



بختِ تلخِ همسرِ سرکش

✧ برتری، اطاعت، و تنبیه در آیه ۳۴ سوره نساء ✧

[ویراست اول]

✧ ثاقب حسین ✧





«انعکاس ادبیات»

سر ویراستار: محسن فیض بخش

ناشر آنلاین: انعکاس

Title:

The Bitter Lot of the Rebellious Wife: Hierarchy, Obedience, and Punishment in Q. 4:34

Saqib Hussain

عنوان:

بخت تلخ همسر سرکش

برتری، اطاعت، و تنبیه در آیه ۳۴ سوره نساء

نویسنده:

ثاقب حسین

تاریخ انتشار (ویراست اول): شهریور ۱۴۰۳ ه.ش.

گروه مترجمان: ساجده گودرزی، محمد قندهاری، مهدی صالح،
امیرحسین حسین زاده، امیر اشرف واقفی، مریم نوبری، نرگس بهرامی.

ویراستار: ساجده گودرزی، سیده زینب حسینی.

صفحه آرایی: الهه مهدوی.



جميع حقوق مادی و معنوی این ترجمه، متعلق به «انعکاس» و بازنشر آن تنها با کسب اجازه کتبی از «انعکاس» مجاز است. برای ارجاع به این ترجمه می‌توانید از نشانی زیر استفاده کنید:
حسین، ثاقب (۱۴۰۳). بخت تلخ همسر سرکش: برتری، اطاعت، و تنبیه در آیه ۳۴ سوره نساء (گودرزی و دیگران، مترجم). ویراست اول. فروست آنلاین «انعکاس ادبیات». (<https://t.me/inekas/495>)



Inekas.org



@Inekas



Inekas_org



InekasSchool



انعکاس
Inekas

یادداشت انعکاس

آنچه پیش روی شماست، ترجمه مقاله‌ای است از ثاقب حسین، استادیار کنونی دانشگاه لویولا مری‌مونت، درباره تفسیر آیه چالش برانگیز نساء: ۳۴ که در مجله مطالعات قرآنی دانشگاه ادینبرا در سال ۲۰۲۱ منتشر شده است.

ثاقب حسین در نخستین مدرسه تابستانی انعکاس (تابستان ۱۴۰۰ش) حضور یافت و این مقاله را ارائه داد.^۱ پس از آن، گروهی از شرکت‌کنندگان و همراهان مدرسه انعکاس این مقاله را به فارسی ترجمه کردند. از همه دوستانی که در به‌ثمر رسیدن این ترجمه، ویراستاری و صفحه‌آرایی آن نقش داشتند، به ویژه ساجده گودرزی که بیشترین سهم را در به‌ثمر رسیدن ترجمه و ویرایش این مقاله ایفا کرده، سپاسگزاریم.

با پژوهش از خطاهای احتمالی راه‌یافته در ترجمه، خوشحال می‌شویم که در صورت یافتن هر گونه خطای نگارشی یا ویرایشی در ترجمه، آن را با ما در میان بگذارید تا در ویراست‌های بعدی اصلاح شود.

اصل مقاله حاضر با نشانی زیر قابل دستیابی و ارجاع است:

Hussain, Saqib (2021). "The Bitter Lot of the Rebellious Wife: Hierarchy, Obedience, and Punishment in Q. 4:34", *Journal of Qur'anic Studies* 2021 23:2, 66-111.

و برای ارجاع به این ترجمه می‌توانید از نشانی زیر استفاده کنید:

حسین، ثاقب (۱۴۰۳). بخت تلخ همسر سرکش: برتری، اطاعت و تنبیه در آیه ۳۴ سوره نساء (گودرزی و دیگران، مترجم). ویراست اول. فروست آنلاین «انعکاس ادبیات». (<https://t.me/inekas/495>)

۱. ویدئوی این ارائه از هر دو لینک زیر دستیاب است:

<https://aparat.com/v/fbS5C>

<https://youtu.be/ZBebJCzzD1A>

فهرست

درآمد.....	۶
۱. مردان «قوامون» بر زنان هستند.....	۱۰
۲. زنان پارسا «قانتات» اند.....	۲۰
۳. آنان که از «نشوز» شان بیم دارید.....	۲۷
الف) نشوز شوهر در قرآن.....	۲۹
ب) سوره مائده و سوره نور.....	۳۲
ج) مخاطبان آیه ۳۴ سوره نساء.....	۴۲
«نشوز» در ادبیات پیش از اسلام و ادبیات اولیه اسلام.....	۴۴
زن متاهل مشکوک به خیانت جنسی در فقه یهود.....	۵۲
معنی نشوز.....	۵۷
نتیجه گیری.....	۵۹

بخت تلخ همسر سرکش:

برتری، اطاعت، و تنبیه در آیه ۳۴ سوره نساء

ثاقب حسین

چکیده

آیه ۳۴ سوره نساء در تفاسیر و آثار فقهی پیشامدرن عموماً به گونه‌ای تفسیر شده که به شوهر اجازه می‌دهد در صورت نشوز -اصطلاحی قرآنی- فقهی که به معنای نوعی نافرمانی از شوهر در نظر گرفته می‌شده- همسر خود را مورد ضرب و شتم قرار دهد. بنابراین، طبق تفسیر سنتی آیه، زن ملزم به اطاعت از شوهر است و شوهر بر همسر خود ولایت پیدا می‌کند. در این مقاله، در ابتدا به مرور بافتار ادبی آیه می‌پردازیم، سپس سلسله مراتب جنسیتی آیه و مسئله اطاعت زن از شوهرش مورد بازبینی قرار می‌گیرد. سپس تلاش می‌شود تا اصطلاح کلیدی نشوز فارغ از تفاسیر و آثار فقهی و با توجه به کاربرد آن در قرآن، اشعار متقدم اسلامی و جاهلی و دیگر متون اسلامی متقدم، مجدداً ارزیابی شود. شواهد به طور همبسته‌ای نشان می‌دهند که نشوز نه به «نافرمانی»، بلکه به «تمایل به ترک شوهر (معمولاً به نحوی که پای مرد دیگری در میان است)» اشاره می‌کند و بنابراین ممکن است نشوز، تعبیری مودبانه از خیانت زناشویی باشد. سرانجام، رابطه بینامتنی بین این آیه و فقه ربانی یهودی برای سو تاه -همسر مشکوک به زنا- بررسی خواهد شد.

درآمد

واکنشی که از پیامبر [ص] به هنگام نزول آیه ۳۴ سوره نساء گزارش شده است حکایت‌گر نمونه‌ای نادر در سنت اسلامی است که حساسیت‌های وی را ناهمگون با آموزه‌های قرآنی نشان می‌دهد. فهم غالب در سنت تفسیری و فقهی پیشامدرن از این آیه این است که شوهر، در شرایط خاصی، اجازه دارد همسرش را به قصد تأدیب بزند. روایتی با لحنی بلاشک تلخ از پیامبر [ص] در باب نزول این آیه نقل شده است که می‌فرماید: «من چیزی می‌خواستم، اما خدا چیز دیگری می‌خواست.»^۱ ابراز تشویش و نارضایتی از این اجازه قرآن برای تنبیه جسمی همسران به دست شوهران در تمامی تاریخ سنت تفسیری به صورت مداوم دیده می‌شود،^۲ و در عصر مدرن ابراز این نارضایتی به ویژه شدت گرفته است، که البته دلایل روشنی هم دارد. این آیه، آن گونه که به فهم سنتی تعبیر می‌شود، نه تنها زدن زنان را مجاز می‌داند، بلکه، باز بر اساس همان فهم سنتی، رسماً می‌گوید که مردان باید بر زنانشان تسلط داشته باشند و در عین حال از زنان می‌خواهد که مطیع شوهرانشان باشند. در مطالعات قرآنی مدرن، چه در داخل و چه در خارج از فضای دانشگاهی، این آیه از آیاتی است که موضوع بیشترین بازبینی‌ها و بازتفسیرها قرار گرفته‌اند.^۳

در این مقاله می‌خواهم از سه طریق به تحقیقات پیشین در این بحث کمک کنم. ابتدا، تلاش می‌کنم تا خوانش دقیقی از آیه در یک بافتار ادبی وسیع‌تر داشته باشم که شامل مراجعه به چند مطالعه ساختاری درباره سوره نساء می‌شود. دوم، تلاش می‌کنم با نگاهی انتقادی اصطلاح نشوز در این آیه را با توجه به دیگر کاربردهای آن در قرآن، شعر دوران جاهلی، شعر متقدم اسلامی،^۴ و دیگر آثار ادبی قرون اولیه اسلامی بازبینی کنم. مکتوبات حدیثی را نیز در

۱. طبری، جامع البیان، ج ۶، ص ۶۸۸. این حدیث فقط در آثار تفسیری آمده است. برخی نسخه‌ها اضافه کرده‌اند: «و آنچه خدا خواست بهتر است.» (برای نمونه: مقاتل، ج ۱، ص ۳۷۰). برای بحث در مورد تنش بین فهم سنتی آیه قرآن و احادیث مختلف بنگرید به: Chaudhry, "I Wanted One Thing".

2. Bauer, *Gender Hierarchy*, p. 212.

۳. هدف من در این‌جا بررسی جامع شیوه‌های مختلف تفسیر این آیه در عصر مدرن (یا در واقع پیشامدرن) نیست. برای بررسی اجمالی تفاسیر اصلاح‌گرانه و دفاعی مدرن بنگرید به Ali, *Sexual Ethics*. Devos, "The Feminist Challenge", pp. 123-125 و p. 18.

۴. من در این‌جا اصالت کلی شعر دوران جاهلی و دوره متقدم اسلامی را، به‌ویژه مجموعه‌های معروف

همین بخش بررسی خواهم کرد. در این بحث، دربارهٔ صحت انتساب این احادیث به منابع مفروض آن‌ها ادعایی مطرح نمی‌کنم. در عوض، هدفم این است که نشان دهم فهم‌های بدیلی از جنبه‌های مختلف آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء در قرون اولیهٔ اسلامی [و به‌واسطهٔ برخی احادیث] رواج داشته که از سنت فقهی و تفسیری فاصله دارند و در عین حال به برداشت طرح‌شده در این مطالعه بسیار نزدیک‌اند. در واقع، این قرابت خود می‌تواند استدلالی در تأیید قدمت آن دسته از احادیث باشد؛ (به عبارتی می‌توان این استدلال را مطرح کرد: از آنجایی که این احادیث با خوانش دقیق خود آیه سازگار هستند، اما از گفتمان فقهی رایج اولیه دربارهٔ این آیه فاصله دارند، پس احتمال جعل آنها به‌منظور تأیید مواضع فقهی یا تفسیری مضبوط و رایج منتفی می‌شود)؛ اگرچه این موضوع تحقیقی دیگر است.^۵ در نهایت هم رابطهٔ بین این آیه و نزدیک‌ترین پیشینهٔ مرتبط با آن را در ادبیات فراعهدینی بررسی می‌کنم که حول حکم فقهی یهودیت ربانی دربارهٔ سوتاه یا همسر مشکوک به زنا است. همان‌طور که خواهیم دید، میان احکام مرتبط با همسر متهم به نشوز و سوتاه ربانی هم‌پوشانی قبل توجهی وجود دارد که احتمالاً نشان‌گر اشارهٔ هر دوی آن‌ها به یک مسئله است.

برای سهولت ارجاعات بعدی، متن آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء که در ادامه مرور می‌کنیم در چند

عصر عباسی، مفروض گرفته‌ام (در مقابل تک بیت‌هایی که در آثار صرف و نحو و تفسیر برای اشاره به نکته‌ای خاص آورده شده است) (بنگرید به Bauer, 'The Relevance of Early Arabic Poetry', pp. 701-702). دربارهٔ موضوع پیچیده‌تر الحاق‌های بعدی در متون بنگرید به Sinai, *Rain-Giver*, pp. 2-3. یک نگرانی مهم این است که آیا در جریان انتقال و جمع‌آوری مجموعه‌ای معتبر، قطعات موجود ممکن است تغییر شکل داده باشند یا قطعات جدیدی درج شده باشند؛ که در این صورت استفاده از آن‌ها در جایگاه شواهد لغت‌شناسانه برای عربستان پیش از اسلام سودمند نخواهد بود. ساینای استدلال می‌کند که چنین تغییراتی فراگیر نبوده است، و روش‌هایی را پیشنهاد می‌کند برای کنترل و تعیین این که کدام ابیات شعر باید در میان الحاقات مشکوک بعدی در نظر گرفته شود. در مقالهٔ حاضر، چنین نگرانی‌هایی را هنگام بحث دربارهٔ نشوز مطرح می‌کنم

۵. ساینای با اشاره به گسست‌های مشابه بین قرآن و سنت فقهی متقدم اسلامی استدلال می‌کند که تثبیت متن قرآن متقدم بر تثبیت مواضع فقهی است - اگر متن قابل تغییر بود، انتظار می‌رفتیم که آموزه‌های فقهی نوظهور را با دقت بیشتری منعکس کند (بنگرید به Sinai, 'When did the Consonantal (Skeleton...? Part I', p. 289).

فراز می‌آید. فرازهایی که پررنگ شده بخش آغازین هر جمله در آیه را نشان می‌دهند (بدون در نظر گرفتن بند پایانی) که سرفصل‌ها و ساختار این مطالعه نیز بر مبنای آن‌ها تعیین شده است. سه اصطلاحی که بدون ترجمه باقی مانده‌اند (یعنی قوامون، قانتات و نشوز) که محل اصلی مناقشه و مخمسه در آیه‌اند نیز در ادامه بررسی خواهند شد.

الف) مردان «قوامون» بر زنان هستند،

ب) از طریق آن که (بما) خداوند ارجحیت داده (فَضَّلَ) یکی را بر دیگری (بَعْضَهُمْ عَلَى

۶. عبارت «بما» معمولاً «زیرا» / «از آنجا که» / «به‌عنوان» (مثلاً بنگرید: Jones) و گاهی اوقات «از طریق چیزی» (مثلاً بنگرید: Abdel Haleem) ترجمه می‌شود. در ترجمه اول حرف «ما» مصدری تلقی می‌شود (ر.ک. آیه ۶۱ بقره)، و در دومی موصول، یا ضمیر موصولی (ر.ک. آیه ۴ سوره بقره). برای تعیین ترجمه صحیح در این‌جا، ابتدا باید توجه داشت که احتمالاً سه بار کاربرد «بما» در آیه معانی جداگانه‌ای ندارند، زیرا فرازهای «ب» و «ج» (دو کاربرد اول «بما») با یک حرف ربط همپایه به هم می‌پیوندند. و فراز «و» (سومین کاربرد) در ساختاری موازی با فرازهای «ب» و «ج» است: مردان... بما... و بما... زنان صالح... بما... بنابراین این ساختار نشان می‌دهد که «ما» در سرتاسر بخش یا مصدری است یا موصولی. در این‌جا می‌توانیم «ما» به عنوان ضمیر موصولی را رد کنیم، زیرا این با کاربرد نهایی مطابقت ندارد. اگر «ما» ضمیر موصولی بود، این قسمت از آیه چنین ترجمه می‌شد: زنان صالح... در غیاب [شوهرانشان] به وسیله‌ای که خدا محافظت کرده محافظت می‌کنند. یعنی به واسطه چیزی که خداوند آن را حفظ کرده است، عفت خود را حفظ می‌کنند. این به لحاظ نحوی ممکن است، اما بسیار ناواضح است. مفسرانی که از این تفسیر حمایت می‌کنند، باید چندین گام برای روشن شدن آنچه آیه می‌گوید بردارند. چه بسا خداوند مهریه آن‌ها را در معنای ضمانتی برای آن‌ها حفظ کرده است و از این طریق آن‌ها می‌توانند در غیاب شوهران خود را حفظ کنند (برای نمونه: الحلبی، الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون، ج ۳، ص ۶۷۱). اگر «ما» را مصدری در نظر بگیریم، نیازی به چنین بسط و امتدادهایی نیست، که در این صورت، پیوند بین حَفَظ و حافظات در فراز «و» روشن می‌شود: زنان صالح باید در غیاب شوهرشان عفت خود را حفظ کنند، زیرا خداوند عفت آن‌ها را با فراهم کردن امکان ازدواج حفظ کرده است. اما صرفاً این که «ما» مصدری است به این معنا نیست که «بما» باید به «زیرا» ترجمه شود (همان‌طور که غالباً در جای دیگر قرآن آمده است - مثلاً آیه ۱۰ بقره). اگر این‌طور ترجمه می‌شد، فراز الف را اینگونه می‌خواندیم: مردان قوامون بر زنان هستند... زیرا از مال خود انفاق می‌کنند. در این مورد، قوامون نمی‌تواند صرفاً به معنای «مسئولیت مالی» در قبال همسرانشان باشد (نگاه کنید به ادامه)، زیرا فرازهای «الف» و «ج» از نظر گزاره‌ای معادل هستند، که اگر «ج» توجیه «الف» باشد، نمی‌تواند چنین باشد. درواقع، حرف «ما» که مصدری است به این معنی است که می‌توانیم اسم فعل (مصدر) را به جای «ما» و فعل بعدی جایگزین

بَعْضٌ^۷

(ج) و از طریق آن که (بما) از اموالشان خرج می‌کنند.

(د) پس، زنان درستکار «قانتات» هستند

(ه) که حفاظت می‌کنند (حَافِظَاتٌ) در غیبت [شوهران خود] (لِلْغَيْبِ)

(و) زیرا (بما) خدا حفظ کرده (حَفِظَ) [آنان را]

(ز) و درمورد زنانی که از «نشوز» آنان بیم دارید (تَخَافُونَ)

(ح) پندشان دهید و در خوابگاه‌هایشان رهایشان کنید و آنان را بزنید؛

(ط) پس اگر شما را اطاعت کردند (أَطَعْنَكُمْ)، راهی علیه آنان نجوید (فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا)

(ی) که خدا والای بزرگ است.^۱

علاوه بر بررسی سه اصطلاح قَوَّامُونَ و قانتات و نشوز، لازم است که چندین وجه دیگر آیه را که در بالا ترجمه شده‌اند توضیح دهیم. بیشتر استدلال‌هایی که می‌آورم کاملاً جدید نیستند و ممکن است به‌صورت پراکنده در تفاسیر قرون میانه یا دیگر بازتفسیرهای مدرن دیده شوند. اما

کنیم، که ممکن است به بهترین شکل با استفاده از «زیرا» ترجمه شود یا نشود. آیه ۳ سوره یوسف را در نظر بگیرید: ما بهترین داستان‌ها را از طریق وحی به تو با این قرآن برای تو بازگو می‌کنیم. این‌جا «بما اوحینا» معادل «باوحینا» است، که در این زمینه به‌سختی ممکن است به‌معنای «زیرا ما وحی کرده‌ایم» باشد - فقط «از طریق وحی ما» معنا می‌یابد. برگردیم به آیه ۳۴ سوره نساء؛ استفاده از «از طریق» به‌جای «زیرا» در فرازهای «ب» و «ج» به‌وضوح بهترین راهبرد ترجمه است، زیرا از تحمیل کردن زود هنگام معنا به «قَوَّامُونَ» جلوگیری می‌کند

۷. بارلاس پیشنهاد می‌کند که این می‌تواند به برتری مادی نسبی مردان بر یکدیگر اشاره داشته باشد، بنابراین آیه به آن‌ها دستور می‌دهد که بر اساس امکاناتشان انفاق کنند (Barlas, *Believing Women*, p. 186). به نظر من، این قرائت پذیرفتنی نیست. اول، در این صورت لازم است که حرف «ما» ضمیر نسبی فهمیده شود، که همان‌طور که در شماره ۶ استدلال کردم، بعید است. دوم، آیه ۳۴ به‌وضوح گفته آیه ۳۲ را منعکس می‌کند، که در آن تفاوت مادی جنسیتی است (برای بحث دقیق‌تر به ادامه مراجعه کنید).

در کل، آنچه مایلیم در این متن ارائه دهم نشان دادن انقطاعی فاحش بین خود حکم قرآن از یک سو و تفاسیر و احکام سنتی مربوط به آن از سوی دیگر است. به همین جهت در نتیجه گیری خیلی خلاصه توضیح خواهم داد که چنین اختلافاتی ممکن است چگونه ایجاد شده باشند.

۱. مردان «قوامون» بر زنان هستند

بسیاری از مفسران سنتی فراز اول آیه را، که مردان قوامون بر زنان هستند، این گونه فهمیده اند که آیه نه تنها یک ساختار سلسله مراتبی را تعریف می کند (مردان متصدی زنان هستند) بلکه علاوه بر آن، از طریق استنباط طبیعی، مسئولیت مالی اداره خانواده را نیز بر عهده مردان می گذارد (مردان تأمین کننده امور زنان هستند).^۸ برخی قائل اند که لغت قوامون صرفاً برتری سلسله مراتبی مردان بر زنان را مقرر می کند و نه مسئولیت مالی آن ها را (که البته از نظر این دسته مفسرین در هر حال این مسئولیت مالی بعداً در ادامه آیه و با عبارت «از اموالشان خرج می کنند» مقرر می شود).^۹ در مقابل، در چندین بازتفسیر مدرن از آیه ۳۴ سوره نساء این استدلال عنوان شده است که آیه صرفاً به مسئولیت مالی مردان در قبال زنان اشاره دارد.^{۱۰} بنابراین، سه

۸. Bauer, *Gender Hierarchy*, p. 169. این معنای دوگانه کلمه قوامون نظر مثلاً قرطبی است که آن را هم با الزام مردان به انفاق مالی برای همسرشان و هم به تعهد آن ها به تأدیب زن در مسائل دینی مرتبط می کند (القرطبی، الجامع، ج ۶، ص ۲۷۸، ۲۸۰).

۹. برای نمونه ابن کثیر، تفسیر، ج ۲، ص ۲۹۲.

۱۰. علی (Ali, *Sexual Ethics*, p. 117) خاطرنشان می کند که چنین تعبیری «با تصویر قرآنی زنان در آیات دیگر در مقام انسان کامل و شریک در روابط زناشویی متناسب است»، برای نمونه ای از آن به بحث زیر درباره آیه اول نساء مراجعه کنید. همچنین بنگرید به

Mubarak, 'Breaking the Interpretive Monopoly', p. 275. همچنین نظری وجود دارد که ممکن است آیه اصلاً در مورد زن و شوهر صحبت نکند (آیه نمی گوید شوهران قوامون بر زنان هستند)، بلکه وظیفه عام مواظبت از زنان خانه را بر عهده مردان خانه گذاشته است (علی اشاره می کند که آیه ۳۴ به صراحت درباره زن و شوهر صحبت نمی کند (Ali, 'Religious Practices'); همچنین بنگرید به Wadud, *Qur'an and Woman*, p. 72). این بعید است، زیرا آیه در ادامه از ترک بستر زنان برای مجازات صحبت می کند و آیه ۳۵ بعد از آن می گوید «و اگر می ترسید که بین آن دو شکاف افتد، داوری از خویشاوندان مرد و داوری از خویشاوندان زن تعیین کنید».

خوانش وجود دارد که هرکدام طرفداران خود را دارد: دلالت قوَّامون بر (الف) هم سلسله‌مراتب و هم وظیفهٔ مالی؛ یا (ب) صرفاً سلسله‌مراتب؛ یا (ج) صرفاً وظیفهٔ مالی. استدلال من در دفاع از خوانش سوم است. توجه داشته باشید که برای این‌که خوانش (ج) صحیح باشد ما انتظار داریم که «فَضْل» (برتری داد) تنها به برتری مالی اشاره کند تا رابطه‌ای واضح بین الف و ب برقرار شود (مانند آیهٔ ۷۱ سورهٔ نحل که «فَضْل» به‌روشنی به تفاوت مالی اشاره دارد). از سوی دیگر، اگر فَضْل به معنای عمومی‌تری از برتری اشاره داشته باشد و محدود به منابع صرفاً مادی نباشد، خوانش‌های (الف) یا (ب) قوی‌تر خواهند بود.^{۱۱} در ادامه، من ابتدا معنای «فَضْل» را بررسی می‌کنم تا ببینیم آیا می‌توانیم خوانش (ج) را بلافاصله منتفی کنیم یا خیر. پس از آن، مستقیماً به معنای قوَّامون می‌پردازم.

دو ملاحظه وجود دارد که به‌طور خاص تأییدکنندهٔ دلالت صرف «فَضْل» بر امکانات مالی بیشتری‌ست که مردان در مقایسه با زنان در اختیار دارند: یک، بافتار متنی بلافصل مرتبط با آیهٔ ۳۴ و دو، بافتار کلی ایده‌هایی که در سورهٔ نساء مطرح شده‌اند. در بررسی بافتار متنی بلافصل موضوع می‌بینیم که آیه در زیربخشی از سوره قرار دارد که از آیهٔ ۲۹ شروع می‌شود.^{۱۲} این زیربخش با خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» آغاز می‌شود، که غالباً، آن‌گونه که پژوهشگران بسیاری ذکر کرده‌اند، در سراسر قرآن نشان‌گر آغاز بخشی جدید است.^{۱۳} علاوه بر این، تغییری واضح در موضوع آیهٔ ۲۹ در مقایسه با بخش قبل سوره وجود دارد که احکام ازدواج با زنان و شرایط ازدواج با کنیز را بیان می‌کند (توجه کنید که این زیربخش، شامل آیات ۱۹ تا ۲۸، نیز با خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» شروع می‌شود).

11. Ali, *Sexual Ethics*, p. 118; Barlas, *Believing Women*, p. 186.

مفسران نیز غالباً تفصیل آمده در فراز «ب» آیهٔ ۳۴ نساء را پیوند می‌دهند با آیهٔ ۲۲۸ بقره، که حکم می‌کند مردان بر آن‌ها [زنانشان] درجه دارند. اما با توجه به زمینه، این آیه اخیر کاملاً واضح به حقوق اضافی مردان بر زنان در طلاق اشاره دارد. بنگرید به Barlas, و Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 66–69. *Believing Women*, pp. 192–197.

۱۲. چادری همچنین آیهٔ ۳۴ را در زمینهٔ ادبی آن قرار می‌دهد. اما بخش فرعی که در آن گنجانده شده است را فقط تا آیهٔ ۳۲ گسترش می‌دهد (Chaudhry, *Domestic Violence*, pp. 24–25).

۱۳. بنگرید به Zahniser, 'Major Transitions', p. 30; Klar, 'Text-Critical Approaches to Sura Structure. Part One', pp. 8–15 and p. 26; and Sinai, *Towards a Compositional Grammar*.

(۲۹) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اموال همدیگر را به ناروا نخورید - مگر آن که دادوستدی با تراضی یکدیگر میانتان [انجام گرفته] باشد - و همدیگر را مکشید، زیرا خدا همواره با شما مهربان است. (۳۰) و هرکس از روی تجاوز و ستم چنین کند به زودی وی را در آتشی درآوریم، و این کار بر خدا آسان است. (۳۱) اگر از گناهان بزرگی که از آن [ها] نهی شده‌اید دوری گزینید، بدی‌های شما را از شما می‌زداییم، و شما را در جایگاهی ارجمند درمی‌آوریم. (۳۲) و زنه‌ار، آنچه را خداوند به [سبب] آن، بعضی از شما را بر بعضی [دیگر] (بعضکم علی بعض) برتری داده (فَضْل) آرزو مکنید. برای مردان از آنچه کسب کرده‌اند (اکتسبوا) بهره‌ای است، و برای زنان [نیز] از آنچه کسب کرده‌اند (اکتسبن) بهره‌ای است. و از فضل خدا درخواست کنید، که خدا به هر چیزی دانا است. (۳۳) و از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان، و کسانی که شما [با آنان] پیمان بسته‌اید، بر جای گذاشته‌اند، برای هریک [از مردان و زنان] وارثانی قرار داده‌ایم. پس نصیبشان را به ایشان بدهید، زیرا خدا همواره بر هر چیزی گواه است. (۳۴) مردان قوامون بر زنان هستند به دلیل آن که خداوند یکی از ایشان را بر دیگری برتری داده (فَضْل) و [نیز] به دلیل آن که از اموالشان خرج می‌کنند...

بنابراین این بخش با آیه ۲۹ و یک اخطار آغاز می‌شود که می‌گوید اموال یکدیگر را به ناروا نخورید، و یکدیگر را نکشید، که احتمالاً می‌خواهد بگوید جنگ غالباً نتیجه بی‌عدالتی اقتصادی است.^{۱۴} آیات ۳۰-۳۱ متخلفان از این اوامر را تهدید به تنبیه می‌کند و به آنان که از گناهان کبیره دوری می‌کنند وعده پاداش می‌دهد (احتمالاً [گناهانی] مانند مواردی که در آیه ۲۹ ذکر شده‌اند). سپس آیه ۳۲ از چشم طمع دوختن به داشته‌های دیگران نهی می‌کند، و از گناه

۱۴. عبارت «ولا تقتلوا انفسکم / خودتان را نکشید» گاهی در ادبیات تفسیری به معنای نهی از خودکشی فهمیده می‌شود (بنگرید به السایس، تفسیر آیات القرآن، ج ۱، ص ۲۷۳). نادرستی این تقریباً قطعی است. انفسکم (خودتان) یک اصطلاح رایج در عربی قرآنی برای «یکدیگر» است (رجوع کنید به آیات ۸۴ و ۸۵ بقره، ۳۶ توبه، ۶۱ نور، ۱۱ حجرات). ساختار آیه نیز در برابر تعبیر به نهی از خودکشی سنگینی می‌کند. دو فرمان ممنوعیت به موازات یکدیگرند، لا تأکلوا اموالکم (مال خود را مصرف نکنید) و لا تقتلوا انفسکم (خودتان را نکشید). ضمیر «شما» در ممنوعیت اول به وضوح در معنای «یکدیگر» درک می‌شود، و در ممنوعیت دوم نیز باید همین‌گونه ترجمه شود. در نهایت، زمینه آیه هم نشان می‌دهد که ما این ممنوعیت را همین‌طور درک می‌کنیم، زیرا هر دو نهی در آیه به اقدام ناروا علیه سایر افراد جامعه مربوط است

دست‌یازی به ثروت دیگران در آیه ۲۹ به سمت گناه معنوی متناظر با آن حرکت می‌کند.^{۱۵} در دیگر آیات قرآن نیز مشابه این هم‌نشینی را می‌توان مشاهده کرد (برای مثال، انعام: ۱۲۰؛ اعراف: ۲۲؛ حج: ۳۷ و همچنین آیات ۵۵ و ۸۵ سوره توبه؛ حجر: ۸۸ و طه: ۱۳۱ را برای نهی‌های مشابهی از طمع به آن‌چه به دیگران داده شده ببینید). بنابراین، کمتر می‌توان تردید کرد که فَضْل در ابتدای آیه ۳۲ به دارایی‌های مادی اشاره دارد، که موضوعی است که در ابتدای این زیربخش مطرح شده است؛ استفاده از اکتسبوا (به دست آوردن) در ادامه همین آیه نیز شاهد بر این مدعا است.

به این ترتیب، فراز ابتدایی آیه ۳۲، که خداوند برخی را برخی دیگر برتری داده است (فَضْل)، به این معناست که خداوند به برخی ثروت مادی بیشتری داده است. این مطلب کلی سپس ناگهان به موضوع زنان و مردان تغییر می‌کند که در آن تأکید می‌شود به هریک از آنان بخشی از آن‌چه کسب کرده‌اند داده می‌شود. یک برداشت واضح این است که آن توزیع نابرابری که در ابتدای آیه مطرح شده مبنای جنسیتی دارد.^{۱۶} با این حال آیه هم به مردان و هم به زنان می‌گوید که به جای طمع‌کردن به آنچه ندارند مطمئن باشند که نصیبی از ثمره کاری که انجام داده‌اند خواهند داشت و تشویقشان می‌کند که از خدا بخواهند از فضل خود بیشتر نصیبشان کند.

آیه بعدی (آیه ۳۳) نیز همان موضوع توزیع ثروت مادی را حفظ می‌کند: «و از هریک [از مردان و زنان] وارثانی قرار دادیم (که ارث می‌برند) از آنچه والدین و خویشاوندان به جای می‌گذارند». این آیه نیز با یادآوری حقوق ارث همان قاعده قبلی را تقویت می‌کند که به زنان و مردان، هر دو، از فضل مادی خدا چیزی [هرچند نابرابر] داده شده است.^{۱۷} سپس مردان مخاطب

۱۵. السایس، تفسیر آیات القرآن، ج ۱، ص ۱۰۵.

16. Chaudhry, *Domestic Violence*, p. 26.

۱۷. این معقول‌ترین تفسیر آیه است. مترجمان معمولاً با «لکل» (به معنای «برای هر») در کشمکش‌اند. ترجمه‌ها اغلب یا معنی را محدود و نه‌چندان واضح و مشخص بیان می‌کنند (مثلاً تفسیر معاصرانه قرآن: برای هریک وارثی قرار دادیم برای آنچه پدر و مادر و خویشاوندان می‌گذارند) یا این عبارت را شکل مختصر لکل‌شئ (برای هر چیزی) تعبیر می‌کند (مثلاً عبدالحلیم: ما برای هر چیزی که پدر و مادر و خویشاوندان از خود بر جای می‌گذارند وارث قرار دادیم). با این حال، ترجمه برگزیده من عبارت را از آیه ۳۲ ادامه می‌دهد: للرجال (برای مردان) ... للنساء (برای زنان) (آیه ۳۲)، لکل (برای هرکدام) (آیه ۳۳). این

خاص قرار می‌گیرند و به آنان گفته می‌شود که مطمئن شوید سهم ارث زنان از اموال شوهران به آنها می‌رسد.

امر آیه ۳۴ تکرار مرتب امر آیه ۳۲ است.^{۱۸} هر دو آیه زنان و مردان را جداگانه مطرح می‌کنند و هر دو از موهبت‌های برتر خداوند (فَضْل) سخن می‌گویند، که در نتیجه آن، برخی دارا تر از برخی دیگر خواهند بود (بعضکم علی بعض). این دو آیه به وضوح مرتبط هستند. بنابراین، «فَضْل» در هر دو آیه باید به یک شکل فهمیده شود؛ به این صورت که در هر دو آیه به نابرابری ثروت اشاره دارد، که همان موضوع اصلی این بخش تا به این جا بوده است. در نتیجه در آیه ۳۴ نیز «فَضْل» باید به اعطای برتری مالی به مردان نسبت به زنان اشاره داشته باشد. برخی تلاش کرده‌اند این بخش را به‌طور خاص و بیشتر در ارتباط با موضوع سهم ارث توضیح دهند.^{۱۹} در تأیید همین خوانش، ممکن است توجه کنیم که آیات ۳۲-۳۳ (که همان‌طور که دیدیم برای فهمیدن آیه ۳۴ مهم هستند) با آیه ۷ که مشخصاً درباره ارث است مشابهت‌های پیامی قوی‌ای دارند:

(۷) برای مردان (للرجال) از آنچه والدین و خویشاوندان بر جای گذاشته‌اند (مما ترک الوالدین والأقربون) سهمی (نصيب) است؛ و برای زنان (للنساء) از آنچه والدین و خویشاوندان بر جای گذاشته‌اند (مما ترک الوالدین والأقربون) سهمی (نصيب) - خواه کم باشد یا زیاد - مفروض شده است. (۳۲) - ... برای مردان از آنچه کسب کرده‌اند سهمی (نصيب) است، و برای زنان از آنچه کسب کرده‌اند سهمی (نصيب) است... (۳۳) - و از هریک [از مردان و زنان] وراثتی قرار دادیم (که ارث می‌برند) از آنچه والدین و خویشاوندان به جای می‌گذارند (مما ترک الوالدین والأقربون)...

بنابراین، می‌توان استدلال کرد که دست‌کم بخشی از آنچه خداوند در آیه ۳۴ به مردان

فهم یک موضوع یا مضمون زبانی یکسان را در آیات ۳۲ تا ۳۴ حفظ می‌کند: مردان و زنان. علاوه بر این، به نظر می‌رسد که آیه ۳۳ قانون معرفی شده در آیه ۷ را تکرار می‌کند، که آیات ۳۲ تا ۳۳ با آن بیان می‌کنند که هم مرد و هم زن از حقوق ارث برخوردارند. ابن عاشور این قرائت را در اینجا یکی از راه‌های ممکن برای تجزیه این آیه بیان می‌کند (ابن عاشور، التحرير و التنوير، جلد ۵، صفحه ۳۳)

۱۸. بنگرید به Bauer, *Gender Hierarchy*, p. 169, and Chaudhry, *Domestic Violence*, p. 27

19. Bauer, *Gender Hierarchy*, p. 169; Ali, *Sexual Ethics*, p. 118; Wadud, *Qur'an and Woman*, pp. 70-71.

برتر از زنان داده است به سهم ارث نابرابر آنان اشاره دارد. اما دلیل کافی نداریم تا بگوییم معنای «فَضْل» در آیه صرفاً به ثروتی اشاره دارد که از طریق ارث رسیده است. تا این‌جا فقط نشان دادم که بافتار متنی بلافصل آیه از امکانات مادی بیشتر مردان نسبت به زنان حکایت دارد.

اکنون بگذارید بافتار کلی آیه را در نظر بگیریم. در تحلیل‌های ساختاری امین اصلاحی،^{۲۰} ماتیاس زانیزر^{۲۱} و جوزف لوری^{۲۲} از سوره نساء، آیات ۱ تا ۴۳ اولین بخش بزرگ سوره را تشکیل می‌دهند. ریموند فرین^{۲۳} البته اختلاف نظری جزئی دارد و انتهای بخش اول سوره را آیه ۴۲ می‌داند. این اختلاف نظر البته در بحث ما اهمیت چندانی ندارد و در کل اصلاحی، زانیزر و لوری، همگی، آیه ۴۳ را، که درباره احکام وضو است، تا حدی متفاوت از سیاق کلی بخش می‌دانند.^{۲۴} نگاه‌های این چهار محقق به ویژگی‌های اصلی بخش اول متفاوت است.^{۲۵} واضح است که این بخش پر از احکام و بیشتر آن‌ها، همانطور که هر چهار محقق می‌گویند، مرتبط با زنان است. در عین حال احکامی مرتبط با مراقبت از یتام و اموال آن‌ها (آیات ۲-۶)، ارث (آیات ۷-۱۴) و (همان‌طور که دیدیم) تجارت عادلانه نیز در آن وجود دارد. بخش قابل توجهی از این احکام مبتنی بر جنسیت هستند؛ مانند ازدواج با مادران یتام اگر ترس این برود که بدون این ازدواج نتوان از یتیم مراقبت

۲۰. با این حال، هر سه نویسنده آن را به دلیل اشاره به زنان (و برای لوری «آمیزش جنسی»)، که موضوع برجسته بخش اول است، در بخش یک سوره آورده اند. بنگرید به Iṣlāḥī, *Tadabbur-i Qur'ān*, vol. 2, p. 294; Iṣlāḥī's structural analysis is summarised by Mir, *Coherence in the Qur'an*, pp. 46-47; Zahniser, 'Sūra as Guidance', pp. 74-76; and Lowry, 'A Guide to the Legal Material' in Farrin, 'Sūrat Al-Nisā', pp. 3-6. از سوی دیگر، فرین خاطر نشان می‌کند که پایان بخش دوم او (آیات ۴۳-۱۰۴) تشریعی برای مناسک نماز در زمان جنگ ارائه می‌دهد و به این ترتیب آیه ۴۳ در بخش دوم را (که قواعدی برای مناسک طهارت ارائه می‌دهد) نیز شامل می‌شود. (Farrin, 'Sūrat Al-Nisā', pp. 3-6). همان‌طور که زانیزر اشاره می‌کند، تغییر ناگهانی موضوع به نماز ممکن است ابزاری انتقالی باشد، هم در سوره بقره و هم این‌جا در آیه ۴۳ نساء (Zah- niser, 'Sūra as Guidance', p. 74 n. 14, and Zahniser, 'Major Transitions', p. 40). در هر صورت، این تفاوت برای مطالعه حاضر مهم نیست.

۲۱. اصلاحی این بخش را «اصلاح جامعه» می‌نامد (اصلاحی، تدبر قرآن، ج ۲، ص ۳۰۴). زانیزر آن را «مسود کردن زنان» می‌نامد (Zahniser, 'Sūra as Guidance', p. 74). لوری آن را «بخش قانونگذاری» می‌نامد (Lowry, 'A Guide to the Legal Material') و فرین آن را «تقابل و عدالت» می‌نامد (Farrin, 'Sūrat Al-Nisā', p. 2).

کرد (آیه ۳)،^{۲۲} و حقوق ارثی زنان (آیات ۷، ۱۱-۱۲، ۳۳).

لوری خاطرنشان می‌کند که آیه آغازین سوره «حاوی یک بیان کلی است که خلقت جهان

۲۲. این تفسیریست که اصلاحی از این آیه ارائه داده است (تدبر قرآن، ج ۲، ص ۲۵۲، همچنین بنگرید به (Mir, *Understanding the Islamic Scripture*, pp. 99-100, 108-109). در این آیه آمده است: اگر می‌ترسید با یتیمان انصاف نکنید، با زنانی ازدواج کنید که به نظر شما خوب می‌آیند، دو، سه یا چهار... در متون کلاسیک اسلامی که به آیات مشکل‌آفرین می‌پردازند، بارها به این آیه پرداخته شده است. معلوم نیست چه ارتباطی بین رفتار منصفانه با یتیمان و ازدواج با زنان وجود دارد (برای نمونه بنگرید به ابن قتیبه، تأویل، ص ۲۶). مفسران سنتی و علمای جدید عموماً این را به این معنا می‌گیرند که باید با خود یتیمان ازدواج کرد. اما قطعاً تعبیر صحیح تعبیر اصلاحی است؛ اول این که، آیه از ازدواج با زنان (نساء) به جای دختران (بنات) صحبت می‌کند. دوم این که، تعبیر اصلاحی این ابهام را ایجاد نمی‌کند که در مورد پسران یتیمی که می‌ترسند نتوانند با آن‌ها عادلانه رفتار کنند چه باید کرد. سوم این که، در ادامه متن اصرار می‌شود که مهریه زنان به آن‌ها داده شود (آیه ۴)، اما اموال کودکان یتیم تا زمانی که به سن بلوغ برسند (آیات ۵-۶). چهارم، و از همه قانع‌کننده‌تر، این است که یتیمان و زنان بالغ خانواده‌شان (یعنی مادرانشان) در آیه ۱۲۷ در دسته‌های جداگانه می‌گیرند: از تو درباره زنان (نساء) فتوا می‌خواهند. بگو: «خداوند درباره آن‌ها به شما فتوا می‌دهد و آنچه در کتاب آسمانی درباره یتیمان زنان (یتامی النساء) بر شما خوانده شده است...» (بنگرید به Harvey, *The Qur'an and the Just Society*, p. 164). سرانجام این که، باید توجه داشته باشیم در حالی که در زبان انگلیسی از «زنان و کودکان» در جایگاه کسانی صحبت می‌کنیم که ممکن است در هنگام مرگ مرد نیاز به مراقبت داشته باشند، معادل عربی آن زنان و یتیمان (یتامی) است، زیرا از نظر لغوی در عربی یتیم کسی است که پدرش را از دست داده است (برای مثال بنگرید به ابن‌منظور، لسان العرب، «ی-ت-م»). مثلاً در بیتی منسوب به عنتره (متوفی ۶۰۰ میلادی) که بنی عمیر را به جنگ تهدید می‌کند، این را به وضوح می‌بینیم

و زنان از ترس به اسیری رفتن در جنگ ضجه می‌زنند// و بر یتیمان خردسال می‌گیرند.

مسلماً شعری که این بیت از آن گرفته شده است در ویرایش انتقادی الوارد از دیوان عنتره غایب است و در عوض در شیخو، شعراء النصرانیة، ص. ۸۶۹ (بدون ذکر منبع برای شعر) آمده است، که احتمال درستی انتساب آن به عنتره را بسیار کاهش می‌دهد (رجوع کنید به جونز، «عنتره»). علاوه بر این، به نظر می‌رسد که شعر دارای پژواک‌های واضحی از کلام قرآنی است، که تاریخ شعر را بعد از اسلام نشان می‌دهد، مانند: «قسمی که زنده می‌کند و می‌میراند.» (أَمَات و أَحْيَا)؛ رجوع کنید به آیه ۴۴ نجم. با این وجود، مجموع شواهد به وضوح نشان می‌دهد که وقتی نساء و یتامی را در سورة نساء در تقابل و تباین می‌بینیم، دیگر نباید آن‌ها را همان گروهی بدانیم که در اصطلاح انگلیسی «زنان و کودکان» می‌گوییم

را جنسیتی توصیف می‌کند ... از آن‌جا که تقریباً همه قوانین ذیل این بخش جنسیتی هستند یا حتی با ارجاع به قواعد حقوقی وضعی^{۲۱} بر تفاوت‌های جنسیتی تأکید می‌کنند، به نظر می‌رسد که آیه آغازین با همان زمینه جنسیتی به آیات احکامی بعدی مرتبط می‌شود.^{۲۳} در حقیقت آیه اول سوره نساء حاوی دو زمینه کلی است که در ابتدای بخش اول بسط داده شده‌اند و هر دو با اتقوا (بترسید) شروع می‌شوند:^{۲۴}

ای مردم! بترسید (اتقوا) از پروردگارتان، که شما را از یک جان واحد (نَفْسٍ وَاحِدَةٍ) آفرید، و از همان طبیعت جفت او را آفرید، و از آن دو پراکنده کرد تعداد زیادی از مردان (رجال) و زنان (نساء) را. و بترسید (و اتقوا) از خدا، که مسئلت می‌کنید از طریق او حقوقتان از یکدیگر را، و [قطع شدن] روابط خانوادگی را. حقیقتاً خدا مراقب بر شماست.

ممکن است تمایلی باشد به اینکه جمله آغازین را، که با اولین وقوع اتقوا شروع می‌شود، اشاره‌ای بدانیم به داستان کتاب مقدس درباره خلقت حوا از دنده آدم. با این حال، عبارت خَلَقَ مِنْ نَفْسٍ / انفس چندین بار در قرآن و به وضوح به معنای «از طبیعت مشابه»، به‌ویژه در مورد مردان و زنان، آمده است (برای مثال آیه ۷۲ سوره نحل، آیه ۲۱ روم، و آیه ۱۱ شوری)؛ و هیچ دلیل محکمی نداریم که معنای دیگری را متصور شویم.^{۲۵}

23. Lowry, 'A Guide to the Legal Material'

۲۴. الفراهی در تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء درباره اهمیت آیه آغازین برای فهم مضمون این سوره استدلال می‌کند: «موضوع مهمی که در سوره نساء بیان می‌شود... این است که احکام مقدس مبتنی است بر این‌که ما بخش‌های یک نفس واحد هستیم. پس اگر کار خود را اصلاح کنیم، نفس واحد خواهیم شد. بنابراین حکومت مردان بر زنان از نوع استبداد نیست، بلکه خدمت برخی به دیگران است، مانند اعضای بدن واحد» (الفراهی، تعلیقات، ج ۱، ص ۳۴-۳۵؛ همچنین بنگرید به: Mir, *Understanding the Islamic Scripture*, pp. 95-970). همچنین رجوع کنید به Harvey, *The Qur'an and the Just Society*, pp. 142-143.

۲۵. الرازی، مفاتیح الغیب، ق ۴: ۱؛ Mir, *Understanding the Islamic Scripture*, p. 95. بائر بر برخی از تفاوت‌های عبارت‌شناختی بین آیه اول سوره نساء و سه آیه دیگر آمده در این‌جا تأکید می‌کند، اما به نظر می‌رسد که این تفاوت‌ها برای هرمنوتیک درون‌قرآنی بی‌اهمیت هستند (مثلاً استفاده از جمع انفس در آیه ۷۲ نحل، آیه ۲۱ روم، و آیه ۱۱ شوری در مقابل نفس واحده در آیه اول سوره نساء) (Bauer, *Gender Hierarchy*, p. 109). توجه داشته باشید که اسپیر این احتمال را در نظر می‌گیرد که نفس واحده به ایجاد یک صورت ایده‌آل بدون جنسیت اشاره داشته باشد که سپس زن و مرد از آن ایجاد شده‌اند، ایده‌ای که

بنابراین نیمه اول آیه بر یک ویژگی اساسی مردان و زنان تأکید می‌کند که همان بودن از طبیعت مشابه است.^{۲۶} حالا نیمه دوم، که با وقوع دوم اتَّقُوا شروع می‌شود، این نکته را به رسمیت می‌شناسد که مردان و زنان از یکدیگر خواسته‌های متقابل مشروع دارند، که بابت آن‌ها به قانون خدا متوسل می‌شوند. این دو جمله آغازین در جایگاه مقدمه‌ای برای کل بخش اول سوره عمل می‌کنند، که محتوایی تشریعی را درباره روابط جنسیتی و تعهدات مالی پوشش می‌دهد، به‌ویژه در وظایفی که مردان و زنان در نسبت با یکدیگر دارند.^{۲۷} دو زمینه اصلی آیه آغازین، یعنی ایده مشابهت بنیادی زن و مرد و مسئولیت‌های متقابل آن‌ها، بر این دلالت دارد که قوامون فقط به مسئولیت مالی مرد در قبال همسرش اشاره می‌کند، نه به اقتدار او بر همسرش (زیرا اگر معنی برتری کلی بدهد می‌تواند پیام آیه آغازین مبنی بر برابری اساسی را تضعیف کند).^{۲۸} علاوه بر این، و متقاعدکننده‌تر از این، آیات ۱۲۷-۱۳۵ یعنی بخش دوم سوره است که در مورد زنان قانون‌گذاری کرده است.^{۲۹} (و در نقش ضمیمه توضیح‌دهنده بخش اول سوره عمل می‌کند) و مجدداً پر از راهنمایی درباره تعهدات مالی مردان است (به‌ویژه آیات ۱۲۷، ۱۲۸ و ۱۳۰ را ببینید)،

در اندیشه یونانی پیش از اسلام و در مکتوبات ربانی جاری است (Speyer, *Die biblischen Erzählungen*), p. 61 همچنین بنگرید به Bronson, 'Imagining the Primordial Woman', p. 131 که از این ایده حمایت می‌کند و بنگرید به (Bauer, *Gender Hierarchy*, p. 108).

۲۶. Farrin, 'Sūrat Al-Nisā' and the Centrality of Justice', pp. 3-4. اگرچه فرین اهمیت آیه آغازین را برای این بخش تشخیص می‌دهد، اما تلاش می‌کند آن را بخشی از ساختار حلقه‌ای غیر متقاعدکننده‌ای قرار دهد، نه به عنوان بخشی که به تفسیر آیات دشوارتر سوره کمکی بکند

۲۷. درباره جزئیات محتوای تشریعی سوره نساء بنگرید به Lowry, 'A Guide to the Legal Material'.
 ۲۸. در واقع در این سوره (و نیز در جای دیگری از قرآن، مانند آیه ۲۳۳ بقره) به مسئولیت مالی شوهر در قبال همسرش تا پیش از آیه ۳۴ اشاره شده است، و در عین حال در هیچ جای دیگری به وظیفه زن در اطاعت کردن از شوهر اشاره نشده است. در آیات مربوط به قوانین ارث در بخش آغازین (آیات ۱۱ و ۱۲) گفته شده است که اساس تقسیم بین وارثان این است که کسانی که اقرب لکم نفعاً هستند یعنی در نفع به شما نزدیک‌اند (آیه ۱۱)، یعنی کسانی که از آن‌ها بهره مالی بیشتری برده‌اید، پس از مرگتان بیشتر از شما ارث ببرند. از این رو، ارث شوهر از زن بیشتر از ارث زن از شوهر است (آیه ۱۲) و دلالت بر این دارد که زن باید از لحاظ مالی در طول ازدواجش بیشتر از شوهرش بهره‌بردار تا شوهرش از او. بنگرید به غامدی، البیان، ج ۱، ص ۴۵۷-۴۵۸، ش ۲۹.

29. Zahniser, 'Sūra as Guidance', p. 77.

اما درباره اطاعت زنان از شوهرانشان هیچ چیزی نمی‌گوید.

یک مدرک قرآنی دیگر برای کلمه قَوَّامون وجود دارد که تنها به معنای مسئولیت مالی است. ریشه ق-و-م در جای دیگری در بخش اول سوره، در آیه ۵، با معنای مسئولیت مالی آمده است. با توجه به متن این زیربخش از سوره (آیات ۲ تا ۶)، آیه ۵ به اموال یتیمان (احتمالاً موروثی) اشاره دارد که به سرپرستان آنها سپرده شده، و به آنها هشدار می‌دهد که اگر یتیمان هنوز ضعیف‌الفکر هستند، یعنی خیلی کودک‌اند، این پول را به آنان برنگردانند:

(۲) اموال یتیمان را به آنان بدهید، و خوب را با بد جایگزین نکنید، و اموال آنان را همراه با مال خود مصرف نکنید... (۵) و به ضعیف‌الفکرها (السفهاء) ندهید مالتان را، که خداوند آن را برای شما وسیله حمایت (قیاماً) قرار داده است، اما از آن تأمینشان کنید و لباس پیوشانیدشان، و با آنها به احترام سخن بگویید. (۶) و یتیمان را امتحان کنید تا به سن بلوغ برسند؛ و اگر در آنها قدرت قضاوت مناسب دیدید، مالشان را به آنها برگردانید، و آن را به اسراف و عجله، قبل از این که به سن مناسب برسند، صرف نکنید. هرکس که ثروتمند است خودداری کند، اما آن که فقیر است باید شرافتمندانه شریک شود. و زمانی که مالشان را به آنها برمی‌گردانید، شاهدانی از طرف آنها بیاورید، و خدا در مقام حاسب کافی است.

دو ویژگی آیه ۵ اهمیت ویژه دارند. نخست، اموال یتیمان، که به دست سرپرستانشان است، با عنوان اموال شما آمده است نه اموال آنها (جلوتر به این مسئله برمی‌گردم). دوم، مال با عنوان «قیام» تعبیر شده است، به معنای «وسیله حمایت» که خداوند آن را فراهم آورده. به کارگیری همین ریشه در ادامه همین بخش از سوره تصادفی نیست: مردان «قَوَّامون» بر زنان هستند زیرا فراهم آورنده «قیام» برای زنان هستند.

این خوانش از «قَوَّامُونَ عَلَى» در آیه ۳۴ سوره نساء، همسو با دیگر موارد استعمال ریشه «ق-و-م» در کنار «عَلَى» در قرآن است، که مراد معنایی آن به وضوح نزدیک به «محافظة» و «مراقبت» است و نه «سلطه داشتن بر»؛ برای مثال آیه ۳۳ سوره رعد را ببینید: «آیا او که بر هر شخصی به همراه آنچه کسب کرده است مراقب است (قائم علی) [نیازمند شریک است]؟»، و یا آیه ۷۵ سوره آل عمران: «و از آنان کسی است که اگر او را بر دیناری امین شمری، آن را به تو

نمی‌پردازد، مگر آن‌که دائماً بالای سر او بایستی «علیه قائماً». افزون بر این، سنت واژه‌شناسی که عمدتاً در طول زمان معانی بیشتری از سنت تفسیری را به کار گرفته است (برای مثال، بنگرید به بحث پیش‌رو در باب واژه نشوز) کماکان بر سر تعریف عبارت «قَوَّامون علی النساء» به صورت «فراهم‌آورنده برای همسرشان، و متکفل امور آنان»^{۳۰} پابرجا مانده است.

حالا می‌توانیم پیوندهای منطقی بین فرازهای «الف» تا «ج» را (که در ابتدای مقاله دسته‌بندی کردیم) پی بگیریم: بخش الف به مسئولیت مالی مردان در تأمین کردن زنان اشاره دارد و بخش‌های ب و ج جزئیات چگونگی ایفای این مسئولیت را شرح می‌دهند، به این ترتیب: از طریق منابع مالی بیشتری که خداوند در اختیار مردان قرار داده، مثلاً در موضوع ارث، و همچنین از طریق خرج کردن منابعی که خود مردان پیش از ارث بردن از کسی در اختیار دارند.

۲. زنان پارسا «قانتات» اند

مقاتل یکی از اولین طرفداران این گرایش سنتی بود که قانت را به معنای «مطیع خداوند و شوهر» تفسیر کند.^{۳۱} برای این تفسیر، لازم بود که مقاتل (و دیگر مفسران متقدمی که قانتات را به معنای مطیع شوهر می‌گرفتند^{۳۲}) قانتات را مطیعات بخوانند. همان‌گونه که بسیاری از محققان جدید متوجه شده‌اند، قانت در جاهای دیگر قرآن منحصراً برای «عبادت خداوند» استفاده شده است، در حالی که فعل «اطاعه» می‌تواند برای اطاعت از خدا یا هر شخص دیگری به کار رود (مثال: آیات ۳۲، ۱۰۰ و ۱۴۹ سوره آل عمران).^{۳۳} تعداد کمتری از مفسران، بر اساس این کاربرد

۳۰. برای مثال بنگرید به زبیدی، تاج العروس، ذیل ق-و-م. یک استثنای کم‌احتمال در این باره اساس البلاغة زمخشری است که در آن بیتی از شماخ بن ضرار (متوفی ۶۵۰/۳۰) نقل می‌کند در صحرای بسیطه ماند و بر آن حکمرانی کرد (قائماً علیها) / مانند حکمرانی (قیام) تاجدار پاریسی او این را بیان می‌کند تا نشان دهد «قائم علی» به معنای حکومت کردن بر مردم است. اما در واقع در دیوان شماخ به جای قائماً آمده صائماً؛ و مصحح دیوان می‌گوید که شیوه نقل زمخشری منحصر به خود او است (دیوان شماخ بن ضرار، ص ۹۴).

۳۱. مقاتل، تفسیر مقاتل، ج ۱، ص ۳۷۱.

۳۲. الطبری، جامع البیان، ج ۶، ص ۶۹۱.

۳۳. Ali, *Sexual Ethics*, p. 120; Ali, 'Religious Practices'; Barlas, *Believing Women*, p. 187.

یکنواخت واژه قانت در قرآن، گفته‌اند که این واژه در آیه ۳۴ سوره نساء نیز باید تنها به معنای «مطیع خدا» در نظر گرفته شود و نه «مطیع شوهر».^{۳۴} در ادامه من در دفاع از این برداشت غیر رایج استدلال خواهم کرد.

نخست باید توجه داشته باشیم که اطاعت زن از شوهر نه در هیچ جای دیگر این سوره، و نه در هیچ جای دیگر قرآن، مطرح نشده است.^{۳۵} حتی در آن بخش‌هایی که ممکن است به

بنگرید به Chaudhry, *Domestic Violence*, p. 47 n. 86.

۳۴. برای مثال ابن عاشور، التحریر و التنویر، ج ۵، ص ۴۰.

۳۵. Wadud, *Qur'an and Woman*, p. 77. توجه کنید که آیه ۲۲۳ بقره گاهی شاهی بر تسلط جنسی شوهران بر همسران در نظر گرفته می‌شود (Bauer, *Gender Hierarchy* p. 167, and Ali, *Sexual Ethics*), (p. 129-131) که مطمئناً مصداق بارز این است که زنان ملزم به تسلیم شدن و اطاعت از شوهران خود هستند. متن آیات ۲۲۳ و ۲۲۴ بقره بدین شرح است: (۲۲۳) نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ^{۳۶} وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ^{۳۷} وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مَّلَاقُوهُ^{۳۸} وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (۲۲۴) وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. حرف «آئی» در آیه ۲۲۳، که در این جا به چنان‌که/ هرطور (as) ترجمه می‌کنم، اغلب «هرزمان» یا «هروقت» ترجمه می‌شود که به درستی ممکن است سؤالاتی درباره رضایت جنسی ایجاد کند. من شک دارم که «آئی» به معنای دوم باشد هرچند این نیاز به تحقیق بیشتری دارد. مسلماً منابع لغت‌شناختی متأخر سه تعریف برای «آئی» پیش می‌گذارند: کیف، من این، متی (برای نمونه بنگرید به زبیدی، تاج العروس، ج ۱-ن-ن). اما درواقع منابع لغت‌شناختی متقدم، هم واژه‌نامه‌ها و هم آثار مخصوص به حروف، تنها دو تعریف برای «آئی» پیش می‌نهند: «کیف» و «من این» (کتاب العین خلیل بن احمد فراهیدی؛ و حروف المعانی الزجاجی). احتمالاً منابع متأخر معنای «متی» را برای «آئی» از سنت تفسیری گرفته‌اند، از زمانی که طبری پیشنهاد کرد که «آئی» در آیه ۲۲۳ می‌تواند به معنای «متی» باشد. در این صورت، این نمونه‌ای از حدس و گمانه‌زنی‌های تفسیری است که سرانجام بر سنت لغت‌شناختی تأثیر می‌گذارند (همچنین بنگرید به بحث درباره نشوز در ادامه). درواقع آثاری که هر سه معنا را پیشنهاد می‌کنند تنها قادرند برای دو معنای «کیف» و «من این» شواهد لغت‌شناختی از قرآن یا شعر جاهلی بیاورند (برای مثال بنگرید به احمد بن ابراهیم، جواهر البلاغة، ص ۸۲)

هرجا که معنای «متی» می‌آید شواهد لغت‌شناختی آن اندک است؛ به نحوی که متن ممکن است به خوبی معنای «کیف» را برساند. مثلاً بغدادی در خزانه الادب، جلد ۷، صفحه ۹۵ مصراع اول بیت لبید (فَأَصْبَحَتْ أَنَّى تَأْتِيهَا تَلَيْسَ بِهَا) را این‌طور تفسیر می‌کند: تو چنان بودی که هرگاه (آئی) به آن (یعنی به امری) نزدیک می‌شدی، در آن گرفتار می‌شدی. شاعر در این جا موقعیتی دشوار را توصیف می‌کند که

نظر برسد که اگر قرآن چنین چیزی را برای زنان پسندیده می‌دانست اینجا به آن اشاره می‌کرد هم خبر از چنین امری نیست. در آیه ۵ سوره تحریم که دو تن از همسران پیامبر به سبب سرپیچی از وی عتاب می‌شوند (و در آیه ۳ همین سوره) نیز سخنی از مطلوبیت اطاعت زن از شوهر به میان نیامده است:

...چه بسا که اگر پیامبر شما را طلاق گوید، پروردگارش همسرانی بهتر از شما به او بدهد، مسلمان (مسلمات)، مؤمن (مؤمنات)، مطیع (قانتات)، توبه‌گر (تائبات)، عابد (عابدات)، روزه‌دار (سائحات)، بیوه و دوشیزه.

از نظر متن آیه، تقریباً تردیدی نیست که «قانت»، که در کنار صفات دیگری آمده که همه در وصف ارتباط زنان مؤمن با خداوند هستند، به معنی مؤمن به خدا و مطیع خدا آمده است. اهمیت عدم وجود هرگونه اشاره‌ای به «اطاعت از شوهر» در قرآن وقتی بیشتر معلوم می‌شود که

مخاطبش باید آن را سپری کند. روشن است که حرف «آئی» می‌تواند در این جا به راحتی «هرطور» یا «از هر کجا» ترجمه شود. به همین قیاس، آیه ۲۲۳، زنان شما کشتزار شمایند، پس هرطور (آئی) که می‌خواهید به کشتزارتان درآیید، توجیهی است برای حکم آیه قبل که رابطه جنسی در دوره حیض را ممنوع می‌کند (همان‌طور که مزرعه فقط باید در فصل مناسب کاشته شود) و رابطه جنسی بدون مقاربت را ممنوع می‌کند (همان‌طور که دانه فقط باید در خاک حاصلخیز بیفتد) (بنگرید به اصلاحی، تدبر قرآن، ج ۱، ص ۵۲۶). بنابراین توجه آیه به چیزی است که در مورد لذت جنسی میان زن و شوهر جایز است. خوانش مرتبط با موضوع رضایت و توافق از آیه تنها با زدودن کامل بافت ادبی آن و خارج کردن آن از بافت ممکن است. سرانجام توجه کنید که منابع ربانی مانند قرآن از تمثیل برای بیان فعالیت جنسی مجاز با همسر استفاده می‌کنند. بنابراین در تلمود (b. Ned 20a) خاخم یوحنا بن ده‌لوی ممنوع می‌کند که شوهران هنگام رابطه جنسی موقعیت خود را عوض کنند، برای مثال سکس مقعدی داشته باشند. با این حال نظر او در بخش بعدی (b. Ned 20b) رد می‌شود و تمثیلی در مخالفت و تقابل با او ساخته می‌شود: مرد می‌تواند [در زمان آمیزش] با همسرش هرکاری انجام دهد؛ تمثیل این است؛ گوشتی را که از کشتارگاه به دست می‌آید می‌توان نمک‌سود، بریان، پخته یا آب‌پز خورد؛ همین‌طور درباره ماهی به دست آمده از ماهی‌فروش. بخش بزرگی از سوره بقره، از جمله بخشی که آیه ۲۲۳ در آن قرار دارد، در دیالوگ نزدیک با قوانین عفاف جنسی باستان متأخر است (Zellentin, 'Gentile Purity Law', pp. 165–169). برای مطالعه تطبیقی قوانین مربوط به آمیزش مقعدی در اسلام اولیه و یهودیت ربانی بنگرید به Maghen, *After Hard-* ship, pp. 161–209, esp. pp. 182–183 که به اختصار درباره این آیه بحث شده است

توجه کنیم در کل قرآن، به خصوص در بسیاری از سوره مدنی مانند سوره تحریم، اطاعت از پیامبر به صراحت از مؤمنان خواسته شده است. اگر اطاعت زن از شوهر از نظر قرآن مطلوبیت داشت، آیا این انتظاری بجا نبود که این دستور به صراحت در میان این صفات زنان مؤمن ذکر شود؟ به خصوص وقتی که می‌دانیم این صفات زنان مؤمن در خطاب به برخی همسران پیامبر ذکر شده است که از دستور او سرپیچی کرده‌اند.^{۳۶}

اما، دو اشکال همچنان باقی‌ست. نخست، آیه ۳۴ سوره نساء به وضوح درباره رابطه درست میان زن و شوهر است، که ممکن است گرفتن قانتات به معنای قرآنی متداول «مطیع خدا» در میانه این بحث را نابهنگام جلوه دهد. دوم، این آیه قانتات را در مقابل کسانی قرار داده که بیم نشوز آن‌ها می‌رود، و مقرر می‌دارد که تنها راه‌هایی از مجازات برای چنین زنانی اطاعت از شما (أَطَعْنَكُمْ) است، که این تصور را به وجود می‌آورد که این امر مقرر شده نوعی بازگشت به حالت اطاعت از شوهری است که موقتاً از او نافرمانی کرده‌اند.^{۳۷} برای بررسی این دو موضوع باید به مطالعه دقیق‌تر بخش‌های «ه» و «و» بپردازیم.

ه) که حفاظت می‌کنند (حَافِظَاتٌ) در غیبت [شوهران خود] (لِلْغَيْبِ)،

و) زیرا (بما) خدا حفظ کرده (حَفَظَ) [آن‌ها را].

تقریباً در کل سنت تفسیری، حفاظات به معنی «حفظ عفاف خود» فهمیده شده است، که به عقیده من خوانش بسیار قابل قبولی است.^{۳۸} زیرا فعل «حَفَظَ» در قرآن مکرر برای حفظ

۳۶. درباره اهمیت اطاعت از پیامبر در سوره‌های مدنی بنگرید به Marshall, *God, Muhammad and the Unbelievers*, pp. 165–176.

37. Bauer, *Gender Hierarchy*, pp. 170, 205.

۳۸. این نیز تفسیری است که پارت با آن توافق دارد (Paret, *Der Koran*, p. 94). بسیاری از مفسران کلاسیک عبارت «و دارایی شوهرشان» را به تفسیرشان اضافه می‌کنند (Ali, *Sexual Ethics*, p. 119). معدودی از مفسران (مثلاً الماتریدی در تأویلات، جلد ۱، صفحه ۴۱۴) این را در نظر می‌گیرند که ممکن است به معنای حفظ اسرار شوهر باشد. چادری فهرست مفسرانی را که «لِغَيْبِ» را به معنای «در غیاب [شوهر خود]» فهمیده‌اند، که به نظر من معنای آشکار آن در این جا است، ارائه کرده است (Chaudhry, *Do-mestic Violence*, p. 228 app. 8). ادعای چادری مبنی بر این که ترجمه تحت‌اللفظی آیه عبارت است از

عفاف استفاده شده است (آیات ۵ سورة مؤمنون، ۳۰ و ۳۱ سورة نور، ۳۵ سورة احزاب و ۲۹ سورة معارج). فعلِ تقریباً مترادف «احصَنَ»، که مانند «حَفَظَ» به معنای محافظت است و در موارد دیگر نیز با معنی «محافظت از عفاف خود» استفاده شده است (آیات ۹۱ سورة انبیاء و ۱۲ سورة تحریم)، قبل‌تر در همین سوره، در آیه‌های ۲۴ و ۲۵، این گونه استفاده شده: مردها را در تأهل ملزم می‌کند که محصنین باشند (آیه ۲۴، که معنای تحت‌اللفظی آن «حافظان» است)، و هم زنان پاکدامن و هم زنان متأهل را به لفظ «محصنات» (آیات ۲۴ و ۲۵، که معنای تحت‌اللفظی آن «حفاظت‌شدگان» است) وصف می‌کند.^{۳۹} بنابراین عفاف جنسی موضوعی مقرر و جاافتاده در این سوره است که در آیه ۳۴ هم تکرار شده است.

در مورد عبارتی که از شرایط غیاب همسرانشان (حَافِظَاتُ لِلْغَيْبِ) صحبت می‌کند، با این که واژه غیب معمولاً در قرآن اشاره به عالم نادیده‌ای دارد که فقط خداوند به آن دسترسی دارد (برای مثال: آیه ۳۳ بقره و آیات ۴۴ و ۱۷۹ آل عمران)، دست‌کم در یک مورد دیگر در قرآن به معنای غایب بودن فردی در هنگام واقعه‌ای و مشاهده نکردن واقعه به کار رفته است: «این برای این است که او بداند در غیابش (بِالْغَيْبِ) به او خیانت نکردم» (آیه ۵۲ سورة یوسف).^{۴۰} گوینده چه یوسف باشد و چه همسر عزیز مصر (هر دو در سنت‌های تفسیری دیده شده‌اند و به نظر می‌آید هر دو

«آنچه خداوند آن‌ها را نگهبانی می‌دهد» تنها در صورتی قابل‌دفاع است که دو حرف اضافه موجود در آیه جابه‌جا شوند (حفظ بالغیب - لما حفظ الله) پس دشوار می‌توان آن را «ترجمه تحت‌اللفظی عربی» دانست (Chaudhry, *Domestic Violence*, p. 27, incl. n. 8). همچنین برای خوانش گام‌به‌گام عبارت بنگرید به Ali, *Sexual Ethics*, p. 119.

۳۹. هنوز موضوعات تفسیری زیادی درباره معنای محصنون و محصنات، آن‌طور که در آیه ۲۴ نساء و آیه ۵ مائده به کار رفته، باقی است که باید به آن‌ها پرداخته شود، اما عفاف، به معنای رعایت آداب پذیرفته جنسی، به وضوح مؤلفه‌ای مهم از آن است. این نتیجه‌ای است که موتزکی گرفته است و ویتزتم آن را پذیرفته است. (Witztum: 'Q 4:24 Revisited', pp. ,Motzki, 'Wal-muḥṣanātu mina n-nisā'i', p. 205) (4-5). لوری درباره تحلیل وات و برتون از ریشه ح-ص-ن بحث کرده است (Lowry, *Early Islamic Legal Theory*, p. 99 n. 68). هردو با تعبیر این کلمه به معنای عفیف که در این جا تعریف شده سازگارند

۴۰. ملاحظه کنید که حروف اضافه «ب-» و «ل-» هردو ممکن است برای نشان دادن زمان و مکان یک رویداد استفاده شوند؛ بنابراین «بالغیب» ممکن است با «لغیب» هم معنا باشد (ابن هشام، مغنی اللیب، ج ۲، ص ۱۳۲ و ۱۷۱)

ممکن است درست باشند)^{۴۱}، نکته قابل توجه این است که «غیب» به غایب بودن یک فرد خاص اشاره دارد. مورد جالب دیگر آیه ۸۱ سوره یوسف است که می‌گوید: «ما تنها به آنچه می‌دانستیم شهادت دادیم، و ما حافظان (آنچه) ندیدنی است (لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ) نیستیم»، که در آن برادران یوسف تلاش می‌کنند تا پدر خود را متقاعد کنند که مجبور شده‌اند بنیامین را به علت این که دزدی کرده بود در مصرها کنند. در این آیه نیز، مانند آیه ۳۴ سوره نساء، ریشه ح-ف-ظ و عبارت للغیب ترکیب می‌شوند. در حالی که برادران به وضوح می‌خواهند بگویند که دسترسی به غیب ندارند (یعنی همان معنایی که استفاده غالب از غیب در قرآن است)، به نظر می‌رسد قرآن نوعی از بازی با کلمات را نیز ارائه می‌دهد؛ به این شکل که: برادران سهواً اعتراف می‌کنند که هر جا پدرشان غایب بوده، از برادران کوچکشان به خوبی حفاظت نکرده‌اند. بنابراین، همان طور که در پانوشت شماره ۶ استدلال شد، می‌توانیم عبارت را این گونه ببینیم: «زنان باید عفاف خود را در غیاب مردانشان حفظ کنند؛ زیرا خدا با دادن امکان ازدواج از عفاف آنان محافظت کرده است».

قبل از بازگشت به معنای قانتات، باید ارتباط بین ایده پاکدامن بودن زنان در غیاب شوهران و نقش مردان در مقام «قوامون» را در نظر بگیریم؛ یعنی رابطه بین دو قسمت اول آیه، که تقابلی بین مردان و زنان را به نمایش می‌گذارد:

الف تا ج: مردان «قوامون» بر زنان هستند، بما...

د تا و: پس، زنان درستکار «قانتات» هستند که حفاظت می‌کنند (حَافِظَاتٌ) در غیبت [شوهران خود] (لِلْغَيْبِ)، زیرا (بما) خدا حفظ [شان] کرده است.

مقایسه بین دو فراز فوق نشان می‌دهد که این دو وضعیت با هم مرتبطاند: مردان ممکن است به خاطر انجام وظایف خود در تأمین معاش به غیبت از خانه نیاز داشته باشند و زنان [در آیه] ترغیب می‌شوند به این که در غیبت همسرانشان به آنان وفادار بمانند. در قرآن بارها به سفر دور و دراز برای تجارت اشاره شده است، به شکلی که بدون هیچ ابهامی نشان می‌دهد سفر رفتن برای تجارت بین جامعه مؤمنین زیاد بوده است (برای مثال: آیات ۲۷۳ سوره بقره،^{۴۲} ۱۰ سوره

41. Nasr et al., *The Study Quran*, p. 604.

۴۲. در حالی که آیه صراحتاً هدف سفر را تجارت نمی‌داند اما دلالت واضحی وجود دارد: صدقات برای نیازمندی است که در راه خدا (فی سبیل الله) به تنگنا افتاده‌اند. کسانی که نمی‌توانند در زمین سفر کنند

جمعه، و ۲۰ سورۀ مزمل).^{۴۳} همچنین مردها، همان‌طور که در وحی‌های مدنی مقرر شده، برای مشارکت در جنگ‌ها نیز مجبور به غیبت بودند.^{۴۴} علاوه بر این، به‌کرات در آثار متقدم تاریخ عرب می‌بینیم که زنان قبل از اسلام، در زمان غیبت طولانی همسرانشان، معشوقانی برای خود برمی‌گزیدند.^{۴۵}

حالا بیایید به بحث قانتات برگردیم. توجه داشته باشید که قانتات از حافظات جدا نشده است و با واو عطف به آن متصل نشده است؛ و علاوه بر آن، تنها یک استدلال در آیه وجود دارد که چرا زنان باید قانتات حافظات باشند، که عبارت است از این‌که: خداوند با دادن امکان ازدواج عفافشان را حفظ کرده است (یعنی برای قانت و حافظ بودن، دلایل مجزایی ذکر نشده است). از این‌رو، درست‌ترین برداشت این است که حافظات را قیدی توضیحی برای قانتات، که عمومی‌تر و کلی‌تر است، در نظر بگیریم و آیه را این‌گونه بفهمیم: «مردان وظیفۀ تأمین مالی زنان را دارند ... و وقتی نیستند (در سفر تجاری‌اند)، زنان صالح با حفظ عفاف خود خدا را عبادت می‌کنند، زیرا خدا با ازدواج از ایشان محافظت کرده است.» بر اساس این تجزیه و تحلیل می‌توانیم به این نتیجه

(ضرباً فی الارض). ظاهراً این مؤمنان دچار فقر شده‌اند چون نمی‌توانند در زمین سفر (تجارت) کنند.
 ۴۳. ترس از خیانت زنان در زمان غیبت طولانی همسرانشان ایده‌ای منحصرأ قرآنی نیست. درواقع پیشینه جالب‌توجهی در کتاب مقدس دارد. امثال ۷ هشدار می‌دهد که زنان اغوایتان نکنند، زنی که شوهرش در سفر تجاری دور است، مشابه آیه قرآن، و زمزمۀ زنی را بیان می‌کند که جوانی نادان را در دام خود گرفتار کرده:

(۱۸) بیا تا صبحگاه از عشق سرشار شویم /

بیا خود را از عشق سرخوش کنیم /

(۱۹) زیرا شوی من در خانه نیست /

به سفری دور رفته است /

(۲۰) او انبانی از سکه با خود برده است /

و تا شبی که ماه کامل شود به خانه باز نمی‌گردد

برای بحث درباره انگیزۀ صدایی که در امثال ۷ این تلاش برای اغواگری را گزارش می‌کند، بنگرید به Brenner, 'Proverbs 1-9', pp. 113-126, و بنگرید به پاسخ بلیس (The Gender and Motives)

۴۴. درباره بسط جنگ در قرآن بنگرید به Marshall, *God, Muhammad and the Unbelievers*

45. Serjeant, 'Early Arabic Prose', pp. 121-122.

برسیم که از ابتدای آیه تا فراز «و»، از نظر جریان معنایی، هیچ ایرادی متوجه فهم قانتات به معنای مطیع خداوند بودن (نه مطیع مردان بودن) نیست.

حالا سؤال این است که چگونه می‌توان فراز «ط» را در ادامه فهمید که می‌گوید: اگر شما را اطاعت کردند (أَطَعْنَكُمْ)، راهی علیه آنان نجوید (فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا). به نظر می‌رسد که این فراز دلالتی بر اجتناب شوهران از تنبیه زنان، در صورت اطاعت زنان، دارد (اما بحث پیش‌رو را بخوانید تا ببینیم آیا در واقع این‌جا شوهران مخاطب‌اند یا نه). این‌جا دو نکته وجود دارد؛ اول، استفاده از فعل «أَطَع» در این بخش از آیه تا حدی این استدلال را تقویت می‌کند که قانتات ناظر به اطاعت از شوهر نیست؛ اگر اطاعت از شوهر مقصود بود، انتظار داشتیم به‌جای «قانت» در فراز «د»، مطابق با کاربرد «أَطَع» در فراز «ط» و مطابق با کاربردهای «أَطَع» و «قانت» در جاهای دیگر قرآن که پیش‌تر توضیح دادیم، با واژه مطیعات روبه‌رو شویم. دوم، این اطاعت در فراز «ط» به‌وضوح مرتبط با نصیحت زنان به بازگشت از نشوز است، نه یک دعوت عمومی به بازگشت به اطاعت مطلق از شوهر. بر این اساس معنای این فراز عبارت است از: «اگر شما را در انصراف از نشوز اطاعت کردند، برای ستیزه با آن‌ها هیچ راهی مجوید». حالا می‌توانیم به معنای لغت نشوز بپردازیم.

۳. آنان که از «نشوز»شان بیم دارید

آثار فقهی و تفاسیر تقریباً اتفاق نظر دارند که نشوز در آیه ۳۴ سوره نساء به معنای عدم تمکین است، خصوصاً زمانی که زنان خود را به‌لحاظ جنسی در اختیار شوهر قرار ندهند.^{۴۶} با توجه به تفسیر سنتی از دو فراز پیشین آیه، طبیعی است که نشوز چنین معنایی داشته باشد؛ مفسران مرد را رئیس خانواده در نظر گرفته‌اند و از زن می‌خواهند که از او اطاعت کند. بنابراین اگر نشوز را به معنای اطاعت نکردن زن از شوهر بگیرند، معنی آیه برای آن‌ها یکپارچه می‌شود؛ به این ترتیب، مطابق قرائت آن‌ها، بخش آخر آیه هم از عواقب اطاعت نکردن زن از شوهر و پایبند نبودن او به رابطه ایده‌آلی که در اول آیه تصویر شده سخن می‌گوید.

۴۶. Bauer, *Gender Hierarchy*, pp. 169–170; Ali, *Sexual Ethics*, p. 120; Ali, *Marriage and Slavery*, p. 80. Ali, 'Religious Practices' (جایی که اشاره می‌کند قرآن به‌رغم اجماع تقریبی سنت تفسیری و فقهی نشوز را به‌وضوح تعریف نکرده است)، Chaudhry, *Domestic Violence*, p. 63; وزارة الاوقاف، الموسوعة الفقهية، ج ۴۰، ص ۲۸۷-۲۹۰.

اما حالا که با دقت به دو فراز پیشین و معنای قوامون و قانتات پرداختیم و مشاهده کردیم که این دو فراز اشاره‌ای به ریاست و کنترل مردان بر زنان ندارند، دیگر ترجمه نشوز به عدم تمکین هم وضوح محکمی ندارد. تضادی که آیه ارائه می‌دهد، بین زنان درستکاری که حافظات هستند (پیش‌تر استدلال کردیم که به معنای باحیایی آمده است) و آنانی که از نشوزشان بیم دارید، این استدلال را تقویت می‌کند که نشوز به معنای خیانت جنسی است.^{۴۷} چندین دانشمند و پژوهشگر مسلمان مدرن نیز به همین معنا نشوز را ترجمه کرده‌اند.^{۴۸}

این معنا از نشوز، به باور من، صحیح است. جدا از آنچه درباره تضاد با حافظات توضیح دادیم، این معنا از نشوز با زمینه‌های معنایی بخش اول سوره، با آیه‌های ۱۵ تا ۱۸ و آیه ۲۵، که درباره تخلفات جنسی هستند، نیز همخوانی دارد. از دیگر سو، تفسیر عبارت «تخافون نشوزهن» از دیرباز برای مفسران سنتی چالش برانگیز بوده است؛ چرا که اگر نشوز درباره عدم اطاعت از همسر، یا عدم تمکین جنسی، باشد از جنس چیزی است که اتفاق افتاده است، نه چیزی که بیم آن برود یا پیش‌بینی شود. به همین دلیل خیلی از مفسران این «بیم» را به معنای «دانستن» ترجمه کرده‌اند.^{۴۹} با این که این تعبیر در برخی تفاسیر اولیه شواهدی دارد، اما معنای مسلم «خاف» این نیست.^{۵۰} در مقابل اگر تمام آیه را راهنمایی برای برخورد با همسری بگیریم که شوهرش ترس از خیانت جنسی او دارد، معنای تخافون درست برقرار می‌شود.

دلایل متعدد دیگری برای درستی این ترجمه از نشوز وجود دارد. در این بخش من ابتدا کاربردی را از نشوز در سوره نساء بررسی می‌کنم که در مورد شوهر است. بر مبنای این که نشوز به خیانت جنسی در ازدواج اشاره دارد، آیه ۳۴ سوره نسا را در پرتوی دیگر آیات قرآن که به تشریع درباره زنا می‌پردازند، خصوصاً آیاتی در سوره نور، بررسی خواهم کرد. از این بحث به این پرسش

۴۷. من این بینش را مدیون عبدالحلیم هستم که نعمان علی خان آن را ارائه کرده است. بنگرید به 'Hitting Women', at 8:40

48. Bauer, *Gender Hierarchy*, p. 252; Ali, *Sexual Ethics*, p. 120; Ali, 'Religious Practices'.

49. Bauer, *Gender Hierarchy*, 206, and Chaudhry, *Domestic Violence*, p. 229 app. 13.

۵۰. منابع متعددی از جمله ابن‌سیده، المحکم والمحیط، خ-و-ف (ج ۵، ص ۳۰۷) منسوب به علی بن مبارک/ حازم اللحیانی (نیمه دوم قرن دوم/ هشتم هجری) امکان به کار بردن خوف به معنای علم را در نظر گرفته. این احتمالاً از اثر او، النوادر، است؛ هرچند من نتوانستم آن را ببینم

پاسخ خواهم داد که مخاطب آیه ۳۴ سوره نساء کیست. در ادامه، استفاده از نشوز را در ادبیات جاهلیت و ادبیات قرون اولیه اسلام که از آثار تفسیری یا فقهی نیستند بررسی خواهم کرد. و در نهایت، نگاهی به مباحث مشابه در قوانین یهودیت با موضوع خوف از زنا، یا همان سوتاه، خواهم داشت، و مشابهت قابل توجه قوانین نشوز و قوانین یهودیت را بررسی می‌کنم، که نتیجه آن نشان می‌دهد موضوع نشوز همان خیانت جنسی در ازدواج است. در پایان تلاش خواهم کرد معنایی دقیق‌تر از نشوز ارائه دهم.

الف) نشوز شوهر در قرآن

کلمه نشوز در قرآن دو بار و هر دو بار نیز در سوره نساء استفاده شده؛ یکی آیه ۳۴ و یکی در آیه ۱۲۸ که می‌گوید:

اگر زنی بیم (خَافَ) نشوز یا روی‌گردانی همسرش را دارد، بر آن دو حرجی نیست اگر به صلح برسند، زیرا که صلح بهتر است. جان‌ها در معرض حرص‌اند، اما اگر نیکی کنید و بترسید (از خدا)، همواره خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است.

تقریباً تمامی مفسران نشوز در این آیه را به معنای دیگری غیر از نشوز در آیه ۳۴ در نظر گرفته‌اند و به‌ندرت این دو را کنار هم بررسی کرده‌اند.^{۵۱} در حالی که نشوز زن را به معنای عدم اطاعت از شوهر در نظر گرفته‌اند، نشوز مرد را معادل بدرفتاری و ناسازگاری مرد با همسرش ترجمه کرده‌اند.^{۵۲} البته این ممکن است که یک واژه در آیات مختلف معانی گوناگونی به خود بگیرد، اما با توجه به بافتار مشابه این دو آیه (در هر دو آیه یکی از زوجین از نشوز دیگری «بیمناک» است)، بسیار بعید است که نشوز در آن‌ها دو معنای کاملاً متفاوت داشته باشد.

۵۱. Bauer, *Gender Hierarchy*, p. 206, که نقل قول می‌کند از مفسر شیعه، محمد بن مسعود عیاشی (متوفی ۳۲۰/۹۳۲)، به‌عنوان استثنای نادری که هم از نشوز مردان بحث کرده و هم از نشوز زنان؛ Chaudhry, *Domestic Violence*, p. 99 n. 11, که به الزجاج اشاره می‌کند که در جایگاه یک استثنا تعریف یکسانی از نشوز زن و شوهر ارائه می‌کند؛ Ali, *Sexual Ethics*, p. 122؛ همچنین رجوع کنید به دیدگاه عطا در الطبری، جامع البیان، س ۳: ۳۴، که «نشوز زن این است که بخواهد مرد را ترک کند و نشوز مرد نیز همچنین»

52. Ali, *Marriage and Slavery*, p. 80, and Ali, *Sexual Ethics*, p. 121.

به علاوه، از این دو آیه فهمیده می‌شود که نشوز را می‌توان مشخصاً به هر یک از زوجین نسبت داد؛ یعنی هرکدام از طرفین ممکن است مرتکب این اشتباه شوند (بنابراین معنای نافرمانی و عدم اطاعت قطعاً غلط است)، و در عین حال، نشوز نمی‌تواند معنایی مبهم داشته باشد که مشخص نباشد به کدام یک از آن‌ها تعلق می‌گیرد (یعنی معانی‌ای مانند جدل کردن هم که اغلب نمی‌توان فهمید کدام یک از همسران جدل می‌کنند صحیح نیست).^{۵۳} برعکس، در نظر گرفتن معنای خیانت جنسی برای نشوز، دقیقاً امکان نسبت دادن آن به هرکدام از زوجین را کاملاً معقول می‌سازد: در هر موردی، معنای آن اشاره به زن یا مردی دارد که بیم خیانت همسرش را دارد.

فارغ از این که معنای نشوز چیست، دو متنی که درباره نشوز صحبت می‌کنند برخوردهای متفاوتی با نشوز شوهر و نشوز زن ارائه می‌دهند. این نکته به‌ویژه از این جهت توجه‌برانگیز است که قرآن تأکید بسیاری بر جزای برابر زن و مرد در موارد مختلف، از جمله رفتارهای جنسی، دارد، مثلاً: آیه ۱۶ سوره نساء (در مورد فحشا که به تخلف یا بی‌عفتی جنسی مرتبط است، می‌گوید: هر دو را تنبیه کنید)، و آیه ۳۸ سوره مائده (دست دزد مرد و دزد زن را قطع کنید). همچنین باید به این نکته توجه داشته باشیم که اگر خیانت در تأهل از طریق شهادت چهار نفر اثبات شود، مرد و زن جزای برابری دارند: صد ضربه شلاق (آیه ۲ سوره نور؛ برای توضیح این ایده که چرا آیه ۳۴ سوره نساء و آیه ۲ سوره نور، هر دو، به یک موضوع اشاره دارند بخش بعدی را ببینید). بنابراین به نظر می‌رسد که آیه مربوط به نشوز شوهر از درجه‌ای از شک و تردید به نشوز صحبت می‌کند که از مرتبه یقین، که از شهادت چهار شاهد حاصل می‌شود، پایین‌تر است و با مراحل ابتدایی جزای نشوز زن هم‌تراز است. همان‌طور که در ادامه نشان خواهیم داد، مرحله نهایی «زدن» زن در آیه ۳۴ مربوط به مقام قضایی است که قرار است بر مبنای شهادت چهار نفر و یا اجتناب زن از چهار بار انکار ادعای همسرش اقدام کند. بنابراین، قرآن در شرایطی که زنا در تأهل اثبات شده است تفاوتی بین جزای زن و جزای مرد قائل نیست. حالا سؤال این است که چرا به نظر می‌رسد تفاوتی در مرحله شک به خیانت جنسی وجود دارد؟ به این معنا که اگر مرد به خیانت زنش مشکوک شود، باید همسرش را پند دهد، او را در خوابگاهش رها کند، و در مورد شک زن به خیانت جنسی شوهر از رسیدن به صلح و توافق سخن می‌گوید (آیه ۱۲۸)؟

۵۳. از بهنام صادقی سپاسگزارم که یادداشت‌های شخصی‌اش درباره نشوز را که حاوی این ملاحظات است در اختیار من قرار داد

دو پاسخ این‌جا وجود دارد که لزوماً از هم مجزا نیستند. این تفاوت ممکن است برخاسته از وضعیت نابرابر در قوانین ازدواج باشد که مثلاً چندهمسری در قرآن آمده است (آیه ۳ سوره نساء) اما چندشوهری نه.^{۵۴} بنابراین برخلاف نشوز زن، راه واضحی وجود دارد برای این‌که کار مرد وجهه قانونی بگیرد: یعنی مرد همسر دیگری برگزیند. بنابراین «صلح» در آیه ۱۲۸ به این اشاره دارد که مرد و زن با هم توافق کنند و به صلح برسند تا مرد ازدواج دیگری کند. بر این اساس می‌فهمیم که چرا در آیه بعدی به مرد اخطار می‌دهد که مراقب باشد این تمایلش برای ازدواج او را از مسئولیتش نسبت به دیگران غافل نکند (آیه ۱۲۹).

احتمال دوم این است که تفاوت بین زن و مرد در قوانین این موضوع مربوط به رفع این تنش باشد که فرزند نامشروع احتمالی یک رابطه به‌دروغ به شوهر نسبت داده شود. قرآن آشکارا نامطلوب بودن این امر را در آیات ۴ و ۵ سوره احزاب توضیح می‌دهد: «نه آن‌ها را که ادعا می‌کنید (پسران هستند) فرزند شما قرار داده. این‌ها تنها کلماتی بر زبان شما هستند. اما خداوند حق را می‌گوید و راهنما بر طریق است. آن‌ها را به نام پدرشان بخوانید. این نزد خدا عادلانه‌تر است». آیه اول سوره نساء «وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ» (و بترسید از خدا، که مسئلت می‌کنید از طریق او حقوقتان از یکدیگر را، و [قطع شدن] روابط خانوادگی را) هم احتمالاً به همین دغدغه برمی‌گردد که روابط خانوادگی با مشروعیت برقرار شده و حفظ شوند. در آیه ۳۴ سوره نساء، این‌که به مرد می‌گوید اگر دچار این شک شدی که همسر تو ناشزه است (یعنی نشوز انجام داده است) او را در خوابگاهش رها کن، این احتمال را کاهش می‌دهد که اگر فرزندی از آن رابطه احتمالی حاصل شده، به‌دروغ، به شوهر نسبت داده شود. در واقع حتی این رفتار می‌تواند زنی که نیت چنین رابطه‌ای را دارد دچار این احتیاط کند که، در صورت بارداری خارج از تأهل، این امر پنهان نخواهد ماند. از سوی دیگر، در موقعیت متقابل، این‌که زن بستر مرد را ترک کند روی کاهش احتمال نسبت دروغ درباره فرزند احتمالی حاصل از رابطه خارج از تأهل هیچ تأثیری ندارد. بلکه، اگر مرد رابطه‌ای خارج از تأهل با زنی دارد، برای این‌که پدر بچه مشخص باشد، این مرد باید با آن زن ازدواج کند. این منطق در احکام مربوط به سوتاه در یهودیت هم دیده می‌شود که در ادامه توضیح خواهم داد. در بخشی از لعنی که راهب معبد بر زن متهم جاری می‌کند، به

۵۴. به‌طور سنتی از آیه ۲۴ نساء ممنوعیت صریح چندشوهری فهمیده شده است. ویتزوم (Witztum, Q) 4:24 Revised) قرائت جدیدی از آیه ارائه کرده است

او می‌گوید: (اگر تو گناهکار باشی) باشد که خداوند تو را مایهٔ نفرت و عهدهی بین مردم قرار دهد، هنگامی که زهدان تو بیفتد و هر آنچه در رحم تو است خارج شود؛ باشد که این آبی که نفرین را بر تو جاری می‌کند وارد روده‌های تو شود و باعث تخلیهٔ رحم تو شود و زهدان تو بیفتد (سفر اعداد، ۵: ۲۱-۲۲). تأکید بر سقط جنین در این متن برای حصول اطمینان از این است که فرزند خارج از ازدواج به ناروا به مرد نسبت داده نشود.^{۵۵}

نکتهٔ توجه‌برانگیز دیگری نیز وجود دارد. در ادبیات عرب، صفت‌هایی که فقط برای زنان به کار می‌روند اغلب تاء تأنیث نمی‌گیرند (زیرا در این شرایط تاء تأنیث اضافی است)، مانند حائض (زنی که در شرایط عادت ماهانه است)، و حامل (باردار).^{۵۶} واژهٔ ناشز نیز چنین است^{۵۷} که نشان می‌دهد در عرب پیش از اسلام این گناه فقط برای زنان در نظر گرفته می‌شده. در ادامه خواهیم دید، در سراسر اشعار جاهلی و متون فقهی ربانی یهودی، نشوز همواره صرفاً برای زن به کار رفته است. به نظر می‌رسد که قرآن اولین متنی است که نشوز را برای مرد هم نظر گرفته است. این دغدغه در قرآن برای نزدیک‌تر شدن به عدالت جنسیتی بین زن و مرد را هولگر زلنتین^{۵۸} نیز مطرح کرده است. در ادامه به این موضوع خواهیم پرداخت که چگونه قرآن قوانین مربوط به سوتاه را اساساً بازتعریف کرده و تغییر می‌دهد.

ب) سورهٔ مائده و سورهٔ نور

برای این‌که نشوز زنانه در آیه را عمیق‌تر بفهمیم، لازم است به آیات دیگری در قرآن که

۵۵. یک ایراد احتمالی به هر دوی این پیشنهادها این است که پیوستگی بین قوانین قرآنی را بیش از آنچه شواهد و اسناد نشان می‌دهند فرض می‌کند. هرچند این درست است که قوانین قرآنی هنوز در دست بررسی و مطالعه‌اند، و این نتیجه‌گیری دربارهٔ میزان انسجام و پیوستگی متقابل قوانین مختلف را دشوار می‌سازد، قطعاً موارد روشنی وجود دارد که قرآن در آن تشریع قبلی را توسعه می‌دهد یا مفروض می‌گیرد. برای مثال به بخش زیر دربارهٔ سوره‌های نساء و نور مراجعه کنید

۵۶. الجدید، المنهاج المختصر، ص ۱۶۷.

۵۷. در ادبیات اوایل دورهٔ اسلامی برای شکل مؤنث ناشزه شاهد وجود دارد؛ اما در متون فقهی حنفی ناشز بسیار راجح‌تر است (Ali, *Marriage and Slavery*, p. 80).

58. Zellentin, 'Law in the Medinan Qur'an'.

به خیانت جنسی در زمان تأهل پرداخته‌اند توجه کنیم. قرآن احکام تنبیهی تخلفات جنسی را در سوره‌های مائده و نور ارائه داده است. اگر این موارد را کنار هم قرار دهیم، خواهیم دید که آخرین مرحله مجازات در آیه ۳۴، دستورالعمل برای ضربه به زنان، تنها بر مبنای چهار شاهی که عمل زنا را دیده‌اند قابل اجراست.

دو سوره نساء و نور به وضوح در دیالوگ با هم‌اند، خصوصاً در موضوع اخلاق جنسی. برای مثال، آیه ۱۳ سوره نور آن‌هایی که در آیه ۱۱ دروغ به میان آوردند (افک) را بابت ادعایشان بدون داشتن چهار شاهد عتاب می‌کند (آن‌هایی که به زنی که نامش نیامده است به دروغ اتهام بی‌عفتی زدند).^{۵۹} بنابراین آیه در نظر دارد که قانون چهار شاهد برای چنین اتهاماتی برقرار و ثابت شده است. در دوجای دیگر قرآن همین قانون چهار شاهد در مورد تخلف جنسی آمده است: آیات ۴ سوره نور و ۱۵ سوره نساء. این احتمال وجود دارد که آیه ۴ سوره نور زمانی قبل از آیه ۱۳ همین سوره آمده باشد، اما احتمالش ضعیف است. به نظر می‌رسد که بخش ابتدایی سوره، آیات یک تا ده، که احکام مربوط به زنا و به دروغ اتهام ناپاکدامنی زدن به زنان را بیان می‌کند، در حقیقت زمینه را برای برخورد با اتفاق افک آماده می‌کند که در آیه ۱۱ آمده است. علاوه بر این، به نظر می‌رسد که آیه ۴ این فرض را در خود دارد که قانون چهار شاهد پیش‌تر برقرار شده است: «و درباره آنان که به زنان پاکدامن تهمت می‌زنند، اما چهار شاهد نمی‌آورند...». طبیعی‌ترین برداشت این است که آیه در حال صدور احکام تکمیلی برای اتهام زندگانی‌ست که قانون چهار شاهد (که از پیش مقرر شده) را نقض می‌کنند. بنابراین آیات ۴ و ۱۳ باید به ابعاد احکامی اشاره داشته باشد که پیش‌تر (از حیث زمانی) در سوره نساء آمده‌اند.

حالا اگر به آیه ۳۴ برگردیم و بر اساس استدلال من بپذیریم که این آیه مربوط به احکام زن متأهلی است که تخلف جنسی کرده، می‌بینیم که در واقع به همان مواردی اشاره دارد که در آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نساء و آیات ۲ تا ۱۰ سوره نور آمده‌اند:

۵۹. این بخش در سنت با داستان سیره درباره انتشار شایعات دروغ درباره همسر پیامبر [ص]، عایشه، مرتبط دانسته می‌شود. در حالی که دلیلی برای شک در این زمینه نمی‌بینم، اما برای هدف این تحلیل نیازی به پذیرش آن نیست. برای کارکرد ادبی داستان در مجموعه، در جایگاه روشی برای تثبیت شباهت‌های عایشه و مریم، بنگرید به Robinson, *Christ in Islam and Christianity*, pp. 159–160.

سورة نساء

(۱۵) و از زنان شما [جمع] آنان که مرتکب فحشا می شوند، از چهار تن از خودتان بر ضد آنها شهادت بخواهید. و اگر شهادت دادند آنان را در خانه محبوس دارید تا مرگشان فرا رسد یا خدا راهی پیش پایشان نهد. (۱۶) و اگر دو تن از شما مرتکب آن شدند، هر دو را بیازارید (أَذُوهُمَا)، اما اگر توبه کردند و به صلاح آمدند، کاری به آنها نداشته باشید، زیرا خدا توبه پذیر و مهربان است.

سورة نور

(۲) به زن زناکار (الزَّانِيَةُ) و مرد زناکار (الزَّانِي) صد تازیانه بزنید، و نگذارید رفت شما بر حکم خدا غلبه کند، اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید. و بگذارید گروهی از مؤمنان، شاهد مجازات آن دو نفر باشند. (۳) مرد زناکار نباید جز با زن زناکار یا مشرک ازدواج کند، و زن زناکار نباید جز با مرد زناکار یا مشرک ازدواج کند، و این بر مؤمنان حرام است. (۴) و کسانی که زنان عفیف را متهم می کنند، و سپس چهار شاهد نمی آورند، پس به آنان هشتاد تازیانه بزنید، و هرگز شهادتی را از آنان نپذیرید، و اینانند که در حقیقت فاسق اند. (۵) مگر کسانی که بعد از آن توبه کرده و اصلاح می کنند که بدون تردید خدا بسیار آمرزنده و مهربان است. (۶) و کسانی که همسران خود را متهم به زنا می کنند و بر آنان شاهدانی جز خودشان نباشد، پس هر کدام از آن شوهران باید چهار بار با سوگند به خدا شهادت دهد که از راست گویان هستند (۷) و پنجم این است که لعنت خدا بر او باشد اگر از دروغ گویان باشد. (۸) و مجازات از آن زنی که مورد اتهام قرار گرفته دفع می شود اگر چهار بار شهادت دهد که سوگند به خدا، آن مرد از دروغ گویان است (۹) و پنجم این است که غضب خدا بر او [زن] باد اگر او [مرد] از صادقین باشد. (۱۰) و اگر فضل خدا و رحمتش بر شما نبود، و خدا توبه پذیر و حکیم است.

در حالی که حکم آیه ۱۶ سورة نساء درباره کسانی است که جرم جنسی آنها ثابت شده است، آیه ۳۴ از آن جا شروع می شود که تنها شکی درباره جنسی ایجاد شده است. در هر حال در هر دو آیه تخلف با نوعی تنبیه فیزیکی روبه رو می شود که مبهم است و حدود آن

۶۰. پانوش ۶۶ را در ادامه ببینید.

مشخص نیست: آیه ۱۶ می‌گوید هر دو را آزار دهید، و آیه ۳۴ می‌گوید آن‌ها را بزنید. استدلال من این است که هر دوی این آیات در آیه ۲ سورۀ نور تحدید شده‌اند، که می‌گوید مجازات زدن (ضرب) و یا آزار دادن همان صد ضربه شلاق است که از طریق مقام قضایی و با شهادت چهار شاهد قابل اجرا می‌شود.

یک استدلال واضح در مخالفت با آنچه من فرض می‌گیرم (یعنی این که آیه‌های مربوط به تخلقات جنسی در سوره‌های نساء و نور باید در کنار هم دیده شوند و حکم آنچه در سورۀ نساء آمده در سورۀ نور مطرح شده است) این است که ادبیات و لغات استفاده شده برای این تخلقات جنسی در این دو سوره متفاوت است. یعنی در حالی که سورۀ نور از زانی و زانیه می‌گوید، سورۀ نساء درباره فاحشه صحبت می‌کند. آیا صحیح است که بگوییم فاحشه در آیات ۱۵ و ۱۶ سورۀ نساء به همان جرمی اشاره دارد که با عنوان زانی و زانیه در آیه دوم سورۀ نور آمده است؟ زیرا اگر چنین چیزی درست نباشد، ارتباط بین این دو سوره در این زمینه ضعیف است و استفاده از سورۀ نور برای رسیدن به احکام مربوط به نشوز دچار مشکل می‌شود.

اگر (بر اساس آنچه استدلال کردیم) قانون چهار شاهد که در آیه ۱۵ سورۀ نساء آمده است فرض سورۀ نور باشد، ارتباط بین فاحشه و زنا بسیار محتمل است. استدلالی قانع‌کننده در دفاع از این برداشت را هولگر زلنتین ارائه کرده است.^{۶۱} این جا رخصت بررسی جزئیات استدلال او نیست، اما خلاصه برخی نکات مهم آن به این شکل است:

۱. فاحشه و واژه هم‌ریشه آن، فحشاء، هم در سوره‌های مدنی و هم در سوره‌های مکی آمده و ارجاع آن بدون استثناء به روابط جنسی نامتعارف و نامشروع از جمله رابطه با هم‌جنس است (مثلاً آیات ۸۰ سورۀ اعراف، ۲۴ سورۀ یوسف، ۵۴ سورۀ نمل، و ۲۸ سورۀ عنکبوت؛ همچنین آیه ۲۸ سورۀ اعراف را ببینید که در آن فاحشه در ارتباط با شیطان مطرح شده که عریانی آدم و حوا را بر آن‌ها عیان کرده است).

۲. فحشاء با فریب شیطان صورت می‌پذیرد (آیات ۱۶۹ و ۲۶۸ بقره و آیه ۲۱ نور) که یادآور باوری رایج از دوران باستان متأخر مسیحیت است که شیطان را با رابطه جنسی نامشروع مرتبط می‌داند.

61. Holger Zellentin, 'Gentile Purity Law', pp. 155–165.

۳. زلنتین می‌گوید که زنا در آیه ۳۲ سوره اسراء فاحشه خوانده شده، و این دو به شکل مترادف در آیه ۱۵۱ سوره انعام (که شریک‌قراردادن برای خدا و قتل و فواحش را ممنوع می‌کند) و آیه ۶۸ سوره فرقان (که قراردادن معبود دیگری همراه خدا و قتل و زنا را نهی می‌کند) استفاده شده‌اند.

۴. در آیه ۱۲ سوره ممتحنه، خداوند از پیامبر می‌خواهد که با زنان مؤمنی که شوهران کافر خود را رها کرده‌اند میثاقی ببندد که آن زنان زنا نکنند. با توجه به این که این زنان به تازگی مسلمان شده‌اند و احتمالاً هنوز شوهران مؤمن اختیار نکرده‌اند، این واژه به هر نوع رابطه جنسی خارج از ازدواج برای آن‌هایی اشاره دارد که هنوز ازدواج نکرده‌اند.

زلنتین نتیجه می‌گیرد که منظور از فاحشه/فحشاء هر نوع رابطه جنسی نامتعارف و نامشروع است؛ یک واژه عمومی شبیه آنچه در دوران مسیحیت باستان متأخر و نوشته‌های راهبان یهودیت آمده و تمامی انواع روابط جنسی نامتعارف و نامشروع را زیر یک چتر و یک واژه می‌برد. همچنین او از آیه ۱۲ سوره ممتحنه نتیجه می‌گیرد که واژه زنا دست‌کم به رابطه جنسی نامشروع بدون ازدواج کردن اشاره دارد.^{۶۲} او با احتیاط می‌گوید که ممکن است معنای زنا شامل رابطه

۶۲. زلنتین این‌گونه نشان می‌دهد که «زنا» شاخه‌ای از «فحشا» است. با این حال او بر این باور است که آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نساء به‌طور ویژه به روابط نامشروع با همجنس می‌پردازد (*Gentile Purity Law*, p. 160). او تغییر از جمع مؤنث در آیه ۱۵ (و از زنان شما آنان که مرتکب فاحشه می‌شوند در خانه‌هایشان محبوس کنید ...) به مذکر/ هردو جنس در آیه ۱۶ (و از شما آن دوتن که مرتکب آن می‌شوند آزارشان دهید و اگر توبه کردند و ...) را چنین تفسیر می‌کند که در حال تشریع برای روابط نامشروع همجنسان است، ابتدا در بین زنان و سپس در بین مردان. همچنین در تأیید زلنتین باید توجه کنیم به تغییر ظاهراً آزاد و بی‌قاعده بین ضمایر جمع و مثنی در آیات ۲۱ تا ۲۳ سوره ص، جایی که به دو برادر اشاره می‌کند که نزاع و اختلافشان را نزد داوود می‌آورند (درباره توضیح تناوب بین ضمایر مثنی و جمع در داستان بنگرید به الماتریدی، تأویلات، ج ۴، ص ۲۶۴). با این حال، تغییر از جمع مؤنث در آیه ۱۵ به مثنای مذکر/ هردو جنس در آیه ۱۶ هنوز نیاز به توضیح دارد - چرا مثنای مؤنث را با مثنای مذکر/ هردو جنس یا جمع مؤنث را با جمع مذکر/ هردو جنس مقایسه نکنیم؟ زلنتین خاطرنشان می‌کند که برای ضمیر موصولی مؤنث مثنی شاهد قرآنی دیگری وجود ندارد (*Gentile Purity Law*, p. 200 n. 215). بنابراین ممکن است استفاده مداوم از ضمایر موصولی مؤنث مثنی ویژگی عربی کلاسیک باشد و نه عربی قرآنی. با این حال این همچنان یک حدس است.

جنسی خارج از ازدواج برای فرد متأهل هم بشود (که در حقیقت آن را مترادف با فاحشه می‌کند،

مفسران به شیوه‌های گوناگون این دو آیه را تلفیق کرده‌اند، از جمله تفسیری که زلنتین ترجیح داده است و همچنین این امکان که شاید آیه ۱۵ از موضوع زنان زناکار سخن می‌گوید و آیه ۱۶ به زنا قبل از ازدواج می‌پردازد. با این حال متن چیزی در تأیید دیدگاه دوم ندارد: بنگرید به Nasr et al., *The Study Quran*, pp. 195–196; al-Sayis, *Tafsīr āyāt al-Qurʾān*, vol. 1, pp. 70–71; Lowry, *Early Islamic Legal Theory*, pp. 93–104; and Fadl, *The Search for Beauty*, pp. 111–112.

پیشنهاد من این است که اگر ضمیر مثنای مذکر/هر دو جنس را در آیه ۱۶ این‌طور در نظر بگیریم که به رابطه جنسی نامشروع زن و مرد اشاره دارد، می‌توانیم توضیحی دیگر برای جمع مؤنث در آیه ۱۵ در نظر بگیریم، با فرض گرفتن این که این آیه به نوعی از «فاحشه» اشاره دارد که ویژه زنان است و حبس در خانه نیز برای آن مجازات قابل فهم و قابل دفاعی است. به نظر می‌رسد روسپیگری مناسب است. این پیشنهاد غامدی است، این که آیه ۱۵ از روسپیگری می‌گوید و آیه ۱۶ از سایر اعمال جنسی نامشروع (غامدی، البیان، ج ۱، ص ۴۶۳-۴۶۴). مجازات تن‌فروشی- حبس در خانه تا زمانی که مرگشان برسد یا خداوند راهی برایشان قرار دهد (أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا) - برای توقف جرم طراحی شده است. این روش این زنان را از نظر جنسی دسترس‌ناپذیر می‌کند. مجازات جداگانه برای زنان روسپی همچنین هماهنگ و سازگار است با تشریع در آیه ۲۵ همین سوره. این آیه در موضوع مجازات گناه جنسی بعد از ازدواج برای زنانی که قبلاً کنیز / معشوقه بوده‌اند مجازات سبک‌تری را در نظر می‌گیرد در مقایسه با زنان آزاد که در گذشته هرگز کنیز نبوده‌اند. همچنین این اشاره زلنتین را در نظر بگیرید که مجازات قوانین ربانی برای کسانی که مکرراً از اخلاق جنسی تخلف می‌کنند حبس خانگی است (Zellentin, 'Gentile Purity Law', p. 161).

مفسران فراز آخر آیه (أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا) را به این معنی فهمیده‌اند که «تا زمانی که خداوند درباره آن‌ها تشریع کند». این نامعمول است: در هیچ‌جای دیگری قرآن اعلام نمی‌کند که قرار است در زمانی نامعلوم در آینده درباره موضوع خاصی تشریع کند. علاوه بر این، عبارت جَعَلَ لَ... سَبِيلًا، به معنی برای کسی راهی قرار داد، با عبارت جَعَلَ عَلَى... سَبِيلًا، به معنی علیه کسی راهی قرار داد، در تضاد است؛ اولی در معنای مثبت به کار می‌رود (مثل آیه ۱۰ سوره زخرف) و دومی در معنای منفی (مثل آیات ۹۰ و ۱۴۱ سوره نساء). این نشان می‌دهد که تفسیری که در میان مفسران کمتر عمومیت دارد ممکن است صحیح باشد، تفسیری که می‌گوید معنای آیه این است که «تازمانی که آن زنان همسرانی برای ازدواج کردن بیابند». برای نمونه بنگرید به الزمخشری، الکشاف، ص ۲۲۶. باید توجه داشته باشیم که شریعت قرآن از ازدواج با معشوقه‌ها/کنیزها (آیه ۲۵ نساء) و کسانی که مرتکب زنا شده‌اند (آیه ۳ نور) یا جلوگیری می‌کند یا محدودیت‌های شدیدی برای آن در نظر می‌گیرد. تعبیر «تازمانی که خداوند راهی برای آنان قرار دهد» در آیه ۱۵ ممکن است درواقع نشان‌گر این باشد که در اجتماع احتمال ندارد که کسی که قبلاً روسپی بوده است مردی را برای همسری پیدا کند، مگر این که خدا بخواهد

اما این احتمال هم هست که فقط فاحشه، و نه زنا، شامل روابط همجنسی شود). در واقع من فکر می‌کنم که دلایل زیادی وجود دارد، که با ارجاع به آنچه در ابتدای سوره نور آمده است، زنا را به این معنی وسیع بگیریم. آیات ۲ و ۳ احکام مجازات زنا را عنوان می‌کنند که مَطْلَعی موضوعی است برای مابقی بخش ابتدایی سوره. در ادامه آیات ۴ تا ۱۰ به موضوع کسانی می‌پردازد که به زنان پاکدامن (محسنات، پانویس ۳۹ را ببینید) تهمت خیانت می‌زنند، و خصوصاً شوهرانی که زنانشان را متهم می‌کنند، که هر دو گروه نیز شرط آوردن چهار شاهد را رعایت نکرده‌اند. به نظر می‌رسد که طبیعی‌ترین فهم از این آیات این است که آیات ۲ و ۳ مربوط به زنا در شرایطی که چهار شاهد وجود دارند هستند، و آیات ۴ تا ۱۰ به همان موضوع می‌پردازند، در شرایطی که شاهدان کافی وجود ندارند. چنین برداشتی با توجه به استفاده از الف و لام در ابتدای واژه عذاب (العذاب) در آیه ۸ نیز محتمل‌تر می‌شود: «و مجازات (العذاب) از آن زنی که مورد اتهام قرار گرفته دفع می‌شود اگر چهار بار شهادت دهد که سوگند به خدا، آن مرد از دروغ‌گویان است». تنها امکان این است که این عذاب مشخص به صد ضربه شلاق دلالت دارد که پیش‌تر در آیه ۲ درباره زانی و زانیه آمد و نتیجه این بود: «و بگذارید گروهی از مؤمنان، شاهد مجازات آن دو نفر (عذابهما) باشند».

بیا بید مرور کنیم؛ تا این‌جا تلاش کردم نشان دهم که فاحشه در آیه ۱۶ سوره نساء، نشوز در آیه ۳۴ سوره نساء، و زنا در آیات ۲ تا ۱۰ سوره نور همگی به یک موضوع کلی اشاره دارند.^{۶۳} همچنین تلاش کردم که نشان دهم هر دو آیه در سوره نساء مجازات فیزیکی را مشخصاً تعریف نکرده‌اند، و این مجازات در واقع در سوره نور آمده است و همان صد ضربه شلاق است (به این شرط که چهار شاهد وجود داشته باشد). اگر این استدلال درست باشد، دلالت جدی دارد بر معنای ضَرْبَ که در آیه ۳۴ آمده است. اگر مرد اجازه داشته باشد صرف شک داشتن به تخلف جنسی همسرش به وصفی که در سوره نساء آمده او را بزند، چرا باید نیاز داشته باشد که چهار شاهد بیاورد تا او شامل مجازات فیزیکی در آیات ۲ تا ۶ سوره نور شود؟ پاسخی که من به آن نزدیک‌ترم این است که: همان‌طور که قرآن مرحله به مرحله نحوه برخورد شوهر با همسرش را در شرایطی که به وفاداری جنسی او شک کرده شرح داده است، لازم است، در هر مرحله که وضعیت

۶۳. رجوع کنید به نظر قتاده درباره این‌که فاحشه [همان] نشوز است (عبدالرزاق، المصنف، ج ۶، ص ۳۲۳، فقره ۱۱۰۲۰)

رو به وخامت می‌رود، شوهر شواهد بیشتر و محکم‌تری ارائه دهد تا به مرحله بعدی برود (در مورد سوتاه نیز این وضعیت مرحله به مرحله وجود دارد که، اگر زن با مرد دیگری صحبت کند، عتاب می‌شود، اما شوهر تنها در شرایطی ارتباط جنسی با همسرش را ترک می‌کند که زن آن قدر با مرد دیگر زمان گذرانده باشد که برای برقراری رابطه جنسی بین آن‌ها کافی باشد [سوتاه ۲:۱]). بنابراین در وضعیتی که شک بر نشوز می‌رود باید بپرسیم: چه مقداری از شواهد نیاز است پیش از آن که زن مجازات فیزیکی شود؟ سوره نور می‌گوید که چهار شاهد نیاز است، که خود این نشان می‌دهد که این مجازات باید در فرایند قضایی پیگیری و اجرا شود.^{۶۴}

حالا اگر شوهر تنها شاهد خیانت جنسی همسرش است، تنها گزینه مجاز برای او همان قوانین لعن (لعن دو طرفه) است که در آیات ۶ تا ۹ سوره نور آمده است. این آیات قوانین مربوط به رفتار شوهری را ارائه می‌دهد که ادعا می‌کند تنها شاهد خیانت جنسی همسرش بوده است و چهار شاهد لازم را ندارد که در آیات ۱۵ سوره نساء و ۴ سوره نور بر آن تأکید شده است:

(۶) و کسانی که همسران خود را متهم به زنا می‌کنند و بر آنان شاهدانی جز خودشان نباشد، پس هر کدام از آن شوهران باید چهار بار با سوگند به خدا شهادت دهد که از راست‌گویان هستند (۷) و پنجم این است که لعنت خدا بر او باشد اگر از دروغگویان

۶۴. این بحث پذیرفتنی‌تر می‌شود، اگر، آن‌طور که در پانوش ۶۶ گفته شد، بپذیریم که آیه ۱۵ نساء قانون‌گذاری دربارهٔ روسپی‌ها است. در این جا سه آیه دربارهٔ اعمال جنسی نامشروع در سوره نساء وجود دارد: آیه ۱۵ (دربارهٔ روسپیگری)، آیه ۱۶ (روابط نامشروع بدون ازدواج) و آیه ۳۴ (همسر مشکوک به زنا). دسته سوم زیرمجموعه دسته دوم است. [اما] قانون چهار شاهد فقط برای روسپی‌ها گفته شده است (آیه ۱۵)، با این حال در سوره نور فرض بر این است که مخاطبان قرآن باید می‌دانسته‌اند که برای متهم کردن هر دو نفر به زنا، از جمله زمانی که مردی همسرش را متهم می‌کند، چهار شاهد لازم است. این نشان می‌دهد که قاعده چهار شاهد که برای محکوم کردن روسپی‌ها وضع شد، قرار بوده تشریعی برای همهٔ زناکاران دانسته شود، از جمله موارد مرتبط با آیه ۳۴ نساء (بنگرید به Lowry, *Early Islamic Legal Theory*, p. 94 که این استنباط را معقول دانسته است). توجه کنید که بارلاس برای ارتباط آیات ۱۵ و ۳۴ نساء از رفیع‌الله شهاب نقل می‌مند، که هردو را ناظر به یک موضوع می‌داند: رفتار جنسی نامشروع یک زن. با این که من ترجیح می‌دهم آیه ۳۴ را به آیه ۱۶ وصل کنم، اما بینش اساسی درست است: وقتی نشوز در آیه ۳۴ اشاره به خطای جنسی است، آنگاه باید در کنار آیات دیگری که برای همین امر قانون وضع می‌کنند خوانده شود (Barlas, *Believing Women*, pp. 188–189).

باشد. (۸) و مجازات از آن زنی که مورد اتهام قرار گرفته دفع می‌شود اگر چهار بار شهادت دهد که سوگند به خدا، آن مرد از دروغ‌گوییان است (۹) و پنجم این است که غضب خدا بر او [زن] باد اگر او [مرد] از صادقین باشد.

در ادامه که سوتاه را بررسی می‌کنیم، این موضوع را نیز بیشتر بررسی خواهیم کرد.

کل این فرایند [در جدول زیر] نمایش داده شده است:

۱. شوهر به نشوز همسرش مشکوک است ← به او اخطار می‌دهد (آیه ۳۴ سوره نساء)

۲. شواهد مرد برای تقویت این شک به همسرش بیشتر می‌شود، احتمالاً از جنس این‌که همسرش با مرد دیگری تنها بوده است ← خوابگاه زن را ترک می‌کند (آیه ۳۴ سوره نساء)

۳. شواهد مرد برای نشوز همسرش بیشتر می‌شود. در این حالت:

الف) اگر چهار شاهد برای خیانت جنسی او وجود دارد (آیه ۲ سوره نور) ← او را می‌زنند (آیه ۳۴ سوره نساء) / آسیب می‌زنند (آیه ۱۶ سوره نساء)، که همان حکم شلاق‌ست که توسط مقام قضایی اجرا می‌شود (آیه ۲ سوره نور).

ب) اگر شوهر تنها شاهد است (آیه ۶ سوره نور) ← قوانین لعن اجرا می‌شوند (آیات ۶ تا ۹ سوره نور)

جدول ۱: مجازات نشوز همسر در قرآن

البته این تنها حالت ارتباط هارمونیک بین آیات ۳۴ سوره نساء و ۲ سوره نور نیست. یک حالت دیگر این است که این مجوزی که به شوهر برای ضربه‌زدن به زن ناشز داده شده است حدی کمتر از آن چیزی است که قاضی باید اجرا کند. بنابراین، ممکن است این ادعا مطرح شود که آیه‌ی ۳۴ نوعی از حد را به شوهر اجازه داده که بار قضایی ندارد، اما آیات ۶ تا ۹ سوره نور احکام

را برای وقتی که موضوع به دادگاه آورده می‌شود بیان کرده است. برای تقویت این ادعا ممکن است سه مسئله مطرح شود؛ یک، چنین برداشتی با آن دسته از برداشت‌های تفسیری سنتی، که تأکید داشتند تنبیه بیان‌شده در آیه ۳۴ باید ملایم باشد و شدید نباشد، در موافقت است (غیر مبرح).^{۶۵} دوم، واژه ضَرْب در آیه ۳۴ سورة نساء با واژه جَلَد در آیه ۲ سورة نور و واژه عذاب در آیات ۲ و ۸ سورة نور متفاوت است. سوم، آیه‌ای که بعد از آیه ۳۴ می‌آید از امکان توافق و بازگشت بعد از این زدن صحبت می‌کند: «اگر بیم دارید که بین آن دو جدایی افتد، داوری از کسان مرد و داوری از کسان زن برگزینید. اگر آن دو را قصد اصلاح باشد خدا میانشان موافقت پدید می‌آورد، که خدا دانا و آگاه است» (آیه ۳۵ سورة نساء). این در تضاد است با مرحله سوم از مراحل که پیش‌تر شرح دادم، که بر مبنای آن نقطه پایان رابطه بین زن و مرد در [مرحله‌ی] ضربه‌زدن یا شلاق‌زدن قرار می‌گیرد.

اما این برداشت از جهات بسیاری قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. این شرط که زدن شدید نباشد (غیر مبرح) در متون تفسیری و فقهی آمده که کاربردش هم درباره شلاق مورد اشاره در سورة نور و هم ضرب مورد اشاره در سورة نساء مطرح شده^{۶۶}؛ البته استفاده از آن بیشتر در مورد سورة نساء دیده می‌شود. در هر حالت، حتی اگر دانشمندان تفسیر و فقه برای ضربه‌زدن در سورة نساء حدود شدت و ملایمت تعریف کنند اما برای شلاق زدن در سورة نور حدودی تعیین نکنند، دلیل دیگری ست برای این که نتیجه بگیریم برداشت آن‌ها این بوده که این دو سوره به دو موضوع متفاوت اشاره دارند. مواردی که در این تحقیق مطرح شده چنین برداشتی را زیر سؤال می‌برد. در مورد موضوع تفاوت دو کلمه «ضرب» و «جلد»، باید به این نکته توجه داشته باشیم که قرآن اغلب از کلمات متفاوتی برای یک موضوع در احکام استفاده می‌کند و مترادف‌های زیادی را در متن خلق می‌کند (مانند کلمات متفاوتی که برای مهریه به کار رفته است)^{۶۷}. در واقع، قاموس‌های اولیه جلد را نوعی از ضرب می‌دانستند.^{۶۸} در نهایت، اگرچه آیه ۳۵ سورة نساء حقیقتاً با قسمت سوم در شکل ۱ ناسازگار است، اما اینکه آیه ۳۵ مربوط به یک زوج در حال درگیری

65. Bauer, *Gender Hierarchy*, pp. 211–212.

۶۶. برای نمونه بنگرید به مالک، المدونة، ج ۱۶، ص ۴۹.

67. Motzki, 'Bridewealth'.

۶۸. خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، ج-د-ل (ج ۶، ص ۸۱).

پس از توصیه‌ای که در آیه ۳۴ آمده است باشد امر واضحی نیست. در عوض [چنین است که] آیات ۳۴-۳۵ به‌طور کلی به درگیری زناشویی می‌پردازند، ابتدا با پرداختن به موضوع خیانت (آیه ۳۴)، و سپس هر موضوع دیگری که ممکن است باعث جدایی زن و شوهر شود (آیه ۳۵).

ج) مخاطبان آیه ۳۴ سورة نساء

اگر راه حل اول را بپذیریم، همان‌طور که در شکل ۱ آمده است، ممکن است گفته شود که تنبیه بدنی در آیه ۳۴ نساء هرگز قرار نبوده به‌دست شوهر، بلکه توسط مقامات قضایی بر اساس مدارک چهار شاهد یا چهاربار شهادت شوهر، بدون رد کردن زن، انجام شود.^{۶۹} ایراد آشکار چنین قرائتی این است که ما باید در دو نقطه از فراز «ح» مخاطبان مختلفی را در نظر بگیریم: (شوهرها!) آنان را پند دهید، و (شوهرها!) از آنان در رختخواب کناره بگیرید و (حاکمان!) آن‌ها را بزنید. می‌توانیم چنین کاری نکنیم؛ بدین‌صورت که جامعه را، در مقام یک کل، مخاطب کل فراز قرار دهیم، به‌گونه‌ای که هر عضو باید هر بخشی از فرآیند را که برای او مناسب است اتخاذ کند؛ بنابراین، موعظه را هرکسی می‌تواند انجام دهد، جدایی جنسی برای شوهر است (البته ادامه را ببینید)، و تنبیه بدنی برای حاکم است.^{۷۰} درواقع، دلیل خوبی برای این باور وجود دارد که خطاب در فراز «ز» تا «ط» به شوهر نیست. فراز قبلی «الف» تا «و» هم زن و هم شوهر را به‌صورت سوم‌شخص خطاب می‌کند، قبل از این که خطاب آیه در فراز «ز» به دوم‌شخص تغییر کند: درباره کسانی که از نشوز آن‌ها می‌ترسید (تخافون). خطاب در آیه ۳۵ ادامه دارد، و به‌وضوح برای جامعه عمومی است، و همچنان زن و شوهر به‌صورت سوم‌شخص ذکر می‌شوند: «و اگر می‌ترسید که بین آن دو جدایی افتد، داوری از کسان مرد تعیین کنید و داوری از کسان زن...»^{۷۱} به تکرار عبارت شما (دوم‌شخص جمع) می‌ترسید (از ریشه خوف) در فراز «ز» آیه ۳۴ و آیه ۳۵ توجه کنید که این

۶۹. چند محقق اصلاح‌گرا نیز از این دیدگاه حمایت می‌کنند. بنگرید به Bauer, *Gender Hierarchy*, p. 247, and Fadl, *The Search for Beauty*, p. 112.

۷۰. همان‌طور که در پانوش ۱۰ گفته شد، برخی محققان این دیدگاه کلی را به چالش کشیده‌اند که فرازهای «الف» تا «و» درباره زن و شوهر است. هرچند این چالش‌ها من را متقاعد نکرده‌اند تا خوانش استاندارد در نظر بگیرمشان، اما مخالف این دیدگاه هستم که در فرازهای بعدی مخاطب ویژه شوهر است.

۷۱. همچنین در آیات منتهی به آیه ۳۴ خطاب به جامعه است (Wadud, *Qur'an and Woman*, p. 72).

دو خطاب را به هم مرتبط می‌کند. این تا حدودی شبیه به آیه ۲۲۹ بقره است، که از صحبت کردن درباره همسران به صورت سوم شخص به یک خطاب عمومی، دوباره با فعل از ریشه خوف، تغییر می‌کند: «... مگر این که آن‌ها (مثنی، یعنی زن و شوهر) بترسند که حدودی را که خداوند تعیین کرده رعایت نکنند. پس اگر شما (جمع) می‌ترسید (ختم) که آن‌ها (مثنی) حدودی را که خداوند تعیین کرده است رعایت نکنند...». به نظر می‌رسد که دخالت جامعه در مسائل ناهماهنگی زناشویی یک موضوع قرآنی تکرارشونده است.

در واقع، در این جا شایان ذکر است که خطاب‌های عمومی از ویژگی‌های سوره نساء هستند. این به وضوح در آیه ۵ دیده می‌شود. ویژگی گیج‌کننده این آیه این است که به اموال یتیمان که تا زمانی که به بلوغ می‌رسند در نزد اولیای آن‌هاست می‌گوید: اموالکم. یک مدل فهم از این آیه این است که ثروت به یک معنا متعلق به کل جامعه است، زیرا مال و حفظ آن وسیله حمایت (قیام) برای شما (آیه ۵) در مقام کل قرار گرفته است.^{۷۲} وقتی افراد اسراف کنند، کل جامعه تأثیر نامطلوب می‌پذیرد و بنابراین در این جا مخاطب کل جامعه است.

جالب توجه است که دسته‌ای از احادیث وجود دارند که تقویت‌کننده این استدلالند که مخاطب آیه ۳۴ نساء شوهران نیستند. این نقل از نسخه مصنف عبدالرزاق است:^{۷۳}

عمر بن خطاب زنی ناشز را پند داد (وعظ)، اما او آنچه را که پسندیده بود نپذیرفت. پس او را سه روز در ساختمانی که سرگین فراوان داشت زندانی کرد، سپس بیرون آورد و گفت: چه فکر می‌کنی [یعنی، آیا حاضری از شوهرت پیروی کنی؟] گفت: «ای امیرالمؤمنین، نه، به خدا سوگند! من جز این سه روز آرامشی نیافتم.» پس عمر گفت: «این زن را طلاق بده، لعنت بر تو، حتی با ثروتش (مهریه‌اش)!»^{vii}

دو نکته در این روایت به چشم می‌خورد. اولاً، کل فرایند برخورد با همسر ناشز در این جا به رهبر رسمی جامعه سپرده می‌شود. این خلیفه عمر است که، به جای شوهر، زن را پند

۷۲. این تفسیری است که غامدی پیش می‌گذارد (غامدی، البیان، ج ۱، ص ۴۴۸).

۷۳. عبدالرزاق، المصنف، ج ۶، ص ۵۰۴، فقره ۱۱۸۵۱؛ همچنین بنگرید به ابن ابی شیبۀ، المصنف، ج ۶، ص ۵۰۵-۵۰۶، فقره ۱۸۷۲۵.

می‌دهد و او را موقتاً از شوهرش جدا می‌کند. ثانیاً، مرحله آخر روند، یعنی ضربه‌زدن به همسر، وجود ندارد. این را می‌توان به راحتی در چارچوب قوانین نشوز، که پیش‌تر در این مقاله در فرایند چندمرحله‌ای مشخص شده است، درک کرد. اگر چهار شاهد وجود نداشت و شوهر هم شاهد هیچ خیانتی از طرف زن نبود، عبور از مرحله دوم توجیه ندارد. این یکی از چندین نمونه‌ای است که ما در حال حاضر از ادبیات اولیه اسلامی در نظر خواهیم گرفت، تا فهم نشوز را مطابق با آن قرائت قرآنی که من پیشنهاد کرده‌ام حفظ کنیم.

«نشوز» در ادبیات پیش از اسلام و ادبیات اولیه اسلام

در ادامه مفهوم «نشوز» را در اشعار جاهلی قبل از اسلام و ادبیات کهن بعد از ظهور اسلام (غیر از قرآن کریم) پیگیری خواهیم کرد. در این بررسی من به منابع تفسیری و فقهی که توسط دیگران فراوان مطالعه شده‌اند نمی‌پردازم؛ چراکه درواقع هدف این مطالعه به چالش کشیدن آن تفاسیر از نشوز است. مفهوم «نشوز»، خارج از منابع تفسیری و فقهی، در ادبیات پیش از اسلام و سالهای اولیه اسلام به صورت قابل توجهی یکسان و خالی از تعارض است. نشوز در این ادبیات بدون استثنا به معنی تمایل زن برای ترک همسر، و به طور خاص تمایل به مرد دیگر آمده است. امیدوارم در ادامه این را به خوبی نشان دهم.

از جهت لغوی، معنای مرکزی واژه «نشوز» معادل برخاستن^{viii} است که واژه‌های هم‌ریشه آن در قرآن استفاده شده است (بقره: ۲۵۹ / مجادله: ۱۱). خلیل بن احمد فراهید (متوفی ۱۶۰-۱۷۵ق)، از نخستین لغویان مسلمان، معنای نشوز را در العین^{۷۴} چنین گزارش کرده است: «او (زن) علیه شوهرش عصیان کرد»^{ix} (استعصت علی زوجها). البته او مشخص نمی‌کند که این عصیان شامل چه چیزی است. این معنا به تدریج تبدیل به «عصته» (هم‌ریشه با استعصت که خلیل به آن اشاره می‌کند) شد که علاوه بر معنای قبلی «عصیان» می‌تواند به معنای نافرمانی نیز باشد. قدیمی‌ترین نوع از این تغییر واژه احتمالاً در کتاب المحکم و المحيط الاعظم ابن سیده (متوفی ۴۵۸ق) باشد. معنای نشوز در ادبیات همین است تا زمان ابن‌اثیر (متوفی ۶۰۶ق) و در کتاب النهایه فی غریب الحدیث و الآثار، که معنای نشوز به وضوح به «خروج از اطاعت از شوهر» تغییر

۷۴. خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، ن-ش-ز (ج ۶، ص ۲۳۲).

می‌کند (خرجت عن طاعته). قابل توجه است که این تغییر در کتابی رخ می‌دهد که به اساساً به واژه‌های نامانوس در احادیث پرداخته و احتمالاً گویای این است که ابن اثیر تلاش کرده معنای لغوی واژه را با آنچه در محافل علمی مذهبی درک می‌شده هماهنگ کند. لغویان بعد از ابن اثیر، از جمله ابن منظور (متوفی ۷۱۱ق) در لسان‌العرب، بدون استثنا همین معنا را استفاده می‌کنند.

بیایید برای درک بهتر این که چرا لغویان نخستین از عصیان، و نه از نافرمانی، استفاده می‌کردند، نگاهی به ادبیات شعری ببندازیم. اولین نمونه ما مَطَّلَع قصیده‌ای منسوب به الاعشی (متوفی بعد از ۳ق)^{۷۵} است که در آن معشوق خود اُفیرا را توصیف کرده است (توجه داشته باشید که در بسیاری از نمونه‌ها، به جای ن-ش-ز، ن-ش-ص استفاده شده است^{۷۶}):

شیخی یک شب او را به ازدواج درآورد، پس او/

بانویی از قضاة شد، که به دیدن فالگیرها می‌رفت و ناشزه بود.

پس تیر من به سمت او روانه شد، و پیش از او/

شبیهِ او را از میان زنان منطقه نشانه رفته بود.

اولین چیزی که در این جا دیده می‌شود این است که نشوز شرح داده شده در دو مصراع آغازین به وضوح ربطی به فرمانبرداری ندارد. بلکه زنی را توصیف می‌کند که سعی دارد با کمک فالگیرها از ازدواج فرار کند.^{۷۷} ثانیاً، اگرچه او قبل از ارتباط با الاعشی نیز ناشز است، قابل توجه است که حالت نشوز او بلافاصله مرتبط می‌شود با قهرمان شعر و تلاش او برای یافتن فرصتی برای اغوای همسر ناراضی. جلوتر به این موضوع برمی‌گردیم.

شعر بعدی مربوط به ادهم بن ابی الزرعاء (متوفی ۱۳۳ق)، شاعر اموی، است که در

۷۵. دیوان العشاء، ص ۱۴۹؛ A'shā, Gedichte, p. 108.

۷۶. ناشزو ناشص هردو دو گونه یک واژه‌اند. برای مثال رجوع کنید به خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، ش-ص-ن (ج ۶، ص ۲۲۶).

۷۷. شارحان این بیت را در کل این‌طور فهمیده‌اند. بنگرید به دیوان الاعشی، ص ۱۴۸.

دیوان حماسهٔ ابوتمام (متوفی ۲۳۱ یا ۲۳۲ق) آمده است:^{۷۸}

ای بنی خبیر، دست از این هجو بردارید/

که از سوی شما می‌آید و ببینید چه نتیجه‌اش چیست

که ما چه بسیار ناشزهایی داریم که شما می‌دانید/

وقتی می‌گریزند بسیار سخت متوقف خواهند شد.

ادهم در این بیت هجویاتی را که خود و قبیله‌اش می‌توانند در واکنش به قبیلهٔ بنی‌خبیر بگویند با یک ناشز مقایسه می‌کند. نظر به این که بیت دوم این شعر در مقام توصیف توقف‌ناپذیری شعر هجوکننده است، باید آن را این گونه فهمید که مراد از ناشز زنی است که مصمم است شوهر خود را ترک نماید (نه زنی که نافرمانی می‌کند). اگر شاعر علاوه بر این، اصطلاح ناشزه را با زنی که شوهرش را به خاطر مرد دیگری ترک می‌کند مرتبط کرده باشد، این استعاره مطمئناً قویتر می‌شود، زیرا پذیرش مشتاقانه‌ای که مخاطبان شاعر از هجو دریافت می‌کنند را به تصویر می‌کشد

شاهد آخرین ما بیت شعری است از قُطْرُب (متوفی ۲۰۶ق) در الازمنه و تلبیة الجاهلیة^{۷۹} که متأخرتر از دو نمونهٔ سابق است و برای فهم معنای نشوز در قرآن کریم کاربردی ندارد. هدف از ذکر آن نشان دادن این امر بوده که این برداشت از نشوز تا چه اندازه، حداقل در میان شاعران، تداوم و پیوستگی داشته است.

همسر در تاریکی شب شد/

پست‌ترین خانه‌ام، بی شک او ناشز است.^x

قطرب این تک‌بیت را به هیچ شاعری منتسب نمی‌کند. این که شاعر بیت نامعلوم است، در کنار این که بیت در هیچ مجموعه اشعاری ضبط نشده، و تنها در حکم یک شاهد لغت‌شناسانه (فیلولوژیک) ذکر شده است، احتمال جعلی بودن آن را بسیار تقویت می‌کند. با وجود این، ما باید به این مسئله توجه کنیم که قطرب از این بیت، نه برای توضیح معنای ناشز، که برای ارائهٔ مثالی از

۷۸. ابوتمام، الحماسة، ج ، ص ۱۸۸.

۷۹. قطرب، الازمنة، ص ۵۰.

«تاریکی شب» (این جا، أقطاع من الليل) استفاده کرده است. استفاده شاعر از کلمه نشوز استطرادی یا تصادفی بوده و نشان‌گر آن است که این کلمه برای مخاطب مفهومی آشنا بوده است. این که شاعر، هرکسی که باشد، هنگام «ناشز» توصیف کردن همسرش معنای نافرمانی یا عدم تمکین جنسی را در ذهن داشته، هرچند ممکن است، اما بسیار بعید به نظر می‌رسد. در این جا نیازی نبوده که او تأکید کند که «بلاشک» همسرش ناشز بوده است (مقایسه کنید با کاربرد خوف از نشوز در آیه ۳۴ سوره نساء) و تأکید بر آن نشان می‌دهد که شاعر برای رسیدن به این نتیجه استدلال می‌کند. به عبارتی، شاعر برای اینکه بگوید که همسرش در تاریکی شب «نشوز» می‌کند نیاز به استدلال دارد و به نظر شاعر می‌رسد که این استدلال و وصف همسر با عبارت «پست‌ترین خانه‌ام» در ادامه شعر کافی باشد برای اینکه بر خیانت همسر دلالت کند.

حال نوبت به مجموعه احادیث می‌رسد. من تلاش کرده‌ام تا تمامی احادیثی را که از آن‌ها می‌توان معنای نشوز را استخراج کرد گردآوری کنم.^{۸۰} مجدداً تکرار می‌کنم، من در این جا ادعایی ندارم که این احادیث از لحاظ تاریخی قابل انتساب به شخصیت‌هایی هستند که مصنفان نسبت داده‌اند. بلکه، همان‌گونه که در مثال تکبیت قطرب دیدیم، هدف اصلی این است که وحدت رویه و پیوستگی قابل توجه در کاربرد این لغت در دو قرن اول اسلامی را ببینیم. در هر حال، همان‌طور که در مقدمه بیان کردیم، تداومی که در فهم واژه نشوز در جریان نقل این دسته از روایات مشاهده می‌شود -- که متفاوت از سنت تفسیری و فقهی هستند اما به صورت کلی مطابق با خوانشی نزدیک از متن قرآنند -- نشان‌گر آن است که دلیلی منطقی برای تاریخ‌گذاری این دسته از روایات به دوره نسبتاً متقدم در تاریخ اسلام وجود دارد.

در واقع احادیث کمی هستند که بتوان از آن‌ها به معنای نشوز پی برد.^{۸۱} نخستین نمونه

۸۰. نیازی به گفتن نیست که، با توجه به گستردگی پیکره حدیث، بسیار محتمل است که احادیثی وجود داشته باشند که از توجه من دور مانده باشند

۸۱. متداول‌ترین وقوع این اصطلاح در حدیث مرتبط با رویدادی است که پیامبر، چنان که گزارش شده، می‌خواسته همسرش، سوده، را طلاق دهد. سوده برای متأهل‌ماندن پیشنهاد می‌کند تا از برخی حقوقش صرف‌نظر کند که آیه ۱۲۸ سوره نساء نازل می‌شود: اگر زنی از نشوز یا اعراض شوهرش بترسد، گناهی بر آنان نیست که سازش کنند که سازش و صلح به‌رحال بهتر است (بنگرید به Ali, *Sexual Ethics*, p. 121, and Ali, *Marriage and Slavery*, p. 128). این روایات گاهی تعمیم داده می‌شوند بدون ذکر نام پیامبر یا

حدیثی مربوط است به مشاجره بین عبدالرحمن بن الزبیر القرظی و همسرش است که پیش از ازدواج با او از رفاعة القرظی جدا شده بود. همسر عبدالرحمن برای درخواست جدایی از او به دلیل ناتوانی جنسی نزد پیامبر [ص] می‌رود. وقتی این خبر به گوش عبدالرحمن می‌رسد، داستان را از دید خود برای پیامبر [ص] اینگونه (بر اساس روایت بخاری) بازگو می‌کند: «به خدا قسم، ای پیامبر خدا، او دروغ گفته است! من میتوانم نیاز او را برآورده کنم اما او ناشز است: او می‌خواهد به رفاعة برگردد!»^{۸۲، ۸۱} در ترجمه تلاش کردم که نشان دهم عبارت «می‌خواهد به رفاعة برگردد» به وضوح به عنوان پوششی برای واژه ناشز استفاده شده، خصوصاً که هیچ حرف ربطی بین این دو در متن عربی وجود ندارد: وَلَكِنَّهَا نَاشِرٌ تُرِيدُ رِفَاعَةَ. بنابراین نشوز در این جا به وضوح با تمایل داشتن همسر به مردی دیگر مرتبط است.^{۸۳}

در حدیثی^{۸۴} دیگر اتفاقی روایت شده که مردی به نام عبدالله بن الاعور برای تأمین معاش خانه‌اش را ترک کرد. در غیاب او همسرش (معاذه) از خانه خود گریخت و به مردی به نام مطرف

سوده؛ مثلاً روایت عایشه در البخاری، الصحيح، المظالم ۱۱، باب اذا حلَّه من ظلمه فلا رجوع فيه، شماره ۲۴۵۰؛ الصلح ۴، باب قول الله تعالى أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير، شماره ۲۶۴۹؛ تفسیر القرآن، شماره ۴۶۰۱؛ النکاح ۹۵، باب وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا، شماره ۵۲۰۶. این دسته روایات در تعیین معنای نشوز کمک نمی‌کنند؛ با این حال چون آیه ۱۲۸ نساء، که با این احادیث به واقعه‌ی میل پیامبر به طلاق دادن سوده مرتبط می‌شود، هم نشوز را ذکر کرده و هم اعراض را، و رفتار پیامبر با سوده را، چه‌بسا بتوان آن‌ها را در دسته دوم قرار داد. به احادیث جمیله، همسر ثابت بن قیس، توجه کنید. جمیله از قیس طلاق می‌خواست، چون قیس را دوست نداشت. برای نمونه بنگرید به عبدالرزاق، المصنف، ج ۶، ص ۴۸۳، شماره ۱۱۷۵۹. هیچ‌یک از این احادیث او را به‌خاطر این رفتار ناشز ندانسته‌اند اما مفسران بعدی او را این‌چنین توصیف کرده‌اند (مانند البرماوی، لامع الصبیح، ج ۱۳، ص ۴۰۱). بنابراین این دسته احادیث نیز کنار گذاشته می‌شوند. سرانجام این که مجموعه‌های حدیث اولیه احادیث نبوی را با دیدگاه‌های فقهی مراجع بعدی آمیخته‌اند (مثلاً دیدگاه الزهری در عبدالرزاق، المصنف، ج ۶، ص ۴۹۵، شماره ۱۱۸۱۵). این گزارش‌های دسته آخر هم که دیدگاه‌های فقهی‌اند، و اغلب در تعریف نشوز همسو با آثار فقهی، در این مطالعه قرار نگرفته‌اند.

۸۲. البخاری، الصحيح، اللباس ۲۳، باب ثياب الخضر، شماره ۵۸۲۵.

۸۳. لازم است ذکر کنیم در روایات آمده است که عبدالرحمن به‌شدت همسرش را می‌زد. با این حال از احادیث روشن نیست که عبدالرحمن این کتک‌زدن را اجرای قانون آیه ۳۴ نساء در نظر می‌گرفته یا به میل و خواست خودش همسرش را می‌زده است.

بن بهصل پناه برد.^{۸۴} راوی بر این اساس او را ناشز علیه شوهرش توصیف می‌کند. در این حدیث نیز واژه نشوز به معنای تمایل به ترک شوهر است. اگرچه رابطه بین مطرف و معاذه در این روایت کاملاً روشن نیست، اشاره واضحی به جنس این رابطه در پایان روایت می‌بینیم که در آن عبدالله به پیامبر از تمایلش به بخشیدن و بازگشت همسرش می‌گوید:

به جان تو سوگند که عشق من به معاذه چنین نیست /

که شیطنت یا زمان آن را تغییر دهد

و نه شرارتی که او مرتکب شد، وقتی مردان منحرف /

او را لغزاندند، وقتی در غیاب من با او خلوت کردند.

اینجا بار دیگر ارتباط بین نشوز و روابط نامناسب زن متاهل با مرد دیگر را مشاهده می‌کنیم. همچنین نمونه‌ای از نشوز را می‌بینیم که در زمانی رخ می‌دهد که شوهر برای امرار معاش از خانه دور است، که مطابق است با معنای پیشنهادی عبارت «للغیب» در آیه ۳۴ نساء، به نحوی که پیش‌تر بحث شد.

دسته دیگر روایاتی است که در آن به شوهر اذن ضربه زدن به همسران داده شده است.^{۸۵} این دسته از احادیث در قالب توصیه‌ای از پیامبر در اواخر عمر شریفشان صادر گردیده

۸۴. احمد بن حنبل، المسند، ج ۱۱، ص ۴۸۱، شماره ۶۸۸۶.

۸۵. روایات دیگری نیز هستند که رضایت پیامبر اکرم [ص] را به ضربت زدن زنان گزارش می‌کنند. با این حال، هیچ‌یک از آن‌ها کتک خوردن زنان از شوهر خود را به نشوز مرتبط نمی‌کنند، نه صراحتاً و نه (همان‌طور که در خطبه وداع مطرح شد) به‌طور ضمنی. با این حال فقهای متقدم تمام احادیثی را که از ضرب و شتم یاد کرده‌اند مرتبط با مسئله نشوز می‌دانستند. بنگرید به Kecia Ali, *The Best of You Will Not Strike*. برای احادیث متعددی که صراحتاً ضربت زدن را منع می‌کنند، بنگرید به Mubarak, 'Breaking the Interpretive Monopoly', p. 277.

است که برای نمونه به یک مورد اشاره می‌گردد (نقل از سنن ترمذی).^{۸۶}

نصیحت من را درباره نیکی به زنان بپذیرید، زیرا آنها اسیر^{۸۷} شما هستند. شما مالک هیچ چیز از آنها نیستید جز آن [نصیحت] مگر اینکه آنها مرتکب تخطی جنسی آشکار شوند (فاحشة مبینة). پس اگر این کار را کردند، بسترشان را ترک کنید (فاهجروهن فی المضاجع) و آنها را بزنید (واضربوهن)، اما نه به شدت (غیر مبرح)، سپس اگر از شما اطاعت کردند (أطعنکم)، راهی علیه آنها نجوئید (لا تبغوا علیهن سیلاً). به یقین شما بر همسرانتان حقوقی دارید و همسرانتان بر شما حقوقی دارند. اما حقوق شما بر همسرانتان این است که نباید به کسی که شما دوست ندارید اجازه دهند که بر بستر شما وارد شوند (یوطئن فرشکم) و نباید به کسی که شما دوست ندارید اجازه ورود به خانه‌هایتان بدهند...^{xiii}

علی‌رغم این که لفظ نشوز در این روایت استفاده نشده است اما مجازات‌هایی که در آن برای «فاحشة مبینة» معین شده بسیار شبیه به چیزی است که در قرآن برای نشوز ذکر شده^{۸۸} و بسیاری از عبارات آن مستقیماً برگرفته از آیه ۳۴ سوره نساء است. این امر قویاً نشان می‌دهد که حدیث این دو را مساوی می‌داند و نشوز قرآن را نه نافرمانی بلکه به معنای خیانت زناشویی در نظر می‌گیرد.^{۸۹} نکته جالب دیگر استفاده از عبارت «فَلَا يُؤْتِنُ فُرُشَكُمْ مَنْ تَكَرَّهُونَ» است که بیان‌ش در چنین روایت موجزی در مورد حقوق زن و شوهر بر یکدیگر عجیب به نظر می‌آید. درواقع

۸۶. ترمذی، الجامع، باب الرضاع ۱۱، باب ما جاء فی حق المرأة علی زوجها، شماره ۱۱۶۳؛ التفسیر ۹، شماره ۳۰۸۷؛ عبدالرزاق، المصنف، ج ۶، ص ۱۷۳، شماره ۱۰۳۹۱؛ ابن ابی شیبہ، المسند، ج ۲، ص ۵۶، شماره ۵۶۲؛ ابن ماجه، السنن، النکاح ۳، شماره ۱۸۵۱؛ النسائی، السنن الکبری، شماره ۹۱۲۴.

۸۷. در چندین نسخه در الجامع ترمذی به اشتباه «عوانون» آمده است، و این اشتباه را ایجاد کرده که واژه از ریشه «ع-و-ن» است. [اما] درواقع اسم جمع ناقص «عانیه» است، یعنی عوانین از ریشه «ع-ن-و». همچنین باید توجه کرد که از فحوای حدیث روشن است که هدف از بیان عبارت «زنان اسیر شمایند» هنجارگذاری نیست بلکه بیشتر به قصد برانگیختن همدردی با واقعیت اجتماعی وضعیت زوجه است
88. As noted by Ali, *Sexual Ethics*, p. 185 n. 31.

۸۹. این مورد توجه قرطبی قرار گرفت که فاحشة مبینة در حدیث را به معنی «اجازه‌دادن به شخصی که شوهر او را دوست ندارد تا وارد خانه شود» می‌گیرد و این گونه از مرتبط کردن حدیث به نشوز قرآنی اجتناب می‌کند (القرطبی، الجامع، ج ۶، ص ۲۸۶). درباره این که چگونه حدیث خارج از سنت تفسیری قرآنی درک می‌شد نیز بنگرید به Marín, 'Disciplining Wives', p. 37.

این بخش به شدت یادآور پیش‌شرط قانون یهود برای مجازات سوتاه، زن متاهل متهم به زنا، است که اجازه می‌دهد از مرحله موعظه عبور کند و می‌گوید: «اگر در خفا با او خلوت کرد و این خلوت به قدری طول کشید که برای برقراری رابطه جنسی کافی بود، دیگر نمی‌تواند با شوهرش هم‌بستر شود» (م. سوتاه ۱: ۲).^{۹۰} در واقع نوعی بازی با کلمات وجود دارد که قویاً نشان می‌دهد که دلیل این منع وجود امکان ارتباط جنسی نامشروع است. فرش، که در اینجا به معنای بستر ترجمه شده است، جمع فراش، و به معنای چیزی که گسترده می‌شود برای نشستن یا درازکشیدن روی آن است؛ محل خواب، خانه، همسر.^{۹۱} در احادیث دیگر این کلمه به صراحت برای اشاره به محل خواب زوج به کار رفته است، مانند حدیث «الولد للفراش».^{۹۲} همچنین فعل «وطئ» به معنای راه رفتن و همچنین جماع است.^{۹۳} با این حساب عبارت «لا یُوطئن فُرُشکم» را می‌توان این‌گونه معنا کرد که اجازه ندهید کسی در محل خواب شما راه برود یا جماع کند (که اینجا همان خیانت جنسی فرد متاهل است).^{۹۴} تفاسیر حدیث قرون میانه، عمدتاً به دلیل استفاده از تعبیر «هرکسی که دوست ندارید»، بیشتر از معنای اول را در نظر می‌گیرند، زیرا اگر اشاره حدیث به زنا باشد، استفاده از این تعبیر عجیب خواهد بود.^{۹۵} با این حال بازی با کلمات و ایهام در فُرُش نشان می‌دهد که این منع را با حسن تعبیر و مودبانه بیان کرده است و عبارت «لن تکرهون» را نیز در پرتو همین تعبیر غیرصریح و مؤدبانه باید فهمید.

۹۰. بازتاب این در سنت فقهی حفظ شده است. در المدونة چنین عملی مستقیماً با نشوز مرتبط شده است (مالک، المدونة، ج ۵، ص ۲۳).

۹۱. Lane, *Lexicon*, 'firāsh' و الزبیدی، تاج العروس، «فراش».

۹۲. برای نمونه، البخاری، صحیح، کتاب الحدود ۲۳، باب للعاهر الحجر، شماره ۶۸۱۸.

۹۳. الزبیدی، تاج العروس، «و-ط-ء».

۹۴. این همچنین تفسیری است که سرژانت از آن حمایت می‌کند (Serjeant, 'Early Arabic Prose', pp. 121-122)، براساس گزارش‌های تاریخی دیگر از این که در عربستان پیش از اسلام زنان در غیاب شوهران خود معشوقانی می‌گرفتند.

۹۵. برای نمونه، النووی، شرح صحیح مسلم، ج ۸، ص ۱۸۳.

زن متاهل مشکوک به خیانت جنسی در فقه یهود

در تورات، بحث مربوط به زنی که شوهرش به خیانت جنسی او مظنون است در سفر اعداد (۳۱-۱۱: ۵) آمده است، که برگزاری آیینی را توضیح می‌دهد که باید زمانی که مرد همسرش را نزد کاهن قوم می‌برد اجرا شود. تلمود چنین زنی را «سوتاه» می‌خواند که معنای لغوی آن کسی است که به بیراهه می‌رود. این اصطلاح بر مبنای فعل «šātāh» است که در سفر اعداد (۲۹ و ۱۹-۲۰: ۵) برای ارجاع به زنی به کار رفته است که ظنی بر او باشد. در متن عهدینی، در خصوص مجازاتی که کاهن باید اجرا کند آمده است که، وی نخست قدری آب مقدس را برداشته و گرد و غبار کف عبادتگاه را در آن حل می‌کند (آیه ۱۷) که در نتیجه آن آب تلخ‌مزه می‌شود. در ادامه، طبق آیات، باید به این صورت عمل شود:

(۱۹) سپس کاهن او را سوگند دهد و بگوید: «اگر هیچ مردی با تو همبستر نشده است و اگر در حالی که تحت اختیار شوهرت بودی، به ناپاکی رو نیاورده‌ای، از این آب تلخی که نفرین می‌آورد، در امان باش. (۲۰) اما اگر در حالی که تحت اختیار شوهرت بودی، به بیراهه رفتی و خود را ناپاک کرده‌ای و مردی به جز شوهرت با تو همبستر شده است، (۲۱) بگذار کاهن زن را به سوگند لعنت بسپارد و به زن بگوید - «خداوند تو را فردی از نفرین و سوگند در قومت قرار دهد، وقتی که خداوند رحم تو را بیندازد و شکمت را تخلیه کند». (۲۲) اکنون بگذار این آب که نفرین می‌آورد به روده‌های تو وارد شود و شکمت را تخلیه کند، رحمت را بیندازد!» و زن بگوید: «آمین. آمین.» (۲۳) سپس کاهن این نفرین‌ها را بنویسد و آنها را در آب تلخ بشوید. (۲۴) او زن را مجبور کند که آب تلخی که نفرین می‌آورد را بنوشد، و آب نفرین وارد او شود و درد تلخی ایجاد کند.

این قوانین در میثنا بسط پیدا می‌کنند. شوهر ابتدا باید به همسر خود هشدار دهد که با مردی که زن با او، براساس ظن شوهر، رابطه نامشروع دارد قطع ارتباط کند (میثنا، کتاب سوتاه ۲-۱: ۱).^{۹۶} اگر زن همچنان به معاشرت خود ادامه دهد، شوهرش باید روابط جنسی با او را

۹۶. عالمان یهود لزوم هشدار شوهر به همسرش را از بازتفسیر اعداد ۵: ۱۴ نتیجه گرفتند. در این آیه آمده «اگر روحیه حسادت و غیرت‌ورزی (נִפְתָּר) بر او (شوهر) عارض شود و در قبال همسری که خود را آلوده است غیرت ورزد، یا اگر روحیه حسادت و غیرت‌ورزی در قبال همسرش بر او عارض شود هرچن زن خود

ترک کند (میشنا، کتاب سوتاه ۱:۲).^{۹۷} اگر شوهر مایل است که یک مرحله بیشتر پیگیری کند، می‌تواند زن را به دادگاه ببرد تا او «آزمون آب تلخ» را به همان روشی که در بخش پنجم سفر اعداد گفته شد انجام دهد (میشنا، کتاب سوتاه ۴-۳: ۱). میشنا گزارش می‌دهد که مدت‌هاست مراسم سوتاه انجام نمی‌شود (میشنا، کتاب سوتاه ۹:۹)^{۹۸} و درواقع چه‌بسا که این عمل هرگز واقعاً انجام نشده است.^{۹۹} در هرصورت حجم بحث‌های بسیار زیادی که در مورد این مراسم در منابع یهودی تولید شده نشان می‌دهد حتی اگر در عمل اجرا نمی‌شده است، در عرصه فکر زنده مانده و علم به آن احتمالاً در شکل‌گیری بحث‌های آیات قرآن نیز بی‌اثر نبوده است.^{۱۰۰}

تشابه‌ها با آیه ۳۴ سوره نساء آشکار است: و اما کسانی که از نشوزشان می‌ترسید (تخافون) آن‌ها را پند دهید، و در بسترها از آن‌ها کناره بگیرید، و بزنی‌شان. دو قدم اولی که شوهر بدگمان انجام می‌دهد کاملاً مطابق با روش میشنا برای سوتاه است. اگر مقایسه مناسک سوتاه را با قوانین قرآنی بسطیافته برای مظنون به زنا مقایسه کنیم، یعنی آیه ۳۴ نساء و آیات سوره نور را همان‌طور که در شکل ۱ نشان داده شده است با هم در نظر بگیریم، هم‌پوشانی این دو مجموعه قوانین حتی بیشتر هم می‌شود. هم در سوره نور و هم در محاکمه عهدینی و میشنایی سوتاه،

را نیالوده است...» عالمان یهودی استفاده چندباره از غیرت را به این معنا گرفته‌اند که شوهر باید به همسرش هشدار دهد. بنگرید به Rosen-Zvi, *The Mishnaic Sotah Ritual*, pp. 22–23.

۹۷. برای این ممنوعیت چند توضیح ممکن است. یک توضیح این است که اگر زن رابطه جنسی نامشروع برقرار کرده باشد و خود را آلوده باشد، در حقیقت بین او و شوهرش طلاق افتاده و بنابراین هم‌بستری آن دو با هم ممنوع است. توضیح دیگر این که اگر او خیانت کرده باشد، آب تلخ او را خواهد کشت؛ پس کناره‌گیری شوهر از او ممکن است برای پیش‌گیری از بارداری زن از شوهر خود باشد تا در آیین آب تلخ فرزند مشروع در خطر قرار نگیرد. سرانجام این که ممنوعیت آمیزش با قانونی قدیمی (که دوام نیاورد) در فقه یهود مرتبط باشد؛ قانونی که مطابق آن آمیزش جنسی روند طلاق را برهم می‌زند. برای مثال اگر مردی زنش را طلاق دهد و بعد با او رابطه جنسی برقرار کند، طلاق اتفاق نمی‌افتد و اگر مرد بخواهد روند طلاق را ادامه دهد باید طلاق دوباره جاری شود. بنگرید به b. Git79b. برای دو توضیح اول از هولگر زلنتین سپاسگزارم و برای توضیح آخر از هالل بایتنر

98. Rosen-Zvi, *The Mishnaic Sotah Ritual*, pp. 176–180.

99. Rosen-Zvi, *The Mishnaic Sotah Ritual*, pp. 153–164.

۱۰۰. آشکارترین ارجاع میشنایی در قرآن آیه ۳۲ سوره مائده است (بنگرید به Sinai, *The Qur'an*, pp. 139–140).

موضوع به مرجع قضایی ارجاع می‌شود (که در سوره نور از طریق شهادت زبانی پیشنهاد شده است) و در هر دو ماجرا با پذیرش لعن از سوی زن پایان می‌یابد؛ یعنی که در صورت مجرم بودن او اثر می‌کند. ویژگی‌های مشترک این دو مجموعه در جدول ۲ نشان داده شده است.

قوانین برای سوتاه بر اساس سفر اعداد ۱۱-۳۱: ۵ و م. سوتاه	قوانین برای همسر ناشز بر اساس سوره‌های ۴:۳۴ و ۱۰-۲: ۲۴
۱ شوهر درباره سوتاه به همسرش بدگمان است ← به او هشدار می‌دهد	شوهر به نشوز همسرش بدگمان است ← به او هشدار می‌دهد
۲ شواهد شوهر از سوتاه بودن همسر بیشتر می‌شود، چون همسر مدتی را با مرد دیگری تنها مانده ← رابطه جنسی با همسرش را ترک می‌کند	شواهد شوهر از نشوز همسر بیشتر می‌شود ← بستر او را ترک می‌کند
۳. الف -----	شواهد شوهر از نشوز همسر بیشتر می‌شود. در این مورد: اگر چهار نفر به زناي همسر شهادت دهند ← زن را می‌زنند که همان شلاق است. اگر مرد تنها شاهد بر گناه همسرش باشد، زن و مرد هردو در مراسم نفرین شرکت می‌کنند و هردو می‌پذیرند که اگر دروغگو باشند به لعن و غضب خداوند دچار شوند.
۳. ب کاهن معبد زن را نفرین می‌کند و زن می‌پذیرد که اگر زن گناهکار باشد نفرین اثر می‌کند.	

جدول ۲: مقایسه قوانین نشوز زن متاهل در قرآن با قوانین سوتاه در میشنا و تورات

هیچ مدخلی در مرحله ۳. الف برای قوانین سوتاه وجود ندارد، زیرا قوانین سوتاه فقط وضعیتی را پوشش می‌دهند که زناي همسر ثابت نشده باشد، در حالی که قرآن، در هر دو سوره نساء و نور، این وضعیت را پوشش می‌دهد.^{۱۰۱} از این مرحله که بگذریم، وجه اشتراک بین این دو قانون واقعاً قابل توجه است و قویاً نشان می‌دهد که قوانین نشوز در نهایت بر اساس قوانین سوتاه است، هرچند غیرمستقیم. این امر تأیید بیشتری است بر این که زن ناشز در واقع، مانند سوتاه، زنی مظنون به زنا است.

مسئلاً تفاوت‌هایی هم وجود دارند که در این تقریر مختصر نادیده گرفته می‌شوند. می‌شنا مقرر می‌کند که هشدار دادن در حضور دو شاهد انجام شود (م. سوتاه ۱:۱). همچنین دقیقاً می‌گوید که این هشدار باید شامل چه چیزی باشد؛ مرد باید به همسرش بگوید: با فلان شخص صحبت نکن (م. سوتاه ۱:۲)؛ و دقیقاً مشخص می‌کند که چه زمانی کار باید به مرحله بعدی، یعنی قطع رابطه جنسی با همسر، برسد: «اگر زن با او [مردی که شوهرش از صحبت کردن با او منعش کرده است] پنهانی ملاقات کند و مدت ملاقات برای برقراری رابطه جنسی کافی باشد» (م. سوتاه ۱:۲). این جزئیات مطابق با ساده‌سازی‌های مشابهی از قوانین یهود است که دانشمندان دیگر در موارد دیگری در قرآن با آنها استدلال کرده‌اند.^{۱۰۲}

قانون می‌شنا در مورد ترتیبی که شوهر باید به آن عمل کند صریح است: او باید ابتدا هشدار دهد، سپس از روابط جنسی خودداری کند و سپس همسرش را برای نوشیدن آب تلخ به معبد ببرد. قرآن اما در برشمردن مراحل سه‌گانه (تذکر دادن و کناره‌گیری کردن در بستر و ضربه‌زدن) از حرف ربط «و» استفاده می‌کند و این احتمال را باز می‌گذارد که هر سه ممکن است هم‌زمان انجام شود. با این حال، اکثر مفسران و فقها دریافته بودند که اقدامات باید به ترتیب انجام شوند و به زن فرصتی داده شود تا در هر مرحله از نشوز خود توبه کند.^{۱۰۳} قطعاً این قرائت صحیح از آیه است که سه مرحله را به وضوح و روشنی ترتیب می‌دهد و این‌طور به پایان می‌برد

۱۰۱. مجازات کتاب مقدس برای زنا این است که هم مرد و هم زن زناکار کشته شوند (لاویان ۲۰: ۱۰؛ تثنیه ۲۲: ۲۲-۲۴)، با وجود دو شاهد (تثنیه ۱۹: ۱۵)

۱۰۲. برای نمونه بنگرید به Zellentin, *The Qur'an's Legal Culture*, p. 139, incl. n. 14.

103. Bauer, *Gender Hierarchy*, pp. 212–213.

که: پس اگر از تو اطاعت کردند، بر ضد آنان راهی نجو. بدیهی است که اگر ترک نشوز همسر از طریق تذکر یا ترک رختخواب رخ بدهد، دلیلی برای رفتن به مرحله زدن نیست.

یک اختلاف مهم این است که قوانین عهدینی و میشنا در نهایت می‌خواهند معلوم کنند آیا زن واقعاً به شوهر خود خیانت کرده است یا خیر، که اوج آن حل و فصل کار با نوشیدن زن از آب تلخ نفرین شده است. از سوی دیگر، هدف قوانین قرآنی نشوز همسر، در سوره نساء، نه تعیین گناه او، بلکه صرفاً جلوگیری از ادامه نشوز است. چگونه این تفاوت عملکردی را توضیح دهیم؟ در واقع، اگرچه مبنای قانون میشنایی در کتاب مقدس (سفر اعداد: ۵) در واقع برای تعیین گناه زن است، در نسخه بسطیافته قوانین در میشنا، اولین گام، یعنی هشدار دادن به زن، به وضوح قصد دارد او را از خیانت، قبل از آن که استفاده از آیین آب تلخ لازم شود، منصرف کند.^{۱۰۴}

نتیجه این است که می‌توان دلایل قانع‌کننده‌ای برای خواندن آیات ۳۴ سوره نساء و آیات ۱۰-۲ سوره نور در قرآن با توجه به قوانین یهود به نحوی ارائه داد که برابری جنسیتی بیشتری را در بر می‌گیرد (بنگرید به وجود امکان نشوز شوهر در قرآن که پیش‌تر در همین مقاله آمده است)؛ زیرا زن و شوهر هر دو لعنت خداوند را بر خود می‌پذیرند، اگر در اتهام بی‌وفایی زدن یا انکار آن اتهام ناصداقانه رفتار کرده باشند.

معنی نشوز

تعریف نشوز در معنای خیانت زناشویی با آیات قرآن و متون ربانی که درباره‌شان بحث کردم منطبق و هماهنگ است. اما وضعیت در سنت شعر و ادبیات حدیثی کمی پیچیده‌تر است. از ابیات منسوب به العشاء و حدیث نقل شده در باره عبدالرحمن بن زبیر القرظی، با اطمینان خوبی، چنین برمی‌آید که زن مورد اشاره قبل از شروع هر نوع رابطه نامشروع ناشز بوده است. در حقیقت در حدیث عبدالرحمن اصلاً نشانی از وقوع رابطه نامشروع وجود ندارد، فقط همسرش

^{۱۰۴} Rosen-Zvi, *The Mishnaic Sotah Ritual*, pp. 27–37, esp. 36–37. هدف اخطار پیشنهاد شده است. شیوی گرینفیلد آن را طریقی می‌داند برای ثبت ظن اولیه شوهر به نحو قانوناً قابل تعیین (Greenfield, 'The Theater of Deviance', p. 114). توضیح‌های مشابه برای الزامی بودن هشدار پیش از آیین را می‌توان تا اجتماع فیلو و طومارهای بحرالمیت به عقب برد (Rosen-Zvi, *The Mishnaic Sotah Ritual*, pp. 22–23). این از دلایلی که در این جا برای هشدار ذکر شد جدا نیست

می‌خواهد او را برای مرد دیگری ترک کند. از سوی دیگر، همبستگی در استنادهای فراقرآنی بین ناشز بودن زن و دخالت مرد دیگر، اعم از اینکه ارتباطی وجود داشته باشد یا احتمال آن برود، بسیار زیاد است: این در العشاء، حدیث عبدالرحمن، حدیث عبدالله بن الاعور و حدیث خطبه وداع روشن است؛ بیتی که قطرب آورده است این را قویاً مطرح می‌کند و در ابیات ادهم بن ابی الزرعاء هم دست‌کم می‌توان چنین برداشتی داشت. با در نظر گرفتن همه این داده‌ها، و همچنین سنت لغت‌نامه نویسی که قدیمی‌ترین آثارش نشوز را به معنای «شورش» تعریف می‌کند، به نظر می‌رسد که نشوز تقریباً شبیه عبارت «فرارکردن و گریختن» است؛ همانطور که در انگلیسی مدرن هم عبارت «همسرش فرار کرد» خیلی ساده می‌تواند معنای این را بدهد که همسر کسی او را رها کرده است، اما در عین حال تأکیدی هم داشته باشد که با مرد دیگری ارتباط پیدا کرده است.^{۱۰۵} در واقع، ترجمه نشوز به «تمایل به فرار» به‌خوبی با داده‌ها مطابقت دارد. برای مثال، اکنون می‌توان ابیات العشاء را این‌طور بیان کرد:

شیخی یک شب او را به ازدواج درآورد، پس او /

بانویی از قضاة شد، که به دیدن فالگیرها می‌رفت و می‌خواست بگریزد.

پس تیر من به سمت او روانه شد، و پیش از او /

شبیه او را از میان زنان منطقه نشانه رفته بود.

به همین ترتیب، حدیث عبدالرحمن اکنون چنین می‌شود: «به خدا قسم، ای پیامبر خدا، او دروغ گفته است! من می‌توانم نیاز او را برآورده کنم اما او می‌خواهد فرار کند: او می‌خواهد به رفاعه برگردد». بنابراین به نظر می‌رسد که ایده اصلی استفاده از این لغت صرفاً برای صحبت درباره زنی بوده که می‌خواهد شوهرش را ترک کند^{۱۰۶}، و بعدها به عنوان اصطلاحی برای اشاره به زنی استفاده شده است که می‌خواهد شوهرش را به قصد مرد دیگری رها کند و در نتیجه تبدیل به

۱۰۵. هردو تعریف برای این فعل آمده است (OED, 'run away').

۱۰۶. همچنین بنگرید به داستان سکینه بنت الحسین که وقتی شوهرش را ترک می‌کند و تقاضای طلاق می‌کند، مادرشوهرش، رمله بنت زبیر، او را نزد خلیفه، عبدالملک مروان، ناشز توصیف می‌کند (بنگرید به الزبیر، جمهرة نسب قریش، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۴۴).

استعاره‌ای پرده‌پوشانه شده است برای اشاره به ارتکاب زنا. شیوه‌ای که قرآن از این کلمه استفاده می‌کند همین استعاره پرده‌پوشانه است (بدون این که لزوماً دلالت داشته باشد به این که زن در واقع قصد دارد شوهر را ترک کند یا بالعکس). قرآن مکرراً از زبان غیرصریح و پرده‌پوشانه برای اعمال جنسی استفاده می‌کند؛ مانند: شما زنان را لمس کردید (لَا مَسْئَمَ الْنِّسَاءِ، آیات ۴۳ سوره نساء و ۶ سوره مائده^{xiv})، به آن‌ها نزدیک نشوید (جمع مؤنث) (لَا تَقْرُبُوهُنَّ، سوره بقره، آیه ۱۸۷)^{xv}، افترا (افک، یعنی اتهام روابط نامشروع به یکی از همسران پیامبر، سوره نور، آیه ۱۱). به نظر می‌رسد در مورد نشوز نیز همین برقرار باشد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدم نشان دهم قرائت صحیح از آیه ۳۴ سوره نساء به این صورت است که مردان، مسئولیت تامین مالی زنان را دارند (قوامون) نه اینکه بر آنها اختیار داشته باشند. در این آیه، زنان هیچ الزامی به اطاعت از همسرانشان ندارند و «نشوز» اشاره به خیانت در زناشویی دارد و نه اشاره به نافرمانی. این مسئله در بررسی دقیق و مقایسه دو آیه از قرآن که واژه «نشوز» در آن‌ها آمده، و مطالعه نحوه استفاده از این واژه در ادبیات ماقبل اسلام و اوایل دوران اسلامی، سنت لغت‌نامه نویسی، سنت ادبی شعر، و مجموعه احادیث واضح و هویداست.

در این مقاله استدلال کردم که حاصل چنین خوانشی لزوم فهم آیه ۳۴ سوره نساء در کنار سایر آیاتی از قرآن است که درباره مجازات خیانت جنسی در تاهل آمده‌اند، خصوصاً آیات دوم تا دهم سوره نور. بر این اساس، احکام نهایی و کامل مجازات همسر ناشزه‌ای که آیه ۳۴ سوره نساء به آن‌ها پرداخته (و اضربوهن)، باید از سوره نور استخراج شود؛ و در سوره نور روشن می‌شود که باید به این امور رسیدگی قضایی شود و نه خصوصی؛ و این که چهار شاهد برای اثبات ادعا لازم است، و در صورت نبودن چهار شاهد تنها راهی که شوهر دارد استفاده از آیین لعن دوطرفه است. بنابراین شوهر، تحت هیچ شرایطی نمی‌تواند امور را به دست خود بگیرد. در واقع با دقت بیشتر در آیه متوجه می‌شویم که مخاطب آیه شوهران نیستند، بلکه آیه ۳۴ سوره نساء کل جامعه را مخاطب قرار داده است. همان‌طور که بحث کردم، این تنها حالت ممکن برای هماهنگ‌سازی آیات نیست: ممکن است آیه ۳۴ سوره نساء به شوهری که شواهد قوی از نشوز همسرش در اختیار دارد اجازه دهد تا او را بزند، در حدی که کمتر از مجازات صد تازیانه‌ای باشد

که در سوره نور آمده است. اساساً ما با دو انتخاب روبرو هستیم: تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء به کمک سوره نور - که با توجه به این که احکام این دو سوره از جهات متعددی با هم مرتبط هستند قانع‌کننده‌تر است - و یا متمایز ساختن «ضرب» (زدن) در آیه ۳۴ سوره نساء و «جلد» (شلاق زدن) در آیه دوم سوره نور. جالب این است که احکامی که از آیه ۳۴ سوره نساء به کمک ده آیه اول سوره نور استخراج می‌شوند، بسیار به احکام می‌شنا درباره سوتاه (زنان متهم به زنا) نزدیکند و نشان می‌دهد که احکام قرآن نیز ناظر به همان موضوع است.

اما باید این را هم مختصراً بررسی کنیم که اگر تفسیر ارائه‌شده در این مقاله دقیق است، چرا این آیه در احکام و تفاسیر بسیار متفاوت درک شده است؟ در حقیقت، این مقاله یکی از چندین مطالعه‌ای است که درباره اختلاف احکام قرآن و احکام اولیه اسلامی بحث می‌کنند.^{۱۰۷} برخی محققین شکاک با استناد به این اختلاف استدلال کرده‌اند که روایات سنتی سال‌های آغازین اسلام قابل اتکا نیستند، با طرح این اشکال که: اگر متن قرآن (طبق روایت سنتی) ثابت و احکام آن لازم الاجراست، چرا سنت احکام در سال‌های آغازین اسلام چنین قاطعانه از احکام قرآن فاصله گرفته است؟^{۱۰۸}

به باور نویسنده می‌توان این شکاف را همچنان در چارچوب روایت سنتی در مورد منشاهای اسلام و تدوین قرآن به بحث گذاشت و مغایرت‌های بین احکام قرآن و احکام اولیه اسلامی را به صورت موردی توضیح داد. بگذارید دو برداشت خودم را در بحث آیه ۳۴ سوره نساء بگویم: یک، همانطور که استدلال کردم، به نظر می‌رسد که این اصطلاح به زنی اطلاق می‌شود که مایل به ماندن در کنار همسرش نیست و تنها با بسط و گسترش غیرصریح و پرده‌پوشانه به خیانت جنسی اشاره می‌کند، شبیه عبارت «فرارکردن» در انگلیسی. به نظر می‌رسد لغت‌شناسان نخستین سعی کرده‌اند با تعریف «نشوز» به معنای «سرکشی» این ابهام را رفع کنند که نهایتاً باعث قوت گرفتن سوءتفاهم‌هایی در فهم این متون شده است. بنابراین همان‌طور که نیکولای ساینای استدلال کرده است، می‌توان وضعیتی را تصور کرد که در آن پیروان آیین جدید و به سرعت در

۱۰۷. برای نمونه بنگرید به Crone, 'Two Legal Problems' و Witztum, 'Q 4:24 Revisited'.

۱۰۸. برای دیدن خلاصه‌ای از این مسئله، به‌ویژه سهم کرون در بحث، رجوع کنید به Sinai, 'When did the Consonantal Skeleton ...? Part I', pp. 288-289.

حال گسترش، به کتاب مقدس دسترسی دارند، اما برخی از نکات ظریف - در این جا استعمال غیرصریح و پرده پوشانه نشوز - در هاله ابهام باقی مانده است.^{۱۰۹} دو: فقیهان و مفسران محصول زمان خود بودند که فرضیات خود را نیز با متون مقدسی که مرجع بودند همراه می کردند، و دیدگاه های آنها تحت تاثیر محیط فرهنگی آنها شکل گرفته بود. بنابراین در نهایت ما نباید شگفت زده شویم از اینکه هر از گاهی تفسیر آنها از متن مقدس بیشتر در نتیجه تجربه جهان مردم محوری باشد که در آن زندگی می کردند تا خواندن دقیق متن.^{۱۱۰}

۱۰۹. ساینای این را ازجاکنندگی (disembedding) می نامد: Sinai, 'When did the Consonantal Skele- ton...? Part I', pp. 288-292.

۱۱۰. بنگرید به Chaudhry, 'Marital Discord in Qur'anic Exegesis', pp. 325-326. بائر نیز نقش محیط اجتماعی را در مباحث حقوقی و تفسیری تصدیق می کند، اما با این حال، برخلاف دیدگاه اظهارشده در این مطالعه، استدلال می آورد که قرائت سلسله مراتبی از آیه ۳۴ سوره نساء صحیح است (Bauer, *Gender Hierarchy*, p. 165).

- Abdel Haleem, M.A.S. (tr.), *The Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 2005).
- ‘Abd al-Razzāq b. Hammām al-Ṣan‘ānī, Abū Bakr, *al-Muṣannaḥ*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī (11 vols. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1970–1972).
- Ahlwardt, W., *The Divans of the Six Ancient Arabic Poets, Ennābiga, ‘Antara, Tharafa, Zuhair, ‘Alqama and Imruulqais: Chiefly According to the MSS. of Paris, Gotha, and Leyden; and the Collection of their Fragments with a list of the Various Readings of the Text* (London: Trübner, 1870).
- Ali, Kecia, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur’an, Hadith, and Jurisprudence* (Oxford: Oneworld, 2006).
- , “‘The Best of You Will Not Strike.’ Al-Shafi‘i on Qur’an, Sunnah, and Wife-Beating,” *Comparative Islamic Studies* 2:2 (2006), pp. 143–155.
- , *Marriage and Slavery in Early Islam* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2010).
- , art. ‘Religious Practices: Obedience and Disobedience in Islamic Discourses: Overview’, in *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures* [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-women-and-islamic-cultures/religiouspractices-obedience-and-disobedience-in-islamic-discourses-overview-EWICCOM_0612, accessed January 16, 2020].
- al-A‘shā, *Maymūn b. Qays, Diwān al-A‘shā al-kabīr*, ed. Muḥammad Ḥusayn (Cairo: Maktabat al-Ādāb, n.d.).
- , *Gedichte von ‘Abū Basīr Maimūn ibn Qais al-.. ‘Ašā, nebst sammlungen von stücken anderer dichter des gleichen beinamens und von al-Musayyab ibn ‘Alas*, ed. R. Geyer (London: Luzac & Co., 1928)
- al-Baghdādī, Abd al-Qādir b. ‘Umar, *Khizānat al-adab wa-lubb lubāb lisān al-‘Arab*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, 4th edn (13 vols, Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1997).
- Barlas, Asma, *‘Believing Women’ in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’ān* (Austin: University of Texas Press, 2002).

- al-Birmāwī, Shams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd al-Dā’im al-Na‘īmī, *al-Lāmi‘ al-ṣabīḥ bi-sharḥ al-jāmi‘ al-ṣaḥīḥ*, ed. N. ūr al-Dīn al-Ṭālib (18 vols, Qatar: Dār al-Nawādir, 2012).
- Bauer, Karen, *Gender Hierarchy in the Qur’ān: Medieval Interpretations, Modern Responses* (New York: Cambridge University Press, 2015).
- Bauer, Thomas, ‘The Relevance of Early Arabic Poetry for Qur’anic Studies Including Observations on “kull” and on Q 22:27, 26:225, and 52:31’, in Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx (eds), *The Qur’ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu* (Leiden: Brill, 2010), pp. 699–732.
- Bellis, Alice Ogden, ‘The Gender and Motives of the Wisdom Teacher in Proverbs 7’, *Bulletin for Biblical Research* 6 (1996), pp. 15–22.
- Brenner, Athalya, ‘Proverbs 1–9: An F Voice?’, in Fokkelen van Dijk-Hemmes and Athalya Brenner, *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (Leiden: Brill, 1993), pp. 113–132.
- Bronson, Catherine, ‘Imagining the Primordial Woman: Islamic Selves of Eve’ (unpublished PhD dissertation, University of Chicago, 2012).
- al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Isma‘īl, *al-Jāmi‘ al-musnad al-ṣaḥīḥ al-mukhtaṣar min umūr rasūl Allāh ... wa-sunanihi wa-ayyāmihi*, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī (14 vols, Cairo: al-Maṭba‘a al-Salafiyya, 1960).
- Chaudhry, Ayesha S., ‘“I Wanted One Thing and God Wanted Another ...”: The Dilemma of the Prophetic Example and the Qur’anic Injunction on Wife-Beating’, *The Journal of Religious Ethics* 39:3 (2011), pp. 416–439.
- , *Domestic Violence and the Islamic Tradition: Ethics, Law, and the Muslim Discourse on Gender* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- , ‘Marital Discord in Qur’anic Exegesis: A Lexical Analysis of Husbandly and Wifely Nushuz in Q. 4:34 and Q. 4:128’, in S.R. Burge (ed.), *The Meaning of the Word: Lexicology and Qur’anic Exegesis* (Oxford: Oxford University Press, in association with The Institute of Ismaili Studies, 2015), pp. 325–350.
- Cheikh, Louis, *Shu‘arā’ al-Naṣrāniyya qabla al-Islam*, 4th edn (Beirut: Dār al-Mashriq,

- 1991).
- Crone, Patricia, 'Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur'ān', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18 (1994), pp. 1–37.
- Danby, Herbert, *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes* (Oxford: Oxford University Press, 1933).
- Devos, Siel, 'The Feminist Challenge of Qur'an Verse 4:34: An Analysis of Progressive and Reformist Approaches and Their Impact in British Muslim Communities' (unpublished MA dissertation, SOAS University of London, 2015).
- El Fadl, Khaled Abou, *The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books* (Lanham MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006).
- al-Farāhī, 'Abd al-Ḥamīd, *Ta'liqāt fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm* (2 vols, Azamgarh: al-Dā'ira al-Ḥamīdiyya, 2010).
- Farrin, Raymond K., 'Sūrat Al-Nisā' and the Centrality of Justice', *Al-Bayan: Journal of Qur'ān and Ḥadīth Studies* 14 (2016), pp. 1–17.
- Ghāmīdī, Javēd Aḥmad, *al-Bayān* (5 vols, Lahore: al-Mawrid, 2014).
- Greenfield, Shivi, 'The Theater of Deviance and the Normative Boundaries of Society: Lessons from the Rabbinic Interpretations to the Biblical Law of Sotah', *Journal of Law and Religion* 28:1 (2012), pp. 105–142.
- al-Ḥalabī, Aḥmad b. Yūsuf al-Samīn, *al-Durr al-maṣūn fī 'ulūm al-kitāb al-maknūn*, ed. Aḥmad Muḥammad al-Kharrāṭ (11 vols, Damascus: Dār al-Qalam, n.d.).
- Harvey, Ramon, *The Qur'an and the Just Society* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018).
- al-Hāshimī, Aḥmad b. Ibrāhīm, *Jawāhir al-balāgha fī al-ma'ānī wa'l-bayān wa'l-badī'*, ed. Yūsuf al-Ṣamaylī (Beirut: al-Maktaba al-'Aṣriyya, n.d.).
- Ibn Abī Shayba, Abū Bakr, *al-Musnad*, ed. 'Ādil b. Yūsuf al-Ghazāwī and Aḥmad Farīd al-Mazīdī (2 vols, Riyadh: Dār al-Waṭan, 1418/1997).
- , *al-Muṣannaf*, ed. Ḥamad 'Abd Allāh al-Jum'ah and Muḥammad Ibrāhīm al-Luḥaydān (16 vols, Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2004).
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir b. Muḥammad, *al-Taḥrīr wa'l-tanwīr* (30 vols, Tunisia: al-

- Dār al-Tūnisiyya li'l-Nashr, 1984).
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *al-Musnad*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūṭ et al. (50 vols, Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1993–2001).
- Ibn Hishām al-Anṣārī, 'Abd Allāh b. Yūsuf, *Mughnī al-labīb 'an kutub al-a'arīb*, ed. 'Abd al-Laṭīf Muḥammad al-Khaṭīb (7 vols, Kuwait: al-Majlis al-Waṭanī li'l-Thaqāfa wa'l-Funūn wa'l-Adab, 2000).
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Isma'īl b. 'Umar al-Qurashī al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, ed. Sāmī b. Muḥammad al-Salāmah (Riyadh: Dār Ṭayba, 1999).
- Ibn Mājah, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī, *al-Sunan*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī (2 vols, Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 1952–1954).
- Ibn Manẓūr, Abū al-Faḍl Muḥammad b. Makram, *Lisān al-'Arab* (15 vols, Beirut: Dār Ṣādir, 1414 AH).
- Ibn Qutayba, Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muslim, *Ta'wīl mushkil al-Qur'ān*, ed. Ibrāhīm Shams al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2007).
- Ibn Sīda, Abū al-Ḥasan 'Alī b. Isma'īl al-Mursī, *al-Muḥkam wa'l-muḥīṭ al-a'ẓam*, ed. 'Abd al-Ḥamīd al-Hindāwī (11 vols, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000).
- Isḷāhī, Amīn Aḥsan, *Tadabbur-i Qur'ān* (9 vols, Lahore: Faran Foundation, 2009).
- Jones, Alan, art. 'Antara' in *Encyclopaedia of Islam* 3.
- al-Juday', 'Abd Allāh b. Yūsuf, *al-Minhāj al-mukhtaṣar fī 'ilm al-naḥw wa'l-ṣarf*, 3rd edn (Beirut: Mu'assasat al-Rayyān, 2007).
- al-Khalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī, Abū 'Abd al-Raḥmān, *Kitāb al-'Ayn*, ed. Mahdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmīrā'ī (8 vols, Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, n.d.).
- Khan, Nouman Ali, 'Hitting Women – That's Messed Up – Nouman Ali Khan', uploaded to YouTube December 21, 2015 [<https://www.youtube.com/watch?v=1azySjz4edk>].
- Klar, Marianna, 'Text-Critical Approaches to Sura Structure: Combining Synchronicity with Diachronicity in Sūrat al-Baqara. Part One', *Journal of Qur'anic Studies* 19:1 (2017), pp. 1–38.
- Lane, Edward W., *An Arabic-English Lexicon* (8 vols, Lebanon: Librairie du Liban, 1968).
- al-Liḥyānī, 'Alī b. Mubārak / Ḥāzim, *Nawādir al-Liḥyānī fī al-luḡha wa'l-ma'thūr 'anhu*, ed.

- Ḥannā b. Jamīl al-Ḥaddād (Amman: Durūb Thaqāfiyya li'l-Nashr wa'l-Tawzī', 2012).
- Lowry, Joseph E., *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muhammad Ibn Idrīs Al-Shāfi'ī* (Leiden: Brill, 2007).
- , 'A Guide to the Legal Material in Sūrat al-Nisā' (Q 4)', in Nicolai Sinai (ed.), *Unlocking the Medinan Qur'an* (Leiden: Brill, forthcoming).
- Maghen, Ze'ev, *After Hardship Cometh Ease: The Jews as Backdrop for Muslim Moderation* (Berlin: Walter de Gruyter, 2006).
- Mālik b. Anas, *al-Mudawwana al-kubrā* (16 vols, Matba'at al-Sa'āda, 1324 AH).
- Marín, Manuela, 'Disciplining Wives: A Historical Reading of Qur'ān 4:34', *Studia Islamica* 97 (2003), pp. 5–40.
- Marshall, David, *God, Muhammad and the Unbelievers* (Abingdon: Routledge, 2013).
- al-Māturīdī, Abū Mansūr Muḥammad b. Muḥammad, *Ta'wīlāt ahl al-sunna*, ed. Fātima Y. ūsuf al-Khaymī (5 vols, Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 2004).
- Mir, Mustansir, *Coherence in the Qur'an* (Indianapolis: American Trust Publications, 1986).
- , *Understanding the Islamic Scripture: A Study of Selected Passages from the Qur'an* (Abingdon: Routledge, 2016).
- Motzki, Harald, 'Wal-muḥṣanātu mina n-nisā'i illā mā malakat aimānukum (Koran 4:24) und die koranische Sexualethik', *Der Islam* 63:2 (1986), pp. 192–218.
- , art. 'Bridewealth' in *Encyclopaedia of the Qur'an*.
- Mubarak, Hadia, 'Breaking the Interpretive Monopoly: A Re-Examination of Verse 4:34', *Hawwa* 2:3 (2004): pp. 261–289.
- Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, ed. 'Abd Allāh Maḥmūd Shihātah (5 vols, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2002).
- al-Nasā'ī, Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad b. Shu'ayb al-Khurāsānī, *al-Sunan al-kubrā*, ed. Ḥasan 'Abd al-Mun'im Shalabī, supervised by Shu'ayb al-Arna'ūt (12 vols, Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 2001).
- Nasr, Seyyed Hossein (ed.), *The Study Quran* (San Francisco: HarperOne, 2015).
- al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Abū Zakariyya Yaḥyā b. Sharaf, *al-Minhāj sharḥ ṣaḥīḥ Muslim b. al-Ḥajjāj*, 2nd edn (18 vols, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1392 AH).

- Oxford English Dictionary Online*, art. 'run, v.' Paret, Rudi, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*, 8th edn (Stuttgart: Kohlhammer, 2012).
- al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad, *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, ed. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (24 vols, Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 2006).
- Qutrub, Ab. ū 'Alī Muḥammad b. al-Mustanīr, *al-Azmina wa-talbiyat al-jāhiliyya*, ed. Ḥātim Ṣāliḥ al-Ḍāmin (Beirut: Muassasat al-Risāla, 1985).
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar, *Mafātīḥ al-ghayb* (32 vols, Damascus: Dār al-Fikr, 1981).
- Robinson, Neal, *Christ in Islam and Christianity: Representation of Jesus in the Quran and the Classical Muslim Commentaries* (Albany: State University of New York Press, 1991).
- Rosen-Zvi, Ishay, *The Mishnaic Sotah Ritual: Temple, Gender and Midrash*, tr. Orr Schaff (Leiden: Brill, 2012).
- al-Sayis, Muḥammad 'Alī, *Tafsīr āyāt al-Qur'ān* (4 vols in 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2010).
- Serjeant, R.B., 'Early Arabic Prose', in A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, and G.R. Smith (eds), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 114–153.
- al-Shammākh b. Ḍirār al-Dhubayānī, *Dīwān al-Shammākh b. Ḍirār al-Dhubayānī*, ed. Ṣalāḥ al-Dīn al-Hādī (Egypt: Dār al-Ma'ārif, n.d.).
- Sinai, Nicolai, 'When did the Consonantal Skeleton of the Quran Reach Closure? Part I', *Bulletin of SOAS* 77:2 (2014), pp. 273–292.
- , *The Qur'an: A Historical-Critical Introduction* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017).
- , *Rain-Giver, Bone-Breaker, Score-Settler: Allāh in Pre-Quranic Poetry* (New Haven: American Oriental Society, 2019).
- , 'Towards a Compositional Grammar of the Medinan Suras', in Nicolai Sinai (ed.), *Unlocking the Medinan Qur'an* (Leiden: Brill, forthcoming).
- Speyer, Heinrich, *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Darmstadt: Wissenschaftliche

- Buchgesellschaft, 1961 [originally published between 1937 and 1939 in Breslau]).
- al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'an*, ed. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (26 vols, [Cairo]: Dār Hajr, 1422/2001).
- al-Ṭā'ī, Abū Tammām Ḥabīb b. Aws, *al-Ḥamāsa*, ed. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Raḥīm al'Usay-lān (2 vols, Riyadh: Jāmi'at al-Imām Muḥammad b. Su'ūd al-Islāmiyya, 1401 AH/1981 CE).
- al-Tirmidhī, Abū 'Īsā Muḥammad b. 'Īsā, *al-Jāmi' al-ṣaḥīh*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, and Ibrāhīm 'Aṭwah 'Iwaḍ (5 vols, Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduh, 1937–1975; repr. with vols 4–5 [ed. 'Iwaḍ] replaced by a 4th vol. ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.).
- Wadud, Amina, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999).
- Witztum, Joseph, 'Q 4:24 Revisited', *Islamic Law and Society* 16:1 (2009), pp. 1–33.
- Wizārat al-Awqāf wa'l-Shu'ūn al-Islāmiyya, *al-Mawsū'a al-fiqhiyya* (Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa'l-Shu'ūn al-Islāmiyya, 1983–2006).
- al-Zabīdī, Abū al-Fayḍ Muḥammad b. Muḥammad al-Ḥusaynī, *Tāj al-'arūs min jawāhir al-qāmūs*, ed. 'Abd al-Sattār Aḥmad Farāj (Kuwait: Matba'at al-Ḥukūmat al-Kuwayt, 1960).
- Zahniser, Mathias, 'Sūra as Guidance and Exhortation: The Composition of Sūrat Al-Nisā', in Georg Krotkoff, Asma Afsaruddin, and A.H. Mathias Zahniser (eds), *Humanism, Culture, and Language in the Near East: Studies in Honor of Georg Krotkoff* (Winona Lake IN: Eisenbrauns, 1997), pp. 71–85.
- , 'Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: al-Baqara and al-Nisā', in Issa J. Boullata (ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān* (Richmond: Curzon, 2000), pp. 26–55.
- al-Zajjājī, Abū al-Qāsim 'Abd al-Raḥmān b. Ishāq, *Ḥurūf al-ma'ānī wa'l-ṣifāt*, ed. 'Alī Tawfīq al-Ḥamd (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1984).
- al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd b. 'Amr, *Asās al-balāgha*, ed. Muḥammad Bāsīl 'Uyūn al-Sūd (2 vols, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1998).

- , *al-Kashshāf ‘an haq ā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl*, ed. Khalīl Ma’mūn Shīḥā, 3rd edn (Beirut: Dār al-Ma’rifa, 2009).
- Zellentin, Holger, *The Qur’ān’s Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).
- , ‘Gentile Purity Law from the Bible to the Qur’an: The Case of Sexual Purity and Illicit Intercourse’, in Holger M. Zellentin (ed.), *The Qur’an’s Reformation of Judaism and Christianity* (Abingdon: Routledge, 2019), pp. 115–215.
- , ‘Law in the Medinan Qur’ān: The Case of Biblical Incest Law and its Islamic Re-Iteration’, in Nicolai Sinai (ed.), *Unlocking the Medinan Qur’an* (Abingdon: Routledge, forthcoming).
- al-Zubayr b. Bakkār al-Qurashī, *Jamharat nasab Quraysh wa-akhbāruhā*, ed. ‘Abbās Hānī al-Jarrāh (2 vols, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2010).

ⁱ. ترجمه آیات قرآن در این مقاله بر مبنای متن انگلیسی و برای وفاداری به ترجمه مورد ارجاع مولف به فارسی ترجمه است.

ⁱⁱ. Amin Islahi

ⁱⁱⁱ. Mathias Zahniser

^{iv}. Joseph E. Lowry

^v. Raymond Farrin

^{vi}. Rules of positive law

^{vii}. به نظر می‌رسد ترجمه انگلیسی این نقل قابل بازبینی باشد. متن اصلی در مصنف عبدالرزاق این است: عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ كَثِيرٍ، مَوْلَى سَمُرَةَ قَالَ: أَخَذَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ امْرَأَةً نَاشِرًا فَوَعَّظَهَا فَلَمْ يَقْبَلْ بِخَيْرٍ، فَحَبَسَهَا فِي بَيْتِ كَثِيرِ الرَّبْلِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، ثُمَّ أَخْرَجَهَا، فَقَالَ: «كَيْفَ رَأَيْتِ؟»، فَقَالَتْ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَا وَاللَّهِ مَا وَجَدْتُ رَاحَةً إِلَّا هَذِهِ الثَّلَاثَ، فَقَالَ عُمَرُ: «اخْلَعْهَا وَيَحْكُ وَلَوْ مِنْ قُرْطِهَا»

^{viii}. Rising

^{ix}. متن عربی: شَرَّتِ الْمَرْأَةُ تَشْتَرُ فِيهِ نَاشِرٌ، أَيْ: اسْتَعَصَتْ عَلَى زَوْجِهَا إِذَا ضَرَبَهَا وَجَفَاها فِيهِ نَاشِرٌ عَلَيْهِ

X. متن عربی: سَرَتْ تَحْتَ أَقْطَاعٍ مِنَ اللَّيْلِ طَلَّتِي ... بِخِمَانٍ بَيْتِي فِيهِ لَا شَكَّ نَاشِرٌ

^{xi}. متن عربی: ... قَالَتْ: وَاللَّهِ مَا لِي إِلَيْهِ مِنْ ذَنْبٍ، إِلَّا أَنْ مَا مَعَهُ لَيْسَ بِأَعْنَى عَنِّي مِنْ هَذِهِ، وَأَخَذَتْ هُدْبَةً مِنْ ثَوْبِهَا، فَقَالَ: كَذَبْتَ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي لَأَنْفُضُهَا نَفْضَ الْأَدِيمِ، وَلَكِنَّهَا نَاشِرٌ تَرِيدُ رِفَاعَةَ، فَقَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ، لَمْ تَحِلِّي لَهُ أَوْ لَمْ تَصْلُحِي لَهُ حَتَّى يَذُوقَ مِنْ عُسَيْلَتِكَ.

^{xii}. متن عربی: ... عَنْ أَبِيهِ نَضْلَةَ بْنِ طَرِيفٍ: أَنَّ رَجُلًا مِنْهُمْ، يُقَالُ لَهُ: الْأَعْشَى، وَأَسْمُهُ: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْأَعْوَرِ، كَانَتْ عِنْدَهُ امْرَأَةٌ يُقَالُ لَهَا: مُعَاذَةُ، خَرَجَ فِي رَجَبٍ يَمِيرُ أَهْلَهُ مِنْ هَجَرَ، فَهَرَبَتْ امْرَأَتُهُ بَعْدَهُ، نَاشِرًا عَلَيْهِ، فَعَادَتْ بِرَجُلٍ مِنْهُمْ، يُقَالُ لَهُ: مُطَرِّفُ بْنُ بُهْصَلٍ بْنِ كَعْبِ بْنِ قَمِشْعٍ بْنِ ذَلْفِ بْنِ أَهْضَمَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، فَجَعَلَهَا خَلْفَ ظَهْرِهِ، فَلَمَّا قَدِمَ، وَلَمْ يَجِدْهَا فِي بَيْتِهِ، وَأَخْبَرَ أَنَّهَا نَشَرَتْ عَلَيْهِ، وَأَنَّهَا عَادَتْ بِمُطَرِّفِ بْنِ بُهْصَلٍ، فَأَتَاهُ فَقَالَ: يَا ابْنَ عَمٍّ، أَعِنْدَكَ امْرَأَتِي مُعَاذَةُ؟ فَادْفَعُهَا إِلَيَّ، قَالَ: لَيْسَتْ عِنْدِي، وَلَوْ كَانَتْ عِنْدِي لَمْ أَدْفَعُهَا إِلَيْكَ

^{xiii}. متن عربی: ... سُلَيْمَانُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ الْأَخْوَصِ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي: أَنَّهُ شَهِدَ حَجَّةَ الْوَدَاعِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَحَمَدَ اللَّهَ وَاتَّخَذَ عَلَيْهِ وَذَكَرَ وَعَظَ، فَذَكَرَ فِي الْحَدِيثِ قِصَّةً فَقَالَ: «أَلَا وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا؛ فَإِنَّمَا هُنَّ عَوَانٌ عِنْدَكُمْ، لَيْسَ تَمْلِكُونَ مِنْهُنَّ شَيْئًا غَيْرَ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَّةٍ، فَإِنْ فَعَلْنَ فَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ، فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا، أَلَا إِنَّ لَكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ حَقًّا وَلِنِسَائِكُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا، فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ: فَلَا يُؤْطِئَنَّ فُرُشَكُمْ مِنْ تَكْرَهُونَ، وَلَا يَأْذَنَنَّ فِي يَبُوتِكُمْ لِمَنْ تَكْرَهُونَ، أَلَا وَحَقُّهُنَّ عَلَيْكُمْ: أَنْ تُحْسِنُوا إِلَيْهِنَّ فِي كِسْوَتِهِنَّ وَطَعَامِهِنَّ.»

^{xiv}. در اصل مقاله این آیه، احتمالاً به خاطر اشکال تایپی، با عدد ۵۶ آمده است.

^{xv}. احتمالاً منظور آیه ۲۲۲ از سوره بقره است.

فروست «انعکاس ادبیات» عنوانی است برای
انتشار ترجمه مجموعه‌ای از آثار تازه و برجسته در
مطالعات اسلامی.
امیدواریم انتشار این مجموعه به مواجهه مستقیم
دانشجویان، پژوهشگران و علاقه‌مندان فارسی‌زبان
با پژوهش‌های تازه در مطالعات اسلامی کمک کند.

