

ادله قرآنی ممنوعیت قضاوت زن

از دیدگاه مذاهب خمسه و نقد آن*

□ سیدمحسن فتاحی^۱

چکیده

رای مشهور فقیهان امامیه و اهل سنت در مورد قضاوت زن منفی است. فریقین در ممنوعیت قضاوت زن به ادله مختلفی استناد کرده‌اند. تمرکز بر هر یک از ادله در این موضوع می‌تواند به نحو مطلوب‌تری زوایای پنهان بحث را آشکار سازد. بدین منظور سعی شد تنها آیات قرآن کریم که از ادله استنادی قول رایج به حساب می‌آید به گونه‌ای مورد توجه و بازنگری قرار گیرد که پژوهش حاضر را از تکراری بودن خارج و نکاتی جدید را مطرح سازد. بازنگری آیات مورد استناد حاکی از این است که برداشت‌های رایج با کاستی‌های قابل توجهی در مقام استدلال مواجه است. از این آیات استفاده می‌شود که رجولیت، شرط نفوذ قضاوت نیست. بنابراین، قضاوت زن مشروع و نافذ است.

واژگان کلیدی: قضاوت زن، داوری زن، ادله قرآنی، شرط رجولیت، شرط ذکوریت.

مقدمه

فقیهان فریقین پیوسته ذکوریت را شرط تصدی منصب قضاوت دانسته و بر این اساس قضاوت زن را منع کرده‌اند. ابن قدامه حنبلی به ادلهٔ مختلفی برای شرط بودن ذکوریت استناد کرده است (بی‌تا: ۳۸۰/۱۱). ابوحنیفه قضاوت زن را در دعاوی مالی و سایر مواردی که شهادت او قبول می‌شود پذیرفته است (زحیلی، ۱۴۱۷: ۷۴۵/۶). ولی قضاوت زن را در باب حدود و قصاص به طور مطلق مردود می‌شمارد (طوسی، ۱۴۱۷: ۲۱۳/۶). ابن جریر طبری قضاوت زن را در تمامی موارد جایز دانسته است. استدلال او این است که زن نیز می‌تواند مجتهد باشد (همان). شیخ طوسی، قضاوت زن را رد می‌کند. ظاهراً قبل از ایشان، فقهای امامیه متعرض این فرع فقهی نشده‌اند (همان). محقق حلی می‌فرماید: «زن هرچند تمامی شرایط را دارا باشد، قضاوت او نافذ نخواهد بود» (۱۴۰۳: ۶۸/۴). شهید ثانی معتقد است که شرط مرد بودن مورد وفاق و اتفاق فقهای امامیه است (عاملی جبعی، ۱۴۱۶: ۳۲۹/۱۳). صاحب جواهر شرط مذکور را اجماعی اصحاب می‌داند (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۴/۴۰). ظاهراً شرط مذکور از زمان شیخ طوسی در کلمات فقها راه یافته است. کتاب‌های *المقننه*، *المقنن*، *الهدایه*، *النهایه*، *فقه الرضا علیهم السلام* و *رسائل* که کتب فقهی قدمای اصحاب است در مورد این شرط ساکت هستند (منتظری، ۱۴۰۹: ۳۳۹/۱).

آشنایی اجمالی با آرای فقیهان سلف از امامیه و اهل سنت خواننده را به این نتیجه می‌رساند که عدم نفوذ حکم قضایی زن و عدم جواز تصدی منصب قضاوت توسط او، از جمله آرای کم‌نظیری است که قریب به اتفاق فقهای فریقین بر آن اتفاق نظر دارند.

در میان فقیهان امامی چنانچه فقهی شهرت فتوایی^۱ به ویژه شهرتی را که بین فریقین حاصل است، حجت بدانند تردیدی نخواهد بود که به عدم جواز تصدی قضاوت از سوی زن و عدم نفوذ رأی او به دلیل شهرت بالای فتوایی رأی خواهد داد.

۱. شهرت فتوایی در جایی است که فقهای متعدد در مسئله‌ای به حکمی فتوا داده‌اند بدون اینکه منشأ روایی داشته باشد؛ خواه اینکه اصلاً روایتی در آن باره وجود نداشته یا اینکه وجود داشته ولی فتوادهندگان به عللی از آن اعراض کرده باشند (ر.ک: مشکینی، ۱۴۱۶: ۱۵۶).

ممکن است فقیهی تنها شهرت قدمایی^۱ یعنی شهرت موجود بین آرای فقیهان متقدم را قبول داشته باشد. در این صورت ممکن است گفته شود که این فقیه نمی‌تواند با فتوای مورد اشاره موافقت کند زیرا این فتوا در زمان‌های متأخر به کلمات اصحاب امامیه راه یافته است و اثری از آن در کتب قدما به چشم نمی‌خورد^۲ (ر.ک: منتظری، ۱۴۰۹: ۱/۳۴۱). البته لازم به یادآوری است که حتی شهرت قدمایی نیز در فرض تحقق نمی‌تواند در مسئله ما حجیت داشته باشد زیرا ورای این فتاوا ادله قرآنی و روایی متعددی وجود دارد که فتوای منع را نهایتاً باید به آن‌ها نسبت داد. به عبارت دیگر اجماع یا شهرت قدمایی در فرضی کارآمد است که فاقد ادله لفظی باشد و فقیه بخواهد با تمسک به حجیت شهرت فقهای متقدم، حکم را با فرض عدم دلیل لفظی به اثبات برساند.

بنابراین آنچه در خصوص فتوای منع قضاوت زن قابل بحث و پیگیری است ادله لفظی موجود است. بدین جهت این پژوهش بررسی خود را تنها به دلالت و حجیت همین ادله، آن هم ادله قرآنی این حکم محدود می‌سازد.

۱. شهرت فتوایی قدما یا متقدم در موردی اطلاق می‌شود که فتوایی در میان اصحاب ائمه علیهم‌السلام و در میان فقهای متقدم شیعه تا زمان شیخ طوسی شهرت داشته باشد. این فقیهان یا هم عصر ائمه علیهم‌السلام بوده‌اند یا در زمان غیبت صغری و کمی پس از آن زندگی می‌کرده‌اند. برخی از فقیهان شیعه مانند آیه‌الله بروجردی این نوع شهرت را حجت دانسته‌اند. دلیل آن ویژگی خاصی است که برای این شهرت ادعا شده است. این دسته از فقیهان اعتقاد دارند که فقهای متقدم تعبد خاصی به افتا بر طبق مضمون روایات صادرشده از ائمه علیهم‌السلام داشته‌اند و این تعبد را تا حد نقل عین الفاظ احادیث معصومان علیهم‌السلام رعایت و تنها سند روایات را در مقام افتا حذف می‌کرده‌اند. در نتیجه نقل عین روایات و تعبد خاص به این شیوه در افتا را موجب حصول اطمینان به وجود نص معتبر دانسته‌اند که با از دست رفتن روایات در دوره‌های متأخر، خدشه‌ای به حجیت فتاوای مشهور قدمایی وارد نخواهد شد (ر.ک: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹).
۲. برای مثال ابوصلاح حلبی از فقهای متقدم، در مقام بیان شرایط قاضی هیچ اشاره‌ای به شرط ذکوریت نمی‌کند (۱۴۰۳: ۴۲۲). نقدی که به این برداشت می‌توان وارد کرد این است که با توجه به پرده‌نشینی شدید زن در جوامع گذشته (تا آنجا که فقیهان با تعبیری چنین بر وجوب پرده‌نشینی زن استدلال کرده و او را از تصدی مناصب عمومی پرهیز داده‌اند: «لا یلیق بحالها مجالسة الرجال ورفع الصوت بینهم»)^۳ و با توجه به روایاتی که در دسترس فقهای متقدم بوده و در آن‌ها از قضاوت زن نهی شده است، این تحلیل بسیار منطقی به نظر می‌رسد که بگوئیم عدم جواز قضاوت زن آن قدر بدیهی و مسلم بوده که ذهن فقیه و یا جامعه اصلاً متوجه اشاره به آن نمی‌گشته است. بنابراین اینکه این شرط در کتب فقهای متقدم نیامده است دلیل بر اجماعی نبودن یا عدم شهرت فتوایی نمی‌شود بلکه باید گفت که از فرط وضوح آن، احتمال اینکه این مورد را هم باید متذکر شوند و یا به آن فتوا دهند اصلاً به ذهنشان خطور نمی‌کرده است. به عبارت دیگر درباره این موارد می‌توان گفت که اجماع / شهرت‌های فتوایی تقدیری منعقد بوده است.

۱. مستندات قرآنی منع قضاوت زن

قبل از ورود به بحث‌های اختصاصی هر یک از آیات، به نقدی عام نسبت به تمامی آیات عام یا مطلق که برای اثبات عدم مشروعیت قضاوت زن به آن استناد می‌شود، اشاره می‌کنیم. قائلان به عدم مشروعیت قضاوت زن علاوه بر برداشت‌های خاصی که در مورد هر یک از آیات دارند، در مورد برخی از آیات به این وجه استناد می‌کنند که آیات مورد اشاره اطلاق دارد و از اطلاق آن‌ها عدم مشروعیت قضاوت زن قابل استنباط است. نقدی که بر این وجه مشترک وارد است، این است که کتاب الهی مانند قوانین اساسی است. یعنی وجه غالب در قرآن کریم، بیان طبیعت احکام است نه بیان خصوصیات آن‌ها. خداوند متعال اصل حکم را در قرآن کریم بیان می‌کند تا بعداً خصوصیات آن از طریق پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام بیان شود. شیخ انصاری این سخن را که قرآن کریم در مقام بیان اصل احکام است نه خصوصیات آن، در مورد عبادات پذیرفته است (۱۴۱۶: ۲/۴۷۵)؛ ولی می‌توان عمومیت آن را نیز ادعا کرد که این امر، اختصاصی به عبادات ندارد زیرا قرآن همان جایگاه قوانین اساسی را دارد یعنی در مقام بیان جزئیات و خصوصیات احکام نیست. این نکته با این امر منافاتی ندارد که این رویکرد کلی در مورد برخی از موضوعات نقض شده و خداوند متعال در قرآن کریم در مواردی مانند ارث، خصوصیات و جزئیات را نیز بیان کرده است. با توجه به این رویکرد کلی می‌توان نتیجه گرفت که در آیات قرآن هر جا خصوصیات احکام بیان نشده باشد به معنای مطلق بودن آیه نیست. این نکته بسیار مهم است زیرا به صورت بسیار روشنی آیات مورد بحث در موضوع قضاوت زن را از صلاحیت اطلاق‌گیری خارج می‌سازد. لذا آنچه صلاحیت دارد مورد بررسی قرار گیرد، تنها برداشت‌های خاصی است که ممکن است در مورد هر یک از آیات ادعا شود. باید دید این برداشت‌ها از چه جایگاه اعتبار و حجیتی برخوردارند و آیا دلالتی بر عدم مشروعیت قضاوت زن دارند یا خیر.

اندیشمندان مذاهب بیشتر به پنج آیه از آیات قرآن کریم برای اثبات عدم مشروعیت قضاوت زن استناد می‌کنند. لذا در این مختصر تنها به این پنج آیه توجه خواهد شد و از میزان دلالت آن بر مطلوب بحث خواهیم کرد.

۱-۱. سوره نساء / ۳۴

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾؛ مردان بر زنان مسلط هستند چرا که خداوند بعضی از انسان‌ها را بر بعضی دیگر برتری بخشیده است و نیز از آن روی که مردان از اموال خویش [برای زنان] خرج می‌کنند.

- فضل، به معنای بخشش، فزونی و زیادتی است. «فَضَّلَهُ عَلَيَّ صَاحِبَهُ»: به فزونی فضل او نسبت به دوستش حکم کرد.
- قَوَّام، به معنای کسی است که امری را به عهده می‌گیرد و در آن تواناست؛ امیر و فرمانروا.

«قام الرجل على المرأة»: به او خواروبار رسانید و روزی او را بر عهده گرفت.
«وإنه لقوام عليها»: روزی و خواروبار به او می‌رساند.

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾: «الرجال متكفلون بأمور النساء: مَعْيُونَ بِشؤونهن» (شرتونی، ۱۴۱۶؛ ابن منظور، ۱۴۰۵)؛ یعنی مردان متکفل حاجات زنان هستند و رسیدگی به امور آنان را بر عهده دارند.

۱-۱-۱. مفاد آیه

در تبیین مفاد این آیه گفته شده است:

۱. مردان بر زنان در تدبیر و تأدیب و تعلیم و تربیت سلطه دارند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۷۸/۳).

۲. مراد از فضیلت اشاره شده در آیه شریفه که موجب قوام بودن مردان بر زنان شده است، همان قدرت تعقل و تدبیر است که در مردان بیشتر است (منتظری، ۱۴۰۹: ۳۴۹/۱).

۳. مردان بر زنان در کمال عقل، حسن تدبیر، توان بیشتر در انجام کارهای خیر و اطاعت، برتری داده شده‌اند و به همین جهت پیامبری و امامت و ولایت و اقامه شعائر و جهاد و پذیرش شهادت و بیشتر بودن ارث و... به مردان اختصاص یافته است. علاوه بر آن، مردان بر زنان برتری و سلطه دارند؛ زیرا مهریه و نفقه آنان را می‌پردازند (طریحی، ۱۴۰۸: ۵۶۴/۳).

۴. سلطه مردان بر زنان به خاطر برتری آنان در علم و عقل و حسن رأی و تدبیر و تصمیم‌گیری جدی در امور و توان بیشتر انجام کارهای خیر و عبادت و اسب‌سواری و تیراندازی است و به خاطر اینکه پیامبران و امامان و علما از آنان است و خلافت و رهبری جامعه و امامت جماعت در آنان است و بدین خاطر که آنان اهل جهاد و اذان و خطبه هستند (کاظمی، ۱۳۶۷: ۲۵۷/۳).

۵. سلطه مردان بر زنان در جهات عمومی مثل قضاوت و حکومت است که بر پایه عقل استوار می‌گردند و این دو در مردان بیشتر از زنان قرار داده شده است، همچنین در مثل دفاع و جهاد که توان جسمی و قدرت برنامه‌ریزی از لوازم آن است، در مردان بیشتر است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۳/۴).

۲-۱-۱. شیوه استدلال به آیه

دریافت و استنباط معانی فوق از آیه شریفه بر اساس قیاس منطقی زیر است:

مقدمه ۱- بر اساس آیه شریفه، خداوند بعضی انسان‌ها را بر برخی دیگر فزونی بخشیده است.

مقدمه ۲. امتیاز و فزونی داشتن موجب سلطه است.

مقدمه ۳. فزونی مورد اشاره در آیه شریفه فزونی عقلی و جسمی است.

مقدمه ۴. برخی امور مثل حکومت، قضاوت، جهاد، تدبیر امور، تأدیب و تعلیم و تربیت، انجام کارهای خیر، پیامبری، امامت، ولایت، اقامه شعائر، پذیرش شهادت، ارث افزون‌تر، اذان، خطبه، امامت جماعت، نیازمند عقل قوی یا جسم نیرومند و یا هر دو است.

نتیجه: پس مردان بر زنان در امور فوق سلطه دارند.

مناقشه

۱. کشف اینکه فزونی مورد اشاره در آیه شریفه فزونی در عقل و جسم است، حدس و گمانی بیش نیست. در آیات دیگری که خداوند متعال از فزون بودن افرادی بر افرادی دیگر یاد می‌کند، متعلق فزونی را نام می‌برد مثل فزونی تشریحی مردان بر زنان در جواز اختیار چند همسر و زیادی ارث؛ فزونی تشریحی زنان بر مردان در استحقاق مهریه و

نفقه (نساء/ ۳۲) یا فزونی در درجه و پاداش (نساء/ ۹۵) یا در رزق (نحل/ ۷۱) یا در سخن گفتن با خدا (بقره/ ۲۵۳) یا در پیامبری (انعام/ ۸۶) یا در دارا بودن کتاب الهی (اسراء/ ۵۵)؛ و مثل فزونی تکوینی برخی درختان بر برخی دیگر در نوع و کیفیت میوه‌هایشان (رعد/ ۴). بنابراین، احتمال دارد در این آیه نیز چنین مواردی مورد نظر خداوند متعال بوده باشد.

۲. آیا همه موارد برشمرده شده در مقدمه چهارم نیازمند عقل و جسم قوی است؛ مواردی مانند خطبه خواندن، زیادتی در ارث و شبیه آن؟

۳. آیا لازمه مقدمه سوم و چهارم این است که این امور به مردان اختصاص دارد و زنان در آن موارد تحت سلطه مردان هستند؟ آیا واقعاً اسلام، زنان را از تدبیر امور، تأدیب و تعلیم و تربیت، انجام کارهای خیر و اقامه شعائر نهی کرده است؟ آیا هیچ فقیهی به این تحریم ملتزم می‌شود؟

۴. به نظر می‌رسد مفاد آیه شریفه یکی از دو امر است:

الف) آن گونه که برخی گفته‌اند: مفاد آیه تنها در خصوص سلطه مرد بر همسر خویش است؛ زیرا سیاق آیه با توجه به جمله «وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» که مراد از آن مهریه و نفقه است، دلالت بر حاکمیت مرد بر همسر خویش دارد (منتظری، ۱۴۰۹: ۱/۳۵۰). بدیهی است در این صورت آیه شریفه بی‌ارتباط با بحث ما بوده و از آن نمی‌توان ممنوعیت شرعی قضاوت زن را استنباط کرد.

ب) مفاد آیه شریفه منحصر به قوامیت مرد بر همسر نبوده بلکه متضمن قوامیت جنس مرد بر جنس زن است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۳۴۳). در این صورت لازم است بدین نکات توجه شود:

۱. همان گونه که در شرح واژه‌ها گذشت، قوام بودن کسی بر کسی به معنای متکفل بودن امور آن شخص و اهتمام داشتن به رفع حاجات و نیازمندی‌ها و مسائل اوست نه به معنای سلطه و حکومت داشتن و او را تحت سیطره خود گرفتن.

۲. این اهتمام در آیه شریفه معلول فضیلتی است که شخص اول بر دوم دارد بنابراین اگر هم قوام بودن را به معنای سلطه بگیریم، تنها در جایی ثابت خواهد بود که علت حکم وجود داشته باشد بنابراین قوام بودن مرد بر زن منوط به وجود فضایل در او نسبت به زن است و بدیهی است که فضیلت داشتن مرد بر زن همیشگی و دائمی نیست.

۳. از مورد قبل روشن می‌گردد که خداوند متعال با این آیه حکم تعبدی و جدیدی را تأسیس نمی‌کند، بلکه حکمی تذکاری، تنبیهی و ارشادی را بیان می‌کند؛ ارشاد و تنبیه به اینکه کسی می‌تواند امور دیگران را متکفل گردد که دارای فضیلت‌های لازم باشد بدین جهت است که زمخشری در تفسیر خود می‌نویسد:

این آیه بر این امر دلالت می‌کند که ولایت و حکومت بر دیگران بر اساس فضیلت است نه بر اساس زور و غصب و حاکمیت نظامی (۱۳۸۵: ۵۲۳/۱).

۴. احتمال دارد که آیه شریفه در مقام بیان یک حکم غالبی باشد، مانند آیه شریفه ﴿وَرَبَّانِيكُمْ الْأَقْبَىٰ فِي جُورِكُمْ﴾ (نساء/ ۲۳)؛ «و دخترانِ همسرانتان که در دامان [تریت و نگهداری] شما هستند» که ﴿فِي جُورِكُمْ﴾ بیانگر قید غالبی است نه دائمی (موسوی خویی، ۱۳۶/۵: ۱۴۱۷). در این صورت آیه دلالتی بر مطلوب نخواهد داشت.

۵. این آیه شریفه، قوام بودن زن نسبت به زن را نفی نمی‌کند. بنابراین، حداقل و به نحو موجبه جزئیه باید مشروعیت قضاوت زن در مورد زنان را بپذیریم؛ مانند فتوای مشهور فقهای امامیه به جواز اقتدای زن به زن در نماز (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۳/۳۴۱).

۶. همان طور که در مناقشه اول اشاره شد، متعلق فزونی و فضیلت مرد بر زن در این آیه شریفه نامعلوم است و مقتضای قواعد اصولی، اکتفا به قدر متیقن از آن است؛ بدین معنا که قوام بودن مرد بر زن تنها در آن مواردی ثابت می‌شود که فضیلت و فزونی امری در تمامی مردان نسبت به تمامی زنان محرز و یقینی باشد بدیهی است که احراز این امر یا ناممکن و یا در مورد بسیار نادری ممکن است. آیا شارع مقدس با فرستادن این آیه می‌خواهد حکم مورد بسیار نادری را بیان کند؟! برای فرار از این نتیجه نادرست باید بگوییم حکم مورد اشاره، حکم نوع است؛ یعنی نوع مردان به خاطر فضیلتی که در نوع آنان است قوام بر نوع زنان هستند^۱ و این بدان معناست که این حکم در موارد خاص

۱. مثل اینکه گفته شود «الکبار قوامون علی الأطفال». این به معنای این است که نوع بزرگسالان قوام بر کودکان هستند. بنابراین، اگر در موردی طفلی دارای فضایی بود که بر بسیاری از بزرگسالان برتری داشت، مقدم داشته خواهد شد؛ برای نمونه، امام زمان علیه السلام در همان حال طفولیت خود بر تمامی افراد برتری داشت و بدین خاطر جامعه امامت را در طفولیت بر تن نمود و اگر زمینه خلافت هم مهیا می‌بود، قطعاً آن را بر عهده می‌گرفت.

قابل نقض است و آن، مواردی است که برخی زنان نسبت به مردان از فضایل مساوی یا بیشتری برخوردارند. در این موارد، دلیلی بر قوام بودن مردان بر زنان نخواهیم داشت.

۷. مناسبت علت و معلول اقتضا می‌کند که قوام بودن مردان بر زنان در فضایی باشد که عرف عقلاً به سنخیت این دو به عنوان علت و معلول اذعان کند؛ مثلاً اینکه مردان از جهت جسمی قوی‌تر از زن هستند نمی‌تواند علت مقدم بودن مردان و قوامیت آنان در تصدی مدیریت فکری یک مجموعه شود. طبیعی است که اگر در چنین موردی، زنی از قدرت عقلی و مدیریتی بالاتری برخوردار باشد مادامی که منع شرعی یقینی احراز نشود، عقلاً او را بر تمامی مردانی که قدرت بدنی بیشتری دارند ولی از توان هوشی و عقلی کمتری برخوردارند مقدم می‌دارند.

۸. برای نقض کلیت آیه شریفه به این شاهد می‌توان استناد کرد که در شریعت، حقوقی به زنان واگذار شده است که باید بر اساس تفکر سلطه مرد بر زن به مردان واگذار می‌شد؛ مثل حق حضانت طفل.

۹. بر خلاف رأی مسلط و مورد اتفاق اندیشمندان اصولی که هر گاه در کلامی قیود حکم ذکر نشود، آن حکم بر اطلاق حمل می‌شود، صحیح این است که بین اطلاق و تقیید از این جهت فرقی نیست؛ یعنی همان طور که مقید بودن حکم نیاز به مبرز دارد، اطلاق حکم هم نیازمند مبرز است. پس مادامی که شارع مقدس به اطلاق حکم تصریح نکند (نصر) و یا قرینه‌ای دال بر مطلق بودن حکم (ظاهر) نیاورد، نمی‌توان آن حکم را مطلق دانست و در صورتی که نه اطلاق و نه تقیید، هیچ یک مبرز نداشته باشند، کلام بر قدر متیقن حمل خواهد شد. بر این اساس، از آیه شریفه محل کلام نیز بیش از استحقاق قوامیت که قدر متیقن از لفظ است، فهمیده نمی‌شود و چنانچه این قدر متیقن مقبول نیفتد، آیه شریفه صلاحیت استناد نخواهد داشت و برای دریافت حکم (با صرف نظر از سایر ادله که باید در جای خود حجیت آن‌ها بررسی گردد) باید به اصل عملی رجوع شود. روشن است که در موارد شک، متقضای اصل اولی در احکام تکلیفی، اباحه فعل و عدم حرمت آن (اصل برائت / اباحه) است.

۱۰. با توجه به ادامه آیه شریفه و آیه پس از آن، اطمینان می‌یابیم که این آیه حتی ناظر به برتر دانستن نوع مردان بر نوع زنان که در بند ۶ به آن اشاره شد هم نیست. ادامه

آیه شریفه چنین است:

﴿...فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَحَافُونَ شُورَهُنَّ فَعَطْوَهُنَّ وَالْحُجْرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرُوبَهُنَّ فَإِن أٰطَعْتِكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْنَهُنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾ (نساء / ۳۴)؛ و زنان صالح، زنانی هستند که متواضع‌اند و در غیاب [همسر خود] اسرار و حقوق او را در مقابل حقوقی که خدا برای آنان قرار داده، حفظ می‌کنند. و [اما] آن دسته از زنان را که از سرکشی و مخالفتشان بیم دارید، پند و اندرز دهید [و اگر مؤثر واقع نشد] در بستر از آن‌ها دوری کنید و [اگر هیچ راهی جز شدت عمل برای وادار کردن آن‌ها به انجام وظایفشان نبود] آن‌ها را تنبیه کنید و اگر از شما پیروی کردند راهی برای تعدی بر آن‌ها نجویید [بدانید] خداوند بلندمرتبه و بزرگ است [و قدرت او، بالاترین قدرتهاست].

همان طور که ملاحظه می‌شود، ادامه آیه در مقام بیان احکام خانوادگی و روابط بین زوجین است و بر خلاف نظر برخی از مفسران که آیه را مطلق دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۳-۳۴۴)، بر اساس مبنای اصولی در مطلق‌ها، هر گاه در مقام مخاطب قدر متیقنی وجود داشته باشد حکم به همان قدر متیقن محدود گشته و مانع اطلاق کلام می‌گردد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۴۷). در ذیل این آیه نیز قدر متیقن لفظی است که از آیه شریفه به دست می‌آید و مانع اطلاق آیه نسبت به قوامیت مردان بر زنان و در ابعاد مختلف زندگی آنان می‌گردد. بدیهی است که آنچه در بحث مقدمات حکمت مهم است این است که امری لفظی یا عهدی که قدر متیقن مصادیق مطلق محسوب گردد وجود داشته باشد تا موجب تحدید دامنه مطلق شود.

اگر اشکال شود که مانعیت قدر متیقن در مقام مخاطب از طرف اصولیان متأخر رد شده است، در پاسخ می‌گوییم که عدم اطلاق آیه منحصر به بحث اصولی یادشده نیست تا خللی به ادعای طرح‌شده وارد آید زیرا موانع اطلاق متعددند. یکی از آن موارد، انصراف است و تطبیق آن در مقام چنین است که بگوییم ذیل آیه شریفه، قرینه است برای انصراف یافتن قوامیت به مسائل و روابط خصوص زوجین. ممکن است تصور شود که این انصراف همان قدر متیقن در مقام مخاطب است و فرقی با آن ندارد! یعنی در واقع قدر متیقن موجود در کلام، منشأ انصراف می‌شود. پاسخ این است که این دو با هم تفاوت دارند زیرا ممکن است امری قدر متیقن باشد ولی موجب انصراف

نشود و تنها قرینیت محضه برای حمل مطلق بر مقید داشته باشد؛ بر خلاف انصراف که مراد استعمالی را از اول زایل می‌کند و دیگر جایی برای حمل مطلق بر مقید باقی نمی‌گذارد. به بیان دیگر در حمل، مراد استعمالی باقی است و قرینه و قید موجب ضیق شدن مراد استعمالی در مقام مراد جدی می‌شود. برای مثال اگر کسی بگوید حیوانی را دیدم، هیچ کس ذهنش به فردی از انسان معطوف نمی‌شود زیرا در این کلام اصلاً لفظ حیوان در اعم از انسان و غیر انسان استعمال نشده است نه اینکه استعمال شده است ولی قرینه آمده و آن را از انسان منصرف کرده است. بر خلاف موارد حمل که لفظ در مطلق استعمال می‌شود ولی با آمدن قید، تقیید گشته و مراد جدی را در مابقی تثبیت می‌کند.

از مجموع آنچه گفته شد می‌توان دریافت که آیه شریفه در مقام بیان یک کبرای کلی نیست بلکه تنها ناظر به بیان احکام روابط بین زوجین است و حداکثر و بر فرض پذیرش نوعی کلیت در آن، تنها محدود به مواردی خواهد بود که طبق معیار عقلایی تقدم افضل بر فاضل، نوع مردان به حسب غالب و بر اساس فضیلت‌های مشخص، در امور مشخص هم‌سنخ، بر نوع زنان قوامیت خواهند داشت نه اینکه به نحو مطلق بتوان ممنوعیت برخی از فعالیت‌ها برای زنان را از آن استفاده کرد.

اینکه گفته شد آیه شریفه تنها ناظر به بیان احکام روابط بین زوجین است، با برخی روایات تأیید می‌شود. برای مثال، امام صادق (ع) در توصیه به رعایت حال همسر و خوش رفتاری با او می‌فرماید:

«رحم الله عبداً أحسنَ فیما بینه و بین زوجته فإنَّ الله عزَّ و جلَّ قد ملَّکة ناصیتها وجعله القیَمَ علیها» (صدوق، ۱۴۱۳: ۳/۴۴۳ ح/۴۵۳۷)؛ خداوند رحمت کند کسی را که با همسرش به نیکی رفتار کند چرا که خداوند متعال زن را تحت سیطره و تسلط مرد و مرد را بر او قیم قرار داده است.

۱. عبارت «ملَّکة ناصیتها» به گونه‌های مختلفی معنا شده است: سرنوشت زن را به دست مرد سپرده؛ [خود] زن را به دست مرد سپرده؛ اختیار زن را به دست مرد سپرده؛ زن را مانند اسیری در دست مرد قرار داده (برای معنای اخیر ر. ک: مجلسی، ۱۴۰۶: ۳۷۷/۸، پاورقی ح/۴۵۳۷). در آیه ۵۶ سوره هود آمده است: «هُوَ أَخَذَ بِنَاصِيَتِهَا» که کنایه از سلطه و استیلاست. تملیک ناصیه نیز کنایه از همین معناست (برای یافتن این معنا ر. ک: یحیی بن حمزه، ۱۴۲۴: ۷۲/۲ خطبة ۱۰۳؛ قاموس المحدث: ذیل حرف النون).

می‌توان احتمال داد که تعبیر حضرت به «جعلہ القیم علیها» از عبارت قرآنی ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ اخذ شده باشد.

۱۱. نکته قابل توجه دیگر اینکه اگر محدود بودن قوامیت به مسائل خانوادگی، آن هم فی الجمله نه بالجمله را نپذیریم، باید به مجمل بودن آیه اعتراف کنیم زیرا هیچ ملازمه‌ای بین قوامیت و عدم مشروعیت قضاوت و مانند آن برای زن وجود ندارد. آیه شریفه تنها می‌گوید که مرد بر زن قوامیت دارد. آیا منظور این است که به لحاظ این قوامیت، هر کاری که هم مرد و هم زن صلاحیت انجام آن را دارند باید منحصرأ به دست مرد سپرده شود؟! آیا این اطلاق قابل پذیرش است؟ مثلاً هم مرد می‌تواند آشپزی کند و هم زن؛ آیا قابل پذیرش است که بر اساس اصل قوامیت بگویم آشپزی کردن برای زنان مشروع نیست و تنها مردان مجاز به آشپزی کردن هستند! لذا از آنجا که ملازمه‌ای بین قوامیت و عدم مشروعیت وجود ندارد ناگزیر مدلول آیه شریفه مجمل خواهد شد. بنابراین، آنچه مهم است تعیین معیارهای صلاحیت جنسیتی است. یعنی معیارهایی که جنس مرد یا جنس زن باید دارا باشد تا بتوان جنس مرد یا جنس زن را برای آن فعالیت صالح دانست و جنس مخالف را از آن منع کرد. تنها در این صورت است که بین مرد یا زن بودن و مشروعیت / عدم مشروعیت تصدی یک فعالیت ملازمه دائمی برقرار خواهد بود. بدیهی است که صلاحیت‌های فردی و مصداقی نمی‌تواند ملازمه دائمی مورد اشاره را ایجاد کند زیرا ممکن است یک فرد خاص از مردان یا زنان برای تصدی فعالیت خاصی صلاحیت لازم را دارا باشد. بدین ترتیب، باید دید صلاحیت لازم برای هر فعالیتی بر چه معیارهایی استوار است. اگر در موردی، جنس مرد یا جنس زن بدون هیچ تفاوتی - آن معیارها را احراز نکرد، آن جنس، صلاحیت لازم برای تصدی آن فعالیت خاص را نیز نخواهد داشت. بنابراین، بدون نظر به این صلاحیت‌ها و تنها بر اساس استناد به مدلول مجمل یک دلیل لفظی نمی‌توانیم حکم مسئله را استنباط کنیم.

۲-۱. سوره بقره / ۲۲۸

﴿وَلَمَنْ مِثْلَ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾؛ و برای آنان همانند

وظایفی که بر دوش آنهاست، حقوق شایسته‌ای قرار داده شده و مردان بر آنان برتری دارند و خداوند توانا و حکیم است.

درجه به معنای منزلت و بلندی مرتبه است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ذیل دَرَج).

تقریب استدلال به این آیه چنین است که مردان منزلتی رفیع‌تر از منزلت زنان دارند؛ بدین جهت بر آنان سلطه دارند بنابراین زن نمی‌تواند قاضی شود و داوری او نافذ نخواهد بود. برخی نیز گفته‌اند از آنجا که بر اساس این آیه مردان بر زنان مراتبی از برتری و تقدم را دارا هستند، لازم است آنان را از دخالت در امور سیاسی و هر آنچه مربوط به اداره اجتماع است باز داشت (معرفت، بی‌تا: ۳۰۹).

مناقشه

۱. صرف نظر از مطلبی که قبلاً گفته شد که آیات تشریحی به دلیل اینکه در مقام اصل تشریح است و نگاهی به خصوصیات احکام ندارد تا بتوان از آن‌ها اطلاق را استفاده کرد، مناقشات سابق نیز در اینجا جاری است زیرا قرائن موجود در صدر آیه در خصوص حقوق فیمابین زن و شوهر، اطلاق ذیل آیه شریفه را که دال بر رفیع‌تر بودن منزلت مرد نسبت به زن است تفسیر می‌کند. بنابراین، بیش از این استنباط نمی‌شود که برتری مورد اشاره، در حوزه مسائل خانوادگی مثل جواز تأدیب همسر در صورت نشوز و دارا بودن اختیار طلاق است (منتظری، ۱۴۰۹: ۳۵۲/۱). شاهد این تفسیر مضیق، وجود روایاتی درباره برتری درجه یعنی فزونی مرد بر زن در همین حقوق زوجیت است (اردبیلی، بی‌تا: ۵۹۳). برای مثال زنی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد حقوق فیمابین زوجین سؤال می‌کند. ایشان در مقام پاسخ، حقوق بسیاری را برای شوهر و در مقابل حقوق کمتری را برای زن می‌شمارند (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۱۱/۵ ح ۲).

۲. در این آیه شریفه می‌توان به نکته‌ای ادبی در رد عمومیت برتری اشاره کرد. در بحث‌های ادبی گفته می‌شود که نکره در سیاق نفی افاده عموم می‌کند ولی نکره در سیاق اثبات بر عموم دلالتی ندارد. واژه «درجه» در این آیه نکره در سیاق اثبات است لذا دلالت بر اطلاق ندارد (اردبیلی، ۱۴۲۳: ۹۲/۱). به عبارت دیگر، نکره در سیاق اثبات موجب اجمال می‌شود. بنابراین، در مقام تطبیق بر آیه، تنها فضیلت نسبی مرد بر زن در

برخی حقوق را می‌توان از واژه «درجه» استفاده کرد که البته با توجه به صدر و ذیل آیه، این فضیلت در همان حقوق زوجیت ظهور می‌یابد. لذا برخی گفته‌اند که تمسک به این آیه، تمسک به دلیل در شبههٔ مصداقیه است (سبحانی، ۱۴۱۸: ۶۰/۱)؛ زیرا دلالتش فی‌الجمله و در برخی مصادیق است؛ یعنی فی‌الجمله مردان در برخی از موارد بر زنان برتری دارند ولی اینکه این موارد کدام است مشخص نیست و باید با استفاده از قرائن به مراد شارع مقدس پی برد.

۱-۳. سورهٔ زخرف / ۱۸

﴿أَوْ مَنْ يَنْشُرُ فِي الْحَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْحِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾؛ آیا کسی که در زر و زیور پرورده می‌شود [دختر] که در جدل هم ناتوان است [شایسته نسبت دادن به خداوند است؟].

تقریب استدلال به این آیه چنین است:

خداوند متعال نکوهش خود را نثار مشرکان می‌کند؛ زیرا جنس زن را که موجودی است که در زینت پرورش یافته و در نزاع و مخاصمه نمی‌تواند از خود دفاع کند شریک خدا قرار می‌دهند. آیا چنین موجودی صلاحیت تصدی رهبری، قضاوت و اموری مثل آن را که نیازمند عقل و تدبیر و روشن‌بینی و درایت است دارد؟! ویژگی‌های برشمرده شده برای زنان، آنان را از نزدیک شدن به این مسئولیت‌ها باز می‌دارد و شایستگی آنان را برای انجام این امور منتفی می‌سازد (منتظری، ۱۴۰۹: ۳۵۲/۱).

مناقشه

مناقشه در این تقریب با توجه به آنچه بیان شد روشن است، علاوه بر آنکه این صفات، قابل تعدیل هستند؛ اینها صفات ذاتی غیر قابل تغییر نیستند چرا که بسیاری از زنان نیز با طی کردن مراحل تربیت علمی و دینی می‌توانند بر ضعف خود غلبه کنند، از قدرت بیان و دفاع برخوردار شوند و بر حس زیورپرستی خود فائق آیند. لذا آیهٔ شریفه فوق را حتی به عنوان مؤید ادعای مانعین هم نمی‌توان مطرح کرد. البته بدیهی است همان‌طور که مراد مانعین از صلاحیت مردان برای قضاوت، صلاحیت و شایستگی هر مردی نیست، مراد موافقان نیز از صلاحیت زنان برای قضاوت، صلاحیت هر زنی نیست تا بتوان با برشمردن صفات یادشده در آیهٔ شریفه ادعای آنان را باطل کرد. بنابراین مانعین

برای ابطال سخن طرف مقابل خود باید این ادعا را اثبات کنند که جنس زن موجودی است که:

- قابلیت رشد فکری ندارد؛

- توانایی دارا شدن صلاحیت‌های مدیریتی، قدرت تفکر و غلبه بر احساسات را

ندارد؛

- همواره چندین مرتبه و درجه از جنس مرد عقب‌تر است و تنها در فرض و خیال

می‌توان زنی را یافت که بتواند رهبری، مدیریت و قضاوت را بپذیرد.

باید گفت که واقعیت خارجی این ادعای موهوم را نفی می‌کند. در بسیاری از

عرصه‌های اجتماعی می‌توان زنانی را نشان داد که در حوزه‌های مختلف علمی و

مدیریتی رشد کرده، مناصبی را تصدی کرده و از عهده انجام وظایف به خوبی

برآمده‌اند.

افزون بر آن، قضاوت در جوامع کنونی مبتنی بر قواعد و ضوابطی روشن بنیان نهاده

شده است و قاضی علاوه بر آنکه در داوری خود از مشاوران حقوقی مدد می‌جوید

باید در حکم خود به مستندات روشنی تکیه کند تا از گزند تهمت و ایراد در امان ماند

و راه را برای اعتراض سد کند. علاوه بر آن، قاضی - خواه مرد باشد خواه زن - در صورت

صدور رأی ناصواب، راه اعتراض به داوری او باز گذاشته شده است.

نتیجه اینکه مسائل بیان‌شده در این آیه و سایر آیات به شرایط غالبی و یا عصری نظر

دارد و نمی‌تواند حاکی از حکمی تبعیدی و کلی باشد به گونه‌ای که بتوان از آن، شرط

ذکوریت را برای تصدی مناصب رهبری یا قضاوت و امثال آن استنباط کرد.

۴-۱. سوره احزاب / ۳۳

﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾؛ و در خانه‌هایتان قرار و آرام گیرید و

همانند زینت‌نمایی روزگار جاهلیت پیشین، زینت‌نمایی نکنید.

۵-۱. سوره احزاب / ۳۲

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لَسْنَا مَعَكُمْ إِذَا تَدَخَّرْتُمُ الْوَسْطَىٰ فَالْمَخَضَعُونَ بِالْقَوْلِ﴾؛ ای زنان پیامبر شما مانند هیچ‌یک

از زنان نیستید و برتر و مسئول‌ترید؛ چون رعایت تقوا کنید، پس در سخن نرمی نکنید.

تقریب استدلال به این دو آیه چنین است که لوازم شغلی تصدی حکومت یا قضاوت توسط زن ایجاب می‌کند که او از منزل خارج شود، در اجتماع و در جمع طرفین دعوی حضور یابد، با مردان اختلاط داشته باشد و مردان نامحرم صدای او را بشنوند؛ در حالی که صراحت این دو آیه شریفه، او را از این امور باز می‌دارد همان گونه که اصحاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، عایشه را پس از جنگ جمل با استناد به آیه ۳۳ سوره احزاب سرزنش کردند (منتظری، ۱۴۰۹: ۳۵۳/۱).

مناقشه

این دو آیه، تبرج جاهلی و خضوع در قول را که به معنای خود نمودن جاهلی و نازک‌سخنی است نفی می‌کند. آیا واقعاً هیچ ملازمه ناگسستنی بین قضاوت کردن و تبرج جاهلی و خضوع در قول وجود دارد؟! بر اساس این تقریب، هیچ زنی نباید در خیابان‌ها رفت و آمد کند و نباید با هیچ مردی سخن گوید! نکته قابل توجه این است که در هیچ یک از منابع تاریخی یا تفسیری نیامده است که بعد از نزول این آیه شریفه همسران پیامبر خانه‌نشین شدند و از آن پس نه کسی آن‌ها را دید و نه کسی با آن‌ها سخن گفت. بنابراین، ذیل آیه که می‌فرماید با تبرج ظاهر نشوید، صدر آیه را که می‌فرماید در خانه بنشینید تفسیر می‌کند. در حقیقت مفاد آیه شریفه نفی تبرج است نه خانه‌نشینی مطلق زن.

نکته قابل تأمل در استدلال به این آیات برای اثبات عدم مشروعیت قضاوت زن آن است که تا حال هیچ یک از فقهای امامیه با وجود قبول شرط ذکوریت برای قضاوت، مستند خود را منحصرراً این آیات قرار نداده‌اند. این نکته نشان از آن دارد که این آیات فاقد صراحت و قوت لازم برای استنباط فقهی و اثبات ادعای مزبور است.

۲. مؤیدات قرآنی مشروعیت قضاوت زن

در مقابل آیات گذشته می‌توان به مجموعه‌ای از آیات اشاره کرد که شاید بتوان به صورت غیر مستقیم عدم مانعیت تصدی منصب قضاوت برای زن را از آن‌ها استنباط کرد.

۱-۲. سوره نمل / ۲۲-۴۴

خداوند متعال در این آیات داستان قوم سبأ را یاد می‌کند و از رهبری زنی سخن می‌گوید که در مراتب عقل، از کارگزاران مذکر خود پیشی گرفته است:

- او (بلقیس) زنی است که بزرگ و فرمانروای قوم سبأ است: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ﴾؛ من زنی را یافتم که بر آنان فرمانروایی می‌کرد.

- و از توانایی اداره و تدبیر، بهره فراوان دارد: ﴿وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَهِيَ عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾؛ و از همه چیز برخوردار بود و تختی شگرف داشت.

- سرزنش خداوند متعال در این آیات، متوجه انحراف آن‌ها از عبودیت حق است و آن را به شیطان نسبت می‌دهد نه به مؤنث بودن رهبری: ﴿وَزَيْنَ لَّهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾؛ و شیطان کار و کردارشان را در نظرشان آراسته جلوه داده بود و ایشان را از راه [راست] باز داشته بود و آنان رهیافته نبودند.

- سلیمان، پیامبر خدا، نه تنها قوم آنان را به واسطه قبول رهبری یک زن سرزنش نمی‌کند بلکه نامه‌ای را توسط پیک خود، هدهد، به او (و نه به مردان قوم او) ارسال می‌کند: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ الْأَلْيَ إِلَى كِتَابِ كَرِيمٍ﴾؛ گفت ای بزرگان! نزد من نامه‌ای گرامی انداخته شده است.

نیک بنگرید که او از نامه پیامبر زمان خود به عنوان «کتاب کریم» (کتابی ارجمند) یاد می‌کند حال آنکه پادشاهان فارس و روم، به نامه‌های پیامبر اسلام ﷺ در صدر اسلام وقعی ننهادند.

- در مقابل دعوت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام از او به تسلیم شدن، بر اساس احساساتی که به زنان نسبت داده می‌شود، به تهییج قوم خود برای پوشیدن لباس رزم نمی‌پردازد بلکه قدمی عقلایی برداشته و با قوم خود به مشورت می‌نشیند: ﴿أَقْنُونِي فِي أَمْرِي﴾؛ در کارم به من نظر دهید.

- و یادآوری می‌کند که این روش همیشگی او بوده است که بی‌مشورت به کاری اقدام نمی‌کرده است: ﴿مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾؛ [چرا که] هیچ کاری را از پیش نبرده‌ام، مگر آنکه شما در نزد من حاضر و ناظر بوده‌اید.

و در این یادآوری، به طور ضمنی به قاطعیت و عدم تزلزل خود در مقام اجرا و

اعمال مدیریت پس از کسب رأی مشورتی اشاره کرده است.

- و آنگاه که سران و بزرگان قوم او - ذکور البته - نظر مشورتی خود را که منبعث از روح جنگ طلبی و خودبزرگ بینی بود ارائه می کنند: ﴿قَالُوا مَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأَوْلُوا بِأَسْسِدِيدٍ﴾؛ گفتند ما نیرومندان و رزم آوران سهمگین هستیم.

فریفته غرور کاذب آنان نمی شود بلکه برتری عقلانی و درایت رهبری و حسن تدبیر خود را این گونه نشان می دهد. یعنی حتی تنها بر اساس مشورت آنان نیز به کارزار نمی پردازد بلکه بر اساس عقلانیت و خردورزی، مشورت آنان را در ترازوی سنجش مصلحت می نهد و به رأی عاقبت اندیشانه خود عمل می کند: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَآهَهَا أَذْلَّةً﴾؛ گفت همانا پادشاهان چون به شهری درآیند، آن را به تباهی کشند و گران قدران اهلش را بی مقدار گردانند.

- شاید این رأی او حمل بر ترس و ناشی از زن بودن او تلقی شود؛ لکن این تلقی نه تنها قابل تمکین نیست بلکه برعکس نشان از توجه او به واقعیت های عینی زندگی دارد. او متهورانه، دشمن را خوار جلوه نمی دهد بلکه بر اساس عقلانیت منطقی، نتیجه جنگ را در مقابل چشمان خود و سران قوم خود قرار داده به ارزیابی میزان قوت و ضعف خصم می نشیند (کاری که برخی فرمانروایان مذکر عصرهای گذشته و حال با همه ادعای عقل و تدبیرشان از آن عاجزند): ﴿وَإِنِّي مَرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾؛ و من فرستنده هدیه ای به سوی آنان هستم و چشم به راه اینکه فرستادگان چه پاسخی می آورند.

- و آنگاه که از قدرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ و انحراف اعتقادی خود آگاه می شود (همچون کفار قریش که داعیه رهبری عرب را داشتند) بر کفر خود اصرار نمی ورزد بلکه خاضعانه می گوید: ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾؛ گفت پروردگارا به راستی که بر خود ستم کرده ام و اینک همراه سلیمان در برابر خداوند که پروردگار جهانیان است فرمانبردارم.

- انتظار به جایی که از این آیات می رود این است که اگر رهبریت زن امری نامشروع و مردود است، خداوند متعال به سادگی از این مطلب گذر نکند و در ضمن بیان مطالب دیگر، هرچند به اختصار به این نکته اشاره کند. حال آنکه در آیات این

سوره هیچ اثری از نکوهش رهبری زن و لوازم شغلی آن و یا نکوهش مردانی که رهبری یک زن را پذیرفته‌اند به چشم نمی‌خورد؛ بلکه مشتمل بر نکته‌هایی از عقلانیت و حسن تدبیر و درک و دوراندیشی زنی است که قوم او تحت رأی او جمع آمده و به فرمان‌های او سر تسلیم و تمکین فرو آورده‌اند: ﴿وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾؛ حکم حکم توست، بنگر که چه می‌فرمایی.

شاید گفته شود که این آیات اطلاق ندارد تا بتوان مباح بودن تصدی رهبری زن را از آن استفاده کرد؛ بلکه با هدف عبرت‌آموزی در مقام بیان سرگذشت قومی است که بازیچه دست شیطان شده و از راه حق فاصله گرفته‌اند. در پاسخ باید گفت که منظور ما، اثبات دلالت این آیات بر مباح بودن تصدی زن نیست بلکه تنها می‌خواهیم خواننده را به این نکته متوجه سازیم که چرا خداوند متعال که سرگذشت ملکه سبأ را با این تفصیل بیان می‌کند، با یادآوری نادرست بودن رهبری او مانع سوء برداشت‌ها نمی‌شود؟ زیرا به هر حال رهبری زن به گونه‌ای بسیار برجسته در این آیات منعکس شده است و پذیرش این باور که خداوند متعال ایراد قابل اشاره‌ای در آن نمی‌دیده است تعجبی ندارد.

لازم به یادآوری است که برخی به نکته یادشده توجه کرده و در صدد پاسخ به آن برآمده‌اند. پاسخ ایشان این است که این آیات ربطی به تأیید حکومت بلقیس و مدح او ندارد بلکه از بعضی از بخش‌های این آیات نکوهش یا عدم تأیید حکومت او و اینکه حکومت او باطل بوده است استفاده می‌شود؛ مانند: ﴿وَجَدْنَاهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَرَبِّهِمْ الشَّيْطَانُ أَعْمَاهُمْ فَصَدَّوهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾ (نمل / ۲۴). به گفته ایشان این فقره دلالت می‌کند که روش بلقیس و قوم او در تمامی کارهایشان از جلوه‌سازی‌های شیطان سرچشمه گرفته و انحراف از مسیر حق است. ایشان با یادآوری این نمونه قرآنی که: ﴿ارْجِعِ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَهُمْ بِجُنُودٍ لَّا قَبْلَ لَهِمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (نمل / ۳۷) می‌گویند این نیز دلالت می‌کند که سلیمان در صدد نابود کردن حکومت بلقیس برآمده است حال آنکه اگر حکومت او مورد رضایت باری تعالی بود چنین نمی‌کرد (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۸: ۱۷۰-۱۷۱).

این نقد قابل پذیرش نیست زیرا در آیات استنادشده سخن از نکته‌ای اعتقادی

است؛ خداوند متعال می‌فرماید به لحاظ اعتقادی آنان به بیراهه رفته و دستخوش وسوسه‌های شیطان گشته بودند و بدیهی است که این تنقیص به هیچ وجه نقدی بر شایستگی آن زن به لحاظ حکومت که امری اجرایی است تلقی نمی‌شود. تلاش حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام هم درست ناظر به همین کاستی بوده است نه بیش از آن. ایشان اضافه می‌کنند که در برخی از نصوص روایی نیز قوم سبأ از این جهت که زنی بر آن‌ها فرمانروایی می‌کرده است نکوهش شده‌اند. در نقلی از امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام آمده است:

«وَأَيُّمَ اللَّهِ لَتَقْتُلُنِي الْفِتْنَةُ الْبَاغِيَّةُ وَلِيَلْبَسْتَهُمُ اللَّهُ ذُلًّا شَامِلًا وَسَيِّئًا قَاطِعًا وَلِيَسْلُطَنَّ عَلَيْهِمُ مِنْ يَدْلَهُمْ، حَتَّى يَكُونُوا أَذَلَّ مِنْ قَوْمِ سَبَأٍ إِذْ مَلَكَتْهُمْ امْرَأَةٌ مِنْهُمْ فَحَكَمَتْ فِي أَمْوَالِهِمْ وَدِمَائِهِمْ» (ابن طاووس، ۱۳۴۸: ۷۱)؛ هرآینه مرا گروه متجاوز خواهد کشت و زود باشد که خداوند آنان را حقیر کرده و بر آن‌ها شمشیر برآنی را فرود آورد و کسی را که آنان را خوار سازد بر آن‌ها مسلط کند آن‌چنان که از قوم سبأ پست‌تر گردند چرا که زنی بر آن قوم حکومت می‌کرد و در مال و جانشان بر آنان حکم می‌راند.

در نقد این استدلال نیز باید گفت که اولاً این روایت بنا بر موازین رجالی حجیت ندارد؛ زیرا اولاً تنها در کتاب *اللّهوف* سید بن طاووس نقل شده و سایر منابع مانند *بحارالانوار* نیز از ایشان نقل کرده‌اند. بسیار روشن است که این کتاب در مقام استدلال فقهی مورد استناد فقها قرار نگرفته و بسیار بعید است که نویسنده نیز آن را حجت بداند. ثانیاً برداشت ایشان از روایت یادشده هنگامی صحیح است که ما حرف «إذ» را تعلیلی بدانیم در حالی که امکان دارد «إذ» زمانی باشد^۱ به معنای «آنگاه که». در این صورت روایت تنها در مقام یادآوری آن واقعه تاریخی است که: «آن هنگام که قوم سبأ تحت فرمانروایی آن زن قرار داشتند و او بر آن‌ها سلطه کاملی داشت (فحکمت فی أموالهم ودمائهم)، خوار و سرشکسته گشتند». چه بسا -بر اساس این معنای دوم- بتوان این لحن روایت را تأییدی بر نیکویی حکومت آن زن گرفت به این صورت که بگوییم معنای روایت این است که: «در آن هنگام که چنان زنی با چنان اقتدار و تدبیری بر

۱. مانند «وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بُنَيِّ آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» (اعراف / ۱۷۲)؛ و آنگاه که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آن‌ها را بر گرفت.

آنان حکومت می‌کرد ولی به خاطر انحرافی که در اعتقاداتشان ایجاد شده بود خداوند آن‌ها را خوار ساخت». چرا که اگر چنین نباشد خوار ساختن قومی که رهبری ضعیف بر آنان حکومت کند، امر فوق‌العاده‌ای نیست که با تفصیل بیان شود و برای قوم دیگری مانند بنی‌امیه عبرت آورده و به آن استناد شود.

ثالثاً ذیل روایت، یعنی عبارت «حتیٰ یكونوا اذلاً من قوم سباً...» در برخی از منابع دیگری که از *اللّهوف* نقل کرده‌اند نیامده است. لذا ممکن است این ذیل تنها در برخی از نسخه‌های *اللّهوف* بوده باشد. از این رو اسناد آن به امام *علیه السلام* مخدوش است.

نتیجه‌گیری

۱. از آنچه گفته شد درمی‌یابیم که دقت در آیات شریفه قرآن نه تنها انسان را به ناصواب بودن قضاوت زن از دیدگاه شریعت رهنمون نمی‌شود، بلکه فضای آیات سوره سبأ، رهبری را نیز دور از دسترس زن نمی‌بیند.

۲. اگر فرضاً ظهور آیات اول تا پنجم را در نهی زن از تصدی مناصب یادشده بپذیریم، لکن با توجه به اشکال‌هایی که بر هر یک از تقریب‌ها بیان شد باید بگوییم که این نهی، حداکثر، نهی حضاضی و کراهتی است و هیچ عنایتی به حکم وضعی یعنی نافذ بودن داوری زن ندارد.

۳. با این حال توجه به این نکته لازم است که این برداشت بر اساس نظر اولی به ادله قرآنی است. این استنباط، یک استنباط نهایی نیست؛ ضروری است برای دستیابی به رأی نهایی و اثبات یا ابطال شرط مذکور بودن، سایر ادله عقلی و نقلی نیز به بوتۀ نقد و بررسی نهاده شوند.

کتاب‌شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
۲. ابن طاووس، علی بن موسی، *التهوف علی قتلی الطفوف*، ترجمه فهری زنجانی، تهران، جهان، ۱۳۴۸ ش.
۳. ابن قدامه، عبدالله، *المغنی*، بیروت، دار الكتاب العربی، بی تا.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۵. اردبیلی، احمد، *زیلة البیان فی احکام القرآن*، تحقیق و تصحیح بهبودی، تهران، المکتبة الجعفریه، بی تا.
۶. اردبیلی، سید عبدالکریم، *فقه القضاء*، قم، دانشگاه مفید، ۱۴۲۳ ق.
۷. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فرائد الاصول*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۸. حلبی، ابوالصلاح تقی الدین بن نجم الدین، *الکافی فی الفقه*، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۰۳ ق.
۹. حلی، جعفر بن حسن، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۳ ق.
۱۰. زحیلی، وهبه، *الفقه الاسلامی وادلته*، دمشق، دار الفکر، ۱۴۱۷ ق.
۱۱. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، قاهره، مکتبة مصطفى البابی الحلبي، ۱۳۸۵ ق.
۱۲. سبحانی، جعفر، *نظام القضاء و الشهادة فی الشریعة الاسلامیة الغراء*، قم، مؤسسة امام صادق (ع)، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. سیفی مازندرانی، علی اکبر، *دلیل تحریر الوسیلة، ولایة الفقیه*، تهران، مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۸ ق.
۱۴. شرتونی، سعید، *اقرّب الموارد*، قم، دار الاسوه، ۱۴۱۶ ق.
۱۵. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *من لایحضره الفقیه*، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ ق.
۱۸. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، بی جا، نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن، *کتاب الخلاف*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. عاملی جعی، زین الدین بن علی، *مسالك الافهام*، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۶ ق.
۲۱. *قاموس المحدث* (قاموس عربی انکلیزی)، در نرم افزار المکتبة الشامله، نسخه ۳/۴۸.
۲۲. کاظمی، فاضل جواد، *مسالك الافهام فی آیات الاحکام*، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۷ ش.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۴. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، *فرهنگ نامه اصول فقه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۲۵. مشکینی، علی، *اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها*، قم، الهادی، ۱۴۱۶ ق.
۲۶. معرفت، محمدهادی، *تعلیق و تحقیق عن امهات مسائل القضاء* (ضمیمه کتاب: عراقی، ضیاء الدین، کتاب القضاء و شرح تبصرة المتعلمین)، قم، چاپخانه مهر، بی تا.
۲۷. منتظری، حسینعلی، *دراسات فی ولایة الفقیه*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۰۹ ق.
۲۸. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم، *مصباح الفقاهه*، تقریر محمدعلی توحیدی، قم، انصاریان، ۱۴۱۷ ق.
۲۹. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۳۰. یحیی بن حمزه، *الدیاج الوضی*، تحقیق خالد متوکل، صنعاء، مؤسسة الامام زید بن علی الثقافیه، ۱۴۲۴ ق.