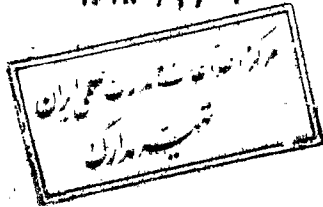


۱۳۷۸ / ۲ / ۲۰



# دانشگاه قم

پایان نامه :

جهت دریافت درجه کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی

موضوع :

## قضاوت زنی در اسلام

استاد راهنما :

جناب آیت‌ا... مرعشی

استاد مشاور :

جناب آیت‌ا... بجنوردی

پژوهشگر :

طاهره ظاهری راینی

بهار ۷۷

1939/2

به این مدرک بر پایه آیین‌نامه ثبت و اشاعه پیشنهادها، پایان‌نامه‌ها، و رساله‌های تحصیلات تکمیلی و صیانت از حقوق پدیدآوران در آنها (وزارت علوم، تحقیقات، فناوری به شماره ۱۶۵۹۲۹/۶ و تاریخ ۱۳۹۵/۹/۶) از پایگاه اطلاعات علمی ایران (گنج) در پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران (ایرانداک) فراهم شده و استفاده از آن با رعایت کامل حقوق پدیدآوران و تنها برای هدف‌های علمی، آموزشی، و پژوهشی و بر پایه قانون حمایت از مؤلفان، مصنفان، هنرمندان (۱۳۶۸) و الحاقات و اصلاحات بعدی آن و سایر قوانین و مقررات مربوطه شدنی است.

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## تقدیریه

ساحت قدس فاطمه زهرا علیها السلام کفو ولایت و

امّ امامت، سیده زنان عالم، پاره تن و

روشنی دیده و شادی دل رسول اکرم صلی الله علیه و آله

## تقدیر

از ارشادات و راهنماییهای اساتید محترم، جناب آیه‌ا... مرعشی  
و جناب آیه‌ا... بجنوردی که این حقیر را در تدوین این رساله  
مساعدت فرمودند کمال تشکر و امتنان را دارم و آرزوی توفیق  
این دو استاد بزرگوار را از ایزد منان مسألت می‌نمایم.

# فهرست مطالب

صفحه

عنوان

چکیده

فصل اول: کلیاتی در مورد قضاء

بخش اول: معنای لغوی و اصطلاحی قضاء

۱ ..... مقدمه:

۵ ..... ۱-۱ - معنای لغوی قضاء

۵ ..... ۱-۲ - معنای اصطلاحی قضاء

بخش دوم: شرایط و ویژگیهای قاضی

۹ ..... مقدمه

۱۰ ..... گفتار اول: بلوغ

۱۰ ..... ۱-۲ - معنای لغوی بلوغ

۱۰ ..... ۲-۲ - معنای اصطلاحی بلوغ

۱۰ ..... ۲-۳ - اعتبار بلوغ در قرآن

۱۱ ..... گفتار دوم: عقل

۱۱ ..... ۱-۳ - معنای لغوی عقل

۱۲ ..... ۲-۳ - معنای اصطلاحی عقل

۱۲ ..... گفتار سوم: ایمان

۱۲ ..... ۱-۴ - معنای لغوی ایمان

۱۳ ..... ۲-۴ - معنای اصطلاحی ایمان

۱۴ ..... ۴-۳ - ادله اعتبار ایمان

۱۵ ..... گفتار چهارم: عدالت

۱۵ ..... ۱-۵ - معنای لغوی عدالت

۱۶ ..... ۲-۵ - معنای اصطلاحی عدالت

۱۶ ..... ۳-۵ - ادله اعتبار عدالت

گفتار پنجم: طهارت مولد	۱۷
۱-۶- معنای لغوی طهارت مولد	۱۷
۲-۶- معنای اصطلاحی طهارت مولد	۱۷
گفتار ششم: علم	۱۸
۱-۷- اعتبار علم در قاضی	۱۸
۲-۷- آیا علم قاضی مبتنی بر اجتهاد باید باشد؟	۲۴
گفتار هفتم: اجتهاد	۲۴
۱-۸- معنای لغوی اجتهاد	۲۴
۲-۸- معنای اصطلاحی اجتهاد	۲۵
فصل دوم: بررسی قضاوت زن	۳۰
<b>بخش اول: اقوال فقهاء در رابطه با شرط ذکورت</b>	
مقدمه	۳۱
گفتار اول: اقوال فقهاء شیعه	۳۱
۱-۱- نظرات فقهای مثبتین شرط ذکورت	۳۱
۱-۲- نظرات فقهای نافیین شرط ذکورت	۳۴
گفتار دوم: اقوال فقهاء عامه در رابطه با شرط ذکورت	۴۳
نتیجه گیری	۴۶
<b>بخش دوم: بیان و بررسی ادله منع قضاوت زن</b>	
گفتار اول: استدلال مخالفین با استفاده از آیات قرآن و بررسی آیات مورد نظر و استدلال مخالفین	۴۸
نتیجه گیری	۵۹
گفتار دوم: استدلال مخالفین با استفاده از روایات و بررسی و ارزیابی روایات	۶۰
۱-۱- روایات از نظر عامه	۶۱
۲-۲- روایات از نظر شیعه	۸۲
نتیجه گیری	۱۱۴

۱۱۵	گفتار سوم: بررسی و نقد اجماع
۱۱۶	۱-۳- استدلال کنندگان اجماع
۱۱۷	۲-۳- تحقق اجماع و عدم آن
۱۱۸	۳-۳- ارزیابی اجماع
۱۲۳	گفتار چهارم: اصل عدم جواز
۱۲۳	۱-۴- اختصاص ادله جواز قضاوت به مرد
۱۳۱	گفتار پنجم: عدم صلاحیت زن از نظر ساختار جسمی و توان اندیشه، اراده و تدین
۱۳۲	۱-۵- عدم شایستگی زن برای این مسئولیت
۱۳۲	۲-۵- نقصان عقل و تدین
۱۳۳	۳-۵- نقصان شهادت
۱۳۴	۴-۵- تفاوت ساختاری زن و مرد
۱۳۵	۵-۵- نقصان جایگاه و حرمت اجتماعی
۱۳۶	۶-۵- نقد و بررسی ادله مخالفین
۱۴۲	گفتار ششم: اولویت‌ها
۱۴۳	۱-۶- عدم صلاحیت در امامت جماعت
۱۴۳	۲-۶- عدم صلاحیت برای ولایت بر فرزند
۱۴۴	۳-۶- حرمت سخن گفتن
۱۴۷	گفتار هفتم سیره پیامبر و دیگر خلفاء
۱۵۰	نتیجه‌گیری
۱۵۲	چکیده به انگلیسی
۱۵۴	فهرست آیات قرآنی
۱۵۶	فهرست احادیث
۱۵۸	فهرست منابع و مآخذ

## چکیده:

دنیای علم و استدلال به ما تکلیف می‌کند که با همه سونگری، بحث اجتهادی جدیدی در قضاوت زن از نظر دلیلهای فقهی انجام دهیم و با بازنگری در دلایل این مسئله کشف کنیم که آیا واقعاً دلیل محکمی بر عدم جواز قضاوت زن وجود دارد یا نه؟

در این رساله سعی شده به بررسی و ارزیابی ادله منع قضا برای زن بپردازیم تا مشخص شود که این ادله قابل قبول هستند یا خیر. به عبارت دیگر مشخص شود مسؤلیت قضاوت به عنوان یک تکلیف متوجه چه کسانی است؟ و آیا زنان و مردان در انجام این مسؤلیت از نقطه نظر شرعی از شرایطی یکسان برخوردارند و یا متفاوتند؟

برای ورود به بحث بررسی ادله منع قضاوت زن، آشنایی با معنای لغوی و اصطلاحی قضا و همچنین شرایط و ویژگیهای قاضی ضروری می‌نماید بنابراین قسمتی از رساله به معرفی اجمالی قضاوت و شرایط و ویژگیهای قاضی اختصاص یافته است. قسمتی دیگر از رساله به بیان اقوال فقهای شیعه و عامه اعم از فقهای مثبتین و نافین شرط ذکورت پرداخته شده است.

قسمت اصلی رساله به بیان ادله منع قضاء برای زن و بررسی و ارزیابی آن ادله اختصاص یافته است. در این فصل ادله مخالفین از کتاب، سنت، اجماع، اصل عدم جواز و اختصاص ادله جواز قضاوت به مرد، عدم صلاحیت زن از نظر ساختار جسمی و توان اندیشه، اراده و تدین، اولویت‌ها و سیره پیامبر و دیگر خلفاء، مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته است.

در پایان بعد از ارزیابی ادله منع قضا، نتیجه‌گیری شده است که ما دلیل قاطعی و محکمی نداریم که بر اساس آن تصدی این مسؤلیت را توسط بانوان مطلقاً نامشروع بدانیم.

## اصطلاحات کلیدی:

قضاوت، شرایط قاضی، بلوغ، عقل، ایمان، عدالت، طهارت مولد، اجتهاد، سنت (روایت، اجماع، اصل، اولویت، سیره پیامبر (ص)، اراده و تدین.



# فصل اول

## «کلیاتی در مورد قضاء»

### بخش اول

## «معنای لغوی و اصطلاحی قضاء»

در جای دیگر خداوند متعال برای تثبیت و تأیید این حقیقت که امر خطیر قضاء به اراده شخص پیامبر (ص) نیست بلکه باید پیرو ارشادات الهی و منجری حق و عدالت باشد، می فرماید:

«وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتُنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ» (۱)

مقدس اردبیلی می فرماید: «پیامبر اکرم (ص) بر طبق آیه شریفه مأمور شد تا در میان احبار یهود به قضاوت مطابق حق و وحی برخیزد و از خواست‌ها و تمایلات ایشان پیروی نکند و بر طبق آنچه که خدا به او نازل کرده است، داوری کند و این دستور نه تنها بر رسول خدا (ص) و معصومین بلکه بر همه مجتهدین واجب می باشد.» (۲)

در سنت هم روایاتی در مورد اهمیت قضا وارد شده است که بررسی آن روایات و احادیث معتبری که از ناحیه پیشوایان اسلام به ما رسیده، ثابت می کند که شئون قضایی در اسلام در چه درجه مهمی قرار گرفته است.

پیامبر اکرم (ص) اهمیت و عظمت قضاوت را اینطور شرح می دهد «لسانُ القاضي بينَ جهرتين من نارٍ حتى تقضى بينَ الناسِ فإما في الجنة و إما في النار» یعنی (زبان قاضی در میان دو شعله آتش قرار گرفته تا اینکه میان مردم داوری کند، چنانچه عادلانه حکم کند به سوی بهشت و اگرستم کند به سوی جهنم شتافته است.) (۳)

افرادی که از جانب پیامبر و ائمه اطهار (ع) به این سمت منصوب شده‌اند، قضاتی هستند که شخصاً به این منصب، منصوب گشته‌اند، ولی آنانکه مسؤولیت قضاوت را در زمان غیبت، به عهده می گیرند، قضاتی هستند که به جهت یک رشته شرایط و اوصاف از طرف ائمه اطهار، به صورت کلی منصوب شده‌اند.

۱- سوره مائده، آیه ۴۹، «توای پیغمبر به آنچه خدا فرستاد میان مردم حکم کن و پیرو خواهش‌های ایشان مباش و بیندیش که متباد! تو را فریب دهند در بعضی احکام که خدا به تو فرستاد، پس اگر از حکم خدا روی گردانیدند بدان که خدا می خواهد آنها را به عقوبت بعضی گناهانشان گرفتار سازد و همانا بسیاری از مردم فاسق و بدکارند».

۲- بجا رالانوار، مجلسی، ج ۲۴، ص ۶

۳- زبده البیان فی احکام القرآن، ص ۶۸۳

## مقدمه

«قضاء» و رسیدگی به دادخواهی انسان‌ها در تمام جوامع بشری نقش بزرگ و موقعیت حساسی دارد زیرا سعادت و سلامت جامعه، برقراری امنیت و عدالت و حفظ حقوق و آزادی و احترام مردم، به قوه قضایی و کیفیت اجرای آن بستگی دارد و به وسیله قضا و رسیدگی به دعاوی مردم، توازن اجتماعی در جامعه برقرار می‌شود.

از آنجا که «قضا» ملازم با تصرف در مال و جان و ناموس مردم است قهراً نیاز به ولایت حقیقی دارد و چون ولایت حقیقی از آن خداست قهراً قضاوت و داوری نیز از جمله حقوق الهی است زیرا هیچ کس بر هیچ کس با لذات ولایتی ندارد و لذا خداوند سبحان می‌فرماید:

«إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ يُفْضِلُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ»<sup>(۱)</sup>

همچنین خدایتعالی در سوره «اعراف» و «یونس» و «هود» به صفت «خَيْرُ الْحَاكِمِينَ» و در سوره

«هود» و «تین» به صفت «احکم الحاکمین» و صف شده است.

البته اختصاص چنین حقی به خدا، ملازم با سرپرستی مستقیم او نیست بلکه به خاطر اصالت در حاکمیت می‌تواند افرادی را از جانب خود به این سمت تعیین کند. از این جهت به پیامبران و جانشینان آنان دستور داده است که از طرف او در میان مردم حکومت کنند و برای فصل مخاصمات و حل اختلافاتی که در شئون زندگی دنیوی مردم رخ می‌دهد ایشان را به خلافت خویش در زمین برگزیده و این مسؤولیت خطیر را بر عهده ایشان نهاده و در مقام تأکید عظمت عدالت و اجراء حق و به منظور تحذیر و تهدید قضایات از جانب‌داری خیانتکاران پیامبر اکرم (ص) را اینگونه مخاطب ساخت:

«إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا»<sup>(۲)</sup>

## تبیین موضوع رساله

انقلاب اسلامی فرصت گرانمایی را برای طرح بسیاری از مسائل اجتماعی در چهارچوب موازین فقهی پیش آورده است و دانشوران و فرزانشمار تیشماری تاکنون این توفیق را داشته‌اند که در سطح جامعه به ارائه دست آورده‌های علمی و دیدگاه‌های خویش بپردازند.

یکی از مسائلی که به ویژه در سال‌های اخیر از نظر فقهی مورد توجه قرار گرفته مسئله شایستگی و عدم شایستگی زنان برای تصدی مسؤولیت قضاوت از نظر شرعی و فقهی است.

شرط ذکوریت در قاضی هر چند نظر مشهور فقها است و بسیاری نیز آن را مورد اتفاق همه فقها شمرده‌اند اما موضوعی نیست که پرونده بازنگری علمی آن در چهارچوب موازین بررسی مسائل شرعی بسته باشد.

بدون شک زن مسلمان، همگام با مرد مسلمان، مسؤولیت امر به معروف و نهی از منکر و اهتمام به امور مسلمانان جامعه اسلامی را بر دوش دارد.

مقامی که اسلام برای زن به موازات مرد در تمام مشترکات طبیعی و تواناییها مقرر داشته این امکان را به زن می‌دهد تا در حدود احترام به تکالیف شرعی - از حیث پوشش شکل رابطه با مردان نامحرم و مسؤولیت‌های زناشویی و خانوادگی - در فعالیت سیاسی، وارد شود.

شارع زن را در مقابل حوادث جامعه، بی طرف و خشن قرار نداده است و توصیه‌های کتاب و سنت در این زمینه مرد و زن را در برمی‌گیرد و اختصاص به مردان ندارد. محور اساسی بحث در این تحقیق این است که آیا ادله منع قضا برای زن قانع کننده است یا خیر؟ و اگر فرضاً زنی دارای همه شرایط لازم برای قضاوت باشد، یعنی از نظر علم و تقوا و کفایت و تدبیر و با رعایت حد اعلای ستر و عفاف از همه مردان موجود برتر یا با آنها مساوی باشد، آیا فقط به دلیل جنسیت و زن بودن، به عهده گرفتن قضاوت

برای زن حرام و غیر نافذ است؟ در این تحقیق سعی شده با بررسی ادله، کشف کنیم که آیا واقعاً دلیل

محکمی بر عدم جواز قضاوت زن وجود دارد یا نه؟

### شیوه طرح مباحث

برای ورود به بحث، آشنایی با معنای لغوی و اصطلاحی قضا و همچنین شرایط و ویژگیهای قاضی

ضروری می‌نماید. لذا فصل اول این رساله به این مسئله اختصاص یافته است. فصل دوم که دارای دو

بخش است، در بخش اول اقوال فقهای شیعه و عامه در رابطه با شرط ذکوریت بیان شده است و در بخش

دوم به بیان و بررسی ادله منع قضا برای زن پرداخته‌ایم که استدلالات مخالفین را با استفاده از آیات و

روایات، اجماع، اصل عدم جواز، عدم صلاحیت زن از نظر ساختار جسمی و توان اندیشه، اراده و

تدین، اولویت‌ها و سیره پیامبر (ص) بیان کردیم و سپس به نقد و بررسی این استدلالات پرداختیم و در

پایان نتیجه‌گیری شده است که دلیل محکمی بر منع زن از تصدی این مسؤلیت نداریم.

## معنای لغوی قضا

قضا مشتق از قضی، یقضی است و اسم فاعل آن قاضی است. قضا به مدّ و قصر بر معانی بسیاری

اطلاق گردیده که در قاموس قرآن به معانی زیر بیان شده است. (۱)

(۱) اراده: «و اِذَا قَضَيْتَ امْرَأًا فَاَتَمَّ يَتَوَلَّ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (۲)

(۲) حکم و الزام: «و قَضَى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِيَّاهُ...» (۳)

(۳) اعلام و خبر دادن: «و قَضَيْنَا اِلٰى بَنِي اِسْرٰٓءِٖلَ فِى الْكُتُبِ لَتُفْسِدَنَّ فِى الْاَرْضِ مَرَّتَيْنِ...» (۴)

از معنای دیگری که برای قضا بیان شده می توان معنای خلق کردن (۵)، جتم (۶) و فعل (۷) را ذکر کرد.

و مشهورترین آنها حکم است که شهید ثانی، نفس حکم کردن را معنای قضا دانسته است.

قضا در اصل به معنای فیصله دادن به امر است قولی باشد یا فعلی، از طرف خدا باشد یا از طرف بشر

«وقضا» را قضا نامیده اند به علت اینکه قاضی بواسطه فیصله دادن، امر را تمام می کند و قاضی به معنای

حکم کننده است یعنی کسیکه میان مردم حکومت کند و در مورد اختلاف و نزاع، فصل خصومت

کند. (۸)

## معنای اصطلاحی قضا

معنای اصطلاحی قضا همان معنای لغوی است. زیرا جمهور فقها این لفظ را در مشهورترین معنای

قضا که حکم است از باب اطلاق کلی بر فرد استعمال کرده اند و از معنای عام به معنای خاص نقل نموده اند.

۱- قاموس قرآن، سید علی اکبر قرشی، ج ۶، ص ۱۷ - ۲- سوره بقره، آیه ۱۱۷ -

۳- سوره اسراء، آیه ۲۳ - ۴- سوره اسراء، آیه ۴ -

۵- «فقیضهن سبع سموات فی یومین» سوره سجده، آیه ۱۱

۶- «فلما قضینا علیه الموت» سوره سبأ، آیه ۱۳ - ۷- «فاقض ما انت قاض» سوره طه، آیه ۷۵

۸- لسان العرب، ابن منظور، ج ۱۵، ص ۱۸۶

۱) قاضی در اصطلاح فقه کسی است که میان مردم حکومت کند و در مورد اختلاف و نزاع، فصل

خصومت نماید پس معنای لغوی و اصطلاحی قاضی یکی است و فرقی با هم ندارد.

شهید ثانی در مسالک الافهام، قضا را چنین تعریف می‌کند:

«... ولایت بر حکم شرعاً برای کسیکه دارای اهلیت و شایستگی فتوی، پیرامون جزئیات قوانین

شرعی است درباره اشخاص معینی از مردم در زمینه اثبات و استیفاء حقوق برای آنها که مستحق و

تسزوار آندند...» (۱)

شهید اول می‌فرماید: «قضا عبارتست از ولایت شرعی بر حکم و مصالح عامه از جانب امام» (۲)

صاحب جواهر می‌فرماید: این که فقها در تعریف قضا «واژه ولایت» را گنجانیده‌اند (با اینکه می‌دانیم

قضا عبارت از ولایت نیست) شاید مراد آنها از ذکر ولایت، بیان این واقعیت است که «قضاء صحیح»

مرتبه‌ای از مراتب ولایت بوده و شاخه‌ایست از شجره ریاست عامه‌ای که برای پیامبر و جانشینان

(معصوم) آن حضرت (ع) مقرر گردیده و از همین باب است خطاب خداوند به حضرت داود: «انا

جعلناک خلیفة فی الارض، فاحکم بین الناس بالحق» (۳)

پس منصب حکم و قضاوت به حق بین مردم، یک شاخه از شاخه‌های شجره مبارکه خلیفه‌اللهی

است زیرا جمله «فاحکم بین الناس بالحق» متفرع بر «جعلناک خلیفة» است. (۴) همچنین در کتابها قضا

در اسلام آمده است: «قید ولایتی که در تعریف قضا ذکر کرده‌اند به لحاظ آن است که قضا ولایت بر

حکم است چه از گفته امام صادق (ع) که فرمود: «فانی قد جعلته حاکماً، فتحاکموا الیه...» چنین

استفاده می‌گردد، امارت و ولایت است و مانند سایر احکام مثل امر به معروف و نهی از منکر، حکم

۱- مسالک الافهام، کتاب القضاء، ج ۲، چاپ سنگی ۲- دروس، کتاب القضاء، ص ۱۶۸

۳- سوره ص، آیه ۲۶ = ۴- جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۹

شرعی نیست بدین جهت باید گفت ذکر ولایت در تعریف قضا فقط بیان برای قضا صحیح است. (۱)  
آیه... خوئی قضا و قضاوت را چنین تعریف کرده است:

«قضا عبارتست از فصل خصومت میان متخاصمین و حکم به ثبوت حق نسبت به دعوای «مدعی» و یا حکم به عدم ثبوت حق، نسبت به دعوای «مدعی» بر علیه «مدعی علیه». (۲) علامه شیخ محمد کاشف العطاء در تعریف قضا می گوید:

«قضاوت، تشریحی است آسمانی که خداوند متعال آن را به جهت فصل خصومات میان خلق و حفظ نظام جامعه تشریح نموده است زیرا در طبایع انسانی علاوه بر غریزه جهل و نسیان و اشتباه، به طور غالب حرص و زیاده طلبی و تجاوز که منجر به شر و ضرر در سطح اجتماعی انسانی می گردد، نهفته است و لذا ضروریست قوانین برای ریشه کن ساختن مشاجرات و نزاعها، تشریح و تدوین گردند و از طرف ضامن اجراء نیرومندی به منظور تطبیق کلیات قوانین مزبور بر مصادیق آنها و انواع آن بر افراد و جزئیات تحقق یابد. این قوانین عبارتند از «احکام دعوی» و ضامن اجراء این قوانین در خارج و تطبیق دهنده آنها بر مصادیق و افراد عبارتست از «قاضی» (۳)  
یکی از فقهاء اهل سنت می گوید:

«قضاوت عبارتست از احراز اصول مذهبی و نباید هوی و هوس در آن دخالت داشته باشد چون یکی از شریفترین و عالیترین کارهایی است که سبب خوشنودی پروردگار می گردد.» (۴) بنابراین قضاوت از جمله واجبات شرعی است چون نظام نوع انسانی و نگهداری جامعه بشری متوقف بر قضاوت صحیح و عادلانه است و از آنجایی که ظلم و ستم در اجتماع انسانی پیش خواهد آمد جامعه ناگزیر از حاکمی است که داد مظلوم را از ظالم بگیرد پس مراد فقهاء از ولایت در تعریف قضا اعم از این است که از جانب خداوند متعال باشد یا معصومین و یا واجدین شرایط قضا که مأذون از جانب امام (ع) هستند.

۱- قضا در اسلام، سنگلجی، ص ۱۰

۲- مبانی تکمله منهای، ج ۱، ص ۴۰۵

۳- تحریرالمجله، ج ۲، محمدالحسین الکاشف العطاء، ص ۸۰۵، مکتبه النجاش

۴- المسبوط، ج ۱۶، سرخسی، ص ۶۷



# بحث دوم

## «شرایط و ویژگیهای قاضی»

## مقدمه

از آنجا که نیاز بشر به قانون تشریحی یک نیاز حتمی و ضروریست و بشر برای دست یافتن به کاملترین و بهترین قانون باید رو به جانب حق کند و تنها تأمین کننده این نیاز خداست و چون انسان نمی تواند با خدایوند متعال تماس مستقیم داشته باشد و از طرفی باید از جانب حق قانون به او برسد، باید از طریق سفیران پاک الهی و امامان معصوم با قوانین ساخته از عدالت، اتصال عقیدتی و عملی پیدا کند. بر این اساس بهترین و شایسته ترین فرد را برای تشکیل چنین حکومتی انبیاء می دانند زیرا آنان واجد شرایط هستند و پس از آنان ائمه معصومین و بعد از آنان فقهای جامع الشرایط که همه رهروان راه انبیاء هستند.

چون هدف اساسی قوه قضائی، اشاعه عدل و برپایی قسط در جامعه است به گونه ای که هر فردی از افراد جامعه در سایه این قوه، بر جان و مال و ناموس خود احساس امنیت نماید و مهمترین عاملی که دادرس در تحقق این هدف، می تواند نقش مهم خود را ایفا کند صلاحیت و حائز بودن شرایط قضاوت است که این صلاحیت و اهلیت داشتن سنگ زیرین و پایه اساسی سلامت دستگاه قضایی است و برای اهلیت قاضی شرایطی ذکر کرده اند که در این فصل به طور مختصر توضیح داده می شود.

## گفتار اول: بلوغ

### معنای بلوغ

بلوغ از بلغ به معنای رسیدن به انتهای مقصد و هدف است و مقصد ممکن است مکان و زمان و یا امر معینی باشد و یا انجام دادن کاری در پایان زمان و مکان معینی و گاهی نیز به تسلط یافتن و اشراف بر چیزی اطلاق می‌شود هر چند که به انتهایش نرسیده باشد. (۱)

- تبلیغ (ابلاغ) به معنای ایصال و رساندن است. (۲)

- بالغ وصفی است که برای پسر و دختر - هنگامی که به بلوغ جنسی برسند به صورت یکسان آورده می‌شود اما در برخی از موارد با ذکر موصوف به صورت مؤنث (بالغه) نیز استعمال می‌شود.

### معنای اصطلاحی

مراد از بلوغ، مرحله‌ای از رشد عمومی پسر و دختر است به حیثی که سیستم جنسی او به تکامل رسیده و آماده تولید مثل باشد. این موقعیت دارای نشانه‌ها و علائمی است که در فقه معرفی شده‌اند مانند حیض و احتلام و روئیدن موی زهار. قانونگذار رسیدن به این مرحله را شرط تکلیف دانسته و اینکه فقها یکی از شرایط قاضی را بلوغ ذکر کرده‌اند منظورشان این است که قاضی به سن تکلیف رسیده باشد اما آیا علاوه بر بلوغ، رشد هم شرط می‌باشد یا خیر که جای بحث است.

### اعتبار بلوغ در قرآن

«وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ، عَاطِنَهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نُجَازِي الْمُحْسِنِينَ» (۳)

۱- مفردات الفاظ القرآن، راغب اصفهانی، ص ۶۰، مکتبه مرتضویه

۲- لسان العرب، ابن منظور، ج ۱، ص ۴۸۶

۳- سوره یوسف، آیه ۲۲

تعبیر خدا در آیه مذکور به بلوغ اشد به معنای سنین از عمر انسان است که در آن سنین قوای بدنیش رفته رفته بیشتر شده و به تدریج آثار کودکی زائل می‌شود.

فخر رازی می‌گوید: «اشد» عبارتست از کمال توانایی و رشد عقل و تشخیص و بلوغ اشد عبارتست از دوران جوانی (قدرت و توانایی) شخص.<sup>(۱)</sup>

از استعمالات گوناگون این اصطلاح در آیات-قرآن<sup>(۲)</sup> چنان فهمیده می‌شود که رسیدن به این مرحله علاوه بر توانایی‌های جسمی، نوعی رشد فکری و تمیز عقلانی را نیز همراه دارد. پس با بررسی آیات مذکور که اعطاء حکم و علم و تصرف در اموال را مشروط به «بلوغ اشد» دانسته است در می‌یابیم که برای رسیدن به منصب قضا و سلطه داشتن بر جان و مال مردم باید قاضی بالغ باشد و به حد بلوغ اشد رسیده باشد چون غیر بالغ مسلوب العبارة هست و حتی معاملاتش غیر نافذ است تا چه رسد اینکه منصب قضا را به عهده گیرد.

## گفتار دوم: عقل

### معنای لغوی

عقل از «عقلت البعیر» گرفته شده است و به معنای ریسمانی است که زانوی شتر را با آن می‌بندند تا او را از حرکت بی‌جا باز دارد و چون عقل، انسان را از لغزش در فکر و اندیشه و عمل باز می‌دارد و صاحبش را از هلاکت حفظ می‌کند بدین جهت آن را عقل نامیده‌اند.<sup>(۳)</sup>

راغب اصفهانی می‌گوید: «عقل به نیرویی گفته می‌شود که آماده برای پذیرش علم است و نیروی باطنی انسان به سبب آن، سود می‌برد.<sup>(۴)</sup>

۱- تفسیر کبیر، فخر رازی، ج ۱۲، ص ۹

۲- سوره حج، آیه ۵: «ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِنَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ و...»

سوره اسراء، آیه ۳۴: «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ...»

۳- لسان العرب، ابن منظور، ج ۱۱، ص ۴۵۸

۴- مفردات راغب اصفهانی، ص ۳۵۴

## معنای اصطلاحی

عقل که یکی از شرایط قاضی است مراد این است که قاضی دیوانه نباشد و اعتبار این شرط اجماعی است و تمام فقها به آن تصریح کرده‌اند.<sup>(۱)</sup>

البته باید توجه داشت که در این مورد عقل ابتدائی که صرفاً تکلیف متوجه آن می‌گردد و مدرکات ضروری را درک می‌کند نیست بلکه عقلی مراد است که بوسیله آن مسائل را به صورت صحیح از هم تفکیک کند و از زیرکی ویژه‌ای برخوردار باشد و با هوش و ذکاوت خود بتواند مشکلات و مرافعات پیچیده را حل و فصل کند.

## گفتار سوم: ایمان

### معنای لغوی

ایمان از «أَمَنَ، يُؤْمِنُ» مشتق شده است: به کسیکه از ایمان بهره‌مند باشد مؤمن گفته می‌شود. اکثریت قریب به اتفاق علماء اهل لغت معتقدند که ایمان به معنی تصدیق است.<sup>(۲)</sup> صاحب مجمع البحرین می‌فرماید: «ایمان در لغت عبارتست از مطلق تصدیق، نسبت به شریعت و صرف یقین، نسبت به کلیه احکامیکه در شریعت وجود دارد یعنی خداوند متعال را تصدیق کند و تمامی صفات او را تصدیق کند و یقین داشته باشد و نیز رسالت انبیاء را تصدیق کند به اینکه آنها صادق در قول و صادق در هر آنچه که خبر داده‌اند، هستند و نیز معاد و صراط و میزان، بهشت و جهنم و ملائکه‌ای را که در درجات عالیه قرار داده‌اند تصدیق کند.<sup>(۳)</sup>

۱- به عنوان مثال، در قواعد احکام علامه حلی، چاپ سنگی «شرط فیہ البلوغ و العقل و فلا ینفذ قضاء الصبی و ان کان مرهقاً ولا المجنون...»

۲- لسان العرب، ابن منظور، ج ۱۳، ص ۲۳

۳- مجمع البحرین، شیخ فخرالدین طریحی، ج ۶، ص ۲۰۲

خداوند در سوره نساء آیه ۱۳۶ می‌فرماید: «یا ایها الذین امنوا، امنوا بالله ورسوله وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَي رُسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا»

به کسیکه متصف به ایمان باشد مؤمن گفته می‌شود و مؤمن کسی است که شهادت به یگانگی خدا بدهد و حضرت محمد (ص) را بنده و رسول خدا بداند و نسبت به امام زمانش معرفت داشته باشد.

### معنای اصطلاحی

اگر مراد از ایمان مفهومی باشد که در مقابل کفر است و گاهی فقها این معنا را استعمال می‌کنند و فتوی می‌دهند که کافر نمی‌تواند مقام قضاوت را تصاحب کند و در این صورت همه دلایلی که بر حرمت ولایت کفار دلالت دارد بر این نیز دلالت دارد بویژه این آیه شریفه که می‌فرماید:

«لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»<sup>(۱)</sup> و نیز آنچه از پیامبر اسلام (ص) وارد شده که فرمود: الاسلام يعلو ولا يعلى عليه» اسلام برتر است و چیزی برتر از آن نیست<sup>(۲)</sup> و مشخص است که قضاوت بر مؤمنان و مسلمانان، راه ولایت و برتری بر آنان است.

اگر مراد از ایمان، این باشد که قاضی باید شیعه و دوازده امامی باشد و فاسق نباشد و معتقد به امامت و ولایت دوازده امام باشد که این مسئله از ضروریات مذهب ما است و منظور و مراد فقها<sup>(۳)</sup> از شرط ایمان در قاضی به معنای اخص آنست یعنی قاضی باید شیعه و دوازده امامی باشد.

۱- سوره نساء، آیه ۱۴۱

۲- رسائل الشیعه، حر عاملی، ج ۱۷، ص ۳۷۶

۳- جامع المدارک، سید احمد خوانساری، ج ۶، ص ۳ =

## ادله اعتبار ایمان

### الف) کتاب:

«... وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً»<sup>(۱)</sup>

اشتراط ایمان در قاضی قیدی است که کافر و فاسق را خارج می‌کند و فاسق شامل سایر فرقه‌های اسلام نیز می‌شود و از آنجایی که تعزیر و اجراء حدود و فصل خصومات راهی است برای اعمال ولایت، چنین راهی را خداوند برای کافران قرار نداده است.<sup>(۲)</sup>

### ب) سنت:

از روایتی که اسحاق بن یعقوب از امام عصر (عجل الله) نقل نموده که «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا، فانهم حجتي عليكم و انا حجة الله عليهم»<sup>(۳)</sup> این قول امام (ع) که «فانهم حجتي عليكم» ولایت بر اعتبار شرط ایمان در قاضی دارد زیرا اعطاء حجت، سزاوار فاسق نیست بلکه مستفاد از آن، ایمان است.

صاحب مستمسک درباره شرط ایمان در قاضی می‌فرماید: «عمده دلیل فقهاء نسبت به اشتراط ایمان در قاضی، اجماعی است که حکایت شده و این شرط در نزد عقلاء ثابت نشده است زیرا هیچ دلیلی وجود ندارد مگر اجماع».<sup>(۴)</sup>

همچنین واژه «منکم» در خبر ابی خدیجه که آمده است: «انظروا الى رجل منکم يعلم شيئاً من قضا یاناً، فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضياً فتحاكموا»<sup>(۵)</sup> دلالت بر اعتبار این شرط می‌کند.

۱- سوره نساء، آیه ۱۴۱

۲- کتاب القضاء، شیخ علی‌کنی، ص ۱۲، چاپ سنگی

۳- وسائل الشیعه، حر عاملی، ج ۱۸، ص ۱۰۱، ابواب صفات قاضی، حدیث ۹

۴- مستمسک العروة الوثقی، سید طباطبائی، ج ۱، ص ۴۲

۵- وسائل الشیعه، حر عاملی، ج ۱۸، ص ۴، ابواب صفات قاضی، حدیث ۵

**ج) اجماع:**

مقدس اردبیلی در مورد این شرط ادعای اجماع کرده است.

بنابراین با مراجعه به کتب عده‌ای از فقها، به عباراتی مانند موضع وفاق<sup>(۱)</sup> لاریب فیه و لاخلاف،

اجماعی عندنا<sup>(۲)</sup> برمی‌خوریم، لکن این دلیل نمی‌تواند به طور مستقل مستند قول فقها قرار گیرد زیرا بر

وفق مجمعین مدارکی وجود دارد که مستند اجماع خویش قرار داده‌اند و در این صورت به چنین

اجماعی، اجماع مدزکی گفته می‌شود.

**گفتار چهارم: عدالت****معنای لغوی**

صاحب جواهر گوید: عدالت در لغت به معنای استواء و استقامت است.<sup>(۳)</sup> در مجمع البحرین به

معنای برابری و مساوات آمده است<sup>(۴)</sup> که در قرآن کریم آمده:

«... وَ مَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ، ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيَا بَلِغِ الْكَعْبَةِ أَوْ

كُفَّارَةً طَعَامًا لِلْمَسْكِينِ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ...»<sup>(۵)</sup>

- فدیة نیز یکی از معانی عدل است.<sup>(۶)</sup> خداوند متعال می‌فرماید:

«أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعَدَلَ كُلُّ عَدْلٍ لَأِيُؤْخَذَ مِنْهَا...»<sup>(۷)</sup>

۱- کفایة الاحکام، ملا محمد باقر سبزواری، کتاب القضاء، چاپ سنگی

۲- جواهر کلام، ج ۴۰، ص ۱۲، غروة الوثقی، طباطبایی، ج ۳، ص ۵

۳- جواهر الکلام، ج ۱۳، ص ۲۸۰

۴- مجمع البحرین، شیخ فخرالدین الطریحی، ج ۵، ص ۴۲۰

۵- سوره مائده، آیه ۹۵

۶- مجمع البحرین، طریحی، ص ۴۲۱

۷- سوره انعام، آیه ۷۰



## معنای اصطلاحی عدالت

معنای اصطلاحی مقصود از عدالت، ترازیت و دوری انسان از هر گناه و معصیت و از ارتکاب نواهی و ترک واجبات و بنابر قول بعضی، عادل کسی است که مرتکب گناهان کبیره نمی شود و بر گناهان صغیره اصرار نمی ورزد.

بهترین قول این است که عدالت حالت یا ملکه ایست در نفس و باطن انسان که انسان را در قبال هواهای نفسانی و انجام معاصی نگه می دارد و قدرت این را دارد که نفسش را ضبط کند از انجام دادن گناهان و این حالت حاصل نمی شود در انسان مگر بعد از سعی در ترکیه نفس و تهذیب و تکمیل و مراقبت و محاسبه نفس.<sup>(۱)</sup>

## ادله اعتبار عدالت

چند ادله در شرط عدالت ذکر کرده اند:

### الف) کتاب:

خداوند می فرماید: «ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار»<sup>(۲)</sup> به این بیان که هر فاسق، ظالم

است چون مرتکب معاصی می شود و اگر به دیگران ظلم نمی کند به خودش ظلم می کند.

### ب) سنت:

در مقبوله عمر بن حنظله آمده است که امام (ع) فرمود:

«الحکم ما حکم به اعدلهما وافقهمهما و اصد قهما فی الحدیث و اورعهما، و لایلتفت الی مایحکم

به الاخر»<sup>(۳)</sup> که قول «باعدلهما» دلالت می کند بر اینکه عدالت معتبر است.

۱- فقه القضاء، موسوی اردبیلی، ص ۷۵

۲- سوره بقره، آیه ۱۱۳

۳- وسائل الشیعه، حر عاملی، ج ۱۸، ص ۷۵، باب ۹، حدیث ۱ و الاصول کافی، ج ۱، ص ۶۸، کتاب فضل علم،

۲) روایت دوم: از ابی عبدالله (ع) قال: اتقوا الحكومة، انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين. (۱)

ج) عقل:

همان طور که برای فاسق جایز نیست ولایت شرعی بر صغیر و مجنون داشته باشد پس به طریق اولی

ولایت قضایای او جایز نیست.

د) اجماع:

در مبسوط و خلاف و مسالک و جواهر بر شرط عدالت اجماع شیده است.

## گفتار پنجم: طهارت مولد

### معنای لغوی

یعنی شخص از عمل مشروع و حلال مرد و زنی بوجود می آید به عبارت دیگر حلال زاده باشد و

این کلمه در مقابل ولد الزنا استعمال می شود و آن شخصی است که از عمل نامشروع و حرام مرد و زنی

بوجود آید یعنی حرام زاده باشد. (۲)

### معنای اصطلاحی

در اصطلاح فقه به همان معنایی است که اهل لغت در کتب لغت ذکر کرده اند. استدلال کرده اند که

غیر طاهر المولد کافر است و به اینکه شهادت و امامت کافر باطل است پس قضاوتش به طریق اولی

باطل است. (۳) یا می توانیم جهت منع وی را از قضاء به لحاظ آن بدانیم که در غرایز جنسی چون قانون

فطرت تبعیت نگر دیده بر حسب ناموس وراثت و قانون فطرت، خصلت نکو هیده به فرزندیکه از او به

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۷، ابواب صفات قاضی، باب ۳، حدیث ۳۳ و تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۴۳، کتاب

القضاء و الاحکام شماره ۳

۲- فرهنگ دهخدا، علی اکبر دهخدا، ج ۳۶، ص ۴۶۰

۳- فقه القضاء اردبیلی، ص ۷۷

عمل آمده سرایت نموده و او نیز در امور زندگانی، لایالی و متجری شده، مورد اطمینان جامعه نخواهد بود و بنابراین نمی تواند طبق مقررات و قانون فطرت حکومت نماید.<sup>(۱)</sup>

اکثریت فقها در مورد این شرط ادعای اجماع کرده اند مانند شهید اول و ثانی و علامه حلی لکن اجماع مذکور حجت نمی باشد زیرا اعتبار این شرط در قاضی در میان متأخرین شهرت یافته و قدمتا به چنین شرطی تصریح نکرده اند و به همین جهت است که صاحب جواهر معتقد است که به مقتضای عموماً ادله، ولدالزنا داخل در تحت این عموماً است ولی با استفاده از عدم جواز شهادت ولدالزنا گفته اند که قضاوتش درست نیست و به نظر می رسد این دلیل تمام نباشد. پس اجماع فوق کاشف از قول معصوم (ع) نیست زیرا این حکم تا زمان معصوم استمرار نداشته بلکه بر وفق مجمعین، مدارکی وجود دارد که مستند اجماع خویش قرار داده اند در این صورت به چنین اجماعی، اجماع مدرکی گفته می شود.

## گفتار ششم: علم

### اعتبار علم در قاضی

قاضی باید عالم باشد چون قضاوت به حق، متوقف بر آگاهی و علم قاضی است و نیز وجود بسیاری از آیات و روایات و ادله، این شرط را لازم می شمرد مانند خبر ابی خدیجه و نیز مقبوله عمر بن حنظله بر ضرورت این شرط دلالت دارد.

امام (ع) در خبر ابی خدیجه می فرماید: «انظروا الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم، فانی قد جعلته قاضیاً فتحاكموا»<sup>(۲)</sup>

۱- قضا و شهادات، علی مشکینی، ص ۵۹

۲- وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳، رقم ۵، باب صفات القاضی

و در مقبوله عمر بن حنظله آمده که امام (ع) فرمود: «ينظر الى افقهما و اعلمهما باحاديثنا و اورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر...»<sup>(۱)</sup>

قول امام باقر (ع): «مَنْ افْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى مِنَ اللَّهِ لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ وَ لِحَقِّهِ وَزَرَ مِنْ عَمَلِ بَنِي آدَمَ».

یعنی کسی که بدون دانش و دلالت از طرف حق برای مردم اظهار نظر کند فرشتگان رحمت و فرشتگان عذاب بر وی نفرین کنند و گناه کسانی که طبق نظر او رفتار کرده‌اند به گردن او خواهد بود.<sup>(۲)</sup>

(استدلال به این خیر مبتنی بر این است که کلمه فتوی شامل قضاوت نیز می‌شود.)

روایتی که کلینی با حذف سند از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود:

«قاضی‌ها چهار دسته‌اند، سه دسته در آتش هستند و یک دسته در بهشت: فردی که به ناحق حکم براند و خود بداند، در آتش است و کسی که به ناحق حکم براند و خود نداند در آتش است و کسی که به حق حکم براند و خود بداند در آتش است و کسی که به حق حکم براند و خود نداند در بهشت است.»<sup>(۳)</sup>

در نهج البلاغه در مورد کسی که مسئولیت قضاوت را بر عهده می‌گیرد و صلاحیت آن را ندارد می‌فرماید:

«و کسی که مجهولاتی به هم بافته و به سرعت و با حيله و تزوير در میان مردم، نادان پیش می‌رود در تاریکیهای فتنه و فساد به تندی قدم برمی‌دارد و منافع صلح و مسالمت را نمی‌بیند. انسان‌نماها وی را عالم و دانشمند می‌خوانند ولی عالم نیست. از سپیده دم تا به شب همچنان به جمع‌آوری چیزهایی

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۹، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حدیث ۱ و همچنین در اصول کافی، ج ۱، ص ۶۸، کتاب فضل العلم، حدیث ۱۰، باب اختلاف حدیث

۲- وسائل الشیعه، صفات قاضی، باب ۴، حدیث ۱، ج ۱۸، و تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۴۹، ش ۲۳

۳- وسائل الشیعه، صفات قاضی، باب ۴، حدیث ۶، ج ۱۸، ص ۱۱ و تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۴۴، ش ۵

می پردازد که کم آن از زیادش بهتر است.

تا آنجا که خود را از آبهای گندیده جهل سیر سازد و به خیال خویش گنجی (از دانش) فراهم ساخته در صورتی که در آن فایده‌ای یافت نمی‌شود. .... در برابر شبهات فراوان، همچون تارهای عنکبوت می‌باشد حتی خودش هم نمی‌داند درست حکم کرده یا به خطا، اگر صحیح گفته باشد، می‌ترسد خطا رفته باشد و اگر اشتباه نموده، امید دارد صحیح از آب درآید. نادانی است که در تاریکیهای جهالت سرگردان است، نابینایی است که بر گمراهی‌ها سوار شده و بر علم و دانش قوی چنگ نزده است، همانند بادهای تند که گیاهان خشک را درهم می‌شکنند و نیز احادیث و روایات را درهم می‌ریزد.

بخدا سوگند، نه آنقدر مایه علمی دارد که در دعاوی مردم، حق را از باطل جدا سازد و نه برای مقامی که به او تفویض شده اهلیت دارد، باور نمی‌کند ماورای آنچه انکار کرده دانش وجود دارد و غیر از آنچه فهمیده نظریه دیگری نیز خواهد بود. اگر مطلبی بر او مبهم ماند کتمان می‌کند، زیرا او خود به جهالت خویش آگاه است. ...»<sup>(۱)</sup>

در شرایع آمده است: «الامام یقضی بعلمه مطلقاً و غیره من القضاة یقضی بعلمه فی حقوق الناس و فی حقوق الله سبحانه علی قولین، اصحهما یجوز ان یحکم ...»<sup>(۲)</sup>

عبارت محقق حلی (قده) نشان می‌دهد که غیر امام معصوم (ع) در حقوق الله هم می‌تواند به علم خودش عمل کند اما علامه حلی (قده) این اعتقاد را ندارد و می‌گوید: «یقضی الامام (ع) بعلمه و غیره به فی حقوق الناس»<sup>(۳)</sup> بدین معنی که امام معصوم می‌تواند با علم خودش قضاوت کند چه در حق الله

۱- نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ۱۷، ص ۵۹      ۲- شرایع، ص ۳۱۷

۳- تبصرة المتعلمین، ص ۳۴۳

و چه در حق الناس اما غیر معصوم فقط در حق الناس می تواند به علمش عمل نماید. صاحب جواهر کلام محقق حلی در شرایع را می پذیرد و اعتقاد دارد که قاضی می تواند مطلقاً به علمش عمل نماید.

در کتاب جواهر چنین آمده است: «قضات غیر از امام معصوم (ع) نیز می توانند بر طبق علم خود در حقوق مردم قضاوت کنند ولی در مورد حقوق الهی دو نظر وجود دارد که نظر صحیح تر جایز است قضاوت بر طبق علم شخصی»<sup>(۱)</sup>.

شیخ طوسی می فرماید: «هنگامی که امام کسی را مشاهده کند که زنا می کند یا خمر می نوشد بر او لازم است تا علیه آن شخص، حد جاری کند و منتظر اقامه بینه یا اقرار بزهرکار نباشد البته چنین اختیاری، مخصوص شخص امام است و قاضی غیر معصوم، گرچه صحنه جرم را مشاهده کند ولی جهت اجرای حد، نیازمند اقامه بینه یا اقرار فاعل است. اما قتل، سرقت، کذب و سایر حقوق مسلمانان از حد و تعزیر را نمی تواند به صرف مشاهده، اجرای حد نماید مگر اینکه صاحب حق آن را مطالبه کند، چنانچه صاحب حق اجرای حد را درخواست کرد، بر امام لازم است تا آنرا اجراء کند و در صورتی که علم به وقوع جرم داشته باشد، لازم نیست بر اساس آنچه که بیان کردیم منتظر بینه یا اقرار بزهرکار باشد»<sup>(۲)</sup>.

بنابراین شیخ طوسی از یک طرف بین قاضی معصوم و غیر معصوم نسبت به حقوق الهی تفصیل قائل شده که معصوم با علم به وقوع زنا یا سرقت، بر او لازم است تا حد را جاری کند بر مرتکب آن و نیاز به بینه و اقرار فاعل نیست ولی در غیر معصوم خلاف این است.

از طرف دیگر بین حقوق الهی و حقوق مردم نیز تفصیل قائل شده است با این توضیح که هر قاضی

هر چند امام معصوم باشد نمی تواند در حقوق مردم اجرای خد نماید مگر آنکه صاحب حق آن را درخواست کند و در صورتی که علم به قضیه وقوع جرم داشته باشد، منتظر بینه یا اقرار فاعل نخواهد بود و ممکن است چنین استفاده شود که قاضی غیر معصوم نیز در صورت علم به وقوع جرم در حقوق مردم جهت استیفای حق، منتظر بینه یا اقرار بزهار نمی ماند.

ابو صلاح حلبی می فرماید: «علم قاضی به آنچه که اقتضای تنفیذ حکم را دارد از صحت آن کفایت می کند و از اقرار و بینه و سوگند بی نیاز است، خواه آنکه قاضی در حال صدور حکم آگاه شود یا آنکه قبل از آن علم پیدا کرده باشد، زیرا هنگامی که قاضی آگاه، به مقتضای علم خود رأی می دهد از آرامش وجدان برخوردار است.» سپس در پایان فصل می فرماید:

«اگر امام (ع) آگاه به جرمی باشد که موجب حد می گردد بر او لازم است تا حد را جاری کند چون او معصوم بوده و از اشتباه در امان است اما قاضی غیر معصوم که احتمال کذب بر او می رود نمی تواند به مقتضای علم خود حکم کند زیرا اولاً اجرای حد، وظیفه او نیست و ثانیاً در این حالت، او شهادت علیه غیر به زنا یا لواط می دهد در حالی که شهادت یک نفر به این امور کذبی است که موجب حد علیه خودش می شود اگر چه در واقع آگاه به وقوع جرم باشد.»<sup>(۱)</sup> همین مطلب را ابن حمزه تصریح کرده اند: «قاضی که از اشتباه در امان باشد می تواند بر طبق علم خود در حقوق مردم حکم کند ولی امام در همه حقوق مردم و خدا می تواند بر طبق علم خود حکم کند.»<sup>(۲)</sup>

برای عدم جواز عمل به علم حاکم، استدلال هایی شده است:<sup>(۳)</sup>

۱- گفته اند اگر حاکم بخواهد بر اساس علمش قضاوت کند در معرض تهمت و سوء ظن قرار

۱- کافی، ابو صلاح حلبی، ص ۲۲۸

۲- الوسیله، ابن حمزه، ص ۲۴۳

۳- فصلنامه رهنمون، ص ۱۳۶، به نقل از تفضیل الشریعه فی تحریر الوسیله، کتاب حدود، ص ۲۱۲-۲۱۳

می‌گیرد و باید پاکی نفس داشته باشد و علاوه بر آن در حدود الله بنا بر ستر و پنهان ماندن است. در جواب این استدلال گفته شده که: در مورد بینه نیز این تهمت وجود دارد، مخصوصاً که تشخیص صلاحیت و عدم آن در دست حاکم است مضافاً به این که شرط عدالت و اجتهاد در قاضی این احتمالات را رفع می‌کند و ترکیه نفس، هنگامی که در منصب قضاوت نشست، حاصل می‌شود و اما مسامحه در حدود، جایی است که شبهه در میان باشد و در زمان ثبوت آن با علم، وجهی برای مسامحه ندارد.

۲- روایات فراوانی وجود دارد که «البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر» مانند صحیحۃ هشام و جمیل از ابی عبدالله (ع) که فرمودند: قال رسول الله... (ص) «البینه علی من ادعی و الیمین علی من ادعی علیه»<sup>(۱)</sup> در جواب باید گفت: این روایات در مقام بیان این مطلب هستند که صرف ادعا و انکار نمی‌تواند منشأ اثر باشد، بلکه لازمه‌اش این است که مقترن با بینه و یمین باشد و در روایات به آندو اکتفا شده است و این دلیل بر حصر آنها نیست زیرا مفهوم روایات این مطلب را نمی‌رساند و ممکن است به دلیل اینکه غالباً دعاوی با بینه و یمین ثابت می‌شود آن دو را ذکر کرده در قول به جواز عمل به علم حاکم نیز استدلالاتی شده است از جمله اینکه:

- ۱- در بعضی نوشته‌های فقهاء ادعای اجماع شده است، مانند انتصار، غنیه، خلاف، نهج الحق و ...
- ۲- آیاتی داریم که دلالت بر وجوب حکم بین مردم به حق یا قسط دارد.
- ۳- حجیت بینه و اقرار، کشف از واقع است نه تعبیدی و علم قاضی هم از این مقوله است، بنابراین می‌توانیم بگوئیم ادله مبنی بر «جواز حکم حاکم به علمش» تمام است اگر چه علامه حلی در تبصره آن را قبول نکرده لکن محقق حلی در شرایع به طور مطلق آن را پذیرفته است و امام راحل (ره) نیز در



تحریر الوسیله «جواز حکم حاکم به علمش» را نیز پذیرفته است اما در حدود، مانند زنا، بر وجود چهار اقرار یا چهار شاهد و یا در شرب خمر بر دو بار اقرار یا دو شاهد، تأکید فراوان شده است و به نظر می‌رسد که تعداد بینه و اقرار موضوعیت داشته باشد ولو آن‌که در زنا مثلاً با دو بار اقرار علم حاصل شود ولیکن باید به چهار اقرار و چهار شاهد برسد.<sup>(۱)</sup>

## آیا علم قاضی باید مبتنی بر اجتهاد باشد؟

حال این سؤال پیش می‌آید که آیا علم قاضی باید مبتنی بر اجتهاد باشد یا اینکه علم تقلیدی نیز کافی است؟ در صورتی که علم قاضی باید مبتنی بر اجتهاد باشد آیا باید مجتهد مطلق باشد یا اینکه تجزی در اجتهاد کفایت می‌کند؟ بدین معنی که قاضی در خصوص مسائل قضا، آگاهی داشته باشد. حال در مورد شرط اجتهاد مختصر توضیحی داده می‌شود.

## گفتار هفتم: اجتهاد

### معنای لغوی

اجتهاد بر وزن افتعال از جَهَد مشتق شده و به معنای طاقت و مشقت است.<sup>(۲)</sup> بعضی از لغویین گفته‌اند: جَهْد با فتحه یعنی مشقت و طاقت و سختی و با ضمه (ج) کوشش گسترده و وسیع به اندازه طاقت.<sup>(۳)</sup>

۱- فصلنامه رهنمون، نشریه مدرسه عالی مطهری، ج ۴ و ۵، ص ۱۳۶-۱۳۸

۲- نهاية اللغة، ابن اثیر، ج ۱، ص ۳۲۰

۳- سوره توبه، آیه ۷۹: «... وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ...» و سوره انعام، آیه ۱۰۹: «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ...»

## معنای اصطلاحی

ابن اثیر گوید: «الاجتهاد بذل الوسع فی طلب الامر»<sup>(۱)</sup>

شیخ بهایی گوید: «ملکة یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الاصل فعلاً او قوة قریبه»<sup>(۲)</sup>.

همچنین گفته شده اجتهاد است فراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی است. صاحب کفایة الاصول

گوید: این مطلب بر کسی پوشیده نیست که اختلاف عبارات علماء در بیان معنای اصطلاحی اجتهاد،

ناشی از اختلاف در ماهیت و حقیقت اجتهاد نیست زیرا این تعاریف، تعریف حقیقی که جامع افراد و

مانع اغیار باشد نیست و آنها در مقام بیان حد و رسم تام نبوده اند بلکه صرفاً در مقام شرح الایم و

تفسیر الفاظ آن به الفاظی دیگر بوده اند زیرا ما نمی توانیم به کنه اشیا پی برده و خصوصیات واقعی اشیا

را تشخیص دهیم.<sup>(۳)</sup>

محقق در شرایع می گوید: «و نیز قضاوت برای عالمی که به طور مستقل، اهلیت صدور فتوی را

نداشته باشد منعقد نمی گردد و آشنایی با فتوای علماء برای وی کافی نیست و باید به احکام همه آنچه

به وی سپرده شده و حکم قرار داده می شود آگاه باشد و اگر بسیار فراموشکار باشد جایز نیست وی را

به این مقام گماشت»<sup>(۴)</sup>

در مسالک آمده است: «مراد به عالم در اینجا کسی است که در احکام شرعیه مجتهد باشد و بر

اشتراط این شرط در قاضی، اجماع علمای ما منعقد است و در این شرط بین حالت اختیار و اضطرار

فرقی نیست»<sup>(۵)</sup>

۲- زبده الاصول، شیخ بهایی، ص ۱۱۵.

۴- شرایع، ج ۴، ص ۶۷.

۱- نهاية اللغة، ابن اثیر، ج ۱، ص ۳۲۱.

۳- کفایة الاصول، کاظم خراسانی، ص ۴۲۲.

۵- مسالک الافهام، ج ۲، ص ۳۵۱.

شیخ طوسی در کتاب خلاف می‌گوید: «جایز نیست قضاوت را به عهده گیرد مگر کسی که به همه آنچه به عهده گرفته آشنا باشد و جایز نیست در این ارتباط چیزی از وی فوت گردد و جایز نیست از دیگری تقلید کند آنگاه طبق نظر او قضاوت کند. شافعی گوید: قاضی باید از اهل اجتهاد باشد و نباید عامی باشد و واجب نیست به همه آنچه به عهده گرفته آگاه باشد و ایشان پیش از این، نظیر آنچه را ما گفتیم معتقد بود و ابو حنیفه گوید: جایز است که به همه آنچه به عهده گرفته جاهل باشد البته اگر فرد درست کرداری باشد و از فقها استفتاء نموده و طبق آن قضاوت کند و وی در مورد عامی با نظر ما موافقت کرده که جایز نیست عامی فتوی صادر کند، دلیل ما اجماع فرقه امامیه و روایات آنان است. (۱)»

همان طور که بعضی از فقهاء مانند محقق در شرایع، علامه در تحریر و قواعد و شهید ثانی در مسالک، اجتهاد مطلق را معتبر دانسته‌اند، بعضی از فقهاء دیگر مانند صاحب کفایه و محقق اردبیلی فرموده‌اند: اگر مجتهد مطلق باشد همان معتبر است و اگر نباشد تجزی کفایت می‌کند و حتی اگر حاکم متجزی نباشد حکم کردن بر طبق حق و عدل جایز است و شهید اول در کتاب دروس بالصرحة قضاء متجزی را جایز دانسته و می‌گوید: «والاولی جواز تجزی الاجتهاد ولان الغرض الاطلاع علی مأخذالحکم و ما یعتبر فیه هو حاصل»

صاحب جواهر در این زمینه می‌فرماید: «آنچه از کتاب و سنت استفاده می‌گردد، صحت حکم به حق و عدل و قسط است از هر فرد مؤمنی که باشد، (اعم از مجتهد یا مقلد). (۲)»

۱- خلاف، شیخ طوسی، ج ۳، کتاب القضاء، مسئله ۱، ص ۳۰۹

۲- جواهر الکلام، ج ۴، ص ۱۵

ایشان بر عدم شرط اجتهاد استدلالاتی کرده‌اند.

### الف) کتاب:

(۱) قال... تعالی: «ان الله يأمرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها، و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل»<sup>(۱)</sup>

(۲) قال... تعالی: «یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین لله شهداء بالقسط، و لا یجر منکم شأن قوم علی ان

لا تعدلوا، اعدلوا هو اقرب للتقوی»<sup>(۲)</sup>

ایشان می‌فرمایند که این آیات کریمه دلالت می‌کند بر اینکه آنچه در قضا معتبر و لازم است، حکم

کردن بر اساس عدل و ترک پیروی کردن از هوی نفس و حکم بما انزل الله است. پس اگر چنین باشد

کافی است خواه از روی اجتهاد باشد یا از روی تقلید و خواه حاکم مجتهد مطلق باشد یا متجزی.

### ب) سنت:

اینکه در خبر ابی‌خدیجه آمده است که «انظروا الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا...»

دلالت بر عدم اعتبار اجتهاد در قضا می‌کند خواه مجتهد مطلق یا متجزی باشد و آنچه معتبر است همان

علم به قضا یا است.

پس این روایت هم جواز محدودیت معلومات قاضی و هم اعم بودن منشأ علم او از اجتهاد و تقلید

را روشن می‌کند.

### ج) اجماع:

بعضی از علماء در این مورد اجماع کرده‌اند مثل شیخ طوسی در خلاف و ابن ادریس در سرائر و

۱- سورة نساء، آیه ۵۸: همانا خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به اهلش واگذار کنید و آنگاه که بین مردم

حکم را ندید به عدالت حکم رانید.

۲- سورة مائده، آیه ۸: ای اهل ایمان در راه خدا استوار بوده و گواه عدالت و درستی باشید و عداوت گروهی، شما

را وادار به بی‌عدالتی با آنان نکنند، عدالت کنید که عدالت به تقوی نزدیکتر است.

شهید ثانی در مسالک والروضه و صاحب الرياض و المناهل و عده‌ای مخالفت کرده‌اند از قبیل محقق قمی و نراقی و صاحب جواهر.

اینکه ادعای وجود اجماع محصل شده، محل تردید است بلکه ممنوع است و اجماع منقول مسلم است به نقل کثیری از علماء اما بحث ما در حجیت اجماع است که حجیت اجماع بخاطر کشف از قول معصوم است یا کشف از وجود دلیل معتبر در نزد مجمعین. اما در این مقام این کشف تحقق نمی‌یابد با وجود ادله زیاد چون ما احتمال قوی می‌دهیم که علماء بر آن ادله در اقوالشان یا بعضی از ادله اعتماد کرده‌اند، پس همین احتمال استناد مجمعین به آن ادله ذر عدم تحقق اجماع معتبر کافی است. (۱) پس اجماعی که بر اعتبار اجتهاد ادعا شده به ثبوت نرسیده است.

#### (د) عقل:

ما می‌دانیم اجتهاد به این معنی که امروزه معروف است در عصر ائمه وجود نداشته بلکه اجتهاد با این صفت و خصوصیت در زمان غیبت حادث شده پس چگونه ممکن است که بگوئیم آن احادیث ناظر به امر اجتهاد است و مؤید آن این است که پیامبر (ص) و ائمه تعداد زیادی از قضاة را نصب می‌کردند در حالیکه هیچ کدام از آنها مجتهد مطلق به این معنی نبودند.

به تعبیر دیگر اجتهاد به معنای متعارف آن بین ما امر تحصیلی و تخصصی است که احتیاج به تمرین و مطالعه در طی چندین سال دارد و این اجتهاد متداول، در زمان ائمه (ع) نبوده بلکه اجتهاد معروف در آن زمان همان حضور و تردد به محضر ائمه (ع) و اخذ حدیث از آنها و به دنبالش نقل آن احادیث به شیعیان‌شان بوده است.

نتیجه بحث این می‌شود، هنگامی که احکام استنباط شده از ادله اربعه و مدارک صحیح مدونه در کتب و رسائل معتبره باشند و اشخاصی باشند که آن احکام را اخذ کنند و برای آنها قدرت بر تطبیق احکام در موارد و مصادیقشان باشد پس چه مانعی از قبول و وثوق به آن اشخاص داریم و ما دلیلی نداریم که دلالت کند بر بطلان قضاوتشان.

پس کسی که قدرت تشخیص در تطبیق احکام و کلیات بر مصادیق خاصشان را داشته باشد خواه مجتهد باشد و یا مقلد می‌تواند متصدی قضا شود و نصوص و ادله در این مقام به کمک همدیگر، انسان را به حد اعلا از مراحل یقین می‌رساند که مدار صحت و ملاک نفوذ قضا، تنها حق بودن قضاوت است.

# فصل دوم

## « بررسی قضایای کتبی »

### بخش اول

## « اقوال فقهاء در مورد شرط ذکورت »

گفتار اول: اقوال فقهاء شیعه

گفتار دوم: اقوال فقهاء عامه

## مقدمه

در فصل قبل، تعدادی از شرایط قاضی ذکر شد که فقهاء بزرگوار نسبت به آن شرایط اظهار نظر فرموده‌اند و از جمله شرایطی که برای اهلیت ذکر کرده‌اند، مرد بودن است و برای زن اهلیت قضا قائل نیستند و در این مقام نظرات فقهاء را در مورد این شرط بیان می‌کنیم، سپس به نقد و بررسی این شرط می‌پردازیم.

## نظرات فقهای مثبتین شرط ذکورت

توجه به فتاوی و سخنان فقهاء، می‌تواند در ارزیابی ادعای اجماع که ظاهراً عمده‌ترین دلیل بر عدم جواز قضاوت زن در میان متأخرین تلقی شده است، مفید باشد.

از میان فقهایی که متعرض بحث قضاوت شده و «ذکورت» را به عنوان یکی از شرایط بر شمرده‌اند می‌توان این فقهاء را نام برد:

شیخ طوسی در مبسوط<sup>(۱)</sup> و خلاف<sup>(۲)</sup> این شرط را ذکر کرده‌اند: شیخ طوسی در خلاف می‌فرماید:

«جایز نیست زن در هیچ یک از احکام، قاضی باشد، شافعی نیز همین نظر را ابراز نموده، اما ابوحنیفه

۱- المبسوط، ج ۸، ص ۱۰۱: «القضاء لا ینعقد لاحد الا بثلاث شرایط، ان یکون من اهل العلم والعدالة والکمال و... اما الکمال الاحکام فان یکون بالغاً عاقلاً حراً ذکراً فان المرأة لا ینعقد لها القضاء بحال، و قال بعضهم يجوز ان تكون المرأة قاضية، والاول اصح و من اجاز قضاءها قال يجوز فی کل ما یقبل شهادتها فیه و شهادتها تقبل فی کل شیء الا فی الحدود والقصاص».

۲- الخلاف، ج ۳، ص ۳۱۱: «لا يجوز ان تكون المرأة قاضية فی شیء من الاحکام...»



گفته است در هر مورد که زن می تواند شهادت بدهد در همان مورد نیز می تواند قضاوت کند و این در همه احکام است به غیر از حدود و قصاص و ابن جریر گفته است: زن می تواند در تمام آن چیزهایی که مرد قضاوت می کند قاضی باشد، چرا که زن نیز می تواند مجتهد باشد، اما دلیل ما این است که جواز قضاوت زن نیاز به دلیل شرعی دارد زیرا قضاوت یک امر شرعی است و هر کس می گوید زن می تواند قضاوت کند باید بر مدعای خود دلیل شرعی اقامه کند در صورتی که از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود: «هرگز رستگار نخواهد شد قومی که زنی حاکم آنها باشد» و نیز فرمود: «زنان را در آنجا که خداوند مؤخر قرار داده مؤخر بدارید» و در واقع هر کس منصب قضاوت را برای زنان تجویز کند آنان را مقدم و مردان را مؤخر داشته است و نیز پیامبر (ص) فرمود: «کسی که در نماز چیزی را از دست می دهد (برای اطلاع دیگران با صدای بلند) تسبیح بگوید زیرا که تسبیح برای مردان است و دست به هم زدن برای زنان»

پس در اینجا پیامبر اکرم (ص) زن را از سخن گفتن باز داشته است بخاطر پرهیز از فتنه که می آید. کلامش را مردان بشنوند پس در قضاوت که مشتمل بر سخن گفتن و غیر سخن گفتن است شرکت زنان به طریق اولی جایز نیست»<sup>(۱)</sup>

در شرایع الاسلام آمده است:

«در قاضی شرط است بلوغ، کمال، عقل، ایمان، عدالت، پاکزادی، علم و مرد بودن و قضاوت برای

زن منعقد نمی گردد گرچه تمامی شرایط را دارا باشد»<sup>(۲)</sup>

همچنین محقق حلی «متوفای ۶۷۶ هـ» در مختصر النافع نیز این شرط را ذکر کرده است<sup>(۳)</sup> و ابن

۱- خلاف، ج ۳، ص ۳۱۱، کتاب القضاء، مسئله ۶ - ۲- شرایع الاسلام، محقق حلی، ج ۴، ص ۲۰۴

۳- المختصر النافع، محقق حلی، ص ۲۷۹، چاپ مصر

براج در مهذب متوفای ۴۸۱ هـ<sup>(۱)</sup>، ظاهر کلام ابن سعید متوفای ۶۹۰ در الجامع<sup>(۲)</sup> علامه متوفای ۷۲۶ هـ در قواعد<sup>(۳)</sup> و ارشاد<sup>(۴)</sup> و تحریر الاحکام،<sup>(۵)</sup> فخرالمحققین متوفای ۷۷۱ هـ در ایضاح،<sup>(۶)</sup> شهید اول در لمعه و شهید ثانی در شرح لمعه<sup>(۷)</sup> این شرط را ذکر کرده‌اند.

در ریاض المسائل،<sup>(۸)</sup> نراقی متوفای ۱۲۴۵ هـ در مستندالشیعه<sup>(۹)</sup> فاضل هندی متوفای ۱۱۳۷ در کشف اللثام<sup>(۱۰)</sup> سید محمد مجاهد متوفای ۱۲۴۲ هـ در المناهل<sup>(۱۱)</sup> شیخ محمدحسن نجفی متوفای ۱۲۶۶ هـ در جواهر<sup>(۱۲)</sup> و فیض کاشانی متوفای ۱۰۹۱ هـ در مفاتیح الشرایع<sup>(۱۳)</sup>

- ۱- مهذب، ج ۲، ص ۵۹۷، «و اما کمال الاحکام بأن يكون بالغاً حراً، ذكراً، لان المرأة لاتعتقد لها القضاء على حال»
- ۲- الجامع للشرايع، ص ۵۲۲: «اذا كان الرجل عاقلاً بصيراً كاملاً كاتباً عالماً بالقضاء ديناً ورعاً فهو اهل لولاية القضاء»
- ۳- قواعد الاحکام، کتاب القضاء، ص ۲۰۱
- ۴- ارشاد الاذهان، ج ۲، ص ۱۳۸
- ۵- تحریر الاحکام، ص ۱۸۰، چاپ سنگی: «لا ينعقد القضاء للمرأة في الحدود وغيرها»
- ۶- ایضاح الفوائد فی شرح القواعد، فخر المحققین، ج ۴، ص ۲۹۸، «يشترط فيه البلوغ والعقل والذكورة ... فلا ينفذ قضاء المرأة وان اجمعت باقي الشرايط»
- ۷- الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، ج ۱، ص ۲۸۰، «لابد من الكمال والعدالة واهلية الافتاء والذكورة و الكتابة والبصر الا في قاضى التحكيم»
- ۸- ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل، سیدعلی طباطبائی، ج ۲، ص ۳۸۵ «واعلم ان الصفات المنشترط فيه ستة... والذكورة بلاخلاف فی شیئی من ذلك ...»
- ۹- مستند الشیعه فی احکام الشریعه، نراقی، ج ۲، ص ۵۱۹ «... و منها الذکورة بالاجماع کما فی المسالك و نهج الحق و المعتمد و غیرهما ...»
- ۱۰- کشف اللثام فی شرح قواعد الاحکام، فاضل هندی، ج ۲، ص ۱۴۲ «و يشترط فيه البلوغ والعقل والذكورة ... فلا ينفذ ... ولا المرأة وان اجمعت باقي الشرائط ...»
- ۱۱- المناهل، سید محمد مجاهد، ص ۶۹۴ «يشترط في القاضي الذکورة، فلا ينفذ قضاء المرأة وان كانت عالمة مجتهدة ...»
- ۱۲- جواهر الکلام فی شرح شرايع الاسلام، شیخ محمدحسن نجفی، ج ۴۰، ص ۱۲ «و يشترط فيه ای القاضي ... البلوغ و کمال العقل و الايمان و ... والذكورة بلاخلاف اجده فی شیئی منها ...»
- ۱۳- مفاتیح الشرايع، فیض کاشانی، ج ۳، ص ۲۴۶



## نظرات فقهای نافین شرط ذکورت

## ۱- میرزای قمی

مولی ابوالقاسم گیلانی معروف به میرزای قمی (متوفای ۱۲۳۱ ق) در کتاب غنائم الایام می‌فرماید: «یشترط فی القاضی مطلقاً (سواء أکان القاضی المنصب ام قاضی التحکیم): العقل والبلوغ و الایمان والعدالة والذکورة و طهارة المولد اجماعاً»

سپس شرایط دیگری را از قبیل: غلبه حفظ و قدرت نطق، اجماعی ندانسته است و به گروهی نسبت داده است و در شرط «ذکورت» - که مطلقاً شرط باشد چه در منصب قضا و چه در فعل قضایی - مورد تردید قرار داده، شمول مورد اجماع را نسبت به فعل قضایی مشکل دانسته و در این مورد چنین می‌گوید:

«و ربما یشکل فی اشتراط الذکورة مطلقاً، لان العلل المذكورة لها، من عدم تمكن التسنون من ذلك غالباً، لاحتیاجه الى البروز و تمیز الخصوم والشهود ... غیر مطرده فلا وجه لعدم الجواز مطلقاً، انا ان ینعقد الاجماع مطلقاً».

«و یمکن ان یمکن الیكون الاجماع بالنظر الى اصل اختیار الولاية والمنصب عموماً، و اما فی حکومت خاصه، فلم یمکن ذلك من ناقله، و ان احتمله بعض العبارات، فالاشکال ثابت فی الاشتراط مطلقاً...»<sup>(۱)</sup>

شیخ اعظم انصاری متوفای ۱۲۸۱ هـ در کتاب القضاء<sup>(۱)</sup> و سید کاظم طباطبائی متوفای ۱۳۳۷ در ملحقات عروه<sup>(۲)</sup> این شرط را ذکر کرده‌اند.

آقای خوئی، سومین شرط قاضی را، ذکورت یاد نموده و می‌گوید: «بلاخلاف ولا اشکال و تشهد علی ذلک صحیحة الجمال و یؤیده مارواه الصدوق من وصیة النبی لعلی (ع): ولا تولى القضاء»<sup>(۳)</sup> امام خمینی (ره) نیز ذکورت را جزء شرایط قاضی بیان کرده‌اند.<sup>(۴)</sup>

---

«یشترط فی القاضی، البلوغ و العقل ... والذکورة ... بلاخلاف فی شیئی من ذلک عندنا»

۱- کتاب القضاء و الشهادات، شیخ انصاری، ص ۴۰

«و یشترط فی القاضی ایضاً الذکورة فالمرأة لا تولى القضاء کما فی النبوی المطابق للاصل المنجبر بعدم الخلاف

فی المسألة»

۲- ملحقات عروه الوثقی، سید کاظم طباطبائی، ج ۳، ص ۵

«السابع: الذکورة فلا یصح قضاء المرأة ولو للنساء للاجماع و النبوی (ص)....»

۳- مبانی تکملة منهاج، آقای خوئی، ج ۱، ص ۱۰ ۴- تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۰۷

## ۲- مقدس اردبیلی

مرحوم محقق اردبیلی در شرح شرط ذکورت می‌فرماید:

«و اما اشتراط الذکورة، فذلک ظاهر فیما لم یجز للمرأة فیہ امر، و اما فی غیر ذلک فلا نعلم له دلیلاً

واضحاً، نعم ذلک هو المشهور، فلو کان اجماعاً، فلا بحث و الا فالمنع بالکلیة محل بحث، اذ لا محذور

فی حکمها بشهادة النساء مع سماع شهادتھن، بین المرأتین مثلاً بشئ مع اتصافها بشرايط الحکم»

«شرط ذکورت، در آن دسته از اموری که مربوط به زن نمی‌شود، مسأله‌ای روشن است اما در غیر

این مورد، ما برای آن دلیل روشنی سراغ نداریم. بله این موضوعی مشهور است، از این رو اگر

اجماعی در میان باشد بحثی نیست و الا ممنوعیت کلی، محل بحث و تردید است زیرا محذوری ندارد

که زن، اگر دارای شرایط قضاوت است، مثلاً میان دو نفر زن با شنیدن شهادت زنان شاهد، قضاوت کند.»<sup>(۱)</sup>

مفاد فراز مذکور اینهاست:

۱- در آن دسته از اموری که زن از نظر شرعی حق دخالت ندارد لزوم این شرط امری روشن و پذیرفته شده است.

۲- در غیر موارد یاد شده، دلیل روشنی بر ممنوعیت قضاوت زن سراغ نداریم به جز اینکه فتوایی مشهور است.

۳- اگر نسبت به ممنوعیت در غیر موارد مذکور، اجماعی وجود داشته باشد می‌توان منع را پذیرفت و

الا منع مطلق و کلی، دلیلی ندارد و مورد تردید است.

۴- اگر زن شرایط قضاوت را داشته باشد، اشکال و محذور خاصی ندارد که به عنوان مثال در دعوای

دو نفر زن داوری کند.

البته عبارت محقق اردبیلی از این نظر که اجمالاً جواز قضاوت زن را در برخی موارد پذیرفته است

جای تردید نیست ولی در اینکه تفصیلاً مراد و نظر ایشان چیست؟ عبارت مذکور تا اندازه‌ای دارای

اجمال و ابهام است.

(۱) یک احتمال این است که بگوئیم منظور آن فقیه ارجمند، اشاره به همان تفصیلی است که ابوحنیفه

قائل شده است. یعنی در آن دسته از امور قضایی که زن هیچ دخالت ندارد مثل حدود و قصاص که شهادت او پذیرفته نیست قهراً حق قضاوت ندارد، ولی در سایر موارد، دلیل روشنی بر حرمت نداریم و در همه صور محدودی متصور نیست همانند قضاوت میان دو زن چنانکه در مثال آن فقیه آمده است.<sup>(۱)</sup>

بر اساس این احتمال، قضاوت زنان در محاکم حقوقی و آن دسته از پرونده‌های محاکم کیفری که مربوط به حدود و قصاص نیست جایز خواهد بود و یا به تعبیر دیگر، در حقوق مدنی قضاوت زن جایز است ولی در محاکم جنایی نمی‌تواند.<sup>(۲)</sup>

## اقوال فقهاء عامه در رابطه با شرط ذکورت

بین فقهای عامه در این مسأله به شرح ذیل اختلاف است و سعی شده آراء هر یک از مذاهب اربعه از کتب فقهی مربوط به آن مذهب بیان گردد.

### الف) حنبلیه

ابوالحسن ماوردی در مورد شرایط معتبر در قاضی گفته‌اند:

«ولا يجوز ان يقلد القضاء الا من تكاملت فيه شروطه التي يصح معها تقليده و ينفذ بها حكمه و هي سبعة: فالشرط الاول منها ان يكون رجلاً و هذا الشرط مجمع صفتين: البلوغ و الذكورية و اما المرأة فلتنقص النساء عن رتبة الولايات و ان تعلق بقولهن احكام. و قال ابو حنيفة... و ابن جرير الطبري فجوز قضاءها في جميع الاحكام و لا اعتبار بقول برده الاجماع مع قوله تعالى: «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض» يعني في العقل و الرأي فلم يجز ان يقمن على الرجال»<sup>(۱)</sup> ابن قدامه كه - فقه حنبليها را نوشته است - می‌گوید: زن در هیچ امری نمی‌تواند قضاوت کند و استدلالاتی آورده که بیان می‌شود:

ابن قدامه حنبلی در کتاب المغنی خویش پس از ذکر شرط ذکورت در باب قضاوت می‌گوید:

«و دلیل ما گرفتار پیامبر (ص) است که می‌فرماید: هرگز رستگار و موفق نخواهد شد قومی که رهبری

آن را زنی به عهده بگیرد»

و نیز اینکه قاضی باید در محافل طرفین دعوا و نیز مقابل مردان ظاهر شود و قضاوت نیاز به کمال عقل و زیرکی خاصی دارد ولی زن و ایش کوتاه و عقلش ناقص است و اهلیت آن را ندارد که در محافل مردان ظاهر گردد و شهادت وی بدون شهادت مرد پذیرفته نیست اگر چه همراه وی هزار زن نیز

۱- الاحکام السلطانیه، ماوردی، ص. ۶۵، المقنع، ج ۳، ص ۶۰۹



به موضوعی شهادت دهند و نیز خداوند سبحان بر اشتباه و فراموشکاری آنان اشاره نموده آنجا که

فرموده است: «ان تضل احدیہما فتذکر احدیہما الاخری»<sup>(۱)</sup>

«اگر یکی از آندو در شهادت به اشتباه رفت دیگری به وی توجه و تذکر دهد» و نیز هرگز زنان را

شایستگی رهبری و امامت جامعه و به عهده گرفتن مسؤلیت اداره شهرها نیست و به همین جهت نه

پیامبر اکرم (ص) و نه هیچ یک از خلفای وی و نه کسانی که بعد از آنها آمدند تا آنجا که تاریخ آن

بدست ما رسیده است هرگز زنی را به عنوان قاضی و یا حکمران شهری منصوب نکرده‌اند و اگر چنین

کاری جایز بود در طول تاریخ اسلام موردی یافت می‌شد که به زن حکم قضاوت و یا حکومت داده باشند»<sup>(۲)</sup>

### ب) شافعیه

شافعی می‌گوید: زن در هیچ امری نمی‌تواند قضاوت کند.

در کتاب نه‌ایة المحتاج که - یکی از کتب فقهی مذهب شافعی است - چنین آمده است:

«... فلا تولى المرأة لتقصها ولاحتیاج القاضی لمخاطبة الرجال و هی مأمورة بالتحرز والخشی فی

ذلک کالمرأة، لخبر البخاری و غیره «ان یفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»<sup>(۳)</sup>

همچنین در کتاب کفایة الاختیار آمده است:

«... و متها الذکورة لقوله تعالى: «الرجال قوامون على النساء و لقوله ان یفلح قوم ولوا أمرهم امرأة و

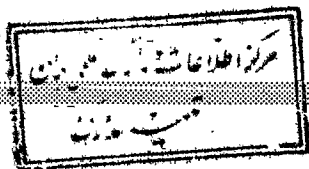
كذا للحاکم ... و لان القاضی محتاج إلى مخاطبة الرجال و المرأة مأمور بالتحرز عن ذلك»<sup>(۴)</sup>

۱- سوره بقره، آیه ۲۸۲

۲- مغنی، ابن قدامه، ج ۱۱، ص ۳۸۰

۳- نه‌ایة المحتاج الی شرح المنهاج فی الفقه علی مذهب الامام الشافعی - شهاب الدین الرملی، ج ۸، ص ۸۱

۴- کفایة الاختیار فی حل غایة الاختصار، الحسینی الشافعی، ج ۲، ص ۲۵۷



## ج) مالکیه

فقهای مالکی می‌گویند: زن در هیچ امری نمی‌تواند قضاوت کند و مرد بودن شرط است.<sup>(۱)</sup>  
در جواهر الاکلیل چنین استدلال شده:

«فلا تصح تولیه امرأة لحديث البخاری: لن یفلح قوم ولوا امرهم امرأة»<sup>(۲)</sup>

## د) حنفیه

ابوحنیفه می‌گوید: در همه اموری که زن می‌تواند شهادت بدهد، می‌تواند قضاوت کند به غیر از حدود و قصاص. یعنی زن در مورد امور مالی و حقوقی مطلقاً می‌تواند قضاوت کند ولی در مسائل جزائی حق قضاوت ندارد.<sup>(۳)</sup>  
در کتاب اللباب آمده است:

«يجوز القضاء المرأة فی کل شیئی الا فی الحدود و القصاص اعتباراً بشهادتها»<sup>(۴)</sup>  
علاءالدین کاشانی حنفی می‌گوید:

«شایستگی قضاوت را شرطهایی است... اما مرد بودن، به طور کلی، شرط جواز تقلید نیست، چرا که زن اجمالاً از کسانی است که صلاحیت گواهی دادن را دارد. البته این نکته هست که زن حق قضاوت در حدود و قصاص ندارد، زیرا او در این زمینه، حق گواهی دادن ندارد و از دیگر سوی، شایستگی قضاوت بر همان پایه و با همان شروطی است که شایستگی گواهی دادن.<sup>(۵)</sup>

## ه) طبری

طبری مفسر و فقیه معروف - که صاحب مکتب فقهی بوده و بعد مکتب ایشان منقرض گشته و پیروانی ندارد - می‌گوید: «در همه اموری که مرد حق قضاوت دارد زن نیز می‌تواند قضاوت کند زیرا

۱- الفقه الاسلامی وادلته، ج ۶، ص ۴۸۲

۲- جواهر الاکلیل شرح مختصر فی مذهب الامام مالک - الأزهري، ج ۲، ص ۲۲۱

۳- خلاف شیخ طوسی، ج ۳، ص ۳۱۱، مسأله ۶

۴- اللباب فی شرح الكتاب، الغنیمی الحنفی، جزء ۳، ص ۸۴

همچنین فتح القدیر شوکانی، ج ۶، ص ۳۵۷

۵- بدائع الصنائع و ترتیب الشرایع، کاشانی حنفی، ج ۷، ص ۳

قضاوت نیاز به اجتهاد دارد و زن می تواند اجتهاد کند و فتوا بدهد و می تواند در همه امور بدون استثناء قضاوت کند»<sup>(۱)</sup>

ابن رشد قرطبی که از علماء بزرگ اهل سنت است، می گوید:

«نخست، در شناخت کسانی که قضاوت آنان صحیح است: در این باب می نگریم که قضاوت برای چه کسانی صحیح است و چه چیزهایی موجب برتری قاضی است. اما صفاتی که جواز قضاوت، مشروط به آنها است. این است که شخص آزاد، مسلمان، بالغ، مرد، عاقل و عادل باشد»<sup>(۲)</sup>

### نتیجه گیری

استناد به گزارشی که از نظرات فقهاء نسبت به شرط ذکر کفورت یا عدم آن برای قضاوت نقل کردیم خلاصه اقوال آنها ارائه می گردد، به طور کلی اقوال و دیدگاه فقهاء به سه رأی و نظر جمع بندی می شود که عبارتند از:

الف) مرد بودن برای قاضی شرط است مطلقاً. دیدگاه مشهور فقهاء شیعه از زمان شیخ طوسی تا فقیهان روزگار ما و همچنین از فقهای عامه، فقه شافعی، مالکی و حنبلی چنین است.

ب) مرد بودن برای قاضی شرط نیست مطلقاً. در میان فقهای شیعه از عبارات کسانی چون محقق اردبیلی، محقق قمی و محقق خوانساری، علامه مجلسی - رضوان الله علیهم اجمعین - چنین برمی آید که به این دیدگاه، نظر دارند و طبری از اهل سنت نیز این دیدگاه را پذیرفته است. البته فقهای پیش از شیخ طوسی و نیز بعضی از فقهای معاصر شیخ، این شرط را مطرح و عنوان نکرده اند.

ج) تفاوت نهادن میان مسائل و موضوعات قضاوت، چنان که ابوحنیفه و پیروانش، صلاحیت زن را برای قضاوت، محدود به امور مدنی و مالی کرده اند از جهت آنکه شهادت زن در امور مالی و مدنی جایز است.

۱- خلاف شیخ طوسی، ج ۳، ص ۳۱۱، مسأله ۶  
۲- یدایة المجتهد و نهاية المقتصد، ج ۲، ص ۴۴۹

## بخش دوم

### « بیان و بررسی ادله منع قضاوت برای زن »

#### گفتار اول:

**استدلالات مخالفین با استفاده از آیات قرآن**

**و بررسی آیات مورد نظر و استدالات مخالفین**

برای اثبات اینکه قضاوت را نباید به زنان سپرد به آیاتی از قرآن تمسک کرده‌اند<sup>(۱)</sup> که ذیلاً ذکر می‌شود.

۱- «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض و بما انفقوا من اموالهم»<sup>(۲)</sup> -

(مردان، از آن جهت که خدا بعضی را بر بعضی برتری داده است و از آن جهت که از مال خود نفقه می‌دهند بر زنان تسلط دارند.

تفسیر مجمع البیان در شأن نزول این آیه می‌نویسد:

«زنی از انصار که - حبیبه دختر زید بن ابی زهیر نام داشت - از اطاعت شوهر خود سرپیچی کرد،

شوهر به صورت او سیلی زد، زن به همراه پدرش خدمت پیامبر اکرم (ص) رسیدند. پدر گفت: نور

چشمم را در اختیارش قرار دادم و او آزارش رسانده است. پیامبر (ص) فرمود باید دختر شما از همسر

خویش قصاص نماید، دختر به همراه پدر برای قصاص نمودن مراجعت کردند، اما پیامبر (ص) به

سرعت آنان را به حضور طلبید و فرمود: هم اکنون جبرئیل نازل گردید و این آیه را فرمود:

«الرجال...» آنگاه پیامبر (ص) فرمود: ما چیزی را می‌خواستیم و خداوند چیز دیگری را اراده فرموده

بود و بهترین همان است که خداوند مشخص کرده است و بدینگونه قصاص برداشته شد.»<sup>(۳)</sup>

بعضی برای نفی مشروعیت قضاوت زن به این آیه تمسک کرده‌اند و استدلال کرده‌اند:

(عموم علت که از عبارت «بما فضل الله بعضهم على بعض» استفاده می‌شود، می‌فهماند حکمی که

۱- کتاب القضاء، گلپایگانی، ص ۴۴، و حقوق المرأة و شؤونها الاجتماعیه، محمدعلی الزهیری، ص ۱۲

۲- سوره نساء، آیه ۳۴ - - ۳- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۴۳

مبنی بر این علت است، یعنی قوام بودن مردان نسبت به زنان، فقط برای شوهران نسبت به همسرانشان وضع نشده است، بلکه برای این حکمی است که برای جماعت و جنس مردان نسبت به جماعت و جنس زنان وضع شده. بنابراین در همه امور اجتماعی که مربوط به برتری مرد بر زن می شود قوام بودن و سرپرستی مردان نسبت به زنان لازم است و از جمله آنها زمامداری و قضاوت و دفاع مسلحانه - که به قدرت تعقل نیاز دارد و در مردان بالنسبه بیش از زنان است - قوام بودن و سرپرستی و حاکمیت به مردان سپرده شده است. نتیجه اینکه زمامداری و جنگ دفاعی و قضاوت برای زنان نه مشروع است و نه نافذ» (۱)

زمخشری می گوید:

«... این مطلب، دلیل آن است که استحقاق ولایت، تنها از طریق «فضل» حاصل می شود نه از طریق قهر و غلبه» (۲)

به مقتضای این نوع برداشت، هر مردی، ولی و حاکم بر زندگی عمومی و مسئولیت های عام و خاص تمام زنان جهان است و بالطبع هیچ یک از زنان نمی توانند کوچکترین مسئولیت از جمله مسئولیت قضاوت را در دست بگیرند زیرا زن نسبت به مرد فاقد هرگونه تسلط و حاکمیتی است.

### سلطه مردان بر عموم زنان یا بر همسران خویش؟

نکته مهم دیگری که در این آیه باید روی آن تأمل کرد این است که آیا مراد آیه شریفه، سلطه

عموم مردان بر زنان است یا اینکه فقط سلطه مرد بر زن خویش؟

استدلال به این آیه مبتنی بر نظر اول است اما شأن نزول آیه (که از منجم البیان شد) نظر دوم را تأیید می کند اما برخی از بزرگان استفاده عموم از آن کرده اند که به نقل نظرات برخی از آنها می پردازیم.

۱- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۳۴۳، و رساله بدیعه فی تفسیر آیه الرجال ...، ص ۵۱

۲- الکشاف، زمخشری، ج ۱، ص ۵۰۵

مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر این آیه می‌فرماید:

«عام بودن علتی که برای سلطه مردان آورده شده (مقصود جمله «بما فضل الله بعضهم علی بعض»

است که در حقیقت به منزله علت است برای «الرجال قوامون علی النساء» دلیل بر این است که حکمی

که بر سلطه جنس مرد بر زن بیان شده در جهات عمومی که حیات جامعه اعم از زن و مرد بدان بستگی

دارد، می‌باشد جهاتی همانند قضاوت و حکومت که حیات اجتماعی جامعه بدان وابسته است و این دو

بر پایه عقل استوار می‌گردند، که طبیعتاً در مردان بیشتر از زنان قرار داده شده است، و نیز دفاع و جهاد

که توان جسمی و قدرت برنامه‌ریزی از لوازم آن است و این توان در مردان بیشتر می‌باشد، پس بر این

اساس، آیه شریفه «الرجال قوامون...» دارای اطلاقی تام و تمام است.»<sup>(۱)</sup>

در مجمع البحرین ذیل آیه فوق آمده است:

«سلطه مردان بر زنان در آیه سلطه سیاسی و حکومتی است به دو دلیل، یکی به عنوان موهبتی الهی،

یعنی خداوند سبحان در نظام تکوین عموم مردان را بر زنان در جهات مختلف از جمله کمال عقل،

حسن تدبیر، توان بیشتر از انجام کارهای خیر و اطاعت، برتری بخشیده و به همین جهت پیامبری و

امامت و ولایت و اقامه شعایر و جهاد و پذیرش شهادت و زیادت در اثر و ... را از برای آنان قرار

داده است.

- دلیل دیگر اکتسابی است زیرا آنان هستند که عملاً مهریه و نفقه همسران خویش را می‌پردازند با -

اینکه فایده ازدواج به صورت مشترک برای هر دو می‌باشد.»<sup>(۲)</sup>

۱- المیزان فی تفسیر القرآن، ص ۳۴۴.

۲- مجمع البحرین، ص ۴۸۶، و کنز العرفان، ج ۲، ص ۲۱۱.

## نقد و بررسی آیه و استدلال

اما باید گفت این استدلالات قابل قبول نیست و از این آیه چیزی بیشتر از قوامیت مرد بر همسر خویش استفاده نمی‌گردد زیرا شأن نزول آیه مربوط به نظام خانواده و مسائل خانوادگی و زندگی زن و شوهر است نه قضاوت، چون آیه می‌گوید در زندگی زن و شوهر، به دو علت مردان سرپرستی زنان را به عهده دازند: علت اول اینکه خداوند به مردان از نظر روحی و جسمی تواناییهای بیشتری اعطا کرده است و علت دوم اینکه مردان به زنان مهریه می‌دهند و هزینه زندگی آنان را به عهده دارند و لذا باید سرپرستی زنان به عهده مردان باشد.

به عبارت دیگر، دلالت آیه بر عدم صلاحیت زن مشروط به قوامیت مرد بر زن است؛ قوامیتی به مفهوم حق تصمیم‌گیری در تمام امور که به حالت همسری هم منحصر نمی‌شود.

اما اگر قوامیت به مفهومی غیر از حق دخالت و حاکمیت باشد در آن صورت، آیه شریفه هیچ دلالتی بر عدم صلاحیت زن نخواهد کرد.

قاضی عبدالعزیز بن براج، قوامیت را اینگونه تعریف می‌کند:

(مراد از «الرجال قوامون علی النساء» آن است که مردان اداکننده حقوقی هستند که زنان بر گردن همسران خویش دارند...) (۱)

ابن راوندی در این مورد می‌فرماید:

«خدای متعال می‌فرماید: «الرجال قوامون علی النساء» در آیه شریفه دو دلیل برای وجوب این مسأله به چشم می‌خورد، یکی واژه «قوامون»، قوام یعنی کسی که عهده‌دار تأمین اموری از قبیل نفقه، لباس و امثال آن باشد.» (۲)

۱- المهدب، کتاب النکاح، باب القسمة بین الأزواج، ص ۲۲۵

۲- فقه القرآن، باب نفقات الزوج والمرضعات و احکامها، ص ۱۱۶



لغت دانان تصریح می‌کنند که واژه «قَوْم» تنها به معنای حاکمیت و سیاست یعنی قدرت امر و نهی نیست بلکه به معنای اصطلاح، کفایت و نگهداری نیز به کار می‌رود. زبیدی در «تاج العروس» می‌گوید: «جوهری می‌گوید ... «قیم» به معنای سرور و گرداننده امر است و به زن «قیمه» گفته می‌شود. در برخی زبانها، قیم المرأة به معنای همسر اوست زیرا به تکفل امور و نیازمندیهای او می‌پردازد ... فراء گوید: قوام یعنی متکفل امور»<sup>(۱)</sup>

تعدادی از مفسران نیز مراد از «القوامون» را در آیه مبارکه، نگهداری و کفالت دانسته‌اند نه ولایت و سیطره از جمله:

علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود می‌گوید: «مراد و جوب پرداخت هزینه زندگی به زنان است»<sup>(۲)</sup> «قرطبی» می‌گوید:

«الرجال قوامون على النساء» مبتدا و خبر است یعنی مردان به پرداخت هزینه زندگی زنان و نگهداری از آنان می‌پردازند. همچنین استفاده می‌شود که حکام، امراء و جنگجویان از زنان نیستند»<sup>(۳)</sup> پس از آن جایی که آیه مربوط به نظام خانواده و مسائل خانوادگی است چون اولاً شأن نزول آیه چنین می‌گوید: و ثانیاً واژه «قَوْم» بر طبق نظر مفسران به معنای نگهداری و عهده‌دار شدن تأمین اموری از قبیل نفقه می‌باشد و از طرف دیگر عبارت «بما انفقوا من اموالهم» در آیه شریفه اشاره دارد به هزینه زندگی زن که شوهر می‌پردازد و این مطلب هیچ ربطی به حیات اجتماعی و قضاوت ندارد. اگر ادعا شود که مردان به همان علت که در زندگی بر زنان ولایت دارند در دیگر ابعاد زندگی اجتماعی نیز، این ولایت، وجود دارد، این ادعایی نادرست است زیرا که:

۱- تاج العروس، ج ۹، ص ۳۷، ۱۴ تفسیر قمی، ص ۱۲۵، چاپ سنگی

۲- تفسیر قمی، ص ۱۲۵، چاپ سنگی

۳- الجامع الاحکام القرآن، ص ۱۱۰، جزء ۵

اولاً برتری و افضلیت مردان در «بما فضل الله بعضهم علی بعض» به تنهایی علت قوامیت مرد نیست بلکه با افزودن اتفاق مال که در فقره دوم آیه آمده، علت تامه می‌شود یعنی قوامیت مرد معلول هر دو عامل است و برتری مرد و هزینه زن را با هم علت قوام بودن مرد شناخته است نه فقط برتری مرد را، لذا مرد نسبت به زنی که همسر او نیست، قوامیت ندارد زیرا که هزینه زندگی او را نمی‌پردازد و در شرایطی که انفکاک این دو عامل در زندگی زناشویی، قوامیت را منتفی می‌سازد به طریق اولی نسبت به زنان دیگر، چنین قوامیتی، منتفی است.

ثانیاً اگر علت قوامیت را در برتری بدانیم و آن علت عمومیت داشته باشد لازم‌اش این است که مرد را در همه جوانب از زن برتر بدانیم و این مطلب گذشته از آنکه با دریافت فطری ما نمی‌خواند برخلاف حقایق آفرینش - که در کتاب و سنت پیامبر اکرم وجود دارد - است. خدای تعالی می‌فرماید:

«ياايهاالناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عندالله اتقىكم ان الله عليم خبير» (۱)

«ما شما را از مرد و زن آفریدیم و شما را جماعت‌ها و قبیله‌ها کردیم تا یکدیگر را بشناسید هر آینه گرامی‌ترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست، خدا دانا و کاردان است.»

مطابق آیه مبارکه معیار برتری و افضلیت، افزونی تقوی است، لذا زن با تقوی‌تر از مرد، برتر است و از این گذشته تعبیر «انا خلقناکم من ذکر وانثی» حاکی از آن است که بشر، در اصل آفرینش از فضیلت یکسان برخوردارند و بر حسب اصل آفرینش هیچ‌کس بر دیگری برتری ندارد.

حال که ثابت شد معیار برتری، افزونی تقوی است، اگر ملاک قوام و سرپرست بودن فقط برتری است نه چیز دیگر پس واجب است به زنانی که از لحاظ تقوا و علم و قدرت تحلیل و تیزهوشی و عقل

و درایت برتر از مردان هستند مناصب از قبیل قضاوت به آنها سپرده شود و اگر با مردان مساوی باشد باید سپردن این مناصب به آنان مجاز باشد.

بنابراین نمی‌توان پرداخت هزینه زن را نادیده گرفت و تنها به برتری مرد توجه کرد و آن را به مسأله

قضا و دیگر مسائل تعمیم داد و آنها را در انحصار مردان دانست و حتی از ذکر علت سرپرستی شوهر

به همسر خود، که در آیه آمده، معلوم می‌شود که اگر زن عاقل با تدبیر و ثروتمندی دارای شوهری

تهیدست و عقب افتاده فکری است و هزینه زندگی او را می‌پردازد، در اینجا این زن قوام و سرپرست

شوهرش می‌تواند باشد. زیرا ملاک قوامیت و سرپرستی در این زن وجود دارد و هر جا ملاک هست

حکم نیز هست چون تسلط مردان بر زنان بواسطه انفاقی است که می‌کنند و اما در صورتی که در محیط

خانه از جانب مرد انفاقی صورت نگیرد آیا می‌توانیم قائل به چنین تسلط و سلطه‌ای بشویم؟

از طرف دیگر انفاق مرد به همسر خویش ارتباطی به سایر زنان ندارد و عمومیتی در علت دوم

«بما انفقوا من اموالهم» نیست و نمی‌توانیم ملتزم شویم که چون مرد نفقه عیال خویش را می‌پردازد بر

همه زنان حتی زنان اجنبی سلطه و قیمومیت داشته باشد و اگر شک هم داشته باشیم صرف احتمال و

شک برای عدم جواز استدلال به عموم آیه کافی است.

علاوه بر اینکه این آیه قطعاً رهبری و قیمومیت زن بر سایر زنان را نفی نکرده است.

۲- «... وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»<sup>(۱)</sup>

یعنی زنان را بر شوهران حقوق مشروعی است چنانچه شوهران را بر زنان، لکن مردان را بر زنان افزونی و برتری است و خداوند دارای عزت و حکمت است.

بعضی خواسته‌اند از اطلاق «وللرجال علیهن درجه» در این آیه استفاده کنند که این برتری در

قضاوت نیز هست. پس باید قاضی مرد باشد نه زن و قضاوت برای زن مشروع است و نه نافذ.<sup>(۲)</sup>

### نقد و بررسی آیه و استدلال

این استدلال نیز قابل قبول نیست زیرا این آیه نیز به زندگی مشترک زن و شوهر و حقوق هر یک از

آندو بر دیگری مربوط است اما مرد یک درجه و پایه بالاتر از همسر خویش است و آن جواز تأدیب

همسر در صورت نافرمانی از شوهر و ناشزه بودن اوست و یا می‌توان این برتری را در تواناییهای

جسمی و روحی که خداوند به مردان بیش از زنان داده است تا مردان مراقبت از زنان و در پناه خود

گرفتن و خدمت او گزاردن را به عهده داشته باشند، دانست.

پس در صورتی می‌توان به آیه شریفه استدلال کرد که در تمام زمینه‌ها، مقام مردان را از زنان بالاتر

بداند در حالی که چنین نیست زیرا واژه «درجه» به شکل نکره استعمال شده است و چنین استعمالی

حاکی از آن است که برتری مردان در محدوده خاصی مورد نظر است و به طور قطع نمی‌توان آن را به

همه زمینه‌ها تعمیم داد.

۱- سوره بقره، آیه ۲۲۸

۲- کتاب القضاء، گلباگانی، ص ۴۶، و حقوق المرأة و شؤونها الاجتماعية، زهیری، ص ۱۲.

۳- «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى»<sup>(۱)</sup>

ترجمه: (و شما «همسران پیامبر ص» در خانه‌های خود بمانید و همانند جاهلیت نخستین در خارج از منزل به خودنمایی نپردازید).

استدلال شده است که چون در این آیه به زنان رسول خدا (ص) دستور داده شده که مانند زنان عصر جاهلیت در اجتماع ظاهر نشوند، پس زنان نباید خود را به اجتماع نشان دهند و اگر زن قاضی شود ناپاچار است با مردان معاشرت کند و در اجتماعات ظاهر شود که شارع راضی نیست و لذا نباید زن به منصب قضا منصوب شود.<sup>(۲)</sup>

### نقد و بررسی آیه و استدلال

این استدلال هم صحیح نیست زیرا اولاً این آیه در ارتباط با زنان پیامبر (ص) است و مؤید این نظر، آیه دیگری است که به صراحت زنان پیامبر (ص) را مورد خطاب قرار داده و می‌فرماید:

«يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ»<sup>(۳)</sup>

(ای زنان پیامبر شما هرگز همانند سایر زنان نیستید، اگر پرهیزگار هستید پس با صدای نرم سخن نگوئید).

ثانیاً در این آیه زنان رسول خدا (ص) از ظاهر شدن در اجتماعات مانند زنان عصر جاهلیت نهی شده‌اند. آن گونه ظاهر شدن که همراه با حرکات خلاف اخلاق باشد و این دلالت نمی‌کند که اگر زن واجد شرایط قضا باشد و رعایت حد اعلای ستر و عفاف را بکند جایز نیست مسئولیت قضا را بپذیرد.

۲- کتاب القضاء، گلپایگانی، ص ۴۶

۱- احزاب، آیه ۳۳

۳- احزاب، آیه ۳۲

۴- «أَوْ مَنْ يُنْشَوُ فِي الْحَلِيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرِ مَبِينٍ»<sup>(۱)</sup>

(آیا آن که به آرایش پرورش یافته و در هنگام جدال آشکار نمی‌گردد از آن خداست؟)

بر اساس این آیه، استدلال کرده‌اند که زن شخصیت و کمال خود را همواره در زیور و آراستن خود می‌بیند و دیگر اینکه در مقام مخاصمه از منطق نیرومندی بهره‌مند نیست و زن پیوسته دست خوش احساسات است و در حوادث به جای اعمال عقل و تدبیر، مغلوب احساسات می‌شود و بر اثر غلبه احساسات نمی‌تواند حرف خویش را مدلل و ثابت نماید در حالی که یکی از مهمترین شرایط قضاوت، صلابت و شدت در برخورد با حوادث است و برای اثبات حق به قدرت تعقل و تفکر و تسلط نیاز دارد.

می‌توان به این استدلال اضافه کرد گفته کسانی را که به آیاتی استناد جسته‌اند که آن دسته از کسانی را که قائلند خداوند برای خود، دختران را برگزیده و آنان پسران را، مورد نکوهش قرار می‌دهد. از جمله آیه شریفه: «فَاسْتَفْتِهِمُ الرَّبِّكَ الْبَنَاتِ وَ لَهُمُ الْبَنُونَ»<sup>(۲)</sup>

استدلال کرده‌اند که این آیات یا دلیل بر این است که اساساً زن در سطحی نیست که بتوان منصب قضاوت را به او سپرد یا اینکه در چنین فضای تشریعی نمی‌توان برای ادله قضاء اطلاق بی‌دست آورد.<sup>(۳)</sup>

۲- زخرف، آیه ۱۸

۱- صافات، آیه ۱۴۹

۳- القضاء فی الفقه الاسلامی، سید کاظم حائری، ص ۶۸، و تعلیقات شرح تبصرة المتعلمین، آیه‌آ... معرفت، ص ۳۰۸

«وقد يستدل أيضاً بالآيات الدالة على نقصان مستوى المرأة، كآيات ذم من افترض ان الله تعالى اصطفى لنفسه البنات على البنين وبالاخص قوله تعالى «او من يُنْشَوُ فِي الْحَلِيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرِ مَبِينٍ» اما بدعوى دلالتها رأساً على عدم كون المرأة بمستوى اعطاء منصب القضا او بدعوى ان جواً تشريعياً من هذا القبيل يمنع عن انعقاد الاطلاق في دليل القضاء...»

## پاسخ استدلال

آیات کریمه، بسیار از موضوع بحث فاصله دارد به گونه‌ای که نمی‌توان آن را شاهدی بر مدعا گرفت. مطابق آیه شریفه، زن - بر حسب فرهنگ حاکم - مخلوقی است که در ناز و نعمت پرورش می‌یابد و بواسطه نحوه تربیت عرب در آن هنگام از اقامه دلیل در مخاصمات، خودداری می‌کند. آیه شریفه از واقعیت محدود نسبت به زن عرب جاهلی و دیدگاه جاهلی نسبت به ارزش معنوی زن پرده برمی‌دارد که زاینده شیوه تربیتی زن جاهلی است.

لذا آیه شریفه، نه در مقام بیان طبیعت زن برای عرب بلکه در صدد تبیین دیدگاه آنان در مورد زن قرار دارد، چراکه مامی دانیم ذوق و ویژگی موجود در آیه، به گونه‌ای نیست که بتوان آنها را در مورد همه زنان و تمام جوامع و محیط‌ها صادق شمرد.

پس خداوند متعال در این آیات کریمه، سرشت و طبیعت زن را به عنوان یکی از حقایق آفرینش، توضیح نمی‌دهد، آنچه در اینجا مورد نظر است نشان دادن سستی و نادرستی عقاید باطل عرب نسبت به دختران است، عربی که با وجود انزجار از دختر، فرشتگان را دختران خدا می‌پنداشتند ولی خودشان از داشتن دختر برافروخته می‌شدند.

خدا در این گونه آیات به فساد عقیده آنان اشاره نمود و سخن آنان را رد نموده و می‌فرماید:

«از ایشان خبر بگیر آیا برای پروردگار تو دختران باشند و برای خود آنان پسر؟»

از طرف دیگر، تمایل به زینت مانع درست کاری انسان نیست، انسان غرایز بسیاری دارد که اگر غرایز مانع تلاش اجتماعی باشد باید انسانها از همدیگر فاصله گرفته و جدا و منزوی از یکدیگر زندگی کنند، ایمان و قانون دو امری هستند که در سامان دادن و کنترل غرایز انسان‌ها نقش‌والایی دارد اگر چه در هر جامعه‌ای انسانهای خلافکار وجود دارند اما اختیار که یک صفت انسانی است در هدایت یا

کنترل خواسته‌های غریزی و ذاتی بسیار مؤثر است، لذا زنان مؤمن نیز با علم و ایمان و اختیار می‌توانند غرائز خودشان را کنترل کنند و جلوه‌ها و آرایش کردن را منحصر به شوهر نمایند و با رعایت پوشش و حجابی که اسلام دستور داده، فعالیت انسانی و توأم با ارزش در جامعه داشته باشد و آلوده به روابط بی‌اسالم نشود. البته ما منکر حق تعلیم شغل مادری و تربیت فرزند بر کارهای دیگر نیستیم.

### نتیجه‌گیری

آیاتی که ذکر آن گذشت، مواردی است که مخالفین تصدی مسئولیت قضاوت از سوی زنان به آن استدلال کرده‌اند تا از این طریق نشان دهند که زن صلاحیت تصدی این منصب را ندارد. اما با توجه به بررسی‌های لازم، معلوم شد که هیچ یک از آیات یاد شده بر این موضوع دلالتی ندارد.



## گفتار دوم:

« استدلال مخالفین با استفاده از روایات

تقدیر و بررسی روایاتی که روایات »

« روایات از نظر عامه »

« روایات از نظر شیعه »

## روایات از نظر عامه

## روایت اول:

روایاتی از راویان عامه درباره این مسأله نقل شده که در مورد شرط ذکورت در قضاوت به آن روایات استناد کرده‌اند که بعضی از این روایات را ذکر می‌کنیم.  
در سنن بیهقی که سند روایت را نیز آورده چنین آمده است:

ابوالحسن علی بن احمد بن عبد ان ابناء احمد بن عبید الصفار، حدثنا اسحاق بن الحسن الحریری، حدثنا عثمان بن الهیثم، حدثنا عوف عن الحسن، عن ابی بکره قال:

«تَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ بَعْدَ مَا كِدْتُ أَنْ أَلْحَقَ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأَقَاتِلَ مَعَهُمْ، بَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ أَهْلَ فَارِسٍ مَلَكَوْا عَلَيْهِمْ إِبْنَةَ كَسْرَى فَقَالَ: لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ»

یعنی هنگام جنگ جمل بعد از آنکه نزدیک بود به اصحاب جمل پیوندم و به کمک آنان وارد جنگ شوم، خدا مرا به وسیله سخنی که از رسول خدا (ص) شنیده بودم. هدایت و کمک کرد و در جنگ شرکت نکردم، هنگامی که رسول خدا (ص) خبر یافت ایرانیها دختر پادشاه خود را به زمامداری برگزیده‌اند فرمود: «هرگز رستگار نمی‌شوئند قومی که زنی را به زمامداری خویش برگزینند»  
روایت فوق از چند طریق و با الفاظ مختلفی در سنن و مسائند آمده است:

در کتاب صحیح بخاری به سند خویش از ابی بکره روایت شده که حضرت فرمود:

الف) «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ»<sup>(۱)</sup>

۱- صحیح نجاری، ۹۰/۳ کتاب المغازی، باب کتاب النبی (ص) الی کسری و قیصر

و سنن بیهقی، ۹۰/۳، سنن ترمذی ۴۵۷/۴، باب ۷۵، شماره حدیث ۲۲۶۲، جامع الاصول ۴۹/۴

کنز العمال ۲۳/۶، شماره ۱۴۶۷۳، کتاب الاماره ۱

نظیر همین روایت را سنن نسائی از ابی بکره نقل نموده است و نیز احمد در مسند خویش از ابی بکره بدین صورت نقل فرموده:

(ب) «لن یفلح قوم اسندوا امرهم الی امرأة»<sup>(۱)</sup> «لا یفلح قوم أسندوا امرهم الی امرأة» «ما افلح قوم یلی امرهم امرأة»:

(ج) «ما افلح قوم قیمتهم امرأة»<sup>(۲)</sup>

(د) «لا یصلح قوم ولتهم امرأة»<sup>(۳)</sup>

(ه) «لا یفلح قوم ولتهم امرأة»<sup>(۴)</sup>

در همه این منابع، حدیث مزبور از ابوبکره نقل شده و معلوم می‌شود اصل حدیث همان است که ذکر شد و دیگران آن را با عبارات گوناگون نقل به معنی کرده‌اند. استدلال به این حدیث بدین گونه است که گفته‌اند: در این حدیث ولایت زن ممنوع شده و دلیلی است بر اینکه زن از شایستگان ولایت نیست و برای مردم نیز ولایت سپردن به او روا نیست، زیرا خودداری از آنچه زمینه نرسیدن به رستگاری می‌شود واجب است و قضاوت شعبه‌ای از ولایت است پس قضاوت زن هم ممنوع است.<sup>(۵)</sup> این روایت که با تعابیر گوناگون وارد شده و توسط برخی از فقهای ما نیز مورد استدلال قرار گرفته<sup>(۶)</sup>،

- ۱- مسند احمد ۳۸/۵، الملن والاهواء ۲۰۸/۴، کنز العمال ۶/۱۳۷، بحار الانوار ۱۳۸/۷۷، تحف العقول، ص ۳۵
- ۲- نه‌ایه ابن اثیر، ج ۴، ص ۱۳۵
- ۳- مستند نراقی، کتاب قضا، ص ۵۱۹
- ۴- خلاف ۳۱۱/۳، مسأله ۶، مسالک الافهام، ۳۵۱/۲، مستند الشیعه، ۵۱۹/۲، ریاض المسائل، ۳۵۸/۲، المناهل، ص ۶۹۴، جواهر الکلام ۱۴/۴۰، ملحقات عروة ۵/۳، الفقه الاسلامی وادلته ۴۸۲/۶، مغنی ابن قدامه، ۳۹/۹
- ۵- نیل الاوطار شوکانی، ج ۹، ص ۲۶۵
- ۶- مسالک الافهام، ج ۲، ص ۳۵۱، ریاض المسائل، ج ۲، ص ۳۸۵، جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۲، ملحقات عروة، ج ۳، ص ۵

از طریق اهل سنت نقل شده و راوی آن شخصی به نام «ابی بکر» است و کتاب‌های حدیثی اهل سنت، همگی از او نقل کرده‌اند.

ابی بکر در سنن نسائی به اجمال اشاره می‌کند که این سخن پیامبر (ص) موجب مصونیت من شد. چنانکه از منابع دیگر استفاده می‌شود اشاره ابی بکر به جریان جنگ جمل و خروج عایشه است. با این توضیح که ابی بکر ظاهراً از هواداران عایشه بوده و این علاقه و پشتیبانی را در پیش این و آن نقل می‌کرده است، هنگام خروج عایشه و دعوت مردم به مخالفت و طغیان علیه حضرت علی (ع)، ابی بکر از جمله از طرف برخی دوستانش مواجه با این درخواست می‌شود و او برای رهایی از همراهی با عایشه به این سخن پیامبر (ص) که تنها راوی آن نیز خود اوست استناد می‌کند و ظاهراً بارها آن را بازگو کرده است. در سنن نسائی چنین آمده است:

«عن ابی بکر قال: عصمتی الله بشيء سمعته عن رسول الله (ص) لما هلك كثرى قتال: من استخلفوا؟ قالوا: بته، قال:»<sup>(۱)</sup> وبعد جمله پیامبر را نقل نمی‌کند. در جای دیگر چنین می‌خوانیم:

«عبدالله بن الهجنج، قال: لما قدمت عائشة زوج النبي (ص) أتينا أبا بكره فقلنا: هذه عائشة، كنت تقول: عائشة عائشة! هي ذی عائشة! قد جاءت فأخرج معنا. فقال: إني ذكرت حديثاً سمعته من رسول الله (ص). سمعت النبي (ص) و ذكر بلقيس صاحبة سبا، فقال: لا يقدر الله امرة قاديهم امرأة»<sup>(۲)</sup>

## نقد و بررسی روایت

برای دریافت صحت و سقم روایت باید به بیوگرافی ابوبکره پردازیم.

۱- ابوبکره برادر مادری زیاد بن ابیه بود. مادرشان زنی به نام سمیه کنیز حارث بن کلدّه بود که از طریق نامشروع به ابوبکره باردار شد. حارث او را به فرزندی خود برگزید و به خاندان خویش ملحق نمود. این فرزند نامشروع به خاطر مفاسد فراوانی که داشت چند بار در زمان حکومت عمر حد بر او جاری کردند، وی حتی حاضر نشد توبه کند. (۱)

چنین شخص فاسق نامشروعی، راوی یا جاعل این حدیث است که اگر همه راویان حدیث غیر از ابوبکره، بر فرض عادل و ثقه هم باشند همین که روایت از طریق او نقل شده، بی اعتبار خواهد بود چه جای آنکه سایر راویان نیز دارای وثاقت نیستند.

۲) یکی دیگر از راویان این حدیث، عثمان بن هیثم است وی مؤذن مسجد جامع بصره بود که خلفای بنی امیه در آن اقامه جمعه و جماعت می نمودند. علاوه بر این هر چه را از هر کس می شنید نقل می کرد و در صدد آن نبود که به صحت و سقم آن پی برد. احمد بن حنبل درباره اش گفته است: آدم ثابتی نبوده است.

دارقطنی گفته: عثمان گرچه دروغگو نبوده ولی کثیر الخطا و بسیار اشتباهکار بوده است. (۲)

۳) یکی دیگر از راویان حدیث «اسحاق بن حسین حربی» است. وی از کسانی می باشد که بیخاطر جعل حدیث و افزودن در روایات، مورد اعتماد اهل سنت نیست.

بویژه مورد اعتماد ذهبی که فردی متعصب و دوستدار اهل سنت است نمی باشد. (۳)

۱- تهذیب التهذیب، ج ۱، ص ۴۷۹

۲- تهذیب التهذیب، ج ۷، ص ۱۵۸، میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۵۹

۳- میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۱۹۰

## سند دیگر برای روایت

ترمذی در سنن خود همین روایت را از طریق دیگر نقل کرده است: «محمد بن المثنی حدثنا خالد بن حرث حدثنا حمید الطویل عن الحسن عن ابی بکره .... قال «لن یفلیح قومٌ ولو أمرهم امرأة»<sup>(۱)</sup>

این سند نیز قابل اعتماد نیست، زیرا ذهلی درباره محمد بن مثنی گفته است: وی عقل درستی نداشته است. یکی دیگر حمید طویل است که در نقل روایت تدلیس می‌کرده یعنی به نوعی در نقل آن دروغ می‌گفته است.<sup>(۲)</sup> بنابر آنچه درباره رجال سند این روایت در طریق اول و دوم گفته شد نمی‌تواند مورد فتوا قرار بگیرد تا زمانی که با دلیل قطعی تأیید شود.

مضمون حدیث این است که: بعد از کشته شدن خسرو پرویز به دست فرزند خود «شیرویه» و بنه دنبال ضعف حکومت ایران و ظهور پادشاهان متعدد در فاصله کوتاه از جمله کسانی که به سلطنت دست یافت، «پوراندهخت» دختر خسرو پرویز بود. چنانکه پس از او نیز خواهرش «آذر میدخت» به سلطنت رسید. پیامبر اکرم (ص) هنگامی که خبر یافت قومی از ایرانیان زنی را به حکومت برگزیدند در اینجا بود که جمله مذکور را که نقلهای گوناگون دارد بیان فرمود. جمله پیامبر (ص) پیش از ده گونه نقل شده است از جمله:

«لا یفلیح قومٌ تملکهم امرأة»<sup>(۳)</sup>

«لا یفلیح قومٌ ولیتهم امرأة»<sup>(۴)</sup>

۲- میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۶۱۰

۱- سنن ترمذی، ج ۴، باب ۷۵، ص ۴۵۷

۴- خلاف، ج ۳، ص ۳۱۱

۳- مسند احمد، ج ۵، ص ۴۷

«لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمْرَهُمْ إِمْرَأَةٌ»<sup>(۱)</sup>

«لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ يَمْلِكُ رَأْيُهُمْ إِمْرَأَةٌ»<sup>(۲)</sup>

«لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ أَسْنَدُوا أَمْرَهُمُ إِلَى إِمْرَأَةٍ»<sup>(۳)</sup>

«مَا فَلَاحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمْرَهُمْ إِمْرَأَةٌ»<sup>(۴)</sup>

«لَا يُصْلِحُ قَوْمٌ وَلَتَنْهَمُ إِمْرَأَةٌ»<sup>(۵)</sup>

«مَا فَلَاحَ قَوْمٌ يَلِي أَمْرَهُمْ إِمْرَأَةٌ»<sup>(۶)</sup>

«لَا يُفْلِحُ قَوْمٌ أَسْنَدُوا أَمْرَهُمُ إِلَى إِمْرَأَةٍ»<sup>(۷)</sup>

اینکه در استدلال به این حدیث گفته‌اند:

«در هر صورت، حدیث، مشهور است اگر چه آن یکسان نیست، شاید همین شهرت، ضعف حدیث

را جبران نماید، حدیث از لحاظ دلالت بر مسأله مورد بحث نیز کاملاً واضح است»<sup>(۸)</sup>

باید گفت برای ما روشن نیست که مزاد استدلال کننده از این سخن که «شاید شهرت، ضعف حدیث

را جبران نماید» چیست؟ زیرا آنچه که ضعف سند را جبران می‌کند، شهرت عملی و محقق است، یعنی:

آگاهی از استناد و اعتماد فقیهان سرشناس و مشهور به یک روایت ضعیف در هنگام افتاء در این

صورت است که شهرت، ضعف سند را جبران می‌کند و نشان می‌دهد که حدیث از معصوم صادر شده

یا به صدور آن یقین داریم اما شهرت روایی، به معنای کثرت تکرار روایت در کتب حدیث، را

۱- صحیح بخاری، ۱۰/۶، باب کتاب النبی الی کسری «قیصر»

۲- مجمع الزوائد، ۲۰۹/۵، باب ملک النساء

۳- مسند احمد، ۳۸/۵ و ۴۷ و تحف العقول، ص ۳۵، المحلی، ۴۳۹/۹

۴- مغنی ابن قدامه، ۳۹/۹

۵- مستند الشیعه ۵۱۹/۲، ریاض المسائل، ۳۸۵/۲

۶- مسند احمد، ۵۰/۵

۷- مسند احمد، ص ۴۷

۸- دراسات فی ولاية الفقیه، ج ۱، ص ۳۵۴

نمی‌توان جبران‌کننده ضعف سند دانست. از استناد فقیهان مشهور به این روایت در فتوی بر عدم صلاحیت زن، علم و اطلاع دقیقی در دست نیست زیرا گمان بر این است که فتوا دهندگان به عدم صلاحیت زن به آیات و روایات دیگری استناد کرده‌اند و از این روایت تنها به عنوان مؤید بهره گرفته‌اند نه به عنوان حلیل. بلکه ارجح عدم استناد فقیهان امامیه به این روایت است چرا که حدیث مزبور را مرسل می‌دانند و صحیح بودن آن از طرق عامه - به واسطه اختلاف نظر در شرایط عدالت و توثیق در برخی حالت‌ها - کافی نیست.

در جایی که احتمال و گمان وجود دارد که روایت مزبور، مورد استناد فقیهان قرار نگرفته باشد، صرف اشتها فتوا به عدم صلاحیت زن، برای جبران ضعف روایت کافی نیست.<sup>(۱)</sup>

پس این حدیث بر اساس ملاک‌های موجود در حدیث‌شناسی، ضعیف به شمار می‌رود و لذا حجتی ندارد. از نظر دلالت، - به فرض صحت سند - اولاً این مسئله در شرایطی واقع شده که حقیقت آن بر ماکاملاً روشن نیست و فضای صدور حدیث این احتمال را قوت می‌بخشد که این سخن تنها در خصوص وضعیت سیاسی و اجتماعی ایران آن روز و دستگاه سلطنت ساسانیان وارد شده است. یعنی مردم و دستگاهی که وضعیت اجتماعی و سیاسی آنان به اینجا رسیده است که از وجود مردان کارآزموده و انسان‌های لایق تهی شده‌اند و برای حفظ سلطه ساسانیان و حفظ رسوم سیاسی موجود، تا این حد اصرار می‌ورزند اینها به سعادت و رستگاری نخواهند رسید و چنانکه در تاریخ آمده است بزرگان دستگاه سلطنت ایران، پس از کشتارهایی که صورت گرفته بود و تنها توسط شیرویه - فرزنده خسرو پرویز - ۱۷ نفر از برادرانش کشته شده بودند، چاره‌ای جز انتخاب یکی از دختران خسرو پرویز ندیدند و لذا با اینکه در تاریخ در خصوص «پورانخت» پس از آنکه به سلطنت رسید، آمده است:



«فاحسنت السيرة، و بسطت العدل و الاحسان و كتبت الي آفاقها كتاباً تعدفيه بالعدل و الاحسان و

تأمرهم بجميل المذهب و القصد و السداد، و وادعت ملكك الروم»<sup>(۱)</sup>

اما سلطنت او يك سال و چهار ماه بیشتر طول نکشید و پس از او خواهرش به سلطنت رسید و پس

از او نیز در مدت کوتاهی، سه نفر دیگر از مردهای سلطنت گمارده شدند تا نوبت به میزدگرد سوم رسید

و او نیز با اینکه مدتی نسبتاً طولانی زمام امور را اجمالاً به دست آورد اما در نبرد با مسلمانان، عاقبت

شکست نهایی را متحمل شد و با کشته شدنش، طومار سلطنت ساسانیان درهم پیچید.

ثانیاً، اگر بتوان از این حدیث «حرمت» را استنباط کرد تنها در محدوده رهبری و امامت جامعه است

اما اینکه «قضاوت نیز برای زنان جایز نیست» روایت، دلالتی بر آن نخواهد داشت، چنانکه مرحوم

خوانساری (قده) نیز همین مناقشه را نموده است.<sup>(۲)</sup>

«ابن حزم» صاحب کتاب «المحلی» که خود احتمالاً یا ظاهراً یکی از قائلین به جواز قضاوت زن، از

بین فقهاء اهل سنت است و گویا این روایت را از نظر سند قابل استدلال می داند می گوید:

«فان قيل: قد قال النبي (ص): «لن يُفْلَحَ قَوْمٌ اسندوا أمرهم إلى امرأة».

قلنا: انما قال ذلك رسول الله (ص) في الامر العام الذي هو الخلافة و لم يأت نص في منعها ان تلي

بعض الأمور»<sup>(۳)</sup>

۱- (خوب رفتار کرد و عدالت و احسان را گسترش داد و به اطراف کشور نامه ای مبنی بر وعده عدالت و احسان فرستاد و آنان را در آن نامه به رفتار پسندیده و اعتدال و درستکاری فرمان می داد و با پادشاه روم پیمان بست. تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۱۷۳

۲- «و اما الذکورة فادعی الاجماع علی اعتبارها و استدلل ایضاً علی اعتبارها بالنبوی: «لَا يُفْلَحُ قَوْمٌ وَلَّتْهُمُ امْرَأَةٌ و قوله (ع):

«ليس على النساء جمعة ولا جماعة - الى ان قال - ولا تولى القضاء» و فی خبر آخر «لا تولى المرأة القضاء ولا تولى الامارة» مضافاً الى التقيد بالرجل فی المقبوله و المشهوره و يمكن المناقشه فی بعض ما ذکر، فان التولية ظاهرة فی الرئاسة غير القضاء و التعبير بلا يفلح لا ينافي الجواز و كذا التعبير بليس على النساء لا ينافيه، ألا تیری ان المرأة

تصلی جماعة مع النساء» جامع المدارک، ۶/ص ۷ - ۳- المحلی، ج ۹، ص ۴۳۹ - ۴۴۰

ثالثاً، عدم فلاح، منافاتی با جواز ندارد و این مناقشه دومی است که مرحوم خوانساری نموده است:

«والتعبیر به «لا یفلح» لاینا فی الجواز»<sup>(۱)</sup>

رابعاً، کیفیت حکومت در روزگار گذشته با حکومت در شرایط کنونی تفاوت فراوان دارد.

استاد مطهری در این زمینه فرموده است:

«وضع حکومت امروز با حکومت‌های گذشته فرق دارد. شایستگی‌هایی که امروز است با شایستگی‌هایی که در گذشته بوده است فرق دارد. در گذشته حکومت‌ها استبدادی بود. همین قدر است که حکومت را به دست یک کسی می‌دادند معنایش این بود که تمام مقررات در اختیار این است. مثل این بود که همه افراد در یک کشتی نشسته باشند و یک کشتیان هم داشته باشند. تمام مقررات هم دست او باشد. از این طرف ببرد، از آن طرف ببرد، افرادی که سوار این کشتی بودند از خودشان رأی نداشتند در این جور کارها بود که هرگونه مردی صلاحیت رهبری نداشت. اگر احیاناً یک مزدی هم صلاحیت می‌داشت، یک مردی است که می‌بایست خیلی خیلی نبوغ داشته باشد. این یک چیزی است که دنیای امروز (حالا اگر عملاً وجود ندارد کار ندارم) ولی علماء همچو حق حکومتی، کسی نه برای مرد قائل است، نه برای زن که تمام اختیارات یک کشور را از اول تا به آخر، به قانون هم نگذارند، به اداره یک فرد بسیارند.»<sup>(۲)</sup>

از این تعابیر «مافلح... / قیمتهم / ولیتهم امرأه» چنین بر می‌آید که مراد، جایی است که زن، حکومتی استبدادی و مطلق‌العنانی را بدون توجه به خواست مردم و مشورت با ایشان در اختیار بگیرد و این چیزی است که با حکومت‌های استبدادی، که حاکمان آن، هیچ‌گونه مراقبت و نظارت فرد یا گروهی را بر نمی‌تابند، تناسب دارد، دقیقاً همان وضعیتی که در امپراطوری ایران آن دوران به چشم

می خورد و سنت شریف نبوی آن را «کسراگرایی» می نامد و مسلمانان را از افتادن در آن بر حذر می دارد.

زیبا موضوع روایت (حکومت کسرای) حکومتی متکی بر شورا نیست بلکه یک حکومت استبدادی است که «کسری» خارج از هرگونه قید و بندی، مانند شوزا و امثال آن، اعمال قدرت می کند و هیچ نظارتی هم بر او نیست لذا اگر ظهور روایت را مؤید حکومت شورایی بدانیم مستلزم آن است که دلالت و مفهوم اصلی که قطعاً مورد نظر بوده نادیده گرفته شود و گرنه یا باید این سخن را لغو شمرد و یا آنکه معتقد شد. (۱)

بنابراین اگر این حدیث نبوی صحیح و مضمونش تمام و مدلولش غیر قابل خدشه باشد حکم مسأله حکومت (زنان) را در گذشته بیان می کند، زیرا ماهیت حکومت امروزه نسبت به قرون گذشته فرق کرده است. مردم در عصر رسالت از حدیث «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمْرَهُمْ إِمْرَأَةٌ» چنین می فهمیدند که زن دارای عقل مدیریت حکومت نیست. در حالی که ما قرآن کریم را رویارو داریم که نمونه زنی را به شما نشان می دهد که خردمندتر و عاقلتر از مردان بود و قدرت برنامه ریزی اش بیش از توان مردان بود و خداوند متعال توسط وی، استعدادهای لاینهای زن را در معرض نمایش قرار می دهد.

او همان ملکه سبا - بلقیس - است. قرآن با طرح چهره ملکه سبا، قلم بطلان بر نظریه آنها می کشد که زن را به عنوان موجودی منفعل می شناسند که ضعیف النفس، بی تدبیر، مقطعی نگر و فاقد قدرت تصمیم گیری صحیح می باشد و معتقدند که با توجه به چنین خصوصیات شخصیتی، مردان می بایست اداره کننده قوه عاقله زنان باشند. اینک جهت دستیابی به نکات بارز شخصیت بلقیس، به عنوان یک زن به طور مختصر به ماجرای عبرت انگیز ملکه سبا، از زبان آیات شریفه قرآنی می پردازیم.

در زمان حضرت سلیمان که بر جن و انس حکومت داشت، هدیه‌ی برای وی خبر آورد که

«من زنی را در ملک سبا یافتم که بر مردم آن کشور پادشاهی دارد و به او هرگونه امور دنیوی عطا

شده و علاوه بر اینها تخت با عظمتی دارد»<sup>(۱)</sup>

حضرت سلیمان برای به اثبات رسیدن خیر همدهد به او فرمود: «نامه من را به جانب آنان ببر و برگرد

تا بنگری چه پاسخ می دهند»<sup>(۲)</sup>

ملکه سبا وقتی نامه سلیمان را دریافت، گفت: «نامه بزرگی به من رسیده است»<sup>(۳)</sup> «که آن نامه از

جانب سلیمان و عنوانش به نام خدای بخشنده مهربان است»<sup>(۴)</sup>

در مقایسه با خسرو پرویزها که به علت تقدم نام پیامبر اکرم (ص) بر نام ننگین خود بی تدبیرانه و در

نهایت گستاخی، نامه حضرت محمد (ص) را پاره می کنند. بلکه سبا با نهایت ادب و تدبیر با مسأله

برخورد می کند.

بلقیس به مشورت پرداخته و گفت: «ای سران کشور» در کارم به من نظر و رأی دهید که من تاکنون

بی حضور شما به هیچ کاری تصمیم نگرفته ام.

با توجه به این آیه پی می بریم که مشاوره با صاحب نظران و احتراز از استبداد رأی، نشانه رشد

شخصیتی بلقیس بود و این مسأله نشان می دهد که قدرت فراوان توانسته بود او را خود محور و مغرور

بسازد<sup>(۵)</sup>. در حالیکه او پادشاه بود و نیاز به هیچ نظرخواهی نداشت و نظام حکومتی نیز نظرخواهی را

لازم نمی دانست.

۱- اِنِّی وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَاوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وِلْيَا عَرْشِ عَظِيمٍ نمل/ ۲۳

۲- اِذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَاَلْقِهِ اِلَيْهِمْ ثُمَّ قَوْلَ عَنْتِهِمْ فَاَنْظُرْ مَا ذَا يُرْجِعُونَ نمل/ ۲۸

۳- قَالَتْ: «يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ اِنِّی اَلْقِی اِلَیَّ كِتَابَ كَرِيمٍ» نمل/ ۲۹

۴- اِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَاِنَّهُ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، نمل/ ۳۰

۵- بررسی تاریخ منزلت زن از دیدگاه اسلام، ص ۵۷

او از سران قوم خود خواست تا نظر خود را به او ارائه کنند اما آنان چه تحویلش داده‌اند؟! آنان زور و بازوی خود را به او تقدیم کرده‌اند. [بلقیس] از آنان می‌خواهد بازوان فکر و اندیشه خود را به کار گیرند ولی آنان بازوی جسم خود را به او پیشکش می‌کنند: «قالوا نحن اولو قوه و اولوا باس شدید و الامرا لیک فانظری ماذا تأمرین»<sup>(۱)</sup> گفتند: ما سخت نیرومند و دلاوریم ولی اختیار کار با تو است. بنگر چه دستور می‌دهی؟

سران قوم دارای شخصیتی قبیله‌ای بودند و بر این اساس نمی‌خواستند نظری از خود پیشنهاد کنند، زیرا احساس نمی‌کردند که حق رأی دارند و از این رو مسأله را به خود پادشاه (بلقیس) واگذار کردند. آنگاه خود او است که می‌گوید:

«ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها وجعلوا اعزّه اهلها اذلة و كذلك يفعلون و انی مرسله اليهم بهدیه فناظره بما يرجع المرسلون»<sup>(۲)</sup>

«پادشاه چون به شهری درآید آن را تباه و عزیزانش را خوار می‌گردانند و اینگونه می‌کنند و (اینک) من ارمغانی به سویشان می‌فرستم می‌بینم که فرستادگان (من) با چه چیز باز می‌گردند.»

پادشاه سبا (بلقیس) می‌کوشید تا به طریقی شخصیت کسی را که برای او نامه فرستاده بود بکاود که آیا او پادشاهی است که آمده است تا زمین را تباه کند یا پیامبری است که آمده تا مردم را به سوی حق فرا بخواند؟ این آیات نهایت عاقبت اندیشی، کاردانی، استدلال منطقی، سیاست محکم و دلایل متقن را نشان می‌دهد که از وجود زنی سر زده است و تحت تأثیر سخن ستیزه‌جویانه مشاوران خویش قرار نگرفت و از روی خشم و قهر مبتنی بر احساسات مقطعی با مسأله برخورد نکرد.

پس از این نیز، جوشش و نبوغ فکر او ادامه پیدا می‌کند تا اینکه نزد سلیمان می‌رود و به وسیله او

اسلام می آورد: «وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين»<sup>(۱)</sup>

می گوید: با سلیمان و نه پشت سر سلیمان و با چنین اندیشه و تعقل و باوری است که اسلام را می پذیرد. وقتی که قرآن کریم چنین سیمایی [از فرمانروایی زن] به ما نشان می دهد چگونه ممکن است اندیشه اسلامی حدیث یاد شده را مبنا قرار دهد؟ آیا بر اساس چنین فکری، زن به ملاحظه ماهیت و طبیعتش توان آن را ندارد که به مدد عقل خویش بر جامعه فرمانروایی کند یا بار مسؤولیت اجتماعی را بپذیرد؟ پس ما معتقدیم که حدیث چنین دلالتی ندارد و قرآن کریم خلاف این را به ما می فهماند.

### روایت دوم

روایتی از طرق عامه به امام محمدباقر (ع) نسبت داده اند، مرحوم صدوق در خصال به سند خویش از جابرین یزید جعفی روایت نموده که گفت از امام محمدباقر (ع) شنیدم که فرمود: «لیس علی النبیاء اذان ولا اقامة ولا جمعة ولا عیادة المریض ولا اتباع الجنائز ولا اجهار بالتلبیه ولا الهرولة بین الصفا و المروة ولا استلام الحجر الاسود ولا دخول الكعبة ولا الحلق انما یقصرن من شعورهن ولا تولی امرأة القضاء ولا تولی الامارة ولا تستشار ولا تنذیح الامن اضطراره»<sup>(۲)</sup>

«بر زنان نیست نه اذان و نه اقامه و نه جمعه و جماعت و نه عیادت مریض و نه تشییع جنازه و نه لبیک گفتن با صدای بلند (در حج) و نه هروله دیدن بین صفا و مروه و نه دست مالیدن به حجر الاسود و نه ورود به کعبه و نه سر تراشیدن به جز قیچی کردن مقداری از مو. زن به عهده نمی گیرد قضاوت را، و عهده دار نمی گردد حکومت را، وی مورد مشورت قرار نمی گیرد و ذبح نمی کند مگر در شرایط اضطراری.

۱- سورة نمل، آیه ۴۴

۲- خصال، ج ۲، ص ۵۸۵، حدیث ۱۲، باب الثلاث و سبعین خصلة، كشف اللثام ۳۲۲/۲، المناهل، ص ۶۹۴،

جواهر الکلام، ۱۴/۴۰، ملحقات عروة، ۵/۳

مفتاح الکرامه ۹/۱۰، مستند الشیعه ۵۱۹/۲

در کتاب وسائل الشیعه نیز همین مضمون با کمی تفاوت (ولاتلی الإمارة) آمده است.<sup>(۱)</sup>

## نقد و بررسی روایت

این روایت علاوه بر اینکه سندش معتبر نیست، مشتمل بر مطالبی است که قابل قبول نیست. مثلاً در

ضمن این روایت در کتاب خصال آمده است:

«... لایجوز لهنّ نزول الغرف و لاتعلم الکتابه<sup>(۲)</sup> ... لایجوز ان تری اظافیرها بیضاء ولو ان تمسحها

بالحناء مسحاً<sup>(۳)</sup> ... و لایجوز للمرأة ان تدخل الحمام فان ذلک محرم علیها»<sup>(۴)</sup>

یعنی برای زن جایز نیست که در طبقات فوقانی ساکن شود و جایز نیست که نوشتن پیاموزد ... و

برای زن جایز نیست که حناء نبندد و ناخنهایش سفید باشد و باید ناخنهایش را حنا بیندد، اگر چه اندک

باشد ... و داخل شدن در حمام برای زن حرام است.

می بینیم که راویان بی تقوا در بسیاری از موارد مطالبی را طبق سلیقه‌های شخصی خود، ضمن نقل

حدیث به دروغ به پیامبر (ص) یا امام نسبت می دادند که مطالب باطل ضمن این حدیث نیز از آن جمله است.

سند روایت هم از طریق صدوق به جابر بن یزید، که فردی غیر موثق است و هم از طریق حماد بن

عمرو و انس بن محمد که در «من لایحضره الفقیه» بیان کرده ضعیف می باشد.

حال با صرف نظر از اینکه سند این حدیث معتبر نیست و مشتمل بر مطالب باطلی نیز هست به اتفاق

تمامی فقیهان، بعضی بندهای روایت، نفی حکم می کنند، اما هر یک از بندها، به گونه‌ای متفاوت با

دیگر بندها، نفی حکم می کنند، به طور مثال، مواردی که با فعل منفی «لیس» مانند «لیس علی النساء ...»

۱- وسائل الشیعه، ۱۶۲/۱۴، ابواب مقدمات نکاح، باب ۲۳، حدیث ۱، و روایت در من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص

۲۶۳، حدیث ۱۲۱ با اندکی اختلاف نیز آمده است. ۲- خصال، ص ۵۸۶

۳- خصال، ص ۵۸۷ ۴- خصال، ص ۵۵۸

منفی شده‌اند، حکم تکلیفی را نفی می‌کنند.

برخی از موارد از قبیل: جمعه و جماعت و عیادت مریض و امثال آنها، بر نفی و جوب و عدم جعل تکلیف دلالت دارد که حکمت آن ارفاق به زن و امتنان به اوست ولی مع الوصف هرگاه که امور مذکور را انجام دهد صحیح است و ثواب می‌برد.

مواردی که با حرف «لا» نفی شده است نیز از این قبیل است، یعنی معاف کردن زن از قبول مسؤولیت قضاوت و حکومت به خاطر کاستن از سنگینی تکلیف و ارفاق به او است نه آنکه زن به سبب نقصان شخصیت، فاقد چنین صلاحیتی است.

پس می‌توان گفت کلمه «لیس» و «لا» در این حدیث به معنای نفی صحت و عدم نفوذ جمعه و جماعت و اذان و اقامه نیست بلکه کلام ایشان به معنای نفی آزام و جوب است. و این حدیث نمی‌خواهد بگوید قضاوت و امارت برای زن فقط به علت زن بودن حرام است بلکه می‌خواهد بگوید چون بعضی زنان تحت تأثیر احساسات قرار می‌گیرند نباید قضاوت کنند ولی این دلیل نمی‌شود که اگر زنی لیاقتش از مردان بیشتر و یا با آنها مساوی باشد قضاوت برای او حرام است.

ممکن است گفته شود که این برداشت از ظاهر روایت استنباط نمی‌شود اما باید توجه داشت که ادعای عدم ظهور، با قوی بودن احتمال این برداشت، منافات ندارد، کما این که عدم ظهور روایت در نفی صلاحیت زن، به خصوص در مواردی که با «لیس» منفی شده است، برداشت مذکور را مستفی نمی‌سازد، زیرا در موارد مزبور، اصل قانونگذاری و حکم شرعی، نفی نمی‌شود بلکه یکی از مراتب حکم، نفی می‌گردد.

به هر حال روایت مورد بحث یا ربطی به موضوع ندارد و هیچ دلالتی بر عدم صلاحیت زن از آن استنباط نمی‌شود و یا آنکه از این حیث اجمال دارد و نمی‌توان بدان استدلال کرد.



از جمله اموری که دلالت روایت را بر عدم صلاحیت زن، تضعیف می‌کند، این است که در بیان احکام عمومی و مهم که مصالح و منافع بزرگی برای امت و جامعه دارد و از یک قانونگذار معمولی هم - تا چه رسد به شارع مقدس عزوجل - قابل قبول نیست که برای بیان حکم، شیوه‌ای خطا انگیز و چندپهلوی، اتخاذ کند به گونه‌ای که موجب اختلاف نظر و عدم اطمینان گردد. (۱)

### روایت سوم

راویان عامه روایتی را به طور مرسل از عایشه نقل کرده‌اند که او به رسول خدا (ص) نسبت داده است و آن روایت این است که:

«لَا تَكُونِ الْمَرْأَةُ حَكَمًا تَقْضِي بَيْنَ الْعَلَاءِ» (زن حکم قرار داده نمی‌شود تا بین عامه مردم قضاوت کند). (۲)

### نقد و بررسی روایت

این حدیث از طرفی به طور مرسل نقل شده که روایانش مشخص نشده است و این نقطه ضعفی برای آن محسوب می‌شود و از طرف دیگر عبارت روایت به صورت نفی است که مقصود از آن نهی است و به لحاظ معنی و محتوا دو احتمال متساوی در مدلول آن هست که معلوم نیست نهی در آن تحریمی است یا تنزیهی.

حال آیا با توجه به نقطه ضعفی که در سند، آن هست و با توجه به اینکه دو احتمال مساوی در دلالت آن وجود دارد، یک فقیه دقیق می‌تواند با استناد به این حدیث فتوا بدهد که قضاوت برای زن حرام است؟ و امکان دارد فقیه دیگری بگوید این نهی تنزیهی است و معنایش این است که بهتر است زن از تصدی قضاوت خودداری کند. زیرا کار قضاوت بسیار سنگین و طاقت فرساست و چون در

۱- حدود مشارکت سیاسی زنان از دیدگاه اسلام، ص ۸۱

۲- کنز العمال، ج ۶، ص ۷۹، باب ۱ از کتاب الاماره، حدیث ۱۴۹۲۱

فضای قضاوت طرفین دعوا با هم کشمکش دارند، محیط قضا محیط جنگ اعصاب و برخورد های تند متخاصمین است و قاضی باید سخنان تلخ طرفین را بشنود و تحمل کند و با بردباری و صبوری در گفته های آنان ببیند و با نهایت وسواس برای کشف حقیقت بکوشد تا بتواند در میان تعارض ها و تضادها حکم صادر کند و چنین کار سنگینی را بهتر است بانوان به عهده نگیرند تا از فشارها و سختیهایش در امان باشند.

با این بیان در حقیقت حدیث مزبور رعایت حال زنان را کرده و با نهی تنزیهی به کمک آنان شتافته و خواسته است که بانوان این مسؤلیت را نپذیرند تا از فشارها و سختیهای آن مضمون بمانند. بنابراین نمی توان گفت این حدیث قضاوت زن را تحریم کرده است، به طوری که اگر یک بانوی لایق و پرتحملی قضاوت را بپذیرد و سختیهایش را تحمل کند مرتکب گناه شده است.

#### روایت چهارم

ابوهریره از رسول خدا (ص) حدیثی نقل کرده که به آن حدیث بر عدم جواز تصدی زنان در امور خارج از خانه و از جمله قضاوت استدلال کرده اند:

«اذا كان أمراؤكم خياركم، وأغنياؤكم سمحائكم، وأمركم شوري بينكم فظهور الأرض خير لكم من بطنها. وإذا

كان أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلائكم وأمركم إلى نساءكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها» (۱)

(هرگاه امراء و رؤسای شما بهترین شما باشند، و پولداران شما بخشنندگان شما باشند و کارها بین شما با مشورت حل و فصل گردد، زندگی کردن بر سطح زمین برای شما از دل خاک بهتر است و اما آن هنگام که امرایان آدمهای شروری باشند و پولداران از بخیلان باشند و کارها به دست زنان باشد در آن صورت مردن و زیر زمین رفتن برای شما از زنده بودن بهتر است.

۱- سنن ترمذی ۳/۳۶۱، ابواب الفتن باب ۶۴، حدیث ۲۳۶۸، تحف العقول، ص ۳۵

بیان استدلال این است که چون روایت در مقام مذمت و نکوهش است که اگر کارها بدست زنان قرار بگیرد زندگی بی ارزش خواهد شد و در چنین شرایطی مرگ بهتر از حیات است زیرا:

اولاً، نفس عمل، یعنی قراردادن کار به دست زن حرام است و غیر جایز.

ثانیاً، چون حرمت، حاکم بر جامعه گردد و فواگیر شود، معصیت خدا رایج می‌گردد. بنابراین در چنین محیطی انسان با غیرت، بمیرد و شاهد این گونه مسائل نباشد بهتر است.

ثالثاً، با قرار گرفتن زمام امر به دست زن، فساد و تباهی در تمام زمین گسترده می‌شود و سپردن امور به دست زنان در ردیف بدی حاکمان و بخل ثروتمندان از عوامل بدبختی جامعه شمرده شده است به اندازه‌ای که در آن صورت مرگ برای جامعه بهتر از زندگی خواهد بود و از اینجا معلوم می‌شود سپردن کارها به دست زنان و نیز قضاوت آنان نامشروع و غیر نافذ است.

### نقد و بررسی روایت

چون اصل استدلال مبتنی بر صحت و سقم روایت است باید نخست به بررسی سند آن پردازیم.

روایت مزبور در کتب روایی شیعه مستند نیست و به نحو مرسل ذکر شده است.

مرحوم مجلسی (ره) در کتاب بحار<sup>(۱)</sup> همین روایت را از تحف العقول بدون ذکر سند نقل می‌فرماید و خود مرحوم صاحب تحف العقول<sup>(۲)</sup> نیز در کتاب خود تحت عنوان «رؤی عنه» یعنی اخباری که از قول پیامبر (ص) نقل شده است، این روایت را نقل فرموده و فعل «رؤی» را مجهول و بدون انتساب به راوی مشخص می‌آورد. این نیز می‌تواند اشاره به بی اعتبار بودن مدرک روایت باشد.

تنها در کتاب صحیح ترمذی، سند آن را به این طریق نقل کرده است:

«حدَّثنا أحمد بن سعيد الأشقر، حدثنا يونس بن محمد، و هاشم بن القاسم، قال: حدثنا صالح المري

عن سعيد الجريري عن أبي عثمان النهدي عن أبي هريره قال، قال رسول الله (ص): «إذا كان...»<sup>(۱)</sup>  
خود ترمذی بعد از نقل حدیث مزبور می‌گوید:

ابوعیسی گفته است: «این روایت غریبی است که جز صالح مری کس دیگری آن را نقل نکرده و

تنها اوست که این روایت را نقل نموده، بنابراین این روایت قابل نقل نیست.»

تسائی گفته است: صالح مری از راویان متروک و نامعتبر است.

احمد حنبل گفته است: وی قصه گو بوده است نه محدث و اصلاً نمی‌دانسته حدیث یعنی چه؟<sup>(۲)</sup>

یکی دیگر از راویان حدیث که صالح مری از او نقل کرده، سعید بن ایاس است وی ابومسعود جریری

می‌باشد که احمد حنبل درباره‌اش گفته است: سعید محدث اهل بصره بود.

ابوحاتم گفته است: در اواخر عمر حافظه‌اش را از دست داده بود.

یحیی بن سعید به عیسی بن یونس که از سعید حدیث نقل می‌کرد اعتراض نمود و گفت: تو از سعید

جریر حدیث روایت می‌کنی با اینکه او مرد دیوانه‌ای است؟

عیسی بن یونس در جواب گفت: بئله

یحیی به او توصیه کرد و گفت: «لا تُرْوَعَنَّ» (هرگز از او روایت نقل نکن).<sup>(۳)</sup>

ضمناً در این حدیث ابوهریره کتایی، روشن نشده است که سپردن چه اموری به دست زنان موجب

بدبختی خواهد شد؟

با توجه به آنچه در مورد مدرک این روایت ذکر شد کاملاً روشن می‌شود که این حدیث هم به

تنهایی نمی‌تواند مدرک فتوای فقهی قرار بگیرد و نمی‌شود بوسیله آن حرمتی را اثبات نمود.

۲- میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۲۸۹

۱- سخن ترمذی، ج ۴، ص ۵۲۹

۳- میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۱۲۷

## روایت پنجم

در تاریخ یعقوبی از طرق عامه روایتی از حضرت علی (ع) نقل می‌کند که در آن فرموده:

«يأتي على الناس زمان لا يعزفیه الا الماحل ولا يستظرف الا الفاجر ولا يضعف الا المنصف ... فعند

ذلك يكون سلطان بمشورة النساء و امارة الصبيان»<sup>(۱)</sup>

یعنی زمانی بر مردم خواهد آمد که فقط سخن چینیان فتنه‌انگیز، عزیز می‌شوند و اهل فسق و فجور

ظریف و خوش مشرب قلمداد می‌گردند و اهل انصاف را تضعیف می‌کنند در چنین زمانی حکومت به

دست زنان و با مشورت کنیزان خواهد بود و کودکان حاکم خواهند شد.

استدلال کرده‌اند چون حضرت علی (ع) در مقام مذمت از جامعه‌ای بوده که حکومت را به زنان

می‌سپارند یا جامعه را به مشورت زنان اداره می‌کنند، معلوم می‌شود زمامداری زنان و مشورت آنان

در امر حکومت در نظر اولیای دین مذموم است. پس نباید ولایت را به زنان داد و قضاوت نیز - که

شاخه‌ای از ولایت است - نباید به زنان سپرده شود.

## نقد و بررسی روایت

این روایت از حیث سند «مرسل» شمرده می‌شود و لذا حجیت ندارد.

از نظر دلالت، این روایت مدعای مورد نظر را نمی‌رساند زیرا:

اولاً: روایت در مقام بیان حکم شرعی نیست بلکه از یک امر غیبی که در آینده برای برخی از امت‌ها

رخ خواهد داد پرده برمی‌دارد و مرکب از مجموعه حالات‌ها و اوضاعی است که یکی از آنها رایزنی با

زنان در امور حاکم است.

از این بیان نمی‌توان استفاده کرد که رایزنی با زنان در امور حاکم، ذاتاً، امری مذموم است. شاید نقصان زن از امارت کودکان و تدبیر اشخاص خنثی، ناشی می‌شود.

ثانیاً: در این روایت ناپسند شمردن رایزنی با زنان مربوط به تمام شرایط نمی‌شود بلکه به وضعیت و

شرایط خاصی که در متن روایت ذکر شده است. اگر جامعه آن وضعیت را پیدا کند، حکومت و دولت

شکل و ترکیب خاصی را می‌یابد، در آن شرایط است که «فعند ذلك يكون السلطان بمشورة النساء...»

پیش می‌آید.

این ترکیب یک کلیت سیاسی سازمان یافته از سه عنصر است: رایزنی با زنان، حکومت کودکان و

تدبیر افراد خنثی.

از ظاهر روایت چنین برداشت می‌شود: که گروه خاصی از زنان مورد نظر هستند یعنی زنانی که

همسو با طبیعت فاسد اجتماع و هم‌نسخ با کودکان و افراد خنثی باشند و تمام زنان، آنان که از اخلاق،

تدین و دانش برخوردارند، مدنظر نیستند.

پس می‌توان گفت که حضرت علی (ع) نمی‌خواهد حکم تکلیفی یا حکم وضعی را بیان کند که

دادن ولایت به زنان و یا مشورت با آنان حرام است و ولایت و قضاوت آنان نافذ نیست.

## روایات از نظر شیعه

### روایت اول: وصیت پیامبر (ص) به حضرت علی (ع)

روایتی است که شیعه و سنی از طرق مختلف نقل کرده‌اند، پیامبر اکرم (ص) در وصیتی به علی (ع) فرمود:

«... يَا عَلِيُّ لَيْسَ عَلَى الْمَرْأَةِ جُمُعَةٌ... وَلَا تَوَلَّى الْقَضَاءَ وَلَا الْإِمَارَةَ...»<sup>(۱)</sup>

### نقد و بررسی روایت

برای بررسی روایت و فهم درست آن، نخست باید به سراغ راویان حدیث رفت تا اگر صحت سند

روایت احراز شد آنگاه بکوشیم معنای درست آن را بفهمیم.

ایشک به تحقیق برخی از راویان حدیث مزبور می‌پردازیم:

یکی از راویان حدیث مورد بحث، احمد بن حسن قطان است. وی از رجال مرحوم شیخ صدوق در

کتاب اکمال الدین و کتاب خصال است، در کتاب امالی هم در مجلس ۸۳ نیز حدیثی را نقل کرده است

که وی جزو رجال سند آن حدیث می‌باشد. نامبرده از مشایخ اهل حدیث و در شهر ری معروف به

«ابی‌علی بن عبدالله عدل یا عبد ربّه عدل» بوده است ظاهراً کلمه عدل لقب وی بوده، چنانکه در رجال و

علمای اهل سنت کلماتی از قبیل «حافظ»، «مقری»، «حاکم» و... جزء القاب آنها به شمار می‌رفته است.

از ظاهر این لقب استفاده می‌شود نامبرده از مشایخ اهل سنت بوده که خود مرحوم صدوق هم برایش

اعتباری قائل نبوده زیرا در همان مجلس ۸۳ کتاب امالی که سند روایت را نقل می‌کند می‌فرماید:

«حَدَّثَنَا بِهَذَا الْحَدِيثِ شَيْخٌ لِأَهْلِ الْحَدِيثِ يُقَالُ لَهُ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْقَطَّانِ الْمَعْرُوفُ بِأَبِي عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ رَبِّهِ الْعَدْلِ»

۱- وسایل، ج ۱۸، ص ۶، حدیث اول، وج ۱۴، ص ۱۶۲، حدیث اول و ص ۱۵۵، حدیث ۶، من لا یحضره الفقیه،

۳۶۴/۴، خصال، ص ۵۱۱

ریاض المسائل ۲/۳۲۲

در این جمله کلمه «شیخ» را نکره آورده است و نکره آوردن این کلمه در مقام تعریف اشاره‌ای است به عدم اعتماد مرحوم شیخ صدوق به او والا اگر به او اعتماد می‌داشت و به نظرش معتبر می‌بوده محترمانه‌تر از او یاد می‌کرد و با سبکی و بی‌اعتنایی نامش را ذکر نمی‌نمود و نمی‌فرمود: «شیخی که به او احمد بن حسن قطان ... گفته می‌شود این حدیث را برای ما روایت کرد»

به همین دلیل است که علمای رجال او را جزء رجال عامه و غیر معتبر دانسته‌اند نه جزء رجال شیعه. علاوه بر آنچه ذکر شد که احمد بن حسن قطان شیعه نبوده، تصریح خود مرحوم شیخ صدوق است که در مقام رد بر زیدیه که می‌گفته‌اند: «روایاتی که نقل شده ائمه معصومین دوازده نفرند، شیعه آنها را جعل کرده‌اند و کسی غیر شیعه چنین روایتی نقل نکرده است» در جواب آنها می‌فرماید: این طور نیست اخبار در این باب بسیار است و علمای مخالف ما نیز در این مورد روایاتی نقل کرده‌اند و از جمله محدثینی که مخالف شیعه هستند و در این مورد برای ما حدیث روایت کرده احمد بن حسن قطان است. این جمله صراحت دارد بر این که وی شیعه نبوده است.<sup>(۱)</sup>

یکی دیگر از روایان حدیث مزبور، جابر بن یزید جعفی است<sup>(۲)</sup> که روایت را از امام باقر (ع) نقل می‌کند.

در قاموس الرجال آمده است: «عده‌ای از جابر روایاتی نقل کرده‌اند که خالی از عیب و ضعف نبوده‌اند»<sup>(۳)</sup>

صاحب کتاب جامع الرواة از ابن غضائری نقل می‌کند: گرچه جابر بن یزید خودش فی حد نفسه مورد

اطمینان و وثوق است، لکن تمام کسانی که از او روایت نقل کرده‌اند همه ضعیف و غیر قابل اعتمادند.<sup>(۴)</sup>

طریق دیگری که وسائل برای آن ذکر کرده عبارت است از:

۱- معجم رجال الحدیث، ج ۲، ص ۸۶، و قاموس الرجال، ج ۱، ص ۲۸۵

۲- وسائل، ج ۱۴، ص ۱۶۲

۳- قاموس الرجال، ج ۲، ص ۳۲۳

۴- جامع الرواة، ج ۱، ص ۱۴۴



ابوالجسین، محمد بن علی بن شاة، و ابو حامد احمد بن محمد بن الحسين و محمد بن احمد بن صالح

تمیمی از پدرش، و او از انس بن محمد ابو مالک از امام صادق (ع).<sup>(۱)</sup>

نخستین راوی در این طریق محمد بن علی بن شاة است که خودش سنی است و تمام کسانی را که از

آنها حدیث روایت کرده افرادی مجهول و ناشناخته می باشند و لذا قابل اعتماد نمی باشند.<sup>(۲)</sup>

در سنن بیهقی قسمتی از روایت را به این شکل نقل کرده است:

«لیس علی النساء اذان ولا اقامة ولا جمعة ولا اغتسال جمعة ولا تقدمهن امرأة ولكن تقوم في وسطهن»<sup>(۳)</sup>

بر زنان اذان و اقامه و نماز جمعه و غسل جمعه نیست و هرگاه زن امام جماعت شود نباید جلو زنان

دیگر تنها بایستد بلکه باید با مومنین در یک صف بایستد.

بیهقی دنباله روایت را نیاورده با اینکه روایت را از چند طریق نقل کرده اما بعد از نقل همه اسناد

گفته است: «تمام آنها ضعیف و غیر قابل اعتماد می باشند»

جال با توجه به آنچه ذکر شد، آیا برای استنباط احکام شرعیه می توان به چنین روایتی استناد کرد؟

روایتی را که نه از طریق شیعه روایتش مورد اعتمادند و نه از طریق اهل سنت حال چگونه می توان

مدرک فتوای فقهی قرار داد؟!

بر فرض صرف نظر از صحت و سقم سند آن، این روایت دلالتی بر حرمت تصدی امر قضا و سایر

موارد مذکوره برای زن ندارد بلکه سیاق روایت دلالت بر کراهت بعضی امور مزبور دارد نه دلالت بر

حرمت و عدم جواز دخالت در آن و بعضی موارد آن دلالت بر استحباب می کند که این خود دلیل بر

امتنان و ارفاق به حال زن است، نه دلیل بر حرمت و عدم جواز ارتکاب و نه بر وجوب و عدم جواز

۱- وسائل، ج ۱۴، ص ۱۵۵، حدیث ششم

۲- قاموس الرجال، ج ۸، ص ۲۸۹

۳- سنن بیهقی، ج ۱، ص ۴۰۸

ترک است و در واقع این حدیث می‌خواهد تخفیفهایی را که شارع در بعضی از امور برای زنان در نظر گرفته است بیان کند.

به عبارت دیگر هدف حدیث این است که تکلیف و جوب را بردارد، نه تکلیف حرمت را وضع کند و بگوید: قضاوت برای زنان حرام است.

پس در روایت مطالبی عنوان شده است که نوعاً ارتکاب آنها برای زن جایز است نه حرام. مانند اینکه گفته شود: «بر زن اذان نیست، اقامه نیست، جمعه و جماعت نیست و...» تمام اینها از زن برداشته شده است و در عین حال هیچ یک از فقها، فتوایه حرمت این امور نداده‌اند و کسی فتوا نداده است که بر زن حرام است به نماز جمعه برود یا حرام است نمازش را به جماعت بخواند و در واقع این الزام از زن گرفته شده نه اینکه حق شرکت در جمعه و جماعات را ندارد. زیرا در احکام نماز جمعه آورده‌اند که در صورت تعیین و جوب نماز جمعه، تا شعاع دو فرسخی بر مکلفین واجب است که در نماز جمعه حاضر شوند و نیز در شعاع یک فرسخی حق تشکیل دو نماز جمعه را ندارند و به عبارتی دیگر فاصله دو نماز نباید کمتر از یک فرسخ باشد. در این صورت این کار برای زن دشوار است، از این جهت، الزام و عزیمت از زن سلب شده است. یعنی بر زن لازم نیست که حتماً این فاصله دور را طی کند. نه بدین معنا که زن حق شرکت نداشته باشد یا اگر این رنج را تحمل کرد، نمازش مقبول نباشد یا کفایت از نماز ظهر نکند و یا فاقد فضیلت نماز جمعه باشد.<sup>(۱)</sup>

پس این روایت از نظر سند و مفهوم، دلالتی بر حرمت مسأله قضاء توسط زنان نخواهد داشت.

## روایت دوم: دستور به ایجاد محدودیت برای زنان

یکی دیگر از روایاتی که ذکر کرده‌اند بر اینکه زن حق ندارد متصدی امور مملکتی شود، روایتی است که از پنج طریق نقل شده که امام صادق (ع) فرمود: حضرت علی (ع) طی نامه‌ای به امام حسن (ع) نوشت:

«... لَا تَمْلِكُ الْمَرْأَةُ مِنَ الْأَمْرِ مَا يُجَاوِزُ نَفْسَهَا، فَإِنَّ ذَلِكَ أَنْعَمَ لِحَالِهَا وَ أَرْخَى لِبَالِهَا وَ أَدْوَمَ لِجَمَالِهَا، فَإِنَّ الْمَرْأَةَ رِيحَانَةٌ وَ كَيْسَتْ بَقَهْرِمَانَةٌ وَ لَا تَعْدُ بِكَرَامَتِهَا نَفْسَهَا، وَ اغْضُضْ بَصَرَهَا بِسِتْرِكَ، وَ اكْفُفْهَا بِحِجَابِكَ وَ لَا تُطْمِعْهَا أَنْ تَشْفَعَ لِغَيْرِهَا فَيَمِيلُ مَنْ شَفَعَتْ لَهُ عَلَيْكَ مَعَهَا، وَ اسْتَبَقَ مِنْ نَفْسِكَ بَقِيَّةً فَإِنَّ إِمْسَاكَكَ عَنْهُمْ يُرِينَ أَنَّكَ ذُو اقْتِدَارٍ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُرِينَ خَالَكَ عَلَى إِنْكَسَارٍ»<sup>(۱)</sup>

(زن را بیش از ظرفیتش بر کارها مسؤول و صاحب اختیار مکن. زیرا این کار به حال او مناسبت‌تر و اطمینان بخش‌تر است. ضمناً طراوت و زیباییش را بهتر نگاه می‌دارد. برای اینکه زن مانند پر گل لطیف است نه قهرمان. خود او نیز نباید از اندازه شایستگی که دارد تجاوز نماید. با حجاب و حفاظ خود جلو دیده او را بگیر. زن را به طمع مینداز که پیش تو واسطه انجام کار دیگران شود. مبادا یا او بسازد و زندگی را بر تو مشکل نماید. بکوش همیشه بخشی از حریم خود را حفظ کرده و بر آنها مقدم و با اقتدار باشی زیرا اگر زن، مرد را مقدم بر خود و در حال اقتدار ببیند خیلی بهتر است از اینکه تو را در حال شکست و ضعف ببیند.)

بر اساس روایت، استدلال کرده‌اند که محدوده تصرفات زنان همان اموری است که به شخص خودشان برمی‌گردد و نباید زمینه اقدامات و تصرفات بیشتر را برای آنان فراهم ساخت.<sup>(۲)</sup> آنچه در این روایت به نقل از «ابن نباته» و «ابن ابی المقدام» و «ابن کثیر» گذشت چند جمله‌ای از

۱- وسائل، ج ۱۴، ص ۱۲۰، کافی ۵/۵۱۰، نهج البلاغه، نامه ۳۱، ص ۳۹۱

۲- مستندالشیعه، ۵۱۹/۲، تعلیقات شرح تبصرة المتعلمین، ص ۳۰۹

دستورالعمل حضرت علی (ع) به فرزند بزرگوارش امام حسن مجتبی (ع) یا فرزند دیگرش محمد بن حنفیه است. اصبح بن نباته آن را در نامه حضرت علی (ع) به محمد بن حنفیه آورده و امام باقر (ع) در نقل عمرو بن ابی المقدام و امام صادق (ع) در نقل عبدالرحمن بن کثیر بیان فرموده‌اند که در نامه حضرت (ع) به امام حسن (ع) آمده است و مرحوم شریف رضی (قده) در نهج البلاغه آن را خطاب به امام حسن (ع) شمرده است.<sup>(۲)</sup> و مرحوم شیخ صدوق نیز آن را وصیت حضرت علی (ع) به محمد بن حنفیه می‌داند. حال اینکه حضرت (ع) آن را برای امام حسن (ع) نوشته یا محمد بن حنفیه، اختلاف زیادی وجود دارد ولی برخی این احتمال را بی وجه ندانسته‌اند که دو نامه مجزاست و حضرت (ع) برای محمد بن حنفیه نیز بخشی از همان مضامین را نوشته است.<sup>(۳)</sup>

## نقد و بررسی روایت

روایت فوق از پنج طریق نقل شده است و اینک در مورد بعضی رجال طریق پنج گانه روایت به طور فشرده و اجمال بررسی کنیم.

### رجال سند اول

محمد بن یعقوب، عن ابی عبد الله «ابی یعلیٰ خ» الاشعری، عن بعض اصحابنا عن جعفر بن عنبه، عن عباد بن زیاد الاسدی، عن عمرو بن ابی المقدام، عن ابی جعفر (ع) ...

۱- عمرو بن ابی المقدام در کنیه و اسم و پدرش اختلاف است. در کتاب و سیط او را عمرو بن ابی المقدام بدون واو نوشته و افزوده نامش ثابت الحداد یا «ثابت بن هرم» است.<sup>(۳)</sup>

علامه حلی (ره) در کتاب خلاصه در باب ششم او را عمرو بن ثابت بن هرم و بدون واو نوشته و

۲- نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه، ج ۵، ص ۶

۱- نهج البلاغه، نامه ۳۱، ص ۳۹۱

۳- رجال نجاشی، ص ۲۲۲

جدش را هرم دانسته - یعنی عمر بن ثابت بن هرم - و افزوده است: او ابوالمقدام الحداد آزاد شده بنی

عجلان از اهل کوفه بوده در نقل حدیث جداً ضعیف است. (۱)

۲- عباده بن زیاد اسدی زیدی مذهب است ولی توثیق شده است.

۳- جعفر بن عنبیه در کتب رجال بحثی از توثیق و تقبیح او نشده است.

### رجال سند دوم

عن احمد بن محمد المعاصمی، عن حماد بن عمار، عن معلى بن محمد البصری، عن علی بن حسان، عن

عبدالرحمان بن کثیر عن ابي عبد الله عليه السلام قال في رسالة امير المؤمنين الى الحسن ...

یکی از رجال این سند عبارت است از: معلى بن محمد بصری، نامبرده نه از نظر مذهب مورد اعتماد

است و نه از نظر حدیث زیرا درباره اش گفته اند: «مضطرب الحدیث و المذهب».

معجم رجال حدیث از ابن غصایری نقل می کند: معلى بن محمد بصری بعضی از احادیثش معروف

و برخی دیگر منکر و نادرست است. زیرا وی از کسانی که مورد اعتماد نیستند روایت می کند. (۲)

یکی دیگر از راویان این حدیث، علی بن حسان هاشمی است که نجاشی درباره اش گفته است: او جداً

ضعیف و غیر قابل اعتماد است.

رجال نجاشی نقل می کند: از علی بن حسن فضال درباره علی بن حسان سؤال کردند، وی در جواب

گفت: علی بن حسان دو نفر بودند یکی از آنها علی بن حسان واسطی است که ثقة و مورد اطمینان است،

دیگری علی بن حسان هاشمی است که از عمویش عبدالرحمان بن کثیر حدیث روایت می کند. او

دروغگو و واقفی مذهب است وی امام هفتم (ع) را اصلاً درک نکرده است. (۳)

بنابراین سند دوم روایت هم قابل اعتماد نیست.

۱- معجم رجال الحدیث، ج ۱۳، ص ۱۷ و ۷۲ و ۸۰ - ۲- معجم رجال حدیث، ج ۱۸، ص ۲۵۸.

۳- رجال نجاشی، ج ۱، ص ۱۸۹ و جامع الرواة، ج ۲، ص ۵۶۵ و ۵۶۶، معجم رجال الحدیث، ج ۱۱، ص ۳۱۲.

## سند سوم

مرحوم سید رضی (ره) همین حدیث را در نهج البلاغه ذکر کرده است. گرچه صدر و ذیل حدیث با روایت منقوله از وسائل فرق دارد، زیرا قسمت‌هایی در نهج البلاغه اضافه است که در این روایت نیامده و به عکس بخشهایی در روایت وسائل آمده که در نهج البلاغه ذکر نشده است.

ولی چون مرحوم رضی روایت خود را مرسلأ نقل کرده است و نوعاً علما به روایات مرسله عمل نمی‌کنند لذا از بحث درباره بقیه سند هم صرف نظر می‌کنیم.

در هر صورت، اگر از سند روایت صرف نظر کنیم و تنها به متن آن بپردازیم، این روایت دلالتی بر حرمت قضاوت توسط زنان ندارد.

می‌توانیم بگوئیم این توصیه مربوط به روابط خانوادگی و در چارچوب روابط زن و شوهر می‌باشد و نه بیان‌کننده یک حکم الزامی اجتماعی و شامل روابط و مناسبات اجتماعی بویژه که در نقل صدوق (قده) خطاب به محمد بن حنفیه چنین آمده است که:

«و ان استطعت ان لاتملك المرأة من امرها ماجاوز نفسها فافعل فانه ادوام لجمالها و أرخی لبالها و أحسن حالها، فان المرأة ریحانه و لیست بقهرمانه فدارها علی کل حال و احسن الصحبة لها فیصفو عیشک»<sup>(۱)</sup>

در این خطاب تعبیر حضرت به «اگر توانستی» می‌تواند رهنمودی برای بهبود روابط زندگی و نیز رفتار شخصی زن باشد.

از طرف دیگر حضرت (ع) تأکید می‌کند که اجازه داده نشود که زن از حد خویش تجاوز کند اما اینکه این حد چیست، معین نشده است و این عدم تعیین نشان دهنده این است که خطاب به «شوهر» از آن جهت که «شوهر» است و درباره «زن» از آن جهت که «همسر» او است می‌باشد اما اینکه در

چهارچوبی خاص و بر اساس احکام و مقررات معین و با حصول سایر شرایط، آیا در «حد» زن می‌باشد که عهده‌دار امر قضا شود یا نه؟ نسبت به آن ساکت است.

یاد می‌توان گفت این روایت نه تنها دلیل بر عدم جواز تصدی زن بر امور مزبور نخواهد بود، بلکه

ظهور در جواز هم دارد. زیرا کلمه «من الامر» در این روایت یا «امر» به معنای زمامداری و حکومت

است و یا به معنای قضا و فصل خصومت و یا اعم از ایندو و مربوط به همه شئون و اداره زندگی

جامعه، هر کدام باشد جمله: «لا تملک» که فعل نهی از باب تنعیل است و ظاهر عبارت نیز همین را نشان

می‌دهد، دلالت می‌کند بر اینکه امور سنگین جامعه را که مازاد بر توان و قدرت زن می‌باشند بر او

تحمیل نکنید. در این صورت نهی مزبور اختصاص به زن نخواهد داشت، بلکه در مورد مردان نیز

حکم همین خواهد بود. بدین صورت که هیچ کس (مرد یا زن) را نباید بیش از ظرفیت و توانش بار به

دوشش بگذارند. با این وضع نهی مزبور در صدد بیان یک حکم عقلی و ارشادی خواهد بود نه یک

حکم مولوی و اجباری و علت اینکه تنها نام زنان را برده است بخاطر این بوده که «زن ریحانه است» و

بیشتر باید مورد ارفاق قرار گیرد.

دلیل دیگر بر اینکه نهی مزبور ارشادی است نه مولوی، تحلیلی است که به دنبال آن ذکر شده است.

«زیرا تحمیل نکردن امور سخت و مشکل بر زن، موجب آن می‌شود که طراوت و شادابی اش محفوظ

بماند و گل وجودش پژمرده و افسرده نگردد چه آنکه زن مانند برگ لطیف ریحان است که زود

پژمرده می‌شود.»<sup>(۱)</sup>

حضرت آیه... جوادی آملی می‌فرماید: «معنای ریحانه بودن زن این است که باید او را زودتر از

مرد تحت تربیت و تکلیف قرار داد، در غیر این صورت ضایع می‌شود» و مؤید این مطلب روایتی است

منقول از حضرت صادق (ع) که می‌فرماید:

«من اتخذ امرأة فليكرمها فانما امرأة احدكم لعبة فمن اتخذها فلا يضيغها»<sup>(۱)</sup>

مراد از لعب در روایت بازیچه و اسباب بازی نیست بلکه یعنی زن و ریحانه است این ریحانه را ضایع نکشد و بلا تکلیف نگذارید. اسلام به اولیای مدرسه و به اولیای منزل دستور می‌دهد که به دخترها بیش از پسرها رسیدگی کنید.

از اینجا روشن می‌شود که زن بازیچه نیست و ریحانه است و ریحانه را باید بهتر و زودتر از اجرام سنگین تربیت کرد. روی این تحلیل، معلوم می‌شود زن برای نماز و راز و نیاز زودتر از مرد آمادگی پیدا می‌کند و اگر احیاناً راههای عاطفی در زن بیشتر است، این تکالیف آن راهها را تعدیل می‌کند که می‌باید به هدر بروند.<sup>(۲)</sup>

در روایت کلمه «قهرمانه» که به معنای کدبانو و کلفت خانه می‌باشد،<sup>(۳)</sup> نفی شده است. از طرفی چون کلمه مزبور اصالتاً فارسی و به معنای پهلوان در برابر مشکلات مهم آمده آن هم نفی شده است. یعنی زن ذاتاً نه قهرمانه است که تنها به اداره امور خانه از قبیل کناست و کهنه شویی و امثال آن بپردازد و نه پهلوانی است که در میدان مبارزه با مشکلات سخت و طاقت فرسا بتوان بار سنگینی را به دوش گذاشت. بلکه باید محاسبه کرد و هر کدام را در حد توان و ظرفیتی که خدا به او داده است، مسئولیت به عهده‌اش گذاشت. و در عین حال باید جهات عفت و پاکدامنی را که در روایت نیز به آن اشاره شده، رعایت نماید.<sup>(۴)</sup>

بنابراین منافات ندارد پاره‌ای از زنان که قدرت و توان تحمل بسیاری از مسائل امور جامعه را داشته باشند و خارج از ظرفیت و توانشان هم نباشند، مانند اکثر مردان بتوانند مشکلات را حل و فصل نمایند.

۲- زن در آئینه جلال و جمال، ص ۳۵۵ و ۳۵۶

۴- زن و پیام‌آوری، ص ۹۷.

۱- بحار الانوار، ج ۱۰۳، ص ۲۲۴

۳- نهایه ابن اثیر، ص ۱۲۹



اگر چنین توانی داشته باشی آیا به عهده گرفتن امور مزبور از مصادیق تحمیل و تجاوز از حد اوست؟ چنانکه بسیاری از زنان روستائی کار کشاورزی را که یکی از کارهای سخت است انجام می دهند. پس از این روایت نیز نمی توان در عدم جواز قضا توسط زن استنباط کرد.

### روایت سوم: مرسله ابن ابی عمیر

یکی دیگر از روایاتی که استشهاد شده بر اینکه زن نباید وارد مسائل اجتماعی شود تا چه رسد به دخالت در امور قضایی و غیره روایتی است که مرحوم شیخ صدوق در هر سه کتاب «فقیه»، «علل الشرایع»، «امالی» خویش آورده است البته در «فقیه» آن را به صورت مرسل آورده است به طریق زیر نقل کرده است:

«حدثنا علی بن احمد بن عبدالله بن احمد بن ابی عبدالله برقی، قال: حدثني ابي عن جدّه احمد بن ابی عبدالله عن ابيه عن محمد بن ابی عمیر عن غیر واحد عن الصادق جعفر بن محمد عن ابيه عن آباءه قال: شکی رجل من اصحاب امیر المؤمنین نساءه، فقام علی (ع) خطیباً فقال:

«معاشر الناس! لا تطعموا النساء علی حال، ولا تأمنوهن علی مال ولا تدروهن یدبرون امر العیال، فانهن ان یرکن و ما اردن اوردنا المهالك وعصین امر المالك، فانا وجدناهن لا ورع لهن عند حاجتهن، ولا صبر لهن عند شهوتهن، التبرج لهن لازم و ان کفرن، والعجب لاجق و ان عجزن، یكون رضاهن فی فروجهن، لا یسکرن الكثير، اذا منعن القلیل الخیر و یحفظن الشر، یتهاقن بالبهتان، و یتمادین فی الطغیان، و یتصدین للشیطان، فداروهن علی کل حال و احسنوا لهن المقال، لعلهن یحسنن الفعال»<sup>(۱)</sup>

«ای مردم در هیچ شرایطی از زن فرمان نبرید و هیچ گاه مالی را نزد زن به امانت نسپارید و هرگز

۱- علل الشرایع، باب ۲۸۸، ص ۵۱۲، من لا یحضره الفقیه، ۳/۵۵۴، وسائل الشیعه، ۱۴/۱۲۹، حدیث ۷، باب ۹۴ (مقدمات نکاح)، بحار ۱۰۳/۲۲۳، حقوق المرأة و شؤونها الاجتماعیه، ص ۸۶

اجازه ندهید امور زندگی را زنان به عهده بگیرند. زیرا اگر زنان را به حال خود بگذارند و کنترل نکنند مفسده به وجود خواهند آورد و امر صاحب اختیار خود را نادیده خواهند گرفت چه آنکه ما یافته ایم: هرگاه زنان بخواهند کاری انجام دهند در راه رسیدن به هدف، ورع و پارسایی را مراعات نمی‌کنند و آنگاه که شهوت بر آنها غلبه کند خویشتن‌دار نخواهند بود. ...

آرایش و عیاشی، تن آسایی و خوشگذرانی، خوی آنهاست، هر چند پیر و سالخورده شوند. خودبینی و غرور خوی لاینفک آنهاست هر چند عجوزه و فرتوت گردند. رضایت و خوشنودی آنها در برآوردن شهوات آنهاست، هر چند به آنها خدمت شود قدر نخواهند دانست. اگر به کمترین خواسته‌هایشان عمل نشود تمام خیرات و خوبیهای گذشته را فراموش می‌کنند و بدیها را حفظ کرده به رخ می‌کشند. بی‌رویه و بی‌حساب تهمت می‌زنند و به طغیان و سرکشی خود ادامه می‌دهند و سرود شیطان را می‌خوانند. با این وضع لازم است همیشه با آنها مدارا کنید و خوش رفتار و خوش گفتار باشید شاید خوش رفتار شوند.»

### نقد و بررسی روایت

این روایت نیز سنداً و دلالتاً خالی از اشکال نیست، زیرا اولاً در مورد احمد بن ایوب عبدالله برقی بین علمای رجال اختلاف است. عده‌ای او را مطعون و ضعیف دانسته‌اند. عده‌ای گفته‌اند از افراد ضعیف و غیر قابل اعتماد حدیث روایت می‌کند. گفته‌اند به همین دلیل که از ضعف حدیث نقل می‌کرد او را از قم تبعید کردند. البته گروهی هم او را ستوده‌اند. چون احتمال مدح و قبح هر دو وجود دارد و قبح بر مدح مقدم خواهد بود.<sup>(۱)</sup>

ثانیاً: احمد بن عبدالله نیز از کسانی است که نه مدحی درباره‌اش رسیده و نه کسی او را قدح کرده است. (۱)

اما اینکه شیخ صدوق در کتاب «فقیه» آن را به صورت مرسل و بدون ذکر سند آورده است، ما از نظر

«ارسال و مرسل بودن» نمی‌توانیم آن را مخدوش بشماریم چراکه مرسله‌های ابن ابی عمیر پذیرفته شده

است و نقل آن در فقیه به صورت مرسل و نسبت جزمی آن به امام (ع) نشان دهنده اطمینان صدوق به

روایت می‌باشد اما برخی روایت پیش از آن مورد مناقشه است و لذا حجیت روایت از نظر صدور ثابت نیست.

این مرسله را هر چند کسانی چون مرحوم نراقی، مورد استدلال قرار داده‌اند ولی علاوه بر اینکه

سیاق و فضای جملات آن، مربوط به مسائل خانواده و روابط زن و شوهر و سپردن کامل امور زندگی

شخصی به زنانی که حضرت (ع) اوصاف آنان را بر می‌شمارد، می‌باشد، هیچ فقیهی نمی‌تواند لوازم

اطلاقیهای مذکور در آن را بپذیرد.

جای این پرسش باقی است که آیا زنان همواره چنین هستند که این روایت آنان را توصیف می‌کند؟

اگر چنین نیست، باید روایت را ناظر به جامعه‌ای شمرد که نوع زنان آن مشمول اوصاف یادشده

می‌باشند اما اینکه طبیعت زنان اینگونه باشد، این با اصول قطعی دیگر و موازین کلامی و انسان‌شناسی

اسلامی هماهنگی ندارد.

در این روایت آنچه که مورد استشهاد است تقریباً چند جمله اول روایت است که می‌فرماید:

«در هیچ شرایطی گوش به حرف زن نکنید».

«او را امین بر مالی قرار ندهید».

«آجازه ندهید که سرپرستی زندگی را به عهده بگیرد که موجب فساد و تباهی خواهد شد...»

حال مراد از این عبارات چیست؟ آیا عبارات مذکور همه جابر ظهور و عموم خودشان باقی هستند به

گونه‌ای که در هیچ موردی تخصیص نخورده باشند؟ مثلاً نباید در هیچ شرایطی گوش به حرف زن کرد یا اینکه ادله امر به معروف و نظایر آن بر این گونه روایات حاکم هستند؟

یا اینکه اگر زنی یا زنانی امر به معروف و نهی از منکر نمودند چون آموزناهی زن است نباید از او اطاعت کرد و باید همچنان به راه منکر و ترک معروف ادامه داد؟

اگر ادله خاصه بر این گونه روایات حاکم باشند و یا موجب تخصیص آنها بشوند در اینصورت آیا غیر از موارد نادره‌ای که احیاناً مربوط به بعضی از امور شخصی و مسائل خانوادگی که بین زن و شوهر پیش می‌آید، موردی باقی خواهد ماند؟

اگر عموماً قرآن مانند: «الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات» که فراگیر هستند و فرقی بین زن و مرد نمی‌گذارند، بر عموم «ولا تأمنوهن علی مال» حاکم باشند آیا غیر از افراد فاقد شرایط، مورد دیگری برای آن در عینیت جامعه پیدا خواهد شد؟ و اگر عموماً مذکور در قرآن حاکم نباشد و یا موجب تخصیص این گونه روایات نشوند، در این صورت عموماً اینها مغایر با قرآن و مغایر با اصول کلیه مسلمة نخواهد بود که فرق بین زن و مرد نگذاشته‌اند؟!

آیا ممنوع کردن زن از دخالت در تدبیر منزل که در فراز سوم این روایت آمده است متغیر یا سنت و سیره معصومین و مسلمین نخواهد بود که زانشان امور داخلی خانه و حتی تربیت فرزندان را به عهده داشتند؟ سیره عملی حضرت امیر (ع) با حضرت زهرا (س) و سرپرستی فرزندان چگونه بود؟ آیا روش عملی آنها برای مادرسی نیست؟

بنابراین اگر روایت مزبور از معصوم صادر شده باشد چگونه می‌توان به طور عموم پذیرفت که اطاعت زنان در هر حال و امین دانستن آنها بر هر مال، حرام است و هیچ یک از زنان قابلیت اداره زندگی را ندارند و در هیچ یک از امور نباید از آنها حرف شنوایی داشت و همه آنها مایه فساد و

تباهی اند؟ و همه نافرمان و بی تقوا و ناپایدار و بی وفایند؟ اگر چنین باشد پس وضع آن همه زنان صالحه که در اسلام و در زمان شخص پیامبر (ص) و سایر معصومین (ع) بوده چه خواهد شد؟ اگر آنها استثنا شده‌اند پس ظاهر این حدیث مراد نیست، بلکه منظور بعضی از زنان خواهند بود که تربیت اسلامی نیافته و خود را با موازین آن تطبیق نداده‌اند.

دلیل این مدعا، عمومیت حاکم و اصول کلیه مسلمة در اسلام و قرینه حالیه و مقامیه است که در آن زمان (بر فرض صدور این سخنان از حضرت علی «ع») خود حضرت علی (ع) زنی مانند حضرت زهرا (س) در خانه داشت و به فضایل و مکارم اخلاقی او واقف بود و هم زنان دیگری بودند که دارای کمالات انسانی بودند و هیچ کدام از کسانی که سخنان حضرت را شنیدند بر این گونه زنان تطبیق نکردند، چون می‌دانستند که چه زنانی مورد خطاب و عتاب حضرت قرار دارند نه همه زنان (۱) انسانهای صالح و شایسته همه مورد عنایت پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) بوده‌اند به ویژه زنان صالحه که پیامبر (ص) در مقام تمجید و تکریم آنها فرمود:

«أَخْتَارُ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثَةً» از دنیای شما سه چیز مورد عنایت و علاقه من قرار دارد که یکی از آنها

زنانند. زنی را که شخص پیامبر (ص) این گونه می‌ستاید که مورد علاقه و لطف هستند چگونه علی (ع)

برخلاف پیامبر (ص) به نکوهش و سرزنش آنها می‌پردازد؟ از اینجا معلوم می‌شود که نه فرمایش

پیامبر (ص) عمومیت دارد و نه فرمایش حضرت امیر (ع)، زیرا منظور حضرت رسول (ص) قطعاً زنان

صالحه و متدینه بوده است و منظور حضرت امیر (ع) هم زنان غیر صالحه و غیر متدینه و در مقابل ما

زویاتی مانند: «اکثر الخیرات فی النساء» یعنی سرچشمه و منشأ اکثر خیرات زنان هستند. (۲)

و یا «المرأة الصالحة خیر من ألف رجل غیر صالح» یک زن شایسته از هزار مرد ناصالح بهتر

است: (۱) داریم، حال چگونه ممکن است امام (ع) به طور عام همه زنان صالحه و غیر صالحه را یکسان

موزد نکوهش قرار دهد؟

در نتیجه باید گفت: یا روایت از مقام عصمت صادر نشده است چنانکه سند آن خالی از اشکال نیست.

یا اگر صدور آن درست باشد قطعاً منظور امام (ع) عام نبوده است.

### روایت چهارم: لزوم پرهیز از زنان و مخالفت با آنان

روایت دیگری که به آن استناد کرده‌اند بر اینکه زن حق تصدی قضاوت را ندارد روایت زیر

می‌باشد که از دو طریق نقل شده است:

۱- العطار، عن ابيه، عن ابن ابي الخطاب، عن محمد بن سنان، عن ابي الجارود، عن ابي جعفر (ع) رضی الله عنه

قال: «أتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر، وإن أمرتكم بالمعروف فخالفوهن كيلا يطمعن

منكم في المنكر» (۲)

۲- و عنهم، عن احمد بن ابي عبدالله، عن ابيه، عن ذكره، عن الحسين بن المختار، عن ابي عبدالله (ع)

قال: قال امير المؤمنين (ع) في كلام منه: «أتقوا شرار النساء...» (۳)

یعنی: از زنان بد و شرور بترسید و از خوبانشان نیز همیشه بر حذر باشید. اگر زنان، شما را به کار

خیری هم دعوت کردند اطاعت نکنید، مبادا روزی از شما طمع در کار بدی کنند.

نزدیک به همین مضمون در دو مرسله «مطلب بن زیاد» و «عمرو بن عثمان» نیز آمده است. (۴)

استدلال کرده‌اند که چون امر به مخالفت زنان شده است پس زن نباید در مسندی بنشیند که بتواند

۱- وسائل، ج ۱۴، باب ۸۹، حدیث ۲

۲- بحار، ج ۱۰۳، ص ۲۲۴

۳- وسائل، ج ۱۴، ص ۱۲۸، کافی، ج ۵، ص ۵۱۷، نهج البلاغه، فیض الاسلام، ص ۱۷۹، خطبه ۸۰

۴- مستند الشیعه، ۵۱۹/۲

امر و نهی کند. هر چند امر و نهی بجای و به حق باشد.

## نقد و بررسی روایت

### طریق اول:

در طریق اول، محمد بن سنان معروف به ابو جعفر زاهری است که در طفولیت پدرش فوت کرد و چون تحت کفالت و سرپرستی جدش سنان قرار گرفت به او منسوب و مشهور شد، وی محمد بن حسن بن سنان و نایبنا بود.

محمد بن فضل بن شادان. فرموده است: «روا نمی‌دارم و اجازه نمی‌دهم کسی از محمد بن سنان روایت نقل کند.»<sup>(۱)</sup>

صاحب جامع الرواة می‌گوید: «به نظر من حداقل باید در مورد او توقف کرد.

مرحوم شیخ در فهرست فرموده است: محمد بن سنان جداً ضعیف بوده و به هیچ وجه قابل اعتماد نیست. به روایاتی که او به تنهایی ذکر کرده نباید توجه کرد.»<sup>(۲)</sup>

یکی دیگر از راویان طریق اول «ابی الجارود» است. وی زیاده‌نمذر و در زمان حضرت امام باقر و امام صادق - علیهما السلام - بوده است. او را «سرحوب» می‌گفتند چون در آن زمان سرحوب اسم شیطان بوده است.<sup>(۳)</sup>

رجال کبسی روایاتی نقل می‌کند که دلالت بر کذب و کفرش می‌کنند که اینک به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱- هنگامی که کنیزی نزد امام صادق (ع) ظرفی را سرنگون کرد و تمام آب آن به زمین ریخت - به

گونه‌ای که قطره‌ای از آب در آن ظرف باقی نماند - حضرت فرمود: مثل دل ابی‌الجارود شد که

۱- رجال کبسی، ص ۲۴۷

۲- جامع الرواة، ج ۲، ص ۱۲۴

۳- رجال کبسی، ص ۱۵۰

ذره‌ای از ایمان و محبت مادر در دلش وجود ندارد. «إِنَّ اللَّهَ قَلْبَ قَلْبِ أَبِي الْجَارُودِ» خدا قلبش را واژگون کرده است. (۱)

در جای دیگر دارد که حضرت صادق (ع) فرمود:

«أما وَاللَّهِ لَا يَمُوتُ إِلَّا تَائِهًا» به خدا قسم ابی‌الجارود بی‌گمراهی و بی‌ایمانی از دنیا خواهد رفت. (۲)  
ابویصیر نقل می‌کند: روزی نزد حضرت صادق (ع) نامی از «کثیرالنوا» و «سالم بن ابی‌خمصه» و «ابی‌الجارود» به میان آمد، حضرت فرمود: «كَذَّابُونَ، مُكذِّبُونَ، كُفَّارٌ، عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ...»

امام صادق (ع) در منی در خیمه خود با صدای بلند به ابی‌الجارود فرمود: به خدا قسم پدر من، امام همه اهل زمین بود و غیر از گمراهان بی‌دین، همه او را می‌شناختند و به حق او اعتراف داشتند.

سال بعد نیز در همانجا با صدای بلند همین مطلب را تکرار کرد، بعد از آن که به ابی‌الجارود گفته شد مگر سخنان امام صادق (ع) را نشنیدی که فرمود: پدر من امام همه اهل زمین است (پس چرا ایمان نمی‌آوری؟) در جواب گفت: منظور او پدرش علی بن ابیطالب بود نه محمد باقرا!

ابی‌الجارود از رؤسای زیدیه بود به امام باقر و صادق - علیهما السلام - معتقد نبود. روزی نزد امام باقر (ع) نشسته بود که زید بن علی وارد شد. امام (ع) که نگاهش به زید افتاد فرمود: زید بن علی آقای اهل بیت من است که انتقام خون ما را خواهد گرفت. (۳)

### طریق دوم

مرحوم صاحب وسائل بعد از اینکه این طریق را ذکر می‌کند، نوشته است: منظور از «و عنهم» در سبند-

این روایت همان طریقه مرحوم کلینی است که به «احمد بن محمد» رسانده است که مراد احمد بن

۱- رجال کتبی، ص ۱۵۰

۲- رجال کتبی، ص ۱۵۰

۳- رجال کتبی، ص ۱۵۰



مجمد بن خالد برقی است. وی گرچه فی نفسه ثقه و مورد احترام می باشد ولی از ضعف روایت می کند و بر روایات مرسله اعتماد می کرده است.

در هر صورت، طریق دوم روایت مزبور خالی از اشکال نیست.

کلام مزبور را به حضرت علی (ع) نسبت داده اند، آن هم بعد از جنگ جمل، جنگی که باب فتنه را میان مسلمانان گشود و میان آنان، شمشیر گذاشت و باعث ریختن خون تعداد بی شماری، که رقم آن را تا بیست هزار نفر گفته اند، گردید.

این جنگ به سبب موضوع انفعالی و احساساتی ام المؤمنین عایشه، نسبت به حضرت علی (ع) در گرفت و تعدادی از اصحاب نیز که با علی (ع) دشمنی داشتند و خیال قدرت در سر می پروراندند او را کمک و تشویق کردند.

موقعیت و منزلت جناب عایشه به سبب آنکه همسر رسول خدا (ص) و ام المؤمنین و دختر ابوبکر بود، در نزد عموم مردم بسیار بزرگ و والا شمرده می شد، این منزلت سرچشمه تأثیر بر عامه مردم بود. حضرت علی (ع) می خواهد از این تأثیر عمومی عایشه بکاهد، لذا در سخنان خود، او را فاقد امتیازی بر دیگر زنان شمرده و در ردیف دیگر زنان قرار می دهد تا مردم بدانند چرا پیروی بی مورد از او به فاجعه انجامید و چرا او به نصیحت خیرخواهان گوش نداد و هنگامی که حکم خدا را مبنی بر ماندن زنان پیامبر خدا (ص) در خانه به او یاد آوری نمود بر آن وقعی ننهاد و از فتنه ای که اقدامات او در پی داشت نهراسید.

حضرت علی (ع) قصد داشت به طوری که طبعی مستقیم به جناب عایشه نباشد توده مردم را بینا کند، لذا شیوه ای را که انتخاب کرد به بیان برخی احکام شرعی ویژه زنان مربوط می شد و آن احکام کاستی و نقصانی را در شایستگی و ویژگیهای انسانی زن که با مرد یکسان است در پی نداشت، بلکه

پرده از چشم مردم برمی داشت تا دریابند که جناب عایشه نیز همچون دیگر زنان است و از وضعیت خاصی که موجب شود مردم از او پیروی کنند برخوردار نیست و تسلیم تصمیماتی نشوند که صرفاً از تمایلات و احساسات شخصی ناشی شده است نه از قانون و شورا.

امام در روایت مورد بحث، پس از ذکر چند حکم شرعی خاص زنان، در مورد جناب عایشه چنین نتیجه گیری می کنند. «... فاتقوا شرار النساء و کونوا...»

حضرت دو گروه از زنان را مشخص می سازد: خوبان و بدان و سفارش وی به حذر کردن از خوبان به طور مطلق و کلی نیست تا گمان شود که آنها شایسته و فاقد صلاحیتند بلکه مقید به مواردیست که زنان خوب به جای التزام به شورا و قانون بر نظر خود اصرار می ورزند.

هدف امام از این سخن، جلوگیری از تبعیت عامه مردم از دعوت های عایشه یا از دعوت هایی که سیاستمداران به او نسبت می دادند، بود زیرا، عموم مسلمانان او را از زنان خوب می دانستند.

پس جمله: «... ولا تطیعوهن فی المعروف...» را باید بر مبنای اصل اجتناب از استبداد و خودزایی، فهمید و گرنه چاره ای جز تأویل آن وجود ندارد چرا که نهی از پیروی در کار نیک، خردمندانه به نظر نمی رسد. بلکه کار نیک از آن رو که نیک است و خداوند بدان امر می کند، انجام می گیرد نه اینکه چون فلان خانم دستور داده است زیرا زن قانونگذار نیست، البته مردان در این موضوع همانند، زنان هستند.

روایت صحیح کلینی از عبدالله بن سنان را نیز بر همین مبنا می توان فهمید:

«عن ابی عبدالله (ع) قال: ذکر رسول الله (ص) النساء، فقال: أعصوهن فی المعروف قبل ان یأمرنکم

بالمنکر و تعوذوا بالله من شرارهن و کونوا من خیارهن علی حدیث»<sup>(۱)</sup>

«امام صادق (ع) فرمود: رسول خدا (ص) از زنان یاد کرد و فرمود: در کار نیک خلاف آنان

عمل کنید پیش از آنکه شما را به کار ناپسند، فرمان دهند و از بدان ایشان به خدا پناه برده و از خوبانشان برحذر باشید»

بنابراین نهی روایات از پذیرفتن رأی زنان، مربوط به اموری است که زنان، بدون توجه به مشورت و پابندی به قانون، در اداره امور همگانی یا اختصاصی، تحکم ورزند یا بر نظر خویش پافشاری کنند. باید گفت در مورد مردان نیز ماجرا از همین قرار است یعنی می توان گفت: از مردان بد بیزهیزید و از خوبانشان در صورتی که دنبال خواهش های خود بروند و پابند به شورا و قانون نباشند حذر نمائید. حال اگر پرسند: چرا این سخن را تنها در مورد زنان گفته اند؟ پاسخ این است که ویژگی زناشویی موجب شده تا این سخن تنها در مورد زنان گفته شود، زیرا این ویژگی، غالباً با قدرت عاطفی قوی زن و سیطره او بر خانواده همراه است. لذا زن می تواند، نظر خود را تحمیل کند و به خاطر خود راایی و بی توجهی نسبت به شریعت و شورا موجب مشکلات زناشویی شود<sup>(۱)</sup>

طبیعی است که امر و نهی زنان در محدوده احکام تکلیفی پنجگانه، تغییری در اصل حکم ایجاد نخواهد کرد، مثلاً امر به اقامه نماز فریضه توسط زنان چیزی از وجوب آن را نخواهد کاست. چنانکه نهی از شرب خمر نیز حرمت آن را کاهش نخواهد داد. در امور استجابی مکروه نیز همین گونه است. امور مباح نیز به صرف امر و یا نهی زنان به خودی خود تغییر نخواهند کرد. آنچه در این دست از روایات مورد نظر است عمدتاً در چارچوب مناسبات خانوادگی و روابط زن و شوهر است که مردها، اجمالاً برای پرهیز از برخی تبعات منفی و گاه ناگوار، با همسران خویش به گونه ای رفتار کنند که زنانشان بویژه اگر از رشد و تدبیر کافی برخوردار نیستند، بتوانند مسیر زندگی را به سمت و سوی که تنها خودشان می پسندند بکشانند و نتیجه آن شود که مردها همواره خود را در شرایط ببینند که چاره ای

جز پیروی نداشته باشند و به گفته برخی محققین دربارهٔ جمله «شاوروهن و خالفوهن» که در برخی از روایات آمده است:

«مرد نباید صرفاً به سبب پیوند طبیعی و عاطفی که او و همسرش را به یکدیگر متصل کرده و بر عنصر عزیزی موجود بین آن دو، استوار است، تسلیم زن شود. طبعاً ما می‌دانیم که چنین علاقه‌ای که جنبه عاطفی و جنبه جنسی آن با یکدیگر در هم آمیخته است تأثیرات بزرگی بر شخصیت مرد به جای می‌گذارد و نگاه او را چنان شیفته زن می‌کند که تسلیم او شود، به گونه‌ای که زن به خاطر تسلط عاطفی و جنسی‌اش بر مرد نظر خود را بر او تحمیل کند و در موارد بسیاری او را به موضع‌گیری نادرست و ادا سازد. این همان چیزی است که در دستگاه‌های جاسوسی و اطلاعاتی هم می‌بینیم که برای دستیابی به اسرار نظامی، زنانی را استخدام می‌کنند تا بر اساس یک رابطه ویژه از سیاستمداران و نظامیان بلند پایه اطلاعات بدست آورند.

حدیث منقول از پیامبر گرامی، چنانکه ما می‌فهمیم تأکید دارد بر اینکه مرد، همسرش را به تسلیم شدن در برابر او و پذیرش نظر او در همه امور، عادت ندهد، تا این حالت زمینه تسلط همسرش را بر خود او فراهم نسازد و موجب سلب اراده‌اش نگردد.

بنابراین معنی «شاوروهن و خالفوهن» این است که زنان را به مخالفت کردن با نظراتشان عادت دهید. این عادت دهی، به مرد این امکان را می‌دهد تا در برابر خواست زن بایستد چنانکه خود زن هم احساس می‌کند که شوهرش قدرت ایستادگی در برابر برخی از خواسته‌هایش را دارد.

این مطلب با سخن امام علی (ع) در حدیثی که به آن بزرگوار نسبت داده شده است همخوانی دارد که «لا تطیعوهن بالمعروف کی لا یطمعن فی المنکر» ایشان را در امر نیک اطاعت نکنید تا برای امری ناپسند در شما طمع نکنند.

مقصود از این سخن آن است که مرد، زن را به اطاعت مطلق در برابر او حتی در کار نیک عادت

ندهد طوری که این کار، اطاعت از خود زن به شمار آید نه به سبب نیک بودن آن کار؛ زیرا تسلیم شدن در برابر زن و اطاعت مطلق از او، گاه او را به طمع می افکند تا با سوء استفاده از اهرم عاطفی و جنسی، شوهرش را به کار ناپسندی وادار کند.

بنابراین حدیث پیامبر (ص) از ارزش رأی زن خبر نمی دهد تا منظورش این باشد که رأی زن بی ارزش است، بلکه از طبیعت زن و مرد سخن می گوید. این حدیث به ما می گوید که رابطه زن و مرد باید بر اساس احتیاطی باشد که به زن القاء کند که شوهر می تواند با او مخالفت کند.

... و حدیث در صدد پیشنهاد تجربه مخالفت در برخی از حالات است تا در روابط زن و مرد هماهنگی و توازن ایجاد شود. (۱)

با توجه به آنچه در مورد این روایت گفته شد، این حدیث نمی تواند مدرک فتوای فقهی قرار بگیرد تا به وسیله آن حرمتی را اثبات نمود.

### روایت پنجم: پرهیز از مشورت کردن با زنان

حضرت علی (ع) برای امام حسین (ع) نامه ای نوشته است و در این نامه عباراتی وجود دارد که با استفاده از آن عبارات، استدلال کرده اند که زن نمی تواند قضاوت را به عهده بگیرد. در این نامه عبارتی وجود دارد که از مشورت با زنان نهی می کند. آن عبارت چنین است:

«... ایّاک و مشاورۃ النساء فان رأیهن الی افن و عزمهن الی و هن...» (۲)

یعنی از مشورت با زنان پرهیز کن. زیرا رأی آنان سست و عزم آنان ضعیف است.

استدلال کرده اند به اینکه در جایی که طبق روایات مشورت زنان ممنوع باشد به طریق اولی

قضاوت آنان که - حساستر است - ممنوع خواهد بود.

### بررسی روایت

۱- مجله پیام زن، سال سوم، سید محمدحسین فضل الله، ترجمه مجید مرادی، شماره ۳۱، ص ۶ و ۷، ۱۳۷۴

۲- نهج البلاغه، فیض الاسلام، ص ۹۳۸

حال در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که اگر زنانی در موضوعات خاصی آگاهی و تخصص بیشتر از مردان داشته باشند، چرا از آنان استفاده نشود؟ با توجه به اینکه منظور از مشورت، استفاده از فکر و تخصص و آگاهی مشورت شونده است.

آیا این برخلاف حکم عقل نیست که استفاده از تخصص و تجربه زنان فقط به دلیل زن بودن ممنوع باشد، حتی آنجا که بیش از مردان آگاهی داشته باشند؟

در حدیثی از حضرت علی (ع) آمده است: «أياك ومشاورة النساء الا من جربت بكمال عقل»<sup>(۱)</sup>

یعنی از مشورت با زنان پرهیز کن مگر زنانی که کمال عقل آنان را، با تجربه احراز کرده باشی.

طبق این حدیث حضرت علی (ع) کمال عقل و آگاهی را در مشورت شونده شرط می‌داند و زن بودن را

مانع جواز مشورت نمی‌شمارد. از مفهوم سخن امام (ع) برمی‌آید که مشورت با کسانی که عقل و

درکشان ضعیف باشد، موجه نیست، چه مرد باشند و چه زن.

بنابراین این مشورت با زنان در اسلام به طور مطلق ممنوع نیست و بانوانی که دارای آگاهی و

تخصص و دقت نظر باشند، طرف مشورت قرار می‌گیرند و از رأی آنان مانند مردان استفاده می‌شود و

اعتقاد به اینکه تمام زنان، نظرشان نادرست و اراده‌شان سست است ادعایی مخالف با واقع است و با

حقیقت، آشکارا منافات دارد.

پس باید گفت همان طور که مشورت زنان آگاه ممنوع نیست، اگر زنی همه شرایط قضا را کاملتر از

مردان یا مساوی با آنان داشته باشند، قضاوت برای او جایز است.

### روایت ششم: دستور پیامبر برای عقب نگه داشتن زنان

یکی دیگر از روایات که به آن استدلال شده در این مورد، این روایت است که می‌گویند پیامبر (ص) فرمود:

«أَخْرُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَخْرَهُنَّ اللَّهُ» یعنی زنان را در کارها مؤخر بدانید هر جا که خدا آنها را مؤخر

داشته است. (۱)

چنین استدلال کرده‌اند که اگر کسی به زن اجازه دهد عهده‌دار امر قضاوت شود در واقع او را جلو

انداخته و مردان را عقب داشته است و این تقدم و تأخر برخلاف مفاد این روایت و برخلاف شرع

است. بنابراین زن مطلقاً حق دخالت در امور مزبور را ندارد. (۲)

### پاسخ استدلال

اولاً روایت از نظر سند مرسله است و قابل اعتماد نیست و ثانیاً همه کسانی که روایت را نقل

کرده‌اند شأن صدور آن را در مورد نماز ذکر کرده‌اند که زن و مرد حق ندارند در حال نماز محاذی

یکدیگر بایستند، بلکه زن باید مؤخر از مرد بایستد و گرنه نمازشان باطل است.

با توجه به آنچه بیان شد اگر مورد مزبور فقط حالت نماز باشد هیچ ارتباطی به مسأله قضا پیدا نمی‌کند.

اگر هم عموم یا اطلاق آن را بخواهیم مورد استفاده قرار دهیم باید هر موردی را که به طور قطع و یقین

پیدا کردیم که خداوند آنها را مؤخر داشته است ما نیز موظفیم طبق همان دلیل آنها را مؤخر بدانیم و

هر موردی را که دلیل قطعی پیدا نکردیم برابر اصول کلی و اصل اشتراک نمی‌توانیم قائل به تأخر زن از

مرد بشویم.

## روایت هفتم: حرمت سخن گفتن زن

یکی دیگر از ادله‌ای که به آن استناد شده که زن حق ندارد در امور قضایی وارد شود این است که گفته‌اند پیامبر (ص) فرمودند:

«مَنْ فَاتَتْ شَيْئًا مِنْ صَلَوَاتِهِ فَلَيْسَ بِحَيٍّ، قَالَ التَّسْبِيحُ لِلرِّجَالِ، وَالتَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ»<sup>(۱)</sup>

یعنی هرگاه کسی با تأخیر به جماعت رسیده یا در حال جماعت برای امام اشتباهی پیش آمد و مأوم خواست امام را متوجه کند، اگر مأوم مرد است با تسبیحی و ذکر امام را متوجه اشتباهش یا برای رسیدن به نماز بنماید و اگر مأوم زن است با صدایی از قبیل دست به هم زدن امام را متوجه کند. استدلال کرده‌اند چون صدای زن عورت است لذا پیامبر (ص) او را ممنوع کرده و جایز ندانسته از طریق ذکر، امام را متوجه نماید که مبادا صدایش را نامحرم بشنود.

حال وقتی پیامبر (ص) زنان را از سخن گفتن در جمع مردان باز داشته است تا زمینه‌ای برای انحراف نباشد، ممانعت از قضاوت که در بردارنده گفت و شنید با دیگران است به «طریق اولی» صورت می‌گیرد.

## نقد و بررسی روایت

اشکالی که در این روایت وجود دارد مرسله بودن آن است.<sup>(۲)</sup> و اشکال دیگری که در این استدلال به

۱- خلاف، ج ۳، ص ۳۱۱، المناهل، ص ۶۹۴، مالک الافهام، ۳۵۱/۲، جواهرالکلام، ۱۴/۴۰

۲- رک. عمدة القاری به شرح صحیح البخاری، ج ۵، ص ۲۰۸

بخاری این حدیث را از سهل بن سعد ساعدی روایت کرده که رسول خدا برای برقراری صلح و آرامش به میان عمرو بن عوف رفته بود. روزی چون هنگام نماز رسید مؤذن نزد ابوبکر آمد و گفت: آیا نماز را امامت می‌کنی تا اقامه بگویم؟ او گفت: آری، بدین سان ابوبکر به نماز استاد. در این میان که مردم به نماز ایستاده بودند پیامبر خدا (ص) وارد شد و خود را به میانه صف‌ها درآورد و در صف ایستاد. مردم - که چنین دیدند - دست خویش بر هم زدند. ابوبکر در نماز خود به اطراف توجهی نمی‌کرد اما چون مردم زیاد دست زدند نگاه خویش برگرداند و رسول خدا (ص) را دید. رسول خدا (ص) به او اشاره فرمود که در جای خود بایستد. ابوبکر دستهای خود را بلند کرد و خداوند را بر آنچه پیامبر به او فرموده بود سپاس گفت. سپس ابوبکر پیش آمده در صف نمازگزاران جای گرفت و پیامبر خدا (ص) نیز پیش رفت و نماز گزارد. چون نماز ترا به پایان برد رو به ابوبکر کرد و فرمود: آن هنگام که تو را به ماندن در جای خویش فرمان دادم چه چیزی تو را از این کار بازداشت؟ ابوبکر پاسخ داد: پسر ابوقحافه را نسزد که پیشاپیش پیامبر خدا (ص) نماز بگزارد. آنگاه پیامبر (ص) - رو به مردم کرد - و فرمود: چه خبر است؟ دیدم زیاد کف می‌زنید! هر کس چیزی در نماز به ذهنش آید - و بخواهد به دیگران برساند - باید تسبیح بگوید، که چون تسبیح گوید به او توجه کنند. کف زدن تنها کار زنان است.



نظر می‌رسد عبارتست از قیاسی است که کرده‌اند چون احکام الله توفیقی هستند نمی‌توان موردی را بر مورد دیگر قیاس کرد مگر از طرف خود شارع موردی تصریح شده باشد.

اشکال دیگری که در این استدلال می‌باشد این است که گفته‌اند چون صدای زن عورت می‌باشد از این جهت پیامبر (ص) به زن اجازه نداده سخن بگوید.

اما با توجه به روایات و سیره آئمه (ع) و صحابه، استفاده می‌شود که صدای زن عورت نیست. اینک به برخی از روایات مربوطه اشاره می‌شود:

۱- عن ابی بصیر قال: كنت جالسا عند ابی عبدالله (ع)، إذ دخلت عَلَيْنَا «أُمُّ خَالِدٍ» الَّتِي كَانَ قَطَعَهَا يُوسُفُ بْنُ عُمَرَ، تَسْتَأْذِنُ عَلَيْهِ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ أَيُّشْرَكَ أَنْ تَسْمَعَ كَلَامَهَا قُلْتُ نَعَمْ فَأَذِنَ لَهَا وَاجْلَسَنِي مَعَهُ عَلَى طِنْفَسِيهِ، قَالَ ثُمَّ دَخَلَتْ فَتَكَلَّمَتْ فَذَا هِيَ امْرَأَةٌ بَلِغَةٌ، فَسَأَلْتُهُ عَنْهُمَا...» (۱)

«ام خالد به منزل امام صادق (ع) رفت و اجازه خواست با آن حضرت ملاقات نماید در آن حال ابوبصیر نزد امام بود، امام (ع) از ابوبصیر پرسید: می‌خواهی سخنان ام خالد را بشنوی؟ پس از آنکه ابوبصیر اظهار تمایل کرد، حضرت ابوبصیر را کنار خود نشاند. آنگاه اجازه فرمود. ام خالد پس از ورود و ادای احترام، سخن خود را آغاز کرد آنچنان شیوا و عالی سخن می‌گفت که ابوبصیر یکپارچه گوش می‌داد. بعدها ابوبصیر همه جا از او تعریف می‌کرد و می‌گفت: ام خالد زنی بسیار دانا و خردمند است.

از روایت فوق استفاده می‌شود اگر صدای زن عورت بود هرگز امام صادق (ع) اجازه نمی‌داد

ابوبصیر بنشیند و به سخنان زنان نامحرم گوش فرا دهد.

۲ - از احادیثی که دلالت دارند بر اینکه صدای زن عورت نیست، روایاتی می‌باشد که در سیره رسول اکرم (ص) نقل شده است. که پیامبر اکرم (ص) بر زنان سلام می‌کرد و آنها نیز جواب می‌دادند یا حضرت علی (ع) بر زنان سلام می‌کرد و آنها جواب می‌دادند.

اگر صدای زن ذاتاً عورت بود چرا پیامبر (ص) و دیگر ائمه (ع) بر زنان سلام می‌کردند و صدای یکدیگر را گوش می‌دادند؟ اگر صدای زن عورت بود آیا بهتر نبود حضرت زهرا (س) از حق دنیایی خود صرف‌نظر می‌کرد و در مسجد و مجامع سخنرانی نمی‌فرمود؟ آیا عمل حضرت زهرا (س) که پاره تن پیامبر (ص) است برای ماکه پیروان او هستیم حجت نیست؟

آیا از مفهوم آیه مبارکه قرآن که می‌فرماید: «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ» یعنی زنان باید به طور عادی حرف بزنند و در سخن گفتن کاری نکنند که موجب تحریک و تهییج مردان نامحرم بشوند استفاده نمی‌شود اصل سخن گفتن زن در حضور نامحرم و شنیدن صدای او حرام نیست؟

پس این روایت مرسله دلالتی بر عورت بودن صدای زن ندارد و نمی‌تواند معیار حکمی از احکام فقهی قرار بگیرد در حالیکه امروزه در تمام سطوح علمی، زنان در ردیف مردان قرار دارند و مشغول فراگیری علوم مختلف هستند و نمی‌توان دلیل منع زنان از قضاوت را، «مجالسة الرجال و رفع الصوت بینهم» بدانیم.

اگر دلیل ممنوعیت زنان از قضاوت چنین امری (مجالسة الرجال و رفع الصوت بینهم) باشد این دلیل در بسیاری از مشاغل زنان عصر حاضر بوضوح دیده می‌شود و حال آنکه هیچ‌کدام از فقها آنها را از چنین مجامعی منع نکرده‌اند، مانند حضور زنان در مجامع علمی و سخنرانی آنها در میان مردان و زنان.

عده بسیاری از فقها عصر حاضر خصوصاً حضرت امام خمینی (ره) حضور زنان را در جامعه ضروری

دانسته و حال آنکه اگر دلیل ممنوعیت زن از قضاوت، «مجالسة الرجال و رفع الصوت بينهم» باشد، این

دلیل را باید در تمام فعالیت‌های اجتماعی زنان تسری دهیم و این ممنوعیت را در آنها نیز ثابت کنیم.

### روایت هشتم

یکی از ادله‌ای که گفته‌اند دلالت دارد بر اینکه زن نمی‌تواند در امور قضایی دخالت کند و متصدی

امر قضا شود عبارتست از روایت ابی خدیجه که امام صادق (ع) فرمود:

«إياكم أن يحاكمم بعضكم إلى أهل الجور، ولكن أنظروا إلى رجلٍ منكم يعلم شيئاً من قضایانا،

فاجعلوه بینکم، فانی قد جعلتُهُ قاضياً، فتحاكموا لیَّه»<sup>(۱)</sup>

یعنی (مبادا مرافعات را نزد قضات جور ببرید بلکه «مردی» را که از خودتان است و تا اندازه‌ای

علوم ما را می‌داند او را بین خود حکم قرار دهید که من نیز او را برای قضا نصب کرده‌ام پس شما

مرافعات خود را به او ارجاع دهید).

استدلال کرده‌اند که امام (ع) تصریح کرده که در مقام قضا باید به کسی مراجعه شود که اولاً مرد

باشد بعد شیعه و عالم به احکام خدا باشد. حال از مفهوم عبارت فوق استفاده می‌شود که مراجعه به زن

جایز نیست.

### پایخ استدلال

اما باید گفت روایت فوق مفهوم ندارد چون در صدد بیان شرایط قاضی نیست تا مفهوم داشته باشد.

بلکه آنچه در این روایت مورد توجه قرار گرفته، منع مراجعه به قضات جور که از طرف خلفای غاصب

منصوب می‌شدند، است.

با این توضیح که مفهوم روایت این است که «به غیر مرد (زن) مراجعه نکنید» این مفهوم لقب

۱- وسائل، ج ۱۸، باب اول، از ابواب صفات قاضی، حدیث ۵

می‌باشد که قطعاً حجیت ندارد. زیرا اثبات شیئی نفی ما عدا نمی‌کند.

زیرا اگر کسی قائل به حجیت مفهوم لقب بشود باید ملتزم به مفاسد و پیامدهای نادرست آن نیز

باشد. مثلاً اینکه گفته می‌شود «زید موجود است» بنابر حجیت مفهوم لقب، مفهوم عبارت مزبور این

است که «خدا موجود نیست» و یا اینکه «حضرت عیسی پیغمبر خداست» مفهوم لقبش این است که

«حضرت محمد (ص) پیغمبر خدا نیست» و حال آنکه اثبات شیئی نفی ما عدا نمی‌کند.

پس یکی از پیامدهای آن باید حکم به کفر گوینده آن بشود، مگر اینکه قرینه‌ای یا مقامیه یا

اماره دیگری وجود داشته باشد که دلالت بر مفهوم کتبه و در این صورت حجیت مفهوم تنها به خاطر

قرینه و دلیل خارجی خواهد بود نه بخاطر مفهوم لقب است. (۱)

از طرف دیگر مقتضای قاعده اشتراک، این دلیل را نفی می‌کند. بسیاری از احکام در شرع مقدس،

بر زنان و مردان واجب شده است و حال آنکه مخاطب مردان هستند مانند احکام مربوط به شکایات نماز و ...

بنابراین در بسیاری از این موارد، تصریح به رجل، موضوعیت ندارد بلکه حکم روی طبیعت

مکلفین، اعم از زنان و مردان رفته است به نحو قضیه حقیقیه و شاید این کلام امام (ع) که فرمودند: «...»

انظرو الی رجل ...» نیز از مواردیست که «رجل» موضوعیت ندارد بلکه حکم روی طبیعت مکلفین رفته

است. (در گفتار چهارم توضیح بیشتری در مورد این روایت آمده است)

### روایت نهم

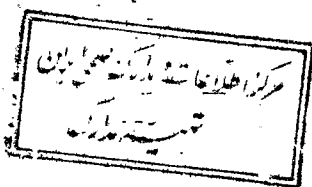
سخن حضرت علی (ع) است که فرمود:

«... وَلَا تَهَيِّجُوا امْرَأَةً بِأَدَىٰ وَإِنْ شَتَمْتُمْ أَعْرَاضَكُمْ وَسَبَبْتُمْ أُمَّرَأَتَكُمْ، فَإِنَّهُنَّ ضِعَافُ الْقُوَىٰ وَالْأَنْفُسِ وَ

الْعُقُولِ، وَ قَدْ كُنَّا نُوَمِّرُ بِالْكَفِّ عَنَّهُنَّ وَ هُنَّ مَشْرَكَاتٍ وَإِنْ كَانَ الرَّجُلُ لِيَتَنَاوَلَ الْمَرْأَةَ تَبَعَّرَ بِهَا وَ عَقَبَهُ مِنْ بَعْدِ» (۲)

۱- زن و پیام آوری، ص ۱۲۷

۲- الکافی، ج ۵، ص ۳۹، کتاب الجهاد باب، ما كان يوصى به امير المؤمنين عند القتال، ج ۵، و نهج البلاغه، نامه ۱۴



(هیچ زنی را با آزار رساندن، رنجیده خاطر نکنید اگر چه به شما اهانت کنند و زمامداران آنان را دشنام دهند چرا که آنان، از نیروی اندک و روحی ناتوان و عقلی ضعیف برخوردارند. ما دستور داشتیم زنان مشرک را نیز، کار نداشته باشیم. اگر مردی، متعرض یک زن شود، به خاطر آن، خود و دودمانش، سرزنش می شوند.)

استدلال کرده‌اند که: «ضعف» (نیرو، نفس و خرد) زنان، مستلزم عدم صلاحیت ایشان برای قبول مسئولیت‌هایی است که به نیروی فراوان و قوت نفس و اندیشه کامل نیاز دارد که قضاوت نیز یکی از این امور شمرده می‌شود.

### پاسخ استدلال

روایت در برخی از طرق خود - از جمله طریق شریف رضی - مرسل است و در برخی دیگر، سند ضعیف دارد پس حجیت ندارد.

و از نظر دلالت، روایت درباره نهی از ضرب و شتم زنان و آزار بدنی ایشان در جنگ است. در جنگ عواطف و احساسات عمومی، تحریک می‌شود و مناظر و حوادث ناگوار آن، بر زنان تأثیر عمیق می‌گذارد به این خاطر تأثر و خشم خود را، به سبب انفعال شدید خویش، با تعابیر عاطفی نیرومندی بیان می‌کنند.

پس این روایت بر فرض صدور، استثناء بردار است زیرا به روشنی می‌دانیم که نمی‌توان تمام زنان را به طور مطلق ضعیف القوی و ضعیف النفس و ضعیف العقل خواند و مطابق آن تعبیری که در روایت آمده حکم «... الامن جرت بکمال العقل...» باید گفت که استثناء و تقیید نیز وجود دارد.

### برخی روایت‌های دیگر

کلینی از برخی اصحاب، از احمد، از یعقوب بن یزید، از مردی از اصحاب ما با کتبه ابو عبدالله

حدیث مرفوعی را از ابی عبدالله (ع) نقل می‌کند:

قال امیرالمؤمنین علیه السلام: «كُلُّ امْرِئٍ تَدْبِرُهُ امْرَأَةٌ، فَهُوَ مَطْعُونٌ»<sup>(۱)</sup>

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: (هر مردی که یک زن برای او تدبیر کند از رحمت خدا به دور است).

صدوق نیز به شکل مُرسل، این حدیث را نقل می‌کند.<sup>(۲)</sup>

کلینی با اسناد قبلی و صدوق به شکل مرسل روایت می‌کنند:

قال امیرالمؤمنین علیه السلام: «فِي خِلَافِ النِّسَاءِ الْبِرَّةُ»<sup>(۳)</sup>

کلینی روایت دیگری با همین مضمون از علی بن ابراهیم از پدرش از نوفلی از سکونی از ابی عبدالله علیه

السلام نقل می‌کند:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «طاعة المرأة ندامة»

استدلال کرده‌اند که مقتضای قضاوت زن، پیروی از اوست و از آن جا که پیروی از او موجب

ندامت می‌گردد و سربیزی از نظر زن، با برکت باشد پس قضاوت او جایز نیست.

## پاسخ استدلال

این روایت‌ها به خاطر ضعف سند، به شکل مرسل نیز، ضعیف هستند لذا از این لحاظ حجیت ندارند. روایت‌های فوق، با موضوع بحث، بیگانه‌اند و هیچ دلالتی بر عدم صلاحیت زن ندارند. ظاهر روایت گویای آن نیست که اداره برخی امور کلی توسط زن در قالب قوانین و رایزنی با اهل شورا، ناپسند است.

اما در روایت اول «كُلُّ امْرِئٍ تَدْبِرُهُ امْرَأَةٌ، فَهُوَ مَطْعُونٌ» چنین به نظر می‌رسد که واژه «امری» شامل زن و مرد می‌شود و مقتضای آن این است که زن نمی‌تواند حتی امور زن را تدبیر کند و در امور خاص زنان نیز صلاحیتی ندارد.

واضح است که این بیان مخالف با واقع است و با عقل سازگاری ندارد.

۱- الکافی، ج ۵، ص ۵۱۸، ح ۱۰

۲- من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۹۹، ح ۱۴۲۳

۳- الکافی، ج ۵، ص ۵۱۸، ح ۹، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۹۹، ح ۱۴۲۴

دیگر اینکه از ظاهر روایت برمی آید که اگر زن به تنهایی، تمام امور زندگی عمومی و خصوصی یک شخص را اداره کند، مورد نفرین الهی است.

اما باید گفت لعن و نفرین تنها در صورتی صحیح است که مکلف مرتکب معصیت شود خواه حرامی انجام دهد یا واجبی را ترک کند. ولی در شریعت ثابت نشده که یکی از محرمات اداره کردن زن یا مردی توسط یک زن، است و ثابت نیست که اگر مرد یا زنی، اداره همه یا برخی امور خود را به یک زن واگذارند مرتکب حرام شده است. اگر چنین بود، حتماً در کتاب و سنت به غیر از این روایت ضعیف، به نحو دقیق تری بیان می شد.

علاوه بر این، مراد از تدبیر در اینجا، کاری است که تدبیرکننده انجام می دهد نه تدبیر شونده، لذا شایسته است که تدبیرکننده یا تدبیرکننده و تدبیر شونده هر دو، ملعون باشند نه آنکه تنها فرد تدبیر شونده، مشمول لعن قرار بگیرد.

در هر صورت اگر این روایت از معصوم (ع) صادر شده باشد، باید فهم از روایت را در هر یک از این وجوه، به صاحبان روایت برگرداند.

درباره دو روایت دیگر «فی خلاف النساء برکة» و «طاعة المرأة ندامة» نیز باید گفت که با محل بحث، بیگانه اند و دلالتی بر عدم شایستگی ندارند چرا که بر فرض صدور این دو روایت، بدون شک به طور مطلق اراده نشده اند چون می دانیم در امثال اوامر الهی و در امور خانوادگی و معیشتی که مصلحت آن آشکار است و در آنچه که همه یا اکثریت اهل شورا بر آن توافق دارند و در چهارچوب قوانین و نظامها مباح شمرده می شود، مخالفت یا زن با برکت نیست و اطاعت از او ندامتی در پی نخواهد داشت. (۱)

### نتیجه گیری

این مجموعه احادیثی است که برای لزوم مرد بودن در تصدی مسؤلیت قضاوت و عدم صلاحیت زن در این مقام ذکر کرده اند.

روشن شد که این روایتها علاوه بر آنکه بر مدعای مزبور دلالت ندارند از سند صحیحی نیز برخوردار نیستند. لذا بر فرض دلالت، حجیت ندارند و حتی مواردی که صحت آنها ادعا شده نیز خالی از اشکال نیستند.

گفتار سوم

« بررسی و نقد دلیل اجماع »

استدلال کنندگان اجماع

تحقق اجماع و عدم آن

ارزیابی اجماع



## اجماع

عمده‌ترین دلیلی که در میان متأخرین بر اشتراط ذکورت عنوان شده ادعای اجماع است.

بیشتر کسانی که پس از علامه حلی به استدلال پرداخته‌اند به این دلیل تمسک جسته‌اند و کسی پیش از علامه حلی ادعای اجماع و اتفاق ننموده است.

البته کسانی که ادعای اجماع کرده‌اند تعبیرهای مختلفی به کار برده‌اند، برخی نشان دهنده تحصیل اجماع توسط آنان می‌باشد<sup>(۱)</sup> و برخی ادعای اجماع دیگران را شاهد گرفته‌اند<sup>(۲)</sup> و برخی بینه «نفی خلاف» و یا «حصول اتفاق» اکتفا کرده‌اند<sup>(۳)</sup> و برخی مانند صاحب «المناهل» نیز با ادعای «ظهور اتفاق» به ادعای اجماع نزدیک شده‌اند<sup>(۴)</sup> و شهید اول با تعبیر «اطباق سلف» آن را بیان کرده است<sup>(۵)</sup>.  
بررسی و نقد اجماع یاد شده را در چند مرحله پی می‌گیریم:

## اول: استدلال کنندگان به اجماع

آن چه در نخستین مرحله باید پی‌گیری شود این است که چه کسانی به اجماع، به عنوان یک دلیل

در مسئله تمسک کرده و اساساً ادعای اجماع یا اتفاق و نفی خلاف از چه زمانی آغاز شده است؟

از جمله کسانی که به اجماع تمسک نموده‌اند، علامه در نهج الحق، شهید اول در دروس، شهید ثانی

در لمعه و مسالک، سبزواری در کفایه، فیض کاشانی در مفاتیح، سید جواد عاملی در مفتاح الکرامه،

سید علی طباطبائی در ریاض المسائل، نراقی در مستند، صاحب جواهر در جواهر الکلام، شیخ انصاری

۱- از جمله علامه در نهج الحق، سید جواد عاملی در مفتاح الکرامة ۹/۱۰.

۲- ریاض المسائل ۳۸۵/۲، مستند الشیعه ۵۱۹/۲، صاحب الجواهر ۱۲/۴۰، مفتاح الکرامة ۹/۱۰.

۳- شهید ثانی در مسالک ۳۵۱/۲، سبزواری در کفایه الاحکام ص ۲۶۱، سید علی طباطبائی در ریاض المسائل

۳۸۵/۲، فاضل هندی در کشف اللثام ۳۲۲/۲، سید محمد مجاهد در المناهل، ص ۶۹۴ و شیخ انصاری در القضا

و الشهادات ص ۴۰. ۴- المناهل ص ۶۹۴.

۵- التروس الشرعیه فی الامامیه ۶۵/۳.

در کتاب القضاء و ظاهر سید محمد مجاهد در المناهل و برخی از معاصرین مانند مرحوم خوانساری در جامع المدارک و موسوی اردبیلی در فقه القضاء. بر این اساس، پیش از علامه حلی، کسی دیگر ادعای اجماع ننموده است، به ویژه شیخ طوسی نه در مبسوط و نه در خلاف، نامی از اجماع نبرده است، با این که شیخ در خلاف، معمولاً در مسائل اختلافی موجود، یکی از ادله را «اجماع فرقه» می‌گیرد و در همین کتاب «القضا» خلاف، در مسائل دیگر در مقابل اهل سنت، هفده بار اجماع را به عنوان دلیل قرار داده است، اما در اشتراط ذکوریت به ادله دیگر تمسک کرده ولی سخنی از اجماع نیاورده است و این نشان می‌دهد که اجماع برای وی در این مسأله ثابت نشده است.

### دوم: تحقیق اجماع و عدم آن

در بررسی اقوال فقهاء دیدیم که برخی از قدمای اصحاب، متعرض شرایط لازم در قاضی نشده‌اند، از جمله، شیخ صدوق در مقنع و هدایه، شیخ مفید در مقنعه، سید مرتضی در انتصار و ناصریات، سلار در مراسم، ابن براج در جواهر الفقه، قطب راوندی در فقه القرآن و در فقه الرضا و برخی دیگر از فقها شرط ذکوریت را نیاورده‌اند، می‌توان فقهای چون، شیخ طوسی در نهاییه، ابن زهره در غنیه، ابن حمزه در وسیله، ابن ادریس در سرائر نام برد.

پس می‌بینید که جمعی از فقها، پیش از علامه حلی، یا اساساً یحیی از شرایط قاضی نکرده‌اند و یا شرط ذکوریت را نیاورده‌اند. لذا ادعای اجماع از ناحیه علامه در نهج الحق یا تعبیر شهید اول در دروس به «اطباق سلف» و یا ادعای شهید ثانی در مسالک درباره مجموع شرایط هفت‌گانه به این که «هذه الشرائط موضع وفاق عندنا» مورد تردید می‌باشد.

یا ابن زهره در «غنیه» در بسیاری از مسائل مطروحه، تمسک به «اجماع طاغفه» می‌کند و در همین

بحث قضاء، حدود بیست بار به اجماع استشهاد نموده، ولی نامی از این شرط نبرده است چه رسد به ادعای اجماع بر آن؟ لذا اگر محقق اردبیلی در این مسئله اجماع را ثابت نمی‌داند ناشی از همین اختلافها است. همان طور که میرزای قمی این احتمال را مطرح می‌کند که این اجماع ادعایی و منقول، در مورد اصل اختیار ولایت و منصب به صورت عمومی است که شامل ولایت بر همه مصالح عامه می‌شود و مربوط به تصدی قضاوت در شکل گسترده و عدم انحصار آن در فصل خصومات است اما قضاوت به معنای خاص آن از جمله خصومت که - بخشی از اختیارات حاکم است - معلوم نیست که مشمول اجماع یاد شده باشد.

### سوم: ارزیابی اجماع

با توجه به توضیحاتی که گذشت می‌توانیم بگوئیم:

اولاً، حصول یا ادعای اجماع تا پیش از علامه حلی ثابت نیست که اگر نگوئیم خلاف آن ثابت است، جدا کثر چیزی که ممکن است کسی، آن را ثابت بداند این خواهد بود که کسی از فقهاء گذشته تصریح به عدم اشتراط ذکورت نکرده است، ولی روشن است که عدم ذکر شرط، ظهور در عدم اشتراط دارد نه اینکه عدم اشتراط، ظهور در شرطیت داشته باشد<sup>(۱)</sup>.

ثانیاً باید دانست اجماعی که مستند به استنباط فقها از دلایلی اجتهادی باشد - که آن را اجماع مدرکی می‌گویند - حجت نیست. زیرا چنین اجماعی کاشف رأی معصوم نخواهد بود. چون به عقیده امامیه، اعتبار اجماع در صورتی است که بیانگر نظر پیامبر اکرم یا معصوم باشد در واقع اجماع، سنتی است که اتفاق نظر فقیهان، وقوع آن را تأیید می‌کند و گرنه اجماع فقیهان، هر چند هم فراوان باشد حجیت ندارد.

از اینرو باید یقین یافت. قضیه مورد اجماع از قضایای است که در عصر پیشوایان معصوم (ع) تا دوران غیبت کبری امام منتظر عجل الله تعالی فرجه، متداول و مطرح بوده است. در صورتیکه مسأله فوق، محرز و مسلم نباشد یا آن که بدانیم قضیه مورد بحث از مسائل مستحدثی است که فقیهان آن را طرح کرده‌اند و در این مسأله اجتهاد کرده و برداشت‌های خود را از روایات ابراز کرده‌اند و این اجماع مستند بر روایاتی مثل روایت ابن خدیجه، یا روایتی که صدوق از حماد بن عمرو نقل کرد، که پیامبر (ص) به حضرت علی (ع) وصیت کردند، می‌باشد و دلالت این روایات بر جایز نبودن قضای زن از باب مفهوم لقب است و مفهوم لقب حجت نیست علاوه بر اینکه قید رجل در روایت ابن خدیجه، قید غالبی است و چنین قیدی مفهوم ندارد.

یا این اجماع مستند بر یک سری ادله و نتیجه استنباط و اجتهاد از این ادله می‌باشد به عنوان نمونه شهید ثانی می‌فرماید: «هذه الشرايط عندنا مؤضع وفاق.... و أما شرط الدُّكُورَةِ فَلَعِدَمَ اهلية المرأة لهذا المنصب، لِأَنَّهُ لَا يَلِيقُ بِحَالِهَا مُجَالَسَةُ الرِّجَالِ وَرَفْعُ الصَّوْتِ بَيْنَهُمْ وَ لَا بُدَّ لِلتَّقَاضِي مِنْ ذَلِكَ، وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لَا يَفْلَحُ قَوْمٌ وَلَّتْهُمْ امْرَأَةٌ» (۱)

مرحوم شهید ذیل هر یک از شرایط مذکور، علاوه بر دلیل اتفاق که در آغاز سخن خود نقل فرمود دلیل عقلی آن نیز آورده است. از جمله ذیل همین شرط ذکوریت می‌فرماید: زن نمی‌تواند این منصب را به عهده بگیرد چون اهلیت این کار را ندارد و دیگر اینکه حق ندارد صدایش را بین مردان بلند کند و دلیل دیگر اینکه پیامبر اکرم (ص) فرموده که «لَنْ يَفْلَحَ قَوْمٌ وَلَّتْهُمْ امْرَأَةٌ».

از ظاهر استدلال فوق استفاده می‌شود اگر در مورد شرط ذکوریت قاضی اجماعی هم وجود داشته باشد اجماع مزبور نتیجه استنباط و اجتهاد از همین ادله است. یعنی در واقع ساختار اجماع یاد شده بر

پایه همین سه دلیل نهاده شده است. در صورتیکه خود این پایه‌ها، اساس و ریشه محکمی در فقه ندارند. زیرا ما قبلاً گفتیم که زاوی این روایت ابوبکره بوده است و ابوبکره نه تنها شیعه نبوده بلکه زنازاده و از مرتزقین حکام سلطه بوده و سایر راویان هم دست کمی از ابوبکره نداشته‌اند، حال با توجه به راویان کذبانی چگونه می‌توان این روایت را مدرک احکام فقهیه قرار داد؟

و در مورد دلیل دیگر که صدای زن عورت نیست، در مباحث گذشته بحث شد.

بنابراین تنها دلیل اول باقی می‌ماند که «زن نمی‌تواند قاضی و مسئول امری از امور اداره جامعه بشود به دلیل اینکه اهلیت این کار را ندارد».

آیا این استدلال، مصادره بر مطلوب نخواهد بود؟ مگر اصل بحث ما در این نیست که آیا زن صلاحیت و اهلیت تصدی مقام و غیره را دارد یا نه؟

اگر کسی جواب دهد: خیر، نمی‌تواند، چون اهلیت ندارد. آیا عین سوال را به عنوان جواب را به خودمان برنگردانده است؟ آیا این گونه جوابها می‌توانند برای پرسشگر قانع کننده و دردی را درمان و عطش را فرو نشانند. (۱)

ظاهراً این گونه ادله طرز استنباطها موجب شده‌اند که مسئله ذکورت قاضی مورد ادعای اجماع قرار بگیرد. به ظاهر، تنها راهی که بتوان بر مبنای آن اجراض نمود که یک مسئله در زمان ائمه معصومین (ع) مطرح بوده، ذکر و عنوان آن در کتاب‌های فقیهان گذشته است، کسانی که یا عصر خودشان متصل با عصر معصومین (ع) بوده است یا آنکه چنان به دوران امامان نزدیک بوده‌اند که فقیهان متصل به دوره حضور امام معصوم را دیده‌اند، چرا که ذکر یک مسئله یا موضوع در کتب مربوط به فتواها، نشانه و دلیلی است که آن مسئله - هر چند با واسطه - از امامان معصوم (ع) گرفته شده است.

حال شیخ طوسی قبل از تألیف «المبسوط» کتابی تحت عنوان «النهایه» نوشت که در این کتاب مسئله «مرد بودن قاضی» را ذکر نکرده است و تنها به این بسنده می‌کند که در کتاب الجهاد بیان کرده است که چه کسانی حق عهده‌دار شدن قضاوت را دارد و چه کسی ندارد. و در «کتاب الجهاد» نه‌ایه چنین می‌آورد:

«... هر فقیهی که می‌تواند حکمی اجرا کند، یا حیان مردم صلح و آشتی به وجود آورد یا میان دو تن

که اختلاف دارند حکمی بدهد، این کار را انجام دهد، که پاداشش را نیز خواهد برد» (۱)

این امر نشان می‌دهد که مسأله مزبور از مسائل متداول در عصر امامان معصوم (ع) نبوده است و

نص خاصی در قالب یک روایت مستند برای آن وجود ندارد، لذا می‌توان گفت که این شرط، برداشت و استنباط اصحاب بوده و هم آنان به طرح آن مبادرت کرده‌اند و فقیهان عصر تدوین روشمندان فقه، نیز از ایشان نقل کرده‌اند.

پس فقهای قدما که قبل از تحقق این اجماع ادعائی، این فتوا را داده‌اند که زن نمی‌تواند قاضی شود،

به اجماع تمسک نکرده‌اند، زیرا اجماعی وجود نداشته است، بلکه برداشت خود را از روایات و دیگر

ادله بیان کرده‌اند و همان طور که اجتهاد اولین فقیه قبل از حصول این جماع ادعایی، برای مجتهدان

دیگر حجت نیست، اجتهاد فقهای بعد نیز که از تراکم اجتهاد آنان اجماع درست می‌شود حجت نیست.

بنابراین اجماع مزبور که اجماع مدرکی، خود به خود نمی‌تواند کاشف از قول معصوم (ع) باشد و

نمی‌تواند علم به صدور حکم از ناحیه امام (ع) را به دست دهد. و به عنوان دلیل شرعی محسوب

نمی‌شود و اگر برخاسته از سایر ادله باشد و به عنوان یک دلیل جنبی و حاشیه‌ای تلقی شود این می‌تواند

سطح حجیت و ارزش آن را تا حدّ یک مؤید تنزل دهد و باید برداشت فقها را از این روایات و ادله

بررسی کرد و ما در مباحث قبل ثابت کردیم که از آن روایات و ادله نمی‌توان در این زمینه استفاده کرد.

## گفتار چهارم

### « اصل عدم جواز »

### « اختصاص ادله جواز قضاوت به مردم »

## اصل:

یکی از ادله که بر بازداشتن زنان از تصدی قضا، استدلال کرده‌اند این است که هیچ کس (نه مرد و نه زن) بزره هیچ کس حق ولایتی ندارد مگر دلیلی اقامه شود لذا روایتی از حضرت علی (ع) داریم که مؤید این اصل می‌باشد فرمود:

«لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرّاً» (۱)

و قضاوت یک نوع ولایت و حکومت است که سلطه بر مال و جان دیگران را به دنبال دارد و این

ولایت و حکومت احتیاج به دلیل دارد و با فقدان دلیل باید حکم به عدم جواز آن نمود (۲).

چون قضا یکی از مناصبی است که مخصوص پیامبران و جانشینان آنها است و غیر از آنها هر کس در این منصب بنشیند از اشقیاء خواهد بود و در روایت ذیل به این مطلب اشاره شده است:

«یا شریح، قد جَلَسْتَ مَجْلِساً لَا یَجْلِسُهُ إِلَّا نَبِیٌّ أَوْ وَصِیٌّ نَبِیٍّ أَوْ شَقِیٌّ»

ای شریح در مقامی نشسته‌ای که جز پیامبری یا جانشین پیامبری یا اشقیاء در آنجا نمی‌نشینند (۳).

پس هر کس بخواهد به جای انبیاء و اوصیا بنشیند و قضاوت کند باید مجوز داشته باشد.

## اختصاص ادله جواز قضاوت به مرد

حال در خصوص مردان این جواز، وجود دارد، یعنی دلیلی که برای ولایت و حکومت داشتن وارد

شده است، اختصاص به مرد دارد و شامل زن نمی‌گردد.

۱- نهج البلاغه فیض الاسلام خطبه ۹۲۹.

۲- از جمله کسانی که به این دلیل استناد کرده‌اند: شیخ طوسی در خلاف ۳/۳۱۱، صاحب ریاض المسائل

۳۸۵/۲، صاحب المناهل ۶۹۴، جواهر الکلام

۱۴/۴۰، شیخ انصاری در کتاب القضا ص ۴۰.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب سوم از ابواب صفات قاضی، ص ۷.



گفته‌اند که برخی روایات داریم که موضوع «نصب» را اختصاص به مرد داده‌اند و بقیه عمومات و

اطلاقات نیز منصرف به مرد است، لذا عمومات دیگر به این وسیله تخصیص می‌خورد (۱).

در جواهر الکلام آمده است که «برداشت از نصوص نصب در زمان غیبت، عدم شمول نسبت به زنان است» (۲).

مرحوم صاحب عروة الوثقی با این بیان که اخبار اذن قضاوت، منصرف از زنان است، به همین

مطلب اشاره دارد (۳).

به هر حال اگر شک در تحقق ولایت قضا برای زن داشته باشیم، باید به اصل نبود ولایت استناد کنیم

و حکم به جایز نبودن قضا برای زن بدهیم و با شک نمی‌توان چنین ولایتی را برای او پذیرفت.

مخالفین، مجوز را که مدعی هستند از طرف معصومین (ع) در مورد مردان رسیده ولی برای زنان چنین

مجوزی نرسیده دو روایت ابی خدیجه و عمر بن حنظله است که بیان می‌شود:

### روایت ابی خدیجه:

«إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكِمَ بَعْضُكُمْ إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ، وَلَكِنْ أَنْظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِّنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِّنْ قَضَايَانَا،

فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ، فإني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه».

یعنی مبادا کسی از شما مراجعات خود را نزد قضات جور ببرد بلکه «مردی» را که از خودتان است و

تا اندازه‌ای علوم ما را می‌داند او را بین خود حکم قرار دهید که من نیز او را برای قضا نصب کرده‌ام.

پس شما مراجعات خود را به او ارجاع دهید» (۴).

۱- از جمله مستند الشیعه، ج ۲، ص ۵۱۹، «... و منها الذکورة بالاجماع... لا اختصاص الصحیحین بالرجل

فیخصص بهما غیرهما ممّا یعمّ...» و ریاض المسائل، ج ۲، ص ۳۸۵، المناهل ص ۶۹۴.

۲- جواهر الکلام ۱۴/۴۰.

۳- ملحقات عروة الوثقی ۵/۳: «... مضافاً الى التّیید بالرجل فی الخبرین و الانصراف فی سایر اخبار الاذن».

۴- وسائل الشیعه، ج ۱، باب اول از ابواب صفات قاضی، حدیث ۵.

استدلال کرده‌اند که از مفهوم این روایت استفاده می‌شود که مراجعه به زن جایز نیست و زن هر چند هم واجد شرایط قضا باشد، حتی قضاوت ندارد.

همان طور که در مباحث قبل توضیح داده شد روایت فوق چون در صدد بیان شرایط قاضی نیست پس مفهوم ندارد و مفهوم ادعا شده، مفهوم لقب است که حجیت ندارد. آنچه در این روایت به آن تأکید شده، این است که از مراجعه به قضات جور - که از طرف خلفای غاصب نصب می‌شدند - خودداری کنند و در حقیقت همه نهی متوجه مراجعه به این گروه از قاضیان است زیرا که مراجعه به آنان و داوری خواستن از آنان، داوری طلبیدن از طاغوت است در حالی که خداوند فرموده به طاغوت کفر بورزند.

ممکن است کسی بگوید عنوان کلمه «رجل» نمی‌تواند مثبت مدعای آنها باشد چون بسیاری از احکام در دین اسلام، بر زنان و مردان واجب شده و حال آنکه مخاطب مردان هستند و در این موارد تصریح به رجل، موضوعیت ندارد بلکه حکم روی طبیعت مکلفین - اعم از زن و مرد - به نحو قضیه حقیقه رفته است و کلمه «رجل» در روایت از باب تغلیب و مثال است مثل «رجل شک بین الثلاث و الاربع» که شک رجل موضوعیتی ندارد تا حکم مقید به آن باشد و سایر اطلاقات و عمومات را مقید سازد. و این همان احتمالی است که برخی فقهای دیگر، از جمله مرحوم شیخ انصاری مطرح ساخته‌اند؛ عبارت مرحوم شیخ این است:

«و اما طهارة المولد و الذکورة، فقد ادّعی غیر واحد عدم الخلاف فی اعتبارهما..... و ان اشتمل بعض الروایات علی ذکر الرجل، لا مکان حملة علی الورد مورد الغالب، فلا یخصص به العمومات.»<sup>(۱)</sup>

پس از آنجا که در آن زمان قضاوت مردان متعارف بوده و کسی سراغ نداشته که زن عهده‌دار قضاوت شود، عنوان «رجل» در سخن امام آمده است که فرمود: «انظروا الی رجل منکم» آمدن این

عنوان از باب غلبه است، نه از باب تعبد و منحصر کردن قضاوت به مردان.

شاید هم تعبیر «رجل» در این دسته از روایات، از باب: «حَدَّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ وَ دَعَا مَا يَنْكُرُونَ أَتُحِبُّونَ أَنْ يَكْذِبَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ»<sup>(۱)</sup> باشد. این جمله منسوب به حضرت علی (ع) است. بر زبان آوردن سخنی حق که فساد بزرگ در پی می آورد ممنوع است و باید از آن خودداری کرد، به ویژه در مسئله ناموس و آبرو و به ویژه آن که عرب در دوران جاهلیت خود و هم در زمان صدور این احادیث گرفتار غیرتی برافروخته و برون از اندازه بوده تا جایی که برخی از آنان به اندک تردید و گمانی، به زن خویش تهمت زنا می زدند<sup>(۲)</sup>.

آنچه ذکر شد به عنوان احتمال ابداعی بود نه نظر و فتوا، جامعه موظف است دستورالعمل فقهی خود را از مراجع عظام و مشایخ کلان اخذ کند.

حتی با فرض اینکه کلمه «رجل» در این روایت موضوعیت داشته باشد همان طور که مرحوم گلپایگانی در ادامه روایت ابی خدیجه می فرماید:

«لا يقال انه ليس للرجل موضوعية لانه لا يمكن الغاء الخصوصية في مثل هذا المقام و ان مناسبة الحكم و الموضوع تقتضي الموضوعية فالرواية هذه مقيدة للروایات ان لم تكون منصرفة عن النساء»<sup>(۳)</sup> باز دلیلی بر اختصاص جواز قضاوت برای مردان نخواهد بود و از اینرو نمی توان گفت جواز تصدی زن نیازمند دلیل است و ما دلیلی در دست نداریم و اصل عدم آن است.

چون ما نمی توانیم بگوئیم قضاوت مورد بحث بر دو گونه است:

۱- تصدی منصب قضای به معنای ولایت بر انجام عمل قضایی است و این عنوان منصب رسمی در تشکیلات قضایی - اداری کشور مطرح است.

۱- با مردم از آنچه که می شناسند سخن بگوئید و آنچه را نمی شناسند وانهید، آیا دوست دارید خدا و رسول او را تکذیب کنند.

۲- مجله فقه اهل البيت، شماره ۱۰، ص ۱۳۳.

۳- کتاب القضاء، گلپایگانی، ص ۴۶.

۲- فعل قضاوت که صرفاً انجام عمل قضایی است یعنی فصل خصومت و حل مشکل مورد نزاع میان دو نفر که هر کس عالم به احکام شرع باشد می تواند راه حل اختلافات را به آنان نشان دهد. مرحوم صاحب جواهر (ره) هر چند در ابتدا ادله نصب را از زنان منصرف می داند و لاقلاً مشکوک می شمارد و با شک، اصل عدم اذن را جاری می کند ولی در پایان بحث می فرماید این دسته از نصوص مربوط به نصب عام و اذن در تمام اختیارات مربوط به امام (ع) است نه خصوص قضایا. به هر حال همانگونه که صاحب جواهر، این احتمال را مطرح می کند که قضاوت در زمان غیبت از باب «احکام شرعی» است و نه «نصب قضایی» می توانیم میان شرایط قضاوت و شرایط ولایت قضاء تفاوت قائل شویم و روایات نصب در باب قضاء را همگی مربوط به ولایت قضاوت بشماریم نه خود قضاوت و این همان احتمالی است که مرحوم میرزای قمی (ره) در خصوص اجماع ادعا شده در شرطیت ذکوریت، مطرح نموده است<sup>(۱)</sup>.

لذا حتی اگر روایات نصب را منصرف یا مختص به رجال بشماریم اما خود فصل خصومت و قضاوت امری است که ادله عامه و اطلاقات موجود برای جواز آن کفایت می کند، و ادله نصب، امر دیگری را اثبات می کند، هر چند در میان ادله نصب نیز، مقبوله عمر بن حنظله وجود دارد که عبارت «من کان» مطلق است و اطلاق آن، شامل زنان نیز می شود و به هر حال جایی برای جریان اصل عدم وجود ندارد<sup>(۲)</sup>.

از طرف دیگر، در همین مسأله، آیات و روایاتی وجود دارد که به طور عام و مطلق دلالت بر

۱- غنائم الایام، ص ۶۷۲: «... ویمکن ان یکون الاجتماع بالنظر الی اصل اختیار الولاية و المنصب عموماً و اما الحکومات خاصة فلم یعلم ذلک من ناقلة و ان احتمله بعض العبارات فالاشکال ثابت فی الاشتراط مطلقاً»

۲- مجموعه مقالات کنگره مقدس اردبیلی، ص ۲۵۵.

واجب بودن حکم بما انزل الله دارند و یا دلالت می‌کنند که قاضی باید به عدالت حکم کند و یا به طور مطلق، دلالت بر واجب بودن شنیدن دعوی می‌کنند و در آنها هیچ‌گونه تقيید و تخصصی وجود ندارد که چنین تکلیفی را به مردان اختصاص دهد. به عنوان نمونه :-

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «ان الله يامرکم ان تودوا لامانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل»<sup>(۱)</sup>. این دلیلی مطلق و در برگیرنده زن و مرد است و احادیث مورد استناد مدعیان لزوم شرط مرد بودن برای قاضی، نمی‌تواند این مطلق را تقيید بزنند.

پس مقتضای اطلاقات و همچنین مقتضای قاعده اشتراک همه مکلف‌ها - اعم از زن و مرد - در احکام، آن است که میان مرد و زن هیچ تفاوتی نهاده نشود و لازم است مخاطبان این روایت را زن و مرد مسلمان بدانیم و دلایل را در برگیرنده آنان همان‌طور که دلیل «اقیوا الصلوة و اتوا الزکوة» و یا سایر خطاب‌ها شامل همه مکلفان می‌شود، دلایلی یاد شده نیز شامل هر دو گروه می‌شود.

البته این اشتراک هیچ منافاتی با آن ندارد که موضوع حکم یعنی مکلف در مواردی مقید به برخی از قیدها یا متصف به برخی از صفات باشد و مقصود از قاعده اشتراک آن نیست که کلیه مکلف‌ها، حکمی یکسان دارند بلکه مراد آن است که هر کس عنوان موضوع حکم به او صدق کند، تا قیامت مشمول آن حکم است.

در نتیجه از این روایت نمی‌توان به عنوان دلیلی بر اختصاص جواز قضاوت به مرد استفاده کرد.

### روایت عمر بن حنظله:

عمر بن حنظله گوید از امام صادق (ع) پرسیدم:

دو نفر از خودمان راجع به «وام» یا «میراثی» نزاع دارند و نزد سلطان یا قاضی وقت به محاکمه

می‌روند، آیا این عمل جایز است؟

امام (ع) فرمود: کسی، که در موضوعی حق یا باطل نزد آنها به محاکمه برود چنان است که نزد

طاغوت به محاکمه رفته باشد و آنچه طاغوت برایش حکیم کند هر چند حق مسلم او باشد چنان است که مال حرامی را می‌گیرد؛ زیرا آن را به حکم طاغوت گرفته است. در صورتی که خداوند امر فرموده است به او کافر باشند.

خداوند در قرآن می‌فرماید: «می‌خواهند محاکمات خود را نزد طاغوت ببرند در صورتی که به آنها امر شده است به او کافر شوند».

عرض کردم پس چه کنند؟

فرمود: نظر کنند به شخصی از خود شما که حدیث ما را روایت کند و در جلال و حرام ما دقت نماید و احکام ما را بفهمد، به «حکمت» او راضی شوند، زیرا من او را حاکم شما قرار دادم و اگر مطابق دستور ما حکم داد و کسی از او نپذیرفت همانا حکم خدا را سبک شمرده و ما را رد کرده است و هر که ما را رد نماید، خدا را رد کرده است و این در حدّ شرک به خدا است»<sup>(۱)</sup>.

مخالفین استدلال کرده‌اند که این روایت اگر چه عام است و مطلق است ولی انصراف به «مرد» دارد چون برخی روایات «منصب قضا» را اختصاص به «مرد» داده است لذا عمومات دیگر به این وسیله تخصیص می‌خورد.

در جواب مخالفین باید گفت:

اینکه بعضی روایات «منصب قضا» را اختصاص به «مرد» داده است (همانطور که قبلاً مفصل بیان شد) در این روایات عنوان کلمه «رجل» موضوعیت ندارد و مانند سایر خطاب‌های قرآن یا روایات دیگر شامل همه مکلفان اعم از زن و مرد می‌شود.

یا ذکر کلمه «رجل» از باب تغلیب است. و یا همان‌طور که بعضی فقها احتمال دادند میان شرایط قضاوت و شرایط ولایت قضا فرق بگذاریم و بگوئیم آن روایات و ادله نصب، امر دیگری را که مربوط به ولایت قضا است ثابت می‌کند. ولی فصل خصومت میان مردم و نیز عقوبت مجرم و بازداشتن

دیگران از ارتکاب گناه، یکی از مصادیق بارز امر به معروف و نهی از منکر است و به عنوان یک وظیفه کفایی، همچون دیگر واجبات کفایی باید جامعه عمل پوشد و آن دسته از ادله‌ای که به صورت عمومی به انجام این واجب فرا می‌خواند اعم از ادله کلی امر به معروف و نهی از منکر و یا آن دسته از ادله‌ای که در خصوص لزوم یا جواز قضاوت وارد شده است، شک مذکور را مبدل به یک شک بدوی خواهد نمود و انصراف ادله مطلق جواز به خصوص مردان نیز ثابت نیست. لذا جایی برای تمسک به اصل، باقی نخواهد ماند و در موارد مشکوک به این دسته از عمومات و اطلاقات باید رجوع نمود. از طرف دیگر تمسک به «اصل» وقتی درست است که دلیلی در مقابل آن وجود نداشته باشد و با وجود ادله نقلیه، تمسک به اصل صحیح نخواهد بود. از این روی اصولیان در مباحث شک از اصول عملیه می‌نویسند «الاصل دلیل من حیث لا دلیل».

و صرف نظر از وجود یا عدم ادله نقلیه، اصل مزبور مغایر با حکم عقل است و چیزی که مغایر با حکم عقل باشد قابل استناد نخواهد بود، برای آنکه وجود حکومت و قضا از مسائل بدیهی و ضروری است که در تمام اعصار و ادیان بوده و هست و اسلام نیز نه تنها، آن را قبول دارد بلکه مقدم بر آفرینش می‌داند و لذا فرموده است:

«الْخَلِيفَةُ قَبْلَ الْخَلِيفَةِ». بنابراین تعطیل کردن قضا و حکومت، به دلیل اصل عدم جواز یعنی تعطیل کردن اسلام و احکام آن (۱).

اما در مورد روایت حضرت علی (ع) که به عنوان مؤید به آن استناد کرده‌اند باید گفت که این روایت در مورد رقیب و بردگی است در حالی که بحث ما در مورد قضا و ولایت است و ایندو موضوع هیچ ارتباطی به یکدیگر ندارد.

نتیجه اینکه این دو روایت نیز نمی‌تواند دلیلی بر اختصاص جواز قضاوت به مرد باشد و با توجه به بررسی‌های لازم، نمی‌توانیم استدلال مخالفین را در این قسمت بپذیریم.

## گفتار پنجم

# «عدم صلاحیت زن از نظر ساختار جسمی و توان اندیشه، اراده و تدبیر»

**عدم شایستگی زن برای این مسوولیت**

**نقصان عقل و تدبیر**

**نقصان شهادت**

**تفاوت ساختاری زن و مرد**

**نقصان جایگاه و حرمت اجتماعی**



## عدم شایستگی زن برای این مسؤولیت

از جمله دلائلی که برای منع قضا توسط زن ذکر کرده‌اند، این است که این امر شایسته زنان نیست چون این مسؤولیت نیازمند همنشینی و گفتگو با مردان است، لذا آنان نمی‌توانند عهده‌دار این منصب گردند<sup>(۱)</sup>.

### نقصان عقل و تدین

دلیل دیگر که بیان کرده‌اند این است که مقام قضاوت مسؤولیتی خطیر است و با ساختار وجودی زن از نظر عقلی و قوت اندیشه و سطح تعهد دینی تناسب ندارد. و لذا در بحث شهادت غالباً شهادت دو زن در حکم شهادت یک مرد است، در حالیکه قضاوت به قوت رأی، عقل کامل و تیزهوشی نیاز دارد.

در کشف اللثام آمده است: «و بشرط فيه البلوغ... والذکورة فلا ینفذ للمرأة وان اجتمعت باقی الشرائط لما فی الاخبار من نقصان عقلها و دینها و قیام اثنتین منهن مقام رجل فی الشهادة غالباً...»<sup>(۲)</sup>

۱- مسالک الافهام، ج ۲، ص ۳۵۱، «و اما اشتراط الذکورة، فلعدم اهلیة المرأة لهذا المنصب لانه لا یلیق بحالها مجالسة الرجال و رفع الصوت بینهم و لا یتد

للقاضی من ذلك و قد قال (ص): لا یفلح قوم ولیتهم امرأة».

المناهل، ص ۶۹۴: «... اما اشتراط الذکورة، فلعدم اهلیة المرأة هذا المنصب لانه لا یلیق بحالها مجالسة الرجال...»  
جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۲ - ۱۴: «... و اما الذکورة فلما سمعت من الاجماع و النبوی لا یفلح قوم ولیتهم امرأة و فی آخر «لا تتولی المرأة القضاء» و فی وصیة النبی (ص) لعلی (ع): یا علی (ع): لیس علی المرأة جمعه - الی ان قال - ولا تتولی القضاء مؤیداً بتقصها عن هذا المنصب و أنها لا یلیق لها مجالسة الرجال و رفع الصوت بینهم...» و همچنین الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۶، ص ۴۸۲، و مغنی ابن قدامة، ج ۹، ص ۳۹.

۲- کشف اللثام فی شرح قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۱۴۲، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۶، ص ۴۸۲: «و اما الذکورة فهی شرط. فلا تتولی المرأة القضاء لقوله (ص): لن یفلح قوم ولّوا امرهم امرأة و لأن القضاء یحتاج الی کمال الرأی و تمام العقل و الفطنة و الخبرة بشؤون الحیاة...»

مغنی ابن قدامة، ج ۹، ص ۳۹: «یشترط فی القاضی... ان یتولی بالغا عاقلاً، حراً، ذکراً... و لنا: قول النبی (ص)، «ما افلح قوم...» و لان القاضی یحضره محافل الخصوم و الرجال و یحتاج فیه الی کمال الرأی و تمام العقل و الفطنة و المرأة ناقصة العقل و قلیة الرأی، لیست اهلاً للحضور فی محافل الرجال و لا تقبل شهادتها و لوکان معها الف امرأة مثلها ما لم یتولی معین رجل و قد نبه الله تعالی علی ضلالهن و نسیانتهن بقوله تعالی: «ان تضل احدهما فتذكر احدهما الاخری...» و مفتاح الکرامة، ج ۱۰، ص ۹، المناهل، ص ۶۹۴.



دیگران منضم شود، در موارد دیگر نیز غالباً شهادت او نصف شهادت مرد به شمان می‌رود. حال کسی که شهادت او چنین است چگونه می‌تواند عهده‌دار مسئولیت گردد.

در کتاب الفقه الاسلامی چنین آمده است:

«...و قد يستدل أيضاً لاشتراط الرجولة في القضاء بما دل... على عدم كون قيمة شهادتها كشهادة الرجل، اماً بدعوى ان هذا يدل بالاولوية على اشتراط الرجولة في القضاء...»<sup>(۱)</sup>

### تفاوت‌های ساختاری زن و مرد

ساختمان وجودی زن به خاطر موقعیت ویژه‌ای که در مسئولیت‌های اجتماعی و خانوادگی دارد با ساختار وجودی مرد متفاوت است. آن دو از نظر قدرت تصمیم‌گیری و اراده استوار در دو سطح متفاوت قرار دارند. مغز و قلب آنان یکسان نیست، مغز و قلب مرد از حجم و وزن بیشتری برخوردار است و همین طور است ریه آن دو، زن طبیعتی غیر خشن دارد و در مقایسه با مرد از مقاومت کمتری برخوردار است.<sup>(۲)</sup>

۱- القضاء فی الفقه الاسلامی، سید کاظم حائری، ص ۶۸، و مفتاح الکرامه، ج ۱۰، ص ۹: «...فاما المرأة فلما ورد فی خبر جابر عن الباقر (ع): ولا تولى القضاء امرئ، مع ماورد من نقصان عقلها و دینها و عدم صلاحيتها فی الصلوة للرجل و ان شهادتها نصف شهادة...»

همچنین مغنی ابن قدامه، ج ۹، ص ۳۹، و کشف اللثام، ج ۲، ص ۱۴۲.

۲- تعلیقات شرح تبصره الیتمعلمین، ص ۳۰۶ - ۳۱۱: «المرأة لا تصلح القضاء لان بنيتها غیره. مستعدة لذلك:» «اما شرط الذکورة فلان الکمال الانسانی - الذی يؤمن معه اتزانة الفکری و سلامته العقلی - مرتبط مع هذا الشرط تمام الارتباط: ان بنية المرأة الجسديه بما تشتمل على اجهزة الاعصاب و الدماغ لتخلف عن بنية الرجل اختلافاً کبیراً و الفارق بین الرجل و المرأة فی مرکز ارادتهما و اخذ التصميم القاطع و العزم و الجزم کبیر جداً... المرأة لصغر قلبها و سرعة تنفسها و ضيق رئتها، لا تتحمل ما يتحملة الرجل من ملاقات الصعاب و مزاولة الشدائد، فیاتری من الذی يجعل المرأة مساوية مع الرجل فی القدرة على مكافحة عوازم الامور؟»

علامه طباطبایی می‌فرماید:

«زن و مرد در برخورداری از اصول مواهب وجودی - یعنی فکر و اراده که از آثار اختیار می‌باشد - مشترک هستند، اما با وجود عوامل مشترک، زنان از جهت دیگری با مردان تفاوت دارند که متوسط از زنان، از متوسط از مردان در خصوصیات کمالی از اساس تفاوت دارند مثلاً مغز، قلب، رگ، پی، قد و وزن، زن و مرد متفاوت است که موجب گردیده جسم زن لطیف‌تر و نرم‌تر باشد چنانکه جسم مرد خشن‌تر و سفت‌تر باشد و زنان با داشتن احساسات لطیف مثل محبت، نازک‌دلی، تمایل به جمال و زینت بیشتر از مردها دارند، چنانکه تعقل در مردها بیشتر از زنها است. پس زندگی زن احساسی است همانگونه که زندگی مرد تعقلی است، روی این جهت میان زن و مرد در تکالیف و وظایف کلی اجتماعی که قوام، آن تکالیف مرتبط به یکی از اینها - عقل و احساس - است فرق گذاشته است، لذا اموری مثل ولایت، قضاوت و جنگ را به مردان اختصاص داد چونکه احتیاج مبرم به تعقل دارد و حیات تعقلی فقط برای مرد است نه زن و اموری مثل حضانت اولاد و تربیت آنها و اداره منزل را به زن اختصاص داد و نفقه زن را بر عهده مرد گذاشت (۱)»

### نقصان جایگاه و حرمت اجتماعی

برخی از اهل سنت زن را با «عبد» مقایسه کرده‌اند و گفته‌اند همان‌گونه که «عبد» در مقایسه با «حر» از جایگاه اجتماعی پائین‌تری برخوردار است، زن نیز این نقصان را دارد، از آنجا که «عبد» نمی‌تواند منصب قضاوت را به عهده بگیرد، قضاوت زن نیز جایز نیست (۲)»

۱- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۷۵، و رساله بدیعه فی تفسیر آیه الرجال... ص ۶۵.

۲- بدایة المجتهد، ج ۲، ص ۴۶۰: «و كذلك اختلفوا فی اشتراط الذکورة، فقال الجمهور فی شرط فی صحة الحكم... قال عبدالوهاب: و لا اعلم بينهم اختلافاً فی اشتراط الحرية، فمن رد قضاء المرأة شبهه بقضاء الامامة الکبری، و قاسها أيضاً علی العبد لتقصان حرمتها و من اجاز حکمها فی الاموال فتشبهها بجواز شهادتها فی الاموال و من رای حکمها نافذاً فی کل شیئی، قال: ان الاصل هو ان کل یتاتی منه الفصل - بین الناس فحکمه جائز الا ما خصصه الاجماع من الامامة الکبری و اما اشتراط الحرية فلا خلاف فيه.»

## نقد و بررسی ادله مخالفین

اما در جواب مخالفین باید گفت، اعتقاد به اینکه عقل و تدبیر و دقت زنان نسبت به نتایج امور، از مردان کمتر یا ضعیف تر است، ادعایی بی برهان بیش نیست، آزمایش‌ها و تجربه‌های فراوان، همسانی زن و مرد را از این جهات اثبات می‌کند. تفاوت زن و مرد در برخی ویژگیهای جسمی و روحی که - امر مسلم است - به جنبه همسری و مادری زن و مسایل مربوط به خانواده بر می‌گردد. اما اینکه تفاوت‌های مزبور خود به خود - و بدون در نظر گرفتن دلیل تعبد شرعی - سبب عدم صلاحیت زن برای آحرار مسئولیت‌های اجتماعی است سخنی بی دلیل بیش نیست که از تفاوت زن و مرد قابل نتیجه‌گیری نیست.

بعضی از علماء روایات مربوط به کم عقل بودن زنان را تأویل و تفسیر کرده‌اند چنانچه جوادی

آملی فرموده‌اند:

«توجه به این نکته سودمند است که احکام و اوصافی که برای صنف زن ذکر شد دو قسم است:

قسم اول، راجع به اصل زن بودن است که هیچ‌گونه تفاوتی در طی قرون و اعصار به آنها رخ نمی‌دهد. مانند لزوم حجاب و عفاف و صدها حکم عبادی و غیر عبادی که مخصوص زن است و هرگز دگرگون نخواهد شد و بین افراد زن هم هیچ فرقی در آن جهت مشترک زنان نیست.

قسم دوم، راجع به اصل زن نیست، بلکه ناظر به کیفیت تربیت و نحوه محیط پرورش آن است که

اگر در پرتو تعلیم صحیح و تربیت وزین پرورش یابند و چون مردان بیاندیشند و چون رجال تعقل و

تدبر داشته باشند، تمایزی از این جهت با مردها ندارند و اگر گاهی تفاوت یافت شود همانند تمایزی

است که بین خود مردها مشهود است. مثلاً اگر زنان مستعد، به حوزه‌ها و دانشگاه‌های علمی راه یابند و

همانند طلاب و دانشجویان مرد به فراگیری علوم و معارف الهی بپردازند و از لحاظ جهان بینی و انسان شناسی و دنیاشناسی و آخرت شناسی و سایر مسائل اسلامی در دروس مشترک بین محصلین حوزه، آگاهی کامل یابند و نحوه تعلیم و تبلیغ دینی آنان چون رجال مذهبی باشد، چه اینکه گروهی فعلاً به برکت انقلاب اسلامی چنین اند، آیا باز هم می توان گفت روایاتی که در نكوهش زنان آمده و احادیثی که در پرهیز از مشورت با آنها وارد شده و ادله ای که در نارسایی عقول آنان رسیده اطلاق دارد و هیچ گونه انصرافی نسبت به زنان دانشمند و محققان از این صنف ندارد و همچون قسم اول موضوع همه آنها ادله ذات زن از حیث زن بودن است؟ مثلاً گفته های حضرت علی (ع) در بیان وهن عقول زنان که فرمود:

«ایاک و مشاوره النساء فان رأیهن الی افن و عزمهن الی وهن» هیچ گونه انصرافی از زنان محقق و

دانشمند ندارد که عقل آنان چون زنند و به خاطر انوثیت بودن آنها، همتای عقل کودکان می باشد..... یا آنکه این تعبیرها به لحاظ غلبه خارجی است که منشأ آن دور نگه داشتن این صنف گرانقدر از تعلیم و محروم نگه داشتن این گروه توانمند از تربیت صحیح است که اگر شرایط درست برای فراگیری آنها در صحنه تعلیم و تربیت فراهم شود حتماً غلبه بر عکس خواهد شد یا حداقل غلبه ای در کار نیست تا منشأ نكوهش گردد (۱).

مبنای آیه الله جوادی آملی بر اینکه روایات وارد شده در نكوهش زنان ناظر به غلبه خارجی است و به صنف زن بودن ناظر نیست، این است که تفاوت جوهری میان زن و مرد وجود ندارد چون تمایز و تفاوت یا به حسب علل بیرونی است و یا طبق علل درونی.

انسانها - چه زن و چه مرد - مبدأ فاعلی و مبدأ غائی شان یکی است و دینی که برای تربیت آنها

آمده، نسبت به هر دو صنف واحد است و جز اهم که نتیجه عمل است اصلی است مساوی برای هر دو، این امر یعنی نفی تمایز خارجی.

اما در مورد علل درونی ممکن است بین زن و مرد تفاوت‌های مختصری باشد اما در نهایت خیران

شده است و اگر چنانچه زن و مرد، در بخشی از دستگاه‌های مغزی تفاوت داشته باشند ولی باز این

تفاوت دلیل بر آن نیست که آنها در همه فضایل متفاوت باشند، البته شاید برای بعضی از اوصاف

نفسانی، مقدمات و ابزاری لازم است که در مغز مرد وجود دارد و برای نیل به برخی از کمالات انسانی

دیگر ابزاری لازم است که در دستگاه مغز زن یافت می‌شود.

بنابراین اگر کسی رابطه بین همه فضایل نفسانی و ذرات ماده را بررسی نمود و کاملاً برای او روشن

شد که برای رسیدن به فلان فضیلت چه قسمتی از آن بخشی‌های مغزی لازم است آنگاه می‌تواند ادعا

کند که چون بین دستگاه مغز زن و مرد تفاوت است و نیل به کمالات در اینها یکسان نیست پس در

نتیجه مقام زن از مقام مرد نازلتر است در حالیکه اقامه این دلیل دشوار و این ادعا بدون دلیل است. پس

از نظر علل بیرونی بین زن و مرد فرقی نیست و عمده همان است که بین این دو در علل و عوامل درونی

تفاوت باشد که اثبات آن مشکل است.<sup>(۱)</sup>

اما در مورد اینکه احساسات زن بر عقل او غلبه دارد و حیات زن احساسی و عاطفی است باید

گفت، غلبه احساسات مانع تشخیص حق و باطل و صحیح از غلط نیست، اگر غلبه احساسات مانع

تشخیص حق و باطل باشد ایمان هیچ زنی نباید برهانی و استدلالی باشد و هیچ زنی در علم و صنعت و

فعالیت‌های اجتماعی نباید به تشخیص صحیح و رأی درست برسد و اهل تخصص و صاحب نظر باشد

در حالیکه تجربه و واقعیت خلاف آن است و غلبه احساسات مانع صاحب نظر و متخصص بودن زن

نبوده و نیست. البته غلبه احساسات در روحیه زن و جنبه عاطفی داشتن حیات زن از حیث آنکه مادر است لازم و ضروری بوده که نظام آفرینش اتم و اکمل، آن را اقتضا کرده است و خداوند به انسان لطف کرده و عاطفه که موهبت الهی است به مادر ارزانی داشته است. لکن زنان بستیری هستند که ایمان آنها استدلالی و بر اساس دویک حق و باطل می باشد و زنان صاحب فضل دارای تخصص علمی و صلاحیت رهبری فکری و اندیشه‌ای بسیار در عالم مشاهده می شود. از طرف دیگر تشخیص بین حق و باطل در امور قضایی مشکل تر از تشخیص حق و باطل در امور علمی و فکری نیست که قضاوت بر اساس موازین و دستورات قانونی انجام می شود و با توجه به قاعده و معیار و ملاک، حکم صادر می گردد که چه بسا امکان دارد حتی در قضاوت‌های مردان که بر اساس قاعده انجام گرفته، خلاف واقعیت حکم صادر گردیده باشد. پس تشخیص حکم بر اساس قاعده مشکل تر از فراگرفتن علوم نظری و عملی دیگر نیست، همانگونه که زنان در علوم دیگر صاحب تخصص و نظر می شوند، حق و باطل در آن علوم را از همدیگر، تمییز می دهند، در امور قضایی نیز زنان صلاحیت متخصص و صاحب نظر شدن را دارند و روایاتی که عقل زنان را ناقص خوانده، از زنان دانشمند و متخصص و صاحب نظر انصراف دارد و کسانی که روایات نقص عقلی زن را دلیل سبک عقلی زنان و سفاکت آنان دانسته‌اند از بینش اسلامی و الهی دور افتاده و منحرف شده‌اند که سخن آنها با کرامت ذاتی و ارزشی زنان - که اسلام برای آنها قائل است - منافات دارد.

آیه... جوادی آملی می فرماید: «اگر چنانچه زن از نظر مسائل فکری همتای مرد نباشد از نظر مسائل قلبی یا همتای مرد است یا قوی تر از اوست یعنی موعظه در زن بیش از مرد اثر می گذارد. اگر چند زن و چند مرد پای منبر می نشستند موعظه پیامبر (ص) در زنها بیشتر از مردها اثر می کرد چون راه دل، راه کشش، راه انعطاف، راه پذیرش، راه موعظه در زنها قوی تر از مردهاست چرا که تنها راه



رسیدن به بهشت، فکر و برهان نیست بلکه دل و موعظه هم هست و در موعظه پذیری، زنها اگر قوی تر نباشند حداقل همتای مردند پس نمی شود گفت عقل مرد بیش از زن است زیرا آن عقلی که به معنای «ما یعبده به الرحمان و یکتب به الجنان» است هرگز در مرد قوی تر از زن نیست.»<sup>(۱)</sup>

نتیجه اینکه اگر به خاطر نقصان ادعایی عقلی و عدم توانایی او در انجام مسئولیت مذکور به توجه به شناختی که از عنصر زن وجود دارد - باشد این نحو استنباط، موافق با موازین فقهی نمی باشد و ما دلیل بر اعتبار آنها نداریم و اگر عدم صلاحیت زن برای منصب قضا به خاطر برخی تبعات آن مثل مرادده با نامحرم است، روشن است که با فرض پذیرش این امر به عنوان یک دلیل برای حرمت، باید گفت اخص از مدعاست و می توانیم بگوئیم حداقل فرض مسأله در جایی خواهد بود که چنین محظوری وجود نداشته باشد مثل قضاوت برای مخاضمات مربوط به زنان و به هر حال با حفظ شئون و حدود شرعی.

اما اینکه زنان همانند بردگان تلقی می شوند و در مقایسه با مردها به عنوان انسانهایی معرفی گردند که از رشد انسانی کافی برخوردار نیستند و از این رو نباید مسئولیت قضا را به عهده گیرند با دیگر ملاکها و اصول موجود در فقه و شریعت همخوانی ندارد، در حالی که از دیدگاه اسلام زن را بهایی همسان مرد است، از همان حقوقی برخوردار است که مرد برخوردار است و همان تکلیفی بر اوست که بر مرد است و در این میان هیچ یک از این دو را بر دیگری برتری نیست جز آن که مرد خدمت زن می گزارد و اسباب آسایش زندگی او را فراهم می سازد و بر پای دارنده زندگانی زن است و او را در پناه خود می گیرد و از او به قدرت خویش دفاع می کند و برای او از درآمد خویش خرج می کند و تفاوتی که هست در اینهاست و کسی تردیدی ندارد در اینکه هر یک از زن و مرد به اعتبار موقعیت های ویژه ای که هر یک دارند در بسیاری از احکام متفاوتند و اصلاً آن را لازمه نقش اجتماعی متفاوت و ویژه هر

یک از آن دو می‌دانیم و آن دسته از روایات و شواهدی که خاستگاه چنین تفسیر و قضاوتی درباره زنان می‌باشند، نمی‌تواند از نظر ملاک‌های پذیرفته شده فقهی از نظر سند یا دلالت و یا هر دو، دلیل استواری برای فتوا به شمار آید و اینها حداکثر چیزی بیش از ظن مطلق نیست و ما نمی‌توانیم به خاطر آن روایات ضعیف، دست از اصول کلی برداشت.

از طرف دیگر ما نمی‌توانیم این گونه استدلال‌ات را به صورت کلی و نسبت به همه زنان قبول کنیم همان طور که مرحوم میرزای قمی فرمودند:

«و ربما یشکل فی اشتراط التکوره و غلبه الحفظ و النطق مطلقاً لان العلل المذکوره لها، من عدم تمکن النسوان من ذلك غالباً لاحتیاج الی البروز و تمیز الخصوم و الشهود ... فلا وجه لعدم الجواز مطلقاً...» (۱)

گفتار هشتم

«اولادیت»

عدم صلاحیت در امامت جماعت

عدم صلاحیت برای ولایت بر فرزند

حرمت سخن گفتن زن

## عدم صلاحیت در امامت جماعت

دلیل دیگری که مخالفین بیان کرده‌اند این است که چون زن شرعاً نمی‌تواند برای مردان امام جماعت شود و حتی در کتاب القضاء گلیایگانی آمده است: ما اشکال می‌کنیم در امامت زن برای زنان به خاطر عدم وجود دلیل معتبر بر آن<sup>(۱)</sup>. پس قضاوت میان آنان را به طریق اولی نمی‌تواند عهده‌دار شود: زیرا امامت جماعت شعبه کوچکی از همان پیشوایی و قبول مسئولیت است حال که در مورد نماز جماعت - که شعبه کوچکی است - حق ندارد پیشوا باشد، در پذیرش مسئولیت‌های مهمتر و مشککتر که از جمله آن‌ها قضاوت است به طریق اولی نباید جایز باشد<sup>(۲)</sup>.

## عدم صلاحیت برای ولایت بر فرزند

همچنین در باب اولویت گفته‌اند: چون زن نسبت به فرزندان خود حق ولایت ندارد عدم ولایت قضاء به طریق اولی ثابت خواهد شد. با این توضیح که وقتی زن در مورد هیچ یک از فرزندان خود که مادرشان می‌باشد حق ولایت و حاکمیت نداشته باشد، در مورد دیگران که مربوط به او نیستند به طریق اولی نباید هیچگونه حق دخالتی داشته باشد<sup>(۳)</sup>.

- ۱- کتاب القضاء، گلیایگانی، ج ۱، ص ۴۵: «... علی‌أنا قد استشكلنا في إمامة المرأة للنساء واقترانها بها في الصلاة لعدم وجود دليل معتبر يدل عليه...»
- ۲- كشف اللثام، ج ۲، ص ۱۴۲: «... فلا ينفذ قضاء... ولا للمرأة وان اجتمعت باقي الشرائط لما في الإخبار من نقصان عقلها... وعدم صلاحيتها للإمامة في الصلوة للرجال وقول الباقر (ع) في خبر جابر: ولا تولي المرأة القضاء ولا تولي الأمانة... والقضاء في الفقه الإسلامي، ص ۶۸، مفتاح الكرامة، ج ۱۰، ص ۹ و الثماهل، ص ۶۹۴
- ۳- الثماهل، ص ۶۹۴: «... ومنها ان الامام لا تصلح ان تكون ولية على ولدها ولا على بنتها لعدم صحة ولايتها وولاية غيرها من النساء على سائر الناس في القضاء والحكم اولی، ولا فرق في ذلك بين قضائها على الرجال والنساء الخنثاء.»

## حرمت سخن گفتن

سومین دلیل را که در باب اولویت ذکر کرده‌اند، روایتی از پیامبر اکرم (ص) درباره کسی که با تأخیر

به جماعت رسیده، آمده است: «من فاته شئ من صلاته فليستح فان التسيح للرجال و التصفيق للنساء»<sup>(۱)</sup>.

مؤلف کفایة الاخيار با توجه به این مبنا گفته‌اند:

«لأن قاضی محتاج الى مخاطبة الرجال و المرأة مأمور بالتحرز عن ذلك»<sup>(۲)</sup>.

استدلال کرده‌اند که تفاوت نهادن در این حدیث میان توجه دادن مرد به نیاز خویش در طول نماز به

وسیله تسبیح گفتن و توجه دادن زن به نیاز خویش با دست زدن، بر این دلالت می‌کند که زن در حال

نماز به هنگام نیاز هم نباید صدای خود را برای بیان خواسته خویش بلند کند برای اینکه ممکن است

بیگانه صدای او را بشنوند، پس وقتی پیامبر (ص) زنان را از سخن گفتن در جمع مردان باز داشته‌است،

ممانعت از قضاوت به «طریق اولی» صورت می‌گیرد چرا که هم مشتمل بر حرف زدن و هم غیر آن<sup>(۳)</sup>.

در مورد این روایت در گفتار دوم قسمت روایات بحث شده ثابت شد که صدای زن عورت نیست و

نمی‌توان از این روایت بر منع قضا استفاده کرد.

اما در مورد دلیل اول باید گفت:

اولاً، زن می‌تواند برای زنان امام جماعت شود. بنابراین اگر قیاس درست باشد باید بتواند زن برای

زنان قاضی شود در صورتیکه کسانی که قائل به عدم جواز قضا هستند مطلقاً جایز نمی‌دانند از این رو

قیاسشان درست نیست.

۱- خلاف، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۳۱۱: «... و قال (ص): من فاته شئ من صلاته فليستح، فان التسيح للرجال و

التصفيق للنساء، فالنبي (ص) منعها من النطق لتلاسمع كلامها مخافة الافتنان بها» و کتاب القضاء گلیگانی، ج ۱، ص

۴۶. ۲- کفایة الاخيار، ج ۲، ص ۱۵۸.

۳- نهج الحق و كشف الصدق، ص ۵۶۲: «ذهب الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى المرأة القضاء... لان سماع صوتها

حرام ولانه يخاف منه الامتنان وهو يمنع القضاء»، و جواهر الكلام ج ۴۰، ص ۱۴، و مسالك الافهام، ج ۲، ص ۳۵۱.

ثانیاً، احکام را با قیاس نمی‌توان درست کرد. بلکه احکام دین را باید از قرآن و طریق معصومین (ع) اخذ نمود. در روایتی آمده است: «اگر کسی با رأی و قیاس بخواهد فتوا بدهد، دینی را درست خواهد کرد که ضد دین خدا خواهد بود چون دینی را که بدون علم درست می‌کند موجب می‌شود خلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال نماید (۱).

در حدیث دیگر آمده است: که امام صادق (ع) به «ابو حنیفه» فرمود:

«یا ابا حنیفه بلغنی أنك تقيس؟ قال: نعم، قال: عليه السلام: «لا تقس فان أول من قاس إبليس» (۲).

ای ابوحنیفه شنیده‌ام در احکام خدا قیاس می‌کنی، آیا درست است؟

ابوحنیفه گفت: بله.

حضرت فرمودند: قیاس مکن، زیرا نخستین کسی که قیاس کرد ابلیس بود.

همچنین استدلالی که برای دلیل دوم کرده‌اند، یک نوع قیاس است و با توجه به روایتی که در مورد

رد قیاس از طریق اهل بیت (ع) رسیده است، این دو

استدلال که جنبه قیاس دارند قابل اعتبار نمی‌باشد.

پس به نظر می‌رسد آن دسته از فقهای که به چنین مواردی استدلال کرده‌اند بیشتر با تکیه بر

اطمینانی بوده است که نسبت به قطعی بودن عدم جواز تصدی زنان، داشته‌اند و گرنه واضح است که

استفاده از اولویت در چنین مواردی از مصادیق قیاس است و احکام خدا را با قیاس و رأی شخصی

نمی‌توان بدست آورد و ادعای دستیابی قطعی و حداقل اطمینان بخش به ملاک حکم، در این موارد

امری کاملاً دشوار بلکه ناممکن است و در حد همان ادعا خواهد ماند (۳).

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۵، حدیث ۱۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۵، حدیث ۱۰.

۳- مجموعه مقالات کنگره مقدس اردبیلی، ص ۲۵۸.

# گفتار نخست

## «سیر پیامبر و دیگر خلفاء»

### «نتیجه گیری»

## سیره پیامبر (ص) و دیگر خلفا:

از جمله ادله‌ای که برخی از اهل سنت به آن استناد کرده‌اند این است که گفته‌اند:

اگر این امر جایز بود و زن صلاحیت قضاوت را داشت، می‌بایست پیامبر (ص) و یا خلفای دیگر، منصب قضاوت را به یک زن بسپارند و امکان ندارد که اگر این مسئله جایز بود در تمام دوران گذشته، حتی یک بار هم منصب قضاوت را به زن نسپارند و اگر چنین بود حتماً گزارش می‌شد و این نشان می‌دهد که تصدی منصب قضا توسط بانوان در نگاه آنان جایز نبوده است<sup>(۱)</sup>.

در این استدلالی که برخی اهل سنت نموده‌اند، در کتاب‌های فقهی شیعه نیامده است. شاید بندین علت که در نگاه آنان، بویژه در این خصوص که قضا یک امر حکومتی و از شوون آن است، آنچه حجیت دارد سیره عملی پیامبر اکرم (ص) و حضرت علی (ع) است و این مسئولیت در دوره آنان به ویژه در حکومت پیامبر اکرم (ص) گستردگی چندانی پیدا نکرده بود که چیزی به عنوان اصل تفکیک قوا مطرح باشد. خود پیامبر (ص) در مدینه این مسئولیت را به انجام می‌رساند و در چند مورد محدود همانند یمن و مکه نیز که کسانی را متولی امور آن مناطق نمود به همین صورت بود. حضرت علی (ع) نیز در مدت کوتاه حکومت، هر چند دامنه سرزمین اسلامی گسترش یافته بود اما قریب به اتفاق موارد آن به همین صورت بود که خود والی عهده‌دار امر قضاوت می‌شد. این احتمال را نباید از نظر دور

۱- الققه الاسلامی و ادلته، ۴۸۲/۶، مغنی ابن قدامه ۳۹/۹: «یشترط فی القاضی ثلاثة شروط: أحدها: الکمال و هو نوعان، کمال الاحکام و کمال الخلقه، اما کمال الاحکام فیعتبر فی أربعة اشیاء: ان یکون بالغاً، عاقلاً، حراً، ذکراً... و لنا قول النبی ولان القاضی یحضره محافل الخصوم و الرجال و یتحتاج فیہ الی کمال الرأی و تمام العقل.... (و قد نبه الله تعالی علی ضلالتهم و نسیانهم بقوله تعالی: «ان تضل احدهما فتذکر احدهما الاخری» و لاتصلح للإمامة العظمی و لانتولیه البلدان و لهذا لم یؤل النبی (ص) و لاحد من خلفائه و لامن بعد هم امرأة قضاء ولا ولاية بلد فیما بلغنا و لوجاز ذلک لم یخل منه جمیع الزمان غالباً».



داشت که شرایط موجود آن روز از نظر پذیرش مردم و نیز ندرت وجود زنانی که شایستگی این مسئولیت را داشته باشند و نیز محدودیت نیاز به قضاوت متعدد در دادگاههای مختلف زمینه‌ای فراهم نمی‌کرده است و به هر حال دلیلی وجود ندارد که عدم واگذاری مسئولیت قضا به زنان توسط پیامبر (ص) با حضرت علی (ع) فقط ناشی از عدم جواز آن بوده است<sup>(۱)</sup>.

در کتاب «المحلی» در استدلال بر اینکه زن می‌تواند عهده‌دار برخی مسئولیت‌ها شود به عمل خلیفه دوم استشهد می‌کند که زنی از قوم خودش به نام «شفا» را که از زنان صحابی بوده به مسئولیت امور حسبه در بازار گمارد.

در کتاب «المحلی» آمده است:

«جایز است که زن حکم و قضا را به عهده گیرد، از عمر بن الخطاب روایت شده که به «شفا» - زنی از قومش را - مسئولیت امور حسبه را سپرد. و اگر گفته شود که پیامبر (ص) فرمود:

«لن یفلح قوم اسندوا أمرهم الی امرأة» می‌گوییم که پیامبر (ص) در امری عامی که خلافت باشد چنین

گفته است و نصی در اینکه زن را از پذیرش بعضی مسئولیت‌ها منع کنیم نیامده است»<sup>(۲)</sup>.

ابن عبدالبر، در شرح زندگی «شفا» آورده است که:

«ام سلیمان بن ابی خنیسه القرشیة العدویة پیش از هجرت، اسلام آورد، لذا او از زنان مهاجر اولیه است. او با پیامبر (ص) بیعت کرد و عمر بن خطاب او را در رأی و نظر مقدم داشت و او را قبول داشت و بر دیگران ترجیح می‌داد و چه بسا که بخشی از مسئولیت بازار را به او سپرد»<sup>(۳)</sup>.

و درباره سمره بنت نهیک الاسدیة که پیامبر (ص) را درک کرده بود، آمده که «در بازارها می‌گذشت تا امر به

۱- مجموعه مقالات کنگره مقدس اردبیلی، ص ۲۷۸.

۲- المحلی، ج ۹، ص ۴۲۹ - ۴۳۰.

۳- الاستیعاب، ج ۴، ص ۳۳۳.

معروف و نهی از منکر کند و با تازیانه‌ای که همراه داشت مردم را بر همین اساس شلاق می‌زد»<sup>(۱)</sup>

نکته دیگر این است که مقام قضاوت در گذشته مسئولیت‌های زیادی را به دنبال داشته است و در

بسیاری موارد قاضی را در ردیف خود والی قرار داده است. چنانچه «ماوردی» - متوفای س ۴۵۰ هـ -

قضات روزگار خویش را از نظر محدوده اختیارات به چهار دسته تقسیم می‌کند و دسته نخست را که

دارای ولایت عامه‌اند دارای این مسئولیت‌ها می‌داند که به طور خلاصه بیان می‌کنیم:

۱- فصل خصومت و رسیدگی به دعاوی

۲- استیفای حقوق و تحویل به صاحبان آن

۳- ولایت بر صغار و مجانین و حکم محجوریت سفها و مفلسین

۴- نظارت بر اوقاف و حفظ و رسیدگی به آنها

۵- اجراء وصیت

۶- شوهر دادن زنان بی سرپرست

۷- اقامه حدود و حقوق

۸- رسیدگی به امور شهری و جلوگیری از تعدی دیگران به حقوق عامه

۹- گردآوری شهود و افراد امین و رسیدگی به آنان و تفویض مسئولیت به آنان<sup>(۲)</sup>.

پس با توجه به شرایط امروزه که دستگاه‌های قضایی به شاخه‌های متعددی تقسیم شده و گسترده

شده است و نیز نیاز جامعه به قضات متعدد و وجود داشتن زنان شایسته، نمی‌توانیم این دلیل را قبول

کنیم و بگوئیم که عدم واگذاری مسئولیت قضا به زنان توسط پیامبر (ص) یا حضرت علی، ناشی از

عدم جواز آن بوده است.

۱- الاستیعاب، ج ۴، ص ۲۲۸، «سمراء بنت نهیک الاسدیة ادرکت رسول الله و عمرت و کانت تمر فی الاسواق تأمر

بالمعروف و تهی عن المنکر و تضرب الناس علی ذلک بسوط کان معها».

۲- الاحکام السلطانیة ماوردی، ص ۹۰، و نیز الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۶، ص ۷۴۹.

## نتیجه گیری

اینک با بررسی و ارزیابی که در مورد ادله شرط ذکوریت در تصدی کار قضاوت شد می‌توانیم بگوئیم، ما دلیل استواری بر اینکه بتواند عموماً و اطلاعات جواز قضاوت را تخصیص یا تنقید بزند، در دست نداریم تا بر اساس آن دلیل، تصدی این مسئولیت را توسط بانوان، مطلقاً نامشروع بدانیم.

از آن جایی که قضاوت، نیازمند وجود دو عنصر علم و تقوا در انسان است اگر زن داری این دو شرط باشد، با رعایت کردن شئون اسلامی، باید بتواند عهده‌دار این امر شود و می‌توان گفت، عدم تصدی آن، به عنوان ترک وظیفه امر به معروف و نهی از منکر، امری خلاف احتیاط خواهد بود.

بدین معنی که رها نمودن منازعات و فصل خصومت و عدم جلوگیری از گسترش فساد و تنبیه مجرمین و ترک نهی از منکر و رها ساختن یک واجب کفایی نیز امری خلاف احتیاط است و از این نظر به عنوان مثال، چه فرقی است میان لزوم فصل خصومات و جلوگیری از ظلم و حق‌کشی و بین لزوم طبابت برای حفظ جان مردم؟

علاوه بر آن، ممانعت از مطلق قضاوت زن، مخالفت با امری عقلایی و عقلی به شمار می‌رود چون در جایی که هیچ مردی وجود ندارد که همه شرایط لازم در تصدی مقام قضا را داشته باشد. مثلاً همه فاقد علم و عدالت هستند و برخی زنان همه شرایط لازم را دارند و از اندیشه و تدبیر لازم نیز برخوردار باشند، آیا عقلای می‌پذیرند که این امر مهم بر جای بماند و یا حداکثر برخی از مردهایی که شرایط لازم را ندارند، عهده‌دار آن گردند؟

به عنوان مثال، آیا ممنوعیت قضاوت میان دو زن و با شهادت شهود زن در جایی که شهادت آنان پذیرفته است، توسط یک قاضی جامع شرایط زن، یک امر غیر عقلایی به شمار نمی‌رود؟ و آیا این خود خلاف احتیاط نیست؟

این در حالی است که اجتهاد قاضی نیز از جمله شروطی است که همه فقهاء آن را پذیرفته و بعضی

اجماع «محصل» و «منقول» را شاهد بر آن گرفته مانند صاحب مفتاح اکرامه و تصریح می‌کند که از این نظر فرقی میان حالت اختیار و اضطرار نیز وجود ندارد. ولی با این حال شرطی با این قوت و پشتوانه فتوایی، افزون بر ادله‌ای که به آن استناد شده است با توجه به نیاز جامعه و فقدان قاضی مجتهد، به اندازه کافی، حضرت امام خمینی (ره) اجازه می‌دهند که فاقدین شرط اجتهاد، نیز عهده‌دار منصب قضاوت شوند و این امری کاملاً عقلایی است.

حال چگونه ممکن است که ذکورت به عنوان شرطی قطعی و اساسی در هر حال باید حاصل باشد با اینکه از نظر قوت ادله و اقوال حتی بر اساس دیدگاه کسانی که آن را شرط می‌دانند، در رتبه پائین‌تری قرار دارد و در مقایسه میان شرط «اجتهاد» و شرط «ذکورت» چه تفاوتی میان آن دو وجود دارد که اولی قابل حذف است و دیگری نه؟ که مرد «مقلد» می‌تواند قاضی باشد ولی یک زن مجتهد جامع الشرایط نمی‌تواند؟

خلاصه سخن اینکه می‌توان گفت مسأله قضاوت زن در فقه اسلامی در زمینه استدلال و فتوا به طور قطع و نهایی، منفی تلقی نشده است و استنباط فقیهان گذشته در نظر بعضی از فقیهان معاصر معتبر نیست و نظریه شرط ذکورت توسط بعضی فقیهان عظیم الشان از متقدمان و متأخران مورد خدشه قرار گرفته است. لذا این مسأله قابل بحث و بررسی است و باید بتوانیم پاسخگوی پرسشها و انتقادهایی باشیم که متوجه محافل علمی و فرهنگی می‌باشد زیرا که دنیای علم و استدلال به آسانی از ما نمی‌پذیرد که بگوییم عدم جواز قضاوت زن در فقه اسلامی یک تعبد شرعی است و ما حق نداریم درباره آن چون و چرا کنیم. این شرایط جدید به ما تکلیف می‌کند که با همه سونگری، بحث اجتهادی جدیدی در قضاوت زن از نظر دلیلهای فقهی انجام دهیم و با بازنگری فقها و مراجع عظیم الشان در دلیلهای این مسأله کشف کنیم که آیا واقعاً دلیل محکمی بر عدم جواز قضاوت زن وجود دارد یا نه؟ و آیا این قانون کنونی بر پایه مستحکم فقهی استوار است یا خیر؟

## THE SUMMARY OF THE THESIS

*The World of knowledge and reasoning give us the duty to have a new Jurisprudential discussion, With Considering all as Pects, on the subject of women Judgement from Judicial viewpōints and by reviewing the viewpoints.*

*try to find, if there is a strong reason that prohibit women from Judging.*

*In the thesis, I tried to review and evaluate the reasons that Prohibit Women from Judging in order to Clarify the reliability or unreliability of the reasons. in other words, to Clarify that Who has the responsibility of Judgement as a duty and whether the men and women in Performing this responsibility hare the same conditions from religious Point of view or not.*

*To enter the dis cussion, It is necessary to Know the lexical and Ldiomatic meaning of Judgement and also the qualifications of a judge so, a chapfer of the thesis gives a summary of them. another chapter of the thesis is about the statements of the shiite and non-shiite Jurisprudents, amony them those who are pro the masculinity of the gudge or those who are cons.*

*The main Part of the thesis states the reasons that prohibit women from Judging and evaluating the above reasons. in this Chapter. The reasons of those who are cons comes from quran, the sunnah, the agreement of the Moslem Jurisprudnts on legal and religious affairs the prin ciple that prohibit women from Judging and Permit men to Judge, the Lack of competeucy of wōmen for Judgement. because of weakin bodily structure, reasoning and will Power, pietg and also Priorities, the Chaeacters of the islam prophet and other caliphs is reviewed.*

*In Conclusion, after evaluating the reasons, it is concluded that there is not any strong reason that suys that Judgement by women is absolutely unlawful.*

*Keywords : Judgement, qualifications of a Judge maturity, intellect faith, jutsice, Legitimate, religious Lider shipe, sunnah, quran agreement of islam Jurisprudents on Legal and religious affairs principle, characters of prophet, priorities, willpower, piety.*

## «فهرست آیات قرآنی»

<u>صفحه</u>	<u>عنوان</u>
۷۱-	«أذهب بكتابي هذا...»
۶	«أنا جعلناك خليفة في الأرض...»
۱	«أنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق...»
۲	«إن أحكم بينهم بما أنزل الله...»
۱	«إن الحكم الا لله يقص الحق...»
۴۷	«إن الله يامرکم ان تودوا...»
۴۴	«إن تضل احديهما...»
۱۵	«إن تُبسل نفس بما كسبت...»
۷۲	«إنّ الملوک اذا دخلو قرية...»
۷۱	«انی وجدت امرأة تملكهم...»
۷۱	«انه من سليمان وانه...»
۵۷	«أو منّ ينشو فی الحلیة...»
۱۱	«...ثم نخرجکم طفلاً...»
۴۸	«الرجال قوامون علی النساء...»
۵۷	«فاستفتهم الربک النبات...»
۵	«فاقض ما انت قاض...»
۵	«فقضیهن سبع سموات...»
۵	«فلما قضینا علیه الموت...»
۷۲	«قالوا نحن اولو قوة...»
۷۱	«قالت یا ایها الملاء...»
۱۳	«لن يجعل الله للكافرين...»
۷۳	«و اسلمت مع سليمان رب العالمین...»
۲۴	«واقسموا بالله جهد ایمانهم...»

## عنوان

## صفحه

۵	«و اذا قضى امرأ...»
۲۴	«و الذين لا يجدون...»
۵۶	«و قرن فى بيوتكن...»
۵	«و قضى ربك الاتعبدوا...»
۵	«و قضينا الى بنى اسرائيل...»
۱۶	«و لا تركنوا الى الذين ظلموا...»
۱۱	«و لا تقربوا مال اليتيم...»
۱۳۳	«و لا توتوا السفهاء اموالكم...»
۱۰	«و لما بلغ أشدّه...»
۵۵	«و لهن مثل الذى عليهن...»
۱۵	«و من قتله منكم...»
۱۳	«يا ايها الذين امنوا، امنوا بالله و رسوله...»
۲۷	«يا ايها الذين امنوا، كونوا قوامين لله...»
۵۳	«يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى...»
۵۶	«يا نساء النبى لستن كاحدٍ...»



## «فهرست احادیث»

صفحه	عنوان
۹۷	«اتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن...»
۱۷	«اتقوا الحكومة، انما هي للامام...»
۹۶	«اختاركم من دنياكم ثلاثة...»
۱۰۶	«اخروهن من حيث اخرهن الله...»
۷۷	«اذا كان امراؤكم خياركم...»
۱۳	«الاسلام يعلو ولا يعلى عليه...»
۹۶	«اكثر الخيرات في النساء...»
۹۶	«الإمرأة الصالحة خير من الف رجل...»
	«أما والله لا يموت الا...»
۱۸	«انظروا الى رجل منكم...»
۱۱۰	«اياكم ان يحاكم بعضكم...»
۱۰۴	«اياك و مشاوره النساء...»
۱۰۴	«اياك و مشاوره النساء فأن رأيهن الى افن...»
۱۰۵	«اياك و مشاوره النساء الا من جريت بكمال عقل...»
۲۳	«البينة على من ادعى...»
۱۶	«الحكم ما حكم به اعدلهما...»
۱۰۱	«ذكر رسول الله اعصوهن في المعروف قبل ان يأمرنكم...»
۱۱۳	«طاعة المرأة الندامة...»
۱۱۳	«في خلاف النساء البركة...»
۱۰۸	«كنت جالسا عند ابي عبدالله اذا دخلت علينا ام خالد...»
۱۱۳	«كل امرئ تدبره امرأة...»
۷۶	«لا تكون المرأة حكماً تقضى...»
۱۲۳	«لا تكن عبد غيرك...»

۸۶	«لا تملك المرأة من الامر...»
۷۴	«...لا يجوز لهن نزول العرف ولا تعلم الكتابه...»
۶۳	«لا يقدر الله امة قاداتهم امرأة»
۶۶	«لا يصلح قوم ولتهم امرأة»
۶۵	«لا يفلح قوم ولتهم امرأة»
۱۰۳	«...لا تطيعوهن في المعروف...»
۲	«لسان قاضي بين جهرتين...»
۶۱	«لن يفلح قوم ولوا امرهم...»
۶۶	«لن يفلح قوم اسندو...»
۷۳	«ليس على النساء اذان ولا اقامه ولا جمعه...»
۶۲	«ما افلح قوم قيمتهم امرأة»
۹۲	«معاشر الناس لا تطيعوا...»
۹۱	«من اتخذ امرأة فليكرمها...»
۱۰۷	«من فاته شيئي من صلاته...»
۱۹	«من افتي الناس بغير علم...»
۸۹	«و ان استطعت ان لا تملك المرأة...»
۱۴	«و اما الحوادث الواقعة فارجعوا الي رواة...»
۱۱۱	«...ولا تهيجوا امرأة بأذني و ان شتمن...»
۱۲۳	«يا شريح، قد جلست مجلساً...»
۱۴۵	«يا ابا حنيفة بلغني انك تقيس...»
۸۲	«يا علي ليس على المرأة جمعه... ولا تولى القضاء...»
۸۰	«يأتي على الناس زمان لا يعزفيه...»
۱۹	«...ينظر الي افقهما و اعلمها...»

## «فهرست منابع عربی»

- ۱- «الاستیعاب فی اسماء الاصحاب»، ابی عمر یوسف بن عبدالله بن محمد بن عاصم النمری القرطبی المالکی دارالکتب المصریه، مصر، ۱۳۵۸.
- ۲- «الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة»، ابی الحسن علی بن محمد بن حبیب البصری البغدادی الماوردی دارالکتب العلمیه، بیروت.
- ۳- «الاحیاء العلوم الدین»، ابی حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالی، مکتبه دارالفکر چاپ دوم، بیروت، ۱۴۱۱.
- ۴- «الارشاد الاذهان»، الحسن بن یوسف بن مطهر الحلی، چاپ سنگی.
- ۵- «الاصول الکافی»، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق الکلینی الرازی، چاپ پنجم، چاپخانه حیدری دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۳.
- ۶- «الاتصار» سید مرتضی علم الهدی، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۹۱.
- ۷- «ایضاح الفوائد فی شرح القواعد»، شیخ ابی طالب محمد بن الحسن بن یوسف بن مطهر الحلی، چاپ اول مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۹.
- ۸- «بحار الانوار»، شیخ محمد باقر المجلسی، چاپ دوم، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳.
- ۹- «بدایع الصنائع فی ترتیب الشرایع»، علاء الدین ابی بکر بن مسعود الکاشانی الحنفی، چاپ دوم، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۳۹۴.
- ۱۰- «بدایه المجتهد و نهایه المقتصد»، محمد بن رشد القرطبی، چاپ نهم، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۰۹.
- ۱۱- «تاج العروس من جواهر القاموس»، محب الدین ابی الفیض التسید محمد مرتضی الحسینی الواسطی الزبیدی الحنفی، بیروت، بی تا.
- ۱۲- «تاریخ الیعقوبی»، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الیعقوبی، مؤسسه اهل بیت قم، بیروت، بی تا.
- ۱۳- «تبصره المتعلمین فی احکام الدین»، الحسن بن یوسف بن مطهر الحلی، تحقیق محمد هادی الیوسفی الغروی، چاپ اول، تهران، ۱۴۱۱.
- ۱۴- «تحریر الاحکام»، الحسن بن یوسف بن علی بن مطهر الحلی، آل البيت طوس، بی تا.
- ۱۵- «تحریر المجله»، محمد الحسین الکاشف العظماء، المکتبه المرتضویه، چاپ حیدریه، نجف اشرف، ۱۳۹۵.
- ۱۶- «تحریر الوسیله»، سید روح الله الموسوی الخمینی، چاپ دوم، قم، مطبعة الآداب نجف دارالکتب العلمیه اسماعیلیان نجفی، ۱۳۹۰.
- ۱۷- «تحف القول عن آل الرسول»، ابی محمد الحسن بن علی الحسین الشعبه الحارانی، تصحیح علی اکبر غفاری کتابفروشی اسلامیه، تهران، ۱۳۵۴.

- ۱۸ - «تعلیقات شرح تبصره المتعلمین»، شیخ ضیاء الدین العراقي، تحقیق محمد هادی معرفت مطبوعه مهر، قم، بی تا.
- ۱۹ - «تفسیر الکبیر»، الفخر الرازی، چاپ اول، بی تا.
- ۲۰ - «تفسیر القمی»، ابی الحسن علی ابن ابراهیم القمی، چاپ اول، منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۲.
- ۲۱ - «تهذیب التهذیب»، شهاب الدین ابی الفضل احمد بن علی بن حجر العسقلانی، دائرة المعارف النظامیه هند، بیروت، ۱۳۲۵.
- ۲۲ - «تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه»، ابی جعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی، تصحیح علی اکبر غفاری چاپ اول، مکتبه الصدوق، ۱۳۷۶.
- ۲۳ - «الجامع لاحکام القرآن»، ابی عبدالله محمد بن احمد الانصاری القرطبی، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۳.
- ۲۴ - «الجامع الرواة»، محمد بن علی الاردبیلی الغروی الحائری، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۳.
- ۲۵ - «الجامع المتداولک فی شرح مختصر النافع»، سید احمد الخوانساری، تعلیق علی اکبر الغفاری چاپ دوم چاپ اسماعیلیان، مکتبه صدوق، قم، ۱۴۰۵.
- ۲۶ - «الجامع الاصول»، المبارک بن محمد الجزری، تعلیق عبدالقادر الارناؤوط، دارالفکر.
- ۲۷ - «الجامع للشرايع»، یحیی بن سعید الحلّی، تحقیق جمعی از فضلاء، مؤسسه سیدالشهداء العلمیه مطبوعه العلمیه، قم، ۱۴۰۵.
- ۲۸ - «الجواهر الکلام فی شرح شرایع»، شیخ محمد حسن النجفی، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱.
- ۲۹ - «الجواهر الاکلیل، شرح مختصر فی مذهب الامام مالک»، الشیخ خلیل امام دارالتزئیل صالح عبدالسمیع الآبی الأزهری، دارالمعرفة، بیروت، بی تا.
- ۳۰ - «الجوامع الفقهیه»، لجماعة من الارکان و عدة من الاعیان، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی، قم، ۱۴۰۴.
- ۳۱ - «حقوق المرأة و شؤونها الاجتماعیه»، محمد علی الزهیری النجفی، مطبعة الغری، الخدیثة: نجف، ۱۳۷۳ هـ.
- ۳۲ - «الخصال»، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسن بن بابویه القمی، تصحیح علی اکبر غفاری، منشورات جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه، قم، ۱۴۰۳.
- ۳۳ - «الخلاف»، ابی جعفر محمد بن الحسن الطوسی، شركة دارالمعارف الاسلامیه.
- ۳۴ - «الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه»، شمس الدین الشیخ محمد بن مکی العاملی، چاپ اول، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴.
- ۳۵ - «الدراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه»، آیه الله منتظری، ناشر المركز العالمی للدراسات الاسلامیه، چاپ دوم، قم، ۱۴۰۹.
- ۳۶ - «الرساله البدیعه فی تفسیر الرجال...»، السید محمد الحسین الحسینی طهرانی، چاپ دوم، مؤسسه صدرا مطبوعه نشر العلامه الطباطبائی، ۱۴۰۷.

- ۳۷- «الرجال الكشي»، ابي عمرو ومحمد بن عمر عبدالعزيز الكشي، تصحيح حاج شيخ علي محلاتي حايري  
مطبعة المصطفوية، بمبئي، بي تا.
- ۳۸- «الرجال النجاشي»، احمد بن علي بن احمد بن العباس النجاشي، چاپخانه مصطفوي، بي تا.
- ۳۹- «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية»، زين الدين الجبجي العاملي، چاپ هشتم، مكتبة الاعلام الاسلامي، ۱۳۷۳.
- ۴۰- «الروضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه»، محمد تقی المجلسي، تعليق السيد  
حسين الموسوي الكرمانی و الشيخ علي پناه الاشتهاردی، بنياد فرهنگ اسلامي، مطبعة العلمية قم، ۱۳۹۹.
- ۴۱- «رياض المسائل في بيان الاحكام بالدلائل»، سيد علي الطباطبائي، آل البيت قم، ۱۴۰۴.
- ۴۲- «زبدة البيان في احكام القرآن»، احمد بن محمد الاردبيلي، تحقيق و تعليق محمد الباقر البهودي، مكتبة  
المرتضوية، تهران.
- ۴۳- «زبدة الاصول»، محمد بن حسين بهاء الدين العاملي، بي تا.
- ۴۴- «السرائر، الحاوي لتحرير الفتاوى»، ابي جعفر محمد بن منصور بن احمد بن ادريس الحلبي، نشر الاسلامي قم.
- ۴۵- «سلسلة الينابيع الفقهية»، علي اصغر مرواريد، دار التراث الاسلاميه.
- ۴۶- «السنن النسائي»، حافظ ابي عبد الرحمن احمد بن شعيب النسائي، چاپ سنگي.
- ۴۷- «السنن الترمذي»، ابي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، چاپ اول، دارالكتب العلمية، بيروت، ۱۴۰۸.
- ۴۸- «السنن البيهقي»، الحافظ ابي بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي، مكتبة المعارف، الرياض.
- ۴۹- «شرايع الاسلام في فقه الاسلامي»، ابي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الحلبي  
دارالمكتبة الحياه، بيروت، ۱۴۰۶.
- ۵۰- «صحيح البخاري»، ابي عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم ابن المغيرة بن بزذر بن البخاري الجعفي، مطابع الشعب، ۱۳۷۸.
- ۵۱- «علل الشرايع»، ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، منشورات  
المكتبة الحيدرية، نجف، ۱۳۸۵.
- ۵۲- «عمدة القاري به شرح صحيح البخاري»، بدر الدين ابي محمد محمود بن احمد العيني، دار احياء التراث العربي.
- ۵۳- «غنائم الايام في مسائل الحلال و الحرام»، ابو القاسم الجيلاني القمي، چاپ سنگي، بي تا.
- ۵۴- «فتح القدير الجامع بين فني الرواية و الدراية من علم التفسير»، محمد بن علي بن محمد الشوكاني  
چاپ دوم، دارالمعرفة، بيروت، ۱۴۰۷.
- ۵۵- «الفقه الاسلامي و ادلته»، وهبة الزحيلي، چاپ دوم، دارالفكر، ۲۴۰۹.
- ۵۶- «فقه القرآن»، قطب الدين ابي الحسين سعيد بن هبة الله الراوندي، تحقيق السيد احمد الحسيني به اهتمام  
السيد محمود المرعشي، چاپ دوم، مكتبة آية الله المرعشي، طبع الولاية، قم، ۱۴۰۵.

- ۵۷ - «قاموس الرجال»، محمد تقی التستری، مرکز نشر کتاب تهران، مطبعة العلمية، قم، ۱۳۸۶.
- ۵۸ - «قرآن کریم»، ترجمه مرحوم الهی قمشاهی، خط عثمان طه، چاپ دوم، انتشارات هجرت، ۱۴۱۲.
- ۵۹ - «القضاء و الشهادات»، شیخ مرتضی انصاری، چاپ اول، مطبعة باقری، قم، ۱۴۱۵.
- ۶۰ - «القضاء فی فقه الإسلامی»، کاظم الحائری، چاپ اول، مجمع الفکر الاسلامی، مطبعة باقری، قم، ۱۴۱۵.
- ۶۱ - «الکافی فی فقه»، ابی الصلاح الجلی، مکتبه الامام امیرالمؤمنین (ع)، اصفهان، ۱۳۶۳.
- ۶۲ - «کتاب القضاء»، گلیایگانی، به قلم سید علی حسینی میلانی، چاپ خیام، ۱۴۰۱.
- ۶۳ - «کتاب القضاء من کتاب تحقیق الدلائل فی شرح تلخیص المسائل»، شیخ علی کنی طهرانی، چاپ سنگی.
- ۶۴ - «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل...»، جادالله محمود بن عمر الزمخشری، مکتبه الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۴.
- ۶۵ - «کشف اللثام فی شرح قواعد الاحکام»، بهاءالدین محمد بن الحسن بن محمد الاصفهانی الفاضل الهندی  
انتشارات فراهانی.
- ۶۶ - «کفایة الاحکام»، محمد باقر بن محمد السبزواری، چاپ سنگی.
- ۶۷ - «کفایة الاصول»، محمد کاظم الخراسانی، چاپ اول، ممتاز، علمیه اسلامیة ۱۳۶۳.
- ۶۸ - «کفایة الاخیار فی حل غایة الاختصار»، امام تقی الدین ابی بکر بن محمد الحسینی الدمشقی الشافعی  
دار احیاء الکتب العربیة، بی تا.
- ۶۹ - «کنز العمال»، علاءالدین علی بن حسام الدین المتقی الهندی، چاپ دوم، مطبعة مجلس، دائرة المعارف  
العثمانيه، هند، ۱۳۷۷ هـ.
- ۷۰ - «کنز العرفان فی فقه القرآن»، جمال الدین المقداد بن عبدالله السینوری، تعلیق شیخ محمد باقر شریقتزاده  
تصحیح محمد باقر البهبودی، مطبعة حیدری، مکتبه مرتضویه، تهران، ۱۳۸۵.
- ۷۱ - «اللباب فی شرح الکتاب»، الشیخ عبدالغنی الغنیمی الدمشقی الحنفی، تحقیق و تعلیق محمد محی الدین  
عبد الحمید، ناشر دارالکتاب العربی، بیروت.
- ۷۲ - «لسان العرب»، ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم ابن منظور، چاپ دوم، دار احیاء التراث العربی  
نشر ادب الحوزة، ۱۴۰۵.
- ۷۳ - «المبسوط»، شمس الدین السرخسی، مطبعة السعادة محمد اسماعیل، مصر، ۱۳۲۴.
- ۷۴ - «المبسوط»، ابی جعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی، مکتبه المرتضویه، چاپ حیدریة، ۱۳۵۱.
- ۷۵ - «مبانی تکملة المنهاج»، السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی، مطبعة الآداب، النجف الاشرف، ۱۹۷۵.
- ۷۶ - «مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان»، احمد الاربدیلی، تصحیح مجتبی عراقی و شیخ  
علی پناه الاشتهاردی، منشورات جماعته المدرسین فی الحوزة العلمیه، قم.

- ۷۷- «مجمع البيان في تفسير القرآن»، الشيخ ابي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مكتبة العلمية الاسلاميه، تهران.
- ۷۸- «مجمع البحرين»، فخرالدين الطريحي، چاپ دوم، نشر الثقافة الاسلاميه، ۱۴۰۸.
- ۷۹- «مجمع الزوائد»، حافظ نورالدين علي بن ابي بكر الهيتمي، دارالكتب المصريه، نشر مكتبة القدسي، قاهره، ۱۳۵۳.
- ۸۰- «المحلى»، حافظ ابي محمد علي بن خرم الاندلسي الظاهري، مطبعة الامام، مصر.
- ۸۱- «المختصر نافع»، ابي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي، چاپ مصر.
- ۸۲- «مسالك الافهام في شرح الشرايع الاسلام»، زين الدين بن علي العاملي الجبعي، تحقيق الشيخ حسن محمد آل قبيسي العاملي، چاپ سنگي، ايران.
- ۸۳- «مستند الشيعه»، احمد بن المولى محمد مهدي التراقي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي طبع الولاية، قم، ۱۴۰۵.
- ۸۴- «مستمسك العروة الوثقى»، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، چاپ چهارم، مطبعة الآداب النجف، قم، ۱۳۹۱.
- ۸۵- «المسند»، الامام احمد بن محمد بن حنبل، المكتب الاسلامي، بيروت.
- ۸۶- «معجم الرجال الحديث و تفضيل طبقة الرواة»، ابو القاسم الموسوي الخوئي، چاپ دوم، منشورات مدينة العلم، قم، ۱۴۰۳.
- ۸۷- «المغنى»، ابي محمد عبدالله بن احمد بن محمود ابن اقدمه، دارالكتب العلميه، بيروت.
- ۸۸- «المفردات في غريب القرآن»، ابي القاسم الحسين بن محمد الراغب الاصفهاني، چاپ دوم، مطبعة خدمات چاپي كتاب، دفتر نشر كتاب، ۱۴۰۴.
- ۸۹- «مفتاح الكرامه»، محمد جواد الحسيني العاملي، داراحياء التراث العربي.
- ۹۰- «مفتاح الشرايع»، محمد محسن الفيض الكاشاني، طبع الخيام، نشر مجمع الذخائر الاسلاميه، قم، ۱۴۰۱.
- ۹۱- «المقنع»، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق، چاپ اول، دارالمحجة البيضاء - دارالرسول الكريم، ۱۴۱۴.
- ۹۲- «المقنعه»، ابي عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادى المفيد، چاپ دوم، ناشر المؤتمر العامي لالفیه الشيخ المفيد، مؤسسه النشر الاسلامي، قم، ۱۴۱۰.
- ۹۳- «الملل و الاهواء»، ابي محمد علي بن احمد بن حزم الظاهري، بيروت.
- ۹۴- «ملحقات عروة الوثقى»، محمد كاظم الطباطبائي، مطبعة الحيدرية نجف، ۱۳۴۳.
- ۹۵- «المناهل»، سيد محمد الطباطبائي، مؤسسه آل البيت، چاپ سنگي.
- ۹۶- «من لا يحضره الفقيه»، ابي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق سيد حسن الموسوي الخراساني، چاپ پنجم، دارالكتب الاسلاميه، تهران، ۱۳۹۰.
- ۹۷- «المهذب»، عبدالعزیز بن البراج الطرابلسي، مطبعة العلمية مؤسسه النشر الاسلامي، قم، ۱۴۰۶.

- ۹۸ - «الميزان في تفسير القرآن»، سيد محمد حسين الطباطبائي، چاپ دوم، اسماعيليان، ۱۳۹۴.
- ۹۹ - «ميزان الاعتدال في نقد الرجال»، آبي عبدالله محمد بن احمد بن عثمان الذهبي، چاپ اول، دارالاحياء الكتب العربي، ۱۳۸۲.
- ۱۰۰ - «نهج الحق وكشف الصدق»، الحسن بن يوسف المطهر الحلبي، دارالكتب اللبناني، مكتبه المدرسة، بيروت، ۱۹۸۲.
- ۱۰۱ - «نهج البلاغه»، حاج سيد علي نقی فيض الاسلام، بي تا.
- ۱۰۲ - «نهج السعادة في مستدرک نهج البلاغه»، محمد باقر المجدودي، چاپ اول، دارالتعاريف للمطبوعات بيروت، ۱۳۹۷.
- ۱۰۳ - «النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى»، آبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، انتشارات قدس محمدي، قم.
- ۱۰۴ - «نهاية المحتاج الي شرح المنهاج في الفقه على مذهب الايام الشافعي»، شمس الدين محمد بن الامام العارف بالله شهاب الدين احمد الرملي، چاپ سنگي.
- ۱۰۵ - «نهاية اللغة في غريب الحديث و الاثر»، مجيد الدين المبارك بن محمد الجزري ابن اثير دارالفكر، لبنان، ۱۳۹۹.
- ۱۰۶ - «نيل الاوطار من احاديث سيد الاخيار شرح متنفی الاخبار»، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، چاپ اول، دارالجبل، بيروت، ۱۴۱۲.
- ۱۰۷ - «الوسيلة الي نيل الفضيله»، عماد الدين محمد بن علي بن حمزه الطوسي، تحقيق عبد العظيم البكاء مطبعة الادب، نجف، ۱۳۹۹.
- ۱۰۸ - «وسائل الشيعة الي تحصيل مسائل الشريعة»، محمد بن الحسن الحر العاملي، چاپ اول، تحقيق و نشر مؤسسه آل البيت، قم، داراحياء التراث العربي، ۱۴۱۲.



## «فهرست منابع فارسی»

- ۱۰۹ - «بررسی تاریخی منزلت زن از دیدگاه اسلام و تطبیق الگوی صدر اسلام با جامعه کنونی»، دکتر ثریا مکنون، مریم صانع پور، چاپ اول، چاپ شمشاد، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
- ۱۱۰ - «حدود مشارکت سیاسی زنان در اسلام»، ترجمه اهلیمه المرأة لتولی السلطه، آیه الله محمد مهدی شمس الدین، ترجمه محسن عابدی، چاپ اول، رودکی، انتشارات بعثت، ۱۳۷۶.
- ۱۱۱ - «زن در آئینه جلال و جمال»، آیه الله عبدالله جوادی عاملی، چاپ اول، اسوه، اسراء، ۱۳۷۵.
- ۱۱۲ - «زن و پیام آزادی»، مرتضی فهیم کرمانی، چاپ دوم، دفتر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
- ۱۱۳ - «فقه القضا»، سید عبدالکریم اردبیلی، منشورات مکتبه امیرالمؤمنین، ۱۴۰۸.
- ۱۱۴ - «فرهنگ دهخدا»، علی اکبر دهخدا، شرکت چاپ گلشن.
- ۱۱۵ - «فصلنامه رهنمون»، نشریه مدرسه عالی مطهری، ج ۴ و ۵.
- ۱۱۶ - «قاموس قرآن»، سید علی اکبر قرشی، دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۱۷ - «قضا و شهادت»، علی مشکینی، قم، بی تا.
- ۱۱۸ - «قضا در اسلام»، محمد سنگلجی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
- ۱۱۹ - «مجله پیام زن»، سال سوم، سید محمد حسین فضل الله، ترجمه مجید مرادی، شماره ۳۱، مرداد ۱۳۷۴.
- ۱۲۰ - «مجله فقه اهل البیت»، شماره ۱۰، سال سوم، محمد محمدی گیلانی ۱۳۷۶ و شماره ۵ و ۶ سال دوم ۱۳۷۵، آیه الله محمد حسین مرعشی.
- ۱۲۱ - «مقالات کنگره مقدس اردبیلی»، چاپ اول، سلمان فارسی، ناشر دفتر کنگره قم، ۱۳۷۵.