

مستندات شرط ذکورت در قاضی تحکیم از دید فقهای امامیه

دکتر حمیدرضا دهقانی*

چکیده

شرط ذکورت یا مرد بودن از جمله شروط قاضی منصوب است که فقهای امامیه در کتب خود به آن پرداخته‌اند؛ هر چند اکثریت فقهاء، شرط ذکورت را در قاضی ضروری می‌دانند. اما این شرط در مورد قاضی تحکیم کمتر مورد بحث واقع شده است. تنها برخی از فقهای که شرط فوق را در قاضی ضروری می‌دانند، آن را در قاضی تحکیم نیز لازم می‌شمارند. مستندات این گروه درست همان دلایل و مستندات است که در شرط ذکورت برای قاضی منصوب ارائه کرده‌اند. بنابراین برای بررسی شرط ذکورت در قاضی تحکیم ابتدا دلایل این شرط را در قاضی منصوب و سپس تفاوت‌های آن را با قاضی تحکیم بررسی نموده‌ایم. نویسنده با توجه به مراتب فوق تلاش می‌کند تا ضمن بررسی دیدگاههای مختلف ادله طرفداران و مخالفان شرط ذکورت را در بین فقهای امامیه مورد بررسی قرار دهد.

کلید واژگان

قاضی تحکیم، قاضی منصوب، فقهای امامیه، آیات قرآن، احادیث، اجماع، عقل، سیره عقلاء، شرط ذکورت.

* سفیر و نماینده دائم جمهوری اسلامی ایران نزد سازمان همکاری های اسلامی (OIC).

مقدمه

در کتاب‌های فقهی در مورد سه نوع قاضی منصوب، (فقیه جامع الشرایطی که از سوی امام معصوم، اجازه قضاوت دارد)، قاضی مأذون (شخصی که از سوی مجتهد جامع الشرایط، به نحو محدود، اجازه قضاوت دارد) و قاضی تحکیم (کسی که از سوی دو طرف دعوا، به داوری برگزیده می‌شود)، بحث شده است.

قاضی تحکیم عبارتی است که فقهای امامیه در کتب فقهی خود برای داور به کار برده‌اند. فقهای امامیه قاضی تحکیم را عبارت از شخصی معرفی کرده‌اند که طرفین نزاع با توافق یکدیگر، وی را برای داوری میان خود برگزیده‌اند، بدون این‌که وی از سوی امام به‌طور خاص یا عام به قضاوت منصوب شده باشد. آیت الله موسوی اردبیلی در تعریف قاضی تحکیم می‌نویسد: قاضی التحکیم هو شخص او اشخاص، یتراضی به او بهم، طرفا النزاع، ان یترافعا عنده او عندهم و ان یقبل قوله او قولهم و یعمل بذلك.^۱

برخی از فقهاء، ویژگیها و شروط قاضی منصوب را در زمان غیبت، برای قاضی تحکیم لازم دانسته‌اند؛ بر این اساس برخی قاضی تحکیم را در دوران غیبت، همان قاضی منصوب معرفی کرده‌اند و در نتیجه کمتر در مورد آن و شرایطش بحث کرده‌اند.^۲ آیت الله گلپایگانی با رد این مطلب می‌گوید: بر این کلام اثری مترتب نیست زیرا، اگر قاضی تحکیم تمامی شروط قاضی منصوب را داشته باشد، در این صورت او منصوب است و در قضاوت مأذون می‌باشد.^۳

۱. سید عبدالکریم، موسوی اردبیلی؛ فقه القضاء، ج ۱، ص ۱۰۷.

۲. علامه حلی، تحریر الاحکام؛ ج ۲، ص ۱۸۰ و علامه حلی، قواعد الاحکام؛ ج ۲، ص ۲۰۰ و ریاض، سید علی طباطبائی؛ ج ۲، ص ۳۸۷ و شهید ثانی، مسالک الافهام؛ ج ۲، ص ۲۸۳ و مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۲، ص ۱۷.

۳. هل یشرط فیہ ما یشرط فی المنصوب؟ قال: "و یشرط فیہ ما یشرط فی القاضی المنصوب عن الإمام". أقول: أشکل علیہ بأن هذا الکلام لا یمر له أصلاً، لأنه بعد اشتراط کونه واجداً للشرائط المعتبره فی القاضی

فقهائی که این موضوع را مورد بررسی قرار داده‌اند، شروطی را برای قاضی تحکیم معرفی کرده‌اند؛ از جمله برخی تمامی شروط قاضی منصوب را در قاضی تحکیم شرط دانسته‌اند ولی برخی دیگر از فقها، صرفاً تعدادی از شرایط قاضی منصوب را در قاضی تحکیم لازم شمرده‌اند؛ از جمله شیخ انصاری می‌فرماید: «الا أنا لم نجد مستنداً لاعتبار تلك الشروط فی قاضی التحکیم ...»^۴.

در بین قائلین به شرط ذکورت برای قاضی منصوب، برخی این شرط را برای قاضی تحکیم نیز شرط می‌دانند. محقق حلی می‌نویسد: «یشترط فیہ ما یشترط فی القاضی المنصوب عن الامام»^۵. برخی دیگر از فقها نیز بر این امر تأکید دارند.^۶ بر این اساس برخی از فقها از ذکر شرایط قاضی تحکیم خودداری نموده و به ذکر جمله فوق اکتفا نموده‌اند؛ برخی دیگر از فقها تصدی منصب قضاوت توسط زن را صرفاً به عنوان قاضی تحکیم مجاز دانسته‌اند.^۷ مرحوم سید جواد عاملی نیز همه شرایط قاضی تحکیم را در قاضی منصوب لازم نمی‌داند.^۸ شهید اول شرط ذکورت در قاضی اعم از قاضی منصوب و قاضی تحکیم را

←
المنصوب من الاجتهاد و غیره یكون قاضی التحکیم المستجمع لها منصوباً من قبل الإمام علیہ السلام ومأذوناً له فی الحکم. (کتاب القضاء، ج ۱، ص ۵۶)
۴. اعلم ان قاضی التحکیم لا یصور فی زمان [الغیبه]، بناء علی ما اجمعوا علیہ ظاهراً - كما فی الروضه - من انه (یشترط فیہ ما یشترط فی القاضی المنصوب)، لانه حیث یكون فی زمان الغیبه منصوباً بالنصب العام، لما دل من الاجماع و النص علی ان (فی حال الغیبه ینفذ قضاء الفقیه من علماء الامامیه، الجامع لشرائط الفتوی) و القضاء، الا أنا لم نجد مستنداً لاعتبار تلك الشروط فی قاضی التحکیم. (شیخ انصاری، القضاء و الشهادات، ص ۴۷).

۵. محقق حلی؛ شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۸۶۰.

۶. شهید اول؛ الدروس، ج ۲، ص ۶۸ و شهید ثانی؛ مسالک، ج ۳، ص ۶۸ و علامه حلی، ارشاد الاذهان الی احکام الایمان، ج ۲، ص ۱۳۸ و محقق اردبیلی، مجمع الفائده والبرهان، ج ۱۲، ص ۱۷.

۷. فیض کاشانی: مفاتیح الشرایع، ص ۳۴۸.

۸. محمد جواد؛ حسینی عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۲۰، ص ۵.

ضروری می‌داند.^۹ در ادامه برخی از دلایل فقهاء برای ممنوعیت قضاوت و داوری زنان را مطرح می‌کنیم:

اول: آیات قرآنی

برخی از فقهاء با استناد به آیاتی از قرآن، شرط ذکوریت را برای قاضی ضروری دانسته‌اند، در ادامه برخی از این آیات و دیدگاه مفسران و فقهای امامیه را می‌آوریم:

۱. آیه ۳۴، سوره نساء

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

آیه فوق یکی از آیاتی است که برخی از فقهای امامیه بر ضرورت شرط ذکوریت در قاضی به آن استناد کرده‌اند. این گروه از فقهاء قضاوت زنان را برخلاف تاکید آیه دانسته‌اند؛ زیرا، قضاوت نوعی سلطه و حاکمیت ولایت است و اگر این سلطه و ولایت در اختیار زنان قرار گیرد و بر مردان ولایت پیدا کنند، برخلاف آیه فوق عمل شده است.^{۱۰} طبرسی در جوامع الجامع چنین می‌نویسد: از جمله آورده‌اند که مردان بر زنان، همانند حاکمان بر رعایایشان با امر و نهی، سرپرستی می‌کنند به سبب برتری دادن خداوند بعضی از آن‌ها یعنی مردان را بر بعضی دیگر یعنی زنان و برای برتری مردان اموری ذکر شده است همانند عقل، دور اندیشی، جهاد، خواستگاری، تعدد همسر، اذان، طلاق و غیر آن.^{۱۱} در مورد معنی واژه قوامون و کلمات رجال و نساء علماء دیدگاه‌های مختلفی ارائه

۹. شهید اول؛ الدروس الشرعیة فی الفقه الامامیه، کتاب القضاء، ص ۱۶۸.

۱۰. سید محمد رضا؛ موسوی گلپایگانی، کتاب القضاء، ج اول، ص ۴۴.

۱۱. ابوعلی فضل بن حسن؛ طبرسی، جوامع الجامع، ج اول، ص ۲۵۳.

کرده‌اند. برخی مقصود از رجال و نساء را جنس مرد و جنس زن دانسته‌اند و برخی دیگر واژه رجال را به معنای شوهران و واژه نساء را به معنای همسران گرفته‌اند. بنابراین گروهی که واژه های رجال و نساء را جنس مرد و زن فرض کرده‌اند، نوعی ولایت بر جنس زن از سوی جنس مرد را معتبر دانسته‌اند و بر این اساس هرگونه قضاوت زنان را ولایت آنان بر مردان دانسته و آنرا بر خلاف آیه فوق دانسته‌اند. البته در لسان العرب قیام گاهی به معنای محافظت و اصلاح است و به معنای آن است که مردان متکفل امور زنان‌اند و به شئون آنان توجه دارند.^{۱۲}

علامه طباطبائی قوامیت مرد را به روابط خانوادگی منحصر نمی‌داند و می‌فرماید: این آیه دارای اطلاق تمام است یعنی منظور از آن سلطه مردان بر زنان است نه سلطه مردان بر همسران خود. از عمومیت علت به دست می‌آید که حکمی که مبتنی بر آن علت است، نیز عمومیت دارد و چنان نیست که مردان تنها بر همسران خود قیومت داشته باشند، بلکه حکمی برای نوع مردان بر نوع زنان جعل شده است.^{۱۳} فیض کاشانی می‌نویسد: «مردان قیوم زنان هستند و بر اموراتشان قیام می‌کنند، مانند قیام والیان بر رعایا».^{۱۴}

آیت الله گلپایگانی به چند آیه از جمله این آیه در رد صلاحیت زنان برای قضاوت استناد کرده‌اند. ایشان معتقد است این آیه بر قیومت مردان بر زنان ظهور دارد؛ وی با رد اختصاص مدلول آیه به رابطه زناشویی می‌نویسد: چگونه ممکن است زن در منزل خود و بر شوهر خود قیومت و سلطنت نداشته باشد، ولی در بیرون منزل و بر مردان دیگر

۱۲. ابن منظور؛ لسان العرب، ج ۱۲، ص ۵۰۳.

۱۳. عموم هذه العلة يعطى ان الحكم المبنى عليها اعنى قوله: «الرجال قوامون على النساء» غير مقصور على الأزواج... بل الحكم مجعول لقييل الرجال على قبييل النساء من الجهات العامة التي ترتبط بها حياة القبييل جميعاً... كجهتي الحكومه والقضاء... و كل ذلك مما يقوم به الرجال على النساء و على هذا فقولہ: «الرجال قوامون على النساء» ذو اطلاق تام. (علامه طباطبائی؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۳۳۳).

۱۴. «الرجال قوامون على النساء، يقومون عليهن قیام الولاة على الرعية» (فیض کاشانی، ج ۱، ص ۴۴۸).

قیمومت و سلطنت داشته باشد؟ علاوه بر آن شأن نزول آیه نیز ولایت مردان بر زنان را تأیید می‌کند.^{۱۵}

آیت الله جوادی آملی می‌گوید: «الرجال قوامون على النساء، مربوط به زن در مقابل شوهر است، نه زن در مقابل مرد... قوام بودن مربوط به مدیریت اجرایی است، وظیفه است، نه فضیلت... جمله «الرجال قوامون على النساء»، گرچه جمله خبریه است ولی روح آن انشاء است، یعنی ای مردها شما قوام منزل باشید...»^{۱۶}.

آیت الله فضل‌الله در این باره می‌نویسد: اگرچه پاره‌ای از مردم، قوامیت موجود در آیه را شامل همه امور عام چون حکومت و قضاوت و نظایر آنها بدانند. اما ما معتقدیم که آیه چنین مفهومی را نمی‌رساند بلکه فضای عمومی آن به خانواده اشاره دارد.^{۱۷}

آیت الله منتظری معتقد است که آیه فوق قیمومت زن بر زن را نفی نمی‌کند پس چرا نتواند زن برای زن قاضی باشد؟ از این آیه چیزی فراتر از سلطه مرد بر همسرش، استنباط نمی‌شود. او دو دلیل می‌آورد: اولاً شأن نزول آیه در ارتباط با مسائل خانوادگی است. ثانیاً سیاق آیه دلالت بر حاکمیت مرد بر همسر خویش دارد.^{۱۸} ایشان در جایی دیگر می‌نویسد که از عدم امامت زن برای مرد در نماز نمی‌توان استفاده کرد که زن نتواند برای زن نیز

۱۵. واستدل بوجه: الأول: قوله تعالى "الرجال قوامون على النساء" فإنه ظاهر في قيمومية الرجال على النساء، و لازمها سلطنة الرجال و حكومتهم عليهن دون العكس. فإن قيل: الآية واردة في مورد الزوجين. قلنا: و هل يجوز أن لا تكون المرأة ذات سلطنة في شؤونها مع زوجها و تكون لها السلطنة في خارج دارها، و على غير زوجها من الرجال؟ (آیت الله سید محمد رضا؛ موسوی گلپایگانی، القضاء، ج ۱، ص ۴۴).

۱۶. آیت الله عبد الله؛ جوادی آملی، زن در آئینه جمال و جلال، ص ۳۹۱.

۱۷. آیت الله سید محمد حسین؛ فضل الله، شخصیت و نقش فعال زن در زندگی از دیدگاه قرآن، مجله پژوهش‌های قرآنی، ش ۲۵ و ۲۶، ص ۶۴.

۱۸. آیت الله حسینعلی؛ منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۱۱۶.

قاضی بشود.^{۱۹}

آیت الله مکارم شیرازی در ترجمه آیه مذکور، مردان را سرپرست و خدمتگزار زنان می‌داند.^{۲۰} آیت الله سبحانی تفسیر قوامیت به سلطه‌گری را اجحاف بر حق زن و دخالت در اموری که بیرون از رابطه زناشویی است، می‌داند و می‌نویسد: پذیرفته نیست که کسی آیه یاد شده را چنان تفسیر کند؛ زیرا، در این صورت بر خداوند افترا بسته است.^{۲۱} آیت الله حائری نیز قوامیت جنس مذکر بر جنس مؤنث را نفی می‌کند و آن را صرفاً در روابط زناشویی ثابت می‌داند.^{۲۲}

آیت الله موسوی اردبیلی با ذکر برخی از معانی فوق از کلمه قوامون با استناد به کتب لغت مانند لسان العرب و تاج العروس قوامون را به معنای کسانی که محافظت و اصلاح می‌کنند آورده است. بنابراین اگرچه ولایت مطلق مرد بر زن را نمی‌پذیرد ولی در این آیه آن را نشانه ولایت مرد بر زن دانسته است. هر چند پذیرش ولایت مرد بر زن به دلیل جنسیت و یا نفقه مرد بر همسر خویش را نه تنها دلیلی بر ولایت مرد بر تمامی زنان نمی‌داند، بلکه آن را غیر ممکن می‌شمارد و نهایت دلالت آیه را ولایت مرد بر همسر خویش به دلیل افضلیت الهی و نفقه او به همسرش می‌داند و بهره‌گیری کلی و عام از آیه به نحوی که روابط اجتماعی دیگری را شامل شود، خالی از اشکال نمی‌داند. زیرا، در غیر این صورت زنان امکان پذیرش هیچ مسئولیت اجتماعی را نخواهند داشت.^{۲۳}

بر مبنای آیه فوق برتری مرد و پرداخت هزینه‌ی زن هر دو با هم علت قوام بودن مرد

۱۹. همان، ج ۱، ص ۳۵۱.

۲۰. آیت الله ناصر؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۳۶۹.

۲۱. آیت الله جعفر؛ سبحانی، مکانت زن در قرآن، مجله پژوهش‌های قرآنی، ش ۲۵ و ۲۶، ص ۲۱.

۲۲. ان القوامیه لیست ثابته فی الاسلام لجنس الذکر علی جنس الانثی و لذا لا قوامیه للاخت علی الاخت مثلاً، و انما هی ثابته فی خصوص الحیاء العائلیه للزوج علی الزوجه. (حائری، ص ۷۶)

۲۳. آیت الله سید عبدالکریم؛ موسوی اردبیلی، فقه القضاء، ج ۱، ص ۹۱.

است. بنابراین، استدلال به آیه یاد شده برای عدم مشروعیت قضاوت زن پذیرفته نیست.^{۲۴} این آیه برتری همه مردان بر همه زنان را تأیید نمی‌کند؛ زیرا، اگر این معنا مراد بود باید می‌فرمود: «بما فضلهم علیهن» و عبارت «بما انفقوا من اموالهم» نیز مؤید استدلال فوق است.^{۲۵}

بنابر نظر برخی از فقهای امامیه ظهور رجال و نساء در آیه فوق در جنس مرد و جنس زن محرز نیست. علاوه بر این فقهای امامیه در مورد ولایت مردان بر زنان معتقدند که اصل عدم ولایت، ایجاب می‌کند که در موارد مشکوک، قیومت جنس مرد بر جنس زن مورد پذیرش واقع نگردد.^{۲۶} بر این اساس استدلال به آیه فوق برای نفی صلاحیت زنان برای قضاوت و به‌ویژه برای داوری، قابل تأمل است.

۱. آیه ۱۸، سوره زخرف

أَوَمَنْ يُنَشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ

این آیه نیز از آیاتی است که در ممنوعیت زنان از قضاوت مورد استناد برخی از فقها قرار گرفته است. آیت الله معرفت با اشاره به دو ویژگی مطروحه در این آیه برای زنان، می‌نویسد: از این آیه به خوبی می‌توان استفاده نمود که زن نمی‌تواند بر کرسی قضاوت تکیه زند و با خصومت‌ها و درگیری‌ها، آن گونه که باید و شاید، برخورد نماید، زیرا، موجودی زودرنج و مغلوب عواطف و احساسات است و متانت و بردباری را که لازمه برخورد با حوادث ناگوار است، خیلی زود از دست فرو می‌نهد. یکی از مهم‌ترین شروط

۲۴. نعمت‌الله؛ صالحی نجف آبادی، قضاوت زن در فقه اسلامی، ص ۲۱.

۲۵. فخرالدین؛ طریحی، مجمع البحرین، ج ۲، ص ۵۶۴.

۲۶. فرج الله؛ هدایت نیا، قضاوت زنان در پرتو احکام ثانویه، مجله مطالعات راهبردی زنان، ش ۳۲، ۱۳۸۵، ص ۱۲۸.

قضاوت به حق، صلابت و شدت و حدت، در برخورد با حوادث و پیش آمدها است، که با ظرافت و لطافت طبع زنان سازگار نیست.^{۲۷}

برخی از اساتید معتقدند که آیه شریفه بیانگر افکار مشرکان است که برای خداوند قائل به داشتن دختر بودند و خداوند در مقام نفی گفته مشرکان، فرموده است که چطور مشرکین برای خود پسر می‌خواهند و از داشتن دختر متغرنند ولی برای خدا قائل به داشتن دختر هستند در حالی که به زعم آنها دختر در زینت رشد می‌کند و از دلیل قوی در هنگام اختلافات برخوردار نیست. پس این آیه عقیده مشرکان را توضیح می‌دهد.^{۲۸}

برخی دیگر معتقدند استشهاد به این آیه نمی‌تواند از نظر فقهی، ممنوعیت تصدیق قضا توسط زنان را اثبات نماید. زیرا، عدم جواز قضاوت زن اگر حکمی واقعی باشد، باید بر اساس مصالحی باشد، اما قطعی گرفتن ناتوانی زن در چنین اموری به عنوان یک امر وجدانی و آن‌گاه استنباط عدم جواز شرعی قضاوت توسط او چیزی بیش از یک اعتبار نیست و صفرای آن مورد مناقشه است و در هیچ یک از کتاب‌های قدماي اصحاب و حتی تا زمان مرحوم علامه و پس از آن نیز، نقصان عقل یا ضعف ایمان به عنوان دلیل یا مؤید عدم جواز ذکر نشده است.^{۲۹}

آیت الله موسوی اردبیلی این آیه را در مقام بیان طبیعت زنان نمی‌داند و معتقد است که آیه فوق در مقام نقد وضعیت موجود نزد اعراب جاهلی است که دختران را برای خدا می‌دانستند و هنگامی که به دنیا آمدن فرزند دختری را به آنها بشارت می‌دادند، صورتشان

۲۷. آیت الله محمد هادی؛ معرفت، شایستگی زنان برای قضاوت و مناصب رسمی، حکومت اسلامی، سال دوم، ش دوم، تابستان ۱۳۷۶، ص ۳۹.

۲۸. دکتر حسین؛ مهر پور، مباحثی از حقوق زن، ص ۲۴۶.

۲۹. سید ضیاء؛ مرتضوی، شایستگی زنان برای قضاوت - نقدی بر مقاله "شایستگی زنان برای قضاوت و مناصب رسمی"، حکومت اسلامی، سال دوم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۷۶، ش پیاپی ۶، ص ۱۵۶.

سیاه می‌شد و معتقد بودند زنان جز به دنبال زینت نبودند و از حیث فکری نیز ضعیف بودند.^{۳۰}

آیت الله آصفی این آیه را در ردّ نظر مشرکینی می‌داند که فرشتگان را دختران خدا می‌دانند؛ خداوند سپس بیان می‌کند که دختران و زنان به زینت، خود آرایی و تجمل میل فراوانی دارند، ولی رغبتی به دخالت کردن در نزاع‌ها ندارند و روحیات‌شان با این گونه امور سازگار نیست. این مطلب درست است، اما به تنهایی نمی‌تواند دلیل ممنوعیت حکومت و ولایت برای زنان باشد و جایز نیست که فقیه در مقام فتوا به تحریم حکومت و امامت و قضاوت برای زن به این آیه استناد کند؛ زیرا، خداوند در این آیه به بیان خصوصیات غالبی و عمومی مرد و زن پرداخته است، در حالی که چه بسا زنانی هستند که در عهده دار شدن امور اجتماعی و سیاسی و قضایی و در امر قیومت، از بسیاری از مردان برتر می‌باشند و قطعاً نمی‌توان از این آیه استفاده کرد که هر مردی از هر زنی برتر است و زن به سبب این ویژگی تکوینی توان تصدی امور اجتماعی را ندارد... نمی‌توانیم از این گونه آیات، حکم حرمت برای حضور زنان را استنباط کنیم. بله، اگر دلیلی خاص از آیات یا روایات بر حرمت وجود داشته باشد این آیات برای تأیید دیدگاه حرمت، صلاحیت دارند.^{۳۱}

۲. آیه ۲۲۸، سوره بقره

وَتَهْنِ مِثْلَ الَّذِي عَلَيْنَهُ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّيْطِ عَلَيْهِمْ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

این آیه نیز یکی از آیاتی است که در ممنوعیت زنان از پذیرش برخی مسئولیت‌های

۳۰. محمد هادی؛ معرفت، شایستگی زنان برای قضاوت و مناصب رسمی، حکومت اسلامی، سال دوم، ش

دوم، تابستان ۱۳۷۶، ص ۳۹.

۳۱. آصفی؛ محمد مهدی؛ زن و ولایت سیاسی و قضایی، فقه اهل‌البیت، ش ۴۲، تابستان سال ۱۳۸۴، ص ۴۷.

اجتماعی و از جمله قضاوت و داوری مورد استناد قرار می‌گیرد. مخالفان معتقدند این آیه برتری مردان بر زنان را تأیید می‌کند و به همین دلیل حکم زنان بر مردان صحیح نیست.^{۳۲} آیت الله آصفی می‌نویسد: این آیه در میان آیات طلاق قرار دارد و این آیات، حقوق و تکالیف زن در درون خانواده را بیان می‌کند... وقوع این آیه در میان آیات طلاق مؤید همین برداشت است. اگر در آیه مذکور، از این ظهور صرف نظر کنیم، واژه «درجه» در آیه مجمل است و قدر متیقن از آن، طلاق و مانند آن است و تعمیم آن به دیگر جایگاه‌های اجتماعی نیازمند اثبات است، و بدون دلیل روشن، نمی‌توان اختصاص مردان به ولایت را اثبات کرد. پس در این آیه باید یکی از دو راه را انتخاب کنیم: الف) آیه در حقوق و تکالیف در محدوده خانواده ظهور دارد و معنای درجه، اختصاص مردان به برخی از حقوق در این محدوده است. ب) آیه مجمل است و در نتیجه واژه «درجه» عام نبوده و فقط با دلیل خاص می‌توان این واژه را به ولایت و حکومت سرایت داد.^{۳۳} آیت الله موسوی اردبیلی در این مورد نیز با رد معنی عموم از کلمه درجه آن را مختص روابط و حقوق زناشویی می‌داند.^{۳۴}

۳. آیه ۳۳، سوره احزاب

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى

برخی از فقهای امامیه با استناد به آیه فوق شنیدن صدای زن توسط مردان و گفتگو

۳۲. هذه الآية ظاهرة في أن للنساء على الرجال حقوقاً ولكن "للرجال عليهن درجة". (موسوی گلپایگانی؛ القضاء، ج ۱، ص ۴۶).

۳۳. آصفی؛ محمد مهدی؛ زن و ولایت سیاسی و قضایی، فقه اهل البيت، ش ۴۲، تابستان سال ۱۳۸۴، ص ۴۷.

۳۴. «... مختصه بحقوق الزوجيه و ان عموم الافضليه لاستنفاد منها؛ لان «درجه» نكره في سياق الاثبات فهي لا تدل على العموم.» (سيد عبدالكريم؛ موسوی اردبیلی، فقه القضاء، ج ۱، ص ۹۲).

بین مردان و زنان را دلیل ممنوعیت اشتغال زنان به قضاوت و داوری می‌دانند.^{۳۵} آیت‌الله مکارم شیرازی می‌نویسد: تبرج به معنی آشکار شدن در برابر مردم است، و از ماده «برج» گرفته شده که در برابر دیدگان همه ظاهر است.^{۳۶}

آیت الله آصفی به احتمال قوی آن را مخصوص همسران پیامبر می‌داند؛ آیه قبل از آن (یا نساء النبی کستن کأحد من النساء...) نیز تصریح به این نکته دارد، و دست کم احتمال اختصاص این آیه به همسران پیامبر (ص) وجود دارد و همین احتمال برای بطلان استدلال به آیه جهت اثبات حرمت خروج زنان از خانه به صورت مطلق کفایت می‌کند. وی سپس می‌افزاید: از این بیانات روشن شد که در قرآن هیچ دلیلی صریح و روشن بر حرمت تصدی امور اداری و سیاسی و قضایی توسط زن وجود ندارد.^{۳۷}

آیت الله موسوی اردبیلی مخاطب آیه فوق را صرفاً همسران پیامبر (ص) می‌داند و اضافه می‌کند: گفتگو با مردان با رعایت حدود شرعی مخالف شرع نیست. علاوه بر آن پذیرش این استدلال به محاصره کردن زنان می‌انجامد و مانع پذیرش هرگونه مسئولیت از سوی آنان می‌شود. این امر بعید و بلکه غیرممکن است و با سیره موجود در زمان پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) که زنان در میدان‌های جنگ به مداوای مجروحان می‌پرداختند منافات دارد.^{۳۸}

۳۵. استنزام تصدی المرأة القضاء للخروج عن البيت و اسماع صوتها الرجال و غیر ذلك من الأمور المنهی عنها فی الشرع فی غایه الوضوح، و تعیر الأصحاب و الصحابیات عائشه بنت أبی بکر علی خروجها من بیتها إلی البصره - من هذه الجهة - و نهیهم إياها عن الخروج و تذکیرهم لها بأمر الله و حکمه بأن تقر فی بیتها مشهور. (موسوی گلپایگانی؛ القضاء، ج ۱، ص ۴۷).

۳۶. آیت الله ناصر؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ص ۲۷۸.

۳۷. محمد مهدی؛ آصفی، زن و ولایت سیاسی و قضایی، فقه اهل‌البيت، ش ۴۲، تابستان سال ۱۳۸۴، ص ۴۷.

۳۸. ان الاختلاط مع الرجال؛ و الکلام عهد مع راعاه المصالح و الاحکام الشرعیه لا یتنافی مع الشرع. مضافاً إلی قبول الاستدلال ینجر إلی حصر النساء فی البیوت و صدمه تصدیهن لای امر اجتماعی و هذا بعید بل

فقه‌های امامیه برای ممنوعیت قضاوت و داوری زنان به آیات دیگری نیز استناد کرده‌اند که به جهت اختصار از ذکر آنها خودداری می‌شود.

دوم: روایات

روایاتی که فقهاء برای شرط ذکورت به آن استدلال کرده‌اند، بر سه دسته‌اند: روایاتی در مورد نهی قضاوت زنان؛ روایاتی در مورد نهی زمام داری توسط زنان؛ روایاتی در مورد نقصان عقل یا غلبه احساسات زنان. در ادامه برخی از روایات مورد بحث واقع می‌شود:

۱. مرسله منقوله از پیامبر اکرم (ص)

لا یفلح قوم ولیتهم امرأه.^{۳۹}

شیخ طوسی^{۴۰}، صاحب جواهر^{۴۱}، شهید ثانی^{۴۲}، سید علی طباطبائی^{۴۳}، صاحب مستند الشیعه^{۴۴}، سید محمد مجاهد^{۴۵}، صاحب عروه الوثقی^{۴۶}. از جمله فقهای هستند که با استناد

ممتنع. و ایضاً مخالف للسیره المعلومه من ان النساء قد تصدّین اموراً اجتماعیه فی زمن النبی (ص) و الائمه المعصومین (ع) مثل الحضور فی مآدین الحرب للتداوی و الاشتغال بالتجاره و غیرها. (سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، فقه القضاء، ج ۱، ص ۹۲).

۳۹. حسن بن علی بن الحسین بن شعبه الحرانی، تحف العقول، ص ۳۵ و شیخ طوسی، الخلاف، ج ۶، ص ۲۱۳ و النهایه لابن اثیر، ج ۴، ص ۱۳۵.

۴۰. شیخ طوسی؛ الخلاف، ج ۳، ص ۳۱۱.

۴۱. شیخ محمد حسن؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۲.

۴۲. شهید ثانی؛ مسالک الافهام، ج ۲، ص ۳۵۱.

۴۳. سید علی؛ طباطبائی، ریاض المسائل، ج ۲، ص ۳۸۵.

۴۴. احمد بن محمد مهدی؛ نراقی، مستند الشیعه، ج ۲، ص ۵۱۹.

۴۵. سید محمد؛ مجاهد، الناهل، ص ۶۹۴.

۴۶. آیت الله سید محمد کاظم؛ یزدی، ملحقات عروه الوثقی، ج ۳، ص ۵.

به روایت فوق شرط ذکورت را در قاضی ضروری دانسته و زنان را برای قضاوت شایسته نمی‌دانند. این حدیث اشاره به پوراندخت دختر خسرو پرویز است که ملکه ایران بوده است. این روایت با عبارت‌های متفاوتی ذکر شده است؛ از جمله: «لن یفلح قوم وکوا امرهم امرأة» یا «ما افلح قوم قیمتهم امرأة»^{۴۷} یا «لا یقدس الله أمة قادتهم امرأة»^{۴۸}.

مرحوم آیت الله سید احمد خوانساری ادعای اجماع کرده و به روایت‌های لا یفلح قوم ... ولا تولی القضاء و لا تولی المراه القضاء ... و مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه استناد کرده است. ایشان سپس در برخی از استدلال‌های فوق خدشه وارد کرده و می‌نویسد: واژه «تولیت» در ریاستی به جز قضاوت ظهور دارد و تعبیر به لا یفلح نیز با جواز این امر ناسازگاری ندارد و تعبیر به «لیس علی النساء جمعه و لا جماعه...»، هم با قضاوت و داوری زنان ناسازگار نیست؛ زیرا، زن می‌تواند امام جماعت برای زنان دیگر شود.^{۴۹}

استدلال به روایات در صورتی درست است که صدور آن از معصوم و دلالت‌شان بر عدم صلاحیت زنان در قضاوت محرز باشد. به عبارت دیگر قطعی الصدور و قطعی الدلالة باشند ولی با توجه به اختلاف فقهاء در صدور و دلالت، این روایات نمی‌تواند دلیل محکمی بر عدم شایستگی زنان برای قضاوت باشد.

آیت الله موسوی اردبیلی می‌نویسد این حدیث نزد اهل سنت حسن و صحیح است ولی نزد امامیه ضعیف است و از حیث سند غیر مشهور است و شهرت روایی نزد اهل سنت

۴۷. محمد؛ محمدی ری شهری، ج ۴، ص ۲۸۷۴.

۴۸. المتقی الهندی، کنز العمال، ج ۶، ص ۴۰، حدیث ۱۴۷۶۳.

۴۹. و اما الذکوره فادعی الاجماع علی اعتبارها و استدلالاً علی اعتبارها بالنبوی: «لا یفلح قوم ولتهم امرأة» و قوله (ع): «لیس علی النساء جمعه و لا جماعه» -الی ان قال- و لا تولی القضاء» و فی خبر آخر «لا تولی المراه القضاء ... مضافاً الی التقیه بالرجل فی مقبوله و المشهوره و یمکن المناقشه فی بعض ما ذکر، فان التولیه ظاهره فی الرأسه غیر القضاء و التعبیر بلا یفلح لا ینافی الجواز و کذا التعبیر بلیس علی النساء لا ینافی الا ترى ان المراه تصلی جماعه مع النساء» (سید احمد؛ خوانساری، جامع المدارک، ج ۶، ص ۷).

نمی‌تواند جبران‌کننده ضعف سند باشد و در مورد قضاوت و داوری زن دلالت روشن ندارد زیرا، این حدیث ناظر بر حکومت است و نه قضاوت و در مقام ارشاد بوده و نه در مقام بیان حرمت و حکم شرعی.^{۵۰}

آیت الله آصفی معتقد است که این روایت با صیغه نهی وارد نشده تا از قبیل احکام مولوی باشد، بلکه ارشاد به زیان و هلاکت مردمی است که زن، سرپرستی امور آنان را بر عهده بگیرد و هنگامی که فهمیده شد ولایت زن زیان‌بار است، به حکم عقل، دوری از آن واجب می‌گردد؛ زیرا، عقل دفع ضرر را واجب می‌داند. شاید بتوان گفت که این جمله به دلالت التزامی عرفی، بر حکم مولوی تحریمی و حکم وضعی به عدم مشروعیت ولایت زن دلالت دارد؛ زیرا، روایت در صدد انکار بر کسانی است که امور خود را به زنان واگذار کرده و در زندگی خود آنان را والی و حاکم خویش قرار داده‌اند و برداشت عرف از این انکار، نهی تکلیفی و بطلان وضعی ولایت و حکومت زنان است... بنابراین، می‌توان به این روایات برای اثبات حرمت ولایت زنان و بطلان آن استدلال کرد؛ ولی قدر متیقن از این روایات و بلکه مفهوم عبارت: «ولوا أمرهم امرأه» و «ملکوا أمرهم امرأه» و «ملکتهم امرأه» همان ولایت عام است. اما نفی ولایت‌های فرعی منشعب شده از ولایت عام و همچنین قضاوت، از این روایات فهمیده نمی‌شود.^{۵۱}

۲. روایت ابی خدیجه

ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضایانا، فاجعلوه بینكم، فانی قد جعلته قاضياً.

در این روایت که از امام صادق (ع) نقل شده، ایشان در جواب مردی که در مورد

۵۰. سید عبدالکریم؛ موسوی اردبیلی، فقه القضاء، ج ۱، ص ۹۳.

۵۱. محمد مهدی؛ آصفی، زن و ولایت سیاسی و قضایی، فقه اهل‌البیت، ش ۴۲، تابستان سال ۱۳۸۴، ص ۴۷.

قضاوت سؤال می‌کند، می‌فرماید: مردی از خودتان را که پاره‌ای از احکام ما را می‌داند، میان خودتان قاضی قرار دهید، پس من نیز وی را قاضی قرار می‌دهم، لذا مراغه خود را نزد وی ببرید. البته این روایت به دو صورت نقل شده که از آن به دو روایت ابی خدیجه هم نام می‌برند؛ یکی: «فاجعلوه بینکم فإنی قد جعلته قاضياً فتحاكموا إلیه»^{۵۲} و دیگری: «اجعلوا بینکم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فإنی قد جعلته علیکم قاضياً»^{۵۳}. صاحب جواهر با اشاره به روایت فوق که در آن کلمه «رجل» آمده است و سایر روایات و عدم شایستگی همنشینی با مردان و بلند کردن صدا در بین آنان و اصل عدم اذن، صلاحیت زنان برای قضاوت را نفی می‌کند.^{۵۴}

برخی از فقهای امامیه این روایت را مقید روایات دیگر دانسته‌اند.^{۵۵} ولی در مقابل برخی دیگر، این استدلال را با عموماتی چون مقبوله عمر بن حنظله^{۵۶} که بین زن و مرد تفاوتی قائل نشده است در تعارض می‌بینند و معتقدند روایاتی که با کلمه «رجل» نقل شده است، نمی‌توانند مخصص روایت فوق باشند؛ زیرا، معلوم نیست، از کلمه رجل، معنای

۵۲. الوسائل، الجزء ۱۸، باب ۱ من أبواب صفات القاضي، حدیث ۵.

۵۳. الوسائل، الجزء ۱۸، لباب ۱۱ من أبواب صفات القاضي، حدیث ۶.

۵۴. وأما الذکوره فلما سمعت من الاجتماع والنبوی "لا یفلح قوم ولیتهم امرأه" و فی آخر "لا تتولی المرأة القضاء" و فی وصیه النبی (ص) لعلی (ع)... "یا علی لیس علی المرأة جمعه - إلی أن قال -: ولا تتولی القضاء" مؤیداً بنقصها عن هذا المنصب، و أنها لا یلیق لها مجالسة الرجال و رفع الصوت بینهم، و بأن المناسق من نصوص النصب فی الغیبه غیرها، بل فی بعضها التصریح بالرجل، لا أقل من الشک و الأصل عدم الإذن. (محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۴).

۵۵. فالروایه هذه مقیده للروایات المطلقة إن لم تکن منصرفه عن النساء. (سید محمد رضا؛ موسوی گلپایگانی، القضاء، ج ۱، ص ۴۶).

۵۶. «...ینظران من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا، فلیرضوا به حکماً، فانی قد جعلته علیکم حاکماً» (کلینی، ج ۱، ص ۶۷ و صدوق، ج ۳، ص ۸ و طوسی، ج ۶، ص ۳۰۲).

لغوی اراده شده باشد تا از مفهوم آن عدم صلاحیت زنان برای قضاوت استنباط شود.^{۵۷} آقا ضیاء عراقی نیز با استناد به دو حدیث ابو خدیجه و سالم بن مکرم، مرد بودن را شرط می‌داند.^{۵۸}

استناد به این روایت بسیار اهمیت دارد زیرا، یکی از دلایل مشروعیت قاضی تحکیم در فقه امامیه، همین روایت است. از یک سو فقهای که قاضی تحکیم را مشروع می‌دانند، همواره به این روایت استناد کرده‌اند؛ و از سوی دیگر فقهای که شرط ذکورت را در قاضی ضروری می‌دانند نیز به این روایت استناد کرده‌اند.^{۵۹}

شهید مطهری معتقد است که این دلیل، روی سبک درک فقهی درست نیست. زیرا، فقها می‌گویند نه ضمیر مذکر اختصاص به مرد دارد، نه ضمیر مؤنث اختصاص به زن دارد. ضمیر مذکر اعم است. کلمه رجل نیز در بسیاری از موارد اختصاص به مرد ندارد، بلکه به عنوان مثل ذکر می‌شود؛ این به معنای الفا خصوصیت است... در اینجا نمی‌شود مفهوم گرفت که «(انظروا الی رجل منکم)» تکیه روی رجولیت است. ولی چون کلمه مرد همیشه به عنوان مثل ذکر می‌شود، کلمه مرد ذکر شده است. یعنی می‌شود در اینجا الفا خصوصیت کرد.^{۶۰}

استاد دکتر مهرپور در مقاله بسیار ارزشمند خود تحت عنوان بحثی پیرامون قضاوت

۵۷. و أما طهاره المولد و الذکوره، فقد ادعی غیر واحد عدم الخلاف فی اعتبارهما و لولاه قوی المصیر الی عدم اعتبار الاول... بل الی عدم اعتبار الثانی، و ان اشتمل بعض الروایات علی ذکر الرجل، لامکان حمله علی الورود مورد الغالب، فلا یخصص به العمومات. (انصاری؛ القضاء والشهادات، ش ۲۲، ص ۲۲۹).

۵۸. عراقی، کتاب القضاء، ص ۶.

۵۹. فالذی یمکن أن یجعل دلیلا علی نفوذ قضاء قاضی التحکیم أمور: ۴... ما مضی من روایه ابی خدیجه بناء علی حمل السید الخوئی لها علی قاضی التحکیم. (حائری، سید کاظم، القضاء فی الفقه الإسلامی، ص ۱۵۶).

۶۰. ماهنامه پیام زن، ش ۱۰، دی ماه ۱۳۷۱.

زن می‌نویسد: پر واضح است که این روایت در مقام بیان شرط قضاوت از حیث مرد و زن بودن نیست، بلکه محل بحث نهی از مراجعه به قضاوت جور است و پیدا است که ذکر کلمه مرد (رجل) از باب تغلیب و جریان عادی آن روزگار است که کارهای اجتماعی از جمله قضاوت در دست مردان بوده است و امام در مقام بیان و شرط قرار دادن مرد بودن در قضاوت نبوده است.^{۶۱}

به این ترتیب، رجل در اینجا مفهوم ندارد و اگر مفهومی برای آن قائل شویم، دلالت آن بر عدم اعتبار قضاوت زن از باب مفهوم لقب است و مفهوم لقب حجت نیست. بنابراین احادیث مورد بحث به دلیل عدم وضوح دلالت آن بر مدعا، نمی‌تواند مخصص روایات عام باشد.^{۶۲}

بعضی از فقها منظور از این روایت را قاضی منصوب نمی‌دانند؛ زیرا، جمله «فائی قد جعلته قاضياً» متفرع است بر این سخن امام که فرمود: «فاجعلوه» و منظور از «فاجعلوه» همان قاضی تحکیم است که طرفین دعوا آن را پذیرفته‌اند. به این ترتیب هر کس که اصحاب دعوا وی را حکم قرار دهند، امام نیز وی را قاضی قرار داده است.^{۶۳} مرحوم کلینی نیز این روایت را نقل نموده ولی به جای عبارت «من قضایانا»، عبارت «من قضائنا» را آورده است.^{۶۴}

در مورد روایات وارده میرزای قمی در کتاب غنائم الایام و محقق اردبیلی در مجمع

۶۱. دکتر حسین مهرپور، بحثی پیرامون قضاوت زن، تحقیقات حقوقی، بهار و تابستان ۱۳۷۸ - ش ۲۵ و ۲۶، ص ۹-۶۰.

۶۲. آیت الله سید محمد حسن؛ مرعشی، داوری زن در اسلام، فصلنامه مجله قضایی و حقوق دادگستری، نشر روزنامه رسمی، پائیز و زمستان ۱۳۷۵.

۶۳. آیت الله سید ابوالقاسم خویی؛ مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۱۱.

۶۴. محمد بن یعقوب؛ کلینی، فروع الکافی، ج ۷، کتاب القضاء، ص ۴۱۲، حدیث ۴.

الفائده و البرهان اسناد روایات فوق را ضعیف و یا مرسل خوانده‌اند و لذا آنها را قابل استناد ندانسته و اصل جواز را حاکم دانسته‌اند. به این دلیل که ابو خدیجه سالم بن مکرم جمال که راوی اصلی این حدیث است ثقة نیست؛ بر این اساس شیخ با صراحت او را ضعیف دانسته و علامه هم روایتش را مردود خوانده است و ابن داود هم او را ضعیف دانسته است؛ البته هر چند روایت با ضعف سند روبه‌رو است ولی روی هم حالت استفاضه یافته و به اصطلاح متظافر بوده و قابل اعتماد می‌شوند و با استناد فتوی مشهور ضعف سند جبران می‌شود.^{۶۵}

صاحب مفتاح الکرامه می‌گوید: و ان لم یکن اجماع فهذا خبر منجبر بالشهره العظیمه.^{۶۶} در مقابل برخی معتقدند این روایت هدفش منع رجوع به قضات جور است و این تعبیر مفهوم ندارد و لفظ «رجل» لقب است و لقب مفهوم ندارد. حتی در صورتی که رجل قید باشد، مفهومش عدم صحت قضاوت و داوری زنان نیست؛ زیرا قید رجل، قید غالبی است و قید غالبی مفهوم ندارد.^{۶۷} آیت الله موسوی اردبیلی استناد به این روایت برای تخصیص عموم و اطلاق سایر روایاتی که در مورد قضاوت و داوری وارد شده است را مشکل می‌داند.^{۶۸}

۶۵. محمد هادی؛ معرفت، شایستگی زنان برای قضاوت و مناصب رسمی، حکومت اسلامی، سال دوم، ش دوم، تابستان ۱۳۷۶، ص ۳۹.

۶۶. سید محمد جواد؛ عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۱۰، ص ۹.

۶۷. سید محسن؛ موسوی گرگانی، پژوهشی در قضاوت زنان، پژوهشی در قضاوت زن، فصلنامه فقه اهل بیت، تابستان ۱۳۸۱، ش ۳۰، ص ۹۶.

۶۸. الاستدلال مبنی علی ان خبر ابی خدیجه فی مقام بیان شرائط القاضی و کون مفهوم اللقب حجه، لا الردع عن الرجوع الی قضاء الجور و لم یکن ذکر الرجل من باب التغلیب و لکن ان کان عموم او اطلاق فی باب جعل الولایه فالتخصیص او التقليد بهذا الحدیث مشکل. (عبدالکریم؛ اردبیلی، فقه القضاء، ج ۱، ص ۹۵).

۳. توصیه پیامبر(ص) به امام علی(ع)

یا علی، لیس علی النساء جمعه و لا اذان و لا اقامه و لا عیاده مریض و لا اتباع جنازه و لا هروله بین الصفا والمروه و لا استلام الحجر و لا حلق و لا تولی القضاء....^{۶۹}

صاحب جواهر^{۷۰}، شیخ انصاری^{۷۱}، احمد نراقی^{۷۲}، سید کاظم یزدی^{۷۳}، سید محمد مجاهد^{۷۴}، سید علی طباطبائی^{۷۵}، آیت الله خوئی^{۷۶} و آیت الله گلپایگانی^{۷۷} از جمله فقهای هستند که به روایت فوق برای لزوم شرط ذکورت استناد کرده‌اند.

مرحوم سید احمد خوانساری دلالت برخی از روایات را قابل مناقشه می‌داند و معتقد است که در روایت لایفلاح امکان دارد منظور از (لایفلاح)، فرمانروایی باشد، نه قضاوت و روایت (بر زنان جمعه و جماعت و ... نیست)، با جایز بودن، ناسازگاری ندارد، مگر نه آن

۶۹. الخصال، باب هفتاد، ج ۱۲، ص ۲، ۵۸۵ و وسائل الشیعه، باب ۱۲۲، ج ۲، ص ۲۲۰ و بحار الانوار، ج ۱۰۳، ص ۲۵۷ و من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۶۴.
۷۰. شیخ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۴.
۷۱. شیخ مرتضیٰ انصاری، القضاء و الشهادات، ص ۴۰.
۷۲. و منها الذکوره بالاجماع کما فی المسالک و نهج الحق و جامع المقاصد و غیرها و استشکل بعضهم فی اشتراطه و هو ضعیف. (مستند الشیعه، ج ۲، ص ۵۱۹)
۷۳. سید کاظم یزدی، ملحقات عروه الوقفی، ج ۳، ص ۵.
۷۴. سید محمد مجاهد، المناهل، ص ۶۹۴.
۷۵. سید علی طباطبائی، ریاض المسائل، ج ۲، ص ۳۲۲.
۷۶. و لا تولی المرأة القضاء و هی مطلقه تم حکم الوضعی و التکلیفی معا. (سید ابوالقاسم خوئی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۴۲).
۷۷. و هذا النفی وضعی کما لا یخفی، و الروایه وإن کانت غیر تامه سندا إلا أن روايه الأصحاب لها و استدلالهم بها یجبر ضعفها... و ربما یقال: إن قوله صلى الله علیه و آله لیس علی النساء... و لا تولی القضاء " لا یدل علی المنع، بل ظاهره عدم الوجوب. و فیه: لیس الأمر كذلك فی کل مورد، فإن هناك موارد جاء فيها " لیس علی... " بمعنی " لا یجوز... ". (محمد رضا موسوی گلپایگانی، کتاب القضاء، ص ۴۷).

است که زن می‌تواند امام جماعت زنان گردد.^{۷۸}

آیت الله جوادی آملی معتقد است که صرف نظر از تردیدهایی که در سند حدیث وجود دارد، دلالت آن نیز روشن نیست؛ ظهور «لیس علی النساء ... تولی القضاء» بر این است که زنان مکلف به پذیرش منصب قضاوت نیستند؛ اما دلالت آن بر نفی حق قضاوت زن، روشن نیست. در حدیث مذکور تکلیف سخت قضاوت از زنان برداشته شده است نه آن که آنها از حق قضاوت محروم شده باشد، به این معنا که پذیرفتن مسئولیت سخت قضا بر مرد واجب است و گاهی عینی و گاهی کفایی، لیکن بر زن واجب نیست و آنچه از حدیث وصیت استظهار می‌شود سلب تکلیف است نه نفی حق.^{۷۹}

آیت الله هادوی تهرانی از فقهای معاصر به‌طور صریح این شرط را رد نمی‌کند اما در کتاب خود قضاوت و قاضی که شرح استدلالی تحریر الوسیله امام خمینی است چنین می‌آورد: اگر روایت نبوی که در آن نسبت به زن این جمله وارد شده بود: «ولا تولی القضاء» از حیث سند معتبر بود و یا ما شرط ذکورت را از ارتکاز متشرعی ناشی از محدودیت‌های زن در برخی امور، مانند امامت جماعت، استفاده می‌کردیم، ذکورت یک شرط شرعی محسوب می‌شد که فقیه باید آن را در نصب خود رعایت می‌کرد.^{۸۰}

۴. روایت منقوله از امام باقر (ع)

لا تولی المرأة القضاء ولا تولی الاماره.^{۸۱} صاحب ملحقات عروه الوثقی^{۸۲}

۷۸. و اما الذکوره ... استدلال ايضا على اعتبارها بالنبوة ... ويمكن المناقشة في بعض ما ذكر، فان التولية ظاهرة في الرئاسة غير القضاء والتعبير بلايقلح لاينافي الجواز وكذا التعبير بليس على النساء لاينافي ألا تری أن المرأة تصلی جماعه مع النساء. (سید احمد؛ خوانساری، جامع المدارك، ج ۶، ص ۷).

۷۹. آیت الله عبد الله جوادی آملی، زن در آینه جلال و جمال الهی، ص ۳۵۰.

۸۰. آیت الله دکتر مهدی؛ هادوی تهرانی، قضاوت و قضاء، ص ۱۵۱.

۸۱. خصال شیخ صدوق، باب ۷۳، ص ۵۸۵.

صاحب جواهر^{۸۳}، صاحب المناهل^{۸۴} و صاحب کشف اللثام^{۸۵} و صاحب مفتاح الکرامه^{۸۶} و صاحب مستند الشیعه^{۸۷} به روایت فوق استاد و این شرط را در قاضی لازم شمرده‌اند. صاحب مفتاح الکرامه نیز روایت فوق را دلیل شرط ذکورت می‌داند و آیت الله گلپایگانی معتقد است ضعف سند با عمل اصحاب جبران می‌شود. شیخ سند این روایت را از حماد بن عمرو، نقل کرده است و مقدس اردبیلی، معتقد است حماد بن عمرو، انس بن محمد و پدرش شناخته شده نیستند؛ بنابراین این روایت قابل اعتنا نیست.^{۸۸}

شهید مطهری علی الظاهر این روایت را از روایات اهل تسنن می‌شمارد و مجهول بودن افرادی در سند روایت را از جمله دلایل شیعی نبودن روایت می‌داند. ایشان ثابت کردن ممنوعیت قضاوت زنان را امری مشکل می‌داند زیرا، معتقد است که هیچ کدام از روایاتی که در باب ممنوعیت قضاوت و داوری زنان وجود دارد از نظر سند مورد اعتماد نیستند و در این زمینه فقط دو روایت صحیحه وجود دارد که آن دو روایت هم دلالتی بر ممنوعیت قضاوت زنان ندارد. چون در این روایات از مرد فقیه به عنوان قاضی نام برده است که با الغاء خصوصیت شامل زن نیز می‌شود. چون کلمه «رجل» اختصاص به مرد ندارد بلکه به عنوان مثال ذکر شده است. با این حال شهید مطهری ممنوعیت قضاوت زنان در فقه اسلامی را امری پذیرفته شده می‌داند و دلیل آنرا اجماع فقها می‌داند.^{۸۹}

←

۸۲ سید محمد کاظم؛ یزدی، ملحقات عروه الوثقی، ج ۳، ص ۵.

۸۳ شیخ محمد حسن؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۴.

۸۴ سید محمد؛ مجاهد، المناهل، ص ۶۹۴.

۸۵ فاضل؛ هندی، کشف اللثام، ج ۲، ص ۳۲۲.

۸۶ سید محمد جواد؛ عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۱۰، ص ۹.

۸۷ احمد بن محمد مهدی؛ نراقی، مستند الشیعه، ج ۲، ص ۵۱۹.

۸۸ سید محسن؛ موسوی گرگانی، پژوهشی در قضاوت زنان

۸۹ مرتضی؛ مطهری، مجله پیام زن، سال اول، ش ۱۰، دی ماه ۱۳۷۱، ص ۱۱.

آیت الله آصفی معتقد است که سند این روایت ضعیف است و در سلسله سند آن بیش از یک مجهول وجود دارد و نمی‌توان به آن اعتماد کرد. علاوه بر آن که جمله‌های قبل و بعد از عبارت محل شاهد، همگی یا از مکروهات و مستحبات است و یا تنها بر رفع وجوب دلالت دارد و همه این موارد جزء اختصاصات زنان است. بنابراین، وحدت سیاق گویای این است که حکم موجود در این عبارت حکم تکلیفی است و به قرینه سیاق، قدر متیقن از آن کراهت است و از آن، حکم وضعی (اشتراط مرد بودن در قضاوت و حکومت) فهمیده نمی‌شود. به هر حال اگر دلیلی بر ممنوعیت قضاوت و حکومت برای زن وجود داشته باشد، این روایت برای تأیید آن دلیل مناسب است، ولی خودش نمی‌تواند دلیل مستقلی باشد؛ چون که از جهت سند و دلالت ضعیف است.^{۹۰}

جبران سند با عمل اصحاب نیز، در صورتی قابل استناد است که فتوای فقهاء، دلیل دیگری نداشته باشد. کما اینکه دلالت روایت بر شرط مرد بودن روشن نیست؛ زیرا، ممکن است معنای «لیس علی النساء» عدم وجوب باشد، همان‌طور که حضور نماز جمعه بر زنان واجب نیست؛ بنابراین سلب حق قضاوت زنان، با این روایت قابل تأمل است. آیت الله موسوی اردبیلی حدیث فوق را غیر قابل استناد می‌داند و معتقد است در مورد اذان، اقامه و عیادت مریض، لا به معنای عدم استحباب است ولی در مورد نماز جمعه و جماعت، لا به معنای عدم وجوب و در مورد مشورت به معنای عدم صحت و درستی است و لذا معلوم نیست در قضاوت کدام یک از معانی فوق مراد و منظور است.^{۹۱}

۹۰. محمد مهدی؛ آصفی، زن و ولایت سیاسی و قضایی، فقه اهل البیت، ش ۴۲، تابستان سال ۱۳۸۴، ص ۴۷.

۹۱. سید عبدالکریم؛ موسوی اردبیلی، فقه القضاء، ج ۱، ص ۹۴.

۵. سفارش امیرالمؤمنین علی (ع) خطاب به امام حسن (ع)
 لا تملك المرأة من الأمر ما يجاوز نفسها، فإن ذلك أنعم لحالها و أرخصي
 لبالها و أدوم لجمالها، فإن المرأة ریحانه و لیست بقهرمانه...^{۹۲}

این حدیث سفارش امیرالمؤمنین علی (ع) خطاب به فرزندش امام حسن (ع) بوده و در کتب روایی و فقهی مختلفی نقل و مورد استناد واقع شده است. شیخ صدوق آن را در کتاب من لایحضره الفقیه نقل کرده ولی خطاب امیرالمؤمنین را به محمد حنیفه می‌داند.^{۹۳} صاحب مستند الشیعه و تعلیقات شرح تبصره المتعلمین^{۹۴} و هم‌چنین سید بن طاووس^{۹۵} به این حدیث استناد کرده‌اند.

شهید مطهری این روایت را مربوط به روابط زن و شوهری می‌داند و می‌نویسد: مطلب به باب قضاوت مربوط نیست. در اینجا گذشته از اینکه حدی مشخص نشده، از وضع (لا تملك) که به مرد می‌گوید این کار را نکن، معلوم است به شوهر از آن جهت که شوهر است و نسبت به زن از آن جهت که همسرش است، این خطاب بیان شده است.^{۹۶}

۶. سایر روایات

برای ممنوعیت قضاوت زنان، روایت‌های دیگری نیز مورد استناد فقهای امامیه قرار گرفته است که در ادامه به بررسی برخی از آنها می‌پردازیم: روایت سلیمان بن خالد از امام صادق (ع): و اتقوا الحکومة فانما هی للامام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین کنبی او

۹۲. الوسائل، ج ۱۴، باب ۸۷ من أبواب مقدمات النکاح، ح ۳، ص ۱۲۰.

۹۳. شیخ صدوق؛ من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۶۲، ش ۱۳ و ج ۴ ص ۲۸۰، ش ۱۰.

۹۴. احمد بن محمد مهدی؛ نراقی، مستند الشیعه، ج ۲، ص ۵۱۹ و تعلیقات شرح تبصره المتعلمین، ص ۳۰۹.

۹۵. سید بن طاووس؛ کشف المحجبه الی ثمره المهجه، ص ۱۵۷.

۹۶. بررسی ادله ممنوعیت قضاوت زن، ماهنامه پیام زن، ش ۱۰، دی ماه ۱۳۷۱.

وصی نبی^{۹۷}

آیت الله آصفی سند روایت را ضعیف می‌داند، و حماد بن عمرو و انس بن محمد را مجهول معرفی می‌کند وی احکام روایت را کراهت، نفی استحباب و نفی وجوب می‌داند که موارد قبل و بعد از جمله: «و لا تولی القضاء» را در بر می‌گیرد و بنابراین معتقد است روایت فوق نمی‌تواند دلیل مستقلی بر منع زنان از قضاوت و داوری باشد.^{۹۸}

روایت حسین بن مختار از امیرالمؤمنین (ع) نیز یکی دیگر از مستندات مخالفان داوری و قضاوت زنان است؛ در این روایت از قول ایشان آمده است: اتقوا شرار النساء و کونوا من خيارهن علی حذر و ان امرنکم بالمعروف فخالقوهن لکی لا یطمعن منکم فی المنکر.^{۹۹} بر مبنای روایت فوق از امام (ع) نقل می‌شود: از زنان بد پرهیزید و از زنان خوب نیز حذر کنید و اگر شما را به چیزی فرمان دهند با آنان مخالفت ورزید تا طمع نبرند که شما را به بدی فرمان دهند.

روایت منقوله از امیرالمؤمنین علی (ع): یا معاشر الناس لا تطیعوا النساء علی حال و لا تأمنوهن علی مال.^{۱۰۰} صاحب مستند الشیعه^{۱۰۱} و المناهل^{۱۰۲} به حدیث فوق استناد کرده‌اند. شهید مطهری معتقد است که این روایت کارش خیلی مشکل است؛ به جهت قسمت دوم که می‌گوید و لا تأمنوهن علی مال این برخلاف ضرورت فقه است و قسمت اول هم

۹۷. من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴، باب ۳، ح ۱؛ محمد بن حسن؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۳، ص ۷، ح ۳.

۹۸. محمد مهدی؛ آصفی، زن و ولایت سیاسی و قضایی، فقه اهل البیت، ش ۴۲، تابستان سال ۱۳۸۴، ص ۴۷.

۹۹. وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۱۲۸.

۱۰۰. بحار الانوار، ج ۱۰۳، ص ۲۲۳ و وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۱۲۹ و علل الشرایع، ص ۵۱۲ و من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۵۴.

۱۰۱. احمد بن محمد مهدی؛ نراقی، مستند الشیعه، ج ۲، ص ۵۱۹.

۱۰۲. سید محمد؛ مجاهد، المناهل، ص ۶۹۴.

مربوط به روابط خانوادگی است. پس اولاً روایت، مرسله است، یعنی سندش، معتبر نیست و ثانیاً جمله اول این روایت مربوط به روابط خانوادگی است ... قسمت دوم آن، اساساً قابل عمل نیست و برخلاف دستور فقه است.^{۱۰۳}

روایت منقوله از پیامبر (ص): من فاته شيء من صلوته فليسيح فان التسييح للرجال و التصفيق للنساء.^{۱۰۴} فقهای چون شهید ثانی^{۱۰۵}، صاحب جواهر^{۱۰۶} و سید محمد مجاهد^{۱۰۷} با استناد به حدیث فوق شرط ذکورت را در قاضی لازم شمرده‌اند. همچنین روایت اخروهن من حیث اخرهن الله.^{۱۰۸} منقوله از پیامبر (ص) نیز از دیگر روایاتی است که شیخ طوسی^{۱۰۹} و سید محمد مجاهد^{۱۱۰} به آن استناد کرده‌اند.

سوم: اجماع

در بین ادله مورد استناد برای مشروعیت ذکورت، اجماع بیشترین دلیلی است که مورد استناد قرار گرفته است. هر چند تعابیر فقها در این خصوص، یکسان نیست ولی استناد به اجماع را می‌توان اصلی‌ترین دلیل فقهای امامیه در عدم صلاحیت زنان برای به‌دست‌گیری مسئولیت قضاء نام برد.^{۱۱۱}

۱۰۳. بررسی ادله ممنوعیت قضاوت زن، ماهنامه پیام زن، ش ۱۰، دی ماه ۱۳۷۱.
۱۰۴. ابو جعفر محمد بن الحسن؛ شیخ طوسی، خلاف، ج ۳، ص ۳۱۱.
۱۰۵. شهید ثانی؛ مسالک الافهام، ج ۲، ص ۳۵۱.
۱۰۶. نجفی یا شیخ محمد حسن؛ جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۴.
۱۰۷. سید محمد؛ مجاهد، الناهل، ص ۶۹۴.
۱۰۸. مستدرک الوسائل، طبرسی، ج ۳، ص ۳۳۳، ب ۵، ح ۳۷۱۵.
۱۰۹. ابو جعفر محمد بن الحسن؛ شیخ طوسی، خلاف، ج ۳، ص ۳۱۱.
۱۱۰. سید محمد؛ مجاهد، الناهل، ص ۶۹۴.
۱۱۱. شیخ انصاری؛ القضاء و الشهادات، ص ۴۰ و الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه، ج ۲، ص ۶۵.

فقهای متعددی از جمله شیخ طوسی در خلاف^{۱۱۲}، محقق حلی در کتاب شرایع الاسلام^{۱۱۳}، فخرالمحققین در ایضاح الفوائد فی شرح القواعد^{۱۱۴}، شهید ثانی در مسالک الافهام^{۱۱۵}، محقق سبزواری در کفایه الاحکام^{۱۱۶}، فیض کاشانی در مفاتیح الشرایع^{۱۱۷}، صاحب جواهر در جواهر الکلام^{۱۱۸} اجماع را از جمله دلایل و یا تنها دلیل شرط ذکورت می‌دانند.

فاضل هندی نیز مرد بودن را برای قاضی اجماعی می‌داند.^{۱۱۹} فیض کاشانی مرد بودن را برای قاضی شرط دانسته و آن را اجماعی می‌داند.^{۱۲۰} شیخ حر عاملی مرد بودن را به استناد روایات شرط می‌داند.^{۱۲۱} سید جواد عاملی در مفتاح الکرامه مرد بودن را اجماعی و آنرا مستند به روایت منقوله از امام باقر(ع) می‌داند.^{۱۲۲} سید علی طباطبایی معتقد است کسی

۱۱۲. ابوجعفر محمد بن الحسن؛ طوسی، الخلاف، ج ۲، ص ۵۹۰.

۱۱۳. ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن؛ محقق حلی، شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۶۷.

۱۱۴. فخر المحققین؛ ایضاح الفوائد فی شرح القواعد، ج ۴، ص ۲۹۸.

۱۱۵. شهید ثانی؛ مسالک الافهام، ج ۲، ص ۳۵۱.

۱۱۶. محقق سبزواری؛ کفایه الاحکام، ص ۲۶۱.

۱۱۷. یشرط فی القاضی ... و الذکور ... بلا خلاف فی شیء من ذلك عندنا... و کذا المراه مع عدم اهلیتها لمجالسه الرجال و رفع الصوت بینهم و فی الحدیث: «لا یصلح قوم ولیتهم امرأه» (فیض کاشانی؛ مفاتیح الشرایع، ج ۳، ص ۲۴۶).

۱۱۸. شیخ محمد حسن؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۲.

۱۱۹. فاضل؛ هندی، کشف اللثام، ج ۲، ص ۱۴۲.

۱۲۰. فیض کاشانی؛ مفاتیح الشرایع، ج ۲، ص ۲۴۶.

۱۲۱. محمد بن حسن؛ حر عاملی، بدایة الهدایة، ج ۲، ص ۴۰۷.

۱۲۲. (یشرط فی البلوغ و العقل و الذکوره و الايمان و العداله و طهاره المولد و العلم اجماعا... و اما المراه فلما وردت فی خبر جابر عن الباقر(ع) لا تولى القضاء امرته و قد انکر الدلیل المقدس الارذیلی إن لم یکن اجماعا و هذا خبر منجبر بالشهره العظیمه. (سید جواد؛ عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۱۰، ص ۹)

مخالف این شرط نیست و در مسالك و نهج الحق بر آن ادعای اجماع شده است.^{۱۲۳} وی در شرح صغیر، ادعای اجماع فوق را نقل می‌کند.^{۱۲۴}

سید محمد طباطبائی مجاهد در مناهل شرط مرد بودن را ضروری دانسته و داوری زنان را نافذ نمی‌داند.^{۱۲۵} ملا محمد مهدی نراقی علاوه بر اجماع، دو روایت ابو خدیجه و سالم بن مکرم را دلیل شرط مرد بودن قاضی دانسته است.^{۱۲۶} صاحب جواهر شرط فوق را اجماعی دانسته است.^{۱۲۷}

شیخ انصاری در تمامی ادله شرط ذکورت در قاضی خدشه وارد می‌کند؛ با این حال ایشان معتقد است اگر اجماع تحقق داشته باشد، صرفاً همین دلیل می‌تواند برای شرط ذکورت قابل استناد باشد، در غیر این صورت، مرد بودن در قاضی شرط نیست، زیرا، واژه رجل در برخی روایات وارده به جهت غلبه است و نمی‌توانیم دلایل عام در سایر روایات را با این گونه روایات، تخصیص بزنیم.^{۱۲۸} ایشان همچنین با شاهد گرفتن رأی شهید ثانی در کتاب الروضه، عدم مشروعیت قاضی تحکیم در زمان غیبت را اجماعی می‌داند؛ به اعتقاد ایشان شرایط قاضی تحکیم همان شرایط قاضی منصوب است؛ بنابراین در عصر غیبت امام زمان (عج)، مجتهدان جامع شرایط که از جمله شروطشان برای اعمال ولایت قضاء، مرد

۱۲۳. سید علی؛ طباطبائی، ریاض المسائل، ج ۲، ص ۳۸۵.

۱۲۴. سید علی؛ طباطبائی، الشرح صغیر، ج ۳، ص ۲۵۴.

۱۲۵. یشرط فی القاضی الذکوره، فلا ینفذ قضاء المرأة. (مناهل، ص ۶۹۴)

۱۲۶. مولی احمد بن محمد مهدی؛ نراقی، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، ج ۲، ص ۵۱۷.

۱۲۷. و اما الذکوره فلما سمعت من الاجماع (محمد حسن، نجفی؛ جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۴).

۱۲۸. و اما طهاره المولد والذکوره، فقد ادعی غیر واحد عدم الخلاف فی اعتبارهما، و لولاه قوی المصیر إلى عدم اعتبار الأول مع فرض استجماع سائر الشرائط، بل إلى عدم اعتبار الثاني، و إن اشتمل بعض الروایات على ذکر الرجل، لا مکان حمله على الورود مورد الغالب، فلا یخصص به العمومات (القضاء و الشهادات، ص ۲۲۹)

بودن است، همگی به نصب عام قاضی نیز هستند و حق اعمال ولایت قضاء را دارند و در این صورت قاضی تحکیم امکان تحقق ندارد؛ زیرا، فرد مورد نظر، یا شرایط قاضی منصوب را دارد که به نصب عام منصوب است و نیازی به انتخاب از سوی مردم ندارد، و یا شرایط قاضی منصوب را ندارد که در این صورت با گزینش طرفین دعوا نیز حکمش نافذ نخواهد بود. البته شیخ انصاری در ادامه تصریح می‌کند که دلیل و مستندی که ضرورت وجود شرایط قاضی منصوب را در قاضی تحکیم نیز ثابت نماید، در دست نیست و یا وی به آن دست نیافته است.^{۱۲۹}

از بین فقهای معروف ملاعلی کنی، آقا ضیاءالدین عراقی، مقدس اردبیلی در این مورد تردید کرده‌اند و مرحوم مقدس اردبیلی نفی مطلق قضاوت زن را زیر سؤال برده است... ولی در عین حال اظهار داشته اگر اجماع بر این امر باشد؛ او هم تسلیم اجماع است. میرزای قمی به جز اجماع، سایر دلایل مخالفان قضاوت و داوری زنان را نپذیرفته است. البته ایشان به اجماع نیز خدشه وارد می‌کنند و معتقد است که اجماع تمام موارد قضاوت را در بر نمی‌گیرد و دلیلی وجود ندارد که بگوییم زنان هیچ‌گاه نمی‌توانند به قضاوت پردازند، مگر آن که اجماع به همین گونه پدید آمده باشد و امکان دارد اجماع مربوط به اصل ولایت و عهده‌داری منصب قضاوت به‌طور کلی باشد و نه قضاوت‌های خاص. وی قضاوت را به دو دسته تقسیم می‌کند و اجماع را مربوط به قاضی گمارده شده از

۱۲۹. اعلم أن قاضی التحکیم لا یتصور فی زمان [الغیبه]، بناء علی ما أجمعوا علیه ظاهراً (کما فی الروضه) من أنه (یشترط فیہ ما یشترط فی القاضی المنصب)، لأنه حیثینذ یکون فی زمان الغیبه منصوباً بالنصب العام، لما دل من الاجماع والنص علی أن (فی حال الغیبه ینفذ قضاء الفقیه من علماء الإمامیه، الجامع لشرائط الفتوی) والقضاء، إلا أنا لم نجد مستنداً لاعتبار تلك الشروط فی قاضی التحکیم، و إن لم نجد أيضاً دلیلاً یعتقد به فی صحته علی وجه الاطلاق، بحيث لا یحتاج فی جبر سنده أو دلالة إلی فتوی الأصحاب، المفقوده مع اختلال بعض الشرائط. (شیخ انصاری؛ القضاء و الشهادات، ص ۴۸)

سوی معصوم می‌داند.^{۱۳۰}

مقدس اردبیلی برخلاف بسیاری از فقها دلایل مطروحه برای منع زنان را کافی ندانسته است و در تحقق اجماع تردید نموده و می‌نویسد: شرط مرد بودن، در موضوعی که زنان حق دخالت ندارند، روشن است، ولی در سایر موارد، دلیل روشنی بر بازداشتن آنان وجود ندارد، ولی مشهور است. پس اگر این شرط اجماعی باشد، بحثی نیست و گرنه، در بازداشتن زنان از قضاوت به‌طور کلی، جای تردید است. چه اشکال دارد که زنان، با داشتن دیگر شرایط، در اختلاف بین دو زن و با شنیدن شهادت زنان دیگر، به قضاوت پردازند. ایشان فتوای فقهای قبلی را در حد شهرت پذیرفته و اجماع را مردود شمرده و دلیل‌های دیگر را قابل استناد ندانسته است.^{۱۳۱}

ملاعلی کنی در کتاب «القضاء والشهادات» مرد بودن را در قاضی شرط می‌داند و بر آن ادعای اجماع می‌کند. صاحب جواهر شرط مرد بودن را به اجماع و برخی احادیث و روایات از جمله حدیث «لا یفلح قوم ولیتهم امراه» و حدیث «لا تتولی المراه القضاء» مستند ساخته است. آیت الله گلپایگانی ولایت زنان را حتی بر زنان نادرست می‌خواند و عدم

۱۳۰. اشترط فی القاضی مطلقاً (سواء أكان القاضی المنسوب ام قاضی التحکیم) ... و الذکوره و ... اجماعاً. و ربما یشکل فی اشتراط الذکوره مطلقاً، لان العلل المذكوره لها، من عدم تمکن النسوان من ذلك غالباً، للاحتیاج الى البروز و تمیز الخصوم والشهود و من ان التمییز و الاتقان لا یحصل مع کثره النسیان و الخرس، غیر مطرده، فلا وجه لعدم الجواز مطلقاً، الا ان ینعقد الاجماع مطلقاً و یمکن ان یکون الاجماع بالنظر الى اصل اختیار الولاية و المنصب عموماً و اما فی حکومت خاصه، فلم یعلم ذلك من ناقله، و ان احتمله بعضی العبارات، فالاشکال ثابت فی الاشتراط مطلقاً. (میرزای قمی، غنائم الايام، ص ۶۷۲).

۱۳۱. واما اشتراط الذکوره فذلك ظاهر فیما لم یجز للمرأة فی امر، واما فی غیر ذلك فلا نعلم له دلیلاً واضحاً، نعم ذلك هو المشهور فلو كان اجماعاً فلا یبحث وإلا فالمنع بالکلیه محل بحث إذ لا محذور فی حکمها بشهادة النساء مع سماع شهادتهن بین المرأتین مثلاً بشی، مع اتصافها بشرائط الحکم. (محقق اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۲، ص ۱۵).

مشروعیت این نوع از ولایت و قضاوت را مقتضای اجماع مرکب می‌دانند.^{۱۳۲} در مورد اجماعی بودن شرط ذکورت، در جواهر الکلام^{۱۳۳}، جامع المدارک^{۱۳۴} و عروه الوثقی^{۱۳۵} بحث‌هایی مطرح شده است. در کتاب‌های المبسوط^{۱۳۶}، المذهب^{۱۳۷} و الخلاف^{۱۳۸} نیز از اجماع بحث به میان آمده است و برخی آن را به مشهور فقها نسبت داده‌اند.^{۱۳۹} صاحب ریاض مخالفی در میان شیعه نمی‌بیند و آن را اجماعی می‌داند؛ ایشان و مرحوم نراقی اجماع علمای امامیه را به نقل از کتاب مسالک بر همه این شروط و به نقل از کتاب نهج الحق بر شرط مرد بودن، اعلام می‌دارند. ولی صاحب این کتاب‌ها ادعای اجماعی بودن شرط ذکورت را نداشته‌اند.^{۱۴۰}

در تحقق اجماع و اعتبار آن بر عدم قضاوت زنان تردیدهایی نیز وجود دارد؛^{۱۴۱} شاید یکی از مهم‌ترین مواردی که تحقق اجماع را با تردید مواجه می‌سازد، عدم اشاره شیخ طوسی به اجماع در کتاب خلاف است. ایشان علی‌رغم استناد به اجماع در بسیاری از

۱۳۲. فإن قيل: الآية المباركة تنفی ولاية النساء على الرجال، وأی مانع من ولاية المرأة على النساء؟ فإنه يقال: بأن ذلك مقتضى الاجماع المركب. (موسوی گلایگانی، آیت الله سید محمد رضا، القضاء، ج ۱، ص ۴۴).
۱۳۳. وبشروطوا فيه... الذکوره... ولا ینعقد القضاء للمرأة و ان استکملت الشرائط. (جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۴).

۱۳۴. سید احمد؛ خوانساری، جامع المدارک، ج ۶، ص ۷.

۱۳۵. سید محمد کاظم؛ یزدی، العروه الوثقی، ج ۳، ص ۵.

۱۳۶. محمد بن الحسن؛ طوسی، المبسوط، ج ۸، ص ۱۰۱.

۱۳۷. ابن براج؛ المذهب، ج ۲، ص ۵۹۹.

۱۳۸. محمد بن الحسن؛ طوسی، الخلاف، ج ۶، ص ۲۱۳، مسئله ۶.

۱۳۹. مقدس اردبیلی، مجمع الفائده والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان، ج ۱۲، ص ۱۵.

۱۴۰. احمد بن محمد مهدی؛ نراقی، مستند الشیعه فی أحكام الشریعه، ج ۲، ص ۵۱۹.

۱۴۱. آیت الله حسینعلی؛ منتظری، راسات فی ولاية الفقیه، ج ۲، ص ۱۰۴.

مسائل در این مورد به اجماع استناد نکرده است.^{۱۴۲}

از سوی دیگر برخی از فقها اجماع فوق را اجماع مدرکی^{۱۴۳} دانسته و لذا آن را کاشف از رأی قطعی معصومین (ع) نمی‌دانند؛ زیرا، بر مبنای فقه امامیه اجماعی قابل استناد است که کاشف نظر معصوم باشد در حالی که اکثریت قریب به اتفاق فقهای امامیه در عصر معصومین (ع) از ممنوعیت زنان و ضرورت شرط ذکورت در قاضی سخن به میان نیاورده‌اند. جدای از آن کمتر فقهی به اجماع در مورد شرط ذکورت در داور اشاره کرده است و بنابراین استدلال به اجماع در داوری به نظر بسیاری از فقهای امامیه قابل پذیرش نیست.

ملاعلی کنی با طرح اجماع منقول و محصل، شرط مرد بودن را به برخی روایات مستند می‌نماید.^{۱۴۴} آیت الله اردبیلی تحقق اجماع را مسلم نمی‌داند و بر فرض اثبات، این اجماع را «مدرکی» می‌داند که ارزش آن یش از روایات ذکر شده نمی‌باشد.^{۱۴۵} آیت الله جوادی آملی معتقد است که مشهور بین فقها، اشتراط ذکورت می‌باشد، بنابراین اگر اجماع مسلم در بین باشد، بحثی در آن نیست و گرنه منع زن از قضاوت به نحو

۱۴۲. لایجوز ان تكون المرأة قاضیه فی شیء من الاحکام ... دلیلنا: ان جواز ذلك یحتاج الی دلیل، لان القضاء حکم شرعی، فمن یصلح له یحتاج الی دلیل شرعی. وروی عن النبی (ص) انه قال: «لا یفلح قوم ولینهم امرأه» و قال: «آخرهن من حیث اخرهن الله» فمن اجازلها ان تولی القضاء فقد قدمها و اخر الرجل عنها. و قال: «من فاته شیء من صلاته فلیسبح، فان التسیح للرجال و التصفیق للنساء.» فان النبی منها من النطق لئلا یسمع کلامها، مخافة الافتنان بها، فبان تمنع القضاء الذی یشتمل علی الکلام و غیره اولی. (الخلاص، ج ۶، ص ۲۱۳).

۱۴۳. هرگاه اجماع علما متکی بر یک آیه یا روایت باشد به آن اجماع مدرکی می‌گویند. این اجماع از نظر امامیه، حجیت مستقل ندارد و ارزش آن بخاطر مدرک مورد اعتماد آن است.

۱۴۴. ملاعلی کنی، تحقیق الدلائل، ص ۱۲.

۱۴۵. و الاجماع ان کان ثابتاً فهو مدرکی او محتمل المدرکیه، فلا یكون دلیلاً مستقلاً. (سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، فقه القضاء، ج ۱، ص ۹۵).

کلی مورد بحث و نقد است. به این معنا که برخی از اموری که حضور زن در آنها ناروا است منظور نیست؛ اما در مواردی که مخصوص زنان است یا مشترک بین زن و مرد بوده یا مخصوص مردان است اما مستلزم هیچ مخدوری از قبیل تماس با نامحرم نمی‌باشد، دلیل روشنی بر اشتراط ذکورت یافت نمی‌شود. ایشان در نهایت می‌فرماید: از آنجا که قضاوت، نوعی وظیفه و امانت است و نوعی سمت اجرایی است و اجرای حدود را به دنبال دارد، این وظیفه و امانت به مردان سپرده شده است و گفته شده که زنان این مسئولیت را نپذیرند و در هر حال مانع و محذور مقام اجراء به دلیل تراحم با احکام دیگر است و گر نه تمام ادله اشتراط ذکورت در قضا قابل خدشه است.^{۱۴۶}

آیت الله محمدی گیلانی در مورد اجماع می‌گوید: ظاهراً اجماعی که در این عبارت‌ها ادعا شده غیر از آن اجماع اصطلاحی است که از جمله ادله چهارگانه شمرده شده و علت اعتبار و حجیت آن نیز قطع و یقین به رای و نظر معصوم است... نظر امام راحل این است که بر این مبنا آنچه را اجماع نامیده‌اند سرانجام به شهرت بر می‌گردد. از این فراتر، می‌گوییم: اجماعی که در این مسئله ادعا شده به معنای اتفاق فقها بر مدارک روایی این فتوا است. عادت شیخ طوسی در کتاب خلاف است که در مقابل اهل سنت بر دیدگاه خود به عنوان دیدگاه شیعه ادعای اجماع می‌کند. با این حال، وی در این مسئله نه در کتاب خلاف ادعای اجماع کرده است و نه در کتاب مبسوط... ظاهر گفتار شیخ طوسی در خلاف و مبسوط این است که برای وی اجماع در این مسئله ثابت نشده است. شیخ در نهایت هم در کتاب القضا یا و الاحکام این شرط را نمی‌آورد... کسی مانند شیخ که... بنا بر عادتش پیش و بیش از هر دلیل دیگر به اجماع استناد می‌جوید در مسئله مورد بحث ما مدعی اجماع نمی‌شود و علامه نیز در قواعد و تحریر موضوعی همانند موضع او در پیش

۱۴۶. آیت الله عبد الله؛ جوادی آملی، زن در آینه جلال و جمال الهی، ص ۳۵۰.

می‌گیرند. بر این برداشت ما سخن شهید گواهی می‌دهد، آنجا که در کتاب مسالک پس از ادعای اتفاق نظر بر هفت شرط یاد شده در متن شرایع به بیان جزئیات استدلال برای هر یک از این شرط‌ها می‌پردازد.^{۱۴۷}

آیت الله منتظری می‌گوید: «در مورد قضاوت هر چند صاحب جواهر و دیگر فقیهان ادعای اجماع و عدم خلاف در مورد شرط مرد بودن نموده‌اند و اجماع را یکی از ادله این مسئله ذکر کرده‌اند ولی باید دانست که این موضوع در کتاب‌هایی مثل مقنعه یا مقنع و هدایه و نهایه و فقه الرضا که برای نقل احکام منقوله از معصومین علیهم السلام تنظیم شده دیده نمی‌شود. ممنوعیت قضاوت زن را شیخ طوسی در کتاب‌های خلاف و مبسوط خود که برای جمعآوری فروع اجتهادی و استنباطی تألیف نموده ذکر کرده و فقها پس از او هم در کتب خود این مسئله را معترض شده‌اند، بنابراین ثبوت اجماع در این مسئله به گونه‌ای که کشف شود مسئله‌ای از سوی معصوم (ع) نقل شده و دست به دست گشته کار دشواری است حتی خود شیخ طوسی هم در کتاب خلاف خود برای اثبات ممنوعیت قضاوت زن در برابر نظر مخالف ابوحنیفه، به اجماع استناد نکرده، بلکه مستند خود را اصل و برخی روایات قرار داده است.»^{۱۴۸}

چهارم: عدم شایستگی زنان

برخی از علما با استناد به غلبه نیروی عاطفه در زنان و ضرورت وجود نیروی عقل و تدبیر در قضاوت، زنان را شایسته قضاوت ندانسته‌اند و برخی دیگر با استناد به عدم پذیرش شهادت زنان در حدود و قصاص و کم ارزش قائل شدن برای شهادت‌شان در امور مالی

۱۴۷. آیت الله محمد؛ محمدی گیلانی، شایستگی زنان برای عهده‌دار شدن قضاوت، مجموعه فقه و اصول،

فقه اهل بیت، تابستان ۱۳۷۶، ش ۱۰، ص ۸۹.

۱۴۸. آیت الله حسینعلی؛ منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۱۱۶.

نقصان زنان را دلیل این محرومیت‌ها برشمرده‌اند. فاضل هندی^{۱۴۹}، سید جواد حسینی عاملی^{۱۵۰}، سید محمد مجاهد^{۱۵۱} و سید کاظم حائری^{۱۵۲} از جمله فقهای هستند که با استناد به این دلیل، شرط ذکورت را برای قاضی لازم شمرده‌اند. همچنین برخی از فقهاء با توجه به تفاوت‌های طبیعی مردان و زنان آنان را شایسته این شغل نمی‌دانند.^{۱۵۳}

همچنین برخی دیگر از فقهاء معتقدند که عدم صلاحیت زنان برای امامت جمعه و جماعت، به دلیل اولویت، عدم صلاحیت آنان برای قضاوت و داوری را ثابت می‌کند.^{۱۵۴}

فیض کاشانی در مفاتیح الشرایع حرمت همنشینی زنان با مردان و روایت لا یفلح قوم ... را مانع قضاوت زنان دانسته است.^{۱۵۵} سید محمد مجاهد^{۱۵۶}، شیخ محمد حسن نجفی^{۱۵۷} و از علمای معاصر شیخ جواد تبریزی^{۱۵۸} با استناد به لزوم مجالست قاضی با مردان نامحرم، این شغل را شایسته زنان ندانسته و شرط ذکورت را در قاضی لازم شمرده‌اند. شهید ثانی در مسالک می‌آورد: شرط مرد بودن به آن سبب است که زن شایستگی لازم برای تصدی این

۱۴۹. فاضل؛ هندی، کشف اللثام، ج ۲، ص ۳۲۲.

۱۵۰. سید جواد؛ حسینی عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۱۰، ص ۹.

۱۵۱. سید محمد؛ مجاهد، المناهل، ص ۶۹۴.

۱۵۲. سید کاظم؛ حائری، القضاء فی فقه الاسلامی، ص ۶۸.

۱۵۳. آیت الله محمد هادی؛ معرفت، تعلیقات شرح تبصره المتعلمین، ص ۳۰۶-۳۱۱.

۱۵۴. سید محمد رضا؛ موسوی گلپایگانی، القضاء، ج ۱، ص ۴۶ و سید کاظم؛ حائری، القضاء فی الفقه الاسلامی، ص ۶۸ و مفتاح الکرامه، ج ۱۰، ص ۹.

۱۵۵. یشترب فی القاضی البلوغ و العقل و الایمان و العداله و طهاره المولد و الذکوره و الفقه عن بصیره، بلا خلاف فی شیء من ذلك عندنا، لان الصبی ... و کذا المراه مع عدم اهلیتها لمجالسه الرجال و رفع الصوت بینهم، و فی الحدیث: «لا یصلح قوم ولتھم امرأه».

۱۵۶. سید محمد؛ مجاهد، المناهل، ص ۶۹۴.

۱۵۷. محمد حسن؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۴.

۱۵۸. شیخ جواد؛ تبریزی، اسس القضاء و الشهاده، ص ۱۴.

مقام را ندارد؛ چه این که همنشین با مردان و بلند کردن صدا در میان آنان برای زن سزاوار نیست و این در حالی است که قاضی گریزی از این همنشینی و هم سخنی ندارد.^{۱۵۹}

شهید مطهری در این مورد می نویسد: پیغمبر زن ها را در جنگ ها شرکت می داد ولی آنها کاری که متناسب با زن ها بود، انجام می دادند. احياناً در مواقع شدت، زن ها شمشیر بر می داشتند چنانچه در جهاد اسلامی اگر موقع دفاع شود، زن و مرد و کوچک و بزرگ، همه باید شرکت بکنند و شرکت می کنند. ولی رسول خدا حد الامکان زن ها را به کارهای متناسب با خودشان مثل پانسمان کردن می گماشت.^{۱۶۰}

آیت الله موسوی اردبیلی نفی مطلق صلاحیت زنان در قضاوت را نمی پذیرد.^{۱۶۱} آیت الله محمدی گیلانی با استناد به استدلال های حضرت زهرا (س) در مورد موضوع فدک، به نقل از مرحوم علامه شرف الدین در کتاب النص و الاجتهاد چنین می آورد: این جدال و احتجاج از جانب پاره تن پیامبر یکی از قوی ترین گواه ها بر این حقیقت است که جایز است زنان در جمع مردان حضور یابند، با آنان بحث و مجادله کنند و گمراهی و گمراه کنندگی آن را که گمراه و گمراه کننده است روشن سازند. اگر آنچه زهرا - سلام الله علیها - انجام داد جایز نبود همان دم ابو بکر و اطرافیان به او اعتراض می کردند. اما می بینید که آنان مداخله زنان در امر سیاست و جدال و مناظره زنان با زمامداران را کاری ناپسند نشمرده اند.^{۱۶۲}

۱۵۹. و اما اشتراط الذکور فلعدم اهلیه المرأه لهذا المنصب لانه لا یلیق بحالها مجالسه الرجال و رفع الصوت بینهم و لابد للقاضی من ذلك. (شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۲، ص ۳۵۱).

۱۶۰. آیت الله شهید مرتضی؛ مطهری، پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۶۳.

۱۶۱. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم، فقه القضاء، ج ۱، ص ۹۷.

۱۶۲. محمدی گیلانی، آیت الله محمد، شایستگی زنان برای عهده دار شدن قضاوت، مجموعه فقه و اصول، فقه اهل بیت، تابستان ۱۳۷۶، شماره ۱۰، ص ۱۴۶.

پنجم: اصل

یکی دیگر از دلایلی که مخالفان صلاحیت زنان برای قضاوت مطرح کرده‌اند، اصل «عدم ولایت» است. بر اساس این دلیل، قضاوت حکمی شرعی و سلطه بر جان و مال مردم است و اصل بر عدم چنین سلطه‌ای است و سلطه بر دیگران، نیازمند دلیل است. بنا بر برخی روایات نصب امام، دلیل خروج برخی مردان از اصل عدم سلطه است ولی این دلیل، شامل زنان نمی‌شود. شیخ طوسی در این رابطه می‌نویسد: جواز قضاوت به دلیل نیاز دارد، زیرا، قضاء یک حکم شرعی است.^{۱۶۳} برخی از فقهاء معتقدند دلیل عام و مطلق در جواز قضاوت زنان و مردان وجود ندارد و بر این اساس مقتضای اصل، عدم است.^{۱۶۴}

مرحوم شیخ انصاری^{۱۶۵}، صاحب جواهر^{۱۶۶}، سید علی طباطبائی^{۱۶۷} و سید محمد مجاهد^{۱۶۸} به دلیل اصل عدم استناد کرد و شرط ذکورت را برای قضاوت لازم دانسته‌اند.^{۱۶۹} صاحب عروه الوثقی بطور کلی و صاحب جواهر در زمان غیبت امام زمان (عج) معتقد است ادله نصب شامل زنان نمی‌شود.^{۱۷۰}

آیت الله موسوی اردبیلی ادله فوق را قابل خدشه می‌داند ولی معتقد است الاصل دلیل حیث لا دلیل. ایشان پس از نقل ادله نقلی و عقلی در مورد ممنوعیت زن از قضاوت

۱۶۳. «دلیلنا: أن جواز ذلك يحتاج إلى دليل، لأن القضاء حكم شرعی» (شیخ طوسی، ابو جعفر، الخلاف، ج ۳، ص ۳۱۱).

۱۶۴. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم، فقه القضاء، ج ۱، ص ۸۳.

۱۶۵. انصاری، شیخ مرتضی، القضاء و الشهادات، ص ۴۰.

۱۶۶. نجفی، شیخ محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۴.

۱۶۷. سید علی؛ طباطبائی، ریاض المسائل، ج ۲، ص ۳۸۵.

۱۶۸. سید محمد؛ مجاهد، المناهل، ص ۶۹۴.

۱۶۹. مولی احمد بن محمد مهدی؛ نراقی، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، ج ۲، ص ۵۱۹.

۱۷۰. محمد حسن؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۴، عروه الوثقی، ملحقات، ج ۳، ص ۵.

می گوید: «این دلایل جای بحث دارد و چون دلیل عام و مطلق در جواز قضاوت که شامل زنان و مردان بشود وجود ندارد، ناگزیر باید به اصول عملیه مراجعه کرد و پیدا است که مقتضای اصل در اینجا عدم است.^{۱۷۱}

علامه حسینی تهرانی نیز قضاوت را شعبه‌ای از ولایت می داند و معتقد است قضاوت باید با حکم و اذن امام (ع) باشد و در مورد شرط مرد بودن برای قضاوت می گوید که حتی اگر دلایل اجتهادی کافی نباشد، اصل اقتضا می کند مرد بودن را شرط بدانیم.^{۱۷۲}

آیت الله سبحانی از فقهای معاصر می گوید: هر یک از دلایل قرآنی، روایی و... به تنهایی نمی تواند ممنوعیت زنان از قضاوت را اثبات نماید ولی همه دلایل اعم از آیات و روایات و سیره و اجماع و اصل و حفظ کرامت زن‌ها ما را به اطمینان می رساند که شرط ذکورت در قضاوت لازم است.^{۱۷۳} البته برخی از علمای معاصر مستنداتی را در این مورد

۱۷۱. سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، فقه القضاء، ج دوم، ص ۸۳

۱۷۲. اذا شككتنا في شرطية الذكوره في القضاء والولاية والافتاء على فرض عدم قيام دليل اجتهادي، فالاصل يقتضي الذكوره لانه يقتضي عدمها فيترتب عليه حرمة تصدى الامور الولاية للمراه بتا.

۱۷۳. فلنا أن نقول: ۱- إن كل واحد من هذه الأدلة وإن كان غير واف بالمراد، و غير صالح للاستدلال، لكن حكم المجموع غير حكم كل فرد، ولعل المجموع من حيث هو، كاف في إفادة الاطمئنان على عدم صلاحيتها للقضاء وهذه هي السيرة المستمرة بين الفقهاء في أمثال المقام إذ ربما لا تكون الأدلة إذا لوحظت بانفرادها مفيدة للاطمئنان لعدم خلوها عن المناقشة لكن إذا لوحظت بصورة المجموع، ربما تكون قوة دلاله البعض جابرة لضعف دلاله الآخر وبالعكس، أي قوة سند البعض جابرة لضعف سند الآخر فيتفادان ويؤثران. ۲- التمسك بالسيرة المستمرة بين المسلمين عبر القرون، فإن السيرة وإن كانت على الإيجاب في جانب الرجل، وهي بوحدتها لاتسلب الصلاحية عن المرأة لكن استمرارها على نصب الرجال دون النساء، ربما تحمل بياناً سلبياً بالنسبة إلى المورد الآخر. ۳- إن الأصل الأولى في باب القضاء هو عدم الجواز، فعلى القائل بالجواز إقامة الدليل، لأعلى النافي لما عرفت من أن الأدلة الواردة في زمان عدم بسط اليد، واردة في مورد الرجل أو منصرفه إليها. أضف إلى ذلك أن ممارسة القضاء للمرأة لاتخلو في زماننا هذا عن مضاعفات تحط من منزلتها وكرامتها وتقواها وتجعلها في مقربة مما لاتحمد عاقبته كما لا يخفى إلا إذا حددت أعمالها بتخصيص رجوع النساء إليها. ولذلك يلزم عليهن الاشتغال في مراكز تحفظ كرامتهن.

مطرح کرده‌اند که بر طبق آن زنان نیز مشمول نصب و یا اذن عام ائمه قرار گرفته‌اند؛ این گروه روایاتی هم چون الفقهاء ائمه الرسل یا العلماء ورثه الانبیاء و یا الفقهاء حصون الاسلام را که روایت‌هایی است که جنسیت در آنها مطرح نیست و به مردان اختصاص ندارد را برای مشروعیت قضاوت زنان ذکر کرده‌اند.^{۱۷۴}

ششم: سیره

برخی از فقهای امامیه با استناد به سیره پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) صلاحیت زنان برای قضاوت را نفی نموده‌اند؛ این گروه از فقهاء عدم تصدی زنان به قضاوت در دوره حضور معصومین (ع) و بحث ضرورت عدم خروج آنها از منزل و عدم اختلاط با مردان را دلیل بر عدم صلاحیت زنان برای قضاوت و داوری شمرده‌اند.^{۱۷۵} در مقابل برخی معتقدند سیره سلبی نمی‌تواند ما را به اراده تشریعی خداوند برساند و ضمن رد دینی خواندن عدم تصدی زنان به قضاوت در دوره‌های گذشته، استثنائاتی همچون تصدی زنان در امور حسبی در دوره خلیفه دوم را نشانه عدم حرمت شمرده‌اند.^{۱۷۶}

آیت الله منتظری می‌نویسد: «امویان و عباسیان بیش از ششصد سال بر مردم حکومت

۱۷۴. آیت الله یوسف؛ صانعی، فصلنامه متین، ش ۲، ص ۲۰ و سید محسن؛ موسوی گرگانی، سید محسن؛ موسوی گرگانی، پژوهشی در قضاوت زنان، فقه اهل بیت، ش ۳۰؛ حسین؛ مهرپور، مباحثی از حقوق زن، ص ۳۴۵.

۱۷۵. شهید ثانی؛ مسالک الافهام، ج ۱۳، ص ۳۲۳-۳۲۹؛ شیخ محمد حسن؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۴.

۱۷۶. علی؛ محقق نسب، شایستگی زنان برای قضاوت، ماهنامه حقوق زن، موسسه فرهنگی، آموزشی و حقوقی برهان، ۲۰۰۴م. ش ۲، ص ۱۷.

کردند ... اما شنیده نشد که به زنی مسئولیت حکومت یا قضاوت واگذار کرده باشند، لذا معلوم می‌شود این کار در عرف جامعه اسلامی به گونه‌ای قبیح و منکر بوده که حتی خلفای جور نیز امکان چنین کاری را نداشته‌اند»^{۱۷}

۱۷. آیت الله حسینعلی؛ منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۱۰۳.

نتیجه گیری

بنا بر آنچه گذشت می توان نتیجه گرفت که فقهای امامیه در مورد شرط ذکورت در قاضی و داور بر سه دسته تقسیم شده اند: گروهی از آنها شرط ذکورت را در هیچ یک از قاضی و داور ضروری نمی دانند. گروه دوم فقهای هستند که شرط فوق را در قاضی و داور هر دو شرط می دانند و بالاخره گروه سوم فقهای هستند که شرط ذکورت را در قاضی لازم می شمارند ولی وجود این شرط را در داور ضروری نمی دانند.

جدای از فقهای^{۱۷۸} که به طور کلی شرط ذکورت را در قاضی و داور لازم نمی دانند و جدای از دیدگاه فقهای که این شرط را در داوری لازم نمی دانند، فقهای که این شرط را در قاضی و داور لازم می شمارند به آیات قرآنی، روایات، سیره و سنت پیامبر و ائمه معصومین (ع)، اجماع، اصل و عدم شایستگی استناد کرده اند.

صرف نظر از مدلول آیه ۳۴ سوره نساء و اختصاص ولایت و سرپرستی مردان بر همسران خویش و یا عمومیت بخشیدن به آن و عدم جواز قضاوت زنان، به نظر می رسد مدلول آیه نمی تواند مبنایی برای ممنوعیت زنان از داوری و قاضی تحکیم باشد؛ زیرا، در صورتی که طرفین دعوا زنان باشند، منافاتی با این آیه ندارد و در صورتی که طرفین دعوا مرد باشند با انتخاب داور و قاضی تحکیم توسط مردان، ولایتی را که اعمال می کنند ناشی از انتخاب مردان طرف دعوا است که در حقوق جدید به اراده طرفین تعبیر می شود. این استدلال در مورد آیه ۲۲۸ سوره بقره نیز وارد است.

در مورد آیه ۱۸ سوره زخرف، شان نزول آیه فوق بنا بر نظر بسیاری از مفسران دیدگاه مخالفان را نشان می دهد و بر مبنای آن زنان در امر قضاوت و مرافعه از توانایی برخوردار نیستند؛ اما در داوری و قضاوت تحکیمی که نوعی حل و فصل خصوصی دعوا

۱۷۸. از میان فقهای معاصر، حضرات آیات صانعی، جناتی، غروی، مرعشی، محمدی گیلانی و موسوی بجنوردی با قضاوت زنان موافق هستند.

است، وقتی طرفین دعوا یا یکی از آنها به توانایی فردی که برای داوری برگزیده است، آگاهی داشته و به آن ایمان دارد، و اختلاف ارجاع شده به داوری از نوع اختلافاتی است که خود فرد حق همه گونه تصرف را در آن دارد و از آن به حق الناس تعبیر می‌شود، بنابراین استناد به عدم توانایی داور، نمی‌تواند مورد پذیرش واقع شود.

شان نزول آیه ۳۳ سوره احزاب نیز بر اساس نظر بسیاری از مفسران پیامبر اکرم (ص) است و نمی‌تواند مستند قابل قبولی برای ممنوعیت قضاوت زنان باشد؛ صرف نظر از این استدلال اینکه قضاوت و داوری و حل و فصل اختلافات انسان‌ها که یکی از اهداف ارسال رسل و انزال کتب است به عنوان تبرج تلقی شود، جای تأمل است. کافی است به آیاتی که در آن حکومت و قضاوت و حل و فصل اختلافات از شئون پیامبران و بلکه از اصلی‌ترین اهداف آنها معرفی شده است نگاهی گذرا داشته باشیم، تا در استناد به این آیات برای ممنوعیت زنان و محرومیت آنها از قضاوت و داوری تأمل بیشتری داشته باشیم. در آیات قرآن کریم و به ویژه آنجایی که از اقامه عدل و برپایی قسط سخن می‌گوید، هدف پیامبران و بلکه تکلیف همه مردم را اقامه قسط معرفی می‌کند و در آیات دیگری خداوند عمل صالح هر زن و مرد مؤمنی را مورد پذیرش قرار می‌دهد، بنابراین اگر اقامه قسط و برپایی عدل را عمل صالح بدانیم و انجام این عمل را از سوی زن و مرد مومن مقبول و مرضی خداوند بدانیم، در این صورت این گونه استدلال‌ها و تبرج جاهلی خواندن این اقدامات جای تأمل دارد.

بسیاری از فقها در مورد قوت اسناد احادیث فوق‌الذکر در شرط ذکورت تردید کرده‌اند. قوت دلالت و و مهم‌تر از آن قوت سند برخی از روایات در حدی نیست که دلیل محکمی برای ممنوعیت زنان در تصدی به قضاوت و داوری باشد. از سوی دیگر بسیاری از فقها به ویژه قداما به این گونه دلایل تمسک ننموده‌اند و شیخ انصاری و محقق اردبیلی، اصلاً اعتنایی به اینگونه استدلال‌ها نکرده‌اند. همچنان که استناد به قیاس اولویت نیز به دلیل دشواری دستیابی به ملاک و علت واقعی حکم قابل اعتماد نیست. هم‌چنانکه برخی از فقها

هم چون شیخ انصاری به برخی از نصوص مشتمل بر لفظ «رجل» توجه نکرده و احتمال ذکر آن بر مبنای غلبه را وارد دانسته‌اند؛ این گروه معتقدند که این الفاظ نمی‌تواند به قاعده عام دیگر احادیث تخصیص وارد کند.

به نظر می‌رسد صرف نظر از تردیدهایی که در اصل صدور بسیاری از این روایات وجود دارد و نمی‌توان آنها را قطعی الصدور نامید، در دلالت آنها بر موضوع هم تردیدهای جدی وارد است و لذا این روایات بنابر نظر بسیاری از فقهای امامیه نه قطعی الصدور هستند و نه قطعی الدلاله و نمی‌توانند به تنهایی ممنوعیت زنان را در قضاوت و به‌ویژه در داوری که این روایات تقریباً منصرف از آنها است، ثابت نمایند.

برخی دیگر از فقها معتقدند که استناد به ناتوانی زن، نمی‌تواند بحثی فقهی باشد و در هیچ یک از کتب فقهی قدما تا زمان مرحوم علامه و پس از آن، نقصان عقل و یا ضعف ایمان به عنوان دلیل یا مؤید عدم جواز ذکر نشده است. همچنان که استدلال به برخی تبعات قضاوت و داوری زنان، مثل مراوده با مردان، اخص از مدعاست و برخی فقهای بزرگ حداقل در موری که شهادت زن پذیرفته است و یا در مواردی که نیاز به مراوده با مردان مطرح نیست، داوری و قضاوت زنان را مجاز شمرده‌اند.

برخی از فقها همچون صاحب جواهر بین شرایط تصدی قضاوت و ولایت قضاء تفاوت قائل می‌شوند و روایات نصب در باب قضا را متعلق به ولایت قضا و نه تصدی امر قضاء می‌دانند. بالاتر از این برخی از فقهای امامیه معتقدند مستندات مطروحه در قضا و داوری متعلق به موضوع ولایت عامه است و نه موضوع داوری در یک دعوای خاص که طرفین دعوا بر مبنای حاکمیت اراده خود به یک یا چند نفر اختیار داده‌اند تا نسبت به موضوع مورد اختلاف رسیدگی کنند و در چارچوب احکام اسلام رای دهند؛ در این صورت بین شروط قاضی منصوب و قاضی تحکیم با فقیهی که ولایت عامه و از جمله ولایت قضا را به‌عهده می‌گیرد تفاوت وجود دارد.

نوع نگاه شهید مطهری نشان می‌دهد که ایشان نیز ادله فوق را بیشتر ناظر بر حاکم

کشور می‌دانند. زیرا، ایشان معتقد است که وضع حکومت در دوره‌های اخیر با دوره‌های گذشته متفاوت است؛ زیرا در گذشته حکومت‌ها استبدادی بود و تمام مقدرات در اختیار یک فرد قرار می‌گرفت، درحالی که در دنیای امروز چنین اختیاراتی را برای مرد و یا زن قائل نیستند.

در این مطالعه دریافته‌ایم که مستندات و ادله قرآنی، روایی، عقلی، اجماع و اصل در شرط ذکورت مورد استناد قرار گرفته‌اند اما بیشترین تکیه فقهای طرفدار این شرط بر اجماع و اصل است. اما در مورد چگونگی دستیابی به اجماع که یکی از مهم‌ترین دلایل طرفداران شرط ذکورت است، و میزان مشروعیت آن که علی‌القاعده می‌بایست کاشف از رأی و نظر معصوم باشد، تردید جدی وارد است؛ زیرا، از یکسو قدهایی از فقهای امامیه هم‌چون شیخ مفید و شیخ صدوق و برخی دیگر که در دوره ائمه (ع) و یا نزدیک به آنان می‌زیسته‌اند، به این دلیل استناد نکرده‌اند و از سوی دیگر مبنای این اجماع، روایات وارده از معصومین است که استناد به دلیل اجماع را با مشکل مواجه می‌کند.

آیت الله موسوی اردبیلی از فقهای متأخر، اولاً تحقق اجماع را مسلم نمی‌داند و بر فرض اثبات، آن را اجماع مدرکی می‌داند که ارزش آن بیش از روایات ذکر شده نمی‌باشد. علاوه بر آنچه گذشت، فقیه بزرگی همچون میرزای قمی، اجماع منقوله در مورد شرط ذکورت را متعلق به ولایت قضاء می‌داند و نه تصدی امر قضا و یا داوری که مفاهیمی به مراتب محدودتر از ولایت قضاء و یا ولایت عامه مردم هستند.

شاید بتوان گفت که اجماع مورد نظر فقهای امامیه، مربوط به ولایت و سرپرستی کلی جامعه است و قضاوت را در بر نمی‌گیرد؛ از سوی دیگر به دلیل آنکه اجماع نقل شده متعلق به فقیهانی نیست که در دوره معصومین می‌زیسته‌اند، بنابراین نمی‌تواند کاشف از قول آنها بوده و حجت باشد.

اصل نیز از جمله دلایلی است که برخی از فقهای امامیه، به آن استناد نموده‌اند؛ آنها برای مشروعیت داوری و قضاوت زنان، از سایر دلایل ممنوعیت، عبور کرده‌اند ولی «اصل»

آنان را در اعطای مجوز قضاوت به زنان بازداشته و دچار تردید کرده است. آیت الله موسوی اردبیلی از جمله فقهای معاصری است که ادله فوق را قابل خدشه می داند، ولی مورد اصل معتقد است که چون الاصل دلیل حیث لا دلیل، بنابراین مقتضای اصل در اینجا عدم است؛ ولی اگر اصل نباشد، جواز قضاوت زنان بعید به نظر نمی رسد.

در بین فقهای معاصر علمایی همچون آیت الله محمدی گیلانی معتقد هستند که بر شرط مرد بودن قاضی دلیل استواری وجود ندارد که دل را آرامش بخشد. این گروه از فقهاء قدر متیقن معتقدند که هیچ اشکالی ندارد که زن به شرط برخورداری از سایر شرایط به استناد گواهی زنان و نیز به شرط آن که خود گواهی را از دو زن بشنود داوری و قضاوت کند. این دیدگاه در بین فقهای معاصر رو به گسترش است؛ هرچند در مجموع قائلین به مشروعیت داوری و به ویژه قضاوت زنان، همچنان در اقلیت بسر می برند و اکثریت فقهای امامیه، با استناد به ادله فوق، شرط ذکورت را در قاضی منصوب و به نسبت کمتری در قاضی تحکیم لازم و ضروری می شمارند.

منابع

۱. ابن اثیر، المبارک بن محمد الجزری، النهایة فی غریب الحدیث والأثر، ج ۴، ج اول، انتشارات حلی، ۱۳۸۳ ق.
۲. ابن البراج الطرابلسی، عبد العزیز، المذهب، ج ۲، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۶ ق.
۳. ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، ج ۳ و ۴، جماعة المدرسین، ج دوم، قم، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۲، انتشارات حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ ق.
۵. آصفی، محمد مهدی، زن و ولایت سیاسی و قضایی، فقه اهل البیت، ش ۴۲، تابستان سال ۱۳۸۴.
۶. انصاری، مرتضی، القضاء و الشهادات، باقری، ج اول، قم، ۱۴۱۵ ق.
۷. تبریزی، شیخ جواد، اسس القضاء و الشهادة، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۸. جوادى آملی، عبد الله، زن در آینه جلال و جمال، مرکز نشر اسراء، ج اول، قم، ۱۳۷۵.
۹. حائری، سید کاظم، القضاء فی الفقه الاسلامی، مجمع الفکر الاسلامی، ج اول، قم، ۱۴۱۵ ق.
۱۰. حرّ عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعة، الجزء ۱۸، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۱۱. حسن بن علی بن الحسین بن شعبه الحرانی، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، ج ششم، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
۱۲. حسینی عاملی، سید جواد، مفتاح الکرامه، ج ۱۰، دار التراث، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. حلی (محقق)، ابو جعفر نجم الدین جعفر بن الحسن، شرائع الاسلام، ج ۴، امیر، ج

- دوم، قم، ۱۴۰۹ق.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف مطهر، ارشاد الازهان الی احکام الایمان، ج ۲، انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۰ق.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف مطهر، ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، انتشارات اسماعیلیان، قم، چ اول، ۱۳۸۸.
۱۶. خوانساری، سید احمد، جامع المدارک، ج ۶، مکتبه الصدوق، چ دوم، تهران، ۱۳۵۵ق.
۱۷. خویی، آیت الله سید ابوالقاسم، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، لطفی، قم، ۱۴۰۷ق.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر الکتاب، چ اول، ۱۴۰۴ق.
۱۹. سبحانی، آیت الله جعفر، مکانت زن در قرآن، مجله پژوهش های قرآنی، ش ۲۵ و ۲۶، ۱۳۸۰ش.
۲۰. سبحانی، آیت الله جعفر، نظام القضاء و الشهاده موسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۸ق.
۲۱. سید بن طاوس، کشف المحجبه الی ثمره المهجه، انتشارات الحیدریه، نجف، ۱۳۷۰ق.
۲۲. صالحی نجف آبادی، آیت الله نعمت الله، قضاوت زن در فقه اسلامی، انتشارات امید فردا، تهران، ۱۳۸۶.
۲۳. صانعی، آیت الله یوسف، میز گرد جنسیت و احکام مجازات در اسلام، فصلنامه متین، شماره ۲، بهار ۱۳۷۸ش.
۲۴. طباطبائی حائری، میرسید علی، الشرح الصغیر، ج ۳، انتشارات سیدالشهداء چ اول، ۱۳۶۶ش.
۲۵. طباطبائی حائری، میرسید علی، ریاض المسائل، ج ۲، مؤسسه النشر الاسلامی، چ اول، قم، ۱۴۱۹ق.

۲۶. طباطبائی. علامه محمد حسین، تفسیر المیزان، ج ۴، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ ش.
۲۷. طباطبائی، سید محمد مجاهد، المناهل فی فقه آل الرسول، موسسه آل البيت لإحياء التراث، قم.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، جوامع الجامع، ج اول، ترجمه احمد امیری، نشر آستان قدس رضوی، ۱۳۸۶ ش.
۲۹. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، ج ۲، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ دوم، ۱۳۶۷.
۳۰. طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، الخلاف، ج ۲ و ج ۳، مؤسسه النشر الاسلامی، چ اول، قم، ۱۴۱۷ ق.
۳۱. طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن بن علی المبسوط، ج ۸، المكتبة المرتضوية، تهران، ۱۳۸۷ ق.
۳۲. فضل الله، آیت الله سید محمد حسین، شخصیت و نقش فعال زن در زندگی از دیدگاه قرآن، مجله پژوهش‌های قرآنی، ش ۲۵ و ۲۶، بهار ۱۳۷۸.
۳۳. فیض کاشانی، ملا محمد محسن، مفاتیح الشرایع، ج ۲، مجمع الذخائر الاسلامیه، قم، ۱۴۰۱ ق.
۳۴. قمی، میرزا ابوالقاسم، غنائم الایام، مکتب الاعلام الاسلامی، چ اول، خراسان، ۱۴۱۷ ق.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، فروع الکافی، ج ۷، دار الکتب الاسلامیه، چ سوم، ۱۳۸۸ ق.
۳۶. کنی، ملاعلی، تحقیق الدلائل فی شرح تلخیص المسائل، تهران، کتابخانه دیجیتالی دانشگاه تهران، ۱۳۰۴ ق.
۳۷. محقق سبزواری، محمد باقر، کفایة الفقه (کفایة الاحکام)، انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۸۱.

۳۸. محقق نسب، علی، شایستگی زنان برای قضاوت، ماهنامه حقوق زن، موسسه فرهنگی برهان، ۲۰۰۴م. ش ۲،
۳۹. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، ج ۴، مکتب الاعلام الاسلامی، چ دوم، ۱۳۶۷.
۴۰. محمدی گیلانی، آیت الله محمد، شایستگی زنان برای عهده دار شدن قضاوت، فقه اهل بیت، تابستان ۱۳۷۶.
۴۱. مرتضوی، سید ضیاء، شایستگی زنان برای قضاوت، حکومت اسلامی، سال دوم، شماره پاییز ۱۳۷۶.
۴۲. مرعشی، آیت الله سید محمد حسن، داوری زن در اسلام، مجله قضایی دادگستری، پائیز و زمستان ۱۳۷۵.
۴۳. مطهری، شهید مرتضی، بررسی ادله ممنوعیت قضاوت زن، ماهنامه پیام زن، سال اول، شماره ۱۰، دیماه ۱۳۷۱.
۴۴. مطهری، شهید مرتضی، پیرامون جمهوری اسلامی، چ چهارم، انتشارات صدرا، زمستان ۱۳۶۷.
۴۵. معرفت، آیت الله محمد هادی، تعلیقات شرح تبصره المتعلمین، چاپ مهر، قم ۱۳۶۱ ش.
۴۶. معرفت، آیت الله محمد هادی، شایستگی زنان برای قضاوت، سال دوم، شماره دوم، تابستان ۱۳۷۶.
۴۷. مقدس اردبیلی، احمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، ج ۱۲، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۳ق.
۴۸. مکی عاملی، زین الدین بن علی، مسالک الافهام، ج ۲ و ۳، مؤسسه المعارف الاسلامیه، چ اول، قم، ۱۴۱۳ق.
۴۹. مکی عاملی، محمد بن جمال الدین، الدروس الشرعیه فی الفقه الامامیه، النشر

- الاسلامی، ج اول، قم، ۱۴۱۲ق.
۵۰. مکی عاملی، محمد بن جمال الدین، اللمعة الدمشقیة، دار الفکر، ج اول، قم، ۱۴۱۱ق.
۵۱. مکارم شیرازی، آیت الله ناصر، تفسیر نمونه، دار الکتاب الاسلامیة، ج هیجدهم، ۱۳۷۸ش.
۵۲. منتظری، آیت الله حسینعلی، دراسات فی ولاية الفقیه وفقه الدولة الاسلامیة، ج ۲، ج اول، ۱۴۰۸ق.
۵۳. منتظری، آیت الله حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، نشر تفکر، ج اول، قم، ۱۳۶۹ق.
۵۴. مهر پور، دکتر حسین، مباحثی از حقوق زن، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۹.
۵۵. مهر پور، دکتر حسین، بحثی پیرامون قضاوت زن، تحقیقات حقوقی، شماره ۲۵ و ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۷۸.
۵۶. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم، فقه القضاء، ج اول و دوم، دانشگاه مفید، ج دوم، ۱۴۲۳ق.
۵۷. موسوی گرگانی، سید محسن، پژوهشی در قضاوت زنان، فصلنامه فقه اهل بیت، تابستان ۱۳۸۱، ش ۳۰.
۵۸. موسوی گرگانی، سید محسن، پژوهشی در قضاوت زنان، فصلنامه فقه اهل بیت، شماره ۳۰، تابستان ۱۳۸۱.
۵۹. موسوی گلپایگانی، آیت الله سید محمد رضا، القضاء، ج ۱، دار القرآن الکریم، قم.
۶۰. نجفی یا شیخ محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۴۰، المكتبة الاسلامیة، ج چهارم، تهران، ۱۳۷۴ق.
۶۱. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۲، آل البيت، ج اول، قم، ۱۴۱۵ق.

۶۲. نوری طبرسی، میرزا حسین مستدرک الوسائل، ج ۳، آل البيت، ج اول، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۶۳. هادوی تهرانی، آیت الله دکتر مهدی، قضاوت و قضاء، انتشارات خانه خرد، ج اول، ۱۳۸۵ ش.
۶۴. هدایت نیا، فرج الله، قضاوت زنان در پرتو احکام ثانویه، مجله مطالعات راهبردی زنان، شماره ۳۲، ۱۳۸۵ ش.
۶۵. هندی، فاضل، کشف اللثام، ج ۲، مؤسسة النشر الإسلامی، ج اول، ۱۴۲۴ ق.
۶۶. یزدی، آیت الله سید محمد کاظم، ملحقات عروه الوثقی، ج ۳، مؤسسة النشر الإسلامی، ج اول، ۱۴۱۷ ق.