

بررسی سیر تحولات تاریخی حقوق اجتماعی زن در باب قضاوت و مرجعیت در فقه

۱۸۱

کتاب نقد / سال سیزدهم / شماره ۵۹-۶۰ / تابستان و پاییز ۱۳۹۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۲/۱۴ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۶/۱۵
* مجید وزیری
* عزیزه نوری شاولد علیایی

چکیده

زن در اسلام دارای حقوق اجتماعی عام و خاص می‌باشد. اسلام، حقوق گوناگون زن که در طول تاریخ، سنت‌ها، آداب و رسوم آن را خاص مرد می‌دانست، به وی برگرداند، مساوات و تعادل برهم خورده را دوباره برقرار کرد؛ زیرا در طول تاریخ، زن از بخشی از حقوق بشری خود محروم بوده است. اسلام با انقلاب اجتماعی و فرهنگی طوفانی به پا کرد و جاهلیت زمان خود را برانداخت و برای نخستین بار، همه حقوق واقعی زن را به وی بخشید

* استادیار دانشگاه تهران واحد تهران مرکزی (majid_vaziri@yahoo.com).

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی.

و بنا بر اصل مساوات در اسلام، حقوق را تعریف کرده‌اند، مگر آنکه بنا به مصلحت، استثنایی وارد کرده، این اصل از نظر اعطای حقوق زن و به رسمیت شناختن آن، اصل بسیار مهمی است.

حقوق زن، از نوع حقوق قراردادی نیست، بلکه از نوع حقوق فطری و طبیعی نشأت گرفته و از جنسیت و ذات اوست.

دلیل فقها در ارتباط با تصدی مقام قضاوت زن یا عدم تصدی آن، آیات قرآن، روایات و اجماع می‌باشد.

قاضی که در کلام فقها برای وی اشتراط ذکوریت شده، فردی است که به اصطلاح حکمت می‌گوید و فصل خصومت می‌کند و این منصب جایگاه رفیع و بسیار دقیقی دارد؛ ولی حکم عدم جواز قضاوت زنان از احکام ثابت شرعی محسوب نمی‌شود، بلکه این مسئله از مسائل تفریعی اجتهادی و استنباطی فقهاست.

شرط رجولیت در امامت و خلافت اسلامی، مورد اتفاق همه فقهای مذاهب اسلامی است و رهبری زنان پذیرفته نیست؛ ولی زن می‌تواند خود مرجع تقلید خود باشد و مردان فقیه را پرورش دهد و از سیره عقلا نیز رجوع جاهل به عالم است، بدون اینکه تفاوتی میان مرد یا زن باشد.

دلیل فقها در ارتباط با تصدی مقام مرجعیت زن یا عدم تصدی آن، آیات قرآن، روایات، سیره عقلا، مذاق شارع و سیره متشرعه می‌باشد.

واژگان کلیدی: ادوار فقه، حقوق اجتماعی، زن، قضاوت، مرجعیت.

مقدمه

گرچه هر شأنی از شئون انسانی - اعم از فردی و اجتماعی - جایگاه و اهمیت خاص به خود را دارد، در میان همه اموری که به انسان و مسائل انسانی مرتبط

می‌باشد، مسئله ارزش حقوق زن، همواره از پیچیدگی بیشتری برخوردار بوده است. واقعیتی که در طول تاریخ فراز و نشیب‌های فراوان را تحمل کرده، از زنده‌به‌گورشدن تا خدایی شدن و خدایی کردن را به خود دیده است. زن غیر از حقیقت انسانی، چهره‌های گوناگون دیگری را در خود دارد که بایستی آن جلوه‌های گوناگون کشف و آن صورت‌های گوناگون هویدا شود تا آن‌گونه که هست، شناخته و معرفی شود.

بدون شک، قلم‌های روان و زبان‌های گویا به حرکت درآمده است تا بتوانند، چهره‌های عجیب‌انگیز زن را ترسیم کنند و او را از هاله‌های ابهام که به دور او تنیده شده، رهایی بخشند؛ ولی نه تنها گردش آن قلم‌ها و چرخش آن زبان‌ها، رفع حجابی نکرده، بلکه تاری بر تارهای آن تنیده و بر آن ظلمت، افزوده است.

گرچه باید اذعان کرد که سخن گفتن درباره این موجود همواره با صعوبت و دشواری همراه و هم‌پاست؛ ولی فروغ تابناک وحی و شعاع تابنده دین، فضای تیره را روشن و ذهن کدر را نورانی می‌کند. آنها که پیرامون معرفت به این پدیده، بدون سلاح وحی حرکت کرده‌اند یا می‌کنند و یا بدون تمسک به ریسمان الهی گام برمی‌دارند، باید بدانند که این راه، طولانی و این وادی، ظلمانی است. تلاش آنان جز بر حیرت و کوشش آنان جز بر گمراهی نمی‌افزاید.

برخی که غبار غفلت بر عقل و غمام شهوت بر قلب دارند، با نگرشیء برگرفته از جهل و نظری برخاسته از وهم، درصدد ارائه چهره‌ای از زن می‌باشند که نه تنها کمالات شایسته او را تأمین نمی‌کند، بلکه بذر تباهی و تخم فساد را در متن حیات اجتماعی ریخته که از آن چیزی جز شجره خبیثه رذیلت به بار نمی‌آید.

همان‌گونه که افکار انجمادی و آرای ارتجاعی احیاناً باعث آن می‌شود که زن نه تنها به حد کمال خود نرسد، بلکه بسیاری از کمالات را که جامعه در مسیر رشد بدان نیازمند است، از دست بدهد.

بررسی تاریخچه بحث احکام اختصاصی زنان و بررسی حقوق و تکالیف شرعی ایشان، قدمتی هم‌سنگ و هم‌تراز با فقه و فقهات داشته است. پرسش‌های شرعی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام می‌شده، مشتمل بر این گونه احکام نیز بوده؛ بنابراین کتب روایی که برای تهذیب و استبصار روایات صحیح از سقیم به ویژه برای آنان که دسترسی به فقیه نداشته‌اند، تألیف شده است و به عنوان وسایل و ابزاری کافی و وافی برای نیل به بحار بی‌کران علوم و معارف فقهی ائمه هدی علیهم السلام در دسترس قرار گرفته‌اند و یا آنچه از فنون فقهی به رشته نگارش درآمده؛ اعم از کتب فقهی مختصر نافع که در نهایت ایضاح در تحریر قواعد فقهی از باب ذکرا و ارشاد اذهان بوده و یا آنچه به نحو مبسوط و مستند و جامع مقاصد آن بوده‌اند و درصدد تنقیح مسالک فقهی و نیل به مدارک، کشف معادن و استخراج جواهر آن برآمده، همه آنها متضمن احکام کلیه حقوق و احکام اختصاصی زن می‌باشند، البته در بررسی ادوار فقهی و حقوقی در یک برداشت ظاهری چنین به نظر می‌رسد که به جنس ذکور امتیاز و برتری داده شده است که این تفاوت در ساختار طبیعت خلقت زن و مرد بوده، توجه به این اصل باعث تفاوت وظایف، تکالیف و مزایای اجتماعی شده؛ از جمله حقوق اجتماعی زن در باب قضاوت زن، شهادت زن، مرجعیت زن، اشتغال زن و... است که همواره مورد سؤال قرار می‌گیرد.

ضرورت توجه به موضوع تحقیق، با توجه به این امر استوار گردیده که

بعثی جنجال‌برانگیز و سفسطه‌آمیز از قدیم‌الایام تاکنون در جوامع علمی مطرح و دچار نظریات تفریطی و افراطی شده، موضوع مربوط به حقوق زن است. برخی نویسندگان و گویندگان در دفاع از شعار آزادی زنان و احقاق حقوق زنان، به قدری راه اغراق و افراط را می‌پیمایند که گویا مرد و زن هیچ وجه تمایزی در مراحل گوناگون تعقل و... ندارند و این دو عنصر خلاق جامعه بشری را با شعار تبعیض و عدم توجه اسلام به حقوق اجتماعی زن، عامل بزرگ سلب اعتماد به هستی زنان می‌شود، این عاملی برای حصول جامعه‌ای با خودباوری پایین و شکل‌گیری هویت مغشوش و ناموفق است؛ زیرا انسان موجودی اجتماعی است و در عرصه حیات خود براساس روابط اجتماعی و نقش‌هایی که دارد، هویت خویش را تعریف می‌کند و زن با گذشت زمان و تغییر در نوع روابط اجتماعی و با آمدن اسلام و دریافت نقش و جایگاه خود، تحولات شگرفی در هویت زن پدید آمده، این امر باعث شده است تا انسان هر روز در زندگی پیرامونش، توقعات گوناگونی داشته باشد که برای یافتن پاسخ پرسش‌های خود و جایگاه توجه اسلام و فقها در طول تاریخ، تنها راه تفحص در معظم ابواب و تورق کتاب فقهی را دارد. مقاله حاضر آرای فقهای شیعه و سنی در دوره‌های فقه تاریخی، آن هم به روش کتابخانه‌ای که مقتضای تحقیق در متون فقهی است، جمع‌آوری، تدوین و گردآوری کرده است که سعی شده با استفاده از مبانی فقهی هر حکم، اعم از وجود کتاب، سنت، اجماع و شهرت در مقام به بررسی ادله موافقان و مخالفان پرداخته، در نهایت در هر دوره تاریخی به سیر تحولات آن توجه نموده است.

اکنون بر آنیم، در این مقاله با نگاه بر آرا و نظرات فقها در زمان حال، بر

حقوق اجتماعی زن در ابواب فقهی، قضاوت و مرجعیت زن را در ادوار فقه مورد بررسی قرار داده، با بیان ادله موافقان و مخالفان به پرسش‌های جوانان پاسخ مناسب داده شود. اکنون لازم است، پیش از ورود به بحث، چند واژه تعریف شود تا توجه به مفاهیم و تفاوت آنها باعث سرایت احکام به برخی دیگر نشود.

۱. واژه‌شناسی

الف) ادوار فقه: تاریخ ادوار فقه عبارت است از علم به گذشته احکام عملی اسلامی از حیث صدور و عوارض و از حیث استنباط، لوازم و مناسبات آن (شهابی، ۱۳۶۶، ص ۴۰).

درباره تاریخ فقیهان امامیه که برخاسته از مکتب اهل بیت و مدرسه ولایت و امامت‌اند، می‌توان به چند روش تحقیق و جست‌وجو کرد (ربانی، ۱۳۸۶، ص ۱۳). مهم‌ترین و متداول‌ترین روش بررسی میان بیشتر فقها بررسی آرا و نظریات فقیهان می‌باشد که در این میان به تقسیم‌بندی ادوار فقه از دیدگاه دکتر شهابی به دو دوره تشریح و تفریع، می‌توان اشاره کرد.

دوره تفریع به چهار دوره تقسیم می‌شود که به آن عهد می‌گویند و هر عهده را به عصرهای مهم تقسیم کرده است (شهابی، همان، ص ۴۵).

چهار عهد اصلی، دوره تفریع عبارت‌اند از:

۱. عهد صحابه.

۲. عهد تابعان: و تابعان تا عصر غیبت صغرا که شامل دو عصر می‌باشند:

الف) تا زمان صادقین (۱۴۸)؛ ب) از زمان امام صادق علیه السلام تا عصر غیبت صغرا (۲۶۰).

۳. عهد نواب و سفرای چهارگانه تا غیبت کبرا.

۴. عهد غیبت کبرا تا عصر حاضر که شامل چهار عصر می‌باشد، در این مقاله

به این اعصار توجه شده است:

۱. از آغاز غیبت کبرا (۳۲۹) تا زمان شیخ طوسی (۴۶۰)؛ از فقهای این دوره

می‌توان شیخ مفید، سید مرتضی علم‌الهدی، ابوالصلاح حلبی و سادّردیلمی را نام برد (قاسمی، ۱۳۸۴، ص ۵۷۲).

۲. از زمان شیخ طوسی تا زمان علامه حلّی (۷۲۶)؛ از فقهای مشهور و

صاحب‌نظر این دوره می‌توان شیخ طوسی، ابن‌براج، ابن‌ادریس، محقق حلّی و فاضل‌آبی را نام برد.

۳. از زمان علامه حلّی تا زمان آقا باقر بهبهانی (۱۲۰۶)؛ از فقهای مشهور این

دوره می‌توان علامه حلّی، شهید اول، شهید ثانی، محقق اردبیلی، فاضل هندی، فاضل مقداد، علامه مجلسی و ابن‌فهد حلّی را نام برد (قاسمی، ۱۳۸۴، ص ۵۷۲).

۴. از زمان آقا باقر بهبهانی تا زمان حاضر؛ از فقهای این دوره می‌توان آقا باقر

بهبهانی، سیدجواد عاملی، کاشف‌الغطا، سیدعلی طباطبایی، محمدحسن نجفی، سیدگلپایگانی، محقق خویی، امام خمینی و... را نام برد.

دوره تشریح: دوره تشریح یا صدور حکم به دو دوره زمانی تقسیم می‌شود:

۱. از بعثت تا هجرت پیامبر ﷺ؛ ۲. از هجرت تا رحلت که این دوره با رحلت

پیامبر ﷺ پایان می‌یابد.

ب) حقوق: در کلیات، حقوق به معنای امتیاز و قدرتی که فردی در مقابل

دیگران در زندگی اجتماعی دارد و از آن می‌تواند، استفاده کند؛ مثل حق آزادی، حق

اشتغال، حق مالکیت، حق رأی و... را حقوق می‌گویند (علومی، ۱۳۴۸، ص ۲۳).

۲. تقسیمات حقوق

وضعیت تقسیم ابواب حقوقی، از تنوع و تعدد روابطی ناشی می‌شود که در زمینه‌های گوناگون زندگی اجتماعی به وجود می‌آید.

تقسیمات حقوق شامل حقوق خصوصی و عمومی، حقوق داخلی، حقوق جزا، حقوق بین‌الملل، حقوق اجتماعی، حقوق آیین دادرسی مدنی و آیین دادرسی کیفری می‌باشد که در این مبحث، حقوق اجتماعی را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم (میراحمدی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۴۷).

حقوق اجتماعی در کتاب **ترمینولوژی حقوق**، به حقوقی اطلاق می‌شود که قانونگذار برای اتباع خود در روابط با مؤسسات عمومی مقدر داشته است؛ مانند حقوق سیاسی، حق استخدام، حق انتخاب‌کردن و انتخاب‌شدن - در مجالس قانونگذاری، انجمن‌های ایالتی و در هیئت منصفه - و ادای شهادت در مراجع رسمی (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۷، ص ۲۳۰).

همه رشته‌های حقوق، نقش مهمی در تنظیم فعالیت‌های افراد جامعه با یکدیگر را دارند و روشن است که قوانین اسلام، بدون ممانعت از حضور زنان در صحنه اجتماع، مردان و زنان را به رعایت اصولی موظف کرده‌اند؛ ولی در این میان به حقوق اجتماعی افراد توجه خاصی داشته است. از نظر فقه اسلامی زنان مانند مردان حق دادرسی دارند.

۲-۱. تقسیمات و مصادیق حقوق اجتماعی زن در اسلام

اسلام با انقلاب اجتماعی و فرهنگی طوفانی بر پا کرد و جاهلیت زمان خود را در زمینه احقاق حقوق واقعی زن برانداخت و برای نخستین‌بار همه حقوق

واقعی زن را به وی بخشید و از چهارده قرن پیش، اعلامیه اسلام بر اصل قاعده مساوات میان زن و مرد برقرار گردیده است.

حقوق اجتماعی تاریخی زن در تشیع را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: حقوق عام؛ یعنی حقوقی که با مرد مشترک است؛ مانند حقوق اقتصادی، مبتنی بر حق توارث و حق مالکیت، حقوق سیاسی مبتنی بر حق انتخابات، جنگ و دفاع و حق شرکت در اجتماعات و حقوق خانوادگی مبتنی بر حق همسر و حقوق قضایی مانند حق طرح دعوا یا شکایت، حق مراجعه به مراجع قضایی، حقوق مالی و حقوق اجتماعی دیگر مانند حق تعلیم و تربیت، حق کسب و کار و عمل به واجبات شرعی مثل حج و... (خامنه‌ای، ۱۳۸۷، ص ۸۰-۹۷).

حقوق عام، همان حقوقی است که زن و مرد به عنوان بشر در آن مشترک‌اند و هیچ تفاوتی میان زن و مرد نیست. همان‌گونه که می‌دانیم، زن در طول تاریخ از بخشی از حقوق بشری خود محروم بوده است. اسلام با انقلاب اجتماعی و فرهنگی خود، طوفانی بر پا کرد و جاهلیت زمان خود را برانداخت و برای نخستین‌بار همه حقوق واقعی زن را به وی بخشید و چهارده قرن پیش از آنکه اعلامیه جهانی حقوق بشر سازمان ملل، مساواتی مانند آن را روی کاغذ بیاورد، آن را به وی برگرداند. در اسلام اصل قاعده، همان مساوات مرد و زن است؛ یعنی قاعده اقتضا می‌کند که به حکم انسان‌بودن، میان ایشان تفاوتی نباشد و «اصل مساوات» بر آنها حکومت کند، مگر آنکه بنا بر مصلحت خود آنها، استثنایی وارد شده باشد. این اصل از نظر اعطای حقوق زن و به رسمیت‌شناختن آن، اصل بسیار مهمی است (همان، ص ۷۱).

اسلام حقوق اقتصادی، سیاسی، قضایی، اجتماعی و دیگر حقوق زن را که در طول تاریخ، سنت‌ها و آداب و رسوم اجتماعی آن را خاص مرد می‌دانست، به وی بازگردانید و مساوات و تعادل به هم‌خورده را دوباره برقرار کرد. در اینجا به عمده‌ترین این حقوق اشاره می‌کنیم.

۲-۱-۱. حقوق اجتماعی زن از نظر اقتصادی

حقوق عمده اقتصادی زن که اسلام برخلاف سنن جاهلی حاکم بر اجتماع زن به وی داد؛ عبارت‌اند از: ۱. حق مالکیت؛ ۲. حق توارث.

۲-۱-۲. حقوق اجتماعی زن از نظر سیاسی

حقوق سیاسی مهم‌ترین حقوق یک فرد است؛ زیرا به وسیله آن می‌تواند در سرنوشت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خود مؤثر باشد و موضوع حاکمیت دولت، شکل حکومت و نوع آن را مشخص کند، خود در جریان اجرای قوانین و وضع و نسخ آنها باشد و حس اجرایی امور را بخواهد و از خیانت و انحراف رهبران و مدیران کشور ممانعت به عمل آورد. عمده حقوق سیاسی مشترک زن و مرد را که اسلام به زن بازگردانید و او را در کنار مرد قرار داد؛ عبارت‌اند از: ۱. حق انتخابات؛ ۲. حق شرکت در اجتماعات؛ ۳. حق جنگ و دفاع؛ ۴. حق شرکت در دیپلماسی و قرارداد سیاسی (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۹۲).

۲-۱-۳. حقوق اجتماعی زن از نظر حقوق خانواده

در کتاب **نظام حقوق زن** بیان شده است که در جاهلیت عرب، مانند جاهلیت غیرعرب، پدران خود را اختیاردار مطلق دختران، خواهران و احیاناً مادران خود

می‌دانستند و برای آنها در انتخاب شوهر، اراده و اختیاری قائل نبودند. تصمیم‌گرفتن، حق مطلق پدر یا برادر و در نبود آنها حق مطلق عمو بود. کار این اختیارداری به آنجا کشیده بود که پدران به خود حق می‌دادند، دخترانی را که هنوز از مادر متولد نشده‌اند از پیش به عقد مردی درآورند که هر وقت متولد شد و بزرگ شد، آن مرد حق داشته باشد آن دختر را برای خود بردارد. خدمت اسلام به زن فقط در ناحیه سلب اختیارداری مطلق پدر نبود، به طور کلی به او حریت، شخصیت، استقلال فکر و نظر داد و حقوق طبیعی او را به رسمیت شناخت (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۸۳).

اسلام حق انتخاب همسر را برای زن که نشانه شخصیت مستقل و آزاد اوست و در طول تاریخ از آن محروم بوده، به وی عطا کرد و اهمیت این اراده و آزادی طرفین زناشویی در بقا و دوام خانواده و همچنین اهمیت خانواده در اجتماع بشری پوشیده نیست (همان، ص ۱۰).

۲-۱-۴. حقوق اجتماعی زن از نظر قضایی

یکی از مهم‌ترین حقوق اجتماعی انسان حقوق قضایی اوست که عمده آن حقوق؛ عبارت است از: حق طرح دعوا یا شکایت، حق مراجعه به مراجع قضایی (هرچند بر خلاف میل پدر یا شوهر) شرکت در محاکم و مراجع مذکور و یا تقاضای اجرای حکم؛ مانند قصاص، تعزیز، حقوق مالی و یا برای ادای شهادت یا امور دیگر مربوط به امر قضا، در این حقوق میان زن و مرد هیچ فرقی در اسلام نیست و اعطای این حق به زن و قرارگرفتن وی در کنار مرد و تساوی با او در تاریخ حقوق زن در جهان، انقلابی محسوب می‌شود (همان، ص ۱۶۰).

اکنون به طور مختصر به برخی حقوق قضایی زن اشاره می‌کنیم:

۱. شرایط اجرای شهادت، بلوغ، عقل، ایمان، عدالت، حلال‌زادگی و در معرض تهمت نبودن است؛ بنابراین شهادت زنان مانند مردان قابل قبول است.
۲. زنان نیز مانند مردان حق قصاص دارند، میان زنان و مردان فرقی نیست. «یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الفصاح فی القتلی الحر بالحر والعبد بالعبد والأنتی بالأنثی: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! در مورد کشتگان بر شما قصاص مقرر شده، آزاد عوض آزاد، بنده عوض بنده و زن در برابر زن» (بقره: ۱۷۸).
۳. از جمله حقوق زن، حکم مربوط به ارتداد است که اگر زن مرتد شود، کشتن او جایز نیست و باید شرایط توبه برای او فراهم شود و این در واقع از امتیازاتی است که خالق زن برای او در نظر گرفته است.
۴. دیه زن نصف مرد است، البته از لحاظ امضایی بودن حکم دیه در اسلام، نمی‌توان تفاوتی میان زن و مرد قائل شد (خامنه‌ای، ۱۳۸۷، ص ۹۰).

۲-۱-۵. حقوق اجتماعی زن از نظر تحصیل و کار

علاوه بر آنچه گذشت، حقوق اجتماعی دیگری وجود دارد؛ مانند حق امر به معروف و نهی از منکر، شرکت در خدمات و مددکاری‌های اجتماعی، کسب و کار، تحصیل علم دینی و انسانی، هنر و فن و نیز عمل به واجبات شرعی اجتماعی؛ مانند حج و دیگر جماعات سیاسی و عبادی و حق مرجعیت زن، برای خودش و امثال آنها که زن پیش از اسلام یا از داشتن آنها به کلی محروم بود یا آنکه به زنان سلاطین و اشراف اختصاص داشت.

اسلام زنان را در همه حقوق و شئون اجتماعی همدوش مرد قرار داده

است، مشروط بر آنکه اخلاقی در وظایف خاص زنان و تعهدات طبیعی و اجتماعی او نسبت به شوهر و فرزندان وارد نکند و او را از هنربودن زن تهی نسازد (همان، ص ۹۱).

حق تعلیم و تربیت؛ یکی از وظایف خطیر پیامبران الهی تعلیم و تربیت است «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ: او کسی است که در میان جمعیت درس نخوانده، رسولی از خودشان برانگیخت که آیاتش را بر آنها می‌خواند و آنها را تزکیه می‌کند و به آنان کتاب و حکمت می‌آموزد» (جمعه: ۲).

این هدف اسلام است که همه انسان‌ها در این امر مهم به پیش روند و به درجات عالیّه کمال نایل آیند؛ از این رو، چنان بستری فراهم شده است که زنان نیز همچون مردان به فراگیری دانش و تزکیه نفس پردازند.

اسلام نه تنها فراگیری دانش را برای آنها جایز شمرده، بلکه بر آنها لازم دانسته است. رسول گرامی اسلام ﷺ می‌فرماید: «طلب العلم فریضه علی کل مسلم و مسلمه: فراگیری علم و دانش بر هر مرد و زن مسلمان لازم و ضروری است». اسلام نمی‌خواهد زنان مسلمان زندگی خود را با غفلت و بی‌خبری و به دور از هرگونه ترقی و کمال، سپری کنند (همان، ص ۱۳۴).

حقوق خاص زن؛ یعنی حقوقی که مختص زنان است و در واقع، امتیازی برای آنان در مقابل مرد می‌باشد؛ مانند حقوق مادی مبتنی بر مهریه و نفقه، حقوق معنوی مبتنی بر خوش رفتاری، حق رفاه و خدمت می‌باشد (همان، ص ۸۰-۹۷).

۲-۲. پیشینه حقوق زن

مقام و موقعیت زن در جامعه بشری، ارج نهادن به او به عنوان رکن مهر خانواده و فرصت دادن به او برای اعمال اراده و نظر خود در مسائل شخصی و اجتماعی و رفع تبعیض‌های گوناگون، در حقوق و امتیازات میان زن و مرد مسئله‌ای است که همواره در طول تاریخ بشری مطرح بوده است (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۲۳).
به طور اجمال می‌دانیم که وضعیت زن از بدو پیدایش قبایل و اجتماع بشری، روز به روز بهبود یافته هر چند اوراق تاریخ را به عقب ورق بزنیم، تیرگی زندگی زن بیشتر و بهتر دیده می‌شود. تاریخ حقوق زن در همه نقاط عالم به سه دوره متمایز تقسیم می‌شود.

۱. **دوره توحش، بربریت و بت پرستی:** در این دوره انسان به زن اطلاق نمی‌شده، زن شیء قابل تملک در ردیف چهارپایان بارکش و سودمند شمرده می‌شد؛ در نتیجه فاقد اعتبار بود. هنوز نیز آثار این دوران در آفریقا مشهود است.

۲. **دوران تمدن‌های کهن:** تمدن‌های کهن همچون مصر، یونان و ایران پیدایش مذاهب غالباً بر یکتا پرستی استوار بوده است. زنان در امور اجتماعی دخالت داده نمی‌شدند و حتی حق تملک بر دارایی خود را نداشتند.

۳. **دوران اعطای حقوق زن:** آغاز این دوره از ظهور دین مبین اسلام است که برای زن شخصیت حقوقی قائل شد و به زنان حقوق اجتماعی خاصی را اعطا کرد (همان، ص ۲۳).

۲-۳. نگرانه‌های تاریخی و جاهلی درباره زن

درباره زن دیدگاه‌های متفاوتی اظهار شده است. گاهی او را مظهر همه عشق،

زیبایی و لطافت دانسته‌اند و زمانی عامل فتنه‌گری و سیه‌روزی. همین دیدگاه‌ها سبب شده که برخوردهای متفاوتی با زن به عمل آورند و صفحات تاریک و روشنی از کردارهای آدمیان در برخورد با زن رقم خورد. فقط ادیان راستین الهی به ویژه اسلام، به احیای حقوق زن همت گماشته و فطرت انسانی و الهی او را بیدار ساخته است. زنجیرهای اسارت و بردگی را از دست و پای او برداشته و او را از قیدوبند جاهلیت آزاد کرده‌اند (بانکی‌پور، ۱۳۸۱، ص ۳۰۷).

نخست باید دید چه زمانی اسلام از حقوق زن دفاع کرده است. برای این کار باید نظری گذرا به دوران پیش از بعثت بیفکنیم و آرا و افکار گوناگون را درباره زن بررسی کنیم تا روشن شود در زمانی که دنیا در آتش جهل می‌سوخت و زنان از حقوق اولیه خود محروم بودند، اسلام چه تحولی به وجود آورد و چه نقشی در رساندن زنان به حقوق خود ایفا کرد. در کتاب **مطالعه تطبیقی حقوق زن از منظر اسلام و غرب** به چند نوع از دیدگاه‌ها درباره زن اشاره شده است:

۱. زن در روسیه قدیم؛ در روسیه زن بخت خوبی نداشت، چنان‌که به گزارش *ویل دورانت*، پدر به هنگام فرستادن دختر به خانه شوهر، او را آهسته تازیانه می‌زد و سپس تازیانه را به دست داماد می‌داد تا معلوم کند که تنبیهات لازم پس از آن به دست کسی اجرا خواهد شد که جوان‌تر است (همان، ص ۴۳).

۲. زن در ژاپن قدیم؛ آداب و رسوم جاری در میان بسیاری از اقوام این سرزمین گویای واقعیت غم‌انگیز است که همیشه زن فروتر از مرد بوده است و احساسات زن را همچون آسمان بهاری می‌دانستند. هرگز پایداری در ثبات عهد از او انتظار نمی‌رفت. او محکوم به زندگی ذیل سرپرستی پدر یا شوهر بوده، به

هنگام تولدش شکوفه شادی بر لبان هیچ‌کس نقش نمی‌بست و چه‌بسا در بیابان طعمه گرازش می‌کردند (عظیم‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۴۳).

۳. زن در افریقا؛ زنان از لحاظ برخورداری از حقوق مدنی، کرامت و منزلت انسانی موقعیتی پایین‌تر از زنان مشرق زمین داشتند؛ زیرا ممالک افریقایی از نظر آداب اجتماعی از دیگر ممالک عقب‌تر بوده‌اند. زنان در افریقا تا سده نوزدهم مانند بردگان و ابزار کشاورزی خرید و فروش می‌شدند (همان، ۱۳۸۸، ص ۴۳).

۴. زن در تمدن یونان؛ زن را موجودی پاک‌نشدنی و زاده شیطان می‌دانستند و او را از هرگونه کاری جز خدمت‌کاری و ارضای غرایز جنسی منع می‌کردند. اندازه و تسلط مرد بر زن از اندازه مالکیت نیز فراتر می‌رفت و زن به آسانی، قابل هرگونه واگذاری و معامله به بیگانه بود. ازدواج امری اجباری بود و زن از ارث و حق طلاق به کلی محروم بوده و پس از مرگ شوهر، حق زندگی نداشت (مصطفوی، ۱۳۸۲، ص ۵۴).

۵. زن در تمدن روم قدیم؛ خانواده تابع اصول و مذهبی بوده است و پدر قدرت بلامنازع زن و فرزندان بود. زنان و دختران با اختیار پدر فروخته یا قرض یا کرایه داده می‌شدند یا به قتل می‌رسیدند. این حقوق پدر که قانوناً مالک زن بود، پس از ازدواج به شوهر منتقل می‌شد. در روم، زن مظهر تام شیطان بود و آزار زنان را تسلط بر ارواح موزیه می‌دانستند (همان، ۱۳۸۲، ص ۵۴).

۶. زن در تمدن ایران قدیم؛ زن جزء اموال پدر محسوب می‌شد، حق انتخاب شوهر و اظهارنظر نداشت و از ارث محروم بوده است. او دارای شخصیت حقوقی نبود و از هر لحاظ تحت قیمومیت رئیس خانواده قرار داشت. رئیس

اختیاراتش نامحدود بود و به هر تعدادی که می‌خواست، می‌توانست زن بگیرد یا زنان و کودکان خود را بفروشد یا برده سازد (عظیم‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۴۳).

۷. زن در عربستان جاهلیت؛ در عصر جاهلیت در جزیره‌العرب نظام مشخصی حاکم نبود جز حاکمیت قبیله، بت پرستی از نظر عقیدتی بر مردم سایه داشت. رباخواری، شراب‌خواری، زناکاری، زنده به گورکردن دختران میان عرب‌ها رایج بود. اسلام در چنین موقعیتی در جزیره‌العرب طلوع کرد و سیستم حقوقی مرفقی را برای زن تأسیس کرد. قرن‌ها پس از ظهور اسلام و تشریح قوانین آن بود که غربیان با آگاهی از این قوانین به فکر تجدیدنظر درباره حقوق زنان افتادند (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۲۳۹).

۳. قضاوت زنان

فقه امامیه که توسط حوزه های علمیه و فقهای بزرگوار ما در طی قرنهای گذشته تدوین شده بزرگترین سرمایه های دینی و فرهنگی ما را تشکیل داده است، مبتنی بر استوارترین مبانی و دارای عمیق ترین مباحث است.

مساله اختلاف فتوا و تعدد دیدگاه ها امری رایج در میان فقها بوده و هست که خود بهترین شاهد بر حیات مستمر فقه و فقاہت و زنده بودن اجتهاد شیعی می‌باشد.

در این میان مساله قضاوت و مرجعیت زنان و بررسی ادله آن نیز همانند سایر مسایل فقهی همواره مورد توجه پرسشگران و جوانان که به دنبال یافتن پاسخ هزاران سوال طرح شده در این دو مبحث هستند قرار گرفته است. برای شناخت بیشتر با مسایل مطرح شده در ابتدا با مفهوم اصطلاحات قضاوت و

مرجعیت آشنا می شوید.

۱-۳. تعریف لغوی قضاوت

قضا در لغت به معانی گوناگونی آمده است که به اهم آنها اشاره می شود:
 راغب اصفهانی در مفردات گفته است: «قضا در لغت به معنای پدیدآوردن و خلق کردن و همچنین به معنای حکم و فرمان و ایستادگی کردن بر عهد خود می باشد» (راغب اصفهانی، [بی تا]، ص ۱۴۰۶).

فاضل هندی در کشف اللثام قضا را چنین تعریف می کند: «القضاء هو فصل الامر قولاً او فعلاً: قضا، قطع و جدا کردن و فصل امری است چه با عمل یا سخن و قول» (فاضل هندی، [بی تا]، ج ۲، ص ۳۲).

دکتر وهبه الزحیلی قضا را از نظر لغت و شرع چنین تعریف می کند: «قضا در لغت عبارت است از: حکم کردن میان مردم و از نظر شرع عبارت است از: از بین بردن دشمنی ها و اختلافات میان طرفین دعوا که این تعریف مطابق نظر شافعی می باشد» (زحیلی، ۱۴۰۹، ص ۴۸۰).

۲-۳. تعریف قضا از دیدگاه جمعی از علما و صاحب نظران

شهید اول در تعریف «قضا» در کتاب دروس چنین می فرماید: «هُوَ وِلايَة شُرعيه عَلَى الْحُكْمِ فِي الْمَصَالِحِ الْعَامَّةِ مِنْ قِبَلِ الْإِمَامِ: قضا عبارت است از: ولایت شرعی بر حکم و مصلحت های عمومی از جانب امام» (شهید اول، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۶۵).

مرحوم سید جواد عامل در مفتاح الکرامه در تعریف قضا چنین فرموده است: «الْقَضَاءُ وِلايَة شُرعيه عَلَى الْحُكْمِ وَالْمَصَالِحِ الْعَامَّةِ وَغَايَتُهُ قَطْعُ الْمُنَازَعَةِ: قضا ولایت شرعی بر حکم و مصالح عامه می باشد و هدف از آن از میان بردن منازعه و اختلاف

میان طرفین دعوا می‌باشد» (عاملی، [بی تا]، ج ۱۰، ص ۸).
 همچنین در کتاب **قضای** آیت‌الله گلپایگانی آمده است: «هُوَ فَصْلُ الْخُصُومَةِ
 بَيْنَ الْمُتَخَصِّمِينَ وَ تَطْبِيقُ الْأَحْكَامِ عَلَى مَوَارِدِهَا الْجَزْئِيَّةِ، بِأَنْ يَحْكَمَ بِأَنَّ هَذِهِ الدَّارَ لِرَبِّدٍ: قِضَا
 عبارت است: از میان بردن و حل اختلافات میان دو طرف دعوا و تطبیق احکام
 بر موارد جزئی آن، به اینکه مثلاً قاضی حکم کند که این خانه متعلق به زید
 است» (آیت‌الله گلپایگانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۱۰).
 برای قضاوت معانی متعددی ذکر شده است؛ از جمله ولایت مخصوص،
 حکم کردن میان مردم و رفع خصومت و نزاع میان افراد.
 علت تفاوت میان تعاریف اینکه گاهی علما به قضا به عنوان فعل قاضی و
 عملی که از وی صادر می‌شود، نگاه می‌کنند؛ بنابراین قضا را به حکم کردن میان
 مردم تعریف کرده‌اند.

۴. اجتهاد و مرجعیت

معنای لغوی اجتهاد: اجتهاد در لغت دارای دو ریشه است. «جهد» به معنای
 مشقت و سختی که در این باره اجتهاد به معنای تحمل مشقت عنوان شده
 است و «جهد» به معنای طاقت و توان که اجتهاد را در این حالت به معنای
 «بذل الوسع»؛ یعنی به کارگیری همه توان معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۰۵،
 ج ۳، ص ۱۳۵).
 با اینکه لغویین، فقها و اصولیین در معنای واقعی جهد اختلاف نظر دارند؛
 ولی در میان آنان در رابطه با حقیقت اجتهاد، اختلاف نظر نیست؛ زیرا اجتهاد
 براساس ظاهر کلام آنان، به کارگیری سعی و کوشش است به قدر توان در هر

کاری که دست‌زدن به آن آسان نباشد و رنج و مشقت را برای رسیدن به هدف و مقصود به همراه داشته باشد.

۴-۱. اجتهاد از نظر اهل لغت

در اصول استنباط در تعریف اجتهاد آمده: «هو بذل المجهود فی طلب شیء»؛ معنای لغوی اجتهاد عبارت است از: «کوشش کردن و همه توان خود را به کارگرفتن در جست‌جو و به دست‌آوردن چیزی» (حیدری، ۱۳۷۰، ص ۵۱۴).

در لغت‌نامه دهخدا/ اجتهاد عبارت است از: به کارگیری استعداد و توانایی برای دریافت مطلب و نیل به مقصود است یا بذل مجهود است برای پیدا کردن مقصود از راه استدلال (دهخدا، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۱۶۰).

در صحاح‌اللغه جوهری این ماده را در هر دو قرائتش (به ضم، فتح و جیم) به معنای طاقت و توان می‌داند، وقتی گفته می‌شود «اجهد جهدک» با همه توان و قدرت تلاش کن (جوهری، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۶۰).

ابن‌فارس در معجم مقاییس‌اللغه معنی اصلی ماده جهد را رنج و مشقت گرفته و معنای دیگر را بر اثر مناسبت با این ریشه پدیدار دانسته است (ابن‌فارس، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۸۶).

۴-۲. تعریف اجتهاد از دیدگاه علما

سید مرتضی صاحب الذریعه الی اصول الشریعه در تعریف اجتهاد می‌گوید: بدان که اجتهاد عبارت است از اثبات احکام شرعی بدون نصوص و ادله آن، بلکه به واسطه آنچه که طریق آن امارات و ظنون است و قیاس از جمله آن است و (قیاس) عبارت است از حمل فروع بر اصول که به

واسطه علت مشخص شده. همچنین چیزهایی که دارای اماره متعین نیستند نیز جزء آن (اجتهاد) محسوب می‌شود؛ مانند اجتهاد در قبله و قیمت چیزهای تلف شده (سید مرتضی، ۱۴۲۳، ص ۷۹۲).

علامه حلی اجتهاد را در **تهذیب الاصول** چنین تعریف کرده است: «اجتهاد عبارت است از توانایی‌های فقیه برای تحصیل ظن، نسبت به حکم شرعی» (علامه حلی، ۱۴۱۹، ص ۱۰۰).

اما آنچه تعریف منتخب می‌باشد در کتاب **مبایذ فقه و اصول** آمده است که اجتهاد را چنین تعریف می‌کند: «اجتهاد در اصطلاح دینی عبارت است از نهایت سعی و تلاش فقیه یا مجتهد در استنباط و استخراج احکام شرعی فرعی از کتاب و سنت با استفاده از اصول و قواعد و ادله معتبر» (فیض، ۱۳۷۰، ص ۱۵۰).

امام خمینی در تعریف اجتهاد در کتاب **کشف الاسرار** فرموده‌اند: «اجتهاد؛ یعنی اطلاع به همه قانون‌های خدایی که در شئون فردی و اجتماعی و پیش از آمدن انسان به دنیا تا پس از رفتن از دنیا در همه کارها دخالت مستقیم دارد و چنین علمی را که ده‌ها قواعد و فروع دارد، با پنجاه سال هم نمی‌توان تکمیل کرد، در صورتی که هیچ شغلی برای انسان نباشد، جز تعلیم و تعلم» (خمینی، ۱۳۶۳، ص ۲۵۸-۲۵۹).

۵. قضاوت زن و سیر تحولات تاریخی آن

اگر از نقطه نظری که اسلام به اموری چون مسئولیت قضاوت می‌نگرد، توجه کنیم؛ اذعان خواهیم داشت که نه اثبات آن فی نفسه برای مرد یا زن شأنی و مرتبه‌ای را به ارمغان خواهد آورد و نه نفی آن چیزی را خواهد کاست. آنچه در

این گونه مباحث دنبال می‌شود، دستیابی به پاسخی مناسب درباره مسئولیت قضاوت است که براساس ادله موجود و ملاک‌های فقهی، آیا زنان همانند مردان در انجام این مسئولیت از نقطه نظر شرعی از شرایط یکسان برخوردارند و یا متفاوت‌اند؟ قضاوت زنان مسلمان از نوع مسائل مستحدثه نمی‌باشد، بلکه در شریعت اسلامی مسئولیت‌های زن و مرد در برابر تکالیف الهی مطرح بوده است؛ ولی قضاوت زنان و حقوق ایشان در صدر اسلام با توجه به شرایط اجتماعی و فرهنگی آن - عدم حضور زنان در عرصه‌های گوناگون - اساساً موضوعیتی نداشته است تا مطرح شود؛ به بیان دیگر از لحاظ موقعیت اجتماعی و شرایط تاریخی زمینه قضاوت زن عرفاً منتفی بوده، ولی در قرن‌های بعدی با توجه به گسترش و پیشرفت جامعه اسلامی و ضروریات و مقتضیات زمان به تدریج موضوع قضاوت زنان به عنوان یک مسئله جدید عرفی مطرح شده است و داوری زنان در فقه مورد بحث و گفت‌گو بوده، در سال‌های اخیر نیز شایستگی و عدم شایستگی زنان برای تصدی منصب قضا مورد توجه جدی قرار گرفته است.

۶. حکم و مشروعیت قضا در اسلام

قضا، واجب کفایی است. در کتاب *الفقه الاسلامیه و ادلته* بیان شده، حکم قضا، شرعاً فریضه‌ای از فروضات کفایی است. این حکم با نظریه همه مذاهب اسلامی مطابقت دارد (زحیلی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۷۳۹).

در کتاب *فقه امام جعفر صادق* آمده است:

الْقَضَاءُ مِنْ فُرُوضِ الْكِفَايَاتِ تَمَامًا كَالْجِهَادِ وَالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ نُصْرَةَ الْمَظْلُومِ إِذَا قَامَ بِهِ الْبَعْضُ سَقَطَ عَنِ الْكُلِّ وَإِنْ تَرَكَهُ الْكُلُّ أَثِمُوا، وَقَدْ بَصِيرُ الْقَضَاءِ وَاجِبًا عَيْنًا

بِالْعَرَضِ كَمَا لَوْلَمْ يَوْجَدْ أَهْلَ لِلْقَضَاءِ سِوَاهُ وَدَعَتْ إِلَيْهِ الْحَاجَّةُ: قضا همچون جهاد، امر به معروف و یاری مظلوم از واجبات کفایی است، هرگاه شخصی به آن اقدام کرد، از عهده دیگران ساقط می‌شود و اگر همه افراد آن را ترک کردند، گناه کرده‌اند. گاهی قضا - بالعرض - واجب عینی می‌شود، همچنان که کسی که شایستگی قضاوت را دارد و کسی جز او برای قضاوت یافت نمی‌شود و مردم نیز به او نیاز دارند. قضا در چنین موقعیتی برای آن شخص واجب عینی می‌شود (روحانی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۶۵).

صاحب **اللمعه الدمشقیه** می‌فرماید: با اینکه قضا برای افراد دارای صلاحیت، واجب کفایی است؛ ولی برای دو گروه واجب عینی می‌باشد: ۱. کسی را که امام معصوم علیه السلام مأمور به قضاوت کرده است؛ ۲. اشخاصی که دارای صلاحیت و واجد شرایط منحصر به فرد باشند (شهید اول، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۳۶).

در کتاب **عدالت و قضا** بیان شده است:

«وَّظِيفَةُ الْقَضَاءِ مِنْ فُرُوضِ الْكِفَايَةِ لِتَوْقُفِ نِظَامِ النَّوعِ الْإِنْسَانِيِّ عَلَيْهِ وَ لِأَنَّ الظُّلْمَ مِنْ شِيمِ النَّفْسِ فَلَا بُدَّ مِنْ حَاكِمٍ يَنْتَصِفُ لِلْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ وَ لِمَا يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ مِنَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ»: وظیفه قضا از جمله واجبات کفایی است؛ زیرا نظام نوع انسانی متوقف بر آن است و چون ظلم و بیداد از صفات جبلی آدمی است، پس اجتماع ناگزیر از حاکمی است که داد مظلوم را از ظالم بستاند و دیگر از آن‌رو که امر به معروف و نهی از منکر بر این وظیفه مترتب است (بلاغی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۲).

درباره شرایط و صفات قاضی، صاحب **جوهر** می‌فرماید: از صفات قاضی، بلوغ، کمال، عقل، ایمان، عدالت، طهارت مولد، عالم و مرد بودن بدون خلاف

ذکر شده است (نجفی، ۱۳۰۳، ج ۴۰، ص ۱۲۰).

کمال: اما در شرط کمال که شامل بلوغ و عقل در قاضی است، در این دو شرط جای تردیدی وجود ندارد؛ زیرا غیربالغ و دیوانه حتی معاملاتشان نافذ نمی‌باشد تا چه رسد به قضا که از مناصب جلیه است.

بلوغ: درباره بلوغ قاضی در **جواهرالکلام** آمده است: «قاضی باید بالغ باشد و به سن تکلیف رسیده باشد. کسانی که به حد بلوغ نرسیده‌اند و یا حتی نزدیک به بلوغ‌اند، نمی‌توانند قاضی باشند» (همان، ص ۱۳).

عقل: درباره عقل صاحب **جوهر** چنین می‌فرماید: «قاضی باید عاقل باشد، اشخاصی که در عقل و خرد آنها خللی می‌باشد، حتی دچار جنون ادواری‌اند، نمی‌توانند قاضی باشند» (همان، ص ۱۲).

اسلام: قضاوت نوعی اعمال ولایت است و کافر هیچ نوع ولایت و سرپرستی بر مؤمن ندارد: «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا: خداوند هیچ راه نفوذ و استیلا برای کافر بر مؤمن قرار نداده است» (نساء: ۱۴۱).

شرطیت اسلام در قاضی از یک اصل کلی اسلامی مستفاد شده، آن اصل و قاعده کلی عبارت است از «حرمت توکلی کافر و دشمنان دین اسلام بر مسلمانان». طبق نظر علمای امامیه، قاضی باید شیعه دوازده امامی باشد؛ در غیر این صورت صلاحیت تصدی این منصب را ندارد و ملا / احمد نراقی در **مستندالشیعه** شرط ایمان را اجماعی می‌داند (نراقی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۵۱۹).

عدالت: در اشتراط عدالت در قاضی که شرط چهارم می‌باشد، جای شبهه نیست و طبع قضاوت که شاخه‌ای از منصب نبوت می‌باشد، همین اقتضا را دارد و فاسق هیچ‌گاه شایسته چنین مقامی نخواهد بود. خداوند متعال در این باره

می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ...»: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! کاملاً به عدالت قیام کنید، برای خدا گواهی دهید (نساء: ۱۳۵). این آیه اصلی اساسی و قانونی کلی درباره اجرای عدالت ذکر می‌کند و به همه افراد با ایمان فرمان می‌دهد که قیام به عدالت کنید. ذکورت: مرد بودن از شرایط قاضی است.

طهارت مولد: یعنی قاضی باید حلال‌زاده باشد، ولدزنا محروم از این منصب جلیل می‌باشد. روایاتی در کتاب **وسائل الشیعه** بیان می‌کند که زنازاده را از شهادت، امامت و جماعت محروم کرده است و به وی اجازه داده نشده که متصدی شهادت یا امامت جماعت شود (عاملی، ۱۳۵۰، ج ۱۸، حدیث ۴).

طبق بیان صاحب **جوهر**، از این روایات استفاده می‌شود که به طریق اولی از تصدی مقام منزه قضاوت محروم است، علاوه بر اینکه مردم طبعاً از زنازاده حالت تنفر دارند و برای حکم وی اعتبار و ارزشی قائل نیستند؛ بنابراین قاضی باید پاکی ولادت داشته باشد و افرادی که طهارت مولد ندارند، همان‌گونه که امام جماعت نمی‌توانند باشند و در چیزهای بزرگ شهادتشان قبول نیست، قاضی هم نمی‌توانند باشند (نجفی، ۱۳۰۳، ج ۴۰، ص ۱۳).

امام خمینی در تحریر می‌فرماید: «پاکی ولادت داشتن شرط است؛ بنابراین شهادت ولدالزنا اگرچه اظهار اسلام نماید و عادل باشد، قبول نیست» (خمینی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۵۱).

علاوه بر این صفات، مجتهد مطلق بودن، قدرت حافظه، توانایی کتابت و برخی - از جمله محقق **حکی** در **شرایع** - قدرت بینایی را نیز ذکر کرده‌اند (محقق **حلی**، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۸۶۱).

«مجتهد مطلق باشد»؛ یعنی «مجتهد و صاحب نظر بودن در همه احکام شرع» در قاضی و عدم کفایت اجتهاد در بعضی از مسائل مورد ادعا اجماع است؛ بنابراین مجتهد متجزی که صاحب نظر در پاره‌ای از احکام می‌باشد شایسته تصدی مقام قضا نمی‌باشد، تا چه رسد به مقلد، اگر چه قریب به اجتهاد باشد» (همان، ص ۸۴).

صاحب **وسائل الشیعه** بیان می‌کند: «بنابراین شکی نیست که قاضی باید عالم باشد». امام باقر^ع در این باره فرموده‌اند: «کسی که بدون علم و هدایت از طرف خداوند فتوی دهد، فرشتگان رحمت و عذاب، او را لعنت می‌کنند و گناه کسی که به فتوای او عمل کرده، به عهده همان مفتی است» (عاملی، ۱۳۵۰، ج ۱۸، ص ۹).

قدرت حافظه: اگر فردی فراموشی داشته باشد، جایز نیست قاضی باشد. آیت‌الله خوئی در **مبانی تکمله المنهاج** نیز از شرایط قاضی، ضابط بودن را ذکر کرده‌اند (خوئی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۱).

امام خمینی در **تحریر الوسیله** می‌فرماید: «و احوط آن است که قاضی دارای حافظ باشد که اگر فراموشی غالباً او را بگیرد، بلکه اگر فراموشی طوری باشد که سلب اطمینان از او بشود، اقوا جایز نبودن قضای اوست» (خمینی، [بی تا]، ج ۴، ص ۸۵).

محقق **علی طباطبایی** در **ریاض المسائل** پس از بیان شرط ضابط بودن برای قاضی، فرمودند: «مانعی برای حکم کردن قاضی که زیاد ضابط نیست وجود ندارد، با وجودی که دیگر شرایط قضا را داشته باشد؛ ولی باید در مورد حکم ضابط باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۸۶).

کتابت: محقق حلی در این باره در **شرایع** می‌فرماید: «اقرّب شرط بودن آن است به دلیل آنکه در بعضی از موارد قاضی نیاز به نوشتن دارد که برای غیر پیامبر ﷺ، بدون نوشتن، ضبط موارد ممکن نیست» (محقق حلی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۸۶۱).
صاحب **مستند** می‌فرماید:

شایسته است قاضی در مواقع لزوم همانند پیامبر ﷺ و جانشینانش کاتبی را استخدام کند که بلوغ و دارای عدل باشد، مسلمان و آگاه باشد و قاضی، مطمئن باشد که خائن و حيله‌گر نیست و مستحب است که کاتب فقیه و خوش‌خط باشد، شرط دیگر اینکه کاتب عقیف باشد، طماع نباشد که طمع وسیله‌ای برای فریب‌خوردن است. کاتب بهتر است در جلوی مجلس قضا نشیند تا کاملاً به مجلس اشراف داشته باشد و سپس بنویسد (نراقی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۵۲۴).

بینایی: محقق حلی در **شرایع** می‌فرماید: «قاضی اگر نابینا باشد، محل اشکال است و اظهر آن است که قضای او منعقد نمی‌گردد؛ زیرا که با چشم باید طرفین دعوا را تشخیص دهد و با وجود نابینایی امکان ندارد، مگر به ندرت امکان‌پذیر باشد» (حلی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۸۶۱).
با بیان این صفات به نتیجه اولیه می‌رسیم و آن اینکه زن نمی‌تواند قضاوت کند.

۱-۶. دلایل فقهی ممنوعیت قضاوت زن

الف) دلایل نقلی؛ به‌گونه اجمال به بررسی دلایل نقلی آرای فقها، با استفاده از قرآن و روایات که رأی به عدم جواز قضاوت زنان داده‌اند و سپس به بررسی دلایل عقلی می‌پردازیم.
۱. قرآن:

«الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...» (نساء: ۳۴). در این آیه تصریح شده است که مردان به دلیل برتری و زیادتی که در بعضی از جهات نفسانی و جسمانی دارند و به دلیل اینکه نفقه و تأمین معیشت در دست آنهاست بر زنان قیمومت دارند. در پاسخ باید گفت: انصافاً استناد به این آیه شریفه بر ممنوعیت قضاوت زن با طبیعت و وضعیت خاص قضاوت دوران حاضر، نمی‌تواند موجه باشد و همان‌گونه که برخی از صاحب‌نظران از جمله علامه طباطبایی می‌فرمایند به خوبی پیداست که موضوع مربوط به روابط زوجین و مسائل خانوادگی آنهاست و در این آیه، قرآن کریم درصدد بیان برتری مردان بر زنان در روابط اجتماعی نیست. در ضمن قیمومت مرد بر زن نمی‌تواند از وظیفه انفاق او ناشی شده باشد؛ یعنی وظیفه انفاق مرد باعث ایجاد حق قیمومت مرد بر زن نیست. دست‌کم استناد به این آیه نمی‌تواند نافی قضاوت زن باشد.

«... وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (بقره: ۲۲۸). این آیه ضمن اشاره به اینکه زنان علاوه بر تکلیفی که برعهده‌شان است، حقوقی نیز دارند، می‌فرماید: ولی مردان را بر زنان درجه‌ای است؛ یعنی برتری و اختیارات بیشتر دارند. برخی این آیه را دلیل این دانسته‌اند که زن نمی‌تواند منصب قضاوت داشته باشد. واضح است که این آیه واقعاً نمی‌تواند دلیلی بر عدم جواز قضاوت زن باشد؛ زیرا در مقام بیان روابط زن و شوهر است، نه روابط اجتماعی و وسعت اختیارات مرد را بیان می‌کند، نه تصریح حق قضاوت را برای او.

در آیه اول تصریح شده، مردان به دلیل برتری و زیادتی که در بعضی از

جهات نفسانی و جسمانی دارند و به دلیل نفقه و تأمین معیشت که در دست آنان است، بر زن قیمومت دارند و دست‌کم با استناد به این آیه نمی‌توان نفی قضاوت زنان شد و آیه دوم نیز نمی‌تواند دلیلی بر عدم جواز قضاوت زنان باشد؛ زیرا آیه در مقام بیان روابط زن و مرد است نه روابط اجتماعی و از وسعت اختیارات مرد سخن می‌گوید.

۲. روایات:

در مقاله قضاوت و زنان، روایتی را صدوق در کتاب **خصال** از امام باقر^ع نقل کرده است که حضرت فرمود: «بر زنان اذان و اقامه، حضور در نماز جمعه و جماعت، عیادت مریض، تشییع جنازه، با صدای بلند ذکر لبیک گفتن (در حج)، دویدن میان صفا و مروه، لمس حجرالاسود، دخول در کعبه و... و عهده‌دار شدن قضاوت و حکومت نیست» (مهرپور، ۱۳۷۷، ش ۲۵).

در **وسائل الشیعه** به نقل از مفید از ابن‌عباس و او از پیامبر اکرم^ص روایت کرده‌اند که حضرت فرمود: «حوا از آدم خلق شده است و اگر آدم از حوا خلق می‌شد، همانا طلاق در دست زنان بود و... و اگر حوا از گِل آدم خلق می‌شد، حتماً زنان نیز می‌توانستند مانند مردها قضاوت کنند» (عاملی، ۱۳۵۰، ج ۱۸، ص ۴).

ب) دلایل عقلی؛ آنچه که فقها و صاحب‌نظران به استناد آن ممنوعیت قضاوت زنان را توجیه می‌کنند عبارت است از:

الف) عدم اهلیت زنان برای قضاوت از جمله دلایلی است که می‌توان به بیان شیخ طوسی در کتاب **مبسوط** اشاره کرد «هیچ‌کس نمی‌تواند قاضی شود، مگر اینکه سه شرط را دارا باشد: علم، عدالت و کمال». در مورد کمال می‌گوید: «قاضی باید از دو جهت کامل باشد، در خلقت و در احکام، کمال در خلقت؛

یعنی اینکه بینا باشد و کمال در احکام؛ یعنی بالغ، آزاد و مرد باشد و زن نمی‌تواند به هیچ وجه قاضی شود» (شیخ طوسی، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۹۹).

همچنین به بیان علامه طباطبایی در **تفسیر المیزان** ذیل آیات مربوط به ارث از سوره نساء می‌توان اشاره کرد که زن دارای حیات احساسی و مرد دارای حیات عقلانی است. زن از مناصب قضاوت و حکومت و جهاد محروم شده است؛ زیرا این سه از اموری است که باید مبتنی بر تعقل باشند، نه احساس (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۲۴۴).

ب) لزوم مستوربودن و عدم اختلاط با مردان.

ج) **سیره**؛ دلیل دیگری که بر عدم جواز قضاوت زنان مورد استناد قرار می‌گیرد، سیره مستمر از زمان پیامبر اکرم ﷺ و ائمه معصومین ﷺ بر ندادن سیمت قضاوت به زنان و توجه به اصل عدم جواز قضاوت زن یا اصل عدم مأذون بودن او را می‌توان بیان کرد. از فقیهان معاصر آیت‌الله موسوی اردبیلی در **فقه والتضا** پس از نقل ادله نقلی و عقلی درباره ممنوعیت زن از قضاوت سرانجام می‌گوید:

همه این دلایل جای خدشه و بحث و نظر دارند، جز مسئله اقتضای اصل که نمی‌توان با آن کاری کرد 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 پیداست که مقتضای اصل در اینجا عدم است (موسوی اردبیلی، ۱۴۰۸، ص ۸۳).

چنین به نظر می‌رسد که به جنس ذکور امتیاز برتری داده شده است، البته تفاوت‌هایی در ساختار طبیعت خلقت زن و مرد وجود دارد. همین اصل باعث تفاوت وظایف طبیعی، تکالیف و مزایای اجتماعی می‌شود که در اینجا سعی شده

است بررسی آرای فقها در طول تاریخ به امر تحولات تاریخی حق قضاوت زنان توجه ویژه شود تا بتوانیم به بعضی از پرسش‌ها پاسخ مناسب دهیم.

۲-۶. سیری در تحول آرای فقهای امامیه

در این بخش به بررسی سیر تحولات آرای فقهی فقهای امامیه در ادوار چهارگانه فقهی، در زمینه‌ی صفات قاضی و نظریه عدم جواز قضاوت زنان می‌پردازیم، گفتنی است دکتر محمود شهبازی ادوار فقه را از زمان غیبت کبری به بعد، این‌گونه تقسیم کرده است (شهبازی، ۱۳۴۵، ص ۵۹).

دوره اول؛ از آغاز غیبت کبری تا زمان شیخ الطائفه طوسی (م ۴۶۰ق).

دوره دوم؛ از زمان شیخ طوسی تا زمان علامه حلی (م ۷۲۸ق).

دوره سوم؛ از زمان علامه حلی تا عصر آقاباقر بهبهانی (م ۱۲۸۰ق).

دوره چهارم؛ از زمان آقاباقر بهبهانی تا زمان حاضر.

آرای فقهای دوره اول از آغاز غیبت صغری تا دوره دوم - یعنی تا پیش از دوره شیخ طوسی - در هیچ‌یک از آثار فقها اشاره‌ای به شرط ذکورت نشده است. فقهای بزرگ مانند شیخ صدوق در *المقنع* (ص ۳۵۹)؛ شیخ مفید در *المقنع* (ص ۷۲۱)؛ سیاه‌مرتضی *علم‌الهدی* در *الانتصار* (ص ۴۷۶) و ابوصلاح حلبی در بحث قضا به شرط ذکورت اشاره‌ای نکرده‌اند، در حالی که ابوصلاح حلبی در *الکافی* در بحث شهادت، بیان می‌کند شهادت زنان در مواردی ممنوع می‌باشد (حلبی، [بی تا]، ص ۴۲۱).

گفتنی است در بعضی از آثار فقهی از جمله *فقه‌الرضا* که قدیمی‌ترین کتاب فقهی و منسوب به حضرت امام رضا علیه السلام می‌باشد، اساساً ذکری از صفات قاضی به میان نیامده است و به نظر می‌رسد این فقها به جز علم و عدالت که دو شرط

اساسی برای قاضی می‌باشد، شرط دیگری را مدنظر نداشته‌اند. آرای فقهای دوره دوم یعنی از زمان شیخ طوسی تا زمان علامه حلی، فقها نسبت به شروط قاضی نظرات متفاوتی ارائه نکرده‌اند. عده‌ای از آنها از جمله شیخ طوسی در **المبسوط** (ج ۸، ص ۱۰۱)، ابن‌براج **طرابلسی** در **المهذب** (ص ۵۹۷)، صهرشتی در **اصباح‌الشیعه** (ص ۵۲۷)، محقق حلی در **شرایع‌الاسلام** (ج ۴، ص ۶۷)، محقق آبی در **کشف‌الرموز** (ج ۲، ص ۴۲۹) و ابن‌سعید **هذلی** در **الجامع للشرایع**، ذکورت را جزء شروط قاضی برشمرده، قضاوت زنان را جایز ندانسته‌اند و در تأیید نظریه خویش به ادله‌ای نیز تمسک نکرده‌اند (هذلی، [بی‌تا]، ج ۱۱، ص ۳۷۱).

در همین دوره، تعداد دیگری از فقها در شمار شروط قاضی، ذکورت را قید نکرده‌اند؛ از جمله سلار در **مراسم‌العلویه** (ص ۲۳۰)، **راوندی** در **فقه‌القرآن** (ج ۱۱، ص ۱۴۵)، ابن‌زهره در **غنیة‌النزوع** (ج ۱، ص ۱۸۹)، ابن‌حمزه در **الوسیله** (ص ۲۰۸) و ابن‌دریس حلی در **السراور**، ضمن آنکه به ذکر صفات و شروط دیگر قاضی پرداخته‌اند، سخنی از شرط ذکورت به میان نیاورده‌اند (حلی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۵۴).

شیخ طوسی در **الخلاف** به عنوان نخستین فقیهی که نظریه عدم جواز قضاوت زنان را مطرح کرده است، با تمسک به اصل عدم، بیان می‌کند: «جایز نیست که زنان عهده‌دار منصب قضاوت شوند». ایشان در تأیید نظریه خویش به روایتی از رسول اکرم ﷺ اشاره کرده و نتیجه می‌گیرد، اگر زنی متصدی منصب قضاوت شود بر مردان مقدم شده که این امر برخلاف حدیث مورد نظر است (شیخ طوسی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۲۱۳).

آرای فقهای دوره سوم؛ با مروری بر آرای فقهای دوره سوم فقهی از زمان علامه حلی تا زمان آقا باقر بهبهانی به نظر می‌رسد که به تدریج بر تعداد فقهای که شرط ذکورت را برای قاضی لازم شمرده‌اند، افزوده شده است. فقهایی از جمله علامه حلی در **قواعد الاحکام** (ج ۲، ص ۲۱۰)، شهید اول در **الدروس** (ج ۲، ص ۷۰)، **فاضل مقداد** در **تنقیح الفوائد** (ج ۴، ص ۲۹۸)، ابن‌فهد حلی در **مذهب البار** (ج ۴، ص ۴۵۶)، محقق کرکی در **الرسائل** (ج ۳، ص ۱۰۹)، شهید ثانی در **مسالك الافهام** (ج ۲، ص ۲۸۳)، سبزواری در **کفایة الاحکام** (ص ۲۶۱)، فیض کاشانی در **مفاتیح الشرایح** (ج ۲، ص ۲۴۶)، شیخ حرّ عاملی در **مفتاح الکرامه** (ج ۸، ص ۳۵۹) و **فاضل هندی** در **کشف اللثام**، ذکورت را در قاضی شرط دانسته‌اند (فاضل هندی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۲۲).

شایان ذکر است محقق حلی در **تلخیص المرام**، شرط ذکورت را قید نکرده؛ علامه حلی در **مختلف الشیعه**، کمال را تفسیر نکرده و از قضاوت زنان سخنی به میان نمی‌آورد، کما اینکه در **المنتهی** نیز بحثی از قضاوت زنان نیآورده است: «امامیه معتقد است که زنان نمی‌توانند منصب قضاوت را به عهده گیرند ... خداوند متعال زنان را از لحاظ جایگاه اجتماعی مؤخر و در مرتبه پایین‌تری قرار داده است. شما هم با آنان همین‌طور رفتار کنید» (علامه حلی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۵۹).

مقدس اردبیلی از فقها و اندیشمندان همین دوره در اثر **گران‌سنگ خود مجمع الفائده والبرهان** نخستین کسی است که به روشنی در نظریه عدم جواز قضاوت زنان خدشه وارد نکرده است و با دیده تردید به این نظریه می‌نگرد و بیان می‌کند:

«ولی اشتراط الذکوره فذلک ظاهر فیما لم یجز للمراه فیه امر و لی فی غیرذلک فلا تعلم له دلیلا واضحا نعم ذلک هو المشهور فلو کان اجماعاً فلا بحث و آلا فالمنع بالکلیه محل بحث اذلا محذور فی حکمها بشهاده النساء مع سماع شهادتین بین المرأتین مثلاً بشیء مع اتصافها بشرائط الحکم»: ولی شرط مرد بودن در موضوعی که زنان حق دخالت ندارند روشن است؛ ولی در غیر اینجاها دلیل روشنی بر بازداشتن آنان وجود ندارد؛ ولی مشهور است. پس اگر این شرط اجماعی باشد بحثی نیست، وگرنه در بازداشتن زنان از قضاوت به طور کلی جای تردید است، چه اشکال دارد که زنان با داشتن دیگر شرایط در اختلاف میان دو زن و با شنیدن شهادت زنان دیگر به قضاوت بپردازند (مقدس اردبیلی، [بی تا]، ج ۱۲، ص ۱۵).

آرای فقهای دوره چهارم؛ فقهای این دوره که از زمان آقا باقر بهبهانی آغاز شده است و تاکنون ادامه دارد نیز نظرات متفاوتی درباره قضاوت زنان ارائه نکرده‌اند و ملاحظه می‌شود که به تدریج بر تردیدکنندگان بر نظریه عدم جواز قضاوت زنان افزوده می‌شود.

در این دوره فقهایی از جمله سید جواد عاملی در **مفتاح الکرامه** (ج ۱۰، ص ۹)، کاشف الغطا در **تحریر المجله** (ج ۴، ص ۱۸۴)، سید علی طباطبایی در **ریاض المسائل** (ج ۹، ص ۲۳۶)، سید محمد مجاهد در **مناهل** (ص ۶۹۴)، نراقی در **مستند الشیعه** (ج ۱۷، ص ۳۶)، ملا علی کنی در **تحقیق الدلائل** (ص ۱۲)، گلپایگانی در **القضاء** (ج ۲، ص ۴۴)، آیت الله خویی در **مبانی تکملة المنهاج** (ج ۱، ص ۱۰) و امام خمینی در **تحریر الوسیله**، شرط ذکوریت را برای تصدی منصب قضا لازم می‌دانند (خمینی، [بی تا]، ج ۲، ص ۴۲).

همچنین تعدادی از فقهای این دوره از جمله میرزای قمی در **غنائم الایام**

(ص ۶۷۲)، شیخ اعظم انصاری در **القضاء والشهادت** (ص ۲۹۹) و مرحوم خوانساری در **جامع المدارک** در شرط ذکورت تردید نکرده‌اند (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۷). تعدادی از فقهای حاضر نیز قائل به عدم جواز قضاوت زنان می‌باشند. میرزا ابوالقاسم قمی در **جامع الشتات** می‌نویسد:

چه بسا در شرط مردبودن بشود اشکال کرد؛ زیرا علت‌های یادشده برای بازداشتن زنان از داوری، بیشتر به خاطر نیاز به حضور آنان در اجتماع و شناخت دو سوی دعواست که رایج نیست، پس دلیلی وجود ندارد که بگوییم زنان هیچ‌گاه نمی‌توانند به قضاوت بپردازند؛ مگر آنکه اجماع به همین‌گونه پدید آمده باشد. بنده می‌گویم، امکان دارد اجماع مربوط به اصل ولایت فقیه و عهده‌داری قضاوت به طور کلی باشد (قمی، ۱۴۱۰، «الف»، ص ۷۹).

همچنین شیخ انصاری به شرط مردبودن قاضی با تردید می‌نگرد و می‌نویسد: در قاضی به دلیل اجماع و فتوای فقیهان شرط است که قاضی بالغ، خردمند، عادل و دانا باشد؛ ولی شرط حلال‌زادگی و مردبودن را شماری ادعا کرده‌اند که اجماعی است، بلکه می‌توان گفت که مردبودن هم شرط نیست، هر چند در پاره‌ای از روایات کلمه «رجل» آمده است، احتمال دارد این واژه برای آن آمده است که بیشتر کسانی که می‌توانستند به قضاوت بپردازند مرد بوده‌اند (شیخ انصاری، [بی‌تا]، ص ۱۲۰).

مرحوم خوانساری یکی دیگر از فقیهان این دوره در بعضی از ادله شرط ذکورت خدشه وارد کرده و به‌گونه‌ای روشن فتوا به ذکورت قاضی نداده است. ایشان در **جامع المدارک** می‌نویسد:

برای شرط مردبودن به اجماع و حدیث نبوی تمسک و استدلال شده

است، می‌توان پاره‌ای از دلایل یادشده را مخدوش دانست؛ زیرا امکان دارد منظور رسول اکرم ﷺ از اینکه حضرت فرموده‌اند گروهی که زنان بر آنان ولایت دارند، رستگار نمی‌شوند، فرمان‌روایی باشد، نه قضاوت (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۷).

۳-۶. آرای فقهای امامیه درباره قضاوت زنان

با نگاه بر سیر تاریخ و ادوار فقه در این باره به چند دیدگاه نسبت به بیان صفات قاضی برخورد می‌کنیم که عبارت‌اند از:

۱. فقهایی که اساساً به ذکر صفات قاضی نپرداخته‌اند؛ از جمله شیخ صدوق (م ۳۸۱) در *المقنع فی الفقه*، سید مرتضی (م ۴۳۲) در *الانتصار*، *راوندی* (م ۵۷۳) در *فقه القرآن و سلار* (م ۴۶۳) در *المواسم* که در مبحث قضاوت به بیان صفات قاضی نپرداخته‌اند (شیخ صدوق، ۱۴۰۳، ص ۳۹۵ / سید مرتضی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۴۸۶ / *راوندی*، [بی تا]، ج ۱۱، ص ۱۴۵ / *سلار*، [بی تا]، ص ۲۳۰).
۲. فقهایی که شرط ذکوریت را جزء شروط قاضی ذکر نکرده‌اند؛ از جمله شیخ مفید (م ۴۱۳) در *مقنعه*، *ابوصلاح حلبی* (م ۴۴۷) در *الکافی فی الفقه*، شیخ طوسی (م ۴۶۰) در *نهایه*، *قاضی ابن براج* (م ۴۸۱) در *جواهر الفقه*، *ابن زهره* (م ۵۸۵) در *غنیة النزوع*، *ابن‌ادریس حلی* (۵۹۸) در *السرائر*، *ابن‌حمزه* (م ۵۶۰) در *وسیله* و *کاشف‌الغطا* (م ۱۲۲۸) در *تحریر‌المجله*، ذکر از شرط رجولیت قاضی نکرده‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ص ۷۲۱ / حلبی، [بی تا]، ص ۴۲۱ / شیخ طوسی، ۱۳۴۳، ص ۳۳۷ / *ابن براج*، [بی تا]، ج ۱۱، ص ۱۰۵ / *ابن زهره*، [بی تا]، ج ۱۱، ص ۱۸۹ / *حلی*، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۵۴ / *ابن حمزه*، [بی تا]، ص ۲۰۸ / *کاشف‌الغطا*، [بی تا]، ج ۴، ص ۱۸۴).

۳. فقهای که ذکورت را جزء شروط قاضی ذکر کرده‌اند: عده‌ای از فقهای امامیه ذکورت را برای تصدی منصب قضا شرط دانسته، سپس دلایلی بر عدم قضاوت زنان اقامه کرده‌اند؛ از جمله شیخ طوسی (م ۴۶۰) در *المسبوط*، قاضی ابن‌براج در *المهذب* - پس از اجتهاد، همان شروط شیخ طوسی از جمله ذکورت را بیان کرده‌اند - صهرشتی (م ۴۶۰) در *اصباح‌الشیعه*، محقق حلی (م ۶۷۶) در *شرایع الاسلام والمختصر النافع*، یحیی بن سعد هذلی (م ۶۸۹) در *الجامع للشرایع*، علامه حلی (م ۷۶۲) در *قواعد الاحکام و تحریر الاحکام و ارشاد الاذهان*، شهید اول (م ۷۶۸) در *الدروس*، فاضل مقداد (م ۸۶۲) در *التنقیح الرائع*، محقق کرکی (م ۹۴۰) در *جامع المقاصد*، شهید ثانی (م ۹۶۶) در *مسالك الافهام و شرح للمعه*، محقق سبزواری (م ۱۰۹۰) در *کفایه الاحکام*، فیض کاشانی (م ۱۰۹۱) در *مفاتیح‌الشرایع*، شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴) در *هدایة الامة الی الاحکام الائمة*، سیدعلی طباطبایی (م ۱۲۳۱) در *ریاض المسائل*، سیدمحمد طباطبایی (م ۱۲۴۲) در *مناهل*، ملامحمد نراقی (م ۱۲۴۵) در *مستندالشیعه*، نجفی (م ۱۲۶۶) در *جواهر الکلام*، آقا ضیاء عراقی (م ۱۳۶۱) در *القضا و امام خمینی در تحریر الوسیله*، ذکورت را به عنوان یکی از شرایط قاضی نام برده‌اند (طوسی، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۱۰۱ / ابن‌براج، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۵۹۷ / صهرشتی، [بی تا]، ص ۵۲۷ / حلی، ۱۴۰۲، ج ۴، ص ۶۷ / هذلی ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص ۳۷۱ / شهید اول، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۷۰ / فاضل، [بی تا]، ج ۴، ص ۲۳۴ / محقق کرکی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۲۳ / شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۱۳، ص ۳۲۹ / نراقی، ۱۴۱۹، ج ۱۷، ص ۳۵ / خمینی، [بی تا]، ج ۲، ص ۴۰۷).

۴. فقهای که در شرط ذکورت برای تصدی منصب قضا تردید وارد کرده‌اند؛ از جمله مقدس اردبیلی (م ۹۹۳) در *مجمع‌الفائده والبرهان*، میرزا ابوالقاسم قمی

(م ۱۲۳۱) در **جامع الشتات** را می‌توان نام برد (مقدس اردبیلی، [بی‌تا]، ج ۱۲، ص ۱۵ / قمی، [بی‌تا]، «الف» ص ۴۳).

۵. فقهای که از شرایط لازم در قاضی سخن گفته‌اند و ذکورت را به طور مطلق رد نکرده‌اند؛ از جمله می‌توان به *ملاحسینقلی همدانی* (م ۱۳۱۱) صاحب *فقه‌الاکبر و ابن‌حزم* صاحب *کتاب المحلی*، (م ۴۵۶) که در این باره نظرات و آرای دارند، اشاره کرد.

در بررسی سیر تاریخی آرای فقهای امامیه و با مطالعه آثار به‌جامانده در ادوار چهارگانه فقهی به نظر می‌رسد که بر شمار شروط و صفات قاضی در تاریخ فقه اسلامی، سیر تکاملی را طی کرده و به تدریج بر نوع و تعداد صفات قاضی افزوده شده است، البته به جز دو شرط اصلی و اساسی، علم و عدالت قاضی که همواره مورد نظر شرع مقدس اسلام و فقها بوده است و شرط ذکورت نیز از این قاعده مستثنا نمی‌باشد. برشمردن شرط ذکورت به عنوان یکی از شروط قاضی از آغاز دوره دوم فقه اسلامی؛ یعنی از زمان شیخ طوسی تا زمان *مقدس اردبیلی* سیر صعودی را طی کرده؛ بدین معنا که به تدریج بر شمار فقهای که به شرط ذکورت اشاره کرده‌اند، افزوده شده، از اواخر دوره سوم به بعد نیز پس از تشکیل *مقدس اردبیلی* در شرط ذکورت قاضی، به تدریج بر شمار فقهای که ذکورت را در قاضی شرط ندانسته‌اند و به جواز قضاوت زنان به طور مطلق و یا در مواردی قائل بوده‌اند، افزوده شده است.

۴-۶. آرای فقهای اهل سنت درباره قضاوت زنان

آرای فقهای اهل سنت درباره قضاوت زنان را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. گروهی که تصدی منصب قضا به وسیله زنان را مطلقاً جایز نمی‌دانند و احکام صادره از سوی آنان را در این حوزه باطل می‌دانند. از این میان می‌توان به فقهای ذیل اشاره کرد: از فقهای شافعی به *ماوردی* (م ۴۵) در کتاب **احکام سلطانیه**، *ابن‌ابی‌الدم* متوفای قرن پنجم در **آداب القضا**، *محمدبن شربینی* متوفای قرن دهم در **معنی المحتاج**، از میان فقهای مالکی به *ابن‌رشد* (م ۵۹۵)، *احمدبن محمد دودیر* متوفای قرن چهارم در کتاب **حاشیه بلغ السالک** و *خطاب‌الرعیسی* (م ۹۵۴) در **مواهب الجلیل** و از میان فقهای حنبلی مذهب که زنان را شایسته منصب قضاوت نمی‌دانند می‌توان به *ابن‌قدمه* (م ۶۲۸) در **المغنی** و *مجدالدین ابوالبرکات* (م ۷۹۸) در **المحرفی الفقه** ... اشاره کرد (ماوردی، [بی‌تا]، ص ۶۵ / *ابی‌الدم*، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹۸ / *شربینی*، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۳۷۵ / *ابن‌رشد*، ۱۴۰۸، ص ۴۳۰ / *ابن‌قدمه*، [بی‌تا]، ج ۱۱، ص ۳۸۰، *خطاب*، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۸۷ / *ابوالبرکات*، ۱۴۰۴، ص ۲۳۰).
۲. فقهایی که قضاوت زنان را در مواردی نافذ می‌دانند. گروهی نیز تصدی منصب قضا به وسیله زنان را در آنجایی که شهادت آنان جایز است، غیر از حدود و قصاص بی‌اشکال می‌دانند و در مواردی که شهادت آنان ممنوع است مثل حدود و قصاص نافذ نمی‌دانند؛ از جمله فقهای حنفی که بر این عقیده‌اند می‌توان به *ابن‌رشد* مالکی (م ۱۰۴) در **بدایه**، *علاء‌الدین کاشانی* (م ۱۴۵۹) در **بدایة الصنایع فی ترتیب الشرائع** و *برهان‌الدین مرغینانی* (م ۵۹۳) در **الهدایة لشرح بدایة‌المبتدی** را می‌توان نام برد (ابن‌رشد، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۶۳ / *کاشانی*، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۳ / *مرغینانی*، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۴۵۴).
۳. گروهی نیز به طور مطلق قضاوت زنان را جایز و احکام صادره را نافذ می‌دانند؛ از جمله به *ابن‌حزم ظاهری* (م ۴۵۶) در **المحلی بالآثار** و *ابن‌قدمه* (م ۶۲۹)

در **المغنی** می‌توان اشاره کرد. (ابن حزم، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۴۲۹ / ابن‌قدامه، [بی‌تا]، ج ۱۱، ص ۳۸۰).

۵-۶. نتیجه سیر تاریخی فقهی حق زن در قضاوت

همان‌گونه که بیان شد به جز دو شرط علم و عدل که شروط لازم و اساسی برای قاضی می‌باشند، برشماری صفات متعدد برای قاضی در تاریخ فقه، سیر تکاملی داشته است و شرط ذکورت نیز از این قاعده مستثنا نمی‌باشد.

در دوره اول در کتب فقهی امامیه، شرط ذکورت اساساً مطرح نبوده است، در دوره دوم شرط ذکورت نخستین بار به صورت جدی به وسیله شیخ طوسی مطرح شده و تعدادی از فقهای دیگر نیز با لزوم شرط ذکورت قاضی موافق می‌شوند و اکثریت قریب به اتفاق فقها به جز *مقدس اردبیلی*، ذکورت را یکی از شروط قاضی می‌دانند و فقط *مقدس اردبیلی* بر تحقق اجماع تردید وارد کرده است و بیان می‌کند اگر اجماع محقق باشد، ما نیز تسلیم می‌شویم، در غیر این صورت تسلیم نخواهیم شد؛ ولی در دوره چهارم، فقهای مثل *میرزای قمی*، شیخ *اعظم انصاری*، *خوانساری* و *ملاحسینی* ادله عدم جواز قضاوت زنان را کافی نمی‌دانند.

با توجه به اینکه شرط ذکورت قاضی را نخست شیخ طوسی مطرح کرده است، ذکر این نکته خالی از فایده نیست که رویه شیخ طوسی بر آن بود که آرا و نظرات فقهای شیعه و اهل سنت را نسبت به مسائل فقهی مورد اختلاف، مطرح می‌کرد و ادله و مبناهای فقهی ایشان را مقایسه می‌نمود و به استدلال و بررسی و نقد می‌پرداخت. ایشان نخستین بار در **المبسوط** و **الخلاف** که برای بیان مطالب

اجتهادی و استنباطی نوشته شده، شرط ذکورت را جزء شروط قاضی برشمرده است و از آنجا که به دلیل عظمت شخصیت و مقام شامخ علمی و مقبولیت ایشان نزد فقها، آرای وی پیوسته مورد پیروی فقها قرار می‌گرفت، حتی آرا و نظراتی که از مبنای محکمی برخوردار نبود، کماکان مورد استناد و تأیید فقهای دیگر واقع می‌شد؛ بنابراین شرط ذکورت قاضی نیز از این قاعده مستثنا نیست. صاحب‌جواهر نیز این موضوع را مورد بحث قرار داده است و بیان می‌کند: بیشتر این شرط‌ها، شرط‌هایی هستند که اهل سنت برای قاضی یاد کرده‌اند به‌گونه‌ای که اگر کسی کتاب‌های آنان را بنگرد، بر او روشن خواهد شد که چگونه اهل سنت توجه داشته‌اند شرایط بسیاری را برای قاضی یادآور شوند و دلیلی جز استحسان زشت یا قیاس باطل نیاورده‌اند (نجفی، ۱۳۰۳، ج ۴۰، ص ۲۱).

۷. مرجعیت زن و بررسی سیر تحولات تاریخی

یکی دیگر از حقوق اجتماعی زن، حق مرجعیت زن می‌باشد. این مبحث از جنجالی‌ترین مباحث مطرح شده در جامعه علمی و فقهی کنونی می‌باشد که آیا مرجع تقلید حتماً باید مرد باشد یا اگر زنی نیز از شرایط مرجعیت برخوردار باشد، می‌توان به عنوان مرجع تقلید از او تقلید کرد؟

شارع مقدس اسلام بر حسب حکمت بالغه خود ویژگی‌هایی را در زن خلق کرده است که در مرد یافت نمی‌شود و البته برعکس قضیه نیز تا حدودی صادق می‌باشد و براساس همان ویژگی‌ها، دستورات خاصی را درباره عبادات، معاملات و روش زندگی فردی و اجتماعی زن صادر کرده که در برخی موارد

با مرد متمایز است. همچنین شایان ذکر است که برای یافتن پرسش‌های ایجاد شده، نخست به معانی این کلمه و سپس به بررسی شرایط مجتهدی که مرجع تقلید دیگران است، پرداخته شود.

۱-۷. تأثیر مقتضیات زمان بر جواز مرجعیت زن

در مبانی فقهی آرای خاص امام خمینی آمده است، زمان و مکان به معنای رایج در موضوعات احکام شرعی، فی الجمله اخذ شده‌اند.

الف) گاهی زمان شرط وجوب است؛ مانند حلول ماه مبارک رمضان برای وجوب روزه و داخل شدن وقت برای وجوب نماز.

ب) گاهی زمان شرط واجب است؛ مانند حلول ماه ذی‌الحجه برای انجام فریضه حج. ج) گاهی زمان قید موضوع است و گاه شرط آن مکان نیز چنین نقشیء دارد؛ ولی این نوع دخالت زمان و مکان در فقه و احکام شرعی، مورد انکار کسی نبوده، همه آن را قبول دارند. اساساً زمان و مکان مورد بحث در این گونه مثالها به عنوان مقوم موضوع و قید و شروطی برای آن می‌باشند و با زمان و مکانی که در بحث اجتهاد مورد استفاده قرار می‌گیرند، تفاوت اصولی دارند و موافقان و مخالفانی به همراه دارند. منظور «زمان» و «مکان» نه مفهوم حقیقی آن (دقایق، ساعات و...) و نه معنای مصلحت‌های هر زمان و مکان است، بلکه مقصود مجموعه تحولاتی است که مجتهد را در درک صحیح‌تر و تدوین احکام شرعی یاری می‌کند. (گواهی، ۱۳۸۲، ص ۵۱).

در اصول کافی بیان شده است که همواره موضوعات مقید به قیودی هستند که طی زمان تغییر می‌کنند و تا عنوان اولیه یا ثانویه حکمی تغییر نکند، موضوع

آن متحول نمی‌شود. این تغییر به آن معنا نیست که احکام الهی تغییر یافته و دگرگون شده باشند، چنانچه برخی مخالفان بر نقش زمان و مکان معتقدند که قبول این مسئله با حدیث معروف «حلال محمد حلال ابداً الی یوم‌القیامه و حرامه حرام ابداً الی یوم‌القیامه» منافات دارد (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۰۰).

امام خمینی در **صحیفه نور** بیان می‌کند که از یک سو احکام اسلام، احکامی جاودانه و همیشگی‌اند که اجرای آن مقید به زمان و مکان خاصی نیست و باید در همه زمانها و مکانها اجرا شود. از سوی دیگر قانونگذاری در اسلام به پایان رسیده است و آنچه خداوند بر عهده آخرین رسولش نهاده بود، به مردم ابلاغ شده است. جمع این دو ضرورت در استنباط است که مقتضیات زمان و مکان به عنوان عواملی تأثیرگذار ظاهر می‌شوند (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۱، ص ۹۸).

اما در کتاب **مبایذ فقه و اصول** آمده است که به نظر مجتهد مقصود از زمان، تحولی است که در جنبه‌های گوناگون زندگی اجتماعی در مقطعی از زمان، تحت تأثیر عواملی در فقه راه یافته و می‌یابند و اثر چشم‌گیری به‌جا گذاشته یا می‌گذارد و مردم را به راهی نو رهنمون می‌گرداند. انگیزه اصلی این دگرگونی و پویایی در فقه اینکه هر پرسش، پاسخ مناسب خود را دریافت کند، مشکلی از سر راه برداشته شود، نیازی برطرف گردد، راه پیشرفت جامعه به بن‌بست نیفتد و در نتیجه فقه غنی و پرمایه به عنوان قاعده‌ای ایده‌آل، آینده‌نگر و پیشتاز بوده و همواره نبض جامعه را در دست داشته باشد و آن را به سوی تمدنی که شتابان به پیش می‌تازد، راهنمایی می‌کند (فیض، ۱۳۷۴، ص ۱۲۴).

۲-۷. شرایط مجتهد

علمای امامیه شروطی را برای مجتهدی که مرجع تقلید دیگران است، قائل اند که عبارت اند از:

۱. بلوغ؛ ۲. عقل؛ ۳. حیات؛ ۴. ذکورت؛ ۵. عدالت؛ ۶. مجتهد مطلق بودن؛ ۷. اعلی و آگاه ترین؛ ۸. ترک اقبال به دنیا؛ ۹. حریت؛ ۱۰. طهارت المولد؛ ۱۱. ایمان به خدای یگانه و نبوت حضرت ختمی مرتبت و امامت دوازده امام معصوم علیهم السلام که علاوه بر شروط مذکور برخی علمای شیعه شروط دیگری؛ مانند سمع، بصر، تکلم، کتابت، ضبط و عدم نسیان را نیز در مرجعیت شرط کرده اند (کاظم یزدی، ۱۳۳۰، مسئله ۲۲ / خمینی، احکام تقلید، مسئله ۲ / بروجردی، احکام تقلید، مسئله ۲).

بلوغ: به لحاظ اهمیت مسئله مرجعیت، مرجع تقلید باید بالغ باشد و غیربالغ اهلیت افتا ندارد، مگر معصومین علیهم السلام که آنان به علت عصمتشان از خطا و اشتباه مصون اند.

عقل: مرجع تقلید باید عاقل باشد؛ بنابراین مجنون اعم از اطلاق و ادواری صلاحیت صدور فتوا را ندارد.

حیات: مرجع تقلید باید زنده باشد تا بتواند به اقتضای زمان، احکام موضوعات را بیان کند و بقا بر فتوای مجتهد متوفی نیز باید با اذن مجتهد زنده باشد.

مرد بودن: به لحاظ خصوصیات طبیعی زنان، آنان از تصدی مسئولیت مرجعیت معذورند؛ ولی می توانند در صورت رسیدن به درجه اجتهاد به رأی خودشان عمل کنند؛ بنابراین مرجع تقلید باید مرد باشد. مرحوم سید محمد کاظم

یزدی در **عروة الوثقی** به هنگام بیان شرایط مفتی و مرجع تقلید، مردبودن را در ردیف عدالت و بلوغ از شرایط به حساب آورده است «**يَشْتَرُ فِي الْمُجْتَهِدِ أُمُورٌ: الْبُلُوغُ وَالْإِيمَانُ وَالْعِدَالَةُ وَالرُّجُوبَةُ...**» (طباطبایی، ۱۳۳۰، مسئله ۲۲). در مجتهد، اموری شرط می‌باشد؛ بلوغ، عقل، ایمان، عدالت و ذکورت، فقهای معاصر نوعاً به پیروی از ایشان در ابتدای رساله‌های عملیه خود، در موقع بیان شرایط مرجع تقلید، مردبودن را شرط مسلم گرفته‌اند. آیت‌الله بروجردی در رساله عملیه خود می‌نویسد: «... و از مجتهدی باید تقلید کرد که مرد و بالغ و عاقل و... باشد».

مشابه این عبارت در رساله عملیه حضرت امام و سایر آیات عظام موجود است. قراردادن ذکورت در ردیف عدالت و بلوغ، می‌رساند که مردبودن شرط لازم برای مرجعیت است. به گونه‌ای که اگر زنی به مقام عالی اجتهاد برسد، حق تصدی مقام افتا را ندارد و فتوای او برای دیگران حجت نیست، هرچند آن دیگران زنان باشند و حتی در مسائل اختصاصی خود آنان باشد (خمینی، مسئله ۲ از احکام تقلید).

مجتهد مطلق باشد: به عقیده علمای امامیه مرجع تقلید باید قدرت استنباط همه احکام شرع را داشته باشد تا در همه زمینه‌ها پاسخ‌گوی مقلدین خویش باشد. اعلمیت: مرجع تقلید باید آگاه‌ترین و عالم‌ترین مجتهدان زمان باشد. عدالت: مرجع تقلید باید عادل باشد؛ یعنی مرتکب کبائر نشده و بر صغایر هم اصرار نوزد.

ترک اقبال به دنیا: با توجه به اهمیت و حساسیت مقام مرجعیت، مرجع تقلید باید زهد و صیانت نفس داشته باشد و از تعلق به دنیا و متاع آن پرهیز کند.

حریت: از دیگر شروط مرجعیت، حریت مرجع است؛ بنابراین غیر حر صلاحیت افتا ندارد.

طهارت المولد: مرجع تقلید باید حلال زاده باشد.

ایمان: از نظر امامیه مرجع تقلید باید علاوه بر ایمان به خدای یگانه و نبوت حضرت محمد ﷺ به عصمت و امامت دوازده امام معصوم ﷺ هم مؤمن باشد. علاوه بر شروط مذکور برخی علمای شیعه شروط دیگری مانند سمع، بصر، تکلم، کتابت، ضبط و عدم نسیان را نیز در مرجعیت شرط کرده‌اند. / امام خمینی (قَدْ سَ اللَّهُ نَفْسَهُ الزَّكِيَّة) شرایط و ویژگی‌های اجتهاد مصطلح را در کتاب **رسائل** چنین بیان می‌فرمایند:

اول، آشنایی با علوم و فنون عربی به مقداری که در فهم کتاب و سنت لازم باشد. دوم، آشنایی و انس با محاورات عرفی و فهم موضوعات برای فهم عبارات کتاب و سنت. سوم، آشنایی با منطق به اندازه نیاز برای استدلال و استنباط حکم. چهارم، تسلط بر اصول فقه و قواعد فقهیه به اندازه‌ای که بتواند با به کارگیری این اصول، قواعد و دانش‌های مورد نیاز دیگر، حکم شرعی را استنباط کند. پنجم، آشنایی با علم رجال. ششم، آشنایی با قرآن و انس با اخبار و آثار معصومین ﷺ. هفتم، قوت و توانایی عملی برای ارجاع فروع به اصول و تکرار این امر. هشتم، فحص و تحقیق کامل در کلمات بزرگان و فقیهان سلف (خمینی، ۱۳۸۵، ص ۴-۷).

۷-۳. ادله موافقان و مخالفان مرجعیت زن

الف) مقتضای اصل اولیه در جواز تقلید از زن

در میان علمای علم اصول، مسلّم است که اگر در موردی نسبت به حجیت و عدم حجیت یک شیء شک شود، مقتضای قاعده و اصل اولیه، عدم حجیت آن شیء است، تا جایی که گفته شده است. این قاعده شامل مسئله مورد بحث نیز می‌شود؛ زیرا شک در جواز تقلید از زنان و عدم جواز آن به شک در حجیت و عدم حجیت فتوای زنان برای دیگران باز می‌گردد و با توجه به اینکه حجیت هر موردی نیاز به دلیل دارد و اگر دلیلی اقامه نشود، باید براساس همان قاعده کلی، حکم به عدم حجیت فتوای زنان برای دیگران کرد.

ب) ادله قائلان به عدم جواز مرجعیت زن

با روشن شدن اصل اولیه در جواز تقلید از زن، نوبت به بررسی ادله قائلان به جواز یا عدم جواز آن می‌رسد. آیا دلیل معتبری برای دست برداشتن از مقتضای قاعده اولیه (عدم جواز مرجعیت زن) وجود دارد یا خیر؟ آیا دلیل قابل اعتمادی بر اعتبار یا عدم اعتبار فتوای زن وجود دارد یا خیر؟ نخست ادله قائلان به عدم جواز مرجعیت زن ذکر می‌شود:

دلیل اول؛ شهرت: در کلمات برخی فقها نسبت به عدم جواز مرجعیت زنان ادعای شهرت، بلکه اجماع قطعی شده است تا جایی که بطلان جواز مرجعیت زن، از امور بسیار روشنی برداشت شده است و عدم تعرض برخی از فقها نسبت به این مسئله این گونه توجیه شده است که عدم جواز مرجعیت زن به اندازه‌ای روشن بوده است که فقها نیازی به ذکر بر عدم جواز آن نمی‌دیده‌اند.

دلیل دوم؛ آیات قرآن: برای عدم جواز تقلید از زن به آیات متعددی استناد شده است که به آنها اشاره می‌شود.

«الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ: مردان، سرپرست زنان‌اند» (نساء: ۳۴).

خداوند مردان را قیّم و سرپرست زنان قرار داده است. مقتضای آیه اینکه مرد از زن نمی‌تواند تقلید کند؛ زیرا از نظر عرف، تقلید مرد از زن به معنای پیروی مرد از زن و به دست گرفتن امور مردان توسط زن است و این با آیه شریفه منافات دارد. مسئله عدم جواز تقلید زن از زن نیز به اجماع مرکب اثبات می‌شود؛ بنابراین نمی‌توان تفصیل داد و گفت زن برای زنان می‌تواند مرجع تقلید باشد، ولی برای مردان نمی‌تواند.

«وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» و مردان بر آنان درجه برتری دارند» (بقره: ۲۲۸). در این آیه از برتری مردان بر زنان سخن گفته شده است. در صورتی که زنان مرجع تقلید مردان شوند، بر مردان برتری می‌یابند و این با آیه شریفه منافات دارد.

«وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى. و در خانه‌هایتان قرار گیرند و مانند روزگار جاهلیت قدیم زینت‌های خود را آشکار نکنند» (احزاب: ۳۳). هرچند این آیه مربوط به همسران پیامبر ﷺ است؛ ولی بودن در خانه و عدم اختلاط با مردان و نامحرمان اختصاص به همسران پیامبر ندارد و با توجه به سایر ادله همه زنان باید آنها را رعایت کنند و با توجه به اینکه مرجعیت زن مستلزم خروج از خانه و صحبت و ارتباط با مردان است، برخلاف این آیه می‌باشد و جایز نیست.

دلیل سوم؛ مذاق شارع: آیت‌الله خویی در بحث شرایط در کتاب **التنقیح مرجع تقلید** و با استناد به مذاق شریعت، مرد بودن را در مرجع تقلید شرط دانسته و تقلید از زن را جایز نمی‌داند؛ به این معنا که وظیفه‌ای را در شرع برای زنان مناسب می‌داند، اشتغال به امور منزل است؛ بنابراین باید زنان از

قبول کارهای اجتماعی، سیاسی و... که باعث می‌شود از انجام وظیفه اصلی خود، باز مانند - مگر در هنگام ضرورت - دوری کنند و از آنجا که تصدی مقام افتا منافات با وظیفه اصلی زن دارد، باید از آن اجتناب شود (آیت‌الله خوئی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۲۶).

دلیل چهارم؛ سیره متشرعه بر عدم رجوع به فتاوی زنان: سیره متشرعه بر عدم رجوع به فتاوی زنان است. این سیره به زمان معصومین علیهم‌السلام نیز متصل است و در آن زمان نیز کسی به فتاوی زنان مراجعه نمی‌کرده است. حتی می‌توان گفت که در میان مردم سایر ادیان پیش از اسلام نیز سیره بر این بوده است که به آرا و فتاوی زنان مراجعه نمی‌کرده‌اند.

دلیل پنجم؛ مرجعیت، شعبه‌ای از نبوت و امامت است: مرجعیت و منصب افتا شعبه‌ای از نبوت و امامت است؛ یعنی منشأ مشروعیت مرجعیت، ادامه و استمرار منصب نبوت و امامت است و از آنجا که در طول تاریخ هیچ زنی به منصب نبوت و امامت نرسیده است، روشن می‌شود که مرجعیت او نیز جایز نیست، مرجعیت او نیاز به نصب و جعل دارد و چنین جعل و نصبی نیز به زن وجود ندارد.

۷-۴. ادله قائلان به جواز مرجعیت زن

قائلان به حجیت فتاوی زنان برای مدعای خود به چند دلیل تمسک کرده‌اند:

۷-۴-۱. دلیل اول، آیات قرآن

۱. آیه ذکر: «فَسَأَلُوا أَهْلَ الذَّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» پس اگر نمی‌دانید از اهل ذکر جویا شوید» (نحل: ۴۳). این آیه مردم را به پرسش از اهل ذکر که در این آیه

شامل مردان و زنان است راهنمایی می‌کند؛ زیرا فرهنگ مسلمانی، فرهنگ ذکر است که جاهل به عالم رجوع کند.

۲. آیه نفر: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» و شایسته نیست مؤمنان همگی کوچ کنند، پس چرا از هر فرقه‌ای از آنان دسته‌ای کوچ نمی‌کنند تا در دین آگاهی پیدا کنند و قوم خود را وقتی به سوی آنان بازگشتند بیم دهند، باشد که آنان بترسند» (توبه: ۱۲۲).

۲-۴-۷. دلیل دوم، روایات

روایاتی که برای جواز مرجعیت زن به آنها استناد شده، دست‌کم دو دسته‌اند: دسته اول: روایاتی که مردم را در امور دینی به مطلق فقیه ارجاع داده‌اند؛ یعنی اگر فقیهی به قوه استنباط برسد و مورد اعتماد باشد، مردم می‌توانند به او مراجعه کرده و مسائل شرعی خود را از او یاد بگیرند؛ چه آن فقیه، مرد باشد و چه زن. در **وسائل الشیعه** در حدیث شریف آمده است «و ولی من کان من الفقها صائناً لنفسه حافظاً لدینه...» مطابق این حدیث عوام موظف‌اند که از فقهای نگهدار و محافظ دین، مخالف هوای نفس و مطیع امر خدا تقلید کنند و فقیه با این شرایط هم در میان مردان یافت می‌شود هم در میان زنان (حرر عاملی، ۱۳۵۰، ج ۱۸، ص ۹۵).

این دسته از روایات، اخباری‌اند که دال بر اذن در فتوا می‌باشند و در آنها مسئله جنسیت مطرح نیست، بلکه این روایات به گونه مطلق اذن در افتا داده‌اند، چه فتوادهنده مرد باشد و چه زن. در حدیثی از *امام زمان* (عج) آمده است

«فاما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواه احاديثنا فانهم حجتى عليه و انا حجت الله»
(همان، ص ۹۵).

دسته دوم: روایاتی که ائمه معصومین علیهم السلام مردم را به برخی از زنان ارجاع داده‌اند. از روایات به دست می‌آید که فتوا و رأی زنان حجت می‌باشد؛ مثل ارجاع امام صادق علیه السلام به همسرشان حمیه. این روایت در **وسائل الشیعه** نقل شده است که امام صادق علیه السلام برای تعلیم احکام حج، کودک سائل را به همسرشان حمیه ارجاع می‌دهند و حمیه حکم شرعی را برای آنها بیان می‌کند، نه اینکه صرفاً راوی روایتی باشد؛ بنابراین روشن می‌شود که زنان نیز اگر دارای صلاحیت کافی باشند، می‌توانند مرجع مردم در احکام شرعی باشند (همان، ج ۸، ص ۲۰۷).

همچنین مثل ارجاع به مادر امام حسن عسگری علیه السلام / ام ابی محمد که این روایت در **بحار الانوار** بیان شده، هنگامی که از یاور، پناهگاه و فریادرس شیعیان در زمان غیبت صغرا سؤال می‌شود، جده حضرت ولی عصر علیه السلام و مادر امام حسن عسگری علیه السلام به عنوان پناهگاه و مرجع مردم معرفی می‌شود. این روایت دلالت دارد که یک زن نیز می‌تواند به عنوان مرجع و فریادرس مردم در امور دینی قرار گیرد که امروزه به عنوان مرجع تقلید معرفی می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۵۱).

۳-۴-۷. دلیل سوم، سیره عقلا

با توجه به اینکه اخذ به سیره عقلا بر حجیت فتوای زنان متوقف بر اثبات چند مطلب است که این تقسیمات در مقاله زن و مرجعیت بدین گونه عنوان شده است:

اول، باید اثبات شود که در زمان معصومین علیهم السلام زنان مجتهد و اهل فتوا وجود داشته‌اند.

دوم، اینکه زنان محل مراجعه دیگران بوده‌اند و یا دست‌کم احتمال این بوده است که مردم براساس سیره خود در رجوع به اهل خبره در احکام و مسائل شرعی، به این زنان اهل فتوا مراجعه کنند.

نظام زندگی فردی و اجتماعی عقلاً بر رجوع به اهل خبره است. آنان در هر فن و رشته‌ای که خود آگاهی لازم را ندارند، به کسانی رجوع می‌کند که این آگاهی را داشته باشند، خواه زن باشند یا مرد. مسلمانان متشرع نیز در دستیابی به احکام شریعت در همین سیره رفته‌اند. نمونه‌های فراوان از مراجعه به زنان برای شنیدن احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام و گرفتن دستورات آنان، شاهد این مدعاست (نجفی، [بی تا]، ص ۸).

۵-۷. مرجعیت زن از نظر علمای امامیه

در بررسی سیر تحولات تاریخی حقوق اجتماعی زن در باب مرجعیت و بررسی آرا و نظریات فقها، با چند دیدگاه در ادوار فقه روبه‌رو می‌شویم که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱. فقهای که اساساً صفات مجتهد را بیان نکرده‌اند: از این گروه می‌توان به شیخ مفید (م ۴۱۳) در کتاب **مقنعه**، شیخ طوسی (م ۴۶۰) در کتاب **نهایه**، سلار (م ۴۶۳) در کتاب **مراسم و ابن‌ادریس حلی** (م ۵۹۸) در کتاب **سوائف** اشاره کرد.
۲. فقهای که شرط ذکوریت را جزء شرایط مرجع ذکر نکرده‌اند: از این میان می‌توان به شهید اول (م ۷۸۹) در مقدمه کتاب **ذکری**، محقق حلی (م ۶۷۶) در

شرایع الاسلام، علامه حلی (م ۷۲۶) در قواعد الاحکام، محمد کاظم یزدی (م ۱۳۳۷)، آخوند خراسانی (م ۱۳۲۹)، سید ابوالحسن اصفهانی (م ۱۳۶۵) در کتاب سفینه النجاه و امام خمینی در تحریر الوسیله نیز ذکورت را در ردیف شرایط مرجع تقلید ذکر کرده‌اند (شهید اول، [بی تا]، ص ۲ / حلی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۲۵۸ / علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۱۹ / اصفهانی، ۱۴۲۰، مسئله ۳ از مسئله تقلید / خمینی، [بی تا]، ج ۱، ص ۴).

۳. کسانی که به شرط ذکورت در مفتی تصریح کرده‌اند: از جمله می‌توان به شهید ثانی (م ۹۶۶) در کتاب روضه البیبه، مرحوم سید محمد کاظم یزدی (م ۱۳۶۶) در عروة الوثقی، سید محمد کاظم طباطبایی (م ۱۲۴۶)، سید محمد باقر صدر (م ۱۳۹۱)، آیت الله اراکی، آیت الله خویی و آیت الله بهجت اشاره کرد (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۶۲ / خویی، ص ۳، مسئله تقلید، مسئله ۲ / بهجت، ۱۳۷۷، ص ۸).

در زمان غیبت، قضاوت فقیه جامع شرایط افتا نافذ است. در توضیح شرایط افتا نوشته است: «و هی البلوغُ والعقلُ والدُّکُورَةُ وَالْإیمانُ وَالْعَدَالَةُ وَ طَهَارَةُ الْمَوْلِدِ إِجْمَاعاً: شرایط افتا، به اتفاق، عبارت‌اند از: بلوغ، عقل، ذکورت، ایمان، عدالت، پاکزادی». این سخن شهید، برخی را بر آن داشته است که بگویند: شهید مدعی اجماع بر شرط ذکورت در مفتی است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۶۲).

شیخ محمد حسین اصفهانی صاحب فصول (م ۱۲۶۰) می‌نویسد: «و اعلم أَن الشَّهِيدَ الثَّانِي عُدَّ فِي أَوَّلِ كِتَابِ الْقَضَاءِ مِنَ الرُّوْضَةِ فِي شَرَايِطِ الْإِفْتَاءِ الذُّكُورِيَّةِ وَ طَهَارَةِ الْمَوْلِدِ وَالنُّطْقَ وَالْكِتَابَةَ وَالْحُرِّيَّةَ وَ ادَّعَى الْإِجْمَاعَ عَلَى الْأَوَّلِينَ» (اصفهانی، [بی تا]، «الف» ص ۴۲۴).

شهید ثانی (م ۹۶۶) در اول کتاب قضای روضه ذکورت، پاکزادی، قدرت بر

سخنگویی، نوشتن و حرّیت را از شرایط مفتی شمرده‌اند و بر دوتای اول (ذکورت و پاکزادی) ادعای اجماع کرده است.

مرحوم شیخ جعفر شوشتری (م ۱۳۰۳) در کتاب **منهج الرشاد** که رساله عملیه ایشان است به تفصیل از شرایط مفتی سخن می‌گوید و در بند شش می‌فرماید: ذکورت. هرگاه مجتهد زن باشد، تقلید از او جایز نیست؛ بنابراین شهید ثانی ادعای اتفاق بر آن کرده است. هرچند دلیل دیگری بر آن نیست (شوشتری، [بی تا]، ص ۱۸).

مرحوم فیروزآبادی در **عناية الاصول** (شرح **کفایة الاصول**) پس از ذکر شرایط مفتی از قول شهید ثانی و اجماع که به او نسبت می‌دهد، می‌نویسد: «أَمَّا الْبُلُوغُ وَالذُّكُورَةُ وَطَهَارَةُ الْمَوْلِدِ فَإِنَّ تَمَّ فِيهَا الْإِجْمَاعُ وَإِلَّا فَلَيْسَ بِأَيِّدِنَا مِنَ الْأَدِلَّةِ مَا يَدُلُّ عَلَى إِعْتِبَارِهَا: وَلِي بُلُوغٍ، ذُكُورَةٍ وَبِطَهَارَةِ الْمَوْلِدِ إِذَا كَانَ دَلِيلَ الْإِجْمَاعِ عَلَى إِعْتِبَارِهِ، هُمَا مِنْ شَرَايِطِ الْمَفْتِيِّ نَبَاطٌ، دَلِيلٌ دِغِيرِيٌّ مِنْ أُنْجَحَةٍ فِي دَسْتَرَسٍ، عَلَى إِعْتِبَارِ شَرَايِطِ الْمَفْتِيِّ نَبَاطٌ» (فیروزآبادی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۲۹۳).

آیت‌الله خویی (م ۱۴۱۳) در رساله عملیه خود می‌فرماید: «تقلید در احکام، عمل کردن به دستور مجتهد است و از مجتهدی باید تقلید کرد که مرد، بالغ، عاقل، شیعه دوازده امامی، حلال‌زاده، زنده و عادل باشد و نیز بنا بر احتیاط واجب باید از مجتهدی تقلید کرد که حریص بر دنیا نباشد و از مجتهدین دیگر اعلم باشد» (خویی، ص ۳، احکام تقلید، مسئله ۲).

آیت‌الله بهجت در **توضیح المسائل** می‌فرماید: «يجوز تقلید من اجتمعت فيه الشروط التالية: ۱. اجتهاد؛ ۲. ذکورت؛ ۳. بلوغ؛ ۴. العقل؛ ۵. الايمان، بان يكون شیعياً اثنی عشریاً، ۶. العدالة؛ ۷. الحیاة؛ ۸ و ۹. الحرّیه و طهارة المولد علی الاحوط فیهما ... يجب

علی الاظهر تقلید الاعلم بین المجتهدین الجامعین للشرایط حتی لوکان غیره اورع منه و عدل» (بهجت، ۱۳۷۷، ص ۸).

آیت الله صافی گلپایگانی در هدایه فرموده‌اند: «یجب ان یکون مرجع التقليد عالماً، مجتهداً، عادلاً، ورعاً، فی دین الله تعالی، كما روی عن الصادق علیه السلام فاما من كان من الفقهاء صائناً...» (گلپایگانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵).

محمد روحانی صاحب المسائل المنتخبه می نویسد: «يعتبر فی من يجوز تقليده امور: البلوغ، العقل، الرجولیه، الايمان، العدالة، طهاره المولد، الضبط الاجتهاد، الحياه...» (روحانی، ۱۴۲۷، ص ۹).

همچنین آیت الله همدانی (م ۱۳۲۲) در توضیح المسائل می فرمایند: «از مجتهدی باید تقلید کرد که مرد، بالغ، عاقل، شیعه دوازده امامی، حلال زاده و عادل باشد و نیز بنا بر احتیاط از مجتهدی باید تقلید کرد که حریص به دنیا نباشد» (همدانی، ۱۳۷۱، ص ۱۲).

۴. کسانی که به عدم اشتراط ذکورت در مفتی تصریح کرده‌اند از این گروه فقهایی‌اند که ادله عدم لزوم مردبودن مرجع تقلید را ارائه کرده‌اند. صاحب جواهر (م ۱۲۶۶) و آیت الله سید محسن حکیم (م ۱۳۹۰) در مستمسک عروة الوثقی را می توان نام برد (حکیم، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۳ / نجفی، ۱۳۰۳، ص ۱۷۴).

۶-۷. علمای اصول و مرجعیت زن

اصولین در نوشته‌های اصولی خود در مبحث اجتهاد، تقلید و شرایط مقلد یا نامی از ذکورت نبرده‌اند، یا اینکه نامی برده‌اند؛ ولی در آن تردید کرده‌اند و یا اینکه از ذکورت نام برده‌اند؛ ولی براساس مبانی نپذیرفته‌اند. در ذیل نمونه‌هایی

از این نظرات بیان می‌گردد.

الف) فقهای که نسبت به شرط ذکورت اظهار نظر نکرده‌اند؛ از جمله سید مرتضی (م ۴۳۶) در کتاب *الذریعه الی الاصول الشریعه*، محقق حلی (م ۶۷۶) در *معارج الاصول*، حسن بن زین الدین (م ۱۰۱۱) در *صاحب معالم*، مرحوم میرزای قمی (م ۱۲۳۱) صاحب کتاب *قوانین*، مرحوم شیخ انصاری (م ۱۲۸۱) صاحب *رساله اجتهاد و امام خمینی در رسائل* را می‌توان برشمرد (سید مرتضی، ۱۴۲۳، ص ۸۰ / محقق حلی، ۱۴۰۳، ص ۲۰۰ / عاملی، ۱۳۵۰، ص ۲۳۹ / شیخ انصاری، [بی تا]، ص ۵۷ / خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۹۹).

ب) فقهای که شرط ذکوریت را بیان کرده‌اند؛ ولی در آن تردید کرده‌اند؛ از جمله می‌توان به *آقا ضیا عراقی* (م ۱۳۶۱) صاحب *نهایه* اشاره کرد که در اثبات و نفی آن طبق مبانی اصول تردید کرده است (آقا ضیا، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۴۷).

ج) فقهای که از ذکوریت نام می‌برند؛ ولی براساس مبانی، آن را نپذیرفته‌اند؛ از میان فقها می‌توان به *آقا شیخ محمد اصفهانی* معروف به کمپانی (م ۱۳۹۱) صاحب *بحوث* اشاره کرد. ایشان با اینکه متعرض شرط ذکوریت می‌شود؛ ولی به صراحت اعتبار آن را مورد انکار و تردید قرار می‌دهد (اصفهانی، ب، [بی تا]، ص ۶۸).

۸. سیر تاریخی آرای فقهای امامیه در ادوار چهارگانه فقهی

آرای فقهای دوره اول: از ابتدای غیبت کبری تا دوره دوم؛ یعنی تا پیش از دوره شیخ طوسی که در هیچ‌یک از آثار فقها اشاره‌ای به شرط ذکوریت نشده است و اساساً به ذکر صفات مجتهد نپرداخته‌اند. فقهای بزرگ؛ مانند شیخ مفید، شیخ

صدوق و سید مرتضی در بحث اجتهاد اشاره‌ای به صفات مجتهد نکرده‌اند. آرای فقهای دوره دوم: در دوره فقهای دوم؛ یعنی از زمان شیخ طوسی تا زمان علامه حلی، فقها نسبت به شروط مجتهد نظرات متفاوتی را ارائه کرده‌اند. عده‌ای از ایشان مانند شیخ طوسی، سلارین عبدالعزیز، ابن‌ادریس حلی، محقق حلی و صاحب شرایع اشاره‌ای به شرط اجتهاد نکرده‌اند و این دوره در یک رکود نسبی به سر آمده است.

آرای فقهای دوره سوم: با مروری بر آرای فقهای دوره سوم فقهی از زمان علامه حلی تا زمان آقا باقر بهبهانی به نظر می‌رسد که به تدریج بر تعداد فقهای که شرط ذکوریت را برای مجتهد لازم شمرده‌اند، افزوده شده است. فقهای از جمله علامه حلی، محقق کرکی، شهید اول، شیخ محمدحسین اصفهانی، شهید ثانی، مرحوم فیروزآبادی، صاحب جواهر به شرط ذکوریت در مجتهد توجه کرده‌اند. آرای فقهای دوره چهارم: فقهای این دوره از زمان آقا باقر بهبهانی آغاز و تا حال ادامه دارد نیز نظرات متفاوتی درباره اجتهاد زنان ارائه نموده‌اند و ملاحظه می‌گردد که به تدریج بر تردیدکنندگان بر نظریه عدم مرجعیت زنان افزوده می‌شود. در این دوره فقهای از جمله میرزای شیرازی، سید اسماعیل صدر، سید محمد کاظم یزدی، آخوند خراسانی، مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی، امام خمینی، آیت‌الله بهجت، آیت‌الله سیستانی، سید محمد باقر صدر، آیت‌الله همدانی و آیت‌الله صافی گلپایگانی شرط اجتهاد را با دلایل ذکوریت نام برده‌اند.

هیچ‌یک از فقهای گذشته در مسئله مرجعیت زنان ذکوریت را جزء شرایط مفتی ندانسته و به آن اشاره‌ای نکرده‌اند. آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی و آیات عظام حائری یزدی، سید احمد خوانساری، بروجردی، امام خمینی، آیت‌الله خوئی،

آیت‌الله اراکی و آیت‌الله گلپایگانی ذکوریت در مفتی را شرط می‌دانند.

نتیجه‌گیری

آنچه از روح اسلام و مطالعه در ابواب گوناگون این دین حاصل می‌شود از نظر حقوق اجتماعی و پذیرش مسئولیت‌های جامعه، اصولاً زنان و مردان از حقوق یکسان و برابر برخوردارند. جز نسبت به موارد محدود و معدودی که یا با حقوق بنیادین خانواده در تعارض است و یا به ویژگی زن یا مرد بودن ارتباط تام و وثیق دارد، اختلافی میان زن و مرد مشاهده نمی‌شود. همه موارد اختلاف نیز اجتماعی و مورد اتفاق نظر علمای اسلام نیست، بلکه برخی اجتماعی است و برخی مشهور است که فی‌الجمله نسبت نظر مخالف درباره آن وجود دارد. به هر حال اهم موارد اختلاف با مطالعه و تحقیق در ابواب قضاوت و مرجعیت زن در ادوار فقهی عبارت‌اند از:

۱. زن با آمدن اسلام از حقوق اجتماعی، عمومی و خصوصی گوناگون برخوردار شده است، چنانکه پیش از اسلام موقعیت زن بیش از همه دوران تاریخ دردناک بوده است.
۲. تصدی امر قضا به عنوان یک واجب کفایی است، بیش از آنکه حق باشد، تکلیف است.
۳. در دوره دوم، شرط ذکوریت نخستین بار به صورت جدی به وسیله شیخ طوسی مطرح شد.
۴. شیخ طوسی نخستین فقیه شیعی است که ذکوریت را در قاضی شرط دانسته است و به پیروی از ایشان فقهای دیگر در شرط مذکور ادعای اجماع کرده‌اند،

به جز مقدس اردبیلی که به تحقق اجماع نظر داد.

۵. در دوره چهارم، فقهای از جمله میرزای قمی، شیخ اعظم انصاری، خوانساری و ملاحسینقلی همدانی ادله جواز قضاوت زنان را ناکافی می‌دانند.

۶. با بررسی ادله مخالفان قضاوت زنان، اعم از آیات، روایات، اجماع، اصل و وجوه استحسانی ملاحظه می‌شود که مستند قابل پذیرشی در این باره وجود ندارد، بلکه مطابق اصل بنیادین تساوی و برابری زن و مرد در حقوق و تکالیف باید بر اهلیت و سزاواری زن بر تصدی منصب قضاوت مهر تأیید نهاد.

۷. با توجه به تفاوت رویه دادرسی کنونی با رویه قضایی سابق، می‌توان گفت حکم عدم جواز قضاوت زنان از احکام ثابت شرعی محسوب نمی‌شود، بلکه این مسئله از مسائل تفریعی اجتهادی و استنباطی فقها است و تابع ویژگی‌ها و مقتضیات زمانی می‌باشد.

۸. از عموم آیات، روایات و سیره عملی چنین برداشت می‌شود که زن و مرد در پیمودن مدارج عالی علمی و اجتهادی یکسان‌اند و از این جهت تفاوتی میان آن دو نیست و زنان نیز مانند مردان می‌توانند در امور اجتماعی، سیاسی و... شرکت کنند.

۹. با بررسی ادله مخالفان مرجعیت، می‌توان دریافت که هیچ‌یک از آنها صلاحیت برای ردع و منع از مرجعیت تقلید بودن زن را ندارد.

۱۰. در آرای فقهای دوره اول، هیچ‌یک از فقها در بحث اجتهاد، اشاره‌ای به صفات مجتهد نکرده‌اند و در دوره دوم، فقها نسبت به شروط مجتهد نظرات متفاوتی را ارائه کرده‌اند؛ از جمله شیخ طوسی، سلار و ابن‌دریس اشاره‌ای به شرط نکرده‌اند. در دوره سوم، فقهای از جمله علامه حلی، محقق کرکی و شهید

اول به شرط ذکوریت در مجتهد به تدریج توجه کرده‌اند.
۱۱. شرط رجولیت در امامت و خلافت اسلامی مورد اتفاق فقهای همه
مذاهب اسلامی است و رهبری زنان پذیرفته نیست.

منابع

- *. قرآن كريم.
١. ابن ادريس حلى، ابو جعفر محمد بن منصور بن احمد؛ **السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى**؛ ج ٢، قم: مؤسسة النشر الاسلامى التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١١ق.
 ٢. ابن بابويه، محمد بن على قمى؛ **المقنع فى الفقه**؛ ج ٢٤، قم: مؤسسه امام هادى، ١٤٠٣ق.
 ٣. —؛ **فقه الرضا**؛ قم: چاپ سنگى، [بى تا].
 ٤. ابن براج، قاضى عبدالعزيز براج طرابلسى؛ **المهذب**؛ ج ٢، قم: مؤسسة النشر الاسلامى التابعة لجماعة المدرسين، [بى تا].
 ٥. —؛ **الجواهر الفقه**؛ ج ١١، قم: مؤسسة النشر الاسلامى التابعة لجماعة المدرسين، [بى تا].
 ٦. ابن جرير طبرى، محمد؛ **اختلاف الفقهاء**؛ تصحيح برلينى؛ بيروت: دار الكتب العلميه، [بى تا].
 ٧. ابن حاجب، عبدالله بن على؛ **شرح مختصر الاصول**؛ بيروت: انتشارات دار احياء التراث العربى، ١٣٥٠.
 ٨. ابن حزم الظاهرى الاندلسى، ابو محمد على بن احمد سعيد؛ **المحلى بالآثار**؛

- ج ٩، تحقيق عبدالغفار سليمان بنداري؛ بيروت: دارالفكر، [بي تا].
٩. ابن حمزه، ابن جعفر محمد بن علي الطوسي؛ **الوسيلة الى نيل الفضليه**؛ قم: كتابخانه مرعشي، [بي تا].
١٠. ابن رشد، ابوالوليد محمد بن احمد؛ **بداية المجتهد و نهاية المقتصد**؛ ج ١ و ٢، بيروت: دارالقلم، ١٤٠٨ق.
١١. ابن زهره حلبى، حمزه بن علي بن زهره الحسينى الاسحاق؛ **غنية النزوع الى علمى الاصول والفروع**؛ ج ١١، بيروت: دار احياء التراث العربى، ١٤١٩ق.
١٢. ابن سعيد هذلى، ابوزكريا يحيى بن احمد بن يحيى بن الحسنى؛ **الجامع للشرائع**؛ ج ١١، بيروت: دارالاحياء، [بي تا].
١٣. ابن فارسى، ابو الحسين بن زكريا؛ **معجم مقاييس اللغه**؛ ج ١، بيروت: مكتب الاعلام الاسلامى، ١٤١٠.
١٤. ابن قدامه، موفق الدين ابو محمد عبدالله بن محمود؛ **المغنى على المختصر**؛ ج ١١، مصر: دارالكتب العربى، [بي تا].
١٥. ابن منظور فريقي، جمال الدين محمد بن مكرم؛ **لسان العرب**؛ ج ٣، قم: ادب الحوزه، ١٤٠٥ق.
١٦. ابوالبركات، عبدالله بن القاسم بن محمد؛ **المحور فى الفقه**؛ ج ٢، رياض: مكتبة العارف، ١٤٠٤ق.
١٧. ابى الدم، ابن على؛ **الآداب القضاء**؛ ج ١، بغداد: مكتبة الارشاد، ١٤٠٤ق.
١٨. آخوند خراسانى، محمد كاظم؛ **كفاية الاصول**؛ لبنان: مؤسسه آل البيت عليه السلام، [بي تا].
١٩. اردبيلي، احمد بن محمد؛ **مجمع الفائدة والبرهان فى شرح ارشاد الاذهان**؛

- ج ۱۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، [بی تا].
۲۰. اردبیلی، محمد بن علی، **جامع الرواه**، ج ۱۲، قم: مکتبه محمدی، [بی تا].
۲۱. اصفهانی، سید ابوالحسن؛ **منتهی الاصول**؛ تقریر شیخ محمد تقی آملی؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۰ق.
۲۲. —؛ **سفینه النجاة**؛ تقریر شیخ محمد تقی آملی؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۰ق.
۲۳. اصفهانی، شیخ محمد حسین؛ **فصول**؛ قم: دارالهادی، [بی تا]، «الف».
۲۴. —؛ **بحوث فی الاصول**؛ قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، [بی تا]، «ب».
۲۵. آقاضیاء عراقی، حسن بن محمد؛ **کتاب القضاء**؛ قم: جامعه المدرسین، ۱۴۱۰ق.
۲۶. —؛ **نهاية الافکار**؛ ج ۴ قم: جامعه المدرسین، ۱۴۰۵ق.
۲۷. انصاری، مرتضی؛ **القضاء والشهادات**؛ قم: انتشارات مفید، ۱۳۱۳ق.
۲۸. —؛ **رساله اجتهاد و تقلید** (مجموعه رسائل فقهیه و اصولیه)؛ قم: انتشارات مفید، [بی تا].
۲۹. بانکی پور، امیر حسین؛ **آئینه زن**؛ چاپ اول، تهران: نشر سپهر، ۱۳۸۱
۳۰. بهجت، محمد تقی، **توضیح المسائل**، قم: انتشارات شفق، ۱۳۷۷.
۳۱. بلاغی، صدر الدین؛ **عدالت و قضا در اسلام**؛ تهران: نشر ارشاد، ۱۳۷۸.
۳۲. خطاب الرعینی، احمد بن علی؛ **مواهب الجلیل (شرح مختصر خلیل)**؛ ج ۶، چاپ سوم، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶.
۳۳. حیدری، سید جواد؛ **اصول استنباط**؛ تهران: نشر حقوق اسلامی، ۱۳۷۰

٣٤. جبعي عاملي (شهيد اول)، محمد بن جمال الدين مكى؛ **الدروس الشرعية في فقه الامامية**؛ ج ٢ و٤، قم: مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٢ق.
٣٥. جبعي عاملي (شهيد اول)، محمد بن جمال الدين مكى؛ **اللمعة الدمشقية**؛ ج ١، بيروت: دارالعالم الاسلامي، ١٤١١ق.
٣٦. —؛ **ذكرى الشيعة في احكام الشريعة**؛ بيروت: مؤسسه آل البيتؑ؛ احياء التراث، [بى تا].
٣٧. جبعي عاملي (شهيد ثانى)، زين الدين بن على؛ **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**؛ ج ٣، بيروت: مؤسسة المعارف الاسلاميه، ١٤١٣ق.
٣٨. —؛ **مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام**؛ ج ١٣، بيروت: مؤسسة المعارف الاسلاميه، ١٤٢٣ق.
٣٩. جعفرى لنگرودى، محمد جعفر؛ **مقدمه علم حقوق**؛ تهران: گنج دانش، ١٣٧١.
٤٠. جوادى آملی، عبدالله؛ **زن در آيينه جلال و جمال**، قم: نشر اسراء، ١٣٧٨.
٤١. جوهرى، اسماعيل بن حماد؛ **صاح اللغة**، ج ٢، قاهره: دار الكتب العربى، ١٤٠٥.
٤٢. جيلانى قمى (ميرزاى قمى)، ابوالقاسم بن حسن؛ **جامع الشتات**؛ قم: چاپ سنگى، [بى تا]، «الف».
٤٣. —؛ **قوانين الاصول**؛ مشهد: چاپ سنگى، [بى تا]، «ب».
٤٤. حسنى عاملى، سيد محمد جواد؛ **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة**؛ ج ١٠، بيروت: مؤسسه آل البيتؑ، [بى تا].
٤٥. —؛ **هداية الامة**؛ ج ٨، بيروت: انتشارات آل البيتؑ، ١٤٠٢ق.

٤٦. حسینی عاملی، سید محمد جواد؛ **وسائل الشیعة الى تحصیل مسائل الشریعة**؛ ج ١٨ و ٢٧، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ١٣٥٠.
٤٧. حلبی، ابوالصلاح تقی الدین بن نجم الدین؛ **الکافی فی الفقه**؛ مصر: منشورات مکتبة امیر المؤمنین علیه السلام، [بی تا].
٤٨. حلّی (علامه حلّی)، جمال الدین ابن منصور الحسن یوسف بن مطهر؛ **ارشاد الاذهان**؛ مرکز ابیات و الدراسات الاسلامیه، [بی تا].
٤٩. —؛ **تحریر الاحکام**؛ ج ١، بیروت: مرکز ابیات و الدراسات الاسلامیه، ١٤١٧ق.
٥٠. —؛ **تذکره الفقها**؛ ج ١، چ ١، بیروت: مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، ١٤١٣ق.
٥١. —؛ **قواعد الاحکام**؛ ج ١، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ١٤١٩ق.
٥٢. —؛ **مختلف الشیعه فی احکام الشریعه**؛ ج ١، چاپ اول، بیروت: مرکز الابیات و الدراسات الاسلامیه، ١٤١٧.
٥٣. حلّی (محقق حلّی)، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن؛ **تبصرة المتعلمین**؛ بیروت: مرکز ابیات و الدراسات الاسلامیه، [بی تا].
٥٤. —؛ **شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام**؛ ج ١ و ٢، بیروت: دار الاضواء، ١٤٠٢ق.
٥٥. خامنه ای، سید محمد؛ **نقد حقوق زن**؛ تهران: نشر اطلاعات، ١٣٨٧.
٥٦. خلیلی، عذرا؛ **قضاوت زنان**؛ تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ١٣٧٩.
٥٧. خمینی، سید روح الله؛ **اجتهاد و تقلید**؛ تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام

- خمینی علیه السلام، ۱۳۸۸.
۵۸. —؛ **تحریر الوسيلة**؛ ترجمه محمدباقر موسوی؛ ج ۱ و ۲ و ۳، قم: مؤسسه نشر امام، [بی تا].
۵۹. —؛ **رساله نوین** (مسائل سیاسی و حقوقی)؛ تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳.
۶۰. —؛ **رسائل**؛ ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۵.
۶۱. —؛ **صحیفه نور**، ج ۲۱، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹.
۶۲. خویی، سیدابوالقاسم؛ **التنقیح فی شرح عروة الوثقی**؛ ج ۱، قم: مؤسسه احیاء آثار آیت الله خویی علیه السلام، ۱۴۱۸ ق.
۶۳. —؛ **مبانی تکملة المنهاج**؛ ج ۱، بیروت: دارالهادی، ۱۴۰۷ ق.
۶۴. خوانساری، سید احمد، **جامع المدارک فی شرح مختصر النافع**، ج ۶، چاپ دوم، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۴۰۵.
۶۵. دهخدا، علی اکبر؛ **لغت نامه دهخدا**، ج ۱۶، چاپ دوم، تهران، نشر دانشگاه، ۱۳۷۸.
۶۶. دودیر، احمد بن محمد بن احمد؛ **شرح صغیر حاشیة بلغة السالك**؛ لبنان: دارالمعرفة، [بی تا].
۶۷. دیلمی، ابی علی حمزه بن عبد العزیز سلار، **المراسم العلویة فی احکام النبویه**، بیروت: (ترجمه: محسن حسینی امینی)، دار الحق الطباعة، [بی تا].
۶۸. راوندی، سعید بن عبدالله؛ **فقه القرآن**؛ ج ۱۱، قم: مکتبة آیت الله مرعشی علیه السلام،

[بی تا].

۶۹. راغب اصفهانی، حسن بن محمد؛ مفردات الفاظ قرآن؛ قم: نشر حوزه،

[بی تا].

۷۰. ربانی، محمدحسین؛ فقه و فقهای امامیه؛ قم: انتشارات اسلامی، [بی تا].

۷۱. رعینی، احمد بن علی؛ مواهب الجلیل (شرح مختصر خلیل)؛ چ ۳، بیروت:

دارالفکر، ۱۶۱۶ق.

۷۲. روحانی، سید محمد صادق؛ فقه الصادق، ج ۵، قم: نشر کتب اسلامی،

۱۴۱۴ق.

۷۳. روحانی، محمد؛ المسائل المنتخبة، بیروت: مکتبه الایمان، ۱۴۲۷.

۷۴. زحیلی، وهبه؛ الفقه الاسلامی و ادلته؛ چ ۶، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.

۷۵. سبزواری، محمدباقر بن محمد؛ کفایة الاحکام الاسلامیة؛ اصفهان: مرکز نشر

اصفهان (مدرسه صدر مهدوی)، [بی تا].

۷۶. صهرشتی، جعفر؛ اصباح الشیعه؛ قم: موسسه امام صادق علیه السلام، [بی تا].

۷۷. صافی گلپایگانی، لطف الله؛ هدایه العباد؛ ج ۱، قم: موسسه امام صادق علیه السلام،

۱۳۸۷.

۷۸. شاطبی، جمال بن علی؛ الموافقات؛ ج ۴، ج ۳، مشهد: انتشارات جام، ۱۳۴۲.

۷۹. شربینی، محمد بن خطیب؛ مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المحتاج؛ ج ۴،

مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۷۷.

۸۰. شهابی، محمود؛ ادوار فقه؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.

۸۱. شوشتری، شیخ جعفر؛ منهج الرشاد؛ قم: مؤسسه معارف اسلام، [بی تا].

٨٢. طباطبایی، سید کاظم یزدی؛ **عروه الوثقی**؛ قم: مکتبه آیه الله مرعشی، ١٣٣٠.
٨٣. طباطبایی حکیم، سید محسن؛ **مستمسک العروة الوثقی**؛ ج ١، لبنان: دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٤ ق.
٨٤. طباطبایی، علی؛ **ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل**؛ ج ٢، چاپ اول، قم: دار الهادی، ١٤١٢.
٨٥. طباطبایی، سید محمد حسین؛ **تفسیر المیزان**، ج ٤، ترجمه محمد تقی مصباح یزدی، قم: نشر حوزه، ١٣٧٠.
٨٦. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن؛ **استبصار فی ما اختلف من الاخبار**؛ بیروت: المکتبه المرتضویة، ١٤١٣ ق.
٨٧. **الخلاف** (کتاب القضاء)؛ ج ٦، ج ٣، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی، ١٣٥٠.
٨٨. **المبسوط فی فقه الامامیة**؛ ج ٨، لبنان: المکتبه دارالفکر، [بی تا].
٨٩. علم الهدی (سید مرتضی)، ابی القاسم الحسین بن علی؛ **الانتصار**؛ ج ١١، بیروت: مؤسسه الهدی، ١٤١٧ ق، «الف».
٩٠. کاشانی، علا الدین؛ **بدایع الصنایع فی ترتیب الشرایع**؛ ج ٧، مشهد: نشر جام، ١٤٠١.
٩١. علم الهدی (سید مرتضی)، ابی القاسم الحسین بن علی؛ **ناصریات**؛ بیروت: مؤسسه نشر اسلامی، ١٤١٧ ق، «ب».
٩٢. علومی، رضا؛ **کلیات حقوق**، تهران: نشر میهن، ١٣٤٨.

۹۳. عظیم زاده، حسین و دیگران؛ **زن در تاریخ**؛ اصفهان: نشر چهارباغ، ۱۳۸۸.
۹۴. فاضل هندی، بهاء‌الدین محمد بن حسن؛ **کشف اللثام**؛ جلد ۲، قم: چاپ سنگی، [بی تا].
۹۵. فاضل مقداد، محمد، **تنقیح الرابع فی شرح مختصر النافع**، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، [بی تا].
۹۶. فیض، علی رضا؛ **مبایذ فقه و اصول**؛ چاپ پنجم، تهران: نشر دانشگاه، ۱۳۷۰.
۹۷. فیروزآبادی، مرتضی؛ **عنایه الاصول فی شرح کفایه الاصول**؛ ج ۶، چاپ هفتم، تهران: نشر کتب اسلامی، ۱۴۰۹.
۹۸. قاسمی، محمد علی؛ **فقیهان امامی و عرصه‌های ولایت فقیه**؛ مشهد: نشر دانشکده رضوی، ۱۳۸۴.
۹۹. کاشف‌الغطا، محمد حسین؛ **تحریر المجله**؛ ج ۴، قم: مکتبه الهادی، [بی تا].
۱۰۰. کرکی (محقق کرکی)، علی ابن العالی؛ **جامع المقاصد فی شرح القواعد** (رسائل کرکی)؛ ج ۲، قم: موسسه آل البيت، ۱۴۱۱.
۱۰۱. کلینی، محمد بن یعقوب؛ **اصول الکافی**؛ ج ۱، تهران: چاپ دار الصعب، ۱۳۶۷.
۱۰۲. گواهی، زهرا؛ **مبانی فقه آرا خاص امام خمینی**؛ تهران: موسسه نشر عروج، ۱۳۸۲.
۱۰۳. لنگرودی، محمدجعفر؛ **مقدمه علم حقوق**؛ تهران: گنج دانش، ۱۳۷۱.
۱۰۴. نجفی، محمدحسن؛ **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**؛ ج ۴۰، تهران:

- المکتبة الاسلامیه، ۱۳۰۳ق.
۱۰۵. نراقی، ملامحمد؛ **مستند الشیعة فی احکام الشریعة**؛ ج ۱۷ و ۲، قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۱۹ق.
۱۰۶. نوری همدانی، حسین؛ **توضیح المسائل**؛ تهران: انتشارات قدس، ۱۳۷۱.
۱۰۷. ماوری، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیبی؛ **الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیة**؛ چاپ اول، مشهد: نشر جام، [بی‌تا].
۱۰۸. مرغینانی، برهان‌الدین؛ **الهدایة لشروح بدایة المبتدی**؛ ج ۵، مشهد: نشر جام، [بی‌تا].
۱۰۹. مصطفوی، فریده و دیگران؛ **زن از منظر اسلام**، قم: نشر تبلیغ، ۱۳۸۲.
۱۱۰. مطهری، مرتضی؛ **نظام حقوق زن در اسلام**، تهران: نشر صدرا، ۱۳۷۲.
۱۱۱. مجلسی، محمد باقر؛ **بحار الانوار**؛ ج ۱۴، بیروت: مؤسسه الوفا، ۱۴۰۳.
۱۱۲. میر احمدی زاده، مصطفی؛ **رابطه فقه و حقوق**، چاپ اول، قم، نشر حوزه، ۱۳۸۰.
۱۱۳. موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا؛ **قضا**؛ ج ۱، قم: نشر خیام، ۱۴۰۱.
۱۱۴. موسوی اردبیلی، عبد‌الکریم؛ **فقه الرضا**؛ چاپ اول، قم: نشر اسلامی، ۱۴۰۸.
۱۱۵. مهرپور، حسین؛ **دیدگاه‌های جدید در مسائل حقوقی** (مجموعه مقالات)؛ ج ۲۵ و ۲۶، تهران: نشر اطلاعات، ۱۳۷۷.