

تاملی در اشتغال زن بدون اذن شوهر از منظر فقه و حقوق

محمد مهدی مقدادی*

سید محمد هادی رضوی خانکهدان**

چکیده

اشتغال زن همواره از مسائل حقوقی چالشی در حقوق خانواده و روابط زوجین بوده و دیدگاه‌های مختلفی در مورد آن مطرح شده است. شاید بتوان گفت مهم‌ترین مساله در این باره، امکان اشتغال او خارج از منزل و بدون اذن شوهر است که روشن شدن نتیجه بحث، می‌تواند منجر به تعدیل روابط زوجین، کاستن از اختلافات آنان و در نهایت کاهش بسیاری از دعاوی مرتبط گردد. البته این بحث در کلمات فقهای معاصر و حقوقدانان، ناظر به کیفیت توافق طرفین در حین عقد، قبل و بعد از آن مورد بررسی قرار گرفته است، اما در این نوشتار نیز بدون تعرض به کیفیت توافق طرفین و با عنایت ویژه به عروض عناوینی که ممکن است در حکم اشتغال مؤثر باشد، بررسی شده است. بحث از چهار مبنای مهم شامل: نشوز، قوامیت مرد، منافات با حقوق زوج و مغایرت با مصلحت زن و خانواده، از طریق مراجعه به منابع اصیل، پرداختن عمیق ادله و در نهایت نقد این استدلال‌ها به شیوه مرسوم فقهی و بدون خارج شدن از چارچوب‌های روشی مسلم، به انجام رسیده و ثابت شده است که تنها مبنایی که می‌توان در این باره کارساز دانست، «مراعات مصلحت زن و خانواده» می‌باشد و سایر مبانی را فاقد وجاهت در اثبات مدعا می‌داند. بدین ترتیب مرد تنها در صورت مغایرت شغل زن با مصالح خانوادگی می‌تواند مانع وی گردد.

کلید واژگان: اشتغال زوجه - اذن زوج - نشوز - قوامیت - تمکین - خروج از منزل - مصلحت.

* دانشیار دپارتمان حقوق دانشگاه مفید (نویسنده مسئول). meghdadi@mofidu.ac.ir

** دانش آموخته درس خارج حوزه علمیه قم و دانشجوی مقطع کارشناسی حقوق دانشگاه مفید(قم)

smhadi.razavi1375@gmail.com

حق اشتغال زن و مرد، مطابق با مستندات شرعی و اصول صریح قانون اساسی، از جمله حقوق قطعی اوست. لیکن گاه به دلیل عوارضی، ممکن است در جزئیات و استیفای این حق حالات مختلفی روی دهد؛ خاصه با ازدواج و تشکیل خانواده، حقوق و تکالیف زن و شوهر، دچار تحولاتی می‌شود؛ به عنوان نمونه مرد مکلف به پرداخت نفقه، مهریه و ... می‌گردد، زن نیز موظف به تمکین در مقابل زوج خواهد شد. از سوی دیگر، ثبوت برخی از حقوق و تکالیف مورد تردید قرار می‌گیرد؛ از جمله «حق اشتغال زوجه بدون اذن زوج» که در طرف مقابل آن «حق منع اشتغال زوجه توسط زوج» است؛ یعنی این پرسش مطرح می‌شود که آیا زن بدون دریافت اذن از زوج، می‌تواند شغلی داشته باشد؟ و از طرف دیگر آیا زوج می‌تواند زوجه را از هرگونه شغلی که زن اختیار می‌کند، منع نماید؟ ناگفته نماند که سوالات مهم دیگری وجود دارد؛ از جمله آنکه آیا اشتغال زوجه بدون کسب اذن از زوج، سبب نشوز وی خواهد بود و بدین ترتیب ادله‌ی ممنوعیت نشوز، مانع از اشتغال زوجه است؟ آیا قوامیت مرد که در آیات و روایات بدان اشاره شده است، به معنای نفی هرگونه اختیار از زوجه و تسلط مطلق زوج بر اوست تا بدین ترتیب، در کوچک‌ترین افعال خود نیز محتاج اذن زوج باشد؟ آیا حقوق زوج همچون تمکین خاص، عام و منع خروج از منزل، تحت ادله نشوز قرار می‌گیرد و یا برای اثبات هر یک، نیاز به ادله‌ی اختصاصی وجود دارد و دامنه‌ی این حقوق به تبع دلیل خاص خود مشخص می‌شود؟ آیا اساساً عنوان «مصلحت زن و خانواده» قابل اصطیاد از ادله شرعی است یا خیر؟

تبیین این مسئله و ارائه‌ی پاسخ درخور، نتایج گرانی در روابط زوجین و حتی در اجتماع دارد؛ زیرا اگر پاسخ مسئله این باشد که مرد حق منع زوجه را از هرگونه شغلی دارد، ممکن است نسبت به برنامه‌های فردی وی و سیاست‌های جامعه با مغایرت روبرو شود و در طرف مقابل نیز اگر قائل به امکان اشتغال زوجه بدون هیچ محدودیتی باشیم، می‌تواند نهاد خانواده را با مخاطراتی روبرو نماید که می‌تواند با اهداف شارع و قانونگذار منافات داشته باشد. مشخص شدن نتیجه این بحث، موجب توازن روابط زوجین، کاهش اختلافات و حل و فصل دعاوی ناشی از چنین معضلاتی در محاکم قضایی

می‌گردد.

فقیهان قدیم به دلیل عدم نیاز جامعه، به این مسئله ورود نکرده‌اند اما فقها و حقوقدانان معاصر به کرات به بحث پیرامون آن پرداخته‌اند. البته نگاه ایشان به مسئله، ناظر به کیفیت توافق طرفین بوده است که با فرض ممنوعیت اشتغال، حکم شرط یا عدم شرط آن را بیان نموده‌اند. بدین سان که فقها احکام اشتغال را به حسب شرط صریح، بنایی و ابتدایی، تعهدات زوجه پیش و پس از ازدواج، آگاهی زوج از اشتغال زوجه پیش از ازدواج و در نهایت تنافی با حقوق زوج بیان نموده‌اند. البته کمتر فقیه یا حقوقدانی به مبانی حکم جواز یا ممنوعیت پرداخته است. معدود فقیهان و حقوقدانانی هم که مبانی را مورد بررسی قرار داده‌اند، به تمام مبانی و ادله‌ی شرعی عنایت نکرده و به بیاناتی مختصر پیرامون ادله، اکتفا کرده‌اند؛ حال آنکه بحث کامل از مبانی ضروری می‌نماید. به همین جهت این پژوهش تأثیر نشوز، قوامیت مرد، استیفای حقوق زوج و مصلحت خانواده در جواز یا عدم جواز اشتغال زوجه به عنوان مبانی را مفصلاً بررسی کرده است و به این ترتیب مباحث این پژوهش، ذیل همین عناوین (مبانی) بیان خواهد شد. از محتویات بحث چنین به نظر می‌رسد، فرضیه‌ای که می‌تواند در نهایت به حقیقت نزدیک باشد، جواز اشتغال زوجه حتی بدون اذن زوج است مگر آنکه شغل او مغایر با مصالح زن یا خانواده باشد.

مبحث اول: رابطه نشوز و اشتغال زوجه

نشوز در کلمات فقها، اغلب به معنای خروج از تمکین و اطاعت آمده است که گاه از جانب زوج و گاه نیز از سوی زوجه است (حلی، ۱۴۰۸ق: ص ۲۸۲). این امر از جانب هر یک از زوجین، ممنوع بوده و دارای ضمانت اجرا است (عاملی، ۱۴۱۰ق: ص ۱۸۷). با عنایت به اطلاق این واژه، شامل همه اقسام نافرمانی‌ها شده و مصادیق گسترده‌ای را ذیل خود جای می‌دهد.

در ارتباط با تأثیر اشتغال زوجه در ایجاد نشوز، لازم است نسبت به صحت معنای ذکر شده از نشوز و کیفیت استدلال به آن، بررسی‌هایی صورت پذیرد.



استدلال بر ممنوعیت اشتغال بدون اذن بر پایه نشوز

در استدلال بر ممنوعیت اشتغال زوجه بدون اذن زوج، مواردی سه گانه دخیل هستند که به تفصیل ذکر می‌گردد:

۱. نشوز در ادله

در استدلال بر عدم جواز اشتغال زن، حرمت اصل نشوز و نه خوف از نشوز، به عنوان اصلی مسلم، کبرای قیاس قرار گرفته است. از جمله مهمترین ادله‌ی حرمت آن، آیه ۳۴ سوره مبارکه نساء است که می‌فرماید:

«وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ»

به معنای: «زنانی را که از نشوزشان می‌هراسید، موعظه کنید، اگر افاقه نکرد، در خوابگاه از آنان دوری گزینید و اگر این هم افاقه نکرد، آنان را تنبیه نمایید».

از این آیه شریفه، مطالب مهمی در حقوق خانواده استفاده می‌شود که در این نقطه از بحث، به همین فراز از آیه اکتفا می‌کنیم. مطابق این آیه، ضمانت اجرای خوف از نشوز زوجه، در سه مرحله اجرا می‌شود. در مرحله اول، زوجه به اطاعت نمودن موعظه می‌شود، در مرحله‌ی دوم اگر این وعظ مؤثر نیفتاد، زوج در بستریه او پشت نموده و دوری می‌نماید. در مرحله سوم نیز اگر هجر (دوری کردن در بستر) مؤثر واقع نشد، زوج می‌تواند با در نظر گرفتن شرایط و در جهت بازگشت وی به طاعت، او را تنبیه نماید. گرچه در صدق عنوان «ضمانت اجرا» بر هر سه مرحله تردید است، اما اجمالا و با وجود مرحله سوم که بدون شک، نوعی ضمانت اجرا به شمار می‌آید، حرمت نشوز نیز به اثبات می‌رسد؛ زیرا ممکن است هر حرمت و ممنوعیتی دارای ضمانت اجرا نباشد. اما بی تردید هر آنچه دارای ضمانت اجرای قوی به نحو مذکور است، ممنوع و حرام بوده، تخطی از آن جائز نیست.

نکته قابل ذکر دیگری که در این رابطه وجود دارد، این است که این ضمانت‌های اجرا، بر «خوف از نشوز» مترتب شده است، حال آنکه موضوع محل بحث، حرمت «نشوز» است. بنابراین اگر خوف از نشوز موضوع آیه باشد، نمی‌توان بر حرمت نشوز، بدان استدلال نمود. از این رو در معنای این آیه، احتمالات مختلفی توسط مفسرین مطرح شده است؛ برخی چون مرحوم علامه طباطبائی، ترتب سه مرحله مذکور را بر خوف از

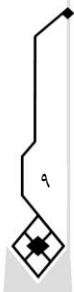
نشوز، به دلیل مراعات حال «موعظه» می‌داند که زوج می‌تواند حتی در صورت خوف از نشوز نیز موعظه نماید و لزومی ندارد نشوز محقق شود تا امکان موعظه فراهم گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ص ۳۴۵). این توضیح گرچه نسبت به مرحله اول (موعظه)، مورد توجه است اما نسبت به دو مرحله بعد پاسخگویی لازم را ندارد؛ زیرا مطابق آنچه در کلام علامه طباطبائی مسلم است، نمی‌توان به صرف خوف از نشوز، هجر در بستریا ضرب را به انجام رساند، حال آنکه در آیه شریفه، هر سه مرحله، بر خوف مترتب شده نه فقط موعظه؛ بنابراین باید توضیح دیگری ارائه نمود.

ابوحیان اندلسی در بحرال محیط می‌گوید: «خوف در اینجا به معنای یقین است» (اندلسی، ۱۴۲۰ق: ص ۶۲۶).

مرحوم طبرسی نیز در کتاب شریف مجمع البیان، به نقل از فراء می‌گوید: «خوف از نشوز به معنای علم به نشوز است. خوف گاهی به معنای علم به کار می‌رود؛ زیرا خوف از نشوز در حقیقت به معنای علم به زمان وقوع نشوز است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ص ۶۹). در توضیح این عبارت باید گفت: از آنجا که خوف و علم هر دو از حالات و افعال درونی انسان هستند، معنایی متقارب دارند؛ یعنی خوف از چیزی، در حقیقت توأم با آگاهی درونی نسبت به زمان وقوع چیزی است که از آن خوف وجود دارد. البته این توأمان بودن، به خوف اختصاص ندارد و در سایر حالات درونی؛ مثل رجاء و انتظار نیز صادق است. برخی از مفسرین به این توضیح اشاراتی داشته‌اند (طبری: ۱۴۱۲ق: ص ۴۰).

همچنین بسیاری از مفسرین؛ از جمله مرحوم سید عبدالله شبر با عبارتی دیگر بیان کرده‌اند: معنی آیه، یا ترس از نشوز زوجه به واسطه ظهور علامات و امارات نشوز است یا علم به نشوز (شبر، ۱۴۱۲ق: ص ۱۱۴).

برخی از فقهای معاصر نیز بدون تصرف در معنای خوف و با افزودن قیدی برای «نشوز»، معضلات استدلال به آیه را مرتفع کرده‌اند؛ به این شکل که مراد از آن، نشوز محقق و موجود است نه نشوزی که ممکن است در آینده ایجاد گردد؛ به این معنا که اگر از نشوز زنان که هم اکنون محقق شده، به هراس افتادید، برای جلوگیری از نشوز بیشتر و شدیدتر، آن‌ها را موعظه، هجر و ضرب نمایید (شبیری زنجانی؛ ۱۴۱۹ق: ج ۲۵، ص ۷۷۰).



با در نظر گرفتن این احتمالات، اگر معنای خوف از نشوز، ظن به آن به واسطه ظهور علامات و امارات باشد، نمی‌توان از آیه‌ی شریفه، حرمت تکلیفی نشوز را استفاده کرد؛ چرا که آیه، ناظر به کیفیت افعال زوجه نیست و تنها کیفیت برخورد مرد را با نشوز مورد توجه قرار داده است. در نتیجه نمی‌توان به صرف اینکه زوج ظن به طغیان زن دارد، نشوز را حرام دانست. پس این معنا از خوف دارای محذور است. همین مطلب در معنای انتظار و توقع نیز مطرح است. چه بسا بدین سبب، مفسران و فقیهانی به سمت معنای «علم» از خوف رفته و آن را مشابه «خشیت» در آیه ۸۰ سوره کهف دانسته‌اند که قول برخی نیز در این باره نقل گردید. این آیه می‌فرماید:

«وَأَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يَرِهَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا».

یعنی؛ و اما آن نوجوان، پدر و مادرش با ایمان بودند و می‌دانستیم که آنان را به طغیان و کفر وادارد. به این صورت که در این آیه، فعل «خَشِينَا» به معنای «عَلِمْنَا» استعمال گردیده و از معنای اصلی خود خارج شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۶، ص ۷۵۳). در نهایت این دسته از مفسرین، با در نظر گرفتن معنای علم برای خوف در صدد تفصی از اشکال «مجازات قبل از ارتکاب معصیت و جرم» برآمده، سعی داشته‌اند این بخش از آیه را با حرمت نشوز، جمع نمایند. پس هر چند «علم» موضوع این حکم قرار گرفته اما چون از قسم «قطع موضوعی طریقی» است که اصولیون بدان اشاره داشته‌اند (انصاری، ۱۴۳۷ق: ج ۱، ص ۳۳)، پس با وجود طریقت علم به واقع و تحقق نشوز، این عنوان دارای ضمانت اجرا بوده، حرمت آن نیز ثابت می‌شود.

۲. مولوی بودن او امر مذکور در آیه

علاوه بر نکاتی که پیش از این بیان شد، استدلال مذکور نیازمند پیش فرض «مولوی بودن» او امر موجود در آیه است؛ چرا که تنها اگر فعلی دارای ضمانت اجرای الزامی باشد، می‌توان آن را حرام یا واجب دانست (به حسب تعلق امر یا نهی) اما اگر امر ناظر به حکم عقل و ارشاد به آن باشد، در حقیقت اطلاق ضمانت اجرا بر آن صحیح نبوده و نشوز نیز حرمت تکلیفی ندارد؛ گرچه به حسب ادله‌ی دیگر، محرومیت از برخی حقوق، مثل نفقه، بر آن مترتب باشد.

۳. فراگیری نشوز نسبت به اشتغال بدون اذن

آنچه تاکنون به نوشته آمد، مطالبی در جهت اثبات کبرای استدلال تحت عنوان «حرمت نشوز» بود که به طور خلاصه، نیازمند اثبات مولویت اوامر مذکور در آیه و استعمال خوف به معنای «علم» یا استعمال نشوز در «نشوز محقق» است. اما صغرای استدلال که بتواند ذیل آیه شریفه قرار گرفته و منتج به نتیجه شود، عبارت است از «صدق نشوز بر اشتغال زوجه بدون اذن زوج». بدین ترتیب باید دید، آیا صرف اشتغال زوجه بدون اذن زوج می‌تواند مصداقی از نشوز باشد یا خیر؟ بنا بر مقتضای اصل، هر فردی؛ از جمله زنان، در انجام امور خود آزاد بوده و هیچ کس نمی‌تواند آزادی او را مخدوش نماید یا احقاق حقی از حقوق او را با مانع مواجه سازد. در اصول متعدد قانون اساسی، از جمله اصول ۱۹، ۲۰، ۲۸ و...، به این نکته تصریح شده است. در آیات و روایات فراوانی نیز این مطلب به چشم می‌خورد. اما آنچه در این نقطه از بحث اهمیت دارد، نسبت سنجی بین ادله‌ی آزادی شخص و ادله نشوز است تا نسبت به صدق این عنوان بر اشتغال زن بتوان ارزیابی نمود. همانطور که پیش از این اشاره شد، نشوز به «اقتضای اطلاق آن» و بنا بر تعبیر برخی از فقها، به دلیل «عدم ذکر متعلق برای آن»، تمام انواع نافرمانی‌های مرتبط با حیطة‌ی خانوادگی را در برمی‌گیرد (علیدوست، ۱۳۹۸: جلسه پنجم). حتی در صورتی که وجود چنین اطلاقی پذیرفته نشود، با عنایت به صدر آیه و قرینه‌ی مقابله، معنای مورد نظر حاصل می‌گردد. خداوند متعالی در ابتدای آیه می‌فرماید:

«فَالصَّلَاحُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ».

بنا بر توضیح بسیاری از فقها و مفسرین، مراد از «قانتات»، مطیعات است؛ یعنی زنان صالح، کسانی‌اند که نسبت به پروردگار و ازواج خود مطیع باشند (امین، ۱۳۶۱: ج ۴، ص ۶۳). اقتضای اطاعت نیز عمل بر طبق امر شخص مُطاع و اخذ اذن از اوست. با این توضیح، هر فعلی از افعال زن؛ از جمله اشتغال او، باید تحت اطاعت قرار گیرد. بنابراین اگر زن بخواهد اشتغال داشته باشد، مطابق این آیه نیازمند دریافت اذن از شوهر است.

نقد استدلال

مهمترین دلیل بر حرمت نشوز، آیه شریفه ۳۴ از سوره نساء است که با وارد شدن



اشکال به استدلال یا وارد شدن خدشه به عمومیت آن، به طور چشم‌گیری در نتیجه این پژوهش مؤثر خواهد بود.

آنگونه که گفته شد، یکی از مواردی که استدلال بر آن مبتنی است، استعمال خوف در معنای علم یا تقیید نشوز به تحقق و فعلیت است. با دقت نظر در آیه شریفه و مقایسه معانی مطرح شده، به نظر می‌رسد قول به «استعمال خوف در علم» قوی و قول به «تقیید نشوز به تحقق» اقوی است. به این توضیح که هرچند استدلال به حرمت نشوز نیازمند تصرف در ظاهر آیه است اما تفسیر و تبیین خود آیه نیز فارغ از این استدلال، نیازمند جمع بین اصول مختلفی است. در این جهت یکی از دو قول مذکور از پاسخگویی لازم برخوردار است؛ زیرا سایر اقوال منجر به تأسیس اصولی جدید و نقض برخی از اصول می‌گردد؛ لکن بردو قول اخیر، چنین ایرادی وارد نیست. وجه ارجحیت «تقیید نشوز به تحقق» نسبت به «استعمال خوف در علم» نیز این است که شواهد ذکر شده برای این استعمال از قوت کافی برای ایجاد قطع برخوردار نیست؛ به عنوان مثال یکی از این شواهد، بیتی از «ابی‌محجن ثقفی» است که ادعا می‌شود خوف در آن به معنای علم به کار رفته است:

«ولا تدفنتی فی الفلات فائنی *** أخاف اذا مامت أن لأذوقها»

که با التفات در آن لزومی به حمل خوف بر علم دیده نمی‌شود و معنای بیت با بقای خوف بر معنای اصلی نیز تمام است (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق: ج ۲۵، ص ۶۹۸). به همین خاطر از اطاله بحث خودداری می‌کنیم.

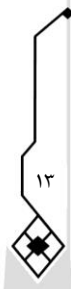
ادعای عمومیت نشوز نسبت به همه‌ی افعال زوجه، مورد دیگری است که استدلال بر آن استوار است. این عمومیت یا از «عدم ذکر متعلق» و یا «قرینه‌ی مقابله» نسبت به وصف «فانتات» به دست می‌آید. در نقد این سخن باید گفت: هرچند عدم ذکر متعلق می‌تواند اماره‌ی عمومیت باشد اما مشروط به آن است که عدم ذکر متعلق، در مقام بیان متکلم نسبت به تمام جزئیات صورت گیرد که در این حالت، مفید اطلاق و عمومیت است. اما در ما نحن فیه، چنین مطلبی صادق نیست؛ زیرا آیه تنها در صدد ذکر نکته‌ای کلی است که اگر از جانب زوجه نشوزی رخ دهد، مرد چه اقدامی می‌تواند انجام دهد و نسبت به اینکه نشوز در چه اموری، مستوجب اقدامات مرد است مطلبی بیان نشده

است. همچنین با وجود تسالم بر اینکه نشوز موجب محرومیت زن از نفقه است، آیه شریفه اشاره‌ای بدان نداشته و اجمال دارد. علاوه بر آنکه سایر الفاظ مذکور در آیه؛ از جمله «قومون» و «قانتات» نیز به صورت مجمل ذکر شده و شارع مقدس در صدد ذکر قیود آن نبوده است. با این توضیح قرینه‌ی مقابله نیز مخدوش می‌گردد.

در نتیجه، عمومیت آیه محرز نبوده، نمی‌توان بر اینکه اشتغال زن مشمول نشوز است، به آیه استدلال نمود و در صورت امکان، باید به ادله‌ی دیگری استناد نمود؛ همچنانکه مرحوم خوئی تصریح نموده است: این آیه به هیچ وجه در مقام بیان حقوق زوج نبوده، نمی‌توان از آن استنباط عمومیت نمود (خوئی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۴۶۴). نکته‌ی دیگری در ارتباط با عمومیت آیه وجود دارد که در بحث تمکین خاص بدان اشاره خواهد شد.

آخرین بنایی که استدلال می‌تواند بر آن استوار باشد، مولوی بودن اوامر مذکور در آیه است. امر مولوی امری است که از مقام مولویت شارع ناشی شود نه مقام نصیح، وعظ و ارشاد. به بیان دیگر، امر مولوی، موجب احکام خمسه‌ی تکلیفیه است و استحقاق ثواب و عقاب، نتیجه‌ی عمل به آن است اما اوامر ارشادی، تنها ارشاد به مصلحت موجود در آن و یا ارشاد به امری است که به واسطه‌ی عقل یا عقلا درک شده و شارع، مخترع یا مؤسس آن حکم نیست؛ در نتیجه، اطاعت یا مخالفت با آن امر، صرف نظر از مصلحت یا مفسدت عمل، ثواب و عقابی ندارد. البته این مطلب بدان معنا نیست که اگر یک امر، ارشادی بود امکان تشریح شارع و جعل مولویت نسبت به آن وجود ندارد، بلکه گاه به دلیل ملازمت حکم عقل و شرع، وجوب یا حرمت شرعی حکم استفاده می‌شود (عرب صالحی، ۱۳۹۳: ص ۷۸).

اوامر مذکور در آیه‌ی محل بحث، از جمله مواردی است که به روشنی می‌توان بر ارشادی بودن آن استدلال نمود؛ زیرا اولاً مسلم است که مراحل مواجهه با نشوز، حیثیت دنیوی دارد و در حقیقت بیانگر روش عقلا در برخورد با نشوز زنان است. روایاتی که در شأن نزول آیه شریفه وارد شده نیز مؤید این مطلب است (رازی، ۱۴۰۸ق: ج ۵، ص ۳۴۷). ثانیاً در ادامه‌ی آیه شریفه، نتیجه مورد نظر از انجام مراحل سه‌گانه، بیان گردیده که «بازگشت زن به اطاعت از مرد» است. ثالثاً به عقیده برخی، امر به صرف اینکه مرتبط با امور دنیوی باشد ارشادی محسوب می‌شود و اساساً ملاک ارشادی بودن اوامر، فرمان





نسبت به مسائل دنیوی است (عرب صالحی، ۱۳۹۳: ص ۸۴).

البته برخی با بیان افاده‌ی اباحه از اوامر مذکور در آیه، قائل به مولوی بودن آن هستند. (طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۴، ص ۳۳۷) اما این آیه با وجود شواهد ارشادیت اوامر، به هیچ عنوان تاب تفسیر بر مولویت را ندارد. تنها ابهامی که در ارتباط با ارشادی بودن این اوامر می‌تواند وجود داشته باشد، نکته‌ای است که پیش از این تحت عنوان «عدم منافات ارشادی بودن یک امر با مولوی بودن آن به دلیل ملازمت» بیان شد. در رفع این ابهام نیز باید گفت: به تصدیق علمای اصولی، ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع تنها در صورتی است که حکم عقلی از جمله مستقلات عقلیه باشد و سایر احکام عقلی نمی‌توانند کاشف از حکم شرعی باشند. با توجه به اینکه مسلم است مراحل سه‌گانه، از مستقلات عقلیه نیست، نمی‌توان ادعای تشریح حکم شرعی در این باره داشت. با این توضیحات، روشن شد که مطلق اطاعت از مرد بر زن لازم نبوده و نیازمند تنقیح بحث و ذکر مواردی است که اطاعت واجب است. به این مطلب در مباحث پیش رو پرداخته خواهد شد.

باید گفت در قوانین موضوعه نسبت به امر نشوز، به صراحت مطلبی اظهار نشده است و تنها در ماده (۱۱۰۸) قانون مدنی، امتناع از ادای وظایف زوجیت بدون مانع شرعی، مانع استحقاق نفقه دانسته شده است. واژه «وظایف زوجیت»، نیازمند تبیین به وسیله سایر مواد است تا مشخص شود زوجه چه وظایفی را برعهده دارد؛ چرا که «ادای وظایف زوجیت» معادل قانونی واژه «اطاعت» است و همانطور که اطاعت در لسان شارع مطلق نیست، وظایف زوجیت نیز اطلاق ندارد و جهت خروج از اجمال، نیازمند تشریح است.

مبحث دوم: رابطه قوامیت مرد و اشتغال زوجه

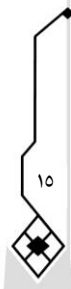
بدان سان که بیان شد، آیه شریفه ۳۴ از سوره نساء حاوی نکات متعددی در حقوق خانواده است که بخشی از آن در مبحث گذشته به گفته آمد. در صدر آیه‌ی شریفه، تعبیری دقیق در رابطه‌ی بین زوجین بیان شده که بدان می‌پردازیم. آیه‌ی شریفه می‌فرماید:

«الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»

به این معنا که: «مردان قوام زنان هستند، به این خاطر که خدا مردان را [در جهاتی] بر زنان برتری داده و به این خاطر که از اموالشان، هزینه زندگی زنان را می‌پردازند».

حال باید دید مراد از «قوام» چیست و به چه علت مردان بر زنان قوامیت یافته‌اند؟ در این رابطه اقوال گونه‌گونی مطرح شده است؛ برخی قوامیت را به معنای سلطنت دانسته، زن را در تمام افعال پس از ازدواجش مطیع مرد می‌دانند (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۱۷، ص ۳۳۳، دمشق، ۱۴۱۹: ج ۲، ص ۲۵۶)؛ یعنی به دلیل برتری مرد بر زن، زوج مسلط و مسیطر بر زوجه است. این برتری در جهات مختلفی است؛ از جمله در عقل، دوران‌دیشی، عزم، قوت و... علاوه بر آنکه مرد، نفقه و مهریه زن را نیز پرداخت می‌کند؛ در نتیجه، نوعی ولایت بر او دارد؛ آنگونه که والیان بر رعیت، ولایت دارند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۰۵). مطابق این نظر، هرچند زن در امور خود پیش از ازدواج، دارای آزادی برابر با مرد است اما به واسطه علقه‌ی زوجیت، سلطنت و ولایتی بر زن ایجاد می‌شود و برخی حقوق او محدود گشته و اذن استحقاق آن، به مرد سپرده می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۱۷، ص ۳۳۳). گرچه در مقابل، از حقوق متعددی همچون نفقه، اسکان، مهریه و... بهره‌مند می‌گردد.

در کتاب «المبسوط» مرحوم شیخ طوسی نیز روایتی به نقل از «بعض صحابه‌ی پیامبر (ص)» ذکر شده به این مضمون که: «[پیش از هجرت] در قبیله قریش، مردان بر زنان غالب و مسلط بودند؛ وقتی به مدینه هجرت کردیم، زنان مدینه بر مردان آنجا غلبه داشته و مسلط بودند؛ زنان ما با زنان مدینه مختلط شدند و مراوده نمودند و فرهنگ آنان به ما نفوذ کرد و زنان ما نیز بر مردان جرأت یافتند و مسلط شدند. این واقعه را خدمت پیامبر اطلاع دادم و پیامبر هم اجازه ضرب زنان را صادر کردند. بعد از این واقعه، زنان بسیاری، گرد آل محمد (ص) آمدند و زبان به شکایت از مردان خود گشودند، پیامبر (ص) در پی این ماجرا فرمودند: هفتاد زن به گرد آل رسول الله آمده‌اند و همگی از شوهران خود شکایت دارند. چنین مردانی از نیکان و خوبان شما نیستند» (طوسی، ۱۳۸۷: ج ۴، ص ۳۳۸). شایان ذکر است هرچند مصنف مذکور، معتقد به این معنا از قوامیت مرد بر زن (تسلط مرد بر زن) نیست، اما این روایت را به عنوان شأن نزول و توضیح «ضرب» در



آیه‌ی شریفه، ذکر کرده که صدر این روایت می‌تواند به نحوی مؤید همین معنا از قوامیت باشد. در بین مفسرین نیز عده‌ی فراوانی قائل به این معنا از قوامیت هستند (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۵۰۵). در نهایت مطابق این نظر، به دستور شارع مقدس سبحانه و تعالی و پیامبر مکرم (ص)، مردان بر زنان غالب و مسلط هستند.

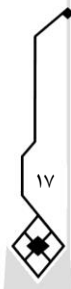
برخی دیگر از مصنفین قولی را نقل می‌کنند که مطابق آن، قوام با در نظر گرفتن ذیل آیه، به معنای «مسلط بر تأدیب نساء» است (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق: ج ۳، ص ۳۰۲، میبیدی، ۱۳۷۱: ج ۲، ص ۴۹۲، محلی و سیوطی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۸۷). در حقیقت این دیدگاه، با تکیه بر مراحل سه‌گانه‌ای که ذیل آیه ذکر شده، متعلق تسلط و قوامیت را تأدیب زن دانسته است؛ در نتیجه تسلط مطلق بر زنان را اختیار نکرده‌اند بلکه زوج تنها با تأدیب، می‌تواند مانع مخالفت‌های زن گردد. به تعبیر دیگر، تنها یک تسلط سلبی برای مرد بر زن وجود دارد نه تسلط ایجابی؛ بدین جهت برخلاف نظریه‌ی اول، تدبیر و ریاست مطلق مرد بر زن پذیرفته نیست، گرچه گاهی این دو با هم تلازم دارند و حتی در کلمات برخی از قائلین این نظریه، میل به نظریه اول نیز دیده می‌شود.

اما قوامیت در نظریه سوم، به معنای «قیام به امر و مدیریت» است. در توضیح این معنا، تعبیر مختلفی استفاده شده است؛ گروهی، این معنا را با لفظ «ریاست» تشریح کرده و آن را ریاستی غیر استبدادی و غیر عدوانی دانسته‌اند. به این صورت که خانواده به منزله‌ی جامعه‌ای کوچک نیازمند ریاست، زعامت و یک تمام‌کننده سخن است تا به اهداف خود برسد. بدین جهت این مسئولیت به مرد سپرده شده که برخلاف زن، عقل او بر احساساتش غلبه دارد؛ گرچه این امر به حسب نوع و غالب افراد است و چه بسا در مواردی زن خانواده بر مرد غلبه داشته باشد، اما باید دانست: قوانین به حسب غالب افراد نگاشته می‌شود نه به ملاحظه فرد جامعه. علاوه بر اینکه پرداخت نفقه، مهریه و... از سوی مرد، مقتضی استحقاق مرد نسبت به ریاست خانواده است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق: ج ۳، صص ۲۱۶-۲۱۷). فقیه مذکور در کتاب نکاح خود، قوامیت را به مدیریت ترجمه کرده که با توضیحات فوق کاملاً منطبق است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق: ج ۶، ص ۱۱۵). مرحوم صادقی تهرانی نیز قوامیت را مبالغه در «قیمومت» دانسته، به نحوی که مرد حراست و کنترل کننده مصالح زن است. این قوامیت شامل ناحیه‌ی تکوینی و

تشریحی امور اوست، به گونه‌ای که نسبت به تمام خواسته‌ها و نیازهای زن، نگهبان و تأمین کننده است. دلیل این امر نیز، برتری عقلی، بدنی و فکری مرد است. به تعبیر امیرالمؤمنین علی (ع)، زن ریحانه است نه قهرمان! (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ج ۷، صص ۳۶-۳۸). واژه‌ی «قهرمان» معرّب «کهرمان» به معنای مرد کار و قائم به امور است (دهخدا، ۱۳۷۷). به توضیح مؤلف مذکور، قوامیت مرد بر زن به جهت برتری دادن جمله‌ی مردان بر تمام زنان نیست؛ زیرا اگر زنان فضیلت والایی نداشتند، وظیفه‌ی حراست و حفاظت از زنان بر عهده مردان قرار نمی‌گرفت. در حقیقت مردان در اموری و زنان در اموری دیگر برتری دارند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ج ۷، ص ۳۸).

در قضاوت معانی ذکر شده برای قوامیت، باید گفت: اولاً آنچه با معنای لغوی «قوام» تناسب تام دارد، معنای سوم است؛ زیرا این واژه در لغت، صیغه‌ی مبالغه از «قام یقوم»، به معنای حفظ و مراعات شیء است. بنابراین تسلط و غلبه که در معنای اول مورد تأکید است و تسلط بر تأدیب که در معنای دوم بیان شده، تناسب تامی با معنای لغوی ندارد بلکه تدبیر، مدیریت و مراعات که در معنای سوم مورد توجه است، می‌تواند ترجمه‌ی دقیق‌تری از آیه ارائه دهد. ثانیاً روایت ذکر شده در تأیید معنای اول، از شخصی به نام «ایاس بن عبدالله بن ابی ذباب» نقل شده که اهل تاریخ و رجال در اینکه وی از صحابه‌ی پیامبر بوده یا خیر، اختلاف نظر و تردید دارند (البیهقی، ۱۴۲۴ق: ج ۷، ص ۴۹۶). به هر روی با توجه به سند ذکر شده در کتب روایی اهل سنت برای این روایت، نمی‌توان آن را معتبر دانست.

شایان ذکر است هرچند در تغییر وضعیت حقوق زن پس از ایجاد علقه‌ی زوجیت، تردیدی وجود ندارد اما نقطه‌ی کانونی بحث، مشخص نمودن این حقوق است. به طوری که قول اول، مرد را دارای ریاست مطلق بر زن می‌داند و بدین ترتیب، حقوق غیرمنحصری را برای مرد ثابت می‌داند اما قول سوم، مرد را دارای مسئولیت مراعات و حفظ حال زن و تأمین احتیاجات او محسوب می‌کند؛ در نتیجه مطابق این نظر، قوامیت ناظر به حقوق غیرمرتبط به تدبیر امور زن نیست تا دارای اطلاق باشد. هرچند در صورت پذیرش قول اول، ملتزم شدن به اطلاق، تفسیری صحیح از آیه نیست و نیاز است با توجه به ادله‌ای که حقوق زوجین را بیان می‌کند، اطلاق آیه را دارای مخصص و دایره آن را محدود دانست.



پس با تفسیر صحیح از آیه شریفه، حقوق مرد دارای اطلاق نبوده و همه امور زن، تحت اختیار و تسلط مرد نیست تا اشتغال زوجه بدون اذن زوج، ممنوع باشد. به عبارت دیگر اشتغال زوجه که مطابق ادله‌ی آزادی هر فرد در امور اقتصادی و غیراقتصادی مجاز دانسته شده، تحت هیچ اطلاقی از آیه شریفه قرار نمی‌گیرد و حکومت این اطلاق بر ادله‌ی جواز به هیچ وجه ممکن نیست. گرچه پرواضح است قوامیت مرد، با کنترل مصالح زن کاملاً آمیخته است و منحصر در ایجاد شرایط مساعد اقتصادی نیست که پرداختن به آن در مبحث «رابطه‌ی مصالح خانواده و اشتغال زن» شایسته می‌نماید.

لازم ذکر است مبنای ماده (۱۱۰۵) قانون مدنی نیز که بیان می‌کند: «در روابط زوجین، ریاست خانواده از خصائص شوهر است» آیه شریفه ۳۴ از سوره نساء است. واژه‌ی «ریاست» در این ماده مانند واژه‌ی «قوام» در آیه مذکور باید به صورت مضیق و با عنایت به سایر ادله مورد توجه قرار گیرد و استناد به اطلاق آن صحیح نیست؛ همچنانکه تعبیر «در روابط زوجین» در ماده مذکور، اشاره‌ای به این معنا دارد و اطلاق ریاست را مخدوش می‌کند.

مبحث سوم: رابطه حقوق زوج و اشتغال زوجه

در این نوشته، استیفای حقوق زوج از جانب زوجه مهم‌ترین مباحث را به خود اختصاص داده است. همچنانکه بیان شد، اطلاق ادله‌ی قوامیت، باید به وسیله ادله‌ای که حقوق زوج را بیان می‌کند، تفسیر شود. روشن‌ترین حقوقی که برای زوج، قابل تصور است و در کتب فقهی نیز به طور مفصل بدان پرداخته شده، حق تمکین-اعم از خاص و عام- و حق منع خروج زوجه از منزل است.

۱- حق تمکین

تمکین در کتب فقهی و حقوقی، به خاص و عام تقسیم می‌شود. در این بخش از نوشتار باید دید هر یک از این دو حق زوج، چه تأثیری بر اشتغال زوجه بدون اذن وی دارد.

۱-۱- تمکین خاص: در لسان فقها و حقوقدانان، تمکین خاص به معنای اطاعت زوجه از زوج در کامجویی و استمتاع جنسی است (فاضل آبی، ۱۴۱۷ق: ج ۲،

ص ۲۰۲). در وجوب این قسم از تمکین، جای تردید نیست؛ زیرا علاوه بر روایاتی که بر آن تصریح دارند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۵۰۷)، وجود حق تمکین، مقتضای ذات و یا اطلاق عقد نکاح است (انصاری، ۱۴۱۵ق: ص ۲۶۷، نائینی، ۱۳۷۳ق: ج ۲، صص ۱۱۲-۱۱۳).

نکته‌ی حائز اهمیت این است که فقها و مفسرین، یکی از مستندات این حق را آیه ۳۴ سوره مبارکه نساء می‌دانند و به همین سبب، نافرومانی از این حق را ذیل واژه‌ی «نشوز» که در این آیه بیان شده، می‌دانند و بدین جهت مراحل سه‌گانه‌ای که در پی نشوز پیش‌بینی گردیده، بر نشوز از تمکین خاص نیز مترتب می‌دانند. اما ایراد قابل طرح بر این مصداق‌یابی این است که «هجراز مضاجع» که مرحله دوم در این آیه است، قابل استفاده در تخلف از تمکین خاص نیست؛ زیرا زوجه با سرپیچی از تمکین خاص بدون داشتن عذر، در واقع بی‌میلی خود را به همسر نشان می‌دهد و خواسته صریحش عدم مضاجعت است، حال چگونه می‌توان هجراز مضاجعت را به عنوان تنبیه و ضمانتی برای بازگشت او به تمکین دانست؟! به این توضیح که چه «هجراز مضاجع» را به معنای «ترک همبستری و رابطه جنسی با زوجه» و چه به معنای «دوری کردن از وی در بستر» بدانیم، این امر نمی‌تواند تنبیه خودداری از تمکین خاص باشد؛ زیرا قدر متیقن از هجر مضاجع، خودداری از همبستری است و این امر در واقع تن دادن زوج به همان خواسته‌ی زوجه است.

تنها سخنی که در مقابل ایراد مذکور می‌توان گفت عبارت است از اینکه: با توجه به ارشادی بودن مراحل ذکر شده، انجام آن را باید ناظر به صورت تأثیرگذاری دانست؛ پس در مواردی همچون تخلف از تمکین خاص، به مرحله‌ی که می‌تواند مؤثر واقع شود باید اکتفاء نمود و تنها مرحله اول و سوم (وعظ سپس ضرب) را در این باره مورد استفاده قرار داد؛ به عبارت دیگر، مراحل سه‌گانه، مختص به نشوز از تمکین عام بوده و نسبت به نشوز از تمکین خاص تنها دو مرحله از مراحل سه‌گانه مورد نظر است؛ یعنی تقدیر آیه عبارت است از: «اگر از نشوز عام زنان در هراسید، وعظ، هجراز مضاجع و سپس ضرب نمایید و اگر از نشوز خاص آنان می‌هراسید، وعظ و پس از آن ضرب نمایید». همچنانکه مشابه این تقدیر را در توجیه ضرب و هجراز مضاجع به «صرف خوف از نشوز» و بدون علم به آن

بیان کرده‌اند (بنا به نظر کسانی که خوف را در آیه، در معنای اصلی خود- که ترسیدن است- ابقاء می‌کنند). اما در قبال این سخن باید توجه داشت: اینگونه اطلاقات، عرفاً قابل تقیید نیست، خصوصاً اگر در مورد حدود و جزئیات احکام شرعی باشد (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق: ج ۲۵، ص ۷۶۹۹).

بنابراین تمکین خاص نمی‌تواند مصداق نشوزی شود که در آیه شریفه بیان شده است؛ گرچه پرواضح است نشوز در کلمات فقها و ادله‌ی مانعیت نشوز نسبت به نفقه، شامل تمکین خاص است؛ بدان سان که این آیه شریفه نسبت به محرومیت زن ناشزه از نفقه اشاره نکرده و تنها به سه مرحله مذکور به عنوان ضمانت اجرای نشوز بسنده نموده و بیان جزئیات را به عترت - علیهم السلام - واگذار نموده است.

البته ظاهر کلام برخی فقها، مثل مرحوم شهید اول این است که مواردی چون تجنب از منقر نیز در زمره‌ی تمکین خاص است که در این صورت می‌تواند ذیل آیه شریفه قرار گیرد. اما به قرینه برخی دیگر از کلمات ایشان، تنظیف و تجنب از منقر، باید به عنوان مقدمات تمکین تلقی گردد (عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۳، ص ۲۰۴، ۱۴۰۰ق: ج ۲، ص ۲۵۳)، گرچه برخی دیگر همچون مرحوم محقق نراقی، در عین پذیرش مقدمه بودن تنظیف برای تمکین تام، ترک اطاعت در آن را موجب نشوز می‌داند (نراقی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ص ۱۱۹) و بدین ترتیب می‌تواند تحت آیه شریفه قرار گیرد.

هرچند در کلمات برخی فقهای معاصر دیده می‌شود که به مرحوم صاحب ریاض قولی را نسبت می‌دهند که تنها مصداق اطاعت زوجه از زوج، اطاعت در استمتاع و بدین ترتیب تنها مصداق نشوز، ترک تمکین خاص است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق: ج ۶، ص ۱۱۶) اما از مجموع کلمات مرحوم طباطبائی چنین مطلبی به دست نمی‌آید؛ زیرا در بخشی دیگر از کلمات شان «نشوز زوج» را شامل ترک حقوق مالی و حق استمتاع، سوء خلق، آزار و ضرب بدون دلیل می‌داند (طباطبائی حائری، ۱۴۱۸ق: ج ۱۲، ص ۹۵) که با توجه به مشترک بودن حسن معاشرت به عنوان یک حق و تکلیف، نسبت مذکور صحیح نیست. بدین ترتیب صاحب ریاض نیز، تنها مصداق نشوز را تمکین خاص نمی‌داند.

با عنایت به این توضیحات، اشتغال نمی‌تواند به استناد این آیه شریفه و به علت

منافات با تمکین خاص، ممنوع باشد؛ چرا که تمکین خاص ذیل این آیه قرار نمی‌گیرد. نکته‌ی دیگری که در ارتباط با تمکین خاص وجود دارد، این است که محدوده‌ی زمانی و مکانی وجوب آن، در کلام فقها عام و مطلق است و در غیر از مواردی که به دلیل صغریا مرض، زن عذر شرعی دارد، «تمکین تام» و در صورت حیض، «تمکین غیر تام» (التذاذ غیر از جماع) واجب فوری است (انصاری، ۱۴۱۵ق: ص ۲۶۷، نراقی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ص ۱۱۹، عاملی، ۱۴۰۰ق: ج ۲، ص ۲۵۴). این نظریه از روایاتی برداشت می‌شود که پیامبر (ص)، تمکین زوجه را در هر مکان و زمانی لازم می‌داند. مرحوم کلینی در کافی شریف، روایتی به ظاهر مرسله را از محمد بن مسلم نقل می‌کند که امام باقر (ع) جریان گفتگوی زنی را با پیامبر مکرم اسلام (ص) حکایت می‌نمایند. پیامبر (ص) به این زن می‌فرمایند: «... زن نباید شوهرش را از خود منع کند، هر چند بر پشت کوهان شتر باشد...» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۵۰۷). استدلال‌کنندگان به این روایت، می‌گویند: با توجه به اینکه زن حق منع تمکین خاص را حتی بر کوهان شتر ندارد، پس در تمامی اوضاع و شرایط باید خود را مهیای تمکین نماید. در نتیجه به عقیده ایشان، اشتغال مغایر وجوب فوری تمکین است؛ زیرا مقدمه‌ی تمکین، مهیا بودن زن برای این امر است که جز به وسیله عدم استقلال زوجه در اشتغال میسر نیست.

اما در نقد این سخن باید گفت: هر چند تام بودن سند این روایت را مفروض بدانیم، اما محتوای آن نسبت به استدلال مذکور، تام نیست و عبارت «وإن كان علی ظهر قَتَبٍ» در این روایت به توضیح مضاعف نیاز دارد. مرحوم علامه مجلسی در شرح این روایت، مطلبی را از «ابن اثیر شافعی» نقل می‌کند به این مضمون که تعبیر مذکور در روایت، به معنای «تشویق زنان بر انقیاد از شوهرانشان» است؛ زیرا وقتی امتناع از تمکین در این حالت ممنوع است، در سایر شرایط نیز قطعاً ممنوع خواهد بود. ناگفته پیداست این تفسیر از روایت، کاملاً برون‌فوق نظریه مشهور است. اما نویسنده مذکور، قولی را از دیگران نقل می‌کند که برداشت از روایت را کاملاً دگرگون می‌نماید. مطابق این قول، زنان عرب، هنگام ولادت فرزندان شان به جهت سهولت زایمان، بر پشت کوهان شتر می‌نشستند و مراد روایت نیز چنین حالتی است (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۲۰، ص ۳۱۸). بنابراین تمکین زن از مرد در حالت مذکور عادتاً محال است و عبارت ذکر شده در روایت، به اصطلاح



علماء بیان و بدیع، اغراق یا مبالغه است (هاشمی، ۱۳۸۶: ص ۳۱۰). پس روایت در صدد بیان وجوب فوری و تحت هر شرایطی نیست و تنها به جهت مبالغه در این امر، چنین تعبیری استعمال شده است. حمل این تعبیر بر مبالغه، مسیر را هموار می‌سازد که به قرینه‌ی دسته‌ای دیگر از روایات، این روایت را در مقام منع بهانه جویی و مانع تراشی زن در قبال درخواست‌های شوهر بدانیم، امری که در صورت بقاء روایت بر عدم مبالغه و حقیقی بودن تعبیر، امکان پذیر نخواهد بود. به این معنا که از جمله وظایف زن در برابر شوهرش، بهانه جویی نکردن در قبال درخواست‌های اوست و باید نهایت تلاش خود را در جهت پاسخگویی به نیازهای او بذل نماید.

نمونه‌ای از روایاتی که زن را از بهانه جویی منع می‌کند و می‌تواند قرینه بر حمل روایت محمد بن مسلم بر معنای مذکور باشد، در کتاب شریف «من لایحضره الفقیه» و «کافی» ذکر شده است. در یکی از این احادیث، امام باقر (ع) از پیامبر (ص) نقل می‌کنند که خطاب به زنان فرمود: «نمازهایتان را برای عدم تمکین نسبت به شوهرانتان طولانی نکنید» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۵۰۸). در روایتی دیگر نیز امام صادق (ع) می‌فرماید: «زنی برای انجام کاری نزد پیامبر (ص) آمد. پیامبر به او فرمود: شاید تواز «مسوّفات» باشی! آن زن عرض کرد: مسوّفات چه کسانی هستند؟ پیامبر (ص) فرمود: زنی که شوهرش، او را به جهت بعضی از نیازهایش (آمیزش) فرا می‌خواند اما او معطل می‌کند تا اینکه شوهرش به خواب می‌رود، در این هنگام فرشتگان او را لعنت می‌کنند تا شوهرش از خواب برخیزد» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ص ۴۴۲). همانگونه که مشاهده می‌شود این روایت نیز به روشنی در صدد منع بهانه جویی در رفع نیازهای جنسی شوهر است نه آنکه تمکین خاص را به طور مطلق و در هر زمان نامتعارفی بر زن واجب بدانند.

در نهایت هر چند این معنا از روایت به صورت قطعی قابل پذیرش نباشد، حداقل ایجاد تردید می‌کند و با وجود تردید باید به اصول عملیه رجوع نمود. در این صورت با توجه به اینکه «شک در اقل و اکثر استقلالی» رخ داده، به عقیده‌ی اکثر اصولیون، مجرای برائت است (المشکینی، ۱۳۷۱: ج ۱، ص ۶۷) و مقدار زائد بر تمکین متعارف، بر زن واجب نیست.

پس دو نکته در این روایات حائز اهمیت است:



اولاً: در جمع این روایات، اطلاق زمانی و مکانی وجوب تمکین، قابل دستیابی نیست و روایت محمد بن مسلم را به قرینه‌ی دسته دوم از روایات، برمنع بهانه‌جویی در تمکین باید حمل نمود.

ثانیاً: با پذیرش حمل مذکور، تمکین به نحوی که بهانه‌جویی در آن صدق نکند به گونه‌ای که نهایت تلاش در عنایت به آن بذل شود، لازم است. اما تفسیر عدم بهانه‌جویی و بذل وسع در پاسخگویی به نیاز مرد، به نحو عرفی باید انجام شود؛ چرا که صدق تمکین، تشخیص موضوع بوده و مطابق مبانی، بنابر متعارف باید تفسیر گردد؛ یعنی زوجه موظف است به درخواست متعارف زوج نسبت به تمکین پاسخ دهد. گرچه غالب فقها، متعارف بودن تمکین را از حیث «انواع» قابل قبول می‌دانند اما نسبت به زمان و مکان، خواسته زوج را مقدم می‌دارند (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۱۷، ص ۱۸۳، اصفهانی، ۱۴۱۶: ج ۷، ص ۵۱۶، سایت آیت الله سیستانی، سایت اسلام کوئست و استفتاء از دفاتر مراجع تقلید، ۱۳۸۵). هرچند برخی از فقهای معاصر، نسبت به دفعات تمکین نیز تفسیر متعارف را به صراحت پذیرفته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ج ۶، ص ۱۱۶).

در نهایت اشتغال زوجه با مانعی تحت عنوان تمکین خاص روبرو نیست، مگر آنکه گفته شود اگر «درخواست متعارف مرد» در زمانی باشد که زن مشغول به کار است، ادله‌ی باب، درخواست مرد را مقدم داشته و زن نمی‌تواند از این خواسته سرباز زند؛ البته وجود چنین امر متعارفی کاملاً محل تردید است. نکات مهم دیگری نیز در این باره وجود دارد که به جهت اختصار از ذکر آن خودداری می‌کنیم.

نکته‌ی دیگر آنکه حتی اگر متعارف بودن تمکین به هیچ عنوان از روایات مذکور قابل برداشت نباشد، با توجه به نوع موضوع محل بحث که تمکین است، قاعده لاضرر و لاجرح می‌تواند به عنوان ادله ثانوی کارساز باشد. به این توضیح که تمکین دائمی و بدون محدودیت، عقلاً و عرفاً مضرب به حال زوجه است و موجب حرج او خواهد بود. عرف نیز با عنایت به این جهت و یا ضمیمه سایر جهات، تمکین بدون محدودیت را نمی‌پذیرد و در واقع رابطه‌ای مستقیم بین مقتضای قاعده لاضرر و لاجرح از یک طرف و تشخیص عرف از طرف دیگر وجود دارد.

نکته‌ی پایانی اینکه تمکین «در صورت فراهم بودن شرایط»، واجب فوری است و این



مطلب از روایات دیگری قابل استفاده است (عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۰، ص ۱۶۴). مراد از شرایط نیز، شرایط متعارف زوج و زوجه جهت تمکین است.

۱-۲- تمکین عام: فقیهان، تمکین را در راستای قوامیت مرد بر زن و ممنوعیت نشوز، ترجمه کرده و دایره‌ی آن را موّسع و شامل تمام افعال زن می‌دانند که پیش از این، اقوال ایشان بیان گردید. علتی که ذکر عنوان «تمکین عام» را مجزّای از «قوامیت» لازم می‌دارد، جهت بحث و شیوه استدلال است. به این صورت که فقها در مبحث قوامیت، با اصطیاد عنوان «اطاعت مطلق زوجه از زوج» از آیه ۳۴ سوره نساء، مرد را مسلط بر زن دانسته و زن را مطیع مطلق مرد می‌دانند. اما در مبحث حق تمکین، برخی از فقها با احصاء حقوق قطعی مرد، سایر موارد را منتفی تلقی می‌کنند. گواه روشن جدا بودن این دو بحث از یکدیگر این است که برخی از فقها در عین پذیرش حقوق مختلفی برای مرد؛ از جمله حسن معاشرت و عدم بدزبانی، ترک آن را موجب نشوز نمی‌دانند؛ به عنوان نمونه، مرحوم شهید ثانی بیان می‌دارد: «... بد زبانی و فحاشی، نه نشوز است و نه از مقدمات آن... اقوا این است که زوج [نسبت به زوجه] در غیر حق مساکنت و حق استمتاع، مانند اجنبی است...» (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۸، ص ۳۶۰). گرچه بسیاری از فقها، مطلق ترک طاعت را موجب نشوز دانسته، رابطه‌ای مستقیم بین عدم استیفای حقوق و نشوز مقرر می‌دارند (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۳۱، ص ۲۰۵).

در ارتباط با تمکین عام یا اطاعت در غیراستمتاع، روایاتی در کتب روایی نقل شده که تنها معدودی از این روایات، از جهت سندی، صحیح محسوب می‌شود و اغلب دچار ضعف سند هستند. به همین علت، به ذکر و تحلیل یکی از روایات صحیح بسنده می‌کنیم:

امام باقر (ع) جریان واقعه‌ای را نقل می‌کند که زنی نزد پیامبر (ص) آمد و از حقوق زوج بر زوجه پرسید. پیامبر (ص) نیز فرمود: «[از جمله حقوق زوج بر زوجه] این است که زن از شوهرش اطاعت کند و از او سرپیچی نکند و از اموال خانه شوهر، بدون اذن او صدقه ندهد و بدون اذن او روزه مستحبی نگیرد...» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۵۰۷). در روایتی دیگر، مواردی افزون بر حقوق فوق ذکر شده؛ از جمله آنکه: «... زن، خود را به بهترین عطرها خوشبو نماید، به نیکوترین لباس‌ها آراسته و به زیباترین شکل، برای شوهرش

آرایش نماید...» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۵۰۸). با نظر در این روایات نمی‌توان همه موارد را واجب و از تکالیف زن دانست؛ زیرا مسلماً مواردی چون پوشیدن بهترین لباس‌ها، مستحب است و بدین ترتیب این روایات، هم به موارد واجب و هم مستحب امر نموده‌اند؛ پس نمی‌توان سیاق این دسته از روایات را ظاهر در وجوب دانست. در نتیجه اطاعت مطلق که در بسیاری از روایات ذکر شده، امری اخلاقی و مستحب تلقی می‌شود.

بنابراین تنها حقوق واجبی که مرد بر عهده زن دارد (به عنوان تمکین عام)، حق مساکنه (سکونت مشترک) و حسن معاشرت است که از ذکر ادله این دو، خودداری می‌کنیم. گرچه این دو حق دارای لوازم و اقتضائاتی است که همگی لازم‌الرعایه هستند. قوامیت نیز با توضیحی که پیش از این ذکر شد و مطالبی که در ادامه بیان می‌شود، اصولاً حق نبوده و مسئولیتی بر عهده‌ی مرد است و اگر از آن به حق یاد می‌شود تسامح در تعبیر است.

با عنایت به این توضیحات، تمکین عام به صورت موسع ترجمه نشده و شامل اشتغال زوجه نمی‌شود.

۲- حق منع خروج زوجه از منزل

برای اثبات این حق، می‌توان ادعای اجماع محصل و یا حداقل ادعای شهرت نمود (عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۳، ص ۲۰۶، حلی، ۱۳۸۷ق: ج ۳، صص ۲۷۴ و ۲۵۶، عاملی، ۱۴۱۲ق: ج ۲، ص ۱۴۲، عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۸، ص ۳۰۸، طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۴، ص ۳۲۹، کرکی عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۲، ص ۴۱۶، اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ج ۷، ص ۵۱۶، نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۳۰، ص ۵۸ و ج ۳۱، ص ۱۸۳، نراقی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ص ۱۱۹، نراقی، ۱۴۱۵ق: ج ۱۶، ص ۱۵۸، حائری، بی‌تا: ص ۵۶۹، حائری، ۱۴۱۸ق: ج ۱۲، ص ۱۶۶، قمی، ۱۴۱۳ق: ج ۴، صص ۴۹۴ و ۵۶۱، اراکی، ۱۴۱۹ق: ص ۷۴۳، گلپایگانی، ۱۴۱۹ق: ج ۴، ص ۳۶۱، خویی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۳۲۱، خمینی، بی‌تا: ج ۲، صص ۳۰۴-۳۰۵، حکیم، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۳۰۶ و صدر، ۱۴۲۰ق: ج ۶، ص ۲۷۴). همچنانکه برخی از فقها نیز بر این مطلب ادعای اجماع نموده‌اند (مازندرانی، ۱۴۲۹ق: ص ۱۴ و مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق:

ج ۶، ص ۱۲۰).

در پذیرش حق منع خروج زوجه از منزل، مبانی مختلفی در بین فقها به چشم می خورد؛ برخی از ایشان مطلق خروج را به دلیل منافات با اطاعت مطلق از زوج، غیرمجاز می دانند (قمی، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ص ۴۹۴) به این معنا که تمام افعال زن، باید تحت مدیریت مرد بوده و پیش از اذن او، زن حق خروج از منزل را ندارد. پیش از این در ارزیابی مبنای این نظریه، به تفصیل، مباحثی مطرح شد.

برخی دیگر از فقها، با استناد به روایاتی که در این باب نقل شده، خروج بدون اذن را ممنوع می دانند (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۸، ص ۳۳۸ و کاشانی، بی تا: ج ۲، ص ۲۸۹). یکی از این روایات که از امام صادق (ع) نقل شده، مربوط به مردی از انصار در زمان رسول خدا (ص) است که در پی امری مسافرت نمود و با همسر خود عهد کرد از منزل خارج نشود تا اینکه مرد از سفر برگردد. در این بین، پدر زن دچار بیماری شد و به همین جهت فردی را نزد پیامبر (ص) فرستاد تا برای خروج از منزل و عیادت پدرش، از پیامبر اذن بگیرد، اما پیامبر اجازه نداد و فرمود: از خانه خارج مشو و از همسرت اطاعت کن. تا اینکه در نهایت پدر آن زن از شدت بیماری، درگذشت. پس از درخواست مجدد او از پیامبر (ص) جهت اذن حضور در تشییع پدرش، با مخالف ایشان روبرو شد. در نهایت پس از دفن پدر آن زن، پیامبر (ص) به او پیغام داد که خداوند تبارک، تو و پدرت را به جهت اطاعت از شوهرت آمرزید. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۵۱۳).

در روایتی دیگر از پیامبر (ص) نقل شده که به زنی فرمود: «... بدون اذن همسرت از منزلت خارج نشو که اگر خارج شدی، ملائکه آسمان و زمین و ملائکه غضب و رحمت بر تو لعنت می فرستند تا اینکه به منزلت بازگردی...» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۵۰۷). همچنین در روایتی مشابه، عدم خروج بدون اذن زوجه از منزل زوج، یکی از حقوق مرد بر زن دانسته شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۵۰۸). علاوه بر این، در روایت مشهور «مناهی النبی» از خروج زوجه بدون اذن زوج نهی شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ص ۶). در روایت نیز به همین مضمون در بحار الانوار، یکی به نقل از قرب الاسناد و دیگری به نقل از خصال، بیان شده است. همچنین روایتی مطول در سرنوشت برخی گناهان از امیرالمؤمنین (ع) به نقل از پیامبر (ص) در همین کتاب ذکر شده که نتیجه

خروج بدون اذن زوجه از منزل زوج را نوع خاصی از مجازات در قیامت می‌داند (مجلسی، ۱۴۱۰ق: ج ۱۰۰، صص ۲۴۴ و ۲۵۶). مرحوم شیخ حرّ عاملی نیز در «هدایة الأئمة» روایتی را به این مضمون نقل می‌کند که هرزنی بدون اذن شوهر از منزل خارج شود، مستحق نفقه نیست تا اینکه به منزل بازگردد (عاملی، ۱۴۱۲ق: ج ۷، ص ۳۴۷). وی در کتاب دیگر خود، روایتی مشابه روایت دوم نقل می‌کند، با این تفاوت که نتیجه خروج زن از منزل را «لعنت خداوند، جبرئیل و میکائیل» می‌داند (عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۰، ص ۲۱۲).

هرچند برخی از این روایات، از جهت سندی دچار ضعف‌اند اما در سنجش آن، بدون توجه به این ضعف، به بررسی محتوایی می‌پردازیم.

در روایت اول، به تصریح متن روایت، دلیل فرمان پیامبر (ص) به عدم خروج زوجه از منزل، عهد و پیمانی است که بین این زن و شوهر برقرار شده بود، مبنی بر اینکه پیش از بازگشت مرد از سفر، زن از منزل خارج نشود؛ خصوصاً آنکه غرض از خروج در واقعه‌ی ذکر شده، صله‌ی رحم، عیادت از پدر و حضور در تشییع وی بوده و پرواضح است هریک از این امور به خودی خود، چه بسا شرعا و عرفا لازم باشند.

با این توضیح، حتی آن دسته از فقهایی که منع خروج از منزل را حق زوج می‌دانند و تنها خروج در واجبات مضیق را نیازمند اذن نمی‌دانند، امکان تمسک به این روایت را ندارند؛ زیرا شرایط مذکور در روایت به گونه‌ای است که واجبات مذکور مضیق‌اند و بنا بر فتوای ایشان، زن باید بتواند از منزل خارج شود، حال آنکه در این روایت زن از خروج منع شده است. بدین ترتیب سبب صدور اوامر مذکور از پیامبر (ص) وجود چنین حقی برای زوج نیست، بلکه ناشی از پیمان ذکر شده بین آن مرد و زن است. بنابراین، به هیچ وجه این روایت نمی‌تواند مستمسکی برای اثبات حق منع خروج باشد؛ به طوری که مرحوم علامه بحرانی نیز که از بزرگان مکتب اخباری است، روایت مذکور را صریح در منع نمی‌داند و بدان استناد نمی‌کند (بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۲۴، ص ۶۱).

در سایر روایات مورد استناد، تعبیر مشترک، «ممنوعیت خروج زوجه از منزل زوج» است. حال باید دید مراد از خروج چیست؟ آیا به صرف بیرون نهادن قدم از منزل زوج، خروج صدق می‌کند یا معنایی دیگر مراد است؟

در برخی فتاوی‌های مرحوم آیت‌الله خویی، دیده می‌شود خروج را به صرف بیرون رفتن از

منزل محقق نمی‌داند بلکه مراد خروجی است که قصد رجوع نداشته، بازگشتی نداشته باشد، به نحوی که نشوز برآن صدق نماید (خویی، ۱۴۱۸ق: ج ۲۰، ص ۱۰۰). به تعبیر برخی فقیهان معاصر «...هرچند که کلمات به صورت مستقل از جمله معنادار هستند، اما موقعیت متنی کلمه‌ها نیز اغلب موجب تغییرات اندکی در معنایشان می‌شود...»، بدین سبب، وقتی خروج به زوجه نسبت داده می‌شود نمی‌تواند شامل هر نوع خروجی باشد (علیدوست، ۱۳۹۰: ص ۵۴).

در تأیید این نظریه می‌توان به مضمون روایتی اشاره داشت که بین خروج بدون اذن از منزل و عدم استحقاق نفقه، ارتباط مستقیم برقرار می‌داند؛ به این توضیح که مطابق ادله، تنها در صورتی زن مستحق نفقه نیست که نشوز او ثابت باشد، حال که در روایت مذکور، خروج بدون اذن، موجب عدم استحقاق نفقه دانسته شده، یا چنین است که خروج، سبب دیگری برای عدم استحقاق نفقه است و یا روایت مذکور، ناظر به موارد صدق نشوز است. از بین این دو، امر دوم راجح است؛ زیرا در اینکه خروج، سبب مجزایی برای عدم استحقاق نفقه باشد، تردید وجود دارد و با وجود تردید، نمی‌توان زن را از حقوق مکتسبه‌اش منع نمود و باید به قدر متیقن اکتفا کرد. با این توضیحات مشخص می‌شود که مقصود از خروج در این روایات، صرف بیرون نهادن قدم از منزل نیست. گرچه مرحوم خویی در پاسخ به استفتائی، مطلق خروج زوجه را حتی اگر منافی با حق زوج نباشد، به احتیاط واجب، غیرمجاز می‌داند (خویی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۳۲۱).

مؤید دیگری که برای این معنا از «خروج» وجود دارد، کلمات مرحوم فضل بن شاذان -از اصحاب امام هادی (ع)- در بحث «اسکان زوجه مطلقه در زمان عده و ممنوعیت خروج او از منزل حتی با اذن زوج» است. ایشان سه قید را در صدق خروج، لازم می‌داند: ۱. خروج همراه با خشم زوج ۲. قصد عدم بازگشت ۳. دائمی بودن خروج. سپس بر معنای مذکور از خروج، اجماع تمامی اصحاب حدیث، اصحاب رأی و اصحاب تشیع را ادعا می‌نماید (به نقل از: کاشانی، ۱۴۰۶ق: ج ۲۳، ص ۱۲۱۲). لازم ذکر است هرچند این گفتار در ارتباط با بحث عده‌ی مطلقه ذکر شده اما به جهت ارتباط تامّ مباحث زن در زمان نکاح و زمان طلاق، نمی‌توان تمایزی بین معنای خروج در دو بحث مذکور قائل شد که تفصیل آن از محل بحث خارج است.

برخی از فقها احتمال دیگری را مطرح می‌کنند که موضوع این روایات، خروجی است که سبب فتنه باشد؛ چرا که اغلب این روایات از لسان مبارک پیامبر(ص) و عصر متصل به جاهلیت صادر شده و زمینه‌ی فتنه در آن دوران که افراد، جدید الاسلام بودند بسیار زیاد بوده است و البته هم اکنون لوازم این نوع خروج؛ مثل نشوز، فتنه و فساد حرام‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق: ج ۶، ص ۱۲۲). در تأیید این سخن نیز به روایاتی می‌توان اشاره کرد که زنان را از عطرزدن و خارج شدن از منزل نهی می‌کند و چنین زنی را تا زمان بازگشت به منزل، مشمول لعن می‌داند. (مجلسی، ۱۴۱۰ق: ج ۱۰۰، ص ۲۴۷). هرچند در نظر بسیاری این احتمال منتفی باشد اما می‌تواند مؤیدی بر عدم اراده‌ی مطلق خروج در روایات مانعه تلقی شود.

در نهایت در صورت عدم پذیرش معانی فوق، به قرینه‌ی سیاق روایات، باید ممنوعیت خروج را بر کراهت حمل نمود؛ زیرا در برخی روایات، ممنوعیت خروج در کنار «خودآراستن» و «خوش بونمودن خود» برای شوهر قرار گرفته که قطعاً برزن واجب نیست. همچنین در روایاتی که تزیین و خوش بونمودن، در کنار منع خروج ذکر نشده، به قرینه سیاق دسته اول، حمل بر کراهت می‌شود.

«لعن» نیز که به عنوان واژه نهی تحریمی تلقی شده قابل حمل بر کراهت است و صراحتی در تحریم ندارد؛ زیرا در برخی موضوعات که اجماع یا شهرت بر کراهت آن وجود دارد، روایاتی به لسان لعن، از آن امور نهی می‌کند که طبیعتاً حمل بر کراهت شده‌اند. (طوسی، ۱۴۱۱ق: ص ۲۷۱، کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ص ۱۲، ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۲۲۰، کراچکی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۱۴۹، ابن ادریس، ۱۴۱۰ق: ج ۳، ص ۵۹۱، مجلسی ۱۴۰۶ق: ج ۶، ص ۴۶۰، مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ج ۹، ص ۲۳۱، کاشانی، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ۴۰۴، عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۶، ص ۲۸۰-۲۸۱، نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۱۶، ص ۴۹).

در نهایت، مستفاد از روایات یکی از این دو امر است: ۱. خروج در صورتی که به قصد عدم رجوع باشد ممنوع است و روایات نسبت به غیر آن، ساکت‌اند. ۲. حکم خروج زوجه از منزل، اجمالاً کراهت است؛ گرچه در مواردی ممکن است حرام باشد. از بین این دو برداشت، بیان اول که مورد توجه برخی از فقها نیز قرار گرفته، ارجح است.

گروه دیگری از فقها، خروج زوجه از منزل را به این دلیل ممنوع دانسته‌اند که مغایر با



حق استمتاع زوج است؛ زیرا استمتاع در هر زمان و مکان، حق زوج و تکلیف زوجه است. به همین خاطر لازم است مقدمه‌ی آن را که حضور دائمی در منزل است، مهیا نمود. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۱۷، ص ۱۸۳ و اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ج ۷، ص ۵۱۶). در بحث تمکین خاص به این مسئله پرداخته شد. در نهایت گرچه بوجود این حق، اجماع اقامه شده است، اما با توجه به مدرکی بودن آن، نمی‌تواند مستند بحث باشد.

البته در برخی روایات بر مرد تکلیف شده که با وجود اقتضائاتی، اذن خروج از منزل را به زن ندهد و به هر نحوی مانع او شود. به عنوان نمونه در روایتی^۱ از پیامبر (ص) آمده است: «... هر مردی که رضایت دهد همسرش زینت نموده و [با این حال] از منزل خارج شود دیوث است و کسی که به او لقب دیوث دهد، مرتکب گناهی نشده است. همچنین زمانی که زن به صورت آرایش شده و عطراگین شده از منزل خارج شود و زوج به آن راضی باشد، به ازای هر قدمی که زن خارج از منزل برمی‌دارد، برای زوج یک خانه در جهنم بنا می‌شود؛ پس بال‌های زنان‌تان را کوتاه کنید [و به آنان قدرت جولان ندهید] که همانا در بلندی بال‌هایشان پشیمانی است و سرانجامش آتش است و در کوتاه کردن بال‌هایشان خشنودی، سُرور و داخل شدن به بهشت بدون حساب است. وصیت مرا در مورد زنان حفظ کنید [و به آن عمل کنید] تا از سختی حساب نجات یابید و هر کس این وصیت مرا حفظ نکند، نزد خداوند چه حال ناگواری دارد. سپس فرمود: زنان ریسمان‌های شیطان‌اند (شعیری، بی‌تا: ص ۱۵۸). در این روایت خروج زن با حالات مذکور، ظهور در بروز فتنه به سبب این خروج دارد و به این جهت پیامبر مکرم (ص) چنان وصیت محکمی به مسلمین دارد و ترک آن را سبب حساب سخت در قیامت می‌داند. همچنانکه عبارت پایانی روایت و تشبیه زنان به ریسمان شیطان، ظاهر در این امر است.

۱ و قَالَ صِ إِيَّيْ أَنْعَجَبَ مَمَّنْ يَضْرِبُ امْرَأَتَهُ وَ هُوَ بِالضَّرْبِ أَوْلَى مِنْهَا لَا تَضْرِبُوا نِسَاءَكُمْ بِالْخَشَبِ فَإِنَّ فِيهِ الْفِصَاصَ وَ لَكِنْ اضْرِبُوهُنَّ بِالْجُوعِ وَ الْعُزِيِّ حَتَّى تَزْبُحُوا فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أَيُّمَا رَجُلٍ رَضِيَ بِتَرْكِ امْرَأَتِهِ وَ تَخْرُجَ مِنْ بَابِ دَارِهَا فَهُوَ دَيْوُثٌ وَ لَا يَأْتُمُ مَنْ يُسَمِّيهِ دَيْوُثًا وَ الْمَرْأَةُ إِذَا خَرَجَتْ مِنْ بَابِ دَارِهَا مُتَرَيِّنَةً مُتَعَطِّرَةً وَ الرَّوْجُ بِدَالِكٍ رَاضٍ بِنَبِيِّ لِرَوْجِهَا بِكُلِّ قَدَمٍ بَيْتٌ فِي النَّارِ فَفَضَّرُوا أَجْنِحَةَ نِسَائِكُمْ وَ لَا تُطَوِّلُوهَا فَإِنَّ فِي تَطْوِيلِ أَجْنِحَتِهَا نَدَامَةً وَ جَزَائُهَا النَّارُ وَ فِي قَصْرِ أَجْنِحَتِهَا رِضًا وَ سُرُورًا وَ دُخُولَ الْجَنَّةِ بَعْدَ حَسَابٍ أَحْفَظُوا وَصِيَّتِي فِي أَمْرِ نِسَائِكُمْ حَتَّى تَنْجُوا مِنْ شِدَّةِ الْحِسَابِ وَ مَنْ لَمْ يَحْفَظْ وَصِيَّتِي فَمَا أَسْوَأَ حَالَهُ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ تَعَالَى وَ قَالَ النَّبِيُّ حَبَائِلُ الشَّيْطَانِ.

همچنین در فرازی از نامه ۳۱ نهج البلاغه^۱، بیان شده است: «...خروج زنان از منزل بدتر از آن نیست که افراد غیرمطمئن [ناصالح] را برایشان وارد کنی و اگر بتوانی که غیر از تورا [از مردان بیگانه] نشناسند، چنان کن...». به علاوه، در ابتدای این نامه، سخن از بازداشتن نگاه زنان نسبت به مردان بیگانه به وسیله گذاشتن حجاب بر آنان است. (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ص ۴۰۵).

امثال این روایات و سایر روایاتی که مرد را به در عزلت نهادن زنان تکلیف می‌کند، همگی، ناظر به این است که خروج زنان از منزل موجب فتنه و فساد است و مرد در جلوگیری از آن وظیفه دارد که خود می‌تواند شعبه‌ای از قوامیت مرد بر زن باشد.

در کنار این مطلب، روایاتی که اذن زوج را برای خروج زوجه لازم می‌داند، وجود دارد که ممکن است حمل بر دسته‌ی سابق شود؛ به این توضیح که خروج زن از منزل به جهت امکان بروز فتنه جایز نیست و تنها با اذن زوج خروج ممکن است؛ زیرا وقتی زوج اذن خروج می‌دهد به این معناست که در زمان خارج بودن زوجه، از او حراست می‌کند و مانع بروز فتنه و فساد خواهد شد. اما این توضیح چندان قابل اتکا نیست؛ زیرا اجماعی که از مرحوم فضل بن شاذان نقل گردید، ناظر بر حق بودن منع خروج برای مرد در مواردی است و اصولاً خروج ممنوع را خروج دارای مفسده و فتنه نمی‌داند بلکه در این اجماع منقول، خروج بدون قصد رجوع و همراه با سخط زوج ممنوع است. هرچند این مطلب در ارتباط با زن در زمان عده، مطرح شده است اما در این رابطه، تفاوتی بین زمان عده و زمان نکاح وجود ندارد که مورد اذعان برخی از فقها قرار گرفته است (خوانساری، ۱۱۲۵ق: ص ۴۰۵).

نکته‌ای که می‌تواند یکسان نبودن معنای خروج در دو دسته از روایات فوق را تأیید کند این است که در یکی از روایات که بیان گر منع خروج زوجه بدون اذن زوج است، خروج بدون اذن را مستوجب محرومیت از نفقه دانسته است که نتیجه نشوز است اما در

۱ فِي وَصِيَّتِهِ لِابْنِهِ الْحَسَنِ عِائِكَ وَ مُسَاوَرَةِ النِّسَاءِ فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ إِلَى أَفْنٍ وَعَزْمُهُنَّ إِلَى وَهْنٍ فَكَتُفَّ عَلَيْهِنَّ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ بِحِجَابِكِ إِيَاهُنَّ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحِجَابِ أَبْقَى عَلَيْهِنَّ وَ لَيْسَ خُرُوجُهُنَّ بِأَشَدَّ مِنْ إِدْخَالِكَ مَنْ لَا يُوثِقُ بِهِ عَلَيْهِنَّ وَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ لَا يَعْرِفَنَّ غَيْرَكَ فَافْعَلْ وَ لَا تُمْلِكِ الْمَرْأَةَ مِنْ أَمْرِهَا مَا جَاوَزَ نَفْسَهَا فَإِنَّ الْمَرْأَةَ رِيحَانَةٌ وَ لَيْسَتْ بِقَهْرْمَانَةٍ وَ لَا تَعُدُّ بِكَرَامَتِهَا نَفْسَهَا وَ لَا تَظْمِعْهَا أَنْ تَشْفَعَ لِعَیْرِهَا وَ إِيَّاكَ وَ التَّغَايِرُ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ غَيْرُهُ فَإِنَّ ذَلِكَ يَدْعُو الصَّحِيحَةَ إِلَى السَّقَمِ وَ الْبَرِيئَةَ إِلَى الرَّيْبِ.

روایاتی که غرض، «جلوگیری از بروز فتنه» عنوان شده، چنین ضمانت اجرای دنیوی بر آن مترتب نیست، بلکه مجازات اخروی برای آن مقدر شده است. گرچه در برخی از «روایات منع خروج زوجه بدون اذن زوج»، مجازات اخروی هم در نظر گرفته شده است که به جهت نقض حقوق زوج است نه ایجاد فتنه.

نهایتاً در جمع بین این دو دسته از روایات، می‌توان هر دو گونه خروج را ممنوع دانست؛ یعنی منع از خروج بدون قصد رجوع، حق زوج و منع از خروج فتنه انگیز، تکلیف زوج است.

با این توضیح، احتمالی که در سخن برخی فقها داده شده مبنی بر اینکه خروج در روایت محمد بن مسلم و... خروج فتنه انگیز است، قابل توجه نخواهد بود.

البته تمامیت استدلال نسبت به عدم وجود مانع برای اشتغال زوجه، مبنی بر این است که اولاً: ملتزم به وجود دو نوع منع خروج شویم که در یک قسم، عدم ممنوعیت وابسته به اذن زوج و در قسم دیگر مانع شدن از خروج، تکلیف زوج است. ثانیاً در روایات دسته دوم دریافت مناط فتنه انگیزی، امکان پذیر باشد. با عنایت به مطالب سابق، هر دو نکته موجه‌اند.

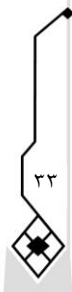
مبحث چهارم: رابطه مصلحت خانواده و اشتغال زوجه

مصلحت خانواده، به عنوان آخرین مبنایی که می‌تواند اشتغال زوجه را تحت الشعاع قرار دهد، لازم است مورد بررسی قرار گیرد. فقها در بسیاری از ابواب فقه، از واژه «مصلحت» و سایر مشتقات آن استفاده کرده‌اند که مراد از آن «منفعت»، «خیر» و «ضد فساد» بوده است (علیدوست، ۱۳۹۴، ص ۹۴). اما اصحاب لغت، بین مصلحت و منفعت تمایز قائل شده و به ندرت یکی را در مکان دیگری و به عنوان مترادف به کار برده‌اند. به تعبیر برخی از فقهای معاصر چنین تمایزی، بدون علت نبوده بلکه واژه‌ی مصلحت مخصوص به مفاهیم ارزشی و اخلاقی است، حال آنکه در واژه منفعت چنین نکته‌ای نهفته نیست، گرچه یکی از مصادیق منفعت، خیر و مصلحت است. به توضیح بیشتر، مصلحت آنچه است که «انسان را در رسیدن به نیکی کمک می‌کند» و اگر منفعت نیز به چنین معنایی تفسیر شود، از باب تفسیر لغت به مصداق شاخص آن

است. این نسبت، بین واژه مفسده و ضرر نیز برقرار است (علیدوست، ۱۳۹۴، ص ۹۷).
به هر روی آنچه در موضوع اشتغال زوجه مدخلیت دارد، مصلحت به معنای اعم از
منفعت است. گرچه باید دید آنچه ادله بدان اشاره دارد، تشخیص عدم مفسده‌ی
اشتغال برای خانواده است یا تشخیص مصلحت نیز مورد نظر است.

با جستجویی که در منابع فقهی صورت گرفت، عنوان مصلحت به عنوان یکی از
مبانی مشخص حقوق و تکالیف زنان ذکر نشده و به طور خاص در ابواب مرتبط نامی از
آن برده نشده است اما همانطور که پیش از این بیان شد، احکام خاصی نسبت به خروج
زنان در موقعیت‌ها و شرایط خاص ذکر شده است؛ به عنوان مثال خروج زنی که خود را
معطر و آرایش نموده ممنوع است. در توضیح این مطلب بیان شد: علت چنین منعی
این است که خروج به نحو مذکور موجب فساد و فتنه بوده و در حقیقت مصلحتی فوت
شده است. پس در لسان شارع مقدس، با وجود شرایطی خاص که به طور فراگیر و برای
همه موارد مشابه، موجب مفسده می‌شود، خروج زن ممنوع شده است و به عبارت دیگر
مصلحت عمومی در همه موارد مشابه که دارای چنین شرطی است (آرایش و عطرزدنی
که موجب فساد است)، بر ممنوعیت خروج زن تأکید دارد. اما اینگونه موارد طبیعتاً
منصرف از محل بحث است؛ زیرا اولاً ذکر مصالح ملزومه و مفاسد مانعة، در لسان شارع
در نهایت قلّت است. ثانیاً احکام خاصی که از آن‌ها تشخیص مصلحت زوجه توسط
زوج، استشمام می‌شود، اخص از مدعا است؛ زیرا محل بحث، تأثیر مصلحت خانواده
در اشتغال زوجه است نه صرف تشخیص عدم مفسده. ثالثاً شرایط و موقعیت‌های
مختلف، مستلزم مصالح متنوعی است که نمی‌توانند تحت قاعده‌ای خاص درآیند.
پس با فقدان یک قاعده کلی، باید مبنایی یافت که مطابق آن، فرد یا نهادی مسئولیت
تشخیص مصالح خانواده را برعهده داشته باشد.

پیش از این در تبیین معنای «قومیت» مطرح شد که برخی از مفسرین، این واژه را به
معنای حراست‌گرو کنترل‌کننده‌ی مصالح زن دانسته‌اند که تکمیل‌کننده‌ی معنای
سرپرستی و مدیریت است. مطابق این توجیه، مصالح زن مبنایی مستقل برای منع
اشتغال نیست بلکه در راستای قومیت مرد است و به هیچ وجه تعارضی با حقوق
اساسی زن ندارد؛ زیرا کنترل مصالح زن و خانواده، نافی حق اشتغال زن به نحو کلی



نیست و تنها مواردی را ممنوع می‌کند که به تشخیص مرد مخالف مصالح خانواده باشد، امری که برخی از حقوقدانان بدان تصریح داشته‌اند (مقدادی، ۱۳۸۱).

آنچه بیان شد مورد پذیرش قانون مدنی ایران نیز قرار گرفته است. مطابق ماده (۱۱۰۷) قانون مدنی، تنها در صورتی که حرفه یا صنعت زوجه منافی مصالح خانواده یا حیثیات زوجین باشد، قابل منع از سوی زوج است. به تعبیر برخی حقوقدانان، منع زوج در این حالت، منع از اشتغال زوجه نیست بلکه منع از شغل اوست (هدایت‌نیا، ۱۳۸۵).

تنها تفاوتی که بین اصول شرعی و قوانین موضوعه در این رابطه وجود دارد، نکته‌ای است که در ماده (۱۸) قانون حمایت از خانواده مصوب ۱۳۵۳، ذکر شده است. این ماده منع از شغل زوجه را منوط به تأیید دادگاه می‌داند و با توجه به عدم نسخ ضمنی و یا صریح تمام مواد این قانون، همچنان این شرط پا برجاست و زوج بدون تأیید دادگاه نمی‌تواند زن را حتی از شغلی که خلاف مصالح خانواده یا حیثیات زوجین است، منع نماید. دکتر کاتوزیان نیز متعرض این مطلب شده است. (کاتوزیان، ۱۳۹۹: ۷۲۳). این امر با حکم اولی قوامیت مرد که در آیه ۳۴ سوره نساء ذکر شده، چندان مطابقت ندارد؛ زیرا قوامیت در این آیه، از جهت «استقلال یا عدم استقلال»، مطلق بوده و در سایر ادله نیز قیدی برای آن به چشم نمی‌خورد.

نتیجه‌گیری

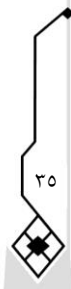
از مجموع آن چه بیان شد، چهار مبنا برای منع اشتغال زوجه توسط زوج می‌توان ارائه نمود. مبنای اول، عنوان «نشوز» را مانع می‌داند که در آیه ۳۴ سوره نساء بدان تصریح شده است. در استدلال به این عنوان، علاوه بر لزوم اثبات موضوع بودن نشوز، لازم است مولویت و صدق نشوز بر اشتغال بدون اذن به اثبات رسد. در سنجش این مبنا بیان گردید: با وجود قرار گرفتن «نشوز» به عنوان موضوع احکام ذکر شده در آیه‌ی شریفه، مولویت این احکام موجه به نظر نمی‌رسد؛ زیرا این آیه بیانگر روش عقلاء در برخورد با نشوز است و روایات مفسر آیه نیز مؤید این مطلب‌اند. همچنین غرض از تحقق مراحل سه‌گانه در این آیه، بازگشت زن به اطاعت است که به نوعی، تصریح به ارشادی بودن این احکام است. علاوه بر آنکه از دیدگاه برخی، اصولاً تمام احکام مرتبط با امور دنیوی، ارشادی

محسوب می‌شوند. نسبت به ادعای عمومیت نشوز نیز بیان شد که آیه به هیچ وجه در مقام بیان تمام جزئیات نبوده، عمومیت ندارد.

مبنای دیگری که بدان استناد شده، قوامیت مرد است؛ به این معنا که قوامیت شامل تمام جنبه‌های فردی و اجتماعی زوجه بوده، مرد مسلط بر اوست. در ارزیابی این دلیل نیز اظهار شد که قوامیت به معنای مذکور، موافق دیگر ادله و معنای لغوی آن نیست. در نتیجه قوامیت تنها به معنای مدیریت و کنترل مصالح خانواده و زن است و زوج نمی‌تواند از اختیار نامحدودی در رابطه با زن برخوردار باشد.

مبنای سومی که به عنوان مانع اشتغال زوجه مطرح شد، استیفای حقوق مرد توسط اوست. به این صورت که هر یک از تمکین خاص، عام و منع خروج از منزل، در زمره حقوق مرد تلقی شده، استیفای آن‌ها مغایر با حق اشتغال زوجه بدون اذن زوج است؛ زیرا اولاً: تمکین خاص ذیل آیه ۳۴ سوره نساء قرار گرفته و نشوز از آن منع شده است. ثانیاً تمکین خاص از حیث مکانی و زمانی مطلق بوده، زن به عنوان مقدمه استیفای این حق، در تمام زمان‌ها و مکان‌ها باید خود را مهیا نماید. ثالثاً: تمکین عام نیز به اقتضای ادله، مطلق بوده، زن باید کاملاً مطیع زوج باشد. رابعاً: حق منع خروج از منزل نیز از حقوق مسلم مرد است و علاوه بر اجماع، ادله مختلفی بر آن اقامه شده است.

در نقد این سخنان نیز گرچه اجمالاً به وجود چنین حقوقی اذعان شد، اما به واسطه‌ی جمع این ادله با دسته‌ای دیگر از روایات - که بهانه جویی زن در مقام تمکین را منع می‌نماید-، تمکین خاص به طور مطلق نمی‌تواند از حقوق مرد باشد و تنها اگر درخواست متعارف مرد نسبت به تمکین مغایر با شغل زوجه باشد، زن باید از مرد در این راستا اطاعت نماید. اما وجود چنین امر متعارفی کاملاً محل تردید است. همچنانکه تمکین خاص نمی‌تواند مشمول آیه شریفه ۳۴ سوره نساء باشد؛ زیرا با مراحل ذکر شده در آیه منافات دارد. ادله تمکین عام نیز اطلاق ندارد و باید با ادله‌ای که حقوق مرد را به طور خاص ذکر می‌کند، توضیح داده شود. در رابطه با حق منع خروج از منزل نیز بیان شد: اولاً اطاعت مطلق زن از مرد را نمی‌توان از ادله استنباط نمود. ثانیاً روایات ذکر شده در این باب، علاوه بر ضعف سند، دلالت بر منع از مطلق خروج ندارند و تنها ناظر به خروجی هستند که بدون قصد بازگشت و یا موجب فتنه باشند. ثالثاً ایراد تنافی خروج زوجه از



منزل با حق تمکین خاص در هر زمان و مکان نیز موجه نمی نماید؛ زیرا اساساً چنین حقی برای زوج ثابت نیست. علاوه بر آنکه اجماعات موجود در مسئله، مدرکی بوده و از اعتبار کافی برخوردار نیست.

آخرین مبنایی که در این رابطه ذکر شده و می تواند مبنای موجهی در رابطه با موضوع این نوشتار باشد، در نظر گرفتن مصالح خانواده و زوجین است. مطابق ادله قوامیت، مرد مسئول و نگهبان مصالح خانواده و زن است و می تواند از مشاغلی که به هریک از این امور خدشه وارد می کند، منع نماید. برابر این مبنا، کنترل مصلحت خانواده مانع اشتغال زوجه نیست بلکه مانع شغل های مضر به مصلحت خانواده است. در نهایت این مبنا که علاوه بر مستند قانونی، دارای مبنایی استوار از فقه است، می تواند منجر به تعدیل روابط زوجین در رابطه با شغل و اشتغال زوجه بدون اذن زوج باشد. در پایان پیشنهاد می شود مطابق مباحثی که در این مختصر بدان اشارتی شد، ریاست مرد بر خانواده «بر مبنای مصلحت»، در دیگر روابط زوجین نیز در قانون به صراحت آید تا از تفسیر موسع موادی چون (۱۱۰۵) قانون مدنی، جلوگیری شود.

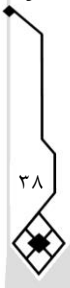


منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن ادريس، محمد بن احمد، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی (والمستطرفات)، ج ۳، بی‌چا، دفترانتشارات، قم، ۱۴۱۰ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، «من لا یحضره الفقیه» ج ۱، ۳ و ۴، ج ۲، دفترانتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۳ق.
۴. اراکی، محمد علی، «کتاب النکاح (للأراکی)»، ج ۱، نورنگار، قم، ۱۴۱۹ق.
۵. اصفهانی، فاضل هندی، محمد بن حسن، «کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام»، ج ۷، ج ۱، دفترانتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۶ق.
۶. اصفهانی، فاضل هندی، محمد بن حسن، «کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام»، ج ۷، ج ۱، دفترانتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۶ق.
۷. امین، سیده نصرت، «مخزن العرفان در تفسیر قرآن»، ج ۴، بی‌چا، نهضت زنان مسلمان، تهران، ۱۳۶۱.
۸. اندلسی، ابوحيان محمد بن یوسف، «البحر المحیط فی التفسیر»، ج ۳، بی‌چا، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۹. آبی، فاضل، حسن بن ابی طالب یوسفی، «کشف الرموز فی شرح مختصر النافع»، ج ۲، ج ۳، دفترانتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ق.
۱۰. بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، «الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة»، ج ۲۴، ج ۱، دفترانتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۰۵ق.
۱۱. حائری، سید محمد مجاهد طباطبایی، «کتاب المناهل»، ج ۱، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، بی‌تا.
۱۲. حائری، سید علی بن محمد طباطبایی، «ریاض المسائل»، ج ۱۲، ج ۱، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۱۸ق.
۱۳. حکیم، سید محسن طباطبایی، «منهاج الصالحین (المحشی للحکیم)»، ج ۲، ج ۱، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۰ق.
۱۴. حلّی، فخرالمحققین، محمد بن حسن بن یوسف، «إيضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد»، ج ۳، ج ۱، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۸۷ق.



۱۵. حلی، محقق، نجم‌الدین، جعفر بن حسن، «شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام»، ج ۲، ۲، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۸ ق.
۱۶. الخراسانی، أحمد بن الحسين بن علی بن موسی الخُشْرُو جردی، أبوبکر البیهقی، «السنن الكبرى»، ج ۷، ۳، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۴ ق.
۱۷. خمینی، سید روح الله موسوی، «تحریر الوسيلة»، ج ۲، ۱، مؤسسه مطبوعات دار العلم، قم، بی تا.
۱۸. خوانساری، آقا جمال الدین محمد بن آقا حسین بن محمد، «التعلیقات علی الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة»، ج ۱، منشورات المدرسة الرضویة، قم، بی تا.
۱۹. خویی، سید ابوالقاسم موسوی، «صراط النجاة (المحشی)»، ج ۱، ۱، مکتب نشر المنتخب، قم، ۱۴۱۶ ق.
۲۰. خویی، سید ابوالقاسم موسوی، «موسوعة الإمام الخوئی»، ج ۲۰، ۱، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، قم، ۱۴۱۸ ق.
۲۱. خویی، سید ابوالقاسم موسوی، «صراط النجاة (المحشی للخوئی)»، ج ۱، ۱، مکتب نشر المنتخب، قم، ۱۴۱۶ ق.
۲۲. دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، «کتاب النکاح (للشیخ الأنصاری)»، ج ۱، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، ۱۴۱۵ ق.
۲۳. دهخدا، علی اکبر، «لغت نامه»، ج ۲، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷.
۲۴. رازی، ابوالفتح، حسین بن علی، «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، ج ۵، بی جا، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۰۸ ق.
۲۵. زمخشری، محمود، «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، ج ۱، ۳، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
۲۶. سیفی مازندرانی، علی اکبر، «دلیل تحریر الوسيلة - أحكام الأسرة»، ج ۲، ۱، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران، ۱۴۲۹ ق.
۲۷. شبر، سید عبدالله، «تفسیر القرآن الکریم»، ج ۱، ۱، دار البلاغة للطباعة والنشر، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۲۸. شبیری زنجانی، سید موسی، «کتاب نکاح»، ج ۲۵، ۱، مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، قم، ۱۴۱۹ ق.



۲۹. شریف الرضی، محمد بن حسین، «نهج البلاغه»، ج ۱، هجرت، قم، ۱۴۱۴ ق.
۳۰. شعیری، محمد بن محمد، «جامع الأخبار»، ج ۱، مطبعة حیدریة، نجف، بی تا.
۳۱. صادقی تهرانی، محمد، «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن»، ج ۷، ج ۲، انتشارات فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۶۵.
۳۲. صدر، شهید، سید محمد، «ما وراء الفقه»، ج ۶، ج ۱، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بیروت ۱۴۲۰ ق.
۳۳. طباطبایی، سید محمدحسین، «المیزان فی تفسیر القرآن»، ج ۴، ج ۵، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن، «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، ج ۳، ج ۶، ج ۳، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲.
۳۵. طبری، ابوجعفر، محمد بن جریر، «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، ج ۵، ج ۱، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۳۶. طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، «المبسوط فی فقه الإمامیة»، ج ۴، ج ۳، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، تهران، ۱۳۸۷ ق.
۳۷. طوسی، محمد بن الحسن، «الغیبة»، ج ۱، دار المعارف الإسلامیة، قم، ۱۴۱۱ ق.
۳۸. عاملی، حر، محمد بن حسن، «وسائل الشیعة»، ج ۱۶ و ۲۰، ج ۱، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۹ ق.
۳۹. عاملی، حر، محمد بن حسن، «هدایة الأمة إلى أحكام الأئمة - منتخب المسائل»، ج ۷، ج ۱، مجمع البحوث الإسلامیة، مشهد، ۱۴۱۲ ق.
۴۰. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، «القواعد و الفوائد»، ج ۲، ج ۱، کتابفروشی مفید، قم، ۱۴۰۰ ق.
۴۱. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، «اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة»، ج ۱، دار التراث - الدار الإسلامیة، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
۴۲. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، «غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد»، ج ۳، ج ۱، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۱۴ ق.
۴۳. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، «الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی - سلطان العلماء)»، ج ۲، ج ۱، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۲ ق.



۴۴. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، «مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام»، ج ۸، ۱، مؤسسه المعارف الإسلامية، قم، ۱۴۱۳ق.
۴۵. عاملی، کرکی، محقق ثانی، علی بن حسین، «جامع المقاصد فی شرح القواعد»، ج ۱۲، چ ۲، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۱۴ق.
۴۶. علی دوست، ابوالقاسم و عشایری منفرد، محمد، «بازپژوهی خروج از منزل بدون اذن شوهر از منظر قاعده لاضرر»، شماره ۵۱، فصلنامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان، تهران، ۱۳۹۰.
۴۷. کاتوزیان، ناصر، «قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی»، چ ۶۰، بنیاد حقوقی میزان، تهران، ۱۳۹۹.
۴۸. کاشانی، فیض، محمد محسن ابن شاه مرتضی، «النخبة فی الحکمة العملية والأحكام الشرعية»، چ ۲، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۴۱۸ق.
۴۹. کاشانی، فیض، محمد محسن ابن شاه مرتضی، «الوافی»، ج ۲ و ۲۳، چ ۱، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، اصفهان، ۱۴۰۶ق.
۵۰. کاشانی، فیض، محمد محسن ابن شاه مرتضی، «مفاتیح الشرائع»، ج ۲، چ ۱، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، بی تا.
۵۱. کراجکی، محمد بن علی، «کنز الفوائد»، ج ۱، چ ۱، دارالذخائر، قم، ۱۴۱۰ق.
۵۲. کلینی، محمد بن یعقوب، «الکافی»، ج ۴ و ۵، بی جا، دارالکتب الإسلامية، تهران، ۱۴۰۷ق.
۵۳. گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، «مجمع المسائل (للگلپایگانی)»، ج ۴، چ ۲، دارالقرآن الکریم، قم، ۱۴۰۹ق.
۵۴. گیلانی، میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، «جامع الشتات فی أجوبة السؤالات»، ج ۴، چ ۱، مؤسسه کیهان، تهران، ۱۴۱۳ق.
۵۵. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، «شرح الکافی - الأصول والروضة»، ج ۹، چ ۱، المكتبة الإسلامية، تهران، ۱۳۸۲.
۵۶. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار»، ج ۱۰، چ ۱، مؤسسه الطبع والنشر، بیروت، ۱۴۱۰ق.
۵۷. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، «مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول»، ج ۲۰، چ ۲، دارالکتب الإسلامية، تهران، ۱۴۰۴ق.
۵۸. مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی، «روضة المتقين فی شرح من لا يحضره الفقيه»،

- ج ۶، چ ۲، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانیور، قم، ۱۴۰۶ ق.
۵۹. محلی، جلال الدین و سیوطی، جلال الدین، «تفسیر الجلالین» چ ۱، مؤسسه النور للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۶ ق.
۶۰. مقدادی، محمد مهدی، «ریاست مرد در رابطه زوجیت»، شماره ۳۳، دو ماهنامه مفید، قم، ۱۳۸۱.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر، «الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل»، ج ۳، چ ۱، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب، قم، ۱۴۲۱ ق.
۶۲. مکارم شیرازی، ناصر، «کتاب النکاح»، ج ۶، چ ۱، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم، ۱۴۲۴ ق.
۶۳. میبیدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد، «کشف الأسرار و عدة الأبرار»، ج ۲، چ ۵، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱.
۶۴. نائینی، میرزا محمد حسین غروی، «منية الطالب فی حاشية المكاسب»، ج ۲، چ ۱، المكتبة المحمدية، تهران، ۱۳۷۳ ق.
۶۵. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، «جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام» ج ۱۷، ۳۰ و ۳۱، چ ۷، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
۶۶. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، «رسائل و مسائل (للنراقی)»، ج ۱، چ ۱، کنگره نراقیین ملامهدی و ملا احمد، قم، ۱۴۲۲ ق.
۶۷. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، «مستند الشیعة فی أحكام الشریعة»، ج ۱۶، چ ۱، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۱۵ ق.
۶۸. نوری، حسین بن محمد تقی، «مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل»، ج ۱۶، چ ۱، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۰۸ ق.
۶۹. هاشمی، احمد، «جواهر البلاغه»، چ ۵، حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۸۶.
۷۰. هدایت نیا، فرج الله، «اشتغال زنان و مصلحت خانواده در قانون مدنی»، شماره ۳۴، فصلنامه مطالعات راهبردی زنان، تهران، ۱۳۸۵.

۷۱. سایت آیت الله سیستانی: <https://www.sistani.org/persian/qa/0880>

۷۲. سایت آیت الله علیدوست: <http://a-alidoost.ir/persian/lessons/22832>

۷۳. سایت اسلام کوئست: <https://www.islamquest.net/fa/archive/fa601>