقد نکاح، محدوده آن را با توافق شوهر تعیین کند تا به استقلال و کیان وجودی او آسیبی نرسد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۲۷).

۶. نتیجه گیری

در اینکه واژه «قوم» در آیه شریفه، به مردان جامعه به گونه ای فراگیر توجه دارد و یا فقط مردان را در چارچوب خانواده شامل می شود، اختلاف نظر بسیاری میان مفسران فریقین وجود دارد. در بین متأخرین، علامه طباطبایی فراگیری قومیت مردان بر زنان را می پذیرد و انفاق و دیگر احکام مطرح شده در آیه شریفه را از احکام فرعی و جزئی برگرفته از آن حکم کلی می داند، ولی بیشتر مفسران، قومیت مردان بر زنان را محدود به خانواده دانسته و بحث نفقه و قنوت صالحات، نشوز و راه حل های آن، که به دنبال قومیت آمده و بر آن متفرع شده را دلیل انحصار قومیت در رابطه زن و شوهر می دانند.

بسیاری از مفسران، دو عامل موهبی و اکتسابی را علت ولایت و سرپرستی مردان بر زنان قلمداد کرده و برای توجیه فضل مردان بر زنان، به معیارهایی تمسک جستند که از یک سو، برخی از آن معیارها خدشه پذیر است و از سوی دیگر ارتباط آنها با عامل موهبتی تعقل که مفسران بسیاری، آن را علت برتری مردان بر زنان دانسته اند، روشن نیست.

فزونی قدرت تعقل در مردان، ناشی از قوت آن در مردان نیست، بلکه معلول ضعف دشمن تعقل، یعنی عواطف و احساسات است. به عبارت دیگر، تفکر واقع بینانه و ژرف نگرانه، فقط در فضای خالی از عواطف و احساسات روی می دهد که قبل از گرفتن هر تصمیمی باید به اخراج این عامل مزاحم پرداخت. در زنان، این طرد و اخراج به دلیل چیرگی احساسات و عواطف، با دشواری بسیار صورت می گیرد. از این رو، مردان آسان تر به تصمیم گیری منطقی دست می یابند. بر این اساس، قیومیت و سرپرستی خانواده به مردان اختصاص یافته است.

همچنین قیومیت در زبان قرآن به معنای فرمان روایی و سالارگری نیست، بلکه به معنای سرپرستی، مدیریت و مسئولیت پذیری است. چنین قیومیتی نه فقط مزیت و فضیلت و مقام نیست که باربری مشقات زندگی و خدمت گذاری است.

در اینکه «قومون» در آیه شریفه، نظر فراگیر به مردان جامعه دارد یا فقط شامل شوهران در

چارچوب خانواده می‌شود، میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد که بیشتر مفسران مقصود از رجال در آیه ۳۴ سوره نساء را شوهران و نه تمامی مردان می‌دانند، همان‌گونه که مقصود از نساء همسران اند نه همه زنان. از جمله «فَالصَّالِحَاتِ قَانِتَاتٌ» در ذیل آیه نیز استفاده می‌شود که منظور آیه مورد بحث، همسران اند نه مطلق زنان و مردان؛ زیرا زن وظیفه فرمان برداری و اطاعت از مرد بیگانه را ندارد.

واگذاری قیمومیت و سرپرستی خانواده به مردان و پرداخت مهر و نفقه، نتیجه تدبیر ماهرانه‌ای است که در شارع مقدس، برای هماهنگی روابط زن و مرد و پیوند آنها به یکدیگر به کار رفته است. این تدبیر ماهرانه، بیانگر وظیفه‌ای است که اقتضای نظام حیاتی خانواده است و مدیریت دسته جمعی، بی‌معناست. بر این اساس، حکمت الهی اقتضا کرده تا زمینه‌های جسمی و روانی این مسئولیت سخت نیز فراهم شود. دارا بودن مردان از توان جسمی بالا، چاره‌اندیشی و مدیریت احساسات برای بهره‌گیری از ابزارهای لازم تأمین نیازهای مادی اعضای خانواده، داشتن روحیه سلطه جویی، پرخاشگری و صلابت، بهترین پشتوانه را برای سرپرستی خانواده فراهم آورده است.

تکامل هریک از دو جنس مرد و زن، با حرکت در مسیری است که با هدف آفرینش وی در ارتباط است و این قلمرو جبری حرکت انسانی است که قوانین فیزیولوژی و پسیکوفیزیولوژی فرا راه هریک از دو جنس گذاشته است. موظف کردن زن به کار و تلاش برای تأمین نیازهای مادی اعضای خانواده و تشویق ایشان به مبارزه با عواطف و احساسات و مردسازی زنان به بهانه دفاع از حقوق و شخصیت زن با مسئولیت‌های خطیری چون مادری، پرورش نسل نو، رونق بخشیدن به کانون خانواده و تأمین نیازهای عاطفی آن در تعارض بوده و کیان والای زن را خدشه دار می‌کند. روش پسندیده زن در اسلام، تلاش در شوهرداری، مادری، پرورش نسل مهدّب، رونق بخشیدن به کانون خانواده و تأمین نیازهای عاطفی آن است. اگرچه این امور بر زنان واجب نیست، ولی با ترغیب و تحریص استحبابی زنان بر آن در فضایی دینی و آمیخته به تقوا، پافشاری شده است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۲۶. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲). زاد المسیر فی علم التفسیر. تحقیق عبدالرزاق المهدی. بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۷. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی (۱۴۱۰). متشابه القرآن و مختلفه. قم: بیدار.
۲۸. ابن عاشور، محمدبن طاهر (بی تا). التحریر و التنویر. بی جا: مؤسسة التاریخ.
۲۹. ابن عجبیه، احمدبن محمد (۱۴۱۹). البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید. تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان. قاهره: نشر دکتر حسین عباس زکی.

۳۰. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۱. ابن منظور الافریقی المصری، محمد بن مکرّم (بی تا). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۳۲. اندلسی، عبدالحق بن عطیة (۱۴۲۲). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۳. آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر (۱۴۰۸). تیسیر الکریم الرحمن. بیروت: مکتبة النهضة العربیة.
۳۴. آلوسی، محمود (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۵. البروسوی، اسماعیل حقی (بی تا). تفسیر روح البیان. بیروت: دارالفکر.
۳۶. بغدادی، علاءالدین علی بن محمد (۱۴۱۵). لباب التاویل فی معانی التنزیل. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۷. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۸. بلاغی نجفی، محمدجواد (۱۴۳۰). آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن. قم: بنیاد بعثت.
۳۹. بلاغی، عبدالحجت (۱۳۸۶). حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر. قم: حکمت.
۴۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸). انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۱. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸). جواهر الحسان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲). الكشف و البیان عن التفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۳. جمشیدی، اسدالله (۱۳۸۵). جستاری در هستی شناسی زن. قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). زن در آیین جلال و جمال. قم: مرکز نشر اسراء.
۴۵. حائری تهرانی، علی (۱۳۷۷). مقتضیات الدرر و ملتقطات الثمر. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۴۶. حسینی جرجانی، امیرابوالفتوح (۱۴۰۴). آیات الاحکام. تهران: نوید.
۴۷. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳). تفسیر اثنی عشری. تهران: میقات.
۴۸. حسینی شیرازی، محمد (۱۴۲۳). تبیین القرآن. بیروت: دارالعلوم.
۴۹. حسینی شیرازی، محمد (۱۴۲۴). تقریب القرآن الی الأذهان. بیروت: دارالعلوم.
۵۰. حسینی همدانی، محمدحسین (۱۴۰۴). انوار درخشان. تهران: کتابفروشی لطفی.
۵۱. خطیب، عبدالکریم (بی تا). التفسیر لقرآن للقرآن. بی جا.
۵۲. درویس، محی الدین (۱۴۱۵). اعراب القرآن و بیانه. دمشق: دارالارشاد.
۵۳. الدعاس، احمد عبید (۱۴۲۵). اعراب القرآن الکریم. دمشق: دار المنیر و دار الفارابی.
۵۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا). معجم مفردات الفاظ القرآن. دارالکتب العربی.
۵۵. زاهدی، شمس السادات (۱۳۸۷). زنان در عرصه مدیریت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵۶. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۰۶). الجدید فی تفسیر القرآن المجید. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۵۷. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد (بی تا). بحر العلوم. بیروت: دارالفکر.
۵۸. سورآبادی، عتیق بن محمود (۱۳۸۰). تفسیر سورآبادی. تهران: فرهنگ نشر نو.
۵۹. شبر، عبدالله (۱۴۱۲). تفسیر القرآن الکریم. بیروت: دارالبلاغ للطباعة و النشر.
۶۰. شبر، عبدالله (۱۴۰۷). الجواهر الثمین فی تفسیر الکتب المبین. کویت: مکتبة الألفین.
۶۱. شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳). تفسیر شریف لاهیجی. تهران: نشر داد.
۶۲. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴). فتح القدر. دمشق: دار ابن کثیر.
۶۳. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۶۴. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹). البلاغ فی تفسیر القرآن. قم: مؤلف.
۶۵. ضیف، شوقی (۱۴۲۶). المعجم الوسیط. قاهره: مکتبة الشروق الدولیة.
۶۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۶۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷). تفسیر جوامع الجامع. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶۹. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة.
۷۰. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرين. تهران: کتابفروشی مرتضوی.

٧١. طوسی، محمدبن حسن (١٤٢٠). التبیان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
٧٢. طیب، عبدالحسین (١٣٧٨). اطبیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات اسلام.
٧٣. عاملی، ابراهیم (١٣٦٠). تفسیر عاملی. تهران: انتشارات صدوق.
٧٤. عاملی، علی بن حسین (١٤١٣). الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز. قم: دارالقرآن الکریم.
٧٥. عکبری، عبدالله بن حسین (بی تا). التبیان فی اعراب القرآن. ریاض: بیت الافکار الدولیة.
٧٦. فاضل، مقدادبن عبدالله (١٤١٩). کنزالعرفان فی فقه القرآن. بی جا: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
٧٧. فراهیدی، خلیل بن احمد (١٤٠٨). کتاب العین. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
٧٨. فضل الله، محمدحسین (١٤١٩). تفسیر من وحی القرآن. بیروت: دارالملاک للطباعة والنشر.
٧٩. فیومی، احمدبن محمد (بی تا). مصباح المنیر. بی جا.
٨٠. فیض کاشان، محسن (١٤١٨). الأصفی فی تفسیر القرآن. تحقیق محمدحسین درایتی و محمدرضا نعمتی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
٨١. فیض کاشانی، محسن (١٤١٥). تفسیر الصافی. تحقیق حسین اعلمی. تهران: انتشارات الصدر.
٨٢. فیضی دکن، ابوالفضل (١٤١٧). سواطع الالهام فی تفسیر القرآن. قم: دارالمنار.
٨٣. قرآنی، محسن (١٣٨٣). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس های از قرآن.
٨٤. قرشی، علی اکبر (١٣٧٨). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
٨٥. قرطبی، محمدبن احمد (١٣٦٤). الجامع لاحکام القرآن. تهران: ناصرخسرو.
٨٦. قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا (١٣٦٨). تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
٨٧. کاشانی، فتح الله (١٣٣٦). تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین. تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.
٨٨. کاشانی، فتح الله (١٤٢٣). زبدة التفاسیر. قم: بنیاد معارف اسلامی.
٨٩. کاظمی، جواد بن سعید (١٣٦٥). مسالك الأفهام الی آیات الأحکام. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
٩٠. کریمی حسینی، عباس سید (١٣٨٢). تفسیر علیین. قم: اسوه.
٩١. گنابادی، سلطان محمد (١٤٠٨). تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
٩٢. محلی، جلال الدین و جلال الدین سیوطی (١٤١٦). تفسیر جلالین. بیروت: مؤسسة النور للمطبوعات.
٩٣. مدرسی، محمدتقی (١٤١٩). من هدی القرآن. تهران: دارمحبی الحسین.
٩٤. مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا). تفسیر المراغی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٩٥. مصطفوی، حسن (١٣٨٠). تفسیر روشن. تهران: مرکز نشر کتاب.
٩٦. مصطفوی، حسن (١٣٨٥). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
٩٧. مطهری، مرتضی (١٣٨٤). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: صدرا.
٩٨. مطهری، محمدتثناء الله (١٤١٢). التفسیر المظهری. تحقیق غلام نبی تونسلی. پاکستان: مکتبه رشدیة.
٩٩. مغنیه، محمد جواد (١٤٢٤). تفسیر الکاشف. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
١٠٠. مغنیه، محمد جواد (بی تا). التفسیر المبین. قم: بعثت.
١٠١. مقدس اردبیلی، احمدبن محمد (بی تا). زبدة البیان فی أحکام القرآن. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
١٠٢. مکارم شیرازی، ناصر (١٣٨٣). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
١٠٣. مکارم شیرازی، ناصر (١٤٢١). الأمل فی تفسیر کتاب الله المنزل. قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب علیه السلام.
١٠٤. موسوی سبزواری، عبدالاعلی (١٤٠٩). مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة اهل البيت (ع).
١٠٥. میرزا خسروانی، علیرضا (١٣٩٠). تفسیر خسروی. تهران: انتشارات اسلامی.
١٠٦. نجفی خمینی، محمد جواد (١٣٩٨). تفسیر آسان. تهران: انتشارات اسلامیة.
١٠٧. نجفوانی، نعمت الله بن محمود (١٩٩٩). الفواتح الالهیة و المفاتح الغیبیة. مصر: دار کبابی للنشر.
١٠٨. نیشابوری، محمودبن ابوالحسن (بی تا). ایجاز البیان عن معانی القرآن. بیروت: دارالغرب الاسلامی.
١٠٩. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد (١٤١٦). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. بیروت: دارالکتب العلمیة.

زندگی نامه و شخصیت علمی معنوی شهید ثانی

ماجده العبدالغانی^۱

۱. مقدمه

زین الدین بن علی بن احمد عاملی، شهید ثانی در روز ۱۳ شوال سال ۹۱۱ هجری در دهکده «جبع» جبل عامل، در یک خاندان بزرگ علمی دیده به دنیا گشود. نیاکانش از پدر تا جد پنجم و همچنین فرزندان و بسیاری از نوادگان پسری و دختری او، همه از دانشمندان مشهور و عالی مقام شیعه بوده اند. از همه معروف تر، فرزند نابغه اش شیخ حسن، مؤلف کتاب معروف «معالم» در اصول، و دخترزاده اش سید محمد علی عاملی است که دانشمندی محقق و مؤلف کتاب مشهور «مدارک» در فقه می باشد.

وی در سن نه سالگی قرآن مجید را ختم کرد، سپس قسمتی از ادبیات عرب و فقه را نزد پدر دانشمندش نورالدین علی، که از افاضل عصر بود، آموخت. آنگاه در سال ۹۲۵ که پدرش زندگانی را بدرود گفت، در سن چهارده سالگی به روستای «بیس» جبل عامل رفت، و در خدمت دانشمند بزرگوار و محقق، شیخ علی بن عبد العالی میسی شوهر خاله خود به تحصیل پرداخت. هشت سال در این روستا نزد دانشمند عالی مقام مذکور، کتاب های شرایع محقق حلی، ارشاد علامه حلی، و قواعد شهید اول را خواند و در این مدت نیز به افتخار دامادی استاد نام برده نائل شد.

در اواخر سال ۹۳۳، برای تکمیل معلومات خود به دهکده «کرك نُوح» که زادگاه بسیاری از علمای آن دیار بود، شتافت و از محضر سید بزرگوار و دانشمند عالی قدر، سید بدرالدین حسن بن جعفر اعرجی مؤلف کتاب «محجة البیضاء» که درباره آیات احکام نوشته و فقه و تفسیر و حدیث مربوط به هر آیه را شرح داده بود، کتاب قواعد ابن میثم بحرانی در کلام و تهذیب در اصول، و کتاب «العمده الجلیه» نیز در اصول فقه تألیف دانشمند نام برده و کتاب «کافی» در نحو را خواند.

۲. در دمشق

شهید در سال ۹۳۷ برای کسب علوم بیشتر و رشته های دیگر، به شهر دمشق رفته و نزد دانشمند محقق فیلسوف شمس الدین محمد بن مکی چند کتاب را فرا گرفت و نیز علم قرائت قرآن را نزد شیخ احمد بن جابر شاطبیه تحصیل کرد و تمام قرآن مجید را براساس قرائت چهار تن از قاریان معروف: نافع، ابن کثیر، ابوعمر و عاصم خواند. آنگاه در سال ۹۳۸ مجدداً به وطن بازگشت و تا

۱. دانش پژوه دوره کارشناسی ارشد؛ رشته فقه خانواده.

پایان ۹۴۱ در «جبع» اقامت گزیده و سرگرم مطالعه و درس و بحث و امور علمی بود. شهید در آغاز سال ۹۴۲ بار دیگر رهسپار دمشق شد تا علوم دیگری را که در آنجا استادان مسلم داشته است، فراگیرد و از فوائد آنها بی نصیب نماند.

۳. در مصر

در روز جمعه ۱۵ ربیع الاول سال ۹۴۲ از دمشق عازم مصر شد و در آنجا نزد شانزده تن از علمای مقیم قاهره در علوم و فنون ادبیات عرب، اصول، هندسه، نحو، معانی، منطق، تفسیر، عروض و غیره به تحصیل پرداخت.

در راه سفر به مصر در شهر «غزه»، واقع در ساحل مدیترانه، با شیخ محی الدین عبدالقادر بن ابی الخیر غزی ملاقات و درباره موضوعات علمی با هم مناظره و بحث بسیار کردند. در پایان، شیخ مذکور شیفته نبوغ و استعداد و فضل و کمال دانشمند جوان شیعی شد و دوستی پایداری میان آنها برقرار گردید؛ به طوری که او را به کتابخانه خود برد و اجازه داد که آزادانه به مطالعه و کاوش کتاب‌ها پرداخته و هر کتابی را خواست برای خود بردارد، و نیز به وی اجازه عام داد که به هر کس خواست از طرف او اجازه دهد.

۴. بازگشت به زادگاهش جبع

پس از انجام مراسم حج و عمره و زیارت مرقد منور حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه بقیع علیهم السلام به «جبع» بازگشت. ابن عودی می نویسد:

شهید در ۱۴ صفر سال ۹۴۴ به جبع بازگشت، بازگشت وی به وطن، همچون باران رحمتی بود که با علموش، نفوسی را که از بیماری جهل مرده بودند، زنده کرد. فضلاء و دانشمندان از هر سو به درگاهش شتافته و از فیض ملاقاتش بهره مند شدند. در این سال، مقام اجتهادش مسجل گردید و بنده را به اعلام آن مفتخر گردانید، ولی سفارش اکید کرد که خبر آن را مکتوم دارد تا سال ۹۴۶. در خلال این مدت توانست خانه‌ای برای سکونت خود و مسجدی در مجاورت آن بنا کند.

۵. سفر به عراق و عتبات عالیات

در روز ۱۷ ربیع الاول سال ۹۴۶، آهنگ سفر عراق و زیارت ائمه اطهار علیهم السلام نمود و سه ماه بعد در ۱۵ شعبان همان سال مراجعت کرد. ابن عودی می گوید: «در این سفر من و جمعی از دوستان و اهل محل نیز در خدمت وی بودیم. این سفر از برکت وجود او از پربارترین سفرهای من بود.»

در حلب، برادریکی از سلاطین ازبک که با جماعتی از جمله مردی از شیعیان ایران از حج مراجعت می‌کردند، با ما همراه شدند. پیری ناصبی و کهنسال با ملائی که با وی نماز می‌گزاردند از همشهریان آنها نیز با آنها بود. پیرمرد ناصبی که عداوت زایدالوصفی نسبت به شیعه داشت از شهید و همراهانش در میان راه فاصله می‌گرفت، ولی مرد شیعه ایرانی چنان با شهید مأنوس شد که فقط با او نماز می‌خواند. این معنی باعث شد که پیر کهنسال و ملای آنها، کینه شهید را به دل بگیرند و درصدد بودند که در بغداد از وی نزد والی شکایت کنند. شهید هم تصمیم گرفت که اگر نتوانست ائمه را زیارت کند، پنهانی به وطن بازگردد. وقتی به موصل رسیدیم پیرمرد ناصبی چنان دچار ضعف و ناتوانی شد که از قافله بازماند، و شر او از سر ما برطرف گردید. شهید هم ائمه اطهار را با شتاب زیارت کرد و به وطن بازگشت. شیخ مسافرت‌های بسیاری به بیت المقدس، روم، بعلبک داشت و ره توشه‌هایی نیز فراهم کرد.

۶. تألیفات گرانقدر شهیدثانی

شهیدثانی، دانشمندی پرکار، گرانمایه، جامع علوم اسلامی اعم از معقول و منقول و فروع و اصول، و مردی وارسته و زاهد پیشه و پرهیزکار پیراسته و نمونه کامل یک دانشمند اسلامی و شیعه حامی و مدافع مکتب اهل بیت عصمت علیهم‌السلام و طهارت بوده است. به گفته ابن عودی: اگر هیچ کاری جز مشکلات آمد و رفت واردین و پذیرایی از مهمانان نداشت، کافی بود که اوقات او را به کلی بگیرد. با این وصف او بدون مساعدت دیگران و خدم و حشم، زندگی شخصی و تأمین مخارج و امور روحانی خود را بر اساس یک برنامه صحیح و منظم به خوبی انجام می‌داد، با اینکه غالباً در حال ترس و اضطراب از دشمن زندگی می‌کرد و پیوسته در هول و هراس به سر می‌برد. شهید خود در کتاب مشهورش شرح لمعه می‌نویسد: «این کتاب را در ضیق مجال و تراکم احوال که خود موجب تشویش فکر بود، در شب ۱۱ جمادی الاولی سال ۹۷۵ هـ نوشتیم». او گذشته از تعلیم و تربیت شاگردان نامدارش و رسیدگی به امور مسلمین و تأمین زندگی، توفیق یافت آثاری ارزنده و تألیفات گرانقدر و کم‌نظیری در علوم عقلی و نقلی از فقه و اصول و حدیث و درایه و تفسیر و رجال و کلام و معانی و بیان و شعر و ادب از خود به یادگار بگذارد. آثار قلمی آن فقیه عظیم‌الشأن در نهایت نفاست و اتقان می‌باشد و با قلمی محکم و پرمایه نگارش شده است.

تألیفات شهید را تا حدود ۷۰ کتاب برآورد کرده‌اند و برخی نیز چندین جلد بوده که به نقل «امل‌الامل»، برای ثبت در تاریخ اسامی آنها مسطور می‌شود. باید دانست که تألیفات شهیدثانی نیز مانند شهید اول همگی به زبان عربی است. نخستین تألیف او کتاب *روض‌الجنان* در فقه و

شرح ارشاد الاذهان علامه حلى است كه آن را در سال ٩٤٨ كه ٣٧ ساله بوده، نوشته است.

تأليفات ديگر شهيد عبارت است از:

منار القاصدين فى اسرار معالم احكام الدين، رساله مسائيل اسطنبوليه فى الواجبات العينيه، رساله فى الولاية وان الصلوة لا تقبل الا بها، رساله فى دعوى الاجماع فى مسائل من الشيخ ومخالفة نفسه، التنبهات العليه فى وظائف الصلوة القلبيه، جواهر الكلمات فى صيغ العقود والايقاعات، رساله فى نجاسة البئر بالملاقات وعدمها، جواب المسائل الشاميه، رساله اعمال يوم الجمعة، جواب المسائل الخراسانيه، منيه المرید فى آداب المفيد والمستفيد، شرح فيه شهيد اول، كتابى مختصر است. شرح ديگر الفيه، متوسط، و شرح ديگر آن كه مفصل است. شرح نقليه شهيد اول، تمهيد القواعد الاصولية والعرييه، مسالك الافهام فى شرح شرايع الاسلام (درهفت جلد)، حاشيه فتوى خلافيات الشرايع، حاشية القواعد، حاشية تمهيد القواعد، حاشيه ارشاد علامه، حاشيه مختصر نافع محقق حلى، اسرار الصلاة، رساله فى تيقن الطهارة والحدث والشك فى السابق، رساله فى من احدث فى اثناء غسل الجنابه، رساله فى تحريم طلاق الحائض الحامل الحاضر زوجها المدخول بها، رساله فى طلاق الغائب، رساله فى صلاة الجمعة، رساله فى الحث على صلاة الجمعة، رساله فى آداب الجمعة، رساله فى حكم المقيمين فى الاسفار، منسك الحج الكبير، منسك الحج الصغير، رساله فى نيات الحج والعمرة، رساله فى احكام الحبو، رساله فى ميراث الزوجه، رساله فى جواب ثلاث مسائل، رساله عشرة مباحث مشكلة فى عشرة علوم، مسكن الفؤاد عند فقد الاحبه والاولاد، كتاب كشف الريه عن احكام الغيبه، رساله فى عدم جواز تقليد الميت، رساله فى الاجتهاد البداية فى الدراية، شرح الداربه، غنية القاصدين فى اصطلاحات المحدثين، رساله فى شرح حديث «الدينيا مزرعة الآخرة»، كتاب الرجال والنسب، كتاب تحقيق الاسلام والايمان، رساله فى تحقيق النيه، رساله فتوى الخلاف من اللمعه، رساله فى تحقيق الاجماع، كتاب اجازات، حاشية على عقود الارشاد، منظومه در نحو، شرح آن، رساله فى شرح البسمله، سؤالات شيخ زين الدين واجوبتها، سؤالات شيخ احمد واجوبتها، فتاوى الشرايع، فتاوى الارشاد، مختصر منية المرید، مختصر مسكن الفؤاد، مختصر الخلاصه، فتاوى المختصر، رساله فى تفسير قوله تعالى: والسابقون السابقون، رساله فى تحقيق العدالة، جواب المباحث النجفيه، جواب مسائل الهنديه، البدايه فى سبيل الهدايه، اجازة الشيخ حسين بن عبد الصمد، فوائد خلاصة الرجال، رساله فى ذكر احواله، الروضة البهيه فى شرح اللمعة دمشقيه، معروف به شرح لمعه و جزاينها از رسائل واجازات و حواشى ديگر. (امل الآمل، جلد ١ ص ٨٦)

از میان کتب چاپ شده شهید ثانی از این کتاب‌ها اطلاعاتی در دست است: شرح لمعه، مسالك منية المرید، كشف الریبه، مسكن الفؤاد، تمهید القواعد، التنبیهاث العلیه، تحقیق الایمان والاسلام به نام حقایق الایمان.

۷. استادان

شهید ثانی، در شهرها و کشورهای مختلف جمعاً نزد ۲۵ تن از علما و دانشمندان شیعه و سنی در علوم و فنون گوناگون علم آموخته است. او به فیض ملاقات جمعی دیگر جزآنان که در شرح زندگانی خود نام برده توفیق یافته که ذکر نام و نشان آنها به درازا می‌کشید. به گفته صاحب روضات، شیخ احمد بن محمد بن خاتون عاملی که سلسله اسناد به وی مستند می‌شود نیز از اساتید شهید ثانی به شمار می‌رود. (روضات الجنات، ص ۲۸۹)

شیخ حر عاملی، هموطن او می‌نویسد:

از گفتار ابن العودی شاگرد وی و اجازات شیخ حسن (صاحب معالم فرزند شهید) و اجازات خود شهید، به خوبی پیداست که شهید نزد بسیاری از علمای عامه شاگردی کرده و بسیاری از کتب عامه را در فقه و حدیث و اصول و کلام و غیره نزد آنها خوانده، و اجازه روایت تمامی کتب آنها را گرفته است، چنانکه شهید اول و علامه حلی نیز چنین روشی داشته‌اند. تردید نیست که منظور آنها درست بوده، ولی آثاری بر این کار مترتب شد که براهل نظر و کسی که در کتب اصول و استدلال و حدیث (شیعه بعد از آنها) تتبع کرده باشد، پوشیده نیست. شیخ حسن فرزند او هم عدم رضایت خود را از اینکار آنها اظهار داشته است. (امل الآمل، ۱/۸۹)

۸. تربیت شاگردان برازنده

شهید ثانی، با تمام گرفتاری که در دوران زندگی خود داشته، با وجود مسافرت‌ها و اشتغال به تصنیف و تألیف و رسیدگی دقیق به امور زندگی و کسب معیشت، همه را خودش عهده دار بوده و توفیق پیدا کرد شاگردان برازنده و دانشمندان بلند آوازه‌ای تربیت کند که هر یک از مفاخر فقهاء و دانشوران نامی شیعه به شمار می‌روند. «ابن العودی»، چند تن از آنها را نام می‌برد. (رک: امل الآمل، لؤلؤة البحرين و روضات الجنات در شرح هر یک از شاگردان)

سید بزرگوار، نورالدین علی بن الحسین موسوی عاملی که به واسطه علاقه بسیاری که شهید به وی داشت، او را به دامادی خود پذیرفت و همچون فرزندش در آموزش و پرورش وی تلاش کرد تا اینکه به مقام عالی علمی و عملی رسید و از خواص وی به شمار آمد.

نورالدین علی از دختر شهید، دارای فرزندی شد که او را «محمد» نام گذاشت، و او همان

«سید محمد عاملی» مؤلف عالی قدر کتاب مشهور مدارک است که از بزرگان فقهاء بوده است.

از دیگر شاگردان ایشان می توان به افراد زیر اشاره کرد:

- فقیه محقق و محدث نامور سید علی حسین جزینی عاملی مشهور به «صائغ»، مؤلف کتاب شرح شرایع و شرح ارشاد علامه حلی و غیره.

- شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی، پدر شیخ بهائی، فقیه و دانشمند عالی مقام است. وی نخستین شاگرد شهید است که در سفر مصر همراه او بود و بار اول که شهید به «اسلامبول» رفت، نیز با وی بود، و هنگام مراجعت، در عراق ماند و بعد از مدتی به ایران و به خراسان رفت.

- علی بن زهره جبعی پسر عم شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی. وی دانشمندی پاك سرشت و پرهیزکار و مردی نیک نفس بود. او نیز همراه شهید به مصر رفت و همان جا نیز وفات یافت.

- دانشمند بزرگوار، شیخ محمد بن حسین مشعری عاملی، به گفته «امل الآمل»، وی از فقهای جلیل القدر آن دیار بوده است.

- سید نورالدین کرکی عاملی که در «دمشق» می زیست و از بزرگان علماء و خواص اصحاب شهید بوده است.

- شیخ عبدالنبی بن علی، برادرش که از علی بن عبدالعالی میسی نیز استفاده کرده و صاحب معالم برادرزاده اش بوده است.

- هاء الدین محمد بن علی عودی جزینی معروف به «ابن العودی»، دانشمند مشهور است. وی سال ها از محضر پرفیض «شهید ثانی» استفاده کرد و از سال ۱۹۴۵ تا سنه ۹۶۲ که به ایران و خراسان رفت، در خدمت وی سرگرم کسب علم و فضیلت بود و از سرچشمه دانش آن فقیه بزرگ استفاده ها کرد.

۹. شهادت شهید

در میان دانشمندان شیعه که در هزار سال گذشته همیشه پاسدار آیین پاك تشیع بوده اند، بسیاری به درجه شهادت رسیده اند. علامه امینی در کتاب شهداء الفضیله، یکصد و سی تن از آنها را نام برده و با اجمال و تفصیل علل و چگونگی شهادت آنها را شرح داده است که همه به جرم «تشیع» یا به عنوان ریاست جامعه شیعه، و دفاع از حق و عدالت، به شهادت رسیده اند. معروف ترین و بزرگ ترین آنها، شهید اول و شهید ثانی هستند که هر دو از علمای طراز اول شیعه و هر دو نیز از مردم جبل عامل بوده اند و به فاصله یکصد و پنجاه سال می زیسته اند.

۱۰. علت و کیفیت شهادت شهید ثانی

طبق نوشته علامه نوری در *خاتمه مستدرک*، سید علی صائغ شاگرد دانشمند شهید، در آخر جلد سوم شرح *شرایع* به خط خود نوشته است:

شهید هنگام طواف خانه خدا در مسجد الحرام (مکه معظمه) اسیر شد، آنگاه او را به اسلامبول بردند و روز جمعه در ماه رجب سال ۹۶۶ در حالی که قرآن تلاوت می نمود به جرم تشیع شهید شد، با اینکه وی در آن موقع مهاجر الی الله و غریب بود. (مستدرک وسائل، ۴۲۸/۳).

محدث عالیقدر شیخ حر عاملی در *امل الامل*، به تفصیل درباره علت و چگونگی شهادت شهید به نقل از استادش سخن گفته که اجمال آن و سایر شواهد دیگر بدین قرار است:

«شهید به واسطه دانش بسیار و اعتقاد و تشیع، مورد رشک دانشمندان متعصب اهل تسنن قرار گرفته بود. پیوسته آزارش می دادند و او هم غالباً در بیم و هراس به سر می برد، در عین حال سرگرم کار خود بود. تا اینکه روزی دو نفر را برای قضاوت نزد او آوردند و شهید یکی از آنها را محکوم کرد. محکوم از شهید نزد قاضی «صیدا» به نام «معروف» که مردی متعصب بود شاکی شد، قاضی هم از فرصت استفاده کرده و به سلطان سلیمان عثمانی پادشاه روم (عثمانی) که در آن موقع لبنان و سوریه هم جزو قلمرو او بود، نوشت که مردی شیعی در دیار ما مردم را به تشیع و گمراهی! می کشاند و از مذاهب چهارگانه اهل تسنن خارج است و در دین خدا بدعت می گذارد! سلطان سلیمان هم مأموری برای دستگیری شهید به جبل عامل فرستاد. شهید برای فرار از اسارت به دست دشمن، آهنگ حج کرد و برای چندمین بار به زیارت خانه خدا رفت. مأمور پس از ورود به جبل عامل و اطلاع از مسافرت شهید به مکه او را دنبال کرد تا این که در میان راه بروی دست یافت.

شهید به مأمور گفت که با من باش تا حج کنیم، سپس مأموریت خود را انجام بده. پس از انجام مراسم حج با مأمور به روم (ترکیه) رفت. در میان راه مردی به مأمور برخورد نمود و از وی پرسید این کیست؟ گفت: مردی از علمای شیعه امامیه است که سلطان او را احضار کرده است. مرد مزبور گفت: نمی ترسی که سلطان به واسطه قصوری که در فرمان او کرده ای تو را به قتل رساند. بهتر است او را به قتل رسانی و سر بریده اش را برای سلطان ببری.

مأمور هم آن فقیه پاک سرشت را همانجا در کنار دریا به قتل رسانده و سرش را برای سلطان برد. جمعی از ترکمانان که در آن نواحی بودند در آن شب دیدند انواری از آسمان پایین می آید و بالا می رود، و چون جست و جو کردند و بدن بی سر شهید را یافتند، بدون این که او را بشناسند در همانجا دفن کرده و قبله ای بر مرقدش بنا کردند.

وقتی مأمور سربریده شهید را به سلطان نشان داد، سلطان خشمگین شد و گفت: من گفتم او را زنده بیاور، تو او را کشتی؟ سپس سید عبدالرحیم عباسی که در سفر شهید به قسطنطنیه در سال ۹۵۱ با وی ملاقات کرده بود، اصرار ورزید و سلطان مأمور مزبور را به قتل رساند.»
در کتاب *لؤلؤة البحرين* می نویسد:

در یکی از کتب معتبر دیدم نوشته بود، شهید را در ربیع الاول سال ۹۶۵ در مکه مشرفه به امر سلطان سلیم (سلیمان) پادشاه روم (عثمانی) گرفتند و به یکی از خانه های مکه بردند و یک ماه و ده روز زندانی کردند، سپس او را از راه دریا به قسطنطنیه (اسلامبول) پایتخت روم بردند. آنگاه در کنار دریا سرش را از تن جدا ساختند و بدنش را سه روز روی زمین انداختند و بعد به دریا افکندند!! (لؤلؤة البحرين، ص ۳۴)

به نقل علامه نوری، شیخ بهایی می گوید:

پدرم نقل کرد که: بامداد روزی به خدمت شهید رسیدم. دیدم آن عالم جلیل القدر غمگین است و به فکر فرو رفته است. وقتی سبب پرسیدم، گفت: ای برادر! گمان می کنم من شهید دوم باشم! زیرا دیشب در خواب دیدم که سید مرتضی (دانشمند بزرگ شیعه) مهمانی مفصلی داده و تمامی علمای شیعه را دعوت کرده است. وقتی من وارد شدم، سید برخاست و به من خوش آمد گفت و فرمود: فلانی بنشین پهلوی شیخ شهید! من هم پهلوی شهید اول نشستم از این رو تصور می کنم من شهید دوم باشم!

و نیز علامه نوری در مستدرک از کتاب *الدر المنثور*، شیخ علی عاملی نوه شهید ثانی نقل می کند که نوشته است:

جواب زیر را به خط شیخ حسین بن عبد الصمد عاملی (پدر شیخ بهائی) دیده ام که سید بدرالدین حسین بن شدقم حسینی مدنی در مکه معظمه راجع به شهادت شهید و اینکه شهید چند سال قبل از مرگش محل شهادت خود را به وی نشان داده بود. سؤال کرده و آن دانشمند بزرگوار هم جواب داده است.

معرفی یک پایگاه فقهی اینترنتی: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام

ساجده العبدالخانی

۱. مقدمه

به برکت انقلاب اسلامی، بار دیگر شریعت اسلام در اذهان بشریت جلوه‌گر شد و در این میان مذهب تشیع به عنوان پایه‌گذار نهضت اسلامی در کانون نظرها قرار گرفت و متأثر از آن، مسلمانان در سایر سرزمین‌های اسلامی به خود آمده، بر آن شدند تا دنیای جدید را بر مبنای آموزه‌ها و تعالیم آسمانی اسلام پایه‌ریزی کنند.

در چنان فضا و زمینه پدید آمده، برای درک مطلوب و فهم صحیح از اسلام و مکتب تشیع، نظرها به سوی حوزه‌های علمیه، به ویژه حوزه علمیه قم دوخته شد و احساس نیاز به کسانی که پاسخگوی مردم باشند به وضوح آشکار شد. کسانی که نیازهای فقهی معاصر را شناخته و با پی‌موندن اصول و مبانی اجتهاد، بدون افراط و تفریط و طبق سنت سلف صالح به اجتهاد بالنده و امروزی دست‌زند، شبهات را دفع کنند، به نیازها پاسخ شایسته دهند، از فقه و فقاہت راستین تشیع دفاع کنند و به دور از تجر و بی‌مبالاتی در صدد گسترش و توسعه آن برآیند و با توجه به کتاب و سنت و سیره فقهی عمیق و دقیق فقهای بزرگ، راه صحیح زندگی انسانی و بندگی الهی را فرا روی مردم قرار دهند.

بر همین اساس، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام به دستور مرجع عالی قدر تشیع حضرت آیت‌الله العظمی فاضل لنکرانی در سال ۱۳۷۶ شمسی تأسیس شد. این مرکز در راستای آموزش و تربیت فضلا و فراهم کردن امکانات و بسترهای مناسب برای مطالعات و پژوهش‌های فقهی و اصولی، پاسخگویی به مسائل جدید، تألیف و نشر کتب و مقالات علمی تاکنون در پنج بخش فعالیت خود را متمرکز کرده است:

۲. آموزش

این بخش سرلوحه فعالیت‌های مرکز و متشکل از گروه‌های مختلفی از طلاب و فضایی با استعداد است که پس از موفقیت در آزمون ورودی و مصاحبه علمی، تحت حمایت‌های مالی و معنوی مرکز فقهی، به مطالعه عمیق و پژوهش ژرف در فقه و اصول و مبانی اجتهاد اشتغال دارند. اکنون بخش آموزش در پنج گروه ذیل فعالیت دارد: گروه قضا؛ گروه حج؛ گروه اقتصاد اسلامی؛

گروه اصول فقه؛ گروه قواعد فقهی.

هر گروه تقریباً با پنج نفر، زیر نظریک استاد با تجربه و کارآموده تحت آموزش قرار دارند. ناگفته نماند که افراد گروه‌ها، خود افرادی تحصیل کرده و فاضل هستند و لااقل هر کدام حدود هشت سال یا بیشتر مباحث خارج فقه و اصول را در حوزه گذرانده‌اند. آنان در گروه خود تنها شنونده نیستند، بلکه با بحث و مطالعه و کنکاش به نقد و دفاع از نظریات می‌پردازند و مباحث مطرح را با یاری و هدایت استاد گروه به پیش می‌برند.

هر کدام از اعضای گروه در خاتمه هر بحث، موظفند تمام آن را به صورت یک رساله مستقل تحریر و همراه با نظریه خویش به نظر استاد خود برسانند و اکنون بیش از صد مقاله علمی در این زمینه تهیه شده که در آینده نزدیک بهترین آنها در مجله فقهی و اصولی مرکز منتشر خواهد شد. در این بخش، در سه سال اول به مباحث رایج و متعارف فقه پرداخته و برحسب صلاحیت از سال‌های چهارم و پنجم به مقتضای استعداد افراد و گروه‌ها، مباحث مستحدثه و مورد نیاز بحث خواهد شد.

۳. پژوهش و تألیف

عمده فعالیت این بخش در زمینه فقه و اصول فقه و موضوعات گسترده مربوطه است. در حال حاضر پروژه‌هایی که در این بخش در دست انجام است به شرح زیر می‌باشد:

۱-۳. تألیف یک دوره اصول فقه به زبان فارسی بر مبنای درس‌های خارج اصول فقه حضرت آیت‌الله العظمی فاضل لنکرانی که شش مجلد آن پس از تألیف و ویرایش، حروف چینی شده و آماده چاپ است. جای چنین کتابی که در بردارنده یک دوره کامل اصول فقه به زبان فارسی باشد تاکنون خالی است.

۲-۳. تألیف یک دوره اصول فقه به زبان عربی بر اساس درس‌های خارج معظم له. تاکنون چند دوره از تقریرات بحث‌های معظم له به زبان عربی به این مرکز ارائه شده که بهترین آنها انتخاب خواهد شد.

۳-۳. بحث تعارض اصل و ظاهر از موضوعات کاربردی و مهم است که هنوز تبیین نشده؛ این تحقیق بعد از بیان مفهوم و اصطلاح «اصل» و «ظاهر» به بررسی موارد تعارض این دو در فقه و ثمرات آن می‌پردازد و بیان می‌کند که در کجا «اصل» و در چه جایی «ظاهر» مقدم می‌شود.

امروزه محققان و فضلا، برای تحقیق مفاد دقیق قواعد فقهی، نیازمند بررسی موارد و مصادیق این قواعد هستند که فقها در کجا در فقه به آن استدلال کرده‌اند. از این رو، این مرکز در صد

بررسی تمام مصادیق و موارد تطبیقی قواعد فقهی است، که نسبت به قاعده اصل و ظاهر انجام یافته و در شرف چاپ است.

۳-۴. موسوعه احکام الصبیان، تمام احکام فقهی مربوط به صبی از زمان انعقاد تا مرحله بلوغ، محور مطالعه و تحقیق در این موسوعه است. شیوه مباحث این کتاب به صورت استدلالی و مقارن است. اکنون جلد اول آن آماده چاپ است و گمان می شود به شش جلد برسد.

۳-۵. نگارش کتاب حدود و تعزیرات (فقه جزایی اسلام) به فارسی که تقریرات درس خارج فقه آیت الله فاضل لنکرانی است و در حال حروف چینی و تصحیح بوده و در دو جلد چاپ و منتشر خواهد شد.

۳-۶. تعریب جلد اول جامع المسائل، حاوی استفتائات از مؤسس محترم تحت عنوان الفتاوی الوافیة که کار آن به پایان رسیده و به زودی چاپ و منتشر می شود.

۳-۷. تصحیح و تحقیق

در این بخش کتاب های مورد نظر پس از گذراندن سه مرحله: تخریح مصادر، ویرایش، مقابله و تصحیح توسط محققان و فضلاء متخصص، به چاپ سپرده می شود. آثاری که تا کنون پس از طی مراحل یاد شده به زیور چاپ آراسته شده، به قرار زیر است:

نهایة تقریر فی مباحث الصلاة: این کتاب مشتمل بر تقریرات یازده سال درس خارج فقه صلوات حضرت آیت الله العظمی بروجردی به قلم حضرت آیت الله العظمی لنکرانی است که پس از تحقیق و تصحیح دقیق در سه جلد به چاپ رسیده و به فقه پژوهان عرضه شده است.

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة: این اثر ارزشمند، موسوعه ای فقهی و شرحی استدلالی بر کتاب تحریر الوسیله حضرت امام خمینی به قلم حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی است. تا کنون از این موسوعه کتاب های زیر توسط مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام تحقیق و چاپ شده است

و تحقیق و نشر سایر مجلدات آن در دست اقدام است:

- کتاب القضاء والشهادات (۱۴۲۰)، چاپ اول، ۵۶۰ صفحه.

- کتاب الطلاق والمواریث (۱۴۲۱ ه.ق)، چاپ اول، ۵۳۶ صفحه.

- کتاب النکاح، چاپ اول، ۱۴۲۱ ه.ق، ۶۵۶ صفحه.

- کتاب القصاص (۱۴۲۱ ه.ق)، چاپ دوم، ۴۶۶ صفحه.

- کتاب الحدود، (۱۴۲۲ ه.ق)، چاپ دوم، ۷۶۰ صفحه.

۴. کتابخانه تخصصی فقهی ائمه اطهار علیهم السلام

با تخصصی شدن علوم، مطالعات و تحقیقات، ایجاد کتابخانه های تخصصی ضرورتی انکارناپذیر است. بدین منظور برای ارائه خدمات به پژوهشگران حوزه فقه و اصول به فرموده موسس محترم مرکز، این کتابخانه تاسیس گردید و هم اکنون دارای بیش از ده هزار کتاب در موضوعات زیر بوده و دائماً در حال توسعه و گسترش است:

فقه شیعه، فقه شافعی، فقه حنبلی، فقه حنفی، فقه مالکی، فقه مذاهب متفرقه، (همچون زیدی، ظاهری، اسماعیلی و اباضی)، اصول فقه شیعه، اصول فقه اهل سنت، علوم قرآن و آیات الاحکام شیعه و سنی، تاریخ فقه، تراجم و رجال شیعه و سنی، حدیث شیعه، حدیث اهل سنت، فقه جدید، حقوق و فقه مقارن با آن، موسوعات فقهی و فقه مقارن بین مذاهب، مجلات فقهی، لغت و سایر کتب مورد نیاز برای مطالعه و تحقیق ژرف در فقه و اصول.

در این کتابخانه علاوه بر کتاب های کلاسیک فقه، سعی می شود کتاب ها به روز باشد و جدیدترین کتاب ها از داخل و خارج کشور تهیه و در اختیار پژوهشگران گذاشته شود. در حال حاضر کسانی که در فقه، اصول فقه و حقوق مشغول تحقیق و تالیف هستند، از این کتابخانه بهره می برند.

۵. رایانه و صوت و تصویر

در این بخش علاوه بر ارائه خدمات نرم افزاری و اطلاع رسانی به محققان مرکز، حروفچینی کتب فقهی و اصولی انجام می گیرد. افزون بر این، تمام دست نوشته های علمی مؤسس گرامی به این قسمت، منتقل شده است.

در این بخش حدود سه هزار نوار کاست و تعدادی فیلم های ویدیویی ضبط شده از درس های مؤسس بزرگوار، نگهداری می شود و در اختیار محققان قرار می گیرد.

همچنین سایت اینترنت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی در این بخش اداره می شود که جوابگوی سؤالات دینی و شرعی و استفتائات رسیده از سراسر جهان می باشد. در این سایت تا کنون به هزاران استفتا پاسخ داده شده است. این سایت به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی است.

نشانی سایت:

پژوهش‌گران مرکز فقهی ائمه اطهار و آثار ایشان

محمدجواد فاضل لنکرانی، متولد ۱۳۴۱ در قم، مجتهد، استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم، عضو برجسته جامعه مدرسین حوزه علمیه قم و رئیس مرکز فقهی ائمه اطهار است. وی فرزند محمد فاضل لنکرانی است که از مراجع مشهور جهان شیعه بود. تحصیلات ابتدایی را در قم آغاز کرده و در حین اخذ دیپلم علوم انسانی در سال ۱۳۵۶ شمسی دروس حوزوی را آغاز کرد و در سال ۱۳۶۱ شمسی به دروس خارج فقه و اصول راه یافت.

ایشان علاوه بر اهتمام به مباحث علمی، اداره دفاتر مرجعیت شیعه در شهرها و کشورهای مختلف را بر عهده داشته و دارد و در دوران پانزده سال مرجعیت پدرش، پاسخ به استفتائات زیر نظر وی بود. وی ریاست عالی مرکز فقهی ائمه اطهار را نیز بر عهده دارد.

توجه وی به طرح مسائل نوپیدا و مورد ابتلا، یکی از ویژگی‌هایی مباحث ایشان است. بحث نوپیدای تأثیر زمان و مکان در اجتهاد و نیز تلقیح مصنوعی، حق التألیف، طواف از طبقه اول مسجد الحرام و استفاده از تلسکوپ در رویت هلال ماه از زمره‌ی این مباحث است و تألیفاتی نیز از ایشان در رابطه با آنها منتشر شده است که نوآوری‌های فقهی و اصولی متعددی در آنها به چشم می‌خورد.

طرح این مباحث به صورت گسترده، همراه با ارائه مباحثی نو و بدیع، از دیگر ویژگی‌های ایشان است و کتاب‌های قواعد فقهیه ایشان - لاجرح و ضمان ید - شاهد صدقی بر این مدعا است. توجه به مباحث قرآنی و تدریس آیات الاحکام - آیات مربوط به خمس، حجاب و نکاح - به صورت مبسوط، به گونه‌ای که پاسخگوی شبهات موجود نیز هست، از دیگر امتیازات علمی ایشان به شمار می‌آید.

وی علاوه بر دریافت اجازه اجتهاد مطلق از سوی پدرش در سال ۱۳۷۶، از سوی شورای عالی حوزه علمیه قم نیز در تاریخ ۱۳/۸/۱۳۸۱ مدرک علمی سطح چهار در رشته فقه و اصول، که همان اجتهاد است را با معدل هیجده و درجه عالی دریافت نمودند.

بخشی از تألیفات کتب بررسی فقهی سلاح‌های کشتار جمعی بررسی فقهی - حقوقی تلقیح مصنوعی پژوهشی فقهی درباره طواف از طبقه اول مسجد الحرام اعتبار ابزار جدید در رویت هلال اسرار و آداب نماز حجاب و نظام اسلامی خمس، انفال، فیء در قرآن کریم، ربا در قرآن کریم مشروعیت اجرای حدود اسلامی در زمان غیبت، نخبه الأنظار فی حرمان الزوجة من الاراضی والعقلم قاعدة الفراغ والتجاوز، قاعده الزام الطواف بالکعبة المشرفة من الطابق الأول، حق التألیف

قاعده ضمان ید، قاعده فراغ و تجاوز، قاعده لاجرح، بحث تفسیر موضوعی پیرامون آیات معاد، برائت عقلی، تخییر و احتیاط ارث زوجه از زمین، بحوث فی آیات الاحکام - الخمس التلقیح الصناعی، دراسة فقهیه - حقوقیة اعتبار الأجهزة الحديثة فی رؤیة الهلال رسائل فی الفقه والاصول. مباحث اخلاقی درس خارج اصول.

مقالات

- الطواف من الطابق الأول، دراسة فقهية استدلالية (عربی) زمان و مکان و علم فقه رسالة فی التقیة (عربی)؛
پاسخ به شبهات پیرامون ارتداد دین در عصر ظهور نگاهی کوتاه به روش استنباطی ملا احمد نراقی در مستند الشيعة دفاع از حریم قرآن؛
رسالة فی حقيقة الوضع (عربی)؛
رسالة فی شرطیة الابتلاء (عربی)؛
حجیة الكتابة فی الفقه الإسلامی (عربی)؛
بررسی فقهی موضوع «تکثیر و تنظیم جمعیت»؛
تنوری عدالت در حکومت اسلامی و ولایت فقیه.

