

Research Paper

Investigating Women's Judgment in the Constitution of the Islamic Republic of Iran In the Light of the Verses of Surah Nisa, Baqarah, Ahzab, Zakharf and Hadid

Fatemeh Birjandi ¹, Javad Habibitabar^{2*}, Azam Khoshshorat Movafagh³

1. PhD Student of Women's Studies Majoring in Women's Rights in Islam, Faculty of Women and Family, University of Religions and Religions, Qom, Iran

2. Associate Professor, Director of Jurisprudence and Judicial Law Department, Al-Mustafa Al-Alamiya Society, Qom, Iran, Responsible Author

3. Assistant Professor, Faculty of Women and Family, University of Religions and Religions, Qom, Iran

Received: 2021/09/03

Revised: 2022/03/02

Accepted: 2022/03/08

Use your device to scan and read the article online



DOI:

10.71801/JZVJ.2025.1175629

Keywords:

Judging by Women, Verses of the Quran, Article 163 of the Constitution, the Position of Judging

Abstract

Purpose: This research was conducted with the aim of examining the judgment of women in the Constitution of the Islamic Republic of Iran in the light of the verses of the Holy Quran, taking into account jurisprudential, Sharia and religious aspects in order to revise, amend and explain Article 163 of the Constitution.

Method: It is an analytical-descriptive type of case study and evaluation, which was done in a library style with content analysis, inference and reasoning.

Findings: The findings of the present research showed that there is no verse in the Holy Quran that explicitly and clearly negates the competence of women for the position of judge. Therefore, the prohibition of judging women for women who meet the scientific and moral conditions is one of the verses of the Quran. not received none of the verses related to judgment in the Holy Qur'an have made the correctness of the judgment subject to majesty. Therefore, taking into account that the Constitution of the Islamic Republic of Iran is determined according to jurisprudence, Article 163 of the Constitution needs to be amended, revised and explained.

Citation: Birjandi F, Habibitabar J, Khoshshorat Movafagh A. Investigating Women's Judgment in the Constitution of the Islamic Republic of Iran In the Light of the Verses of Surah Nisa, Baqarah, Ahzab, Zakharf and Hadid. Quarterly Journal of Women and Society. 2025; 15 (60): 28-44

* **Responsible author:** Javad Habibitabar

Address: Associate Professor, Director of Jurisprudence and judicial law Department, Al-Mustafa Al-Alamiya Society, Qom, Iran

Phone: 09121519367

Email: javadhabibitabar@yahoo.com

Extended Abstract

Introduction

According to Article 163 of the Constitution, "the qualities and conditions of a judge are determined by law according to jurisprudential standards." In implementation of the above principle, the law on the conditions for the selection of judges was approved by the parliament in May 1361, according to which the judges must have the following conditions: faith, justice, practical commitment to Islamic standards, loyalty to the system of the Islamic Republic of Iran, purity of birth, Iranian citizenship. and not being addicted to drugs and having ijtehad or permission to judge by the Supreme Judicial Council. At the beginning of this law, it is stated: "Judges are selected from men who meet the following conditions..." According to this law, if a woman meets all the conditions listed in the law, she cannot become a judge. (44)

The goal pursued in this research is to review and explain Article 163 of the Constitution in the conditions set for judgment. If this principle is examined according to the verses of the Holy Quran, it needs to be revised and explained.

The question that comes to mind is, aren't God's servants all the same before him? Is God's service gendered? Isn't the difference between people based on their faith and piety? (45) If a woman is admitted six years earlier than a man due to the age of duty in the High Court of God, it is clear that the woman has been favored by the owner of the court before the man. If we do not infer the greatness of a woman and her superiority over a man from these evidences; At least it is obvious that religion has a special care for women... Is it because women are imperfect? Or is it because the woman is a virgin "Al-Mara'a Rihana" (46) Therefore, regarding the position of judging women, even if due to the strict advice of Islam in judging people's lives, property, and reputation, the scholars have taken caution and considered the condition of maleness to be necessary. And (47), but in case of emergency and lack of access to a male judge, in order to avoid disruption of the system and hardship and embarrassment of the people, Can the judgment of women be effective? If in a

Muslim country, knowledge, knowledge and justice of men do not reach the feet of women, still the jurists issue a fatwa on the non-influence of women's judgments? Indeed, if Hazrat Zahra (pbuh) was supposed to sit in the position of judge, even though she is a pure scholar, what would be the task of her judgment? Therefore, in this topic, it is necessary to conduct a detailed research on the relevant verses so as not to cause insults to the Twelver Shia religion. Also, the Constitution of the Republic of Iran should be re-examined and revised in Article 163

Research method and research tools

Considering that the current research method is analytical-descriptive of the case study and evaluation type, which was done in a library manner with content analysis, inference and reasoning. Therefore, specifically in this research, the Quranic verses are specifically analyzed and carefully researched with the opinions of commentators, scholars and jurists.

Therefore, the five main verses from Surahs Nisa, Baqarah, Ahzab, Zakharf, Hadid which are mentioned in the Quran are examined.

According to the Qur'an, justice has nothing to do with gender, and anyone who has the ability to do justice according to the book and measure can be judged on the incumbent.

purpose

The goal pursued in this research is to review and explain Article 163 of the Constitution in the conditions set for judgment. If this principle is examined according to the verses of the Holy Quran, it needs to be revised and explained.

This research has been conducted with the aim of examining the judgment of women in the Constitution of the Islamic Republic of Iran in the light of the verses of the Holy Quran, taking into account jurisprudential, Sharia and religious aspects in order to revise, amend and explain Article 163 of the Constitution.

The achievements of this research:

1- Dealing with women's specific conflicts in Islamic society by capable and righteous women.

2- In many issues and judgments, only the diagnosis of women can help to issue a correct verdict, if men do not have any expertise and cleanness in relation to it due to their lack of disease.

3- The legal revision of Article 163 of the Constitution of the Islamic Republic of Iran based on the verses of the Holy Quran.

Therefore, considering that the Constitution of the Islamic Republic of Iran is determined according to jurisprudence, Article 163 of the Constitution needs to be amended, revised and explained.

According to the verse of Surah Al-Mubarakah al-Hadid, verse 25

We sent our messengers with clear evidence and sent down with them the book and the scales for the people of the world... God Almighty says that we sent the prophets, we sent the heavenly books, for the people of the world; (2) In order for the people to rise up in installments and for the society to be a just society.

In verse 47 of Surah Anbiyyah: "We will set up the scales of justice on the Day of Judgment..." In the interpretation of this verse, Imam Sadiq (a.s.) said: "All prophets and guardians are equal." (41) And in Ziyarat Mutlata of Ali (AS) we read: "Peace be upon all the measure of actions" (42) In this case, the actions of each nation are compared to the actions of the prophets and their guardians, and through conformity and non-conformity, their destiny and their actions are obtained (43). it comes

There are several important points in this verse:

First of all, it states that you should practice justice in order to have a just life. Well, first of all, a person should try to live a just life and by following the book and the measure and practice them to the best of his ability, spread the attribute of justice in all aspects of his life. Marriage in food and clothing, communication and raising children, etc. Therefore, a person must first strengthen his individual justice and cause it to spread in the society. It refers to the public. It includes men and women, "and we descend together with Al-Katab and Al-Mizan" which was mentioned first, because

of the generalization of people, we take it as a condition and explanation. That is, the reason for the existence of Sharia is Liqim al-Nas in installments, and when the cause is present, in the case of the existence of Al-Kitab and Al-Mizan, Liqim Al-Nas is available in installments.

Here, the terms of Al-Mizan and Al-Katab are an implicit condition, and the payment of installments and justice between people must be based on the book and the amount. Justice is a natural issue; But since it is stated in this verse, then the book and the measure, the condition of making the installment is based on the Islamic Sharia, that there must be knowledge of the book and the existing measure, which the book is the Prophet's Sharia and the measure of the blessed presence of the Prophet and the infallible imams. Therefore, the judgment of a just person among people according to the above verses should be done by someone who is a Shiite. Therefore, being a Shiite is preferable to maleness. Anyone who is at least a Shia at heart and does not have any contradictions and is knowledgeable about the book and the measure, and the measure of the Prophet (PBUH) is Wahalbit and has the measure of moderation. The fact that the Prophet (PBUH) and Hazrat Ali (AS) are the measure of the Hereafter is because of their moderation, and that the person himself Let's take its revealed aspect as the knowledge of judgment, the knowledge of the words of the infallible is specialized in the matter of judgment, and the knowledge of the book and ijthad is the condition of Islamic judgment in Imamiyyah jurisprudence.

Shia according to nature says that a person who knows the knowledge of the book and the forbidden and the lawful of God based on the measure and Sunnah of the infallible (pbuh), the bottom of his scale is the Messenger of God and the Ahl al-Bayt and the Book of God (Hadith Saqlain). Therefore, according to the measure of Hazrat Ali (pbuh), Shia must have the knowledge of judgment, and whenever this condition is present, the obligation of Laqim al-Nas is determined. Therefore, the order of Laqim al-Nas becomes obligatory on the people, whether it is determined or determined, when the scholar is in the book. And it is the

amount, and the qualified person is expressed in the word *nas*, which is the general public, which includes men and women.

Previously, the condition of having the books and the measurements itself was common. *Al-Nas* also comes and sits next to *Laqim Al-Nas*. Two generals are placed side by side and *al-Nas* explains this knowledge. Therefore, these two generals: *Al-Nas* (man and woman) and *Anzalana* are together with the book and *al-Mizan* (man and woman who are scholars with the knowledge of judgment) intensify the generality, and if the *Anzalana* were not with them, this objective obligation would not be a sufficient obligation, and each person from each He could have made a judgment somewhere. It should be noted that there is a time when there is public justice, which the Almighty God has spread throughout the universe. Therefore, in a normal state, all human beings organize social justice and each of them has a relatively important role in social justice. But there is also a time when the administration of justice becomes special, like settling a conflict between people, so it requires knowledge of the book and measure. If they are aware of the extent of the book and being the agent of it, it will definitely be burdened on them and create the position of judgment. *Nas*, which is public, when it is under *Nas*, it will include both men and women. Therefore, all of these are used as general positions. When the obligation is determined, it is inevitable that the public office, which is allowed to be installed in general for all people, is also allowed for women. When public office is allowed, private office is also allowed.

Therefore, in the beginning, the position of judge can only be assigned to a person, such as a person who is engaged in preaching religion or commanding good and forbidding evil or raising children. Or, in the next stage, to resolve the conflict between people, it will be assigned to him.

conclusion

The researches and investigations obtained show that the evidences quoted from the Qur'an to prove the sanctity of women's judgments do not have absolute strength and power, because the verses of the Qur'an have not explicitly stated anything about this, for this reason, a group of jurists They have refused to cite the Quranic verse.

It is argued that these verses of the Qur'an do not have any indication of the prohibition of the position of judge for women, but by putting together a series of small and large and stating assumptions, they prove the obligatory implication of these verses on the prohibition of the position of judge for women, that in fact the inference of this concept from Quranic verses are very unlikely.

The mentioned verses do not explicitly or implicitly refer to the issue of judgment and its conditions, and do not rule out the judgment of women. Therefore, there is no verse in the Holy Qur'an that explicitly and clearly negates the competence of women for the position of judge.

None of the verses related to judgment in the Holy Qur'an have made the correctness of the judgment subject to majesty. In verses 135, 58 of Surah Al-Nisa and verses 46, 45, and 47 of Surah Al-Maedah, he emphasized only judging based on truth, justice, and equality, and did not mention the condition of being a man.

There are sentences in the Holy Qur'an that show moral recommendations, and at most it can be inferred from them that judgment is preferred for the type of men. But the prohibition of judging women even for women who have the scientific and moral conditions is not received from the Quran.

Therefore, considering that the constitution is determined by law according to jurisprudence, it is necessary to revise Article 163 from a jurisprudential point of view.

مقاله پژوهشی

بررسی قضاوت بانوان در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در پرتو آیات سوره نساء، بقره، احزاب، زخرف و حدید

فاطمه بیرجندی^۱، جواد حبیبی تبار^{۲*}، اعظم خوش صورت موفق^۳

۱. دانشجوی دکترای مطالعات زنان گرایش حقوق زن در اسلام، دانشکده زن و خانواده، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

۲. دانشیار، مدیر گروه فقه و حقوق قضایی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران

۳. استادیار، دانشکده زن و خانواده، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

چکیده

هدف: این پژوهش با هدف بررسی قضاوت زنان در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در پرتو آیات قرآن کریم با در نظر گرفتن ابعاد فقهی و شرعی و مذهبی به منظور تجدید نظر قرار دادن و اصلاح و توضیح اصل ۱۶۳ قانون اساسی انجام گرفته است.

روش: تحلیلی-توصیفی از نوع مطالعه ی موردی و ارزشیابی می باشد که به شیوه ی کتابخانه ای و با تحلیل محتوا و استنباط و استدلال انجام شده است.

یافته ها: یافته های پژوهش حاضر نشان میدهد، در قرآن کریم آیه ای یافت نمیشود که صراحتاً و به وضوح شایستگی زنان را جهت منصب قضاوت نفی نماید. لذا، تحریم قضاوت زنان برای بانوانی که شرایط علمی و اخلاقی آن را داشته باشند، از آیات قرآن دریافت نمی شود. آیه هایی هم که پیرامون قضاوت در قرآن کریم آمده، هیچ کدام صحت قضاوت را منوط به رجولیت نکرده است. بنا بر این با توجه به این که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران طبق موازین فقهی معین میشود، اصل ۱۶۳ قانون اساسی به اصلاح و بازنگری و توضیح نیاز دارد.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۲

تاریخ داوری: ۱۴۰۰/۱۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۷



DOI:

10.71801/JZVJ.2025.1175629

واژه های کلیدی:

قضاوت بانوان، آیات قرآن، اصل ۱۶۳ قانون اساسی، منصب قضاوت

* نویسنده مسئول: جواد حبیبی تبار

نشانی: دانشیار، مدیر گروه فقه و حقوق قضایی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

تلفن: ۰۹۱۲۱۵۱۹۳۶۷

پست الکترونیکی: javadhabibitabar@yahoo.com

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

۲- در بسیاری از مسائل و قضاوت‌ها، تنها تشخیص زنان می‌تواند کمک به صدور رأی صحیح کند در صورتیکه مردان بعلت عدم مبتلا به بودن هیچ تخصص و تمیز عملی نسبت به آن ندارند.

۳- بازنگری مدقانه اصل ۱۶۳ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بنا بر آیات قرآن کریم.

فرضیه های پژوهش

۱- در آیات قرآن اجرای عدل ربطی به جنسیت ندارد و هر آنکس که توانایی اقامه قسط و عدل بنا بر کتاب و میزان دارد می‌تواند بر متصدی منصب قضاوت گردد.

روش پژوهش و ابزار پژوهش

با توجه به اینکه روش پژوهش حاضر تحلیلی-توصیفی از نوع مطالعه موردی و ارزشیابی می‌باشد که به شیوه کتابخانه ای و با تحلیل محتوا و استنباط و استدلال انجام شده است. لذا، تخصصا در این پژوهش آیات قرآنی بطور خاص با تحلیل و پژوهش موشکافانه و مدقانه با بررسی نظرات مفسرین و علما و فقها بررسی می‌شود.

لذا، پنج آیه اصلی از سوره های نساء، بقره، احزاب، زخرف، حدید که در قرآن به آن اشاره کرده است بررسی می‌شود.

۱) سوره نساء، آیه ۳۴

در این آیه صراحتا عنوان شده که مردان به دو جهت، یکی به علت برتری و زیادتی «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» که به جهت جهات نفسانی و جسمانی برخوردار هستند و دیگری به خاطر اینکه «وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» تأمین معیشت و امر نفقه بر عهده آنهاست لذا، بر زنان قیومیت و برتری دارند زیرا واژه قوام و قیام از ریشه قیم و صفت مبالغه آن است و قیم نیز به معنای کسی است که تدبیر امور دیگری را در دست دارد. صاحب مجمع‌البیان می‌گوید: «معنی «الرجال قوامون على النساء»، یعنی این که مردان قیم زنان می‌باشند و در تعلیم و تادیب و تدبیر بر آنها تسلط دارند» و در ادامه تفسیر آیه می‌فرماید: «خداوند علت اصلی قیومیت و تولیت رجال را بر نساء دو چیز عنوان کرده است: بدان مفهوم که خداوند تمامی امورات زنان را تحت سرپرستی و ولایت مردان قرار داده است، به دو جهت یکی به خاطر بهره‌ای بیش‌تر که مردان از حیث علم و عقل و حسن رأی و تصمیم دارند و دیگری به خاطر اینکه دادن مهریه و نفقه زنان به دست مردان است» (۲).

صاحب تفسیر المیزان فرمودند: «قوام به معنای فضیلت و زیادتی مردان در نیروی عقل و توان در مواجهه با سختی‌هاست». لذا، استدلال بر این آیه به مناسبت نفی شرعی قضاوت زنان بدین

بر اساس اصل ۱۶۳ قانون اساسی «صفات و شرایط قاضی، طبق موازین فقهی به وسیله قانون معین می‌شود». در اجرای اصل بالا، قانون شرایط انتخاب قضات در اردیبهشت ماه ۱۳۶۱ به تصویب مجلس رسید که به موجب آن قضات باید دارای شرایط زیر باشند: ایمان، عدالت، تعهد عملی به موازین اسلامی، وفاداری به نظام جمهوری اسلامی ایران، طهارت مولد، تابعیت ایران و عدم اعتیاد به مواد مخدر و دارا بودن اجتهاد یا اجازه قضا از سوی شورای عالی قضایی. در صدر این قانون آمده است: «قضات از میان مردان واجد شرایط زیر انتخاب می‌شوند...» به موجب این قانون اگر زنی واجد همه شرایط مندرج در قانون باشد، نمی‌تواند قاضی شود (۴۴).

هدفی که در این پژوهش دنبال می‌شود بازنگری و تبیین اصل ۱۶۳ قانون اساسی در شروط تعیین شده جهت قضاوت می‌باشد که اگر این اصل بنابر آیات قرآن کریم بررسی گردد نیاز به تجدید نظر و تبیین دارد.

سوالی که به ذهن می‌رسد این است مگر بندگان خداوند همگی در برابر او یکسان نیستند؟ مگر بندگی خدا جنسیت پذیر است؟ مگر تفاوت انسان‌ها به میزان ایمان و تقوای آنان نیست؟ (۴۵) اگر به واسطه سن تکلیف در بارگاه رفیع خداوند زن را شش سال زودتر از مرد راه دهند، معلوم می‌شود که زن پیش از مرد مورد عنایت صاحب بارگاه قرار گرفته است. اگر از این شواهد، عظمت زن و برتری او نسبت به مرد را استنباط نکنیم؛ لاقابل بدیهی است که دین، عنایت خاصی به زن دارد... آیا این برای آن است که زن ناقص است؟ یا برای آن است که زن ریحانه است «الْمَرْأَةُ رِيحَانَةٌ» (۴۶). لذا، در باب منصب قضاوت بانوان، حتی اگر به علت توصیه اکید اسلام در قضاوت در خصوص جان و مال و آبروی مردم، علما احتیاط کرده و شرط ذکوریت را لازم دانسته اند (۴۷)، اما در صورت اضطرار و عدم دسترسی به قاضی مرد، برای جلوگیری از اختلال نظام و عسر و حرج مردم، قضاوت زنان می‌تواند نافذ باشد؟ اگر در بلادی از بلاد مسلمین علم و آگاهی و عدالت مردان به پای زنان نرسد باز هم فقها فتوا به عدم نفوذ حکم قضاوت بانوان می‌دهند؟ به راستی اگر حضرت زهرا (س) قرار بود بر منصب قضاوت بنشینند با اینکه ایشان معصومه ی مطهره عالمه هستند تکلیف حکم قضاوت‌شان چه می‌شد؟ لذا، لازم است در این مبحث پژوهش دقیق در آیات مربوطه صورت گیرد تا موجبات وهن به مذهب شیعه اثنی عشری پیش نیاید. هم‌چنین، قانون اساسی جمهوری ایران در قسمت اصل ۱۶۳ نیز دوباره بررسی و بازنگری شود.

اهداف پژوهش

۱- رسیدگی به تنازعات خاص زنان در جامعه اسلامی توسط زنان عالم عادل توانا.

حرمت قضاوت زنان حتی به روایت های ضعیف و مرسل اشاره و تأکید داشته اند «(۶)».

«آیه شریفه به قرینه سیاق و به مقتضای شأن نزول، مربوط به نظام خانواده و بیان جایگاه شوهر در این نظام است و موید این سخن نیز تعلیلی است که در ذیل آیه ی شریفه وارد شده که تنها در چهارچوب نظام خانواده قابل تحقق است و نه در رابطه هر زن و مردی در خارج از این چارچوب» (۷).

درثانی، بنا به نظر جناب موسوی بجنوردی امکان دارد، بنا به دلالت آیه های قبلی و بعدی این آیه انحصاراً در مقام عنوان کردن ولایت زوج بر زوجه باشد، لذا هیچ نوع دلالتی در غیر رابطه زوج و زوجه ندارد و مقایسه کردن مسائل بین زوج و زوجه با نظر به اهمیت نظام خانواده در اسلام هیچ تناسب و سختیتی با سایر مناصب اجتماعی ندارد، پس قیاس صحیح نمی باشد (۸).

به تعبیر دیگر «قوامیت در آیه ی مذکور، به مفهوم تسلط و تصرف و حاکم بودن مرد بر زن نیست، تا نشان دهد این آیه عدم صلاحیت زنان و عدم اهلیت بانوان را ثابت می کند، صد البته اینکه قوامیت به مفهوم حمایت نیکو از بانوان و مراقبت شایسته و کامل از زنان می باشد» (۹).

ثالثاً، در صورتیکه استدلال و استنباط قائلان به عمومیت معنای آیه را بدین گونه قبول کنیم که لازم است بانوان را از همه مشاغل اداری و مناصب سیاسی دور کنیم در نتیجه، زنان نمی توانند هیچ گونه مسئولیت و شغل و حرفه ای در اجتماع داشته باشند زیرا هریک از این نظریات، ولایت و تسلط بانوان بر مردان را در بر خواهد داشت و احدی آن را قبول نمی کند، لذا، استفاده ی یک معنای عام از آیه به مفهوم قوامیت رجال بر بانوان در همه زمینه ها با اشکال روبه رو می شود (۱۰).

رابعاً، اگر ظهور آیه را در سلطنت و ولایت رجال بر بانوان در تمام عرصه ها بپذیریم، امکان دارد ممنوعیت قضاوت زنان را در مورد مردان اثبات کند؛ ولی هیچ نوع ظهوری در ممنوعیت قضاوت زنان برای بانوان ندارد. افزون بر این، واژه «قوامون» به مفهوم «یقومون» نیز می باشد، بدین گونه که در خانواده مدیریت مالی با مرد است (۱۱).

در کل، با نظر به نکات بیان شده، در ارتباط با آیه ی شریفه، می توان عنوان کرد که شیوه بیان خود آیه و احکامی که پس از عبارت: «الرجال قوامون علی النساء...» بیان شده، به وضوح نشانگر این مطلبست که احکام مرتبط با این آیه اختصاص به مسائل خانوادگی و روابط فی مابین زوجین دارد و در این مقام اصلاً درصدد بیان توفیق رجال و حاکمیت مردان بر زنان در روابط اجتماعی و سیاسی نمی باشد. بویژه دلیل دومی که در آیه برای قیومیت مردان آمده است، بدین مفهوم که تکلیف پرداخت نفقه نمی تواند اساس قیومیت جنس مرد بر جنس زن در روابط اجتماعی

گونه می باشد: از عمومیت علتی که پرودگار فرموده است، یعنی برتری مردان بر زنان از سوی خالق هستی، برداشت می شود که قیومیت مردان نسبت به همه زنان مطرح شده است. لذا، مردان در همه ی مناصب اجتماعی و مناصب سیاسی و مناصب حکومتی که نیاز به توان بیش تر دارد، برای مردان تعریف شده است. پس لازم است قضاوت و زمامداری جامعه به عهده مردان باشد و برای زنان مشروع و نافذ نیست» (۱۲).

صاحب کتاب الاحکام السلطانیة قائل به رد نظریه ابن جریر طبری می باشد زیرا وی قضاوت زنان را در همه زمینه ها جایز می داند. بخاطر همین علت ماوردی به این آیه متمسک میشود و میفرماید: «مقصود از آیه سی و چهار سوره نساء اینست که قدرت تعقل مردان بیش از زنان است، نتیجه بانوان اجازه حکم رانی بر مردان را ندارند» (۱۳).

آیت الله موسوی اردبیلی در کتاب «القضاء» نحوه استدلال به آیه شریفه از سوی مخالفان را اینگونه بیان می کند: «آیه ی شریفه می فرماید: رجال قوامیت بر زنان دارند و لازمه ی قیومیت سلطه است و چون قضاوت نوعی از ولایت و حکومت است، اگر قائل شویم که زنان قضاوت دارند، معنایش این است که زنان حق حکومت و ولایت بر مردان داشته باشند و این با مدلول آیه ی شریفه سازش ندارد» (۱۴).

مناقشه در استدلال

انصافاً استناد به این آیه ی شریفه بر ممنوعیت قضاوت زن با طبیعت و وضعیت خاصی که دارد، نمی تواند موجه باشد. تمسک به این آیه از طرف برخی از فقها مورد انتقاد و خدشه واقع شده است، که در زیر به برخی از آنها اشاره می شود:

نخست آنکه موسوی بجنوردی اینگونه خدشه وارد میکند که: «در این آیه پرداخت نفقه ی زن و عیالات و پرداخت مهریه زن و ضرورت اطاعت زوجه از زوج به نحو موجه جزئیة آمده است. لذا، آیه در صدد توضیح حد و حدود و ثغور ولایت و قیومیت رجال بر نساء و نوع ولایت شان و تکالیف و مسئولیت ها و حقوقی که من باب ولایت و قیومیت ایجاد می شود، نمی باشد. لذا، برای اثبات چگونگی تکلیف و حقوق ناشی از این حکم به جز در موارد ذکر شده احتیاج به ادله واضح دیگری می باشد؛ چون هیچ کدام از فقیهان با مستند قرار دادن این آیه بیان نکرده اند که لفظ «قوامون» ولایت همه ی مردان را بر همه زنان هرچند هیچ ارتباط سببی و نسبی بینشان نباشد، اثبات می کند. لذا، نمی توان با تمسک به این آیه قضاوت بانوان را بطور مطلق حرام دانست و چه بسا به همین خاطر علمای شیعی اغلب در مبحث شروط قضاوت به آن استناد نکرده اند و این نکته در صورتیست که جهت تأیید نظریه ی

و سیاسی باشد. مضاف بر این که استدلال به این آیه حداقل دلایل نفی کننده قضاوت زنان را بر بانوان نشان نمیدهد. افزون بر این، ماهیت قضاوت بنابر دستورات اسلام باید بر اساس ادله محکمه‌پسند شرعی اثبات دعوا باشد و سبب کشف موضوع شود و باعث به علم رسیدن قاضی باشد تا قاضی برطبق دستورات و قوانین اسلام حکم را صادر نماید، پس بنابه دستورات اسلام که قاضی بر اساس قوانین اسلامی باید به حکم برسد، اعمال ولایت از سوی نساء بر رجال حساب نمیشود که حکم قیمیت مرد بر زن را در موضوع این آیه نفی کند و حتی مغایر با آن باشد (۸).

تقریب استدلال ولایت در آیه

ولایتی که در فقه مطرح است به تعبیر خود شیخ انصاری دو وجه دارد:

الاول: (استقلال الولی بالتصرف مع قطع النظر عن کون تصرف غیره منوطا باذنه او غیر منوط به و مرجع هذا الیکون نظره سببا فی جواز تصرفه) (۹). صورت اول در معنای ولایت این است که ولی کسی است که می‌تواند از سوی دیگری کاری را انجام دهد و تصرف کند، بخرد و بفروشد، هبه کند و کارهای این چنینی که در انفس هم مثل نکاح می‌آید یا در ولایت بر تربیت یا حضانت. ولایت بر انفس و اموال. وقتی ولی اراده می‌کند، گویا اصیل اراده کرده است.

سپس می‌فرماید: صورت دومی هم دارد و آن «عدم استقلال غیره بالتصرف و کون تصرف الغير منوطا باذنه و ان لم یکن هو مستقلا بالتصرف» صورت دوم این است که دیگری خودش دارای اراده است بر خلاف صورت اول که دیگری دارای اراده نبود مثل طفل و مجنون، در صورت دوم، شخص خودش دارای اراده است، ولی همان کار را اگر همان شخص ذوالاراده بخواهد انجام بدهد حتما نظر موافق دیگری در آن شرط است که مثال میزنند مثل تصدی امور حسبه که شخصی که متصدی آن می‌شود خودش ذوکمال است عاقل و بالغ و رشید است مع الوصف برای تصدی بعضی از امور حسبه به اذن حاکم شرع نیاز دارد چون حاکم در حسبه ولایت دارد و از این جهت تصدی کردن دیگری که خودش جهات اهلیت تمتع و استیفاء دارد به اذن حاکم وابسته است.

در ولایت خاص نیز «علی القول بلزوم الاستیذان فی نکاح الباکره البالغه الرشیده» اراده خود دختر دخیل است، ولی نکاح و وابسته به اذن پدر است. این دو صورت از ولایت که شیخ انصاری مطرح فرمود اگر مراد فقها که شوهر بر زن چنین ولایتی دارد، بین الغی است زیرا از نظر فقه اسلامی در عداد صغار و مجانین است اما زن می‌تواند هرگونه تصرفاتی را در اموال خودش داشته باشد و منوط به این نیست که شوهر از طرف او اراده کند (۱۰).

اگر معنا، معنای دوم ولایت باشد، در معنای دوم باید گفت گرچه زن خود اهلیت تمتعیه و استیفاء برای انجام اعمال حقوقی دارد مع الوصف انجام این اعمال به نحو بشرط شیء منوط به استیذان از شوهر است؛ در صورت اول شوهر می‌توانست بدون اذن زن، مال او را بفروشد، ولی در صورت دوم چنین حقی ندارد ولی زن برای فروش مال باید از شوهر استیذان کند، این مطلب را هم فقهای ما قبول ندارند که اعمال حقوقی زن منوط به استیذان از شوهر باشد بنابراین نه ولایت در معنای اول که شیخ ترسیم کرد و نه به معنای دوم آن در مورد شوهر بر زن صادق نیست. پس مفهوم «الرجال قوامون علی النساء» این نیست که شوهران دارای ولایت هستند و ولایت آنها به یکی از دو نحو است که یا بگوییم مستقلا شوهر حق تصرف دارد یا مستقلا حق تصرف ندارد، ولی زن مکلف به استیذان است، این دومعا از ولایت منتفی است (۱۰).

معنای سومی از ولایت را غیر از شیخ انصاری، ترسیم کرده اند که در معنای قوامیت مرد مورد ملاحظه قرار داده اند، این سومی که بیان مرحوم طبرسی در تفسیر جوامع الجامع است می‌فرماید که (قوامون) (یعنی یقومون علیهن بالامر و النهی) کما تقوم الولاة علی رعایاهم و لذلك سموا قواما، صورت سوم ولایت عبارت از ولایت بر امر و نهی است یعنی شخص جعل سلطنت برایش شده که امر و نهی کند (۱۱). مثل مرحوم طبرسی می‌فرماید قوامیت ولایت هست ولی در مفهوم سوم است که اگر این را هم بپذیریم معنایش این است که «لرجل ان یأمر امرأته بشیء و ینهاها عن شیء» یعنی او را امر و نهی کند، اگر گفتیم چنین اختیاری برای مرد جعل شده که امر و نهی کند، نظیر چنین ولایتی در جاهای دیگر به حسب نصوص جعل شد، مثلاً گفته اند: (للضیف علی المضیف ولاية الامر و النهی) وقتی میهمان به خانه راه دادی اگر گفت اشربنی یا اطعمنی باید اطاعت کنی، برعکس این را هم گفته‌اند که میزبان بر میهمان ولایت امر و نهی دارد و وقتی میزبان دستوری داد میهمان باید گوش کند، این نحوه از جعل ولایت بر امر و نهی آثار وضعیه بر کسی مترتب نمی‌کند هر چند شعبه ای از ولایت و سلطنت بر امر و نهی است یعنی اگر مخالفت کرد آثار وضعیه ندارد، بلکه زن اگر در مواردی که مرد می‌تواند به زن امر و نهی کند که خودش هم اختلافی است (برخی از فقها فرموده اند شوهر صرفاً در مواردی که مزاحمت با حق استمتاع داشته باشد می‌تواند امر و نهی کند و برخی در مطلق خروج از منزل گفته اند که می‌تواند نهی کند) اثر آن چیست؟ این که امر و نهی جریان دارد؛ یعنی زن مولی علیه است یا نه، اگر تخلف کرد نازنه بشمار می‌رود یا اگر به جهت نشوز تخلف کرد، نفقه به او نمی‌دهند، این غیر از آنی است که شأن زن مولی علیه باشد و چون مولی علیه شد نمی‌تواند ولی شود. از ولایت بر امر و نهی چنین چیزی بر نمی‌آید. بلکه معنای تخلف از ولایت بر امر و نهی این نیست که لزوماً

این به معنای محجور بودن کامل مریض نیست و همان آدم می تواند قاضی بشود (۱۰). در ارتباط با خروج از منزل دو دسته فتوا داریم، یک دسته فتوا می گوید که حرمت مطلق دارد و برخی می گویند حرمت عرضی دارد، یعنی خروج از منزلی حرام است که تنافی با حق کمال استمتاع شوهر دانسته باشد. نه این که علی الاطلاق باشد. از سوی دیگر، ما فرض کنیم ادله حضراتی که فرمودند قوامیت سلطنت و ولایت است، آیه می گوید: مرد قوام بر زن است یعنی زن نمی تواند قوام بر مرد باشد، حال چه منافاتی دارد که زن بر زن ولایت داشته باشد، یعنی در نهایت، بگویید زنی که شوهر دارد علیه شوهر خودش نمی تواند قضاوت کند، ولی راجع به مردان دیگر قوامیتی نیست چون این آیه مربوط به باب زوجیت و خانواده است چرا که نمی گوید جنس مرد بر جنس زن قوام است، بلکه می گوید «بما انفقوا» یعنی مرد بر زن خود ولایت دارد پس چه محذوری دارد که زن بر زنان و مردان دیگر غیر شوهر خود ولایت داشته باشد؛ افزون بر این، مطلب این که ما بگوییم زنی که ازدواج کرده در نکاح دائم و شوهرش قوامیت و ولایت بر او دارد، نسبت به زنانی که مجرد هستند یا زنانی که مطلقه هستند و در علقه ی نکاح نیستند یا شوهرمرده و بیوه هستند، شمول ندارد. بحث قوامیت جنس مرد بر جنس زن نیست یعنی وقتی خانواده ای تشکیل شد رئیس خانواده مرد است (۱۰).

معنای دیگری که برای قوامیت بیان شده که از سنخ ولایت نیست معنای ریاست یا مدیریت است؛ شیخ طوسی در مبسوط در مورد اینکه خداوند فرموده الرجال قوامون... فرموده اند: «أنهم قوامون بحقوق النساء التي لهن على الأزواج» قوام یعنی کسی که در راه انجام مسئولیت هایی که بر عهده او در راستای حقوق بانوان گزارده شده است ایستادگی می کند. در حقیقت حق و تکلیف توأمانند، وقتی مرد را مکلف به تهیه مسکن می کنیم و در مقابل باید اختیار تعیین محل مسکن را هم به او بدهیم (۱۳).

اما در نظام حقوقی اسلامی باید توجه داشت که تکالیف بر عهده چه کسی گذاشته شده است؟ «لها ان تطالبه بالتفرد بالمسكن عن مشاركة غیر الزوج ضرة كانت او غیرها» تهیه مسکن و اثاث منزل به عهده ی زوج است و اگر هم زوجه چیزی به می آورد از باب لطف است نه تکلیف، تمام تکالیف و مسئولیتها بر عهده مرد است. حال تصمیم گیری ها و اختیارات زندگی مثل محل مسکن بر عهده چه کسی باشد؟ اگر بگوییم این اختیارات بر عهده زن باشد با آن تکالیف نمی سازد چون مرد زمانی می تواند از عهده آن تکالیف برآید که اختیاراتی داشته باشد. پس قوامیت مرد یعنی مرد متکفل امور زندگی است تا این امور را مدیریت کند و لازمه اش داشتن اختیارات می باشد. اگر چنانچه این معنی مدنظر باشد که بحث ولایت در آن نیست و مفهوم ریاست و مدیریت است که در عبارت

برای این شخص حجری قائل شویم و بگوییم شخص محجور نمی تواند بر دیگری ولایت پیدا کند. مثل اینکه وقتی ولی قهری دیوانه شد اعمال ولایت او بر مولی علیهم مفروض نیست. بنابراین بیان سوم، یعنی ولایت بر امر و نهی داشتن، (اگر این مراد باشد از قوام بودن باشد) معنایش مزاحمت با امر قضاء در معنایی که گفته شد نیست (۱۰).

عده دیگری از فقها در مورد قوام بودن، فرموده اند قوام بودن مرد یعنی حق اطاعت داشتن، یعنی وقتی میگوییم مرد قوام است یعنی حق اطاعت بر زوجه دارد در این معنا هم اگر ولایت را مفروض بگیریم مرحوم میرعبدالفتاح در العناوین الفقیه فرموده معنای این آیه، ولایت اطاعت است، اگر این معنا هم باشد بازگشتش به همان حرف است که اگر اطاعت نکرد ثم ماذا؟ آیا مولی علیها می شود؟ خیر بلکه ناشزه می شود که البته این هم در جایی است که حق اطاعت باشد چرا که حق اطاعت علی الاطلاق نیست و در چارچوبی خاص قرار دارد، یعنی باید از یک سو متعلق امر و نهی غیر شرعی نباشد و از سوی دیگر باید متعلق امر و نهی در حوزة مزاحمت یا عدم مزاحمت حق استمتاع از زوجه باشد والا در غیر این صورت ولایت بر امر و نهی ثابت نیست (۱۲).

پس اگر هم با عنوان حق اطاعت باشد باز این به معنای مولی علیه بودن زن نیست، ممکن است اشکال شود که در روابط زناشویی فتاوی داریم که نشان می دهد ولایت بر زن از نوع دوم است، یعنی عمل حقوقی زن علی رغم این که خود اهلیت دارد مستلزم استیذان است مثل این که فقها فتوا داده اند که نذر کردن زن در مال خودش منوط به اجازه ی شوهر است، اگر از ولایت نوع دوم نیست چطور چنین چیزی درست است؟ یا رفتن به سفر، حتی حج استحبابی محتاج اذن از شوهر است.

جواب: اولاً: در این مصادیق تمام فقهایی که فتوا داده اند بر اساس نصوصی بوده که نزد آنها مقبول بوده است، یعنی آن را خلاف اصل گرفته اند، یعنی گفته اند به دلیل وجود نص خاص نذر زن بدون اجازه شوهر صحیح نیست و ثانیاً: در موارد خلاف اصل باید به مورد نص آن اکتفا کرد، مثل نکاح باکره رشیده که اگر گفتیم باید دختر در ازدواج از پدر استیذان کند در بیع و شراء که محدودیتی ندارد، بنابراین حتی علی القول با وجود نص علیه لخصوصه، این اصل درست نمی کند که زن مولی علیها باشد و چون محجور است نتواند بر دیگران ولایتی داشته باشد.

بالاخره صرف نظر از این که حکمت چه باشد اینها منصوص است و در مواردی که دلالت و سند نص را بپذیریم به نحو موجهی جزئیة جعل ولایت برای شوهر میکند نه این که برای زن حجر درست کند، برای مثال کسی که در مرض موت است، نحوه ای از حجر دارد و باید هبه ای که می کند از ثلث مالش حساب شود ومنجزات او به جهت معرضیت تهمت در حکم معلقات است ولی

فقه‌ها آمده است (این که مرد مدیر باشد در امور زندگی هیچ ربطی به نفی شأنت امر قضا برای زن ندارد (۱۰)).

معنای دیگر که از قوامیت شده است که حتی شأن مدیریت و ریاست هم در آن مطرح نیست، مسئولیت است یعنی قوام کسی است که مسئول است و به او تکیه می‌دهند و استواری زندگی به اوست به جهت اینکه باید نان بیاورد و مسکن تهیه کند و تکالیف انجام دهد. در نتیجه قوام یعنی مسئولیت حقوقی که زوجه بر زوج دارد و این معنی که متنزل است نسبت به معنای قبل که ریاست و مدیریت در آن ملاحظه شده بود هیچ ارتباطی با نفی شأنت قضاوت برای زن بطریق اولی ندارد (۱۰). شهید ثانی در مسالک می‌فرماید: «و الأقوی أن الزوج فیما وراء حق المساکنة و الاستمتاع کالأجینی و إن نغص ذلك عیشه و کدر الاستمتاع». شوهر فقط دوحق برزوجه ی خود دارد؛ یکی مساکنه یعنی هم باشی در بیت زوجیت که ناشی از علقه زوجیت است و دیگری حق استمتاع است و این کمال استمتاع است و الا در دیگر حقوق؛ زوج با اجنبی هیچ فرقی ندارد اگر این دو حق رعایت شود کافی است و دیگر بحثی از مدیر و مسئولیت مطرح نیست و با توجه به این معنی بطریق اولی قوامیت ربطی به نفی شأنت قضا برای زنان ندارد (۱۰).

در معنای چهارم در قوامیت بعضی از بزرگان و فقهای معاصر مانند آیت الله جوادی آملی معنای قوامیت را از این متنزل تر می‌دانند و می‌فرمایند: مرد که قوام است یعنی مرد تکالیفی دارد که باید به آنها قیام کند از جمله، اتفاق، در حقیقت مرد مسئول خدمت رسانی به زوجه است (۱۴). بعضی از فضلالی معاصر گفته‌اند در زندگی زناشویی اداره ی زندگی و خانواده شورایی است و وقتی به نتیجه رسیدند مرد مسئول اجرای آن است و شأن مرد همین است و بیش تر نیست (۱۴).

بعضی دیگر گفته اند: قوام یعنی مستخدم و خدمت گزار (۱۵). با این معانی مطرح شده توسط علمای امروزی آیه ی شریفه هیچ معنی برای قضاوت زنان نیست.

قوام در قرآن کریم در سه جا آمده است یکی در آیه ۱۳۵ سوره نساء در این آیه شریف می‌فرمایند قوام باشید، یعنی در اجرای قسط و عدل استوار باشید. البته از این آیه در بحث شهادت و گواهی استفاده می‌شود که آیا اقریبیت و رابطه خدمتیت مانع از پذیرش شهادت است؟ در فقه گفته می‌شود «النسب لایمنع عن الشهاده کالاب لولده» و مستند آنها همین آیه است، البته بعضی گفته اند شهادت فرزند علیه والد مسموع نیست لاستلزام العقوق و خداوند کاری را که مستلزم عقوق والدین است واجب نمی‌داند ولکن امام خمینی این مطلب را قبول ندارند چون در آیه شریفه امر دارد به اجرای عدالت ولو علیه والد باشد، پس وقتی شهادت علیه والد مامور به شد و تکلیف شرعی ولد شد دیگر عقوق معنی ندارد مثل

جایی که پدر از پسر خود بخواهد که نماز نخواند والا عاقت می‌کنم در این جا اصلا عقوق معنی ندارد (۱۰).

کاربرد دوم در قرآن در آیه ۸ سوره مائده این آیه ی شریفه در باب شهادت است که می‌فرمایند در شهادت دادن زنان قوام باشید یعنی عادل باشید حتی اگر دشمنان باشد شهادت خلاف واقع ندهید.

اولا در هر دو آیه قوام صفت مومن است، قوام یعنی کسی که قیام به قسط و عدل میکند ولو بر ضرر خودش باشد. اما سومین مورد از بکار رفتن لفظ قوام در قرآن کریم در آیه شریفه مورد بحث ما است یعنی آیه ۳۴ سوره نساء.

یعنی قیام کنندگان به اجرای حقوق زنان مردان اند یعنی در حقیقت مدیریت و مسئولیت اجرای حقوق زنان به عهده مردان است. بنظر می‌رسد بعضی از نظرات مطرح شده در معنای قوام بودن در این آیه ی شریفه مناسب این مقام نیست و قابل دفاع و تمام نیست به مناسبت ذیل آیه که می‌فرماید: «...بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالْصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» آن اختیاراتی که واگذار شده به مرد در امور خانواده بیش تر از مستخدم بودن و صرف وظیفه، تکلیفی است مثلا اگر مردی ناشز شد یعنی ترک مواقعه کند یا ترک بیت کند و ... در این صورت زن باید رجوع کند به حاکم شرعی، اما اگر زنی ناشزه شود اختیاراتی به مرد داده شده است و نیازی به مراجعه به حاکم شرع ندارد و مرد می‌تواند مستقلا اقداماتی را انجام دهد از جمله: « فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ » لذا، قوام بودن همان حق اطاعت است یعنی مرد به عنوان مدیر قرار داده شده است و زن هم تکلیف دارد در حدود حقوق زوجیت اطاعت داشته باشد از شوهر خود و بنابر نظر ما آیه ی شریفه نافی شأن قضاوت برای زنان نیست (۱۰).

فی الجملة با توجه به مطالب ذکر شده در مورد آیه ی «الرجال قوامون علی النساء...» می‌توان اینگونه ذکر کرد که: « بیان آیه و احکامی که بعد از آیه ی قوامون عنوان شده است همان گونه که بعضی از صاحب نظران فرموده اند به وضوح بیانگر آن است که موضوع آیه مربوط به روابط زوجین و مسائل خانوادگی است و در این مقام، کلام الله مجید درصدد بیان برتری و استیلاء مرد و حاکمیت او بر زن در روابط اجتماعی و اجرایی نیست. علی‌الخصوص علت ثانی که در آیه برای قیومت مردان ذکر شده یعنی وظیفه ی اتفاق؛ نمی‌تواند مبنای قیومت اجتماعی جنس مرد بر زن در روابط اجتماعی و اجرایی باشد، به علاوه حداقل استدلال به این آیه، این است که نمی‌تواند نافی قضاوت زن بر زن باشد. بغیر از این مورد بنا به ماهیت قضاوت، به خصوص طبق

استان قابل اثبات نیست (۱۸). همان گونه که آیت الله موسوی بجنورد در این باره اظهار داشتند: «استدلال در این آیه مبنی بر اینکه زنان به طور جداگانه نمی توانند قضاوت کنند، بحث ضعیفی است. آیا منصب قضاوت یک درجه است؟ با فرض پذیرش، ابتدا، آیه در موقعیتی نیست که امتیاز انحصاری قضاوت را به مردان بیان کند. دوم، درجه به صورت نکره بیان شده است و هیچ نوع قرینه ای وجود ندارد که ثابت کند درجه قضاوت و قیمومیت به قضاوت اشاره دارد. سوم: در مورد معانی آیه قبل و بعد از آیه فقط مبحث در مورد حکم طلاق نازل شده است» (۶).

روشن است که این آیه نمی تواند منع منصب قضا بر زنان را نشان دهد، به ویژه اینکه این آیه نیز در مقام بیان رابطه زوجه و زوج و وجود حقوق و تکالیف برای هر یک از آنها را اشاره دارد. لذا، این آیه بر ممنوعیت منطقی و ضمنی منصب قضاء بر زنان را شامل نمی شود.

۳) سوره احزاب آیه ۳۳

«قَرْنَ - لَا تَبْرَجْ» جایگاه زن یا خانه است یا بیرون خانه بدون خود نمایی. «قَرْنَ» از «وقار» یا «قرار» است و نتیجه ای هر دو معنا یکی است. یعنی برای خودنمایی از خانه های خود خارج نشوید. «تَبْرَجْ» از «برج» به معنای خودنمایی است، همان گونه که برج در میان ساختمان های دیگر جلوه ای خاصی دارد. ارتجاع و عقب گرد به دوران جاهلی ممنوع است. «لَا تَبْرَجْنَ تَبْرَجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» جاهلیت اولی نشان دهنده ظهور جاهلیت آخری است که ما امروز شاهد آنیم. در حدیث نیز آمده است: «ستكون الجاهلية الاخری» «تفسیر احسن الحديث» (۲۴) به زودی جاهلیت دیگری فرا می رسد. خودنمایی نشانه ای تمدن نیست، نشانه جاهلیت است. «تَبْرَجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» - نماز و زکات دو عنصر ناگسستگی و متلازم یکدیگرند. الصَّلَاةُ وَ ... الزَّكَاةُ.

اطاعت از رسول در کنار اطاعت از خدا واجب است. «أَطِيعُوا اللَّهَ» گناه، پلیدی روح است و خاندان نبوت باید از این پلیدی دور باشند. «لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسُ أَهْلَ الْبَيْتِ» (۲۵).

راغب اصفهانی برج را به معنای قصر بیان کرده و بروج آسمانی را نیز برگرفته از همین معنا می داند؛ او بیان کرده است که تَبْرَجْ از تعبیر «الثوب المبرج» (لباس زیبایی که صور بروج آسمانی بر آن نقش بسته) گرفته شده، بدینگونه که اظهار زیبایی بدان تشبیه شده است (۲۶). تعدادی از لغت شناسان متقدم هم با توجه به معنای بروز و ظهور، تَبْرَجْ زن را به معنای اظهار زیبایی (دست و صورت) وی معنا کرده اند (۲۷، ۲۸، ۲۹).

معنای اصطلاحی تَبْرَجْ برگرفته از آیه ۳۳ سوره احزاب است: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى...» (و در خانه های خود بمانید و به شیوه جاهلیت پیشین تَبْرَجْ نکنید) (۳۰).

دستورات اسلام که قاضی باید مطابق ادله ی اثبات دعوا موضوع را کشف و بر اساس قوانین، حکم را صادر کند، اعمال ولایت از سوی زن بر مرد، محسوب نمی شود که نافی حکم قیمومت مرد بر زن، موضوع آیه ی شریفه و مغایر با آن به حساب آید» (۱۰).

۲) سوره بقره، آیه ۲۲۸

تقریب استدلال

در آیه مبارکه از یک طرف مساوی بودن حقوق و تکالیف مردان و زنان بیان شده اما عنوان شده مردان بر زنان از درجه ای بالاتر بهره مند هستند و اختیارات بیشتری دارند مثلاً می توانند زنان را تادیب نمایند و مردان حق طلاق دادن همسرشان را دارند، همچنین، نسبت به زنان دارای سهم الارث بیشتری هستند (۲). در هر حال از این تفسیر برداشت می شود زن نمی تواند متصدی منصب قضاوت باشد. منظور از درجه، قوامیت در خانواده است. فخر رازی در کتاب تفسیر کبیر بیان کرده است: «مردان بر زنان چند برتری دارند: دیه، شهادت، عقل، شایستگی برای امامت، ارث و قضاوت» (۱۶).

نقد در استدلال

نخست اینکه: آیه عموماً از برتری مردان بر زنان استفاده نمی شود؛ از آنجا که واژه "درجه" در آیه نه در زمینه اثبات است و نه در زمینه نفی است و بنابراین، به معنای کلی نیست بلکه فقط به حقوق فی مابین زوجین اشاره دارد» (۵).

در این رابطه، برخی از حقوقدانان تعبیری مشابه آنچه در زیر بیان می شود دارند: این که برخی خواسته اند در آیه شریفه از اطلاق عبارت "و الرجال علیهن درجه" استفاده کنند که این مسأله در مورد: قضاوت و حکمرانی نیز است؛ قابل قبول نیست.. زیرا این آیه به حقوق همسران اختصاص دارد و به زندگی مشترک زوجین و حقوق هر یک نسبت به دیگری مربوط می شود. یعنی آیه می خواهد بگوید زنانی که با طلاق متقابل از یکدیگر جدا شده اند بر یکدیگر حق دارند؛ اما انسان نوعی برتری دارد (۱۷).

دوم اینکه: این آیه در بر دارنده ی یک حکم تکوینی می باشد زیرا هدف از این برتری ذکر شده در آیه مبارکه توانمندی های روحی و جسمی است که خداوند در خلقت مردان بیش از زنان به مردان داده است و این یک امر تکوینی است و نه قضاوت دینی. بنابراین، غیرقانونی بودن قضاوت زن را نمی توان از آیه شریفه استنباط کرد.

سوم اینکه: اگر این تفسیر را نادیده بگیریم، باید گفت: واژه "درجه" در آیه شریفه اجمال دارد و اهمیت آن طلاق و امثال آن "سرپرستی در خانواده" است و تعمیم آن به سایر مسائل اجتماعی باید اثبات شود. بدون دلیل، واضح است که انتساب مردان به

تقریب استدلال

استدلال در آیه شریفه این است که حضور زن در منصب قضاوت جایز نیست اینک منصب قضاوت زن را ملزم می کند که خانه خود را ترک کند و با مردان به مسافرت برود و شاید با آنها مجادله کند. عمومیت این آیه حضور بین نامحرمات برای زن مجاز نیست و بنابراین، تصدی منصب قضاوت برای زنان ممنوع است. البته، با این توضیح که اگرچه مخاطبین آیه از زنان پیامبر هستند، اما شرایط خاص نمی تواند مانع از کلیت آیه شود و بنابراین، زنان دیگری هستند که به آیه شریفه می پردازند.

مناقشه در استدلال

نخست: بنا به استدلال آیت الله موسوی بجنوردی، دستور ماندن در خانه به زنان پیامبر برمی گردد و آیه ماقبل از آن می فرماید: «یا نساء النبی لستن... و قلن قولا معروفا قرن فی بیوتکن»

به بیان دیگر، مستثنی نیست که مخاطب فقط یکی از زنان پیامبر بوده است زیرا انتساب آنها به رسول ویژگی خاصی به آنها می داد و بنابراین، وظایف آنها با دیگر زنان فرق داشت. افزون بر این، در آیه قبل از این آیه، پروردگار به وضوح اعلام می کند که زنان پیامبر شما مانند هیچ زن دیگری نیستند و حداقل این امکان وجود دارد که آیه را به همسران رسول خدا (ص) اختصاص دهید. و تنها این احتمال استدلال این آیه را باطل می کند و این مطمئناً برای اثبات منع خروج زن از خانه کافی است (۱۹).

همچنین، طبق نظر دانشمندان بزرگ اسلام مانند ابن کثیر و جناب قرطبی این آیه خطاب به همسران پیامبر است، اما در تفاسیر همه زنان را مشمول این حکم دانسته اند (۳۱، ۳۲).

دوم: گذشته از این، بنا بر دیگر شواهد قرآنی، بویژه آیه ۳۵ سوره احزاب که هم مردان هم زنان مسلمان و مؤمن مورد خطاب اند و از آنجا که مردان مسلمان نیز ملزم به رعایت حدود شرعی اند، تبرج فقط منحصر به زنان نمی تواند باشد (۳۰).

سوم: آمیختن زن با مرد و صحبت با آنها در صورت در نظر گرفتن مصلحت های شخصی و اسلامی و احکام شرع در ارتباطات، با آموزه های دین مبین اسلام منافاتی ندارد.

چهارم: پذیرش این استنباط، زن را در بیت محدود می کند و مانع از انجام هرگونه امور اجتماعی می شود که این بعید است.

پنجم: "خروج زن از خانه برای مقاصد مشروع، مگر با اجازه شوهر، به نحوی که با حق ازدواج منافاتی نداشته باشد، جایز نیست". این اولین کلام می باشد و در مورد اذن مانعی وجود ندارد و حتی بیرون رفتن او برای انجام تکالیفی مانند حج و غیره احتیاجی به اجازه ندارد (۲۰).

ششم: این مطلب مفتی به نیست که زنی که خلیه نیست و شوهر ندارد برای امر مباح جایز نباشد که از خانه خارج شود، آن وقت امر قضاء لو خلی و طبعه چه حکمی دارد؟ اگر بیان شود زن بخواهد برای قضاء از خانه بیرون برود؛ سراغ کار حرام می رود این اول الکلام و مصادره به مطلوب است اگر قصد شود حرمت را از این آیه استفاده کرد، چون از این آیه حرمت استفاده نمی شود چون قطع مسلم خروج بانوان خلیه از منزل برای امور مباحه محظور ندارد، بله اگر بیان شود قضاء برای بانوان حرام است می توان از باب مقدمه حرام گفت که خروج او از خانه حرام است، ولی اگر نتوان جداگانه در مورد بانوان، حرمت قضاوت را ثابت کرد با تمسک به آیه «قرن فی بیوتکن» کسی نمی تواند به اطلاق آن تمسک کند چون اگر قابل تمسک بود قرآن می گوید هیچ زنی به هیچ عنوان در هیچ امری اعم از حرام و مکروه و مباحات حق خروج از منزل را ندارد تا اینکه بیان شود قضاوت یکی از مباحات است و برای آن زن نمی تواند بیرون برود، ولی این طور از آیه شریفه استفاده نمی شود که معنای «قرن فی بیوتکن» این باشد که اصلاً از خانه خارج نشود. سنت هم این را نشان نمی دهد، حضرت زهرا (س) حتی در برخی جنگ ها در کنار پیامبر گرامی اسلام (ص) حضور داشتند و هم در دفاع از امیرالمؤمنین (ع) در صحنه های اجتماعی حضور داشتند و هم به نحو هفتگی بر سر قبر حمزه سیدالشهدا (ع) حاضر می شدند با این که فاصله طولانی بود و این ها همه مصادیق خروج از منزل است و شاید قابل استفاده باشد که «قرن فی بیوتکن» این معنا را داشته باشد اگر بنا است به تبرج جاهلیت در جامعه ظاهر بشوید همان بهتر است که در خانه بمانید والا حضور بانوان در صحنه اجتماع با رعایت شؤونات محظوری ندارد.

بله ممکن است خروج زن از منزل در مواردی محظور داشته باشد آن هم به نحو عرضی، چنانچه خانمی که ازدواج کرده و شوهرش راضی نیست که از خانه خارج شود و یا در مواردی که خروج زن با حق استمتاع مرد درگیر می شود بیان شود خروجش ممنوع است که این حرمت عرضی است. اگر قصد شود این حرمت خروج را در امر قضاوت زن دخیل دانست، النهایه می توان گفت زن شوهر دار بدون اجازه شوهر، حق قضاء ندارد. کما این که در هر شغل خارج از منزل، ممکن است این مطلب گفته شود. البته این هم اول الکلام است که علی الاطلاق مرد می تواند همسر خود را از شغل ممنوع کند، لذا اگر بیان شود خروج از خانه بدون اجازه شوهر مطلقاً حرام است، ممکن است بگوئید که از جمله خروج زن برای شغل قضاء هم حرام است، اما اگر کسی گفت حق منع اشتغال زن توسط شوهر، صرفاً ناظر به شغل خارج از منزل است باز نمی تواند شغل در منزل را نهی کند، حالا اگر عده ای این زن را قاضی قرار دادند و داخل منزل آمدند برای اینکه بین آنها قضاوت

فیه مجرد توفر العقل لدیه فی ای درجات من درجاته بحیث لایکون مجنوناً» (۲۱). حلبی در الکافی فی الفقه می‌فرماید: «ویشترط فیه اجتماع العقل و الرأی و صحه الحلم و البصیره» تعبیر به عقل و رای یعنی شخص باید عقل فوق العاده ای داشته باشد که بتواند صاحب نظر باشد و بصیرت داشتن، یعنی اینکه چیزهایی را ببیند و درک کند که دیگران نمی‌توانند به راحتی درک کنند (۲۰).

ابن ادریس حلی می‌فرماید: «واعتبرنا اجتماع العقل و الرأی بشدید حاحه الحكم الیهما وتعذرہ صحیحا من دونهما» (۲۲).

در نهایت، مستدل می‌گوید وقتی زن نمی‌تواند در مسائل شخصی خود در برابر دیگران استدلال کند و قدرت مقابله با خصم خود را ندارد چگونه می‌تواند در امر قضا موفق باشد، اما بنظر می‌رسد اگر بخواهیم مفهوم و معنای آیات را دریابیم باید به قبل و بعد از آیه هم نظر توجه کنیم و ما باید از آیه ۱۵ سوره زخرف شروع کنیم تا آیه ۲۵، آیه ۱۵ و ۱۶ می‌فرماید: وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ (۱۵) أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ (۱۶).

دعوی بر سر یک مسئله کلامی است که مشرکان و بت پرستان می‌گفتند ما ملائکه خدا را پرستش می‌کنیم چون اینها دختران خدا هستند و جزئی از جنس خدا هستند در حالی که دختران خود را زنده به گور می‌کردند و وقتی به آنها می‌گفتند که دختر دار شده ای از ناراحتی صورت‌شان سرخ و سیاه می‌شد. این دو آیه رفتار مشرکان را تبیین می‌کند مشرکان می‌گویند ملائکه دختران خدا هستند در حالیکه دیدگاهشان نسبت به دختران خودشان منفی است چطور با این دیدگاه در مقام تقسیم می‌گویند دختران برای خدا و پسران برای ما در حالی که باید بهترین برای خالق باشد؟ این دلیل اصطلاحاً دلیل اسکاتی است، (دلیلی که ما خود قبول نداریم، ولی طرف مقابل قبول دارد، یعنی طرف مقابل ساکت می‌شود). در این آیات قرآن دلیل اسکاتی استخدام کرده است یعنی می‌گوید شما مشرکین حرفی می‌زنید و ادعایی دارید و باید با منطق خود جواب ما را بدهید از طرفی می‌گویند دختران موجودی مزاحم و زیادی و کم عقل و موجب ننگ هستند و از طرف دیگر می‌گویند ملائکه دختران و جزئی از خدا هستند؛ چگونه موجودات ناقص را به خدا نسبت می‌دهید؟ این نوع پاسخ برای این است که مشرکان را به فکر وادار کند تا بفهمند مبنای‌شان اشتباه است، با همان طریقی که برای آنها سهل الفهم است، متوجه اشتباه خود بشوند نه اینکه قرآن بخواهد ادعای آنها را امضا و تایید کند که دختران دارای نقص هستند.

تقریب استدلال

کند با حرمت خروج زن از منزل نمی‌توان برای چنین قضاوتی مانع درست کرد، اما اگر کسی مبنای دوم را اختیار کند که خروج از منزل زمانی محظور دارد که با حق استمتاع درگیر شود و الا اصلاً منعی ندارد در این صورت شوهر نمی‌تواند زن را از قضاوت در خارج از منزل منع کند، پس در نتیجه اگر خطاب آیه به نساء النبی باشد از محل بحث خارج است و اگر نظر داده شود، این چنین نیست و از احکام مشترک بین همه زنان مسلمان است باز «و قرن فی بیوتکن و لاتبرجن» در حقیقت امر به عفاف و حجاب است و این که زن‌ها خود را در معرض دید مردان نیندازند آن هم با حالت بد حجابی که داشته اند، ولی اگر اینطور باشد که زنی با رعایت کمال حجاب و عفاف در صحنه اجتماع حضور پیدا کند تبرج جاهلیت تلقی نمیشود که برای احتراز از این تبرج بگوئیم و قرن فی بیوتکن و به نظر می‌رسد به وجهی که مستدل می‌خواهد استدلال کند نمی‌توانیم حرمت قضاء را برای بانوان اثبات کنیم. روشن است که استفاده منع قضاوت از این آیه برای زنان بسیار دور از ذهن است، این آیه در مقام بیان وضع خاص زنان پیامبر است که به آنها توصیه شده برای حفظ اعتبار خود در خانه بمانند و گرد فعالیت‌های سیاسی اجتماعی و اتخاذ شیوه‌های جاهلی نروند و به راستی از خود آیه نمی‌توان محرومیت قضاوت زنان را استنباط کرد. واضح است که استفاده از ممنوعیت حکم این آیه بر زنان بسیار دور از عقل است زیرا این آیه در جای خود برای بیان وضعیت ویژه زنان پیامبر است که به آنها توصیه می‌شود در خانه بمانند. فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی و روش‌های اتخاذ روش آنها نباید نادیده گرفته شوند و محرومیت زنان از قضاوت را نمی‌توان از خود آیه استنباط کرد.

۴) سوره زخرف، آیه ۱۸

این آیه وضعیت رشد و نمو جنس زن را بیان می‌کند و مستدل می‌گوید در این آیه منظور این است که زن‌ها در بین زبور آلات پرورش می‌یابند و در ناز و عشوه بزرگ می‌شوند و لذا، در مخاصمه و استدلال کردن و منازعات کم می‌آورند و غیرممین اند پس قوه ادراک زن ضعیف است و باید سرگرم طلا و جواهراتش باشد و نمی‌تواند به کارهای دقیق و عمیق بپردازد و از طرفی فقها در بیان شرایط قاضی صرف العقل قسیم الجنون را شرط نمی‌دانند بلکه کمال العقل را شرط می‌دانند، یعنی قاضی باید زیرک و باهوش و فطن باشد تا بتواند پرونده‌های قضایی را با هوش خود حل و فصل کند. مرحوم محقق حلی (ره) در شرایط می‌فرماید: «ویشترط فیه البلوغ و کمال العقل و الايمان و العدالة». العقل با کمال العقل گوناگونند، شهید نیز در مسالک (کمال العقل را شرط می‌دانند، بعضی از معاصرین این تعبیر را دارند: «بل المراد منه ان یکون ذکیا و هازقا و ان یکون عقله و ادراکه مناسباً لعمل القضا ولا یکفی

صدد بیان این است که بگوید جنس زن ناقص است و در مقام بیان باشد و بگوییم از آیه استفاده می‌شود که زن قابل نیست برای مشاغلی مثل قضاء و امثال آن.

نکته سوم در مسأله این است که وقتی گفت زنان در مقام خاصه غیر مبین هستند، اگر منظور جدال و گفتگوی علمی باشد، غیر مبین یعنی خاصه آشکار نمی‌کنند که ممکن است منشأ آن شرم و حیا باشد و لزوماً منشأ آن قلت عقل و عدم امکان استدلال نیست که شما حمل بر تنقیص کنید چه بسا فاضله و عالمه هست، ولی حاضر نیست که دهان به دهان یک مرد بگوید و بشوند، بنابراین لزوماً غیر مبین بودن در خصام در آیه این طور نیست ناشی از تنقیص عقلانی آنها باشد و ممکن است روی مبنای دیگری باشد.

پس این جهت که زن در خصام غیر مبین است چه نکته‌ای دارد؟ اگر زنی در مباحثه با مردی مواجه شود زن به لکنت می‌افتد آیا لزوماً ناشی از نقص عقل زن است یا نه؟ آن زن چون با اجنبی حرف نمی‌زند، روی این مبنا خصامش غیر مبین است پس این احتمال در آیه هم مطرح است.

نکته دیگر آن است که بعضی از مفسرین در مورد «فهو فی الخصام غیر مبین» این آیه را به معنای محاجه و بحث علمی نگرفته‌اند بلکه به معنای منازعه گرفته‌اند، یعنی زن توان این که در جنگ دوشادوش مردان شمشیر بزند و جهاد کند ندارد، اگر خصام در آن معنا باشد که اصلاً از این بحث بیگانه می‌شود چون قضاوت ملازمه‌ای با شمشیر زدن ندارد. لزوماً قاضی لازم نیست که توانمندی رزمی داشته باشد چون او کارش قضاوت کردن است و اجرای حکم با دیگران است.

علی‌ای حال این که ما بخواهیم از این آیه استفاده کنیم و بگوییم از طرفی کمال العقل شرط للقضاء و از طرف دیگر و هو فی الخصام غیر مبین و نتیجه بگیریم فلا می‌توان آنها را متصل الی هذه المرتبه فلا يجوز لها منصب القضاء مطلب تمامی نیست، از آیه چنین استفاده ای نمی‌شود لذا، این آیه قرآن شامل هیچ گونه منعی برای قضاوت بانوان نمی‌شود، اما با انتخاب مجموعه‌ای از مفروضات جزئی و عمده و بیان مفروضات، می‌خواهند گنجاندن اجباری این آیه را در ممنوعیت حکومت زنان ثابت کنند که در واقع استدلال و تمسک جستن به این آیه جهت منع تصدی منصب قضاوت توسط بانوان بسیار بعید بنظر می‌رسد.

۵) بنا بر آیه سوره مبارکه الحديد آیه ۲۵

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۚ.....خداوند متعال می‌فرماید که ما پیغمبران را فرستادیم، کتاب‌های آسمانی را فرستادیم، لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ (۲) اصلاً

در واقع این آیه در پی آیتی است که از مشرکین نقل شده که برای خداوند قائل به دختران اند و فرشتگان را دختر خداوند می‌دانند. خداوند در مقام رد و انکار این گفته مشرکین از جمله متوسل به این بیان شده که چطور مشرکین برای خود پسر می‌خواهند و حتی از شنیدن خبر دار شدن فرزند دختر ناراحت شده و رنگ‌شان سیاه و خشمگین می‌شوند، ولی برای خداوند قائل به داشتن فرزند دختر هستند. در حالی که دختر (زن) در زینت رشد می‌کند و از حجت و منطق و دلیل قوی نیز در هنگام اختلافات برخوردار نیست (۲۳). در واقع تقریب استدلال به این آیه بر منع قضاوت زن این است که شغل قضاوت نیاز به داشتن قوه تعقل دارد و این آیه نشان می‌دهد که زنان میل به چیزهای زینتی دارند و از حجت و منطقی برخوردار نیستند و بنابراین، نمی‌توانند کارهایی را که لازمه اش داشتن قدرت تعقل است بر عهده بگیرند.

مناقشه در استدلال

نخست اینکه، در این آیات یک بحث کلامی مطرح شده که خداوند بسیط است و الا ممکن الوجود است نه واجب الوجود. دوم اینکه، مشرکین که ملائکه را معبود قرار می‌دادند، شرک آنها در شان معبود بودن خداوند است یعنی هم بنحو نظری مشرک بودند چون قائل به ممکن الوجود بودن خداوند شدند و هم به نحو عملی مشرک بودند چون ملائکه را عبادت می‌کردند و قرآن در مقام مبارزه با این دو طرز تفکر استدلال کرده است.

به نظر می‌رسد که دو مطلب در این آیه که مورد استدلال قرار گرفته یکی علاقه ی بانوان به زیورآلات و دوم عدم قدرت کافی در محاجه است، نسبت به بخش اولش که علاقه به زیورآلات باشد این آیا برای زنان تنقیص است یا نیست؟ آنچه از مجموع ادله اسلامی متوجه می‌شویم این است که صرف علاقه به زیورآلات در شریعت مذموم نیست و تنها افراط در آن مذموم است یعنی اگر به گونه ای شود که از حد اعتدال بگذرد مذموم است؛ چرا که در نصوص داریم که حتی حضرت صدیقه طاهره (س) (۳۳) و حضرت زینب کبری (س) از زیور آلات استفاده می‌کردند (۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴) و ظاهراً خودش تنقیصه ای نیست. بنابراین، نفس علاقه به زیورآلات که در عموم زنان هست نقص نیست.

زیرا زنان مشرکین کسانی بودند که در استفاده از زیورآلات افراط می‌کردند یعنی همان نکته ای که در شریعت مورد اشکال است که افراطی گری بود در زنان‌شان وجود داشت و اشاره می‌کند که زنان امثال شما که نشو و نمایان به زیورآلات است و به غیر از زر و زیوریه چنین چیزی توجه ندارند، این زنان این چنینی می‌گویید ملائکه از این جنس هستند و به خدا نسبت می‌دهید، یعنی بازهم نوک حمله به سمت مشرکان است نه اینکه آیه در

برای اینکه مردم قیام به قسط کنند و جامعه، جامعه‌ی عدالت‌آمیز باشد.

در آیه ۴۷ سوره انبیاء: «ما ترازوهای عدل را در روز قیامت برپا می‌کنیم...» در تفسیر این آیه امام صادق (ع) فرموده‌اند: «هُمُ الْأَنْبِيَاءُ وَالْأَوْصِيَاءُ» «انبیاء و اوصیاء می‌زانند» (۴۱) و در زیارت مطلقه علی (ع) می‌خوانیم: «السَّلَامُ عَلَى مِيزَانِ الْأَعْمَالِ» (۴۲) در این صورت اعمال هر امتی بر اعمال پیامبران و اوصیای آنان عرضه می‌شود و از راه تطابق و عدم تطابق، سرنوشت آنان و اعمال‌شان به دست می‌آید (۴۳). در این صورت اعمال هر امتی بر اعمال پیامبران و اوصیای آنان عرضه می‌شود و از راه تطابق و عدم تطابق، سرنوشت آنان و اعمال‌شان به دست می‌آید.

در این آیه چند نکته مهم و قابل توجه وجود دارد:

نخست اینکه بیان می‌کند عدل ورزید تا زندگی عادلانه‌ای داشته باشید. خوب ابتدا خود فرد باید سعی کند که عادلانه زندگی کند و با پیروی از کتاب و میزان و عمل به آن‌ها در حد توان خود صفت عدالت را در تمام شئون زندگی خود گسترش دهد در تجارت در ازدواج در خوراک و پوشاک و ارتباطات و تربیت کودکان و... لذا، فرد باید ابتدا عدالت فردی خویش را تقویت کند و سبب گسترش آن در جامعه بشود. ثانیاً واژه ناس که در آیه‌ی مبارکه بیان شده است، دلالت بر عموم دارد. شامل زن و مرد می‌شود «و انزلنا معهم الكتاب و المیزان» که ابتدا آورده به خاطر تعمیم الناس بالقسط را شرطی و تعلیلی می‌گیریم، یعنی علت وجود شریعت لایقیم الناس بالقسط و وقتی علت موجود باشد در صورت وجود معهم الكتاب و المیزان، لایقیم الناس بالقسط موجود می‌شود.

در اینجا معهم المیزان و الكتاب شرط ضمنی واقع شده و اقامه‌ی قسط و عدل مابین مردم باید بنابر کتاب و میزان باشد. عدل، موضوعی فطری است، اما چون در این آیه بیان شده پس کتاب و میزان، شرط اقامه قسط بر مبنای شریعت اسلامی قرار می‌گیرد که باید علم به کتاب و میزان موجود باشد که کتاب همان شریعت پیامبر و میزان وجود مبارک حضرت رسول و امامان معصوم می‌باشد. لذا، قضاوت انسان عادل در بین مردم برحسب آیات فوق باید توسط کسی انجام شود که شیعه باشد. بنابراین، آیه شیعه بودن بر ذکوریت ارجحیت دارد. هرکسی که لااقل قلباً شیعه باشد و معاند نباشد و عالم به کتاب و میزان باشد و میزان پیامبر (ص) و اهلیت هستند و میزان اعتدال دارد. اینکه حضرت رسول (ص) و حضرت علی (ع) میزان آخرت هستند بخاطر اعتدال‌شان است و اینکه خود شخص وجه نازله‌اش را علم قضاوت بگیریم، داننده سخنان معصوم تخصصاً در باب قضاوت را و علم به کتاب و اجتهاد شرط قضاوت اسلامی در فقه امامیه است.

شیعه بر طبق فطرت می‌گوید انسانی که عالم به علم کتاب و حرام و حلال خدا بر مبنای میزان و سنت معصوم (ع) است، کفه‌ی

ترازوی او رسول الله و اهلیت و کتاب خدا (حدیث ثقلین) است. لذا، شیعه باید بنا بر میزان حضرت علی (ع) تخصصاً علم به قضاوت را داشته باشد و هرگاه این شرط موجود باشد، وجوب لایقیم الناس متعین می‌شود. پس امر لایقیم الناس زمانی بر ناس واجب می‌شود اعم از تعیین و تعینی که عالم به کتاب و میزان باشد و شخص واجد شرایط را در واژه‌ی ناس بیان می‌کند که عموم مردم است، که شامل مرد و زن می‌شود.

پیش‌تر شرط معهم الكتاب و المیزان خودش عام بود. الناس هم می‌آید کنار لایقیم الناس می‌نشیند. دو عام کنار دست هم قرار می‌گیرد و الناس هم این دانه را توضیح می‌دهد. بنابراین، این دو عام: الناس (مرد و زن) و انزلنا معهم الكتاب و المیزان (زن و مرد عالم به علم قضاوت) عام بودن را تشدید می‌کنند و اگر انزلنا معهم نبود، این واجب عینی واجب کفایی هم نبود و هر فردی از هر جایی می‌توانست قضاوت کند. باید توجه داشت زمانی عدالت عمومی وجود دارد که خداوند متعال آن را در کل جهان هستی جاری و ساری کرده است. لذا، در حالت عادی همه انسان‌ها عدالت اجتماعی را سامان می‌دهند و هر کدام نسبتاً ایفای در عدالت اجتماعی دارند، اما زمانی هم هست که جاری کردن عدالت خاص می‌شود مثل لتراffic تنازع بین الناس لذا، علم کتاب و میزان می‌خواهد. در صورت آگاهی به میزان و کتاب و عامل بودن به آن تعیناً برای‌شان بار می‌شود و منصب قضاوت را ایجاد می‌کند. الناس که عموم است وقتی تحت ناس باشد، شامل زن و مرد هم خواهد شد. لذا، از همه این‌ها منصب عام مستفاد می‌شود. وقتی و وقتی تعینی شد ناچاراً منصب عمومی که به نصب عام در حق همه‌ی مردم اجازه داده شده، در حق زنان هم اجازه داده می‌شود. وقتی منصب عمومی جایز باشد منصب خصوصی هم جایز می‌شود.

لذا، منصب قضاوت هم در ابتدا می‌تواند فقط تعیناً بر فرد واجب شود مثل فردی که در تبلیغ دین یا امر به معروف و نهی از منکر یا به تربیت کودکان اشتغال دارد. و یا اینکه در مرحله بعد لتراffic التنازع بین الناس تعیناً یا تعیناً بر وی حمل شود.

نتیجه گیری

پژش‌ها و بررسی‌های نشان می‌دهند که ادله نقلی بیان شده از قرآن برای اثبات حرمت قضاوت زنان از استحکام و قوت مسلمی برخوردار نیست، چون آیه‌های قرآن صراحتاً در این باره نکته‌ای را عنوان نکرده است، به همین علت جمعی از فقها از استناد به آیه قرآنی سرباز زده‌اند.

استدلال می‌شود این آیات قرآن هیچ گونه دلالتی بر ممنوعیت منصب قضاوت برای بانوان ندارد بلکه با در کنارهم قرار دادن یک سری صغرا و کبرا و عنوان کردن مفروضاتی دلالت التزامی این

مأذنه نیز فقط بر قضاوت بر اساس حق و عدالت و برابری تاکید کرده به هیچ وجه شرط مرد بودن را ذکر نکرده است. در قرآن کریم جملاتی است که مبین توصیه‌های اخلاقی می‌باشد و حداکثر می‌توان از آنها مرجوح بودن قضاوت را برای نوع مردان استنباط کرد، اما تحریم قضاوت زنان حتی برای زنانی که شرایط علمی و اخلاقی آن را داشته باشند از قرآن دریافت نمی‌شود. لذا، با توجه به اینکه قانون اساسی بر اساس موازین فقهی به وسیله قانون معین می‌شود لازم است اصل ۱۶۳ از جهت فقهی بازنگری مجدد شود.

آیات را بر ممنوعیت منصب قضاوت زنان ثابت کنند که درواقع، استنتاج این مفهوم از این آیات قرآنی بسیار بعید است. آیات ذکر شده نه صراحتاً و نه ضمناً به مسأله قضاوت و شرایط آن مشعر نیست و قضاوت زنان را منتفی نمی‌کند. لذا، در قرآن کریم آیه ای یافت نمی‌شود که صراحتاً و به وضوح شایستگی زنان را جهت منصب قضاوت نفی کند. آیه‌هایی هم که پیرامون قضاوت در قرآن کریم آمده، هیچ کدام صحت قضاوت را منوط به رجولیت نکرده است. در آیات مبارکه ۱۳۵، ۵۸ از سوره مبارکه نساء و آیات ۴۶، ۴۵ و ۴۷ سوره مبارکه

References

- 1- Ghortabi M bin A. ahkam al-Quran. Qom: Naser Khosro; 1966.
- 2- Tabarsi F ibn H. Majma' al-bayan. Qom: Naser Khosro; 1994. 575 p.
- 3- Tabatabai MH. Tafsir Al-Mizan. Dar al-Kotob al-Islamiah; 1987.
- 4- Mawardi A al HA bin M al. Al ahkam al sulthoniyah wal wilayat al diniyah. 1, editor. Scientific & Cultural Publishing Company; 1963.
- 5- Ardabili AKM. Feghh AlGhaza. 2nd ed. Mofid University; 2002.
- 6- Moosavi Bojnoordi S mohammad. majmooe maghalat feqhi va hoghooghi va ejtemayee. 1961;390.
- 7- Montazeri H-A. Derasat Fi Velayat AL-Faghih Va Al-Dolat Al-Islami. 1st ed. Qom: Islamic World Science Citation center; 1987.
- 8- Mehrpoor H. mabahesi az hoghooghe zan az manzare hoghooghe dakheli. 1964. 328 p.
- 9- Al-Ansari M. Al-Makaseb. 3rd ed. Qom: dehaghani; 1954. 546 p.
- 10- Habibi Tabar J. Taghrirat e Dars Kharej e Feghh. In: al-ghaza book. 1977.
- 11- Tabarsi F ibn H. Tafsir al-javame al-jame. Tehran: Tehran University Press; 1928. 253 p.
- 12- Maraghi AAF. Al Anavin Al fegghi. Islamic publication institute; 1996. 577 p.
- 13- TOOSI AJ. Al-Mabsut fi fiqh al-Imamiyya. 1st ed. Qom: Islamic publication institute; 2007. 324 p.
- 14- Jafari MT. translation and interpretation of Nahj al-Balaghah. In Islamic Culture Publishing Office; 1978. p. 267.
- 15- Sistani MR. Vasaal al enjab al sanayeeia derasat al feqhieh. Beirut: Dar Al-Mourikh Al-Arabi; 2012.
- 16- Fakh Razi M ibn O. Tafsire Kabir[Ali Asghar Halabi,trans]. 1st ed. Tehran: Asatir Publications; 1990. 81 p.
- 17- Salehi Najafabadi N. Ghezavate Zan dar Fiqh Eslami. 1st ed. Tehran: Omid Farda; 2005. 22 p.
- 18- ASEFI MM. zan va velayet e siasi va ghazayee. 1964;11(42):57.
- 19- ASEFI MM. zan va velayet e siasi va ghazayee. 2005;60.
- 20- Halabi A salah T al-D bin N al-D. Al-kafi fi al-feqh. 1st ed. Isfahan: Imam Ali Library; 1982. 421 p.
- 21- Shahid Thani Z al-D ibn A. Masalek al-Afham ela Tanghih Sharae al-Eslam. 327 p.
- 22- ibn edris heli, MuhammadIbnMasud. Sarair Al-Havi Le Tahrir Al-Fatawi. 2nd ed. Qom: Islamic publication institute,Bita; 538 p.
- 23- Tabatabai MH. Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. 5th ed. Qom: Islamic Publication Office; 1996. 274-275 p.
- 24- Tafsir Ahsan Al-Hadith, Sayyid Ali Akbar Qurashi.3rd ed. Tehran: Besat institute. vol 8. 1999. 347p.
- 25- Mohsen Qaraati Tafsir Noor. Tehran: Quran Lessons Cultural Center. vol 7. 1995. 364p
- 26- Ragheb Isfahani, Al-Mufradat Fi Gharib Al-Quran, p. 41.
- 27- Ibn Duraid. Jamharat AL-loghat. Beirut - Lebanon; Dar Al-Alam for the Muslims. 2nd ed. Vol 1. 1987. 265p.
- 28- Wazaheri, Civilization of Language. Beirut - Lebanon 2001. Vol. 11, p. 56
- 29- Farahidi, Al-Ain book. Qom. 1984 Vol. 6, p.115

- 30- Quran. Surah Al-Ahzab.
- 31- Ibn Kathir, Tafsir al-Quran al-Azeem, printed by Ali Shiri, Beirut: Darahiyah al-Tarath al-Arabi, vol. 3, p. 796
- 32- Mohammad Ibn Ahmad Qurtubi, Al-Jame 'Lahkam Al-Quran, Volume 7, Part 14, Cairo 1367/1967, Tehran Offset Printing 1985
- 33- Majlisi, Mohammad Baqir, Sea of Lights, vol. 43, pp. 20, 22 and 84, Beirut, Dar Al-Ihya' Al-Tarath Al-Arabi, 2nd ed. 1983
- 34- Sheikh Mufid, Al-Irshad in the Knowledge of Hajj Allah Ali Al-ibad, Vol. 2, pp. 112-113, Congress of Sheikh Mofid, Qom 1st ed. 1992
- 35- Abu Makhnaf Kufi, Waqqa al-Taf, p. 256, Islamic Publications Office, Qom, 3rd ed. 1996
- 36- Blazeri, Ahmad Ibn Yahya, Ansab al-Ashraf, vol. 3, pp. 204 - 205, Dar al-Fikr, Beirut, 1st ed. 1996
- 37- Ibn A'tham Kufi, Al-Futuh, vol. 5, p. 120, Dar Al-Azwa, Beirut, 1st ed. 1990
- 38- Ibn Shahr Ashob Mazandarani, Managheb Al Abi Talib, vol. 4, p. 112, Allameh Publishing, Qom. 1959
- 39- Ibn Nama Hali, Ja'far ibn Muhammad, Muthair al-Ahzan, p. 76, Madrasa al-Imam al-Mahdi. Qom. 3rd ed. 1985
- 40- Quran, surah Al-Anbiya
- 41- Majlesi, Baharalanwar, vol. 7, p. 249.
- 42- Sheikh Abbas Qomi Mafatih Al-Jannan, ziyart motlaghe amir ah-moamenin p. 600
- 43- Sobhani, Jafar, Manshoor javid, vol. 5, p. 468
- 44- Constitution Article 163
- 45- QURAN. Surah Al-Hujurat
- 46- Muhammad bin Hussain Sharif Al-Radhi, Nahj al-Balaghah, Translator: Mohammad Dashti pg. 405
- 47- Al-Khomeini, Al-Sayyid Ruhollah Tahrir al-Wasilah Volume: 2 pages : 407