

# بررسی و نقد ادله قرآنی منع قضاوت زنان در فقه

احمدعلی نیازی<sup>۱</sup>

## چکیده

در اسلام اصل در تکالیف، وظایف و صلاحیت‌ها اشتراک جنسیتی و عدم تفاوت زنان و مردان است؛ زیرا موضوع بسیاری از تکالیف و وظایف، داشتن عقل و توانایی است که زنان و مردان در آن اشتراک دارند. با این حال در مواردی از تکالیف، حقوق و وظایف زنان و مردان متفاوت است. در بحث قضاوت نیز این سؤال مطرح است که آیا این وظیفه و تکلیف از موارد اشتراک است یا از موارد اختلاف؟ از آنجا که قرآن منبع اصلی شریعت اسلامی است، در تحقیق حاضر آیاتی در این زمینه، شرح و تفسیر شده و دیدگاه‌های تفسیری و فقهی موافق و مخالف بررسی شده است. روش تحقیق در مقاله حاضر، توصیفی-تحلیلی و شیوه جمع‌آوری اطلاعات به صورت اسنادی و کتابخانه‌ای است. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که استناد به ظاهر آیات قرآن برای منع قضاوت زنان، قابل نقد است و نمی‌توان منع قضاوت زنان را به ظواهر آیات قرآنی، نسبت داد و قرآن تبعیض جنسیتی در منصب قضاوت را تأیید نمی‌کند.

**واژگان کلیدی:** قضاوت، زنان، قرآن کریم، شرایط قاضی، شرط ذکوریت قاضی

---

۱. گروه کلام اسلامی، مجتمع عالی امام خمینی، جامعه المصطفی العالمیه، دایکندی، افغانستان.



## مقدمه

بسیاری از مشهورات فقهی که تاکنون مسلم انگاشته می‌شد، در اثر تحولات و اقتضائات جدید، نیازمند بازخوانی و بررسی مجدد است. مسئله شرایط قاضی و به خصوص شرط ذکوریت و منع قضاوت زنان نیز از این جمله است. در بین فقیهان متأخر، منع قضاوت زنان مسئله‌ای مسلم تلقی می‌شود و فقها با ادله مختلفی از اصول عملی تا آیات قرآنی برای ناروایی داوری زنان استدلال کرده‌اند. با توجه به جایگاه آیات قرآنی در شریعت اسلامی آیات قرآنی همواره مورد توجه بوده است. در این مسئله نیز آیاتی از قرآن کریم، مورد استناد فقیهان واقع شده است. در این تحقیق بررسی می‌شود که دیدگاه قرآن درباره اعتبار وصف ذکوریت برای قاضی و منع قضاوت زنان چیست؟ هدف از این تحقیق گشودن قرائت جدید برای حضور زن در مسند قضاوت و استفاده از ظرفیت تحصیلات و تخصص زنان در امر قضاوت و داوری است. اهمیت مسئله در این است که جواز یا عدم جواز قضاوت زنان، در تدوین قوانین خاص در کشورهای اسلامی تأثیرگذار است. در برخی کشورهای اسلامی مثل مصر، تونس، مالزی و ترکیه عملاً زنان در مسند قضاوت نشسته‌اند و به حل دعاوی می‌پردازند. اگر قضاوت زنان مشروعیت نداشته باشد، احکام صادر شده از سوی قاضی زن، به لحاظ شرعی و فقهی اعتبار نخواهد داشت. از سوی دیگر در برخی کشورها تحت تأثیر دیدگاه مشهور فقها مبنی بر منع قضاوت زنان، تصدی مقام قضاوت برای زنان ممنوع است و اگر روشن شود که این منع، مستند فقهی محکمی ندارد، راه برای حضور زنان در این مسئله باز می‌شود.

درباره جواز یا عدم جواز قضاوت زنان در فقه اسلامی، میان فقها دو دیدگاه مطرح است: دیدگاه اول آن است که زنان نمی‌توانند متصدی منصب قضاوت باشند و در کتاب‌های فقهی، علاوه بر شرایط عام قاضی و قضاوت، به ذکوریت قاضی نیز اشاره شده که به آیات قرآن کریم، روایات و دلایل دیگر استناد شده است. دیدگاه دوم آن است که با ایجاد خدشه در ادله دیدگاه اول، قضاوت زنان را از نظر فقهی جایز و مشروع می‌داند.



## ۱. مفهوم قاضی

### ۱-۱. قاضی در لغت

قاضی کسی است که از طرف قوه قضائیه یا حاکم وظیفه رسیدگی و حل و فصل دعاوی مردم را دارد و حاکم شرع، داور و حکم نیز به او اطلاق می‌شود. (معین، ۲، ۱۳۸۶: ۱۲۱۳) قاضی یعنی کسی که میان مردم حکم می‌کند و در مورد اختلافات و نزاع‌ها، فصل خصومت می‌کند و به واسطه فیصله دادن و این که امر نزاع و خصومت را تمام می‌کند، او را قاضی می‌نامند.

### ۱-۲. قاضی در اصطلاح فقه و حقوق

برخی از فقها و حقوق دانان به تعریف قاضی پرداخته‌اند و تعاریفی نزدیک به هم ارائه داده‌اند. لذا در خصوص این لغت گفته شده «به کسی که به شغل قضا و فصل خصومت و ترافع اشتغال دارد، قاضی گفته می‌شود. در همین معنا دادرس نیز استعمال می‌گردد». (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸: واژه قاضی) مفهوم قاضی در اصطلاح فقهی از تعریف اصطلاحی قضا روشن می‌شود. طبق تعریف قضا به ولایت شرعی، قاضی کسی است که ولایت شرعی بر حکم و رفع خصومات و تسلط بر برخی مصالح عامه مثل نظارت بر اوقاف و تطبیق وصایا و نظارت بر امور محجورین دارد؛ (عاملی، ۱۴۱۳، ۱۳: ۳۲۵) اما طبق تعریف دیگر از قضا، قاضی کسی است که میان مردم حکم و داوری کند و در مورد اختلاف و نزاع، فصل خصومت نماید. (انصاری، ۱۴۱۵: ۲۲۷)

شهید اول در تعریف قاضی می‌نویسد: «[قضا عبارت است از] ولایت شرعی بر حکم در مصالح عامه از طرف امام». (عاملی، بی تا، ۲: ۷۳) در این تعریف، قضاوت حکم در مصالح عامه دانسته شده که اعم است از حکم کردن در حق الله و حق الناس. محمدحسن نجفی می‌نویسد: «ولایت حکم شرعی است برای کسی که اهلیت فتوا دارد، از اشخاص معینی از مردم برای اثبات حقوق و استیفای آن برای صاحب حق» و این نظر را به کتاب‌های مسالک، تنقیح، کشف اللثام و ... نسبت



می‌دهد». (نجفی، ۱۹۸۱، ۴، ۱۴۰۴) شیخ انصاری نیز همین تعریف را ذکر کرده است. (انصاری، ۱۴۱۵، ۲: ۷۲) آیت‌الله خویی می‌نویسد: «قضا فصل خصومت بین متخاصمین و حکم به ثبوت ادعای مدعی یا به عدم حق او بر مدعی علیه است». وی در ادامه می‌نویسد: «اما قضا حکم به قضایای شخصی است که مورد ترافع و مشاجره قرار گرفته و قاضی حکم می‌کند که مال فلان از آن زید است، فلان زن زوجه فلان کس است و...». (خویی، ۱۴۲۸، ۱: ۱۰) آیت‌الله خویی قضاوت را رفع خصومت می‌داند، به علاوه مثال‌هایی ذکر می‌کند که همگی شامل دعاوی در مورد حقوق مردم است و با آوردن قید «ما شاکل ذلک»، مانع غیراز آن می‌شود. امام خمینی (ره) نیز به همین شکل قضاوت را تعریف می‌نماید: «حکم بین مردم برای رفع تنازع بین آنها است» (موسوی خمینی، ۱۳۶۳، ۲: ۴۳۱)

بر اساس ادله محدوده اختیارات قاضی، اعم از حق‌الله و حق‌الناس است و هرگونه فصل خصومت و احقاق حق را شامل می‌شود. از سوی دیگر در شرایط کنونی، ولایت بر مصالح عامه از محدوده اختیارات قاضی خارج است، بنابراین بهترین تعریف، تعریف اخیر است که قضا عبارت است از حکم بین مردم، برای رفع تنازع.

## ۲. دیدگاه فقہیان درباره شرط ذکوریت

این بحث در میان فقهای متقدم امامیه، مطرح نبوده و شیخ طوسی نخستین فقیه شیعه است که با توجه به فقه اهل سنت و در پاسخ به برخی از فتاوی‌ای آنان مبنی بر جواز قضاوت زن به صورت مطلق یا محدود، در کتاب‌هایی مانند الخلاف (طوسی، ۱۴۰۷، ۶: ۲۱۳) و المبسوط (طوسی، ۱۳۸۷، ۸: ۱۰۱) ذکوریت را از شرایط لازم در قاضی لحاظ کرده است. پس از شیخ طوسی تا سده دهم هجری قمری عده‌ای از فقهای شیعه مانند ابن براج (ابن براج، ۱۴۰۶، ۲: ۵۹۹)، فضل بن حسن طبرسی (طبرسی، ۱۴۱۰، ۲: ۵۱۳)، محقق حلی (حلی، ۱۴۰۸، ۴: ۶۰) و علامه حلی (حلی، ۱۴۱۳، ۳: ۴۲۱) تحت تأثیر شیخ طوسی در متون فقهی خود شرط مرد بودن را ذکر کردند، ولی در برخی متون همانند الکافی فی الفقه اثر ابوالصلاح حلبی، السرائر



الحاوی لتحریر الفتاوی نوشته ابن ادریس و غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع تألیف ابن زهره، اثری از این شرط دیده نمی شود. (محلاتی، بی تا، ۵۴۳ و ۶۴)) در میان فقیهان متأخر، برخی مانند صاحب جواهر (نجفی، ۱۹۸۱، ۴۰: ۱۲ و ۱۴) و نراقی (نراقی، ۱۴۱۵: ۱۷ و ۳۵) شرط مرد بودن را با استناد به اجماع قبول کرده اند؛ ولی در مقابل، عده ای دیگر از فقها همانند محمدتقی مجلسی، (مجلسی، روضة المتقین، ۱۴۰۶، ۱۲: ۱۹۱) شیخ مرتضی انصاری، (انصاری، ۱۴۱۵: ۲۲۹) مقدس اردبیلی (اردبیلی، ۱۴۰۳، ۱۲: ۱۵) و میرزای قمی (قمی، ۱۴۲۷، ۲: ۵۹۸) اجماع را رد نموده و با ایجاد خدشه در ادله اشتراط مرد بودن قاضی برای قضاوت، قطعی بودن شرط ذکوریت برای قضاوت و به تبع آن ممنوعیت قضاوت زنان را نپذیرفته و در این موضوع راه را برای اجتهاد مجدد باز کرده اند.

در دوره معاصر نیز فقیهانی چون سید روح الله موسوی خمینی (موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ۲: ۴۰۷)، سید محمدرضا گلپایگانی و سید ابوالقاسم خویی (خویی، ۱۴۱۸، ۴۱: ۱۳)، طرفدار اشتراط مرد بودن در منصب قضا هستند، ولی در مقابل، فقیهانی چون سید احمد خوانساری (خوانساری، ۱۴۰۵، ۶: ۸) موسوی اردبیلی و صانعی در اشتراط ذکوریت برای قاضی تردید کرده و به جواز قضاوت زنان قائل شده اند. عده ای دیگر با ایجاد تردید درباره قضاوت زنان به صورت مطلق، قضاوت آنها را در حوزه امور زنان صحیح می دانند. (منتظری، ۱۴۰۹، ۱: ۳۵۱)

در مذاهب فقهی اهل سنت، فقهای مالکی، شافعی و حنبلی، مرد بودن قاضی را در قضاوت شرط می دانند، ولی ابوحنیفه و فقهای حنفی، قضاوت زن را در اموال پذیرفته اند، چنانکه شهادت زن را در آنها می پذیرند. در این میان محمد بن جریر بن طبری، قضاوت زن را به صورت مطلق جایز دانسته است. (ابن قدامه، ۱۴۰۵، ۱: ۳۶) نعمت الله صالحی نجف آبادی، اهمیت بحث فقهی درباره قضاوت زنان در زمان حاضر را ناظر به آثار اجتماعی این مسئله در دنیای جدید می داند؛ زیرا به نظر او عدم پذیرش مشروعیت قضاوت زنان فقط به دلیل زن بودن، با وجود تمام شرایط از جمله علم، تقوا، کفایت و تدبیر، تداعی کننده تحقیر زن در اسلام است. از نظر حکم عقل



و فطرت نیز ظلم محسوب می‌شود، آن‌هم درحالی که اسلام را دین فطرت نامیده‌اند. بنابراین باید بحث اجتهادی جدیدی در این حوزه صورت گیرد.

### ۳. مستندات قرآنی منع نظریه قضاوت زنان

آیه قوامیت (نساء: ۳۴)، آیه تبرج (احزاب: ۳۳)، آیه درجه (بقره: ۲۲۸) و آیه حلیه (زخرف: ۱۸) از مهم‌ترین آیاتی است که مورد استناد مانعان قضاوت زن قرار گرفته که ذیلاً بررسی و تبیین می‌شود:

#### ۳-۱. آیه قوامیت

مراد از آیه قوامیت، آیه‌ای است که بر قوامیت مردان نسبت به زنان تأکید دارد. قرآن در این باره فرموده است:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا؛ مردان بر زنان قوامتی دارند به دلیل این که خداوند برخی را بر برخی دیگر برتری داده است و هم‌چنین به سبب این که آنان نفقه زنان را می‌پردازند. (نساء: ۳۴)

تفاسیر اهل سنت دو سبب برای نزول این آیه ذکر کرده‌اند: سعد بن ربیع از بزرگان انصار زنش حبیبه را به دلیل نافرمانی سیلی زد. حبیبه به همراه پدرش نزد پیامبر (ص) شکایت کرد. پیامبر (ص) فرمود: زن حق قصاص دارد. هنگام بازگشت حبیبه، این آیه نازل شد و پیامبر (ص) فرمود: بازگردید ما چیزی اراده کردیم، ولی خواست خدا چیز دیگری بود و آنچه خدا خواهد، بهتر است. فخرالدین رازی سؤال و سخن زنان درباره تقاضل میراث مردان را سبب نزول این آیه می‌داند که در جواب پرداخت مهریه و نفقه توسط مردان را علت این اثر بری بیشتر دانسته است.

(فخر رازی، ۱۴۲۰، ۱۰: ۷۰) علامه طباطبایی ظاهر روایاتِ شأن نزول اول (کتک خوردن حبیبه توسط همسرش) را دارای اشکال می‌داند؛ زیرا بر فرض صحت این روایات، اولاً پیامبر (ص) حکم نکرده و فقط جواب سؤال را داده و برای صدور حکم باید دو طرف در محکمه حاضر باشند. در ثانی بیان این شأن نزول، تخطئه رسول خدا (ص) خواهد بود؛ زیرا می‌خواهد بگوید پیامبر حکمی کرده که اشتباه است و این



با عصمت پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup> منافات دارد. بنابراین چنین شأن نزولی قابل قبول نخواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۴: ۳۴۹)

در هر حال این آیه به چند مطلب درباره سرپرستی و ریاست در خانواده (قوامیت مردان بر زنان)، تأمین هزینه‌های زندگی، وظایف متقابل همسران و راه کارهای حفظ خانواده از فروپاشی در صورت نشوز زنان پرداخته است.

واژه «قوام» که سه بار در قرآن به کار رفته است، بر پایه دسته‌بندی راغب اصفهانی در المفردات فی غریب الفاظ القرآن، به معنای اقدام برای انجام کارها به صورت اختیاری است که اجباری در آن وجود ندارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۳۲). «قوام» از واژه «قیم» رساتر و بلیغ‌تر دانسته شده و او کسی است که عهده‌دار مصالح و تدبیر است. (بغوی، ۱۴۲۰، ۱: ۶۱۱) یکی دیگر از مفسران دلیل استفاده از کلمه «قوامون» درباره قوامیت مردان بر زنان در آیه مورد بحث را این دانسته که در قرآن برای کارهای غیر مهم، از کلمه قیام و برای کارهای مهم و حساس از قبیل اجرای عدالت و حفظ قسط و اداره امور خانواده، از کلمه قوام استفاده شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۸: ۵۵۱) در تعریف قوامیت گفته شده که «قوام» به کسی گفته می‌شود که در رسیدگی به امور دیگران، به تنهایی و به صورت مستقل اقدام کند. شوهران نیز کسانی هستند که بر تدبیر امور زنان و برآوردن نیازهای ایشان به صورت مستقل، اشراف دارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۸: ۵۵۱)

بسیاری از متفکران و مفسران شیعی به دلیل اینکه شأن مرد را شأن مدیریت خانواده دانسته‌اند، از مفاهیمی چون سرپرستی و قیمومیت، ولایت، سلطه و حاکمیت مرد بر زن، تعبیر سرپرستی و قیمومیت را مناسب‌تر دانسته‌اند؛ زیرا ولایت، سلطه شخص بر مال و جان دیگری است، در صورتی که مرد هیچ تسلطی بر جان و مال زن ندارد (کاتوزیان، ۱۳۸۰، ۱: ۲۲۶) زن را تحت سلطه و حاکمیت مرد دانستن، تصویری مربوط به دوره‌های پیشین و عصر پیش از اسلام دانسته شده است؛ اما از دید اسلام زن و مرد مکمل همدیگر هستند و ریاست مرد بر خانواده، یک وظیفه و تکلیف اجتماعی بوده و زن همکار او محسوب می‌شود، نه اینکه زن فرمان‌بردار مطلق باشد. (کاتوزیان،



(۱۳۸۰، ۲: ۲۰۲)

برخی از محققان با نگرش حقوقی به مسئولیت مرد در خانواده بر این باور است که اگرچه به موجب تعلیمات اسلامی زن و مرد نسبت به همدیگر حقوقی دارند و به تجاوز به حقوق همدیگر مجاز نیستند؛ ولی در عین حال برای نهاد خانواده به عنوان یک جامعه کوچک، مرد را رئیس قرار داده است. منظور از ریاست، تصمیم‌گیری نهایی در امور خانواده و مراعات مصالح آن دانسته شده است. (محقق داماد، ۱۳۷۹: ۲۸۸)

کسانی که «قومیت» را به معنای ریاست و سرپرستی مرد بر خانواده دانسته‌اند، دارای سه رویکرد کلی هستند: رویکرد اول، قومیت و ریاست مرد بر خانواده را حقی برای مرد می‌داند که خدا به او اعطا کرده است. (مطهری، ۱۳۸۵، ۵: ۱۴۵؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ۲: ۷۴) بر پایه این دیدگاه مرد در اعمال یا عدم اعمال حق خود و حتی واگذاری آن آزاد است (امامی، ۱۳۸۸، ۴: ۳) رویکرد دوم که در مقابل رویکرد اول قرار دارد، قومیت و سرپرستی مرد بر خانواده را وظیفه می‌داند که بر عهده‌اش گذاشته شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۲۶) بر اساس این رویکرد ریاست نهاد خانواده حق مرد محسوب نمی‌شود، بلکه وظیفه‌ای است که بر عهده وی گذاشته شده و او ملزم به اجرای آن است که فقط در صورت عدم توانایی بر انجام آن، از عهده مرد ساقط می‌گردد؛ مثلاً زمانی که مرد دچار سفه باشد و محجور محسوب شود. (امامی، ۱۳۶۸، ۴: ۱۱)

برخی در راستای رویکرد دوم، ریاست و سرپرستی مرد را شیبه حضانت دانسته که چه در ارتباط با فرزندان و چه در ارتباط با همسر، از یک طرف تکلیف برای مرد محسوب می‌شود و باید در مدیریت امور خانواده و حفظ مصلحت آن اقدام کند، از طرف دیگر، برای مرد امتیازی است که نباید دیگران از آن ممانعت کنند و از این جهت، چهره‌ای از حق به خود می‌گیرد. بنابراین ریاست و سرپرستی مرد بر خانواده، آمیزه‌ای از حق و تکلیف است. (کاتوزیان، ۱۳۷۱: ۶۷۶)

برخی از مفسران نیز دیدگاهی مطابق رویکرد دوم مطرح نموده و «قومیت» را به





معنای قیام به امور خانواده، مراقبت و تکفل امور زن و فرزند دانسته و رویکرد اول را متناسب با عرف حاکم در جامعه صدر اسلام توصیف نموده که مردان بر زنان حکومت داشته و بر ایشان مسلط بوده‌اند. در صورتی که منظور از قوامیت در آیات قرآن کریم، مراقبت نیکو از خانواده، محافظت و مدیریت شایسته امور زن و فرزندان است. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ۷: ۳۸؛ مصطفوی، ۱۳۸۰، ۵: ۳۶۰)

رویکرد سوم در معنای قوامیت، تلفیقی از دورویکرد قبلی است؛ یعنی مرد هم رئیس خانواده است و حق ریاست بر زن دارد و هم مسئول اداره امور خانواده و زن است که با توجه به شأنیت زنان، مردان موظف هستند که در عین ریاست، به شئون ایشان رسیدگی کنند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۳: ۳۷۰؛ بلاغی، ۱۳۸۶، ۲: ۳۹)

واگذاری مسئولیت و سرپرستی خانواده به مرد که در آیه ۳۴ سوره نساء مطرح شده، به دو سبب است: سبب اول خصوصیت فیزیکی و طبیعی مرد است که از قدرت بیشتر برخوردار بوده و در مقابل کارهای دشوار دارای طاقت و تحمل بیشتر است و هم چنین کم‌تر تحت تأثیر احساسات و عواطف قرار می‌گیرد؛ چنانکه بسیاری از مفسران با استناد به دو فراز «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» و «وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»، به این نکته اشاره نموده‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۶۹) سبب دوم، تعهد مرد در برابر زن و فرزندان است که باید با پرداخت هزینه‌های زندگی آبرومندانانه (نفقه) و پرداخت مهریه، به انجام آن اقدام کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۳: ۳۷۰) درباره گستره شمول قوامیت مردان بر زنان، دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاه اول آن است که مراد از کلمات «الرجال» و «النساء» در عبارت «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» مطلق مردان و زنان است. به همین دلیل، مراد از قوامیت زنان بر مردان نیز عام است و به سرپرستی شوهران بر زنان‌شان اختصاص ندارد، بلکه مفاد آیه شریفه، سرپرستی مردان بر زنان است که مسائلی چون قضاوت، ولایت، حکومت و سایر ابعاد حیات اجتماعی را در برمی‌گیرد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۴: ۳۴۳؛ قرشی بنایی، ۱۳۷۵، ۲: ۳۵۵)

دیدگاه دوم درباره شمولیت قوامیت مردان بر زنان، آن است که این امر منحصر بر



حوزه خانواده است و مردان تنها بر زنان و فرزندانشان قوامیت دارند. دلیل این دیدگاه آن بخش از آیه شریفه است که فرمود: «وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ». مسلماً پرداخت نفقه از سوی شوهران بر زنانشان صورت می‌گیرد، نه بر زنان دیگر. از طرف دیگر، در موارد زیادی دیدگاه اول با نقض مواجه است؛ مثلاً مادر که زن است، بر فرزندان خود می‌تواند ولایت داشته باشد. (منتظری، ۱۴۰۹، ۱: ۳۵۰؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ۳: ۳۰۱)

در این میان یکی از مفسران معاصر، با تلفیق دیدگاه‌های مطرح شده، می‌گوید که اگرچه مورد آیه، قوامیت و سرپرستی خانواده است و مرد باید مدیر و سرپرست زن و فرزندان باشد؛ اما تعلیل موجود در آیه عمومیت دارد و رهبری و حکومت را نیز در بر می‌گیرد. این بدان جهت است که مردان از نظر فیزیکی و طبیعی نسبت به زنان برترند و باید رهبر و حاکم جامعه، مردان باشند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۲۵) و این مسئله شامل قضاوت نیز می‌شود.

در مقام نقد استدلال به این آیه بر منع قضاوت زنان می‌توان گفت که اولاً این که ماده «قوام» در لغت تنها به معنای سرپرستی نیست. برخی از لغت‌شناسان معنای قوام را متکفل امری کسی بودن، حاجت کسی را برطرف کردن، محافظت کردن و امور کسی را اصلاح کردن نیز دانسته‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۲: ۴۹۷) بنابراین می‌توان گفت که در این آیه مردان موظف شده‌اند که در تدبیر معیشت و اصلاح امور خانواده بکوشند و نیازهای زنان را برآورده سازند. این آیه زنان را از انجام کارهای سخت و طاقت‌فرسا برای تأمین نیازهای خانواده معاف کرده است. ثانیاً در این آیه قوامیت مرد به دو چیز؛ یعنی انفاق و برتری داشتن تعلیل شده است. (آلوسی، ۱۴۱۷، ۵: ۲۱؛ رشید رضا، ۱۳۷۳، ۵: ۶۷) پس قوامیت منوط به دو چیز است که یکی از آن‌ها انفاق است که مسلماً اختصاص به خانواده دارد. پس حکم که قوامیت باشد، محدود به خانواده است و برفرض که قوامیت را به معنای سرپرستی و سلطه بدانیم، محدود به امور خانواده است و کلیت اجتماع را شامل نمی‌شود.

با توجه به مطالبی که بیان شد، در مجموع آیه فوق دلیل واضحی برای منع قضاوت

زن ارائه نمی‌دهد و مسئله مبهم باقی می‌ماند.

### ۲-۳. آیه تبرج

دلیل دیگر مخالفان، بر منع قضاوت زنان این آیه است: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى؛ در خانه‌های خود بمانید و به شیوه جاهلیت پیشین تبرج نکنید». (احزاب: ۳۳)

تَبَرُّج به معنای خودنمایی زنان و این‌که زیبایی و زینتشان را آشکار کنند، آمده است. ریشه این واژه، «برج» است که در عربی در دو معنای اصلی به کار می‌رود: «بروز و ظهور» و «ملجأ و مکان بلند»؛ تَبَرُّج از معنای نخست گرفته شده است و بروج (برج‌های فلکی و برج و باروهای شهر) به معنای دوم راجع است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۱) لغت‌شناسان معتقدند که تَبَرُّج از تعبیر «الثوب المبرج» (لباس زیبایی که صور بروج آسمانی بر آن نقش بسته) گرفته شده، بدین‌گونه که اظهار زیبایی بدان تشبیه شده است. لغویان متقدم با توجه به معنای بروز و ظهور، تَبَرُّج زن را به معنای اظهار زیبایی (دست و صورت) وی دانسته‌اند. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۶: ۱۱۵)

این آیه خطاب به همسران پیامبر است؛ اما در تفاسیر همه زنان را مشمول این حکم دانسته‌اند. (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ۳: ۷۹۶) گذشته از این، بنا بر دیگر شواهد قرآنی، به‌ویژه آیه ۳۵ سوره احزاب که هم مردان و هم زنان مسلمان و مؤمن مورد خطابند و از آنجا که مردان مسلمان نیز ملزم به رعایت حدود شرعی هستند، تَبَرُّج منحصر به زنان نمی‌تواند باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۶: ۳۱۳)

سید قطب با استناد به این آیه می‌گوید: «خروج زن بدون ضرورت از خانه ممنوع است؛ اما قضاوت زن ضرورتی ندارد، پس نمی‌تواند مجوزی برای خروج باشد». (سید قطب، ۱۴۰۰، ۵: ۲۸۵۹) و آیت‌الله محمدرضا گلپایگانی این آیه را دلیل مخالفت خود با قضاوت زنان قرار داده و معتقد است که قضاوت زن، مستلزم اموری مثل اختلاط محرم و نامحرم، خروج از خانه، بلند کردن صدا و مجادله با نامحرم است که مخالف نص صریح شریعت است. (موسوی گلپایگانی، ۱۴۲۶، ۱: ۴۱)

بررسی و نقد: درباره آیه مورد بحث، چند نکته قابل‌یادآوری است که دلالت آن





را برای ممنوعیت قضاوت زنان با مشکل مواجه می‌نماید:  
**اولاً** از صدر این آیه به دست می‌آید که آیه دربارهٔ زنان پیغمبر<sup>(ص)</sup> نازل شده و مخاطب آن، تنها زنان پیغمبر<sup>(ص)</sup> هستند؛ چنانکه در همین آیه اشاره دارد که «ای زنان پیغمبر شما چون زنان معمولی نیستید...».

**ثانیاً** استدلال به این آیه در ممنوعیت قضاوت زن، استدلالی درستی نیست؛ زیرا دلیل اخص از مدعا است. ادعا ممنوعیت قضاوت زنان به صورت مطلق است؛ اما دلیل زمانی بر ممنوعیت قضاوت زنان دلالت دارد که موجب اختلاط محرم و نامحرم گردد. اگر زنان برای زنان قضاوت کند، این محذور وجود نخواهد داشت و مستلزم تالی فاسد نخواهد بود.

**ثالثاً** اگر واقعاً فعالیت‌های زنان در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی ممنوع باشد، با سیره رسول اکرم<sup>(ص)</sup> سازگاری ندارد؛ زیرا در زمان آن حضرت، زنان در فعالیت‌های اجتماعی از قبیل فعالیت‌های اقتصادی، حضور در میادین جنگ و مانند آن، شرکت داشتند.

**رابعاً** ممنوعیت خروج زن بدون اذن شوهر، با تصدی قضاوت توسط زنان منافاتی ندارد و زنان می‌توانند با اذن شوهرانشان، متصدی منصب قضاوت باشند و در انجام امور واجب مانند حج، اصلاً اذن شوهر لازم نیست.

**خامساً** نعمانی روایتی را از امام صادق<sup>(ع)</sup> نقل می‌کند که مربوط به عصر ظهور حضرت حجت<sup>(ع)</sup> است. آن حضرت فرموده است: «وَتُوتُونَ الْحِكْمَةَ فِي زَمَانِهِ حَتَّى إِنَّ الْمَرْأَةَ لَتَقْضِي فِي بَيْتِهَا بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ؛ یعنی در هنگام ظهور امام عصر (عج) به اندازه‌ای دانش و حکمت به شما داده خواهد شد که زن در خانه خود بر اساس کتاب خدا و سنت رسول الله<sup>(ص)</sup> قضاوت خواهد کرد...». (مجلسی، ۱۳۸۶، ۵۲: ۳۲۵)

### ۳-۳. آیه درجه

سومین آیه‌ای که مخالفان قضاوت زن به آن استناد کرده‌اند، آیه معروف به درجه است که می‌فرماید: «وَلِلرَّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ؛ مردان نسبت به زنان درجه و برتری

دارند». (بقره: ۲۲۸)

وجه استدلال این است که این آیه اشاره به تفوق نوع مردان بر زنان دارد و تک تک افراد را لحاظ نمی‌کند. تفوق مرد در این آیه، توانایی فکری و بدنی او برای انجام نیازمندی‌های مادی و معنوی است و اگر زنی پیدا شود که بر بسیاری از مردان برتر باشد، نقص این حکم نیست؛ (عاملی، ۱۳۶۵، ۱: ۴۳۶) اما به لحاظ جنبه‌های اجتماعی کدام نوع تفوق و درجه بر مردان دارد. یک احتمال قیومیت و ولایت است که در آیات دیگر، بیان شده است. مرحوم نجفی فرموده است «مراد از درجه و برتری که خدا نسبت به زنان برای مردان قائل شده، اختیار طلاق و رجوع است که با مرد است». (نجفی، ۱۹۸۱، ۲: ۵۸)

در نهایت می‌توان گفت که آیه یاد شده، تصریح دارد بر این که مردان نسبت به زنان دارای درجه بالاتری هستند. حال اگر زنان به قضاوت پردازند، لازم می‌آید که آنان بر مردان منزلت و درجه بالاتری داشته باشند. در نتیجه حکم مندرج در آیه فوق، مانع از آن نیست که نسوان با دانش و علم و البته تقوای الهی به مراتب عالی دنیوی برسند.

**نقد و بررسی:** درباره استدلال به آیه درجه، دو نکته قابل یادآوری است:

اولاً این آیه به بحث قضاوت زنان ارتباط ندارد، بلکه به تعهدات زوجین مربوط بوده و در رجوع بعد از طلاق، برتری را به مردان می‌دهد. اساساً، بحث مورد نظر این آیه، طلاق است که در صدر آیه شریفه به حقوق زنان مطلقه اشاره شده است و سپس به برتری مردان در رجوع بعد از طلاق پرداخته است؛

ثانیاً در زبان و ادبیات عربی، برای افاده عموم، کلمه و صیغه خاصی وجود دارد و کلمه «درجه» از کلمات مفید عموم نیست که برتری مردان نسبت به زنان را در تمام زمینه‌ها اثبات کند تا امور اجتماعی و قضاوت را نیز شامل شود.

### ۳-۴. آیه حلیه

یکی دیگر از آیاتی که ممکن است مورد استناد برای شرایط قاضی قرار بگیرد و دلیل ممنوعیت قضاوت زنان تلقی شود، این آیه است: «أَوْ مَنْ يُثَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي





الْخِصَامِ غَيْرِ مُبِينٍ؛ آیا کسی را که در لابلای زینت‌ها پرورش می‌یابد و به هنگام جدال قادر به تبیین مقصود خود نیست، [فرزند خدا می‌خوانید]؟ (زخرف: ۱۸)

وجه استدلال این آیه بر دو پایه استوار است: اول اینکه خصوصیت روحی و شخصیت زنان به‌گونه‌ای است که کمال خود را در آراستن و زیورآلات می‌بینند. دوم اینکه زنان به‌شدت تحت تأثیر احساسات است. لذا در گرداب حوادث و تحولات زندگی مغلوب احساسات خود گردیده و حتی نمی‌توانند در برابر دشمنان خود احتجاج کنند. چنین موجودی برای تصدی منصب قضاوت مناسب نخواهد بود.

**نقد و بررسی:** درباره استدلال به آیه مورد بحث، باید گفت که این آیه شریفه

نمی‌تواند دلیل ممنوعیت قضاوت زنان باشد؛ زیرا:

**اولاً** مفاد این آیه بیان‌کننده اعتقادات و باورهای عرب جاهلی درباره زنان است و هیچ ارتباطی به فرهنگ و اندیشه اسلامی ندارد؛ زیرا هرگاه یکی از اعراب خبر داده می‌شد صاحب فرزند دختر شده است، چهره او از شدت خشم و ناراحتی سیاه می‌شد. بنابراین آیه ۱۸ سوره زخرف به بحث قضاوت بی‌ارتباط است و استنباط عدم جواز قضاوت از این آیه بسیار بعید، بلکه ممتنع است.

**ثانیاً** این سخن که زنان کاملاً تحت تأثیر احساسات خود هستند و در کشاکش دهر و تحولات زندگی مغلوب احساسات خود می‌شوند و قادر بر تصمیم‌گیری درست در مقاطع حساس نیستند، عمومیت ندارد و دور از واقعیت است؛ زیرا در مواردی، مردان بیشتر از زنان تحت تأثیر عواطف قرار می‌گیرند. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که زنان در مواقعی بهتر از مردان ظاهر شده‌اند؛ مثلاً «ام سلمه» همسر گرامی پیامبر اسلام (ص) در صلح حدیبیه عملکرد بهتر از مردان داشته است. حضرت زینب کبری (ع) در حادثه کربلا به‌رغم تحمل مصائب بی‌شماری که هر مردی را زمین‌گیر می‌کند، با صلابت تمام در مقابل حکومت ستمگر اموی ظاهر شد و با ایراد خطبه غرا، موجب شگفتی گردید. (مجلسی، ۱۳۸۶، ۴۵: ۱۱۵)

## نتیجه گیری

در فقه اسلامی مسئله قضاوت زنان همواره چالش برانگیز بوده است. کسانی که ذکوریت را شرط قاضی می دانند، به ادله مختلفی استدلال کرده اند. یکی از آن ادله که اهمیت محوری دارد، دسته ای از آیات قرآن کریم است. با بررسی که در این نوشتار صورت گرفت، معلوم شد که مراد از قوامیت مرد در قرآن، ولایت داشتن مردان بر زنان نیست تا قضاوت زنان را با چالش مواجه کند، بلکه مراد مسئولیت مردان در مقابل اداره زندگی خانواده است. افزون بر این که اگر ولایت مردان بر زنان مراد باشد، این ولایت و زعامت به قرائن مطرح شده در آیه، مثل انفاق در گستره خانواده محدود است و شامل مسائل اجتماعی کلان مثل قضاوت نمی شود. در آیه تبریج نیز به این نتیجه رسیدیم که اگر از محذور اختصاص این گونه آیات، به ازواج النبی (ص) بگذریم، قضاوت زنان برای زنان محذور تبریج و اختلاط را ندارد. هم چنین از صدر اسلام تا کنون کسی حضور زنان برای کارهای اجتماعی مثل کمک به مجاهدان به عنوان پرستار یا تأمین آذوقه و انجام فرایضی مثل حج را به استناد تبریج منع نکرده است. آیه درجه نیز دلالت بر عمومیت ندارد، بلکه امتیاز ویژه مردان بر زنان را در طلاق بیان می کند. آیه حلیه نیز اولاً ناظر به اعتقادات جاهلی نسبت به زنان است و حکم زن در اسلام را بیان نمی کند. مسئله غلبه احساسات در میان زنان نیز، افزون بر این که کلیت ندارد، مانع به عهده گرفتن این گونه مسئولیت ها نیست؛ زیرا دلیلی معتبر بر نقصان عقل زنان وجود ندارد و واقعیت های عینی نیز این موضوع را تأیید نمی کند. بنابراین آیات قرآنی را نمی توان شاهی بر منع قضاوت زنان و لزوم وصف ذکوریت برای قاضی قرار داد.



## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. ابن قدامه مقدسی، عبدالله بن احمد، (۱۴۰۵)، المغنی فی فقه الامام احمد بن حنبل شیبانی، بیروت: دارالفکر.
۲. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر.
۴. اردبیلی، احمد بن محمد، (بی تا)، زبدة البیان فی أحكام القرآن، تهران: المكتبة الجعفرية لإحياء الآثار الجعفرية
۵. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ ق)، کتاب الزکاة، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری
۶. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۹)، تفسیر تسنیم، قم: مرکز وحيانی اسراء.
۷. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۳ ق)، قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ ق)، مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. خویی، سید ابو القاسم، (۱۴۱۸ ق)، التنقیح فی شرح عروة الوثقی، قم: مؤسسة احیاء آثار آية الله خویی.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۸ ق)، القضاء و الشهادات، قم: مكتبة الامام الخويي
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، المفردات فی غریب الفاظ القرآن، بیروت: دارالعلم.
۱۲. رشید رضا، محمد، (۱۳۷۳ ق)، تفسیر المنار، قاهره: دارالمنار.







۱۳. سید قطب، محمد، (۱۴۰۰ ق)، فی ظلال القرآن، قاهره: دارالشروق.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: نشر ناصر خسرو.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۷)، المبسوط فی فقه الامامیه، چاپ سوم، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ ق)، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. عاملی، ابراهیم، (۱۳۶۵)، تفسیر عاملی، تهران: کتابفروشی صدوق.
۱۹. عاملی، محمد بن جمال الدین، (۱۴۱۷ ق)، الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ ق)، تفسیر الکبیر، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ ق)، کتاب العین، تهران: بی نا.
۲۲. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۸۰)، حقوق مدنی، تهرات: دانشگاه تهران.
۲۳. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۸۶)، بحار الانوار، تهران: انتشارات اسلامیة.
۲۴. محقق حلی، جعفر، (۱۴۱۸ ق)، المختصر النافع فی فقه الامامیه، قم: مؤسسه المطبوعات الدینیة.
۲۵. محقق داماد، مصطفی، (۱۳۷۹)، بررسی فقهی حقوق خانواده، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۲۶. معین، محمد، (۱۳۸۶)، فرهنگ فارسی معین، تهران: نشر ادنا.
۲۷. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۳۶۳)، تحریر الوسیله، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۲۸. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۰)، الرسائل العشر، قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام

خمينی .

۲۹. موسوی گلپایگانی، سيد محمدرضا، (۱۴۲۶ ق)، القضاء و الشهادات، قم: بی نا.

۳۰. نجفی، محمد حسن، (۱۹۸۱ م)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: دار

احیاء التراث العربی.

۱۲۸



بهار و تابستان ۱۴۰۲



شماره پنجم



سال سوم



دوفصلنامه یافته‌های فقهی اصولی

