

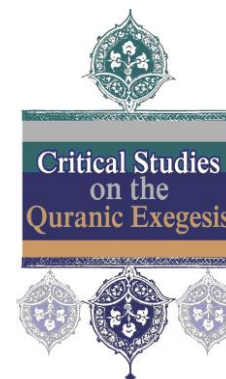
Nushūz and Ḍarb in Q. 4:34 A Critique of Saqib Hussain's Interpretation

Mohammad Mahdi Masoudi 

Assistant Professor, Department of Islamic Teachings,
Egh. C., Islamic Azad University, Eghlid, Iran
(Email: mm.masoudi57@iau.ac.ir).

Fateme Safari 

Master's Student of Quranic Sciences and Hadith,
University of Qom, Qom, Iran (Email: f.safari@stu.qom.ac.ir).



Original research

Received: 25/ 5/ 2026

Revised: 1/ 7/ 2026

Accepted: 2/ 7/ 2026

published: 21/ 9/ 2026

Pages: 101-122.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2026/ Authors retain the copyright and full publishing rights.

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



Cite this article:

Masoudi, Mohammad Mahdi, "Nushūz and Ḍarb in Q. 4:34: A Critique of Saqib Hussain's Interpretation", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026, p. 101-122.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.583131.1394> 

Abstract

This article evaluates Saqib Hussain's comparative-historical reading of *Qur'ān* 4:34, which interprets *nushūz* as adultery and *ḍarb* as the *ḥadd* punishment of lashes. Through contextual analysis at intra-verse, intra-surah, and intra-Quranic levels, and by examining the narrations of both Sunnī and Shī'ī traditions, the study argues that *nushūz* denotes the initial stages of marital infidelity rather than the proven crime of adultery, and that *ḍarb* refers to symbolic, non-injurious discipline within the framework of family *ta'dīb*, not to the penal *ḥadd*. The address is to husbands, not to a judge; the qualifications in the narrations (ghayr mubarrih, restricted instruments) distinguish *ta'dīb* from *ḥadd*; and the *sotah* parallel fails due to fundamental differences in purpose, agency, and outcome. Hussain's reading conflates conjecture with certainty, *ta'dīb* with *ḥadd*, and neglects the contextual and narrational evidence that distinguishes these institutions.

Keywords: Women's Rights, Physical Punishment of Women, Comparative Exegesis, Critique of Exegetical Views, Discipline (Ta'dīb), Ḥadd.

Extended Abstract

This study evaluates Saqib Hussain's comparative-historical reading of *Qur'ān* 4:34, a reading that interprets *nushūz* as adultery and *ḍarb* as the ḥadd punishment of one hundred lashes to be administered by the ruler. The primary question is whether *nushūz* in this verse denotes adultery or a spectrum of disobedience prior to the legal proof of a crime, and whether *ḍarb* refers to the ḥadd or to a symbolic form of physical discipline within the framework of family *ta'dīb*.

The study proceeds from an acceptance of the theological foundations of Islamic tradition, including the authority of the Quranic text and the transmitted reports (*riwāyāt*) of the two sects, and seeks to assess the coherence of Hussain's reading with these sources. The method is a contextual analysis at three levels: intra-verse, intra-surah, and intra-Quranic, supplemented by an examination of the narrations of the two sects and a comparative assessment of the *sotah* laws in the Hebrew Bible and Mishnah, which Hussain invokes as a structural parallel.

The findings indicate, first, that the collocation of *qānitāt* with *ḥāfīzāt li-l-ghayb* and their contrast with *nāshizāt* shows that *nushūz* refers to the initial stages of marital infidelity, not to the established crime of adultery. Second, the expression *takhāfūna* denotes conjecture and the apprehension of a possible development, not certainty regarding a proven offense; if adultery were intended, the *Qur'ān* would have employed a term of knowledge (*ʿilm*) rather than fear. Third, the *Qur'ān*'s own penal legislation for adultery is located in *Qur'ān* 24:2, where the punishment is specified as one hundred lashes, whereas no number is given for *ḍarb* in *Qur'ān* 4:34; the omission of a number in the latter verse is inexplicable if the same penalty were intended. Fourth, the narrations of both *Sunnī* and *Shīʿī* sources consistently describe *ḍarb* in this context as *ghayr mubarrih*, a blow that causes neither redness nor bruising, and some reports restrict the instrument to a tooth-stick or a handkerchief. These qualifications place the act within the category of family *ta'dīb* rather than the category of ḥadd.

The address of the verse is to the husbands, not to the ruler. The pronoun shifts from the men addressed at the beginning of the verse to the community only in verse 35, where the subject changes to arbitration by family representatives. The exegetical tradition is virtually unanimous that *qawwāmūna* denotes guardianship and management, not merely financial support; the term *qiwām* in *Qur'ān* 4:5 refers to property as a means of subsistence, whereas *qawwām* is an intensive form indicating sustained supervision of one person over another. The fact that the verse states two independent grounds—*faddala* and *anfaqū*—shows that providence and material provision are distinct bases for the relationship, not identical ones.

The comparative appeal to the *sotah* ritual is instructive but ultimately fails to support Hussain's reading. The *sotah* procedure in Numbers 5 and the Mishnah is a divine ordeal through which an accused wife is tested by drinking bitter water; the goal is the revelation of

hidden truth, the agent is the priest, and the outcome is either divine curse and physical affliction or vindication and even conception. *Qur'ān* 4:34, by contrast, prescribes a three-stage sequence of admonition, separation in bed, and symbolic striking, all conducted by the husband within the household, with the explicit aim of restoring the marriage: "if they obey you, seek no means against them." The Quranic verse is preventive and reformatory, not a judicial procedure for ascertaining guilt. The later Quranic institution of li'ān (*Qur'ān* 24:6–9) addresses the situation of a husband who accuses his wife without four witnesses, and is entirely separate from the nushūz passage.

The study concludes that Hussain's reading is vitiated by four methodological flaws. First, it ignores the principle of contextual coherence (siyāq) by isolating verses 29–33 of Surah al-Nisā', which concern financial matters, from verse 34, which shifts to marital governance. Second, it conflates conjecture (ẓann) with certainty (yaqīn) by treating nushūz, which the verse locates at the stage of apprehension, as equivalent to adultery, which requires conclusive proof. Third, it merges two distinct legal institutions, family ta'dīb and the ḥadd, by reading the non-penal ḍarb of *Qur'ān* 4:34 as the penal jalḍ of *Qur'ān* 24:2. Fourth, it relies on extra-Islamic sources while neglecting the extensive body of narrations from both Sunnī and Shī'ī traditions that specify the non-injurious character of the blow.

The verse addresses a situation of anticipated marital breakdown and prescribes graduated measures aimed at correction and reconciliation. The ḥadd for adultery, by contrast, is a public penalty imposed by the ruler upon conclusive proof and irreversible in its consequences for the marital bond. The distinction between these two institutions is not incidental but structural, and Hussain's reading collapses it.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. *The Old Testament*.
3. Alūsī, Maḥmūd b. 'Abd Allāh, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 AH [Arabic].
4. 'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd, *al-Tafsīr*, ed. Hāshim Rasūlī Maḥallātī, Tehran, Islāmiyyah, 1380 AH [Arabic].
5. Barlas, Asma, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ān*, Austin, University of Texas Press, 2002.
6. Fakhr al-Dīn Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH [Arabic].
7. Ḥurr 'Āmilī, Muḥammad b. Ḥasan, *Wasā'il al-Shī'ah*, Qom, Āl al-Bayt, 1416 AH [Arabic].
8. Hussain, Saqib, "The Bitter Lot of the Rebellious Wife: Hierarchy, Obedience, and Punishment in Q. 4: 34", *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 23, no. 2, 2021, 66–111.

<https://doi.org/10.3366/jqs.2021.0466>

9. Ibn ‘Arabī, Muḥammad b. ‘Abd Allāh, *Aḥkām al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Jīl, 1408 AH [Arabic].
10. Ibn ‘Ashūr, Muḥammad Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Mu’assasat al-Tārīkh al-‘Arabī, 1420 AH [Arabic].
11. Ibn Athīr, Mubārak b. Muḥammad, *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*, Qom, Mu’assasah-i Maṭbū‘ātī-i Ismā‘īliyyān, 1367 SAH [Arabic].
12. Keil, Carl Friedrich & Delitzsch, Franz, *Commentary on the Old Testament (Vol. 1: The Pentateuch)*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2006.
13. Muslim b. Ḥajjāj, *al-Ṣaḥīḥ*, Beirut, Dār al-Fikr, 1412 AH [Arabic].
14. Qāḍī ‘Iyāḍ, *Ikmāl al-Mu‘allim*, ed. Yaḥyā Ismā‘īl, Cairo, Dār al-Wafā’, 1419 AH/1998 [Arabic].
15. Qummī, ‘Alī b. Ibrāhīm, *al-Tafsīr*, ed. Ṭayyib Mūsawī Jazā’irī, Najaf, Maktabat al-Hudā, 1386-1387 AH [Arabic].
16. Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān*, Tehran, Nāṣir Khusraw, 1364 SAH [Persian].
17. Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Mufradāt Alfāẓ al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Qalam, 1412 AH [Arabic].
18. Rosen-Zvi, Ishay, *The Mishnaic Sotah Ritual: Temple, Gender and Midrash*, tr. O. Schaff, Leiden, Brill, 2012.
19. Ṣaḥīb Jawāhir, Muḥammad Ḥasan, *Jawābir al-Kalām*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1404 AH [Arabic].
20. Shāfi‘ī, Muḥammad b. Idrīs, *al-Umm*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1393 AH [Arabic].
21. Shaykh Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr ‘Āmilī, Najaf, Maṭba‘at al-Nu‘mān, 1383 AH/1964 [Arabic].
22. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1412 AH [Arabic].
23. Ṭabāṭabā‘ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *al-Mizān*, Beirut, A‘lamī, 1390 SAH [Persian].
24. Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1408 AH [Arabic].
25. *The Mishnah*, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes, tr. H. Danby, Oxford, Oxford University Press, 1933.
26. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].
27. Zarkashī, Muḥammad b. ‘Abd Allāh, *al-Burbān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1410 AH [Arabic].



امکان تفسیر نُشوز و ضَرْب (نساء/ ۳۴) به زنا و حد: نقد خوانش تطبیقی-تاریخی ثاقب حسین

محمد مهدی مسعودی ^{ID}

استادیار گروه معارف اسلامی، واحد اقلید،
دانشگاه آزاد اسلامی، اقلید، ایران (ایمیل: mm.masoudi57@iau.ac.ir).

فاطمه صفری ^{ID}

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث،
دانشگاه قم، قم، ایران (ایمیل: f.safari@stu.qom.ac.ir).

چکیده

خوانش‌های معاصر از تعبیر «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ...» (نساء/ ۳۴) بیش‌تر در دو قالب جای می‌گیرند: یک سو تفسیر سنتی از این تعبیر به تأدیب غیرآسیب‌زای هم‌سر، و سوی دیگر تفسیر مُوسَّع آن برپایه انکار هرگونه ضَرْب هم‌سر جای می‌گیرد. این میان، یکی از محققان معاصر، ثاقب حسین قرآن‌پژوه و مدیر برنامه مطالعات اسلامی در گروه الهیات دانشگاه لویولا مری‌ماونت در ایالات متحده در خوانشی تاریخی-تطبیقی از این آیه، نشوز را به زنا و ضَرْب را به مُجَازَاتِ بَدَنی یا همان حدّ شرعی تعبیر کرده است؛ حدّی که به زعم او باید توسط حاکم جاری شود. مسئله اصلی این مطالعه ارزیابی همین خوانش است. پرسش‌های اصلی آن است که آیا نشوز بر زنا دلالت دارد یا بر طیفی از نافرمانی‌ها پیش از اثبات جرم؛ و آیا ضَرْب به حدّ شرعی اشاره دارد یا به تنبیه بدنی نمودن در چارچوب تأدیب خانوادگی. این مطالعه با تحلیل روابط هم‌نشینی در سه سطح درون‌آیه‌ای، درون‌سوره‌ای و درون‌قرآنی، و با استناد به روایات فریقین، به نقد خوانش ثاقب حسین می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهند: هم‌نشینی قانتات با حَافِظَاتٍ لِلْغَيْبِ و تقابل آن با ناشزات حاکی از آن است که نُشُوز ناظر به مراحل ابتدائی بی‌عفتی است؛ نه جرم اثبات‌شده زنا. هم‌چنین خطاب آیه به مردان، قیدِ ضَرْبِ غَيْرِ مُبْرَح در روایات، و غایت بازگشت به زندگی مشترک همگی نشان می‌دهند که ضَرْب اقدامی تربیتی در چارچوب اصلاح خانواده است؛ نه مجازات قضائی. در نتیجه، خوانش ثاقب حسین با قرائن درون‌متنی آیه و روایات فریقین هم‌آهنگی کافی ندارد. نیز، میان تنبیه پیش‌گیرانه و حدّ کیفری تفاوت و مرزی قرار نمی‌دهد.

کلیدواژه‌ها: حقوق زنان، تنبیه بدنی زنان، تفسیر تطبیقی، نقد دیدگاه مفسر، تأدیب، حد.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۵/۳/۴ ش

بازنگری: ۱۴۰۵/۴/۱۰ ش

پذیرش: ۱۴۰۵/۴/۱۱ ش

نشر: ۱۴۰۵/۶/۳۰ ش

صفحه ۱۰۱-۱۲۲.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۶ © / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۲

دسترسی آزاد:

<http://naghddeara.quran.ac.ir>



چگونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

مسعودی، محمد مهدی، «امکان تفسیر نُشوز و ضَرْب (نساء/ ۳۴) به زنا و حد: نقد خوانش تطبیقی-تاریخی ثاقب حسین»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، سال هفتم، دوره اول، شماره پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ ش، ص ۱۰۱-۱۲۲.

<http://doi.org/10.22034/naghddeara.2026.583131.1394>

درآمد

آیه ۳۴ سورة نساء یکی از محورهای اصلی بحث در حوزه تفسیر قرآن، فقه خانواده و مطالعات جنسیتی است:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ
فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ
وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا.

این آیه — با تصریحاتش به مفاهیمی هم چون قَوَّامُونَ (سرپرستی مرد بر زن)، نُشُوز (نافرمانی زن) و ضرب (تنبیه بدنی) — همواره محل مناقشه میان مفسران، فقیهان و پژوهشگران معاصر بوده است. اهمیت نظری این آیه از آن رو است که هم به ساختار قدرت در خانواده می‌پردازد، هم حدود اختیارات تأدیبی شوهر را ترسیم می‌کند. از این رو فهم دقیق مفاهیم این آیه تأثیر مستقیمی بر نگرانی‌های فقهی و اخلاقی در حوزه حقوق زنان و روابط زناشویی دارد.

مفاهیم محوری این آیه یعنی قَوَّامُونَ، نُشُوز و ضَرْب همواره موضوع تفسیرهای گوناگون قرار گرفته‌اند. اغلب مفسران کهن مسلمان قَوَّامُونَ را به معنای سرپرستی و مسئولیت مرد، نُشُوز را به معنای خودبرتربینی و نافرمانی زن، و ضَرْب را نیز به معنای تنبیه بدنی غیرآسیب‌زا تفسیر کرده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: طبری، جامع البیان، ۵/ ۳۸؛ عیاشی، التفسیر، ۱/ ۲۲۶؛ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۵/ ۱۷۲؛ طباطبایی، المیزان، ۴/ ۳۴۴).

با این حال در دوران معاصر دو دسته خوانش جدید هم از این آیه ظهور یافته است: دسته نخست، خوانش‌های مؤسّعی که با هدف دفاع از کرامت زن و هم‌آهنگی با انگاره‌های مدرن حقوق بشر — هرگونه معنای ضرب را انکار کرده و آن را به مفاهیمی چون ترک کردن یا جدایی تأویل برده‌اند (بارلاس، زنان مومن در اسلام، 190-186)، و دسته دوم، خوانش‌های تطبیقی-تاریخی که درصدد بازتعریف مفاهیم آیه بر اساس منابع پیشااسلامی و قیاس با سنت‌های یهودی-مسیحی برآمده‌اند.

بحث درباره مفهوم نُشُوز در این میان جایگاه ویژه‌ای دارد. این واژه در لغت به معنای برخاستن است (راغب اصفهانی، مفردات، ۸۳۳). کاربرد آن در قرآن تنها دو بار — یک بار درباره زن (نساء/ ۳۴) و یک بار هم درباره مرد (نساء/ ۱۲۸) — دیده می‌شود. مفسران سنتی نُشُوز زن را به معنای نافرمانی از شوهر در امور زناشویی تفسیر کرده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، ۱۰/ ۷۲؛ طباطبایی، المیزان، ۴/ ۳۴۵).

بااین حال، پژوهشگرِ معاصر، ثاقب حسین، در خوانشی تاریخی-تطبیقی که در سال ۲۰۲۱م/ ۱۴۰۰ش در قالب مقاله‌ای با عنوان «سرنوشت تلخ زنِ نافرمان»^۱ در مجله مطالعات قرآنی^۲ دانشگاه ادینبرو^۳ انتشار یافت، نشوز را عین زنا یا تمایل به ترک شوهر برای مردِ دیگر می‌انگارد (حسین، «سرنوشت تلخ...»، ۷۵-۷۶).

این اختلاف نظر در تفسیر نشوز به طور مستقیم بر تفسیر وی از مفهوم ضرب در ادامه آیه تأثیر می‌گذارد. ضرب در قرآن معانی متعددی دارد؛ اما در آیه ۳۴ سوره نساء، معنای زدن مقصود است. اگر نشوز به معنای زنا باشد، ضرب باید به عنوان مجازات قضائی (حد) فهمیده شود؛ اما اگر به معنای نافرمانی غیرجنسی یا مرحله‌ای پیش از زنا باشد، باید آن را تنبیهی تأدیبی و غیرکیفری معنا کرد. پس پرسش اساسی آن است که آیا این زدن از جنس تأدیب خانگی است یا حد شرعی.

تفکیک میان این دو نهاد شرعی - تأدیب خانوادگی و حد کیفری - نقشی تعیین کننده در فهم مقصود آیه دارد. در نظام حقوقی اسلام، حد مجازاتی است که به موجب شرع و با شرایط سخت اثباتی (چهار شاهد عادل یا اقرار) توسط حاکم اجراء می‌شود و هدف آن تنبیه جرم‌های اثبات شده است. در مقابل تأدیب اقدامی تربیتی، تدریجی و غیرآسیب‌زا است که در چارچوب روابط خصوصی خانواده و با هدف اصلاح رفتار و پیش‌گیری از فروپاشی زندگی مشترک صورت می‌گیرد (قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۱۷۳/۵).

طرح مسئله

خوانش تطبیقی-تاریخی ثاقب حسین با سه ویژگی از دیگر تفاسیر آیه متمایز می‌شود: تأکید بر ساختارِ سوره نساء به جای تحلیل درون آیه‌ای، تکیه بر شواهد شعرِ جاهلی برای تعریف نشوز، و قیاس حکم قرآنی با قوانین مربوط به آیین‌های حقیقت‌یابی درباره سوتاه زن شوهردارِ متهم به بی‌عفتی - در عهد عتیق و تلمود. حسین با تکیه بر این روش‌ها به نتیجه می‌رسد که قَوَّامُونَ صرفاً به معنای مسئولیت مالی مرد است، قَانِتَات به معنای اطاعت از خداوند است نه اطاعت از شوهر، نُشُوز به معنای زنا یا تمایل به ترک شوهر برای مرد دیگر است، و ضرب هم در آیه به مجازات قضائی یا همان حد زنا (جَلْد با صد ضربه شلاق) اشاره دارد که باید توسط حاکم اجراء شود (حسین، «سرنوشت تلخ»، ۸۲-۶۸).

مطالعه کنونی به تبیین دیدگاه ثاقب حسین و بررسی و نقد آن اختصاص دارد. در این مطالعه می‌خواهیم بدانیم

1. The Bitter Lot of the Rebellious Wife.

2. Journal of Qur'anic Studies.

3. Edinburgh University.

که اولاً، چارچوب کلی دیدگاه ثاقب حسین و مبانی نظری روش تفسیر تطبیقی-تاریخی او چیست؛ ثانیاً، ثاقب حسین چه اندازه در کاربست صحیح این روش موفق بوده، یا احیاناً مطالعه او با چه کاستی‌هایی همراه گردیده است؛ و ثالثاً، نظریه ثاقب حسین در مطالعه یادشده‌اش با کدام شواهد درون‌متنی و برون‌متنی دیگر که وی بازنمی‌کاود سازگار یا ناسازگار است.

در کوشش برای پاسخ به پرسش‌های یادشده، نخست به تبیین مبانی نظری و روش‌شناختی نقد خود خواهیم پرداخت. به این منظور، اول ارکان و استدلال‌های اصلی ثاقب حسین را مرور خواهیم کرد. سپس مبانی نظری و روش‌شناختی نقد را تبیین می‌کنیم. آنگاه با تکیه بر تحلیل الفاظ هم‌نشین در سه سطح درون‌آیه‌ای، درون‌سوره‌ای و درون‌قرآنی، به بررسی معنای واژگان کلیدی آیه خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که هر یک از این واژه‌ها در بافت قرآنی خود چه دلالتی دارند. در مرحله بعد یافته‌های حاصل از تحلیل درون‌متنی را با روایات فریقین و شواهد برون‌متنی مقایسه خواهیم کرد تا میزان سازگاری یا ناسازگاری خوانش ثاقب حسین با این شواهد روشن شود. در پایان نیز، استناد او به قوانین سوتاه در **عهد عتیق** و **تلمود** را ارزیابی خواهیم کرد تا بتوانیم شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو نظام حقوقی را بازشناسیم.

۱. مقدمات بحث

پیش از ورود به نقد تفصیلی خوانش ثاقب حسین، لازم است گزارشی از خوانش ثاقب حسین و ارکان استدلال او بازنموده، و توضیحاتی هم درباره دو نهاد حقوق تأیید و حد بازنموده شود.

۱-۱) ارکان بحث و استدلال‌های اصلی ثاقب حسین

ثاقب حسین چهار ادعای اصلی را مطرح می‌کند: اول آن‌که **قَوَّامُونَ** صرفاً به معنای مسئولیت مالی مرد است و هیچ دلالتی بر سرپرستی یا برتری مرد بر زن ندارد؛ دوم آن‌که **قَاتِلَاتٍ** به معنای اطاعت از خداوند است، نه اطاعت از شوهر؛ سوم آن‌که **نُسُوز** به معنای زنا یا تمایل به ترک شوهر برای مرد دیگر است؛ و چهارم آن‌که **ضرب** به مجازات قضائی — یعنی حد جلد — اشاره دارد که باید توسط حاکم اجراء شود (حسین، «سرنوشت تلخ»، ۶۸-۸۲).

ثاقب حسین برای اثبات این ادعاه‌ها، از چهار دسته استدلال بهره گرفته است. او در تفسیر **قَوَّامُونَ** به «لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (نساء/ ۵) استناد می‌کند که در آن قیام به معنای تأمین معاش است. نیز، به آیات پیش‌تر از آیه مورد بحث:

وَلَا تَمْتَنُوا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ... * وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ

نَصِيْبُهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا * الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ... (نساء/ ۳۲-۳۴).

وی استدلال می‌کند که در این آیه‌ها تفضیل کسی بر دیگری بر تفاوت روزی مادی حمل شده است. در تفسیر مفهوم قَائِمَات هم به کاربرد این ریشه در دیگر آیات قرآن (بقره/ ۲۳۸، احزاب/ ۳۱، ۳۵، تحریم/ ۱۲) استناد می‌کند که همگی در رابطه با اطاعت و خشوع در برابر خدا به کار رفته‌اند. حسین هم‌چنین بر اساس تحلیل ساختاری سوره نساء، خاصه آیه ۱ آن که بر خلقت از نفس واحد و برابری زن و مرد تأکید دارد، مدعی است که تفسیر قَوَّامُونَ به سرپرستی و برتری با پیام برابری طلبانه آغاز سوره در تعارض است (حسین، «سرنوشت تلخ»، 68-72).

براین پایه، وی در تفسیر نُشُوز به چهار دسته استدلال تکیه می‌کند: تقابل حالت نشوز با وضعیت زن‌هایی که حافظات للغیب اند، کاربرد تعبیر تَخَافُونَ و دلالت‌هایی که می‌تواند داشته باشد، کاربرد تعبیر نشوز در اشعار دوره پیشااسلامی، و قیاس حکم بیان‌شده در قرآن با آنچه در منابع شرعی دین یهود درباره منازعات زناشویی بیان شده است. بالاخره، در تفسیر مفهوم ضرب در این آیه نیز، وی به آیه ۲ سوره نور استناد می‌کند که مجازات صد ضربه تازیانه را برای زانی و زانیه تعیین می‌کند. او معتقد است که ضرب در آیه ۳۴ نساء نیز به همان حد شرعی اشاره دارد (حسین، «سرنوشت تلخ»، 72-83).

ازدیگرسو حسین آیه دیگری را که در آن نشوز مرد مطرح شده و مجازاتش هم صلح و توافق است یادآور می‌شود: وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ... (نساء/ ۱۲۸).

او در این آیه نشوز را به معنای بی‌میلی مرد به هم‌سر و روگردانی از او می‌گیرد و این‌گونه، نشوز را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که کاربردش برای مرد و زن به یک معنا باشد. برهمین پایه وی معتقد است نشوز زن از آن‌رو در قیاس با نشوز مردان واجد حکم مجازات شناسانده می‌شود که به غایتی متفاوت می‌انجامد و ترس از پدید آمدن فرزند نامشروع را در پی دارد (حسین، «سرنوشت تلخ»، 80).

۲-۱) تأدیب خانوادگی و حدّ به مثابه دو نهاد حقوقی

تأدیب خانوادگی در فقه اسلامی یکی از نهادهای حقوقی-تربیتی است که در چارچوب روابط خصوصی خانواده و با هدف اصلاح رفتار، پیش‌گیری از فروپاشی زندگی مشترک و حفظ کیان خانواده تعریف می‌شود. این نهاد با مجازات‌های کیفری تفاوت‌های بنیادین دارد و برپایه قواعدی هم‌چون تدریج، تناسب، عدم آسیب‌رسانی و

فرصت‌بخشی برای بازگشت و اصلاح استوار است.

آیه ۳۴ سوره نساء، دقیقاً همین ویژگی‌ها را به نمایش گذاشته است: نخست پند و اندرز، سپس دوری گزیدن در بستر که خود اقدامی تربیتی و آگاه‌کننده است، و درنهایت، تنبیه بدنی نمودن و غیرآسیب‌زا که با قیود شرعی متعددی محدود شده است. مقنن شرعی در این فرآیند، به دنبال تشدید فوری تنبیه نیست؛ خواستار تدریج در تنبیه و فرصت‌دادن به زن برای بازگشت و اصلاح رفتار است (برای نمونه از تصریح به این معنا، بنگرید به: قرطبی، *الجامع لأحكام القرآن*، ۵/ ۱۷۳).

فقیهان و مفسران مسلمان قیود متعددی برای تأدیب بدنی در چارچوب خانواده ذکر کرده‌اند. مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: عدم افشاء به سرخی و کبودی که در روایات متعدد بدان تصریح شده است (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ۲۰/ ۱۷۸)، اجتناب از صورت و اعضاء حساس (مسلم، *الصحيح*، ۲۶۱۲)، محدودیت در ابزار ضرب (طبرسی، *مجمع البیان*، ۳/ ۶۹)، محدودیت در تعداد ضربات و جواز ترک ضرب و ترجیح عفو (طباطبایی، *المیزان*، ۴/ ۳۴۶).

این قیود نشان می‌دهند که تأدیب بدنی در فقه اسلامی اقدامی استثنائی، نمودن و با هدف بازدارندگی است؛ نه مجازاتی کیفری. نظام اسلامی با قراردادن این قیود سخت‌گیرانه، عملاً از وقوع هرگونه تنبیه بدنی غیرضروری جلوگیری می‌کند و آن را به موارد نادر و با شرایط خاص محدود می‌سازد. بنابراین نهاد تأدیب خانوادگی — با ویژگی‌هایی هم‌چون تدریجی‌بودن، غیرآسیب‌زا بودن، فرصت‌بخشی برای اصلاح و بازگشت، و هدف تربیتی-پیش‌گیرانه — از نهاد حد شرعی که مجازاتی قانونی، قطعی و با هدف تنبیه جرم‌های اثبات‌شده است، به روشنی متمایز می‌شود.

درباره نهاد حد در فقه اسلامی نیز باید افزود که حد شرعی مجازاتی است که به موجب شرع و با شرایط سخت اثباتی و توسط حاکم شرع اجراء می‌شود و هدف آن تنبیه جرم‌های اثبات‌شده و تأمین امنیت اجتماعی است. حد شرعی زنا تنها در صورتی قابل اجراء است که جرم زنا با شهادت چهار شاهد عادل که همگی فعل زنا را به چشم دیده باشند، یا با اقرار صریح زانی یا زانیه به اثبات رسیده‌باشد (صاحب‌جواهر، *جواهر الکلام*، ۴۱/ ۳۱-۳۰). پیامبر (ص) نیز با تأکید بر قاعده *الْحُدُودُ تُدْرَأُ بِالشُّبُهَاتِ* (حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ۱۸/ ۳۲۴)، به شدت از اجراء حدود بدون یقین کامل پرهیز می‌داد.

از سویی درباره جرم زنا اجراء حد به معنای پایان رابطه زوجیت یا تحریم ازدواج مجدد با فرد پاک است؛

چنان‌که در آیه ۳ سوره نور آمده است: «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً». این ویژگی‌ها نشان می‌دهد که حدود مجازاتی قاطع، بازدارنده و غیرقابل بازگشت اند و با نهاد تأدیب خانوادگی که فرآیندی تدریجی، غیرآسیب‌زا و با هدف اصلاح و بازگشت به زندگی مشترک است، تفاوت ماهوی دارند (طباطبایی، *المیزان*، ۴/ ۳۴۶). با این توصیف حد شرعی با ویژگی‌هایی مثل انحصار اجراء در حاکم، شرط یقین در اثبات، قطعیت در اجراء و عدم امکان بازگشت به زندگی مشترک پس از اجراء، به‌روشنی از تأدیب خانوادگی متمایز است. به نظر می‌رسد ثاقب حسین در تحلیلش تمایز این دو نهاد حقوقی یادشده را نادیده می‌گیرد.

۳-۱) آسیب‌شناسی روش تطبیقی-تاریخی ثاقب حسین

روش تطبیقی-تاریخی در مطالعه قرآن کریم، اگر با رعایت اصول و توجه به قواعد درون‌متنی و سنت تفسیری معصومین^(ع) هم‌راه باشد، می‌تواند به غنای فهم از آیات کمک بکند؛ اما غفلت از قرائن و روایات معتبر می‌تواند به نتایجی نادرست و متناقض با مقاصد شریعت بینجامد. نمونه‌های غفلت از این قرائن درونی و بیرونی را می‌توان در خوانش ثاقب حسین از آیه ۳۴ سوره نساء بازدید. برای نمونه، حسین در تفسیر خود از مفهوم قَوَّامُونَ به سیاق توجه ننموده است. او با تکیه بر آیات ۳۲-۳۳ سوره نساء که به مسائل مالی اختصاص دارند، قَوَّامُونَ را صرفاً به مسئولیت مالی محدود می‌کند و از تغییر سیاق^۱ در آیه ۳۴ و گذار از مسائل مالی به سرپرستی و تدبیر زندگی مشترک غفلت می‌ورزد (برای اشاره به این تغییر سیاق، بنگرید به: طبری، *جامع البیان*، ۵/ ۳۸).

نمونه دیگر از بی‌توجهی او به قرائن درون‌متنی نادیده گرفتن الفاظ هم‌نشین در تفسیر قَانِتَاتٍ و نُشُوز است. چنان‌که برخی مفسران مسلمان هم دریافته‌اند، هم‌نشینی قَانِتَاتٍ با حَافِظَاتٍ لِلْغَيْبِ، و هم‌چنین، تقابلی که در آیه میان حَافِظَاتٍ و نَاشِزَاتٍ دیده می‌شود می‌تواند معنای اطاعت از شوهر و بی‌عفتی زناشویی را به‌روشنی توضیح دهد (بنگرید به: فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۰/ ۷۲؛ طباطبایی، *المیزان*، ۴/ ۳۴۴-۳۴۵). با این حال، حسین معنای قَانِتَاتٍ را تنها بر اساس کاربردهای این واژه در دیگر آیات قرآن تعیین می‌کند و ارتباط درون‌متنی یادشده غفلت می‌ورزد.

با این همه، مهم‌ترین آسیب روش ثاقب حسین را نه در این نادیده‌انگاری‌ها، بل که در خلط میان دو مفهوم بنیادین ظن و یقین در مقام تفسیر نشوز دید. حسین با بی‌توجهی به معنای واژه تَخَافُونَ که بر ظن و احتمال دلالت دارد (بنگرید به: آلوسی، *روح المعانی*، ۳/ ۲۵)، نشوز را عین زنا می‌داند؛ یعنی فرضی را که قرار است بر حالت

1. Contextual shift.

ترس از وقوع احتمالی دلالت کند به معنای حالتی می‌گیرد که جرمی با ادله قاطع به اثبات رسیده‌باشد. نتیجه خلط یادشده خلط مهم دیگر او میان دو نهاد شرعی متمایز — یعنی تأدیب خانوادگی و حد شرعی — در تفسیر مفهوم ضرب است. حسین با ادغام آیه ۳۴ نساء با آیه ۲ سوره نور، ضرب آیه ۳۴ را به حد شرعی تفسیر می‌کند و قیود روایی متعددی که ضرب را به تنبیهی غیر آسب‌زا و نمادین محدود می‌کنند نادیده می‌گیرد (برای نمونه از اشاره مفسران به این قیود، بنگرید به: قرطبی، *الجامع لأحكام القرآن*، ۵/ ۱۷۲-۱۷۴).

باید به این همه افزود که اتکاء حسین به منابع برون‌دینی هم‌چون شعر جاهلی و قوانین سوتاه در عهد عتیق نمی‌توانند بی‌توجهی به روایات اسلامی را توجیه کنند. وی، در تحلیل خود از آیه، روایات اسلامی را نادیده می‌گیرد؛ بی‌آن‌که دلیل موجهی برای کنارگذاشتن این روایت‌ها بازنماید.

۲. تحلیل سیاقی

تحلیل الفاظ هم‌نشین می‌تواند به تعیین معنای واژه‌های کلیدی آیه بینجامد. به نظر می‌رسد برخی قداماء که از تحدید معنا به کمک قرائن سخن گفته‌اند (زرکشی، *البرهان*، ۱/ ۲۹۵) به همین معنا نظر داشته‌اند. برپایه این روش، برای فهم معنای واژه باید به ارتباط آن با واژگان مجاورش نیز نظر داشت و به تحلیل معنای لغوی هر واژه یا کاربردهای دور از سیاق بسنده نکرد.

۲-۱) قَوَّامُونَ، سرپرستی یا مسئولیت مالی؟

پیش‌تر استدلال ثاقب حسین بر این‌که قَوَّامُونَ در آیه یادشده صرفاً به مسئولیت مالی مرد اشاره دارد به‌اختصار یاد شد. اکنون باید افزود دلایل مُتَقَنی هست که برپایه آن‌ها نمی‌توان معنای فَضَّلَ در آیه ۳۴ را به تفاوت مادی محدود کرد و قَوَّامُونَ را صرفاً به معنای مسئولیت مالی دانست.

بیش‌تر آیات ۲۹-۳۳ سوره نساء به مسائل مالی درون‌خانوادگی اختصاص دارند: نهی از اکل مال به باطل، تقسیم ارث، و نهی از تمنی اموالی که دیگران دارند. آیه ۳۴ با عبارت الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ موضوع بحث را از مسائل مالی به سرپرستی و تدبیر زندگی مشترک تغییر می‌دهد. وقوع یک‌چنین تغییری در سیاق امری است که مفسران بر آن تأکید کرده‌اند. مثلاً، طبری به‌صراحت تفضیل را به عقل و تدبیر تفسیر کرده است؛ نه صرفاً مال. وی می‌گوید خدا مردان را به‌علت برتری‌ای که در عقل و تدبیر به آنان داده، بر زنان سرپرست قرار داده است (طبری، *جامع البیان*، ۵/ ۳۸). این عبارت گویا است که از دید طبری، بحث آیه عوض شده، و سخن به موضوع جدیدی، هرچند متناسب با موضوع پیشین، کشیده شده است.

افزون‌براین ترکیبِ **قَوَّامُونَ عَلَى** در زبان عربی دلالت بر سرپرستی، نظارت و قیومیت دارد؛ نه صرفاً خرجی دادن. اگر مراد فقط مسئولیت مالی بود، تعبیر **الرِّجَالُ مُنْفِقُونَ عَلَى النِّسَاءِ** یا **الرِّجَالُ قِيَمُونَ لِلنِّسَاءِ** مناسب‌تر می‌نمود. استفاده از **عَلَى** نشان‌دهنده نوعی استیلاء و اشراف فراتر از خرج‌کرد مالی است (طباطبایی، **المیزان**، ۴/ ۳۴۴). کاربردهای واژه **فَضَّلَ** نیز در **قرآن** منحصر به اشاره به تفاوت‌های مالی نیست. می‌توان موارد متعددی از کاربرد این واژه را برای اشاره به تفاوت‌ها در مقام، علم یا فضیلت ذاتی نیز دید (برای نمونه، بنگرید به: بقره/ ۲۵۳؛ اسراء/ ۵۵).

استناد حسین به «لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (نساء/ ۵) نیز مخدوش است؛ زیرا قیام در آن به معنای وسیله اداره زندگی و چیزی از جنس مال است؛ اما **قَوَّامُونَ** صیغه مبالغه است که بر ملازمت و استمرار در سرپرستی شخص بر شخص دیگر دلالت دارد (بنگرید به: زمخشری، **الکشاف**، ۱/ ۵۷۱). اگر **قَوَّامُونَ** تنها به معنای مسئولیت مالی بود، ذکر عبارت **بِمَا أَنْفَقُوا...** در ادامه آیه زائد و تکراری می‌نمود. ذکر هردو عبارت نشان می‌دهد که دو علت مستقل برای قوامیت مرد هست: یکی تفضیل ذاتی که شامل عقل، تدبیر و قدرت تصمیم‌گیری است، و دیگری، انفاق مالی (ابن‌عاشور، **التحریر والتنویر**، ۴/ ۱۱۶). حتی مفسران مختلفی مدعی تحقق اجماع بر این معنا شده‌اند که **قَوَّامُونَ** سرپرستی و تدبیر امور است؛ نه صرفاً تأمین مالی (بنگرید به: طبری، **جامع البیان**، ۵/ ۳۸؛ زمخشری، **الکشاف**، ۱/ ۵۷۱؛ طبرسی، **مجمع البیان**، ۳/ ۶۸).

۲-۲) قَانِتَاتٍ، اطاعت از خدا یا شوهر؟

ثاقب حسین مدعی است واژه **قَانِتَاتٍ** نیز به معنای اطاعت از خداوند است؛ نه اطاعت از شوهر. او در تقویت مدعای خویش دو استدلال می‌کند. استدلال اول او این است که واژه **قانت** در دیگر کاربردهای قرآنی آن (بقره/ ۲۳۸؛ احزاب/ ۳۱، ۳۵؛ تحریم/ ۱۲) تنها درباره اطاعت و خشوع در برابر خدا به کار رفته، و از این رو، حمل آن بر اطاعت از شوهر در آیه مورد بحث برخلاف کاربردهای معمول قرآنی است (حسین، «سرنوشت تلخ»، ۷۱). استدلال دوم او آن است که معنای **قنوت** غیر از اطاعت است. اگر مقصود از آیه بیان اطاعت از شوهر می‌بود، باید از واژه **مُطِيعَاتٍ** استفاده می‌شد؛ نه **قَانِتَاتٍ**. وی تأکید می‌کند که در جای دیگری از **قرآن** به اطاعت زن از شوهر اشاره‌ای نشده است (همان، ۷۱-۷۳).

مهم‌ترین نقد بر استدلال اول حسین این است که معنای یک واژه صرفاً با مراجعه به کاربردهای مطلق آن در سراسر **قرآن** تعیین نمی‌شود؛ بل که بافت زبانی و الفاظ هم‌نشین نیز نقش تعیین‌کننده‌ای در تحدید معنای واژه

دارند. در آیه ۳۴ سوره نساء، قَائِنَاتُ بی‌درنگ با حَافِظَاتُ لِلْغَيْبِ همراه شده است. این هم‌نشینی، معنای قانتات را به شدت محدود می‌کند. حَافِظَاتُ لِلْغَيْبِ در تفاسیر و کتب لغت به معنای حفظ عفت و بستر زناشویی در غیاب شوهر، هرچند گاهی نیز همراه با حفظ اموال شوهر، تفسیر شده است (راغب اصفهانی، مفردات، ۲۴۴-۲۴۵). بر همین پایه است که برخی مفسران معاصر هم‌چون طباطبایی به صراحت قانتات را به اطاعت از شوهران تفسیر کرده‌اند (طباطبایی، المیزان، ۳۴۴/۴).

افزون‌براین در ساختار آیه قَائِنَاتُ در تقابل با نُشُوز قرار گرفته است. اگر قانتات به معنای اطاعت از خدا باشد، در حالی که نشوز به معنای نافرمانی از شوهر است، این تقابل معنایی ناقص خواهد بود؛ زیرا میان اطاعت از خدا و نافرمانی از شوهر ملازمه نیست. اما اگر قانتات را به معنای اطاعت از شوهر بدانیم، تقابل با نشوز معنادار خواهد بود. بر همین پایه استدلال دوم حسین بر تفاوت قنوت با اطاعت را نیز می‌توان نقد کرد: این تفاوت به نفع مدعی وی نیست؛ بل که نشان می‌دهد قانتات بر اطاعتی توأم با خشوع و دوام دلالت دارد (بنگرید به: راغب اصفهانی، مفردات، ۶۸۴؛ قاضی عیاض، اکمال المعلم، ۴۶۸-۴۶۹/۲). بر این پایه، اطلاق قانتات بر زنان صالح در آیه ۳۴، بر شدت و دوام اطاعت دلالت دارد؛ نه صرفاً بر اصل اطاعت.

۲-۳) نُشُوز: بی‌عفتی طیفی یا زنا یا اثبات شده؟

ثاقب حسین مدعی است که نُشُوز در آیه ۳۴ سوره نساء به معنای زنا یا تمایل به ترک شوهر برای مرد دیگر است. این ادعاء با تفسیر سنتی مفسران که نُشُوز را مرتبه‌ای پایین‌تر از زنا — مانند امتناع از بستر یا نافرمانی جنسی — می‌دانند تفاوت اساسی دارد. حسین برای اثبات مدعی خود به چهار دسته استدلال تکیه می‌کند. استدلال اول او تقابل نشوز در آیه با حَافِظَاتُ لِلْغَيْبِ است. می‌گوید که در آیه ۳۴، زنان صالح به وصف حَافِظَاتُ لِلْغَيْبِ یعنی حافظان عفت خویش در غیاب شوهر شناسانده می‌شوند. پس نقطه مقابل آن یعنی ناشزات باید به بی‌عفتی و خیانت زناشویی اشاره داشته باشد (حسین، «سرنوشت تلخ»، ۷۵). استدلال دوم او کاربرد تعبیر تَخَافُونَ در آیه است: اگر نشوز به معنای نافرمانی عادی باشد، مرد نباید از آن بیم داشته باشد؛ زیرا نافرمانی امری آشکار است. تعبیر تخافون نشان می‌دهد که نشوز امری پنهان است که تنها می‌توان از آن بیم داشت (حسین، «سرنوشت تلخ»، ۷۶).

استدلال سوم او مستند به شواهدی از شعر جاهلی است. در این اشعار به زنی ناشز اطلاق می‌شود که می‌خواهد شوهرش را ترک بگوید و به مرد دیگری بپیوندد (حسین، «سرنوشت تلخ»، ۸۵-۸۷). استدلال چهارم او نیز بر پایه قیاس حکم آیه با قوانین سوتاه زن شوهردار متهم به بی‌عفتی — در عهد عتیق و منابع یهودی دیگر است. او مدعی

است مراحل سه‌گانه موعظه، هجر و ضرب در آیه شباهت ساختاری با قوانین سوتاه دارد (همان، ۹۱-۸۹). بخشی از ادعای حسین از نظر درون‌متنی قابل دفاع است. تقابل **ناشزات** با **حافظات للغیب** نشان می‌دهد **نشوز** در آیه به رفتارهای منافی عفت زناشویی اشاره دارد؛ نه صرفاً به هر نوع نافرمانی ساده‌ای. این را بسیاری از مفسران هم بازگفته‌اند. طباطبایی تصریح می‌کند:

نشوز، به معنای سرکشی زناشویی، مستلزم نافرمانی و تکبر در برابر اطاعت، و بیم از نشوز نیز به معنای بروز نشانه‌ها و علائم آن است. حکم شرعی بر پایه بیم از نشوز — نه خود وضعیت نشوز — استوار شده است تا نقش موعظه را در میان سه راه‌کار مذکور توجیه کند؛ زیرا موعظه گرچه هنگام وقوع عملی نافرمانی بی‌تناسب نیست، هنگام آغاز ظهور نشانه‌ها و علائم نافرمانی مناسب‌تر است (طباطبایی، **المیزان**، ۴/۳۴۵).

پس مفسران سنتی نیز با این موافق‌اند که **نشوز** به معنای بی‌عفتی زناشویی باشد. اختلاف آن‌جا هست که مفسران سنتی نشوز را مرتبه‌ای پایین‌تر از زنا، اما او نشوز را عین زنا می‌دانند.

در این میان مهم‌ترین نقد بر حسین آن است که معنای واژه **تَخَافُونَ** را نادیده می‌گیرد و **نشوز** را که در مرحله ظن و احتمال مطرح است، با زنا که جرمی اثبات‌شده با اقرار یا شهادت چهار شاهد عادل است هم‌معنا فرض می‌کند. می‌دانیم که مجازات حد در نظام حقوقی اسلام تنها به جرائمی تعلق می‌گیرد که وقوع‌شان به یقین اثبات شده باشد و اگر شبهه‌ای درباره وقوع چنین جرمی پدید آید، مجازات حد برداشته خواهد شد؛ چنان‌که در روایت مشهور نبوی «إِذْرَأُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ» (بنگرید به: حر عاملی، **وسائل الشیعه**، ۲۸/۴۷) و در قاعده فقهی **درء** که برپایه همین روایت شکل گرفته است بر این معنا تأکید می‌رود.

اگر تعبیر **نشوز** بر زنا دلالت می‌کرد باید از تعبیری مثل **عَلِمْتُمْ** استفاده می‌شد؛ نه از **تَخَافُونَ** که بر بیم از وقوع امری — نه آگاهی از وقوع قطعی آن — دلالت می‌کند. با این توصیف، آیه در مقام پیش‌گیری و اصلاح پیش از وقوع جرم قطعی است؛ نه در مقام صدور حکم بر جرم اثبات‌شده. ضمناً، اگر **نشوز** به معنای زنا بود، رویارویی تجویز شده در آیه با موعظه، هجر و ضرب با شدت این جرم که حد آن در اسلام دست‌کم صد ضربه تازیانه در ملا عام است (نور/۲) تناسبی نداشت. فقیهان و مفسران همواره به این ناسازگاری توجه داشته‌اند. قرطبی در این باره می‌نویسد اگر منظور از نشوز همان زنا بود، حد واجب می‌شد و جایگاهی برای تأدیب باقی نمی‌ماند (قرطبی، **الجامع لأحكام القرآن**، ۵/۱۷۳).

براین‌پایه نشوز را حاکی از طیفی از اعمال انگاشت که با امتناع از بستر آغاز می‌شود، به زمینه‌سازی برای

بی‌عفتی می‌کشد، در مرحله پیش‌رفته‌تر چه‌بسا به رابطه نامشروع پنهانی و اثبات‌نشده می‌انجامد، و در نهایت نیز شاید زنا اثبات‌شده را در پی بیاورد. آیه ۳۴ سوره نساء مراحل ابتدائی تا پیش‌رفته این طیف را توضیح می‌دهد؛ اما همه این مراحل مربوط به زمانی پیش از اثبات زنا هستند. حکم وضعیتی که وقوع زنا ثابت شده باشد در آیه ۲ سوره نور بیان شده است.

به جز آیه مورد بحث که درباره نشوز زنان است، واژه نشوز را تنها در یک آیه دیگر از قرآن می‌توان دید: در آیه ۱۲۸ سوره نساء که درباره نشوز مردان سخن می‌رود:

وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا...

مجازات پیش‌بینی شده برای نشوز مرد صلح و توافق است؛ نه موعظه، هجر و ضرب. اگر نشوز به معنای زنا بود لازم می‌آمد مجازاتی یک‌سان یا مشابهی برای مرد و زن در نظر گرفته شود؛ چنان‌که در آیه ۲ سوره نور هر دو به یک مجازات محکوم شده‌اند.

۴-۲) مفهوم هجر در آیه

دومین مرحله مذکور در آیه برای رویارویی مردان با نشوز زنان هجر است. یادکرد هجر پس از وعظ و پیش از تنبیه نشان می‌دهد که شارع در پی فرصت‌دادن به زن برای بازگشت و اصلاح رفتار است؛ نه اصرار بر فوریت تنبیه. باین حال ثاقب حسین به هجر فی المضاجع توجه خاصی نشان نمی‌دهد و آن را صرفاً یکی از مراحل مقدماتی پیش از ضرب—که به زعم او همان اجراء حد زنا است—می‌شناساند (حسین، «سرنوشت تلخ»، ۸۲).

هجر به معنای ترک کردن، دوری گزیدن و قهر کردن است و می‌تواند به سه صورت واقع شود: هجر با بدن یا همان دوری‌گزینی از بستر زن، هجر با زبان یا همان قطع کلام، و هجر با قلب یا دوری عاطفی. در آیه مورد بحث واژه هجر با قید فی المضاجع مقید شده است. پس منظور از هجر در این جا ترک هم‌بستری و دوری گزیدن از رابطه جنسی است؛ نه هجر مطلق و راندن زن از خانه (بنگرید به: طبرسی، مجمع البیان، ۳/ ۶۸).

حتی از میان مفسران معاصر، طباطبایی، با نظر به جایگاه «فی» در عبارت، این را محتمل‌تر می‌داند که آیه نه بر ترک بستر، بل که بر گونه‌ای قهر مرد با زن در عین التزام به بستر دلالت می‌کند (طباطبایی، المیزان، ۴/ ۳۴۵). در روایات شیعی کیفیت هجر فی المضاجع به شیوه‌ای تبیین شده که با تفسیر طباطبایی سازگارتر است. برای نمونه، در روایتی از امام باقر (ع) گفته می‌شود مراد آن است که مرد پشت خود را در بستر به سوی زن بگرداند (شیخ طوسی، التبیان، ۳/ ۱۹۰).

تحلیل هجر فی المضاجع می‌تواند به روشن‌شدن سه مسئله اساسی کمک بکند. نخست، این تعبیر نشانه‌ای بر

غیرحدی بودن مجازات است: اگر **ضرب** در آیه به معنای حد شرعی بود جایی برای **هجر** به‌عنوان مرحله میانی باقی نمی‌ماند. دوم، این تعبیر تعیین‌کننده معنای طیفی نُسوز است: اگر منظور زنی بود که مرتکب زنا شده باشد، ترک هم‌بستری مجازات مناسبی نبود؛ چنان‌که در آیه‌ای دیگر گفته می‌شود که زن زانیه با اثبات جرمش دیگر هم‌سر مرد محسوب نمی‌شود (نور/۳). وجود **هجر** به‌عنوان مرحله میانی، مؤید آن است که **نُسوز** مفهومی طیفی دارد که از امتناع از بستر آغاز می‌شود و در صورت عدم‌اصلاح به مراحل بالاتر می‌انجامد. سوم، این تعبیر، تأکیدی بر نقش تربیتی-پیش‌گیرانه آیه است. **هجر فی المضاجع** یک اقدام پیش‌گیرانه و تربیتی است؛ نه تنبیهی و انتقامی. هدف از ترک هم‌بستری، هم آگاه‌کردن زن از شدت نارضایتی شوهر، و هم ایجاد فرصتی برای بازنگری در رفتار است.

۳. مرور شواهد برون‌متنی

ثاقب حسین مدعی است که **ضرب** در آیه ۳۴ سوره نساء به معنای مجازات قضائی صد ضربه تازیانه است که باید توسط حاکم شرع و پس از اثبات جرم زنا اجراء شود. این ادعاء در نقطه مقابل تفسیر سنتی مفسران فریقین قرار دارد که **ضرب** را تنبیه بدنی غیرآسیب‌زا، و اقدام تأدیبی شوهر برای حفظ کیان خانواده می‌دانند.

۳-۱) فاعل ضرب و نحوه اجراء آن

حسین در استدلال بر این‌که ضرب را حاکم باید اجراء کند، به تغییر ضمیر در آیه ۳۵ اشاره می‌کند که خطاب به جامعه است؛ نه شوهر (حسین، «سرنوشت تلخ»، ۸۲). استدلال وی از چند جهت مخدوش است. اولاً، آیه ۳۴ با خطاب شوهران آغاز می‌شود: «فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ». ضمیر جمع فاعلی **واو** در **فعظوهن**، **اهجروهن**، و **واصربهن** به همان مرجعی برمی‌گردد که از ابتداء آیه حضور داشته است؛ یعنی رجال که در صدر آیه یاد شده‌اند.

تغییر ناگهانی خطاب از شوهر به حاکم در میانه آیه، بدون هیچ قرینه‌ای، خلاف اصول محاوره عرفی است. آری؛ در آیه بعد خطاب آیه تغییر کرده، و روی سخن به همه اعضا جامعه بازگردانده شده است. باین حال تغییر خطاب از شوهر به جامعه در آیه ۳۵، دلیل بر آن نیست که خطاب در آیه ۳۴ نیز به جامعه باشد. در آیه ۳۵، با ورود به بحث **شقاق** (اختلاف و جدایی)، داورانی از خانواده زن و شوهر وارد فرآیند سازش‌کاری می‌شوند. ایفاء نقش این حلقه‌های اجتماعی در بحث است که سبب می‌شود متناسب با تغییر موضوع بحث، خطاب آیه نیز تغییر یابد. در روایات اسلامی نیز فاعل ضرب همواره شوهر شناسانده می‌شود؛ چنان‌چه خطبه پیامبر (ص) در حجة الوداع هم بر آن دلالت دارد (حر عاملی، وسائل الشیعة، ۵۱۷/۲۱).

پیش‌تر یاد کردیم که مجازات زنا در آیه دوم سوره نور **جَلَد** یا همان صد ضربه تازیانه در انظار عمومی بیان شده است. جلد که در آن آیه از آن سخن می‌رود غیر از ضرب در آیه ۳۴ سوره مائده است. یک تفاوت بنیادین **جَلَد** و **ضَرْب** در کیفیت اجراء مذکور برای هریک است. جلد در سوره نور به صراحت ۱۰۰ ضربه شناسانده می‌شود؛ اما برای ضرب در سوره نساء هیچ عددی ذکر نمی‌شود. اگر مراد از **ضَرْب** در آیه ۳۴ **صد ضربه شلاق** بود، حذف عدد از آیه و ذکر آن در آیه دیگر توجیهی نداشت.

در منابع اهل سنت به شیوه چنین ضربی با تعبیر «غَيْرُ مُبْرَح» اشاره شده (شافعی، **الام**، ۶/ ۱۵۶)، و عیناً همین تعبیر در منابع شیعی هم به نقل از امام باقر (ع) آمده است (قمی، **التفسیر**، ۱/ ۱۳۷)؛ یعنی ضرب از نوعی باشد که باعث سرخی و کبودی نشود (برای این توضیح، بنگرید به: ابن اثیر، **النهاية**، ۱/ ۱۱۲). در برخی روایات نیز، ابزار ضرب محدود به چوب مسواک یا دستمال شده است (طبرسی، **مجمع البیان**، ۳/ ۶۹). این قیود نشان می‌دهند که **ضَرْب** در آیه ۳۴ سوره نساء تنبیهی نمادین و غیرآسیب‌زا است که با هدف آگاه‌سازی و بازدارندگی صورت می‌گیرد، نه برای ایجاد درد و رنج و مجازاتِ خاطی.

در مقابل، حدّ زنا بی‌گمان سرخی و کبودی و گاهی شکافتن پوست را هم در پی دارد و در منابع اسلامی هرگز محدود به قید **غیر مُبْرَح** نشده است. وجوب اجراء حدّ جَلَد در مَلَأَ عَامٍّ و با شدّت مشخص گویای این است که این مجازات تنبیهی کیفری و بازدارنده است و با تأدیب نمادین و غیرآسیب‌زا تفاوت ماهوی دارد (بنگرید به: ابن عربی، **أحكام القرآن**، ۱/ ۴۲۰). این تفاوت‌ها نشان می‌دهند که در دو آیه یادشده از دو نهاد حقوقی متفاوت سخن می‌رود.

۲-۳) شباهت‌های صوری حکم آیه با قوانین سوتاه در آیین یهودی

ثاقب حسین، برای تقویت خوانش خود، به شباهت‌های ساختاری میان مراحل مقابله با زن ناشزه در **قرآن** و قوانین سوتاه در **عهد عتیق** استناد می‌کند (حسین، «سرنوشت تلخ»، ۹۱-۸۹). او از یک سو مراحل برخورد با زن ناشزه در **قرآن** (نساء/ ۳۴؛ نور/ ۲-۱۰) را برمی‌شمارد و از دیگر سو به قوانین سوتاه در **عهد عتیق** (سفر اعداد، باب ۵) و **میشنا** اشاره می‌کند. او مدعی است این دو نظام چنان شباهت چشم‌گیری دارند که می‌توان نتیجه گرفت **قرآن** نیز در آیه یادشده برای همان مسئله، یعنی زن متهم به بی‌عفتی، قانون وضع کرده است.

به باور حسین، دستورالعمل **قرآن** نیز همانند دستورالعمل مذکور در **میشنا**، از هُش‌دار شوهر به زن آغاز

می‌شود. برپایه قوانین سوتاه در **میشنا**، نخست شوهر به زن هُش‌دار می‌دهد که با مرد مشکوک سخن نگوید (**میشنا**، سوتاه ۱: ۱-۲). این مرحله معادل همان دستور **فَعْظُوهُنَّ** در آیه ۳۴ سوره نساء است. مرحله دوم در هر دو نظام ترک رابطه جنسی توسط شوهر است. برپایه قوانین سوتاه، اگر زن پس از هُش‌دار شوهرش هم‌چنان با مرد مشکوک ارتباط خود را حفظ کند، شوهر باید رابطه جنسی را ترک بگوید (**میشنا**، سوتاه ۱: ۲). این نیز به زعم ثاقب حسین معادل حکم «وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» است.

مهم‌ترین بخش هم‌پوشانی مدعای ثاقب حسین به مراحل پایانی بازمی‌گردد. او با ادغام حکم آیات ۲-۱۰ سوره نور در آیه ۳۴ سوره نساء، دو آیه **قرآن** را که در دو سوره مختلف و در دو بافت متفاوت نازل شده‌اند هم‌چون یک ساختار و یک زنجیره پیوسته ترکیب می‌کند تا از دل آن یک نظام حقوقی سه مرحله‌ای برای مقابله با زن متهم به بی‌عفتی بیرون بکشد. برپایه درک ساختاری حسین، تعامل با یک چنین زنی در حادثه‌ترین مرحله به یکی از این دو عمل کرد می‌انجامد: اگر چهار شاهد عادل بر زنا وجود داشته باشد، حاکم حکم ضرب که به زعم او همان حدّ جلد است را اجراء خواهد کرد. این همان حکمی است که در آیه ۲ سوره نور بیان شده است. اگر شوهر تنها شاهد است و چهار شاهد دیگر ندارد، زوجین می‌باید در مراسم لعان شرکت کنند (نور/ ۶-۹).

حسین این دو حالت را با آنچه مطابق قوانین سوتاه رخ می‌دهد مقایسه می‌کند. برپایه قوانین سوتاه، کاهن معبد لعنتی بر زن قرار می‌دهد و او آبی تلخ می‌نوشد که ترکیب مخصوصی دارد. باور آن است که اگر زن گناه‌کار باشد این لعنت بر وی واقع خواهد شد (سفر اعداد، ۵: ۱۱-۳۱). حسین این مرحله را معادل **لعان** در آیات ۶-۹ سوره نور می‌داند. او تصریح می‌کند که در قوانین سوتاه مرحله‌ای معادل ضرب و جلد برپایه چهار شاهد وجود ندارد. باین حال سبب را در این می‌جوید که قوانین سوتاه فقط وضعیتی را پوشش می‌دهند که زنا یا اثبات نشده باشد؛ برخلاف آیات **قرآن** که درباره هر دو وضعیت سخن گفته‌اند (حسین، «سرنوشت تلخ»، ۹۰).

۳-۳) تفاوت‌های بنیادین و نقد استناد به قوانین سوتاه

این‌گونه، حسین معتقد است که قوانین یهودی سوتاه با حکم مذکور در **قرآن** هم‌پوشانی گسترده دارند و نتیجه می‌گیرد **قرآن** در مقام تشریع برای همان مسئله بوده است. باین حال به نظر می‌رسد چنین ادعائی از نادیده گرفتن تفاوت‌های ماهوی دو نظام حقوقی ناشی می‌شود؛ دو نظامی که در غایت، نقش عنصر ماورایی، نوع مجازات و نقش نهاد قضائی با هم اختلاف دارند.

نخستین تفاوت از این قبیل، تفاوت غایت‌نهایی دو نظام است. هدف از قوانین سوتاه آزمایش زن برای کشف

حقیقت وفاداری او از طریق برگزاري یک محکمه الهی است. زن متهم باید آب تلخ نمادینی بنوشد و بپذیرد که اگر گناهکار باشد به لعن الهی دچار، و گرفتار سقط جنین و مرگ تدریجی خواهد شد؛ اما اگر بی‌گناه باشد آسیبی نمی‌بیند و حتی باردار می‌شود. در حقیقت ضمن این مراسم دعاء می‌کنند که اگر دروغ بگوید: «خداوند تو را در میان قومت ملعون و منفور گرداند و ران تو را ساقط و شکمت را بیندازد» (سفر اعداد، ۵: ۲۱-۲۲). این نه از جنس محاکمات معمول این جهانی برپایه مداخله شاهدان و ادله بشری، بلکه یک محاکمه الهی با مداخله مستقیم خدا است (روزن، **آیین سوتاه در میشنا**...^۱، ۲۷؛ کیل و دلیتش، **تفسیر عهد عتیق**^۲، ذیل اعداد: ۵).

در آیه ۳۴ سوره نساء هرگز چنین شیوه‌ای برای صدور حکم یا پی‌گیری قضائی تجویز نمی‌شود و فراتر از مرحله موعظه و هجر، حتی مرحله ضرب نیز با هدف استمرار اطاعت و تداوم زندگی مشترک دنبال می‌شود. ازهمین رو است که حتی بعد از رسیدن به مرحله ضرب نیز گفته می‌شود که «فَإِنْ أَطَعْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا» (نساء/ ۳۴). در فرض بعد نیز که زناي زن به اثبات برسد حد شرعی با هدف تأمین امنیت اجتماعی اجراء می‌شود؛ نه به منظور کشف حقیقت از طریق آزمون الهی. حکم آن مورد نیز که مردی به خیانت هم‌سر خود مشکوک، و لازم باشد آیین لعان برگزار شود جای دیگری (نور/ ۶-۹) به تفصیل آمده است و ربطی به آیات یادشده ندارد.

در قوانین یهودی، مجازات نهایی برای زن گناه‌کار تنها لعن الهی و عذاب جسمانی شدید است که هیچ راه بازگشتی ندارد (سفر اعداد، ۵: ۲۷-۲۸). برعکس در نظام حقوقی **قرآن** مجازات‌ها از تنوع و تدریج برخوردار اند. مرتبه نخست مجازات ضربی است که به تعبیر روایات باید سرخی و کبودی نیابد و با چوب مسواک یا با دست‌مال به انجام رسد.

تفاوت دیگر در نقش نهاد قضائی است. برپایه قوانین قوم یهود، حضور کاهن برای اجراء آیین لعن سوتاه اجتناب‌ناپذیر است (سفر اعداد، ۵: ۱۵)؛ اما چنان‌که به تفصیل بیان شد، فرآیند موعظه، هجر و ضرب برپایه آیه نشوز باید به طور کامل توسط شوهر، و درون خانواده صورت گیرد. نهاد قضائی تنها در صورتی وارد می‌شود که جرم زنا نه نشوز—با چهار شاهد اثبات شود، یا در صورت نبود چهار شاهد، مراسم لعان برگزار گردد.

نتیجه

در این مطالعه خواستیم بدانیم آیا نشوز در آیه ۳۴ سوره نساء بر زنا دلالت دارد یا بر طیفی از نافرمانی‌ها پیش از اثبات جرم؛ و آیا ضرب در آن به حد شرعی اشاره دارد یا به تنبیه بدنی نمادین در چارچوب تأدیب خانوادگی.

1. Rosen-Zvi, *The Mishnaic Sotah Ritual...*

2. Keil & Delitzsch, *Commentary on the Old Testament...*

چنان‌که دیدیم، تحلیل سیاقی آیه، به‌همراه روایات فریقین، نشان می‌دهد که نشوز ناظر به مراحل ابتدایی بی‌عفتی زناشویی است، نه زنا یا اثبات‌شده. شواهد سیاقی مختلفی — مثل تقابل ناشزات با حافظات للغیب یا دلالت تَخَافُونَ بر ظن و احتمال — مؤید این فرضیه اند.

چنان‌که دیدیم، شواهد برون‌متنی دیگری هم این خوانش را تأیید می‌کنند؛ شواهدی مثل بی‌تناسبی مجازات سه‌گانه ذکر شده در آیه با آنچه درباره شدت مجازات جرم زنا در جاهای دیگر قرآن و احکام شریعت اسلامی ذکر شده است یا تفاوت حکم نشوز زن در این آیه با حکم نشوز مرد در جای دیگری از قرآن. این شواهد همگی حاکی از آن اند که آیه ۳۴ سوره نساء در مقام پیش‌گیری از وقوع جرم است؛ نه در مقام صدور حکم بر جرم اثبات‌شده.

افزون بر این‌ها همه، شواهد برون‌متنی مثل روایات اسلامی نیز حاکی از آن اند که ضرب نیز در آیه تنبیهی نمادین و غیر آسیب‌زا در چارچوب تأدیب خانوادگی است، نه نوعی اجراء حد شرعی. تفاوت در فاعل اجراء، قید «غیر مبرح» برای توضیح نحوه چنین ضربی در روایات، و البته بازگشت به زندگی مشترک که در خود آیه هم چون غایت این حکم ذکر شده است همگی بر این معنا گواهی می‌دهند.

بر همین پایه، استناد حسین به قوانین سوتاه نیز نمی‌تواند مدعای او را پشتیبانی کند؛ زیرا با وجود شباهت‌های صوری در مراحل سه‌گانه، تفاوت‌های بنیادین در غایت، نقش عنصر ماورایی، نوع مجازات و نقش نهاد قضائی، دو نهاد حقوقی ضرب ناشزه و حکم سوتاه را از هم دیگر متمایز می‌سازد. پس در مجموع خوانش ثاقب حسین با چهار آسیب روش‌شناختی روبه‌رو است: غفلت از سیاق در تفسیر قَوَامُونَ، قَانِتَات و نُشُوز، خلط میان ظن و یقین در تفسیر نشوز، خلط میان تأدیب خانگی و حد شرعی در تفسیر ضرب، و اتکاء ناموجه به منابع برون‌دینی.

منابع

- ۱- عهد عتیق.
- ۲- قرآن کریم.
- ۳- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- ۴- ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
- ۵- ابن عاشور، محمد طاهر، التحریر والتنویر، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۶- ابن عربی، محمد بن عبدالله، احکام القرآن، بیروت، دار الجیل، ۱۴۰۸ ق.

- ۷- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، قم، آل‌البیت، ۱۴۱۶ق.
- ۸- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ق.
- ۹- زركشي، محمد بن عبد الله، *البرهان في علوم القرآن*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۰ق.
- ۱۰- زمخشری، محمود بن عمر، *الكشاف*، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۱۱- شافعی، محمد بن ادريس، *الام*، بیروت، دار المعرفة، ۱۳۹۳ق.
- ۱۲- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التبيان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م.
- ۱۳- صاحب جواهر، محمد حسن، *جواهر الكلام*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
- ۱۴- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ش.
- ۱۵- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۰۸ق.
- ۱۶- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
- ۱۷- عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، اسلامی، ۱۳۸۰ق.
- ۱۸- فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۱۹- قاضی عیاض، *اکمال المعلم*، به کوشش یحیی اسماعیل، قاهره، دار الوفاء، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م.
- ۲۰- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
- ۲۱- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزائری، نجف، مکتبه الهدی، ۱۳۸۶-۱۳۸۷ق.
- ۲۲- مسلم بن حجاج، *الصحيح*، بیروت، دار الفكر، ۱۴۱۲ق.
- 23- Barlas, Asma, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ān*, Austin, University of Texas Press, 2002.
- 24- Hussain, Saqib, "The Bitter Lot of the Rebellious Wife: Hierarchy, Obedience, and Punishment in Q. 4: 34", *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 23, no. 2, 2021.
<https://doi.org/10.3366/jqs.2021.0466>
- 25- Keil, Carl Friedrich & Delitzsch, Franz, *Commentary on the Old Testament (Vol. 1: The Pentateuch)*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2006.
- 26- Rosen-Zvi, Ishay, *The Mishnaic Sotah Ritual: Temple, Gender and Midrash*, tr. O. Schaff, Leiden, Brill, 2012.
- 27- *The Mishnah, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, tr. H. Danby, Oxford, Oxford University Press, 1933.