

قضا و افتای بانوان در اسلام

حجة الاسلام علی اکبر حسینی*

تکامل و پیشرفت یک سیستم حقوقی و قضایی هنگامی است که حقوق همگان به ویژه ضعیفان را در نظر بگیرد و حق کسی نادیده گرفته نشود. پس به هیچ وجه نمی‌توان پذیرفت که در یک نظام حقوقی و عادلانه، حقوق نیمی از انسان‌ها یعنی زنان پایمال گردد. در قرآن و نهج‌البلاغه نیز با صراحت و از حفظ حقوق این قشر سخن گفته شده است. تلاش ما در این بحث بررسی فقهی این موضوع و آیات و روایات مربوط به آن است.

واژگان کلیدی: حقوق و حق، قضاوت و قضا، افتا و اجتهاد، مرجعیت، رهبری، فنومیس و تاریخچه نهضت آن در غرب.

مقدمه

از مباحث پر سر و صدا و جنجالی فقه و حقوق، بحث قضا و افتای بانوان (قضاوت و مرجعیت زنان) و تبیین جایگاه آن در فقه و حقوق اسلامی است. با توجه به این‌که اسلام به عنوان یک مکتب جهانی و جاودانی و کامل‌ترین دین به

* استادیار مجتمع آموزش عالی قم.

حقوق همه انسان‌ها توجه داشته و بسیاری از حقوق پایمال شده آن‌ها را احیا کرده است این سؤال مطرح می‌شود که آیا درباره حقوق زنان کوتاهی کرده و در این رابطه نظر و طرحی نداده و به آنان ستم روا داشته است.

سؤال دیگر این است که انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی که مشعل‌دار احیای حقوق مردم و احیاگر اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله است در این زمینه چه کرده است. به نظر امام و سایر فقها آیا برای تصدی امر قضا و فتوا در اسلام علاوه بر شرط علم و اجتهاد ذکوریت هم شرط می‌باشد؟

در این مقاله سعی شده است پاسخ صحیحی برای سؤالات مطرح شده ارایه گردد.

شرایط قضا و مرجعیت در اسلام

امر قضا و افتا به دلیل حساسیت و اهمیت آن از جایگاه خاصی در تمامی مکتب‌های حقوقی و فقهی برخوردار بوده و برای تصدی آن شرایط سخت و ویژه‌ای اعمال شده است. اسلام نیز با توجه به این حساسیت، شرایط بیشتر و سخت‌گیرانه‌تری برای گزینش قاضی و مفتی بیان نموده است. این شرایط در منابع فقهی و حقوقی شیعه و سنی به تفصیل آمده است.

برخی از فقها حدود ده شرط ذکر نموده و هر شرطی را هم با فروع و ضوابطی بیان کرده‌اند. از جمله این شروط می‌توان به عقل و بلوغ، علم و اجتهاد، ذکوریت، عدالت، حُسن رأی، ورع و پرهیزکاری، قدرت بر کتابت، طهارت مؤلّد (حلال‌زاده بودن)، قدرت بر ایستادن، امانت‌داری، بینا بودن و لال و آخرس نبودن را اشاره نمود (شهید اول، ۱۳۴۲ و شهید ثانی، ۱۳۴۲، ص ۲۳۶).

ابن حمزه طوسی در رابطه با شرطیت عدالت می‌گوید: «عدالت بر چهار اصل استوار است: ورع، امانت‌داری، وثوق، اطمینان و تقوی» (نووی، ج ۱، ص ۲۹).

ابن عابدین از علمای حنفی، اعلیّت و افضلیّت در علم و نیز دیانت و عدالت را بر دیگر شروط مقدم شمرده و ابن فرحون و قاضی عیاض همان خصوصیت‌ها به علاوه سلامت د. تکلم، بینایی و شنوایی (گنگ و لال نبودن) را شرط دانسته‌اند.

برخی از فقهای شیعه طهارت مولد و صلاحیت بر فتوا را نیز به دیگر شروط افزوده‌اند (شهید ثانی، ۱۳۴۲، ص ۲۳۶).

برخی دیگر از فقیهان، همه این موارد را شرط قضا ندانسته و بعضی را از شروط ولایت می‌دانند که نبود آنها موجب عزل ولایت می‌باشد. برخی دیگر از فقها نیز آنها را از شروط کمال دانسته‌اند. ماوردی شافعی همه این موارد را در هفت شرط تلفیق نموده است (ماوردی، ۱۴۰۶، ص ۶۶-۶۵).

بزرگان و پیش‌کسوتان فقه و حقوق اسلامی مانند شهید ثانی، صاحب مفتاح‌الکرامه، صاحب جواهر، ملا مهدی نراقی شرط بودن ذکوریت را مورد اتفاق اصحاب و اجماعی دانسته‌اند، ولی فقهایی چون ابن ادریس، ابن حمزه طوسی و ابن زهره ذکوریت را شرط ندانسته‌اند (شهید ثانی، ۱۳۴۲، ص ۲۳۶؛ حسینی عاملی، ۱۴۰۷، ص ۹؛ نجفی، ۱۴۰۷، ج ۴۰، ص ۱۲؛ نراقی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۵۱۶؛ مروارید، ج ۱۱، ۱۴۰۶، ص ۲۳۴، ص ۱۹۹ و ۱۸۹).

ضمن این‌که، فقیهان قبل از شیخ طوسی مثل صدوق در دو کتاب «مقنع» و «الهدایه» و سید مرتضی علم‌الهدی در دو کتاب «انتصار» و «ناصریات»، در شرایط قاضی بحث نکرده‌اند و شیخ مفید در «مقنعه» و ابوالصلاح حلبی در «کافی» ذکوریت را جزء شرایط نیاورده‌اند.

برخی پنداشته‌اند برکنار بودن زنان از این دو منصب ستمی آشکار بر آنها بوده و این امر با اسلامی بودن و ادعای عدالت و مساوات و با قرآن و پیشرفت علم و تمدن و ظلم‌ستیزی و مبارزه با استکبار و استضعاف و نیز با محرومیت‌زدایی دولت و حکومت اسلامی سازگار نیست.

می‌دانیم قوانین اسلام بر مبنای مصالح و مفاسد واقعی و بر محور منافع فرد و جامعه و مصلحت عام قرار دارد و در عین احترام به فرد و منافع او، در هنگام تعارض بین منافع فرد و جامعه، هرگز مصالح عمومی را فدای منافع شخصی و احساسات و عواطف فردی نکرده و تحت تأثیر تبلیغات بی‌اساس و غوغاسالاری قرار نمی‌گیرد.

توضیح بیش‌تر این‌که، قوانین اسلام از وحی الهی سرچشمه می‌گیرد و خداوند آگاه

به تمام رموز خلقت و مصالح فردی و اجتماعی است و بهتر از هرکس دیگر می‌داند چه برنامه‌ای برای بشر مفید و چه برنامه‌ای مضرّ و مفسده‌زا است و بر همین اساس، حکمی را واجب یا حرام کرده است و این که به گروهی منصب و مقام خاصی نداده است، به خاطر بی‌مهری و عدم توجه به آنان یا محبت و خویشاوندی نسبت به دیگران نبوده است، بلکه اعطای مقام به برخی و محروم نمودن برخی دیگر، حتماً با توجه به مصالح عمومی و میزان توان و ظرفیت و قدرت و کارایی آنان و هماهنگی وظایفشان با نظام خلقت بوده است^۱ و شرایط فطری و خلقتی و مصالح واقعی موجب محرومیت یا عدم محرومیت آنان شده است. برای روشن شدن اصل بحث به بررسی دلایل آن می‌پردازیم.

آیا علمای بزرگ شیعه و اهل سنت، نکوریت را شرط تصدّی قضاوت و افتا می‌دانند؟^۲

در قرآن و سنت از تکیه و رکون به ظالم و مراجعه به حاکمان جور و باطل نهی شده است «و لا تتركوا إلى الذین ظلموا... لا تأكلوا أموالکم بینکم بالباطل و تدلوا إلى الحکّام» (سورة بقره، آیه ۱۸۸).

در حدیث ابی خدیجه از امام صادق علیه السلام آمده است: «ایاکم ان یحاکم بعضکم بعضاً الی اهل الجور ولاکن انظروا الی رجل منکم علم شیئاً من قضائنا فانی قد جعلته قاضیا حاکماً فتخاکموا لیه؛ برای رفع خصومت بین خود از مراجعه به محاکم اهل ستم پرهیزید و بنگرید بر مردی از شما که بر قسمتی از قضای ما دانا است که من او را بر شما قاضی و حاکم قرار دادم و به او مراجعه کنید» (کلینی، ۱۳۹۱، ص ۴۱۳ و حسینی عاملی، ۱۴۰۷، ق، ص ۱۰۰).

۱. ایها الناس أنتم المرضی و رب العالمین کالطیب فصلخ المرضی فیما یراه الطیب لا فیما یشتهبه المرضی... (وزّام، ۱۳۷۹، ج ۲).

۲. رک: به کتاب خلاف و مبسوط شیخ طوسی، فقه السنة و بدایة المجتهد و کتاب الفقه علی المذاهب الخمسة مغنیة.

در روایتی دیگر، پس از نهی از مراجعه به قضات جور و تعبیر از آنان به «فساق» و توصیه به مراجعه به قضات مؤمن، آمده است: «اجعلوا بینکم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا فائی جعلته علیکم قاضیاً؛ کسی را حَکَم قرار دهید که حلال و حرام ما اهل بیت را بشناسد. به درستی که من چنین کسی را بر شما قاضی قرار دادم».

از کلمه «رجل» موجود در این روایات عمدتاً مرد بودن در قضا و رفع خصومت‌ها استدلال شده است و بزرگانی چون شهید ثانی، صاحب کفایه و صاحب جواهر آن را اجماعی دانسته‌اند.

نظر فقهای اهل سنت

بسیاری از فقهای عامه هرچند به‌طور کلی شروط یاد شده را پذیرفته‌اند و کشورهایایی چون امارات و سعودی عملاً آن را پیاده می‌کنند، ولی برخی چون ابن نجیم (م ۹۷۰) و ابن عابدین، فقیهان حنفی، قرافی (م ۶۸۴) فقیه مالکی، شرف الدین نووی فقیه شافعی و منصور بن ادریس فقیه حنبلی، ذکوریت را شرط افتاد دانسته و مفتی بودن زن را جایز شمرده‌اند (جمال عبدالناصر، ۱۳۸۶ ق، ص ۱۹۱ - ۱۹۷ - ۱۹۹ - ۲۰۶ - ۲۰۷ - ۲۹۲ - ۲۹۳).

ضمن این که ابن حاجب در شرح مختصر الأصول، تفتازانی در حواشی، سید میر سید شریف و قاضی عضد ایجی در شرح مختصر الأصول (ج ۲، ص ۴۸۱) و شاطبی در الموافقات (ج ۴، ص ۱۰۸) هیچ اشاره‌ای به ذکوریت و مرد بودن مفتی نکرده‌اند.

قول صحیح

شهرت و سیره فقها و حقوق‌دانان بر شرط بودن ذکوریت است و عمده‌ترین استدلال آنان، به آیات و روایات، سیره عقلا و اجماع منقول می‌باشد که به آن‌ها اشاره می‌شود:
آیه ۳۴ سوره نساء:

«الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض و بما أنفقوا من أموالهم؛

مردان قیم و سرپرست زنان هستند به علت برتری‌ای که خدا بعضی را بر بعض دیگر داده و به خاطر انفاق و بخشیدن اموالشان».

علاوه بر معنایی که لغویون برای لفظ «قیم» ذکر کرده‌اند (قیومی، ۱۴۰۵، ص ۵۲۰؛ اقرب الموارد، ج ۲، ص ۱۰۵۲ و الصحاح جواهری ج ۵، ص ۲۰۱۷) اکثر مفسران نیز قیمویت مرد بر زن را در تمام شؤون، حتی قضا، دانسته‌اند.

کاشانی در منهاج الصادقین (ج ۳، ۱۳۵۰، ص ۱۷)، زمخشری در کشاف (ج ۱، ص ۴۶۶)، انصاری در کشف الأسرار، (ج ۲، ۱۳۵۴، ص ۴۹۲)، ابن کثیر در تفسیر القرآن العظیم (ج ۱، ص ۴۶۵)، تفسیر بیضاوی (ج ۱، ص ۳۴۳) کلمه «قوامون» را به معنای قیام و سرپرستی گرفته‌اند.

در لغت، قوام الأمر، نظام و تکیه‌گاه آن شیء معرفی شده است. فلان قوام اهل بینه، یعنی برقرار کننده شؤون و امیر و سرپرست اهل بیت خویش است.

برخی از مفسران بزرگ چون شیخ طوسی در کتاب‌های التبیان، البرهان، و نورالثقلین و نیز طبری در جامع البیان، فخر رازی در مفاتیح الغیب و آلوسی در روح المعانی، برتری ذاتی مرد بر زن را عام ندانسته‌اند.

شیخ طوسی در این باره می‌گوید: هر چند مردان در تدبیر و تأدیب و در امور زنان مقدم‌اند و خداوند آنان را در عقل و رأی بر زنان برتری داده است، ولی معنای قوام این است که مردان نسبت به اطاعتی که زنان باید در برابر خدا و همسران خود داشته باشند، قیام کنند. پس این قیمویت در برابر اطاعت و سرپرستی در امور زناشویی و امور خانوادگی بوده و قراردادی در رابطه با ازدواج است نه این‌که ذاتی و مطلق باشد.

روایت ابن عباس نیز مؤید این امر است: «مردان حاکمان بر زنان‌اند به این‌که در آن چه که خدا پیروی خویش و شوهر را بر زنان مقرر ساخته است از شوهر اطاعت کنند و نیکوکار و حافظ مال او باشند، در عوض نفقه و بخشش مردان نسبت به زنان».

پس، از آیه ۳۴ سوره نساء، از دو دیدگاه می‌توان استدلال کرد:

۱. قوام و برتری مرد مطلق است و در تمامی شؤون زندگی، خانوادگی، حقوقی و...

جریان دارد.

۲. این برتری تنها در جهت زندگی زناشویی و خانوادگی به مرد داده شده است. برخی مفسران قول اول را پذیرفته و قایل به مطلق برتری هستند و در این رابطه به ادله به خصوص از جمله «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ...» که نوعی برتری عمومی و ذاتی را می‌رساند، استدلال کرده‌اند.

ولی برخی چون شیخ طوسی در التبیان (ج ۳، ۱۳۸۳ ق، ص ۱۸۹)، صاحب تفسیر البرهان (ج ۱، ۱۳۷۰، ص ۳۶۷)، فخر رازی در مفاتیح‌الغیب (ج ۱۰، ص ۸۷)، طبری در جامع‌التبیان عن تأویل القرآن (ج ۴، ص ۳۷)، صاحب تفسیر نورالثقلین (ج ۱، ص ۳۷۶) و آلوسی در روح‌المعانی فی تفسیر القرآن العظیم (ج ۵، ۱۴۰۵ ق، ص ۲۳ و ۲۴) قایل به این عمومیت نبوده و می‌گویند: مردان در عقل و رأی نسبت به زنان در امور زناشویی و تأدیب و تدبیر امور زنان برتری دارند و این برتری و فضیلت اعطایی است.

به هر حال، برای قیومیت مرد نسبت به زن دو علت بیان شده است: ۱- برتری مرد نسبت به زن که برخی از مفسران دلیل آن را کامل‌تر بودن مرد و کمال عقل و حسن تدبیر و قدرت جسمی او دانسته‌اند. ۲- انفاق مالی‌ای که مردان نسبت به زنان دارند و مهریه و کسوه و نفقه و ... می‌پردازند.

آیه ۲۲۸ سوره بقره نیز به این برتری صراحت دارد: «و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف و للرجال علیهن درجة...؛ برای زنان حقوق شایسته برابر وظایفی که دارند، می‌باشد و مردان بر آنان یک درجه برتراند».

از آن‌جا که قضا و افتا نوعی حکومت و سلطه است و حکومت زن بر مرد با قیومیت مرد منافات دارد و از این جهت مخالف نصوص است، جایز نمی‌باشد. به همین دلیل شیخ طوسی، در کتاب «خلاف»، می‌فرماید: «قضاوت در هیچ‌یک از احکام برای زن جایز نیست» (ر.ک: ابن رشد، ۱۳۹۱، ج ۲ و شیخ طوسی، ۱۴۰۶ و ۱۳۶۳).

از علمای اهل سنت، شافعی رئیس مذهب شافعیه نیز همین عقیده را دارد، ولی ابوحنیفه رئیس مذهب حنفیه می‌گوید: «در هر چیزی که گواهی و شهادت زنان درباره آن پذیرفته می‌شود، قضاوتشان هم در همان چیز نافذ است و چون شهادت زنان در همه احکام به استثنای حدود و قصاص نافذ است، پس قضاوت آنان هم در غیر حدود و

قصاص جایز می باشد».

ولی بسیاری از فقهای اهل سنت چنین منصبی را برای زنان جایز نمی دانند (ابن رشد، ۱۳۹۱، ص ۳۴۴ و عبدالناصر، ۱۳۸۶).

به هر حال، نصوص و دلایلی که فقهای شیعه در کتاب های استدلالی فقه و حدیث به آن استدلال کرده اند، علاوه بر آیات، از قرار زیر است:

۱. اتفاق و اجماع فقها در این باره؛

۲. فقدان نصّ و نبود دلیل. مرحوم شیخ طوسی در کتاب «خلاف» می گوید:

«قضاوت از مناصب عالیه و از شئون نبوت و امامت است و برای غیر پیامبر و امام معصوم علیه السلام نیاز به دلیل دارد و چون دلیلی برای تصدّی زنان در این منصب وجود ندارد و مقتضای اصول و قواعد، نفی قضاوت زنان است، نمی توان حکم به جواز این منصب برای آنها کرد».

۳. روایات زیادی که در مذمت و حرمت تصدّی حکومت و قضاوت زنان نقل شده است، از جمله:

الف - حدیث نبوی معروف: «لا یفلح قوم ولّتهم امرأة؛ ملتی که سرپرستی و حکومت آنان در دست زن باشد، رستگار نخواهد شد».

ب - پیامبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام فرمود: «یا علی لیس علی المرأة جمعة ولا جماعة ولا تولی القضا؛ برای زن امامت جمعه، جماعت و تصدّی پست قضاوت نیست».

و نیز فرمود: «لا تولی المرأة القضا ولا تولی الإمارة؛ زن عهده دار قضاوت و امارت نشود» (حر عاملی، ج ۱۸، صدوق، ۱۴۰۷).

در میان آیات و روایات، دلایل دیگری نیز برای اثبات این مطلب قابل استفاده است:

۱- آیه ۳۳ سوره احزاب: «و قرن فی بیوتکن و لاتبرجن تبرج الجاهلیة؛ خداوند حکیم خانه نشینی را بر زنان پیامبر صلی الله علیه و آله مقرر ساخته است و آنان را از خودنمایی و خودآرایی و... باز داشته است». بنابراین خروج از خانه و ورود به کوچه و بازار ادارات و محافل بر آنان روا نیست (ابن ابی الحدید، ۱۳۹۳، ص ۲۲۰-۲۱۹).

۲- حدیث منسوب به ام سلمه که هنگام رفتن عایشه به جنگ جمل، به او گفت: «انک

جنة بين رسول الله و امته و ان الحجاب دونك لمضروب على حرمة و قد جمع القرآن ذيلك فلا تندحيه و يسكن عقيراك فلا تصحربها؛ تو در میان رسول خدا و امت او جنة و سپر و حجابی. این سپر و حجاب سرّ را خدا قرار داده است و قرآن دامن تو را جمع کرده است، آن را مگستر و علنی نساز. در خانه بنشین و خانهات را به صحرا و میدان تبدیل مکن» (ابن ابی الحدید، همان).

۳- روایت مشهوره «ابی خدیجه» از امام صادق علیه السلام در نهی مردم از مراجعه به حکام جور و رجوع به مردی دانا و عارف به قضا از خودشان!

۴- حدیث «من كان من الفقهاء» و نیز «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رُوَاة حدیثنا فانهم حجتي عليكم و أنا حجة الله» (شیخ طوسی، ۱۴۱۱، ص ۳۹۰-۳۸۹).

موافقان قضا و حکم برای زنان نسبت به این دلیل تشکیک نموده و گفته‌اند قیم بودن مرد نسبت به زن مشروط به انفاق و سُکنی و... است و گرنه قیم نیست و دلایل دیگر نیز یا از نظر متن یا از نظر سند خدشه‌دار است.

و جوب اطاعت زن از شوهر و عدم جواز خروج او از خانه بدون اجازه شوهر نیز ولایت مرد بر زن را نمی‌رساند بلکه این امور مربوط به حقوق زناشویی است و هیچ‌یک از آنها ولایت کامل را اثبات نکرده و به ضعف و ناتوانی زن ارتباط ندارد و تعبیر «رجل منکم» از باب تغلیب آمده و اختصاص را نمی‌رساند.

گفتنی است صاحب مفتاح الکرّامه در بحث قضا پس از نقل روایت «و لا تولی القضا امرأة» از کتاب من لا یحضره الفقیه، از محقق اردبیلی نقل می‌کند که وی دلایل مذکور را کافی و قابل استناد ندانسته و می‌گوید: اگر در مسئله اجماع محرز باشد، می‌تواند دلیل بر شرط بودن ذکوریت باشد، و گرنه سایر ادله را می‌توان از نظر سند یا دلالت، مخدوش دانست. ولی خود صاحب مفتاح الکرّامه می‌گوید: تردید محقق اردبیلی خالی از وجه نیست، ولی بر فرض که در این مسئله اجماع وجود نداشته باشد، همین خبر کتاب «من لا یحضره الفقیه» که با عمل مشهور فقها جبران شده است، برای اعتبار این شرط کافی است (حسینی عاملی، ۱۴۰۷).

برخی در جواب روایت دوم که تصدی قضاوت و امامت جمعه زنان را نفی می‌کرد چنین گفته‌اند که می‌توان از این روایت استفاده نمود که تصدی امامت جمعه و امر قضاوت بر زن واجب نیست و این امر منافات با جواز تصدی این مقام برای زنان ندارد و به عبارت دیگر، عدم وجوب، دلیل بر عدم جواز نمی‌باشد.

به این اشکال نیز پاسخ داده شده است، که برای بررسی دقیق و فهم آن، علاوه بر مطالب یاد شده، می‌توان دلایل متعددی اقامه کرد:

۱. عمل و سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و روش آن حضرت و امامان علیهم السلام که در طول تاریخ زندگی خود حتی برای نمونه یک زن را متصدی این منصب نکرده‌اند، و این که حتی خلفای به ظاهر اسلامی، مثل خلفای راشدین، و یا برخی از خلفای بنی امیه و بنی عباس که ظواهر اسلام را به طور کامل مراعات نمی‌کرده‌اند، نیز چنین کاری را نکرده‌اند، دلیل بر آن است که این عمل مرسوم و مشروع نبوده است و افکار اسلامی آن را تجویز نمی‌کرده است.

۲. ارتکاز عمل متشرعه، یعنی عمل مسلمانان اعم از سنی و شیعه، از صدر اسلام تاکنون بر عدم جواز تصدی زنان در امور قضا بوده است.

۳. در بسیاری از روایات معتبر اسلامی از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام امارت زنان نهی شده و آن را مذموم دانسته‌اند و می‌دانیم قضاوت از شئون امارت و بلکه از جهتی مهم‌تر از آن است.

۴. به فرض مخدوش یا غیر کافی بودن دلایل ذکر شده - همان‌طور که مرحوم محقق اردبیلی قایل است - اجماع موجود در این رابطه که اجماع آن تعبدی می‌باشد، برای اثبات مدعای ما کفایت می‌کند، چون این اجماع کشف می‌کند که آنان مدارک و دلایلی از معصوم علیه السلام داشته‌اند که به استناد آن حکم کرده‌اند و آن دلایل به ما نرسیده است.

۵. مشکلات قضاوت منصب قضا بسیار حساس و دقیق بوده و از ریزه‌کاری‌های زیادی برخوردار می‌باشد و برای زنان که به طور ذاتی عاطفی، حساس و رقیق‌القلب بوده و معمولاً زودتر تحت تأثیر قرار می‌گیرند مناسب نمی‌باشد.

نکته قابل دقت و تأمل آن که در بحث صفات و آداب قاضی، حتی مردان هم به هنگام

خشم و عصبانیت و یا احساسات شدید از قضاوت نهی شده‌اند (حر عاملی، ۱۳۹۱ ق). با توجه به این مطلب، باید گفت چه اشکالی دارد کسانی که کانون احساسات و مظهر عواطف‌اند، از حساس‌ترین منصب (قضا و افتا) برکنار بمانند.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در جواب ابوذر که درخواست منصب قضاوت کرده بود، فرمود: «تو مردی ضعیف هستی». معنای این سخن حضرت ضعف ایمان یا معلومات ابوذر نیست، بلکه حضرت به خاطر طبع حساس و عاطفی بودن ابوذر او را از تصدی چنین منصبی منع نمودند (حر عاملی، همان و نامه ۵۳ نهج البلاغه).

علی علیه السلام ابوالأسود دوئلی را متصدی قضاوت کرد و سپس او را عزل نمود. وقتی ابوالأسود که علاقه شدیدی به حضرت داشت، علت این امر را از وی جویا شد حضرت در جواب او فرمود: صدایت را برتر از صدای متخصصین قرار داده‌ای و ... پس حق قضاوت نداری (حر عاملی، همان). بعضی حتی خشم و تندی بی جا هم مانع از قضاوت به حق است.

اشکال دیگر

ممکن است گفته شود آن روزها چون زنان، باسواد و کاردان نبوده‌اند، پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام این منصب را به آنها نداده‌اند، ولی امروز چنین نیست چون زنان تحصیل کرده و متخصص و صاحب نظر در امور قضایی زیاد می‌باشند و باید از وجودشان در امر قضا و حکم استفاده شود.

در پاسخ این اشکال باید گفت: در آن زمان هم زنانی وجود داشتند که کسی در لیاقت و علم و دانش آنها شک ندارد. یکی از آنها فاطمه زهرا (س) است که پیامبر صلی الله علیه و آله بارها به عالمه و محدثه بودن آن حضرت اشاره فرموده است؛ با این حال اگر قضاوت زن جایز و لازم بود، چرا با توجه به این که قضاوت واجب کفایی است و کس دیگری برای این کار، به خصوص در بین زنان، نبوده است، پیامبر صلی الله علیه و آله آن حضرت را مأمور به قضاوت نکرد؟ و یازینب کبری علیها السلام و ام کلثوم زنان دانشمند و قابل اعتمادی بودند ولی امام علی و امام حسن علیهما السلام در حکومت خود آنها را مکلف به این کار نکردند. آیا این نمی‌تواند

دلیل محکمی برای عدم جواز باشد؟ به علاوه، در طول تاریخ اسلام، زنان باسواد و سخن‌ور زیاد بودند ولی هیچ نشانه و دلیلی برای پذیرش این مقام توسط زنان حتی در دوران خلفای عباسی و... وجود ندارد.

همه این‌ها کاشف از عدم جواز تصدی این مقام توسط بانوان می‌باشد، و این نشان‌گر آن است که شارع مقدس با همه ارزش و احترامی که نسبت به انسان و حقوق او و نیز عدالت، برابری و حقوق زن قایل است، منصب قضا را برای زن روا ندانسته و در عوض او را برای کارهای شایسته‌تری که با خلقت و فطرت او سازگارتر است در نظر گرفته است. این تقسیم کار و تشریح حکم براساس نظام خلقت، شایستگی و توان فطری را هرگز نباید به حساب بی‌عدالتی و ظلم قانون‌گذار اسلام نسبت به زن گذاشت؛ هم‌چنان که نظام خلقت، خصوصیات خلقتی مثل بارداری وضع حمل، شیردهی و ابزار و وسایل آن را برای زنان مقرر ساخته و به مرد نداده و او را به خصوصیات دیگری مجهز ساخته است و هرگز این‌ها به حساب بی‌عدالتی و تبعیض در نظام تکوین گذاشته نمی‌شود. هم‌چنان که هیچ پیامبر و امام معصومی از زن‌ها نبود. طبق حکمت و مصلحت الهی، تفاوت یعنی به هر چیزی به اندازه شایستگی‌اش بخشیدن ولی تبعیض یعنی ندادن حق به میزان شایستگی موجود، که روا نیست. پس در نظام تکوین و تشریح، تفاوت مقبول ولی تبعیض مردود است. در قضاوت‌های امام علی علیه السلام نیز گاهی قول زن (حتی زن کنیز) مقدم بر قول مرد دانسته شده است (حر عاملی، ج ۱۷، ۱۳۹۱، ص ۱۱۴).

در نظام اسلامی، تمام مخارج زن، مانند نفقه، لباس و حق داشتن مسکن و سرپناه و هزینه‌های آن به عهده مرد است و زن می‌تواند حتی مزد شیر دادن فرزندان را از مرد بگیرد. به همین جهت ارث و دیه او نصف مرد قرار داده شده که در یک نگاه کلی متوجه خواهیم شد اگر نصیب زن بیش از مرد نباشد، مساوی با آن است و هیچ‌گونه ستمی نشده است و لازم نیست روایات مربوطه را ضعیف بدانیم و اسلام یا فقها را متهم به حمایت از مردسالاری نموده و فقه را فقه مذکور بنامیم. به طور مسلم چنین نیست، بلکه اسلام، به هر کس، به اندازه شایستگی‌اش به او داده است ولی به دلایلی مقام زعامت و مرجعیت به زنان داده نشده است.

امام خمینی (ره) که ارزش زیادی برای مقام زن قایل بود در این باره می‌فرماید: امکان رسیدن به رتبه اجتهاد برای زن هم هست ولی نمی‌تواند مرجع تقلید برای دیگران باشد. نظر آیه‌الله العظمی بروجردی نیز چنین است. وی در بحث اصول، مسایل را به دو دسته مسایل اصلی و مسایل فرعی تقسیم نموده و در مسایل اصلی اجماع و شهرت را به دلیل این‌که منقول از ائمه معصومین علیهم‌السلام می‌باشد حجت و معتبر می‌داند، ولی در مسایل فرعی، که به صورت استنباطی، نقل قول و فتوا می‌باشد، آن‌ها را معتبر و کافی نمی‌داند (منتظری، ۱۴۰۷).

اما در مقابل، برخی از علمای معاصر و نیز بعضی از قدماء به جواز قضاوت و فتوای زن، نظر داده‌اند.

مهم‌ترین اشکالی که در برخورد فقهی و حقوقی با مسئله قضا و افتای زنان مطرح است، این است که: تصدی شغل قضا و مرجعیت توسط زن با ظواهر ادله و نصوص و با سیره عملی و شهرت و اجماع فقها سازگار نیست، اما از طرف دیگر، قایل شدن به عدم جواز آن برای زنان، فقه و حقوق اسلام را فقه و حقوق مذکر جلوه داده و چنین تداعی می‌کند که این سیستم به زن به عنوان موجودی نیازمند، ابزاری، غیر مستقل و فاقد اراده نگریسته است.

برخلاف این مطالب، اسلام به زن به عنوان نیمی از جامعه بشریت و به عنوان موجودی مستقل، با اراده و تعیین‌کننده سرنوشت خویش نگریسته، اراده و تصمیم او را در بسیاری از موارد شرط دانسته و او را در مسایل مالی، اقتصادی و تصرف و کسب و تجارت و ارث و حقوق مستقل می‌داند و به او حق رأی در تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی خویش داده است و در این امور، قیومیت، سرپرستی و ولایت مرد مطرح نیست.

تاریخ زندگی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، حضرت خدیجه، فاطمه زهرا، زینب کبری علیها‌السلام و... گواه روشنی بر این مدعا است.

در بررسی آیات و روایات هم مشاهده می‌شود که وجوب اطاعت و اذن زن از شوهر و شرطیت قیومیت مرد بر زن به طور مطلق نمی‌باشد.

ممکن است گفته شود در میان ۱۲۴ هزار پیامبر احتمالاً تعدادی زن وجود داشته باشد، پس نمی‌شود احتمال وجود زنان پیامبر را رد کرد و گفت هیچ پیامبری از زنان مبعوث نشده است.

در جواب باید گفت اولاً این احتمال نابه‌جا، بی‌اساس، غیر عقلایی و غیر علمی است.

ثانیاً در مسایل مهم و اعتقادی یا علمی و فلسفی، حساب احتمالات ممکن است به عنوان پیش فرض مطرح شود ولی برهان نیست و جایگاهی ندارد و یک احتمال در میان ده‌ها و صدها و هزاران احتمال به منزله هیچ است و هرگز عقلای جهان به آن اهمیت نمی‌دهند. علاوه بر آن، می‌بایست در مقابل نام تعداد زیادی از مردان که در قرآن و روایات و تاریخ ذکر شده است، نامی از پیامبر زن نیز به میان آمده باشد که چنین نیست. ضمن این که در مورد زنان کامل که در قرآن و روایات اسلامی از آن‌ها سخن به میان آمده، مثل «آسیه» زن فرعون، «مریم» دختر عمران، «خدیجه» دختر خویلد و «فاطمه» دختر محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشاره‌ای به رسالت و نبوت و یا امامت آنان نشده است.

گرچه زن و مرد دارای سرشت واحد و غرایز و طبیعت مشابهی هستند ولی بسیاری از خصوصیات این دو باچشم متفاوت است. در سایه زوجیت است که انسان تکامل یافته و تداوم خلقت و استواری جامعه رقم زده می‌شود و به همین جهت در کنار قوانین تکوینی، قوانین تشریحی و حقوقی نیز پدیدار گردیده است.

کمال واقعی و سعادت دنیوی و اخروی نیز در سایه عمل به همین قوانین تشریحی است که زن و مرد به طور مساوی به آن خواهند رسید. آیه ۴ سوره مؤمن همین عمل را برای ورود به بهشت و فلاح و رستگاری هر دو جنس کافی می‌داند و آیات ۱۲۴ نسا، ۹۷ نحل و ۱۹۵ آل عمران نیز بر آن تأکید دارد.

نهی از مشورت با زنان

از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نقل شده است که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در ضمن بحث از زنان فرمود: در کارهای خوب از زنان حرف شنوی نکنید و برخلاف امرشان رفتار کنید، پیش از آن که

شما را امر به منکر نمایند و از بدهایشان به خدا پناه ببرید و از خوبانشان برحذر باشید (کلینی، فروع کافی، ج ۵، حدیث ۲).

هم‌چنین حضرت علی علیه السلام در وصیت خود به امام حسن علیه السلام با تعبیرات تندتر و روشن‌تر، پذیرش رأی و نظر آنان و مشورت با آنها در مسایل حساس و کلیدی را نهی فرموده است (حر عاملی، ج ۱۴، ص ۴۱-۴۲ و صبحی صالح، نامه ۳۱).

روشن است وقتی زن نتواند طرف مشورت باشد به طریق اولی نمی‌تواند در مسند حکم و قضاوت بنشیند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

مآخذ

- ۱- آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۵ (بیروت، ۱۴۰۵ ق).
- ۲- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۶ (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۳ ق).
- ۳- ابن بابویه قمی (شیخ صدوق) من لایحضره الفقیه (قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ق).
- ۴- ابن رشد اندلسی، بداية المجتهد، ج ۲ (بیروت، دار المعرفه، ۱۳۹۱ ق).
- ۵- ابن زهره، حمزه بن علی، غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع، تحقیق انجوى نژاد (مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۴۷ ش).
- ۶- ابن کثیر، اسماعیل بن عمیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۲ (بیروت، دار الجیل، ۱۴۰۸ ق).
- ۷- الجوزی، سعید، اقرب الموارد (بیروت، مطبعه مرسلی السیوعیه، ۱۸۸۹).
- ۸- امام خمینی، روح... استفتائات (قم، انتشارات حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸ ش).
- ۹- انصاری، خواجه عبدالله، کشف الأسرار، ج ۲ (تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۵ ش).
- ۱۰- ایجی، شرح مختصر الاصول، ج ۲. جامع علوم انسانی و مطالعات عربی
- ۱۱- بحرانی، سید هاشم، تفسیر البرهان (قم، مؤسسه بعثن، ۱۳۷۰ ق).
- ۱۲- حر عاملی، وسایل الشیعه، ج ۱۴، ۱۷ و ۱۸ (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ ق).
- ۱۳- حسینی عاملی، سید جواد، مفتاح الکرامه (قم، مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۷ ق).
- ۱۴- رازی، فخر، مفاتیح الغیب، ج ۱۰.
- ۱۵- زمخشری، الکشاف، ج ۱.
- ۱۶- شاطبی، الموافقات، ج ۴.
- ۱۷- شهید اول، اللمعة الدمشقیه (تهران، انتشارات علمیه اسلامیة، ۱۳۴۲ ق).

- ۱۸- شهید ثانی، الروضة البهیه فی شرح اللمعة الدمشقیة (تهران، انتشارات علمیه اسلامیة، ۱۳۴۲ ق).
- ۱۹- شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، الخلاف (قم، جامعه مدرسین حوزه عملیه قم، ۱۴۰۶ ق).
- ۲۰- شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الامامیه (تهران، المکتب المرتضویه، ۱۳۶۳ ش).
- ۲۱- شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، کتاب الغیبة (قم، موسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ ق).
- ۲۲- شیخ طوسی، البرهان، فی شرح ارشاد الأذهان.
- ۲۳- شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن (بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۳۸۳ ق).
- ۲۴- طبری، محمد بن جریر، جامعه البیان بمن تأویل القرآن، ۱۲ جلد (بیروت، دارالجمیل، ۱۴۰۷).
- ۲۵- عبدالعلی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، ج ۱ (قم دارا کتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق).
- ۲۶- عبدالناصر، جمال، موسوعة الفقه الاسلامی المقارن (قاهره، المجلس الاعلی للسنن الاسلامیه، ۱۳۸۶ ق).
- ۲۷- فیومی، احمد بن محمد بن علی، مصباح المنیر (قم، دارالهجرة، ۱۴۰۵ ق).
- ۲۸- کاشانی، ملافتح الله، منهاج الصادقین فی الزام الخالفین، تصحیح علی اکبر غفاری (تهران، انتشارات علمیه اسلامیة، ۱۳۵۰ ش).
- ۲۹- کلینی، محمد بن یعقوب رازی، اصول کافی (تهران، انتشارات علمیه اسلامیة، ۱۳۹۱ ق).
- ۳۰- کلینی، محمد بن یعقوب رازی، فروع کافی (تهران، انتشارات علمیه اسلامیة، ۱۳۹۱ ق).
- ۳۱- ماوردی، علی بن محمد بن حبیب البصری، الاحکام السلطانیة (مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶ ق).

- ۳۲- محقق حلی، شرایع الاسلام (تهران، انتشارات استقلال، ۱۴۱۹ ق).
- ۳۳- مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام (قم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۰ ش).
- ۳۴- مفید، نعمان بن محمد العکبری، المقنعه (قم، نشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق).
- ۳۵- منتظری، حسین علی، مصباح الفقاهه، تقریرات درس آیت... بروجردی (۱۴۰۷).
- ۳۶- ناصرالدین، عبدالله بن عمیر، تفسیر بیضاوی، ج ۱ (بیروت).
- ۳۷- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام (تهران، چاپ اسلامی، ۱۴۰۷ ق).
- ۳۸- نراقی، محمد مهدی، مستند الشیعه (قم، مؤسسه آل البیت، ۱۳۷۰ ش).
- ۳۹- نووی، تبصرة الحکام، ج ۱.
- ۴۰- ورام، معود بن عیس، مجموعه ورام (نجف، المكتبة الحیدریه، ۱۳۸۹ ق).

