

Examining the Arguments of the Opponents of Women's Judgment from the Point of View of Jurisprudence and Law

Roghayeh Rajaby Ghidary¹, Saeid Hassanzadeh Delgosha^{2*}, Yaqoub Pourjamal³

1. PhD Student of Jurisprudence and Fundamentals of Imam Khomeini's Law and Thought Law and Thought, Faculty of Law, Theology, Political Science, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran.

2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Law, Theology, Political Sciences, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran.

3. Assistant Professor, Department of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Law, Theology, Political Science, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran.

ARTICLE INFORMATION

Article Type: Original Research

Pages: 105-122

Article history:

Received: 25 Des 2023

Edition: 6 Mar 2024

Accepted: 23 May 2024

Published online: 21 Oct 2024

Keywords:

judgment, women, verses, narration, consensus.

Corresponding Author:

Saeid Hassanzadeh Delgosha

Address:

Iran, Tabriz, Islamic Azad University, Tabriz Branch, Faculty of Law, Theology, Political Sciences, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law.

Orchid Code:

Tel:

Email:

saeid.ahad.bager@gmail.com

ABSTRACT

Background and Aim: Women's judgment is one of the important issues and a place of disagreement. The purpose of this article is study of the arguments of the opponents of women's judgment from the point of view of jurisprudence and legal issues.

Materials and Methods: This article is descriptive and analytical. Materials and data are also qualitative and data collection was used in collecting materials and data.

Ethical Considerations: In this article, the originality of the texts, honesty and trustworthiness are respected.

Findings: The findings showed that the evidence presented to prohibit women from judging is not sufficient and convincing, therefore, the lack of competence of women to judge is seriously doubted, In proving women's incompetence, there are weak reasons that have problems, and it is not a denial of the duty to deny women the right to judge. From a legal point of view, even though women have the possibility to work as investigators, the head of the court is the responsibility of men.

Conclusion: By looking carefully at the arguments of both theories, we can come to the conclusion that in any case, judging is a task that has a heavy responsibility, and the fulfillment of this task for women, considering its obligation for men, is considered a privilege for women and is not a sentence of gratitude.

Cite this article as:

Rajaby Ghidary R, Hassanzadeh Delgosha S, Pourjamal Y. Examining the Arguments of the Opponents of Women's Judgment from the Point of View of Jurisprudence and Law. Economic Jurisprudence Studies. 2024.



بررسی ادله مخالفان قضاوت زنان از منظر فقه و حقوق موضوعه

رقیه رجبی قیداری^۱، سعید حسن‌زاده دلگشا^{۲*}، یعقوب پورجمال^۳

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق و اندیشه امام خمینی (ره)، دانشکده حقوق، الهیات، علوم سیاسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات، علوم سیاسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات، علوم سیاسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

چکیده

زمینه و هدف: قضاوت زنان از موضوعات مهم و محل اختلاف نظر است. هدف مقاله حاضر بررسی ادله مخالفان قضاوت زنان از منظر فقه و حقوق موضوعه است.

مواد و روش‌ها: مقاله حاضر توصیفی-تحلیلی است. مواد و داده‌ها نیز کیفی است و از فیش‌برداری در گردآوری مطالب و داده‌ها استفاده شده است.

ملاحظات اخلاقی: در این مقاله، اصالت متون، صداقت و امانت‌داری رعایت شده است.

یافته‌ها: یافته‌ها نشان داد ادله وارده جهت منع زنان از قضاوت کافی و قانع‌کننده نمی‌باشد. لذا عدم صلاحیت زنان جهت قضاوت مورد تردید جدی است و تردیدی نیست که بین حق تمتع و استیفای آن ملازمه وجود ندارد. لذا زن حق قضاوت دارد اگر چه خود انتخاب می‌کند آیا آن را متصدی شود یا خیر. در اثبات عدم شایستگی زنان دلایل ضعیفی موجود دارد که اشکال دارد و سلب تکلیف دال بر منع حق قضاوت برای زنان نمی‌باشد. از منظر حقوقی نیز زنان با اینکه امکان اشتغال مقام بازپرس را دارند؛ اما ریاست دادگاه بر عهده مردان است.

نتیجه: با دقت در ادله هر دو نظریه می‌توان به این نتیجه رسید که در هر صورت قضاوت یک تکلیف است که دارای مسئولیت سنگینی می‌باشد و رفع این تکلیف برای زنان با توجه وجوب تکلیفی آن برای مردان امتیازی برای زنان محسوب می‌شود و حکمی امتنانی است نه اینکه تبعیضی در حق زنان صورت گرفته باشد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات: ۱۰۵-۱۲۲

سابقه مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۴

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۲/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۷/۳۰

واژگان کلیدی:

قضاوت، زنان، آیات، روایت، اجماع.

نویسنده مسئول:

سعید حسن‌زاده دلگشا

آدرس پستی:

ایران، تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تبریز، دانشکده حقوق، الهیات، علوم سیاسی، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی.

کد ارکید:

تلفن:

پست الکترونیک:

saeid.ahad.bager@gmail.com

۱. مقدمه

می‌گیرد. سؤالی که مطرح است این است که مخالفان قضاوت زنان از منظر فقه چیست و چه نقدهایی به آن وارد است؟ از طرفی رویکرد حقوق موضوعه نسبت به قضاوت زنان چیست؟ به منظور بررسی سؤال مورد اشاره ابتدا ادله مخالفان و سپس نقد این ادله بررسی شده و در ادامه رویکرد حقوق موضوعه مطرح می‌شود.

۲. مواد و روش‌ها

مقاله حاضر توصیفی-تحلیلی است. مواد و داده‌ها نیز کیفی است و از فیش‌برداری در گردآوری مطالب و داده‌ها استفاده شده است.

۳. ملاحظات اخلاقی

در این مقاله، اصالت متون، صداقت و امانت‌داری رعایت شده است.

۴. یافته‌ها

یافته‌ها نشان داد ادله وارده جهت منع زنان از قضاوت کافی و قانع کننده نمی‌باشد لذا عدم صلاحیت زنان جهت قضاوت مورد تردید جدی است و تردیدی نیست که بین حق تمتع و استیفای آن ملازمه وجود ندارد. لذا زن حق قضاوت دارد اگرچه خود انتخاب می‌کند آیا آن را متصدی شود یا خیر. در اثبات عدم شایستگی زنان هیچ دلیلی وجود ندارد سلب تکلیف دال بر منع حق قضاوت برای زنان نمی‌باشد. از منظر حقوقی نیز زنان با اینکه امکان اشتغال مقام بازپرس را دارند؛ اما ریاست دادگاه بر عهده مردان است.

۵. بحث

قضاوت تجلی‌گاه احکام و قوانین است و از طرف دیگر برقراری نظم در زندگی مردم اقتضا می‌کند که قضات دارای شرایط و صفات خاصی باشند. موضوع جواز و یا عدم جواز قضاوت زنان، یکی از موضوعات اختلاف برانگیز در بین مفسرین و فقها بوده است تا جایی که عده‌ای از این دانشمندان با استناد به بعضی از آیات قرآن کریم و برخی از روایات معصومین(ع) به صراحت رأی به عدم جواز قضاوت برای زنان داده‌اند. با دقت در ادله متعددی که جهت عدم شایستگی زنان برای قضاوت ارائه می‌شود واضح است که نظر به اهمیت قضاوت در زندگی مردم مرد بودن قاضی از شرایط اساسی قضاوت می‌باشد. زیرا قضاوت امری بسیار خطیر قلمداد شده است؛ چنان‌که با توجه به خطیر بودن مسئولیت سنگین داوری و رفع تخاصم صفات و خصوصیات برای قاضی لحاظ شده است که از جمله آن‌ها ذکوریت و مرد بودن قاضی می‌باشد. به طوری که بسیاری از فقها بر عدم جواز قضاوت زنان تصریح نموده‌اند و مرد بودن را از شرایط مسلم قاضی دانسته‌اند. در خصوص قضاوت زنان پژوهش‌های متعددی انجام شده است. لادن رنجبر حقیقی (۱۳۹۷) در مقاله‌ای به بررسی قضا و جایگاه قضاوت زنان در ایران پرداخته است. مصطفی مظفری (۱۳۸۷) نیز در مقاله‌ای، نگرشی نو به ادله ناظر به قضاوت زنان در فقه امامیه و رویه عملی حقوق موضوعه ایران داشته است. هم‌چنین زینب رنجبر (۱۳۸۴) در مقاله‌ای، قضاوت زنان در همگامی با تحولات زل مورد بررسی قرار داده است. تمایز و نوآوری مقاله حاضر نسبت به پژوهش‌های انجام شده این است که در این مقاله ادله مخالفان قضاوت زنان از منظر فقه و حقوق موضوعه مورد بررسی قرار

خوبی، ۱۳۹۶، ج ۱، ۱۰؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ۴۴). ادر این قسمت به بررسی ادله مخالفان قضاوت زنان از منظر فقه پرداخته می‌شود.

۵-۱-۱. آیات قرآن

آیات قرآن از مهم‌ترین ادله مخالفان قضاوت زنان است.

۵-۱-۱-۱. آیه ۳۴ سوره نساء

در آیه ۳۴ سوره نساء آمده است: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ مَّا لَهُمْ؛ یعنی مردان سرپرستان زنان‌اند به دو دلیل یکی اینکه خدا آنان را بر زنان برتری داده است و دیگر اینکه مردان به زنان مهر می‌دهند و هزینه زندگی آنان را می‌پردازند». برخی برای نفی مشروعیت قضاوت برای زنان به این آیه استناد کرده‌اند: «علت که از عبارت بِمَا فَضَّلَ عَموم الله بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ استفاده شده، فهماندن حکمی است که مبنی بر این علت است؛ یعنی قوام بودن مردان نسبت به جماعت و جنس زنان وضع شده است و آورده‌اند که منصب قضاوت منصبی حکومتی و از شوون ولایت است و صاحب آن از ولایت بر کسانی که تحت حکم او قرار می‌گیرند برخوردار خواهد بود و این امر با آیه منافات دارد» (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۴، ۳۶۵). صاحب **کنزالعرفان** در تفسیر آیه می‌فرماید: «مردان بر زنان قیومیت در ولایت و سیاست دارند» (سیوری، ۱۳۸۵، ج ۲، ۲۱۱).

علامه طباطبائی می‌فرماید: «از عمومیت علت قیومیت مردان معلوم می‌شود که قیومیت منحصر در زن و شوهر نیست بلکه تمام نوع زن و مرد را می‌گیرد و در تمام جهانی که زندگی آن دو را به هم

بر اساس نظریه مشهور فقهای امامیه آمده است قضاوت از بین «مردان» واجد شرایط زیر انتخاب می‌شوند. این در حالی است که در نظام قضایی جاری ماهیت قضاوت دگرگون شده و از شرط اجتهاد قاضی نیز که مشهور فقها بر آن اتفاق نموده‌اند، عدول شده است. با توجه به ضرورت‌ها، ویژگی‌ها و مقتضیات زمان، مصلحت ایجاب می‌کند که فقها و حقوق‌دانان در قوانین مربوط به زنان به‌ویژه ممنوعیت زنان از قضاوت، بازنگری مجدد نمایند.

۵-۱. ادله مخالفان قضاوت زنان از منظر فقه

شیخ طوسی چنان‌که در مقدمه کتاب المبسوط آورده است و همچنین در کتاب **الخلاف** که در زمینه طرح و بررسی دیدگاه‌های فقهی مذاهب گوناگون است برای نخستین بار شرط مرد بودن برای قاضی را ذکر کرده است و به اعتقاد ایشان در **المبسوط** یکی از شرایط قضاوت مرد بودن است و زن به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند قاضی شود (طوسی، ۱۴۲۴، ج ۸، ۱۰۱). بسیاری از فقهای امامیه تصریح به اشتراط ذکوریت در منصب قضاوت نموده‌اند (ابن براج (طرابلسی)، ۱۴۰۶، ج ۲، ۵۹۹؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ۸۶۰؛ محقق حلی، ۱۴۱۸، ۲۷۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ۴۲۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ۱۳۸؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۷، ج ۲، ۷۰؛ جبعی عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۲، ج ۳، ۶۲؛ جبعی عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳، ج ۳، ۳۲۷؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ۴۰؛ طباطبائی یزدی، ۱۴۱۷، ج ۶، ۴۱۸؛ خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۶، ۷). به‌علاوه فقهای معاصر نیز مانند امام خمینی آیت‌الله خویی و آیت‌الله گلپایگانی بر عدم جواز قضاوت برای زنان فتوا داده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۷۴، ج ۲، ۴۰۷؛ موسوی

برای دلالت کردن بر اینکه این امر وظیفه اصلی مردان است (شوکانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ۵۸۱). در جای دیگر آمده ممکن است کسانی که تسلط مرد بر زن بودن را شامل همه امور مانند حکم و قضا بدانند؛ ولی ما چنان فهمی از آن آیه‌ای که سیاق آن مربوط به زندگی خانوادگی در زناشویی است، نمی‌یابیم. هم-چنین با دقت در آیات بعد، از ابتدای سوره به‌ویژه از آیه ۶ به بعد سیاق سخن صریحاً به مسائل ارث و ازدواج مربوط می‌شود. در هیچ جای آیه اشاره به این دلیل ندارد که معنی الرجال قوامون علی النساء همه شئون از جمله قضاوت را شامل می‌شود (فضل الله، ۱۴۰۵، ۳۳).

آیت‌الله جوادی آملی در مورد آیه می‌فرمایند: «گرچه جمله خبریه است؛ ولی روحش انشا است یعنی ای مردها شما قوام منزل باشید سرپرست منزل باشید، اداره زندگی را در منزل به عهده بگیرید، پس به این معنا نیست که زن اسیر مرد است و مرد قوام و مدبر است و می‌تواند به دلخواه خود عمل کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ۳۲۹). در حدیث معروف مفضل در تفاوت خلقت زن و مرد، امام صادق (ع) می‌فرماید اینکه در صورت مرد مو می‌روید و در زن چنین نیست علت آن است که مرد را سرپرست زن و زن را سبب توجه مرد قرار داده است. به مرد محاسن عطا کرد تا سبب هیبت و شکوه او گردد و آن را از زن برداشت تا باعث شادابی و زیبایی صورتش شود و زمینه روابط زناشویی را فراهم کند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳، ۸۸).

۵-۱-۱-۲. آیه ۲۲۸ سوره بقره

در آیه ۲۲۸ سوره بقره آمده است: «وَأَلْهَنَّ مِثْلُ الْقَدِ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ... یعنی برای

پیوند داده یعنی اجتماعی مثل حکومت و قضاوت. زیرا این جهات با تعقل که در مردان بیشتر از زنان است نسبت مستقیم دارد» (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۸، ۱۸۱) و در جای دیگر می‌فرمایند حکومت و قضاوت و جنگ لازم است به دست کسانی داد که عقل آنان ممتاز و عواطف آنان ضعیف باشد و آنها مردانند (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۸، ۱۸۵).

طبرسی آیه را به معنای قیومیت مردان بر زنان دانسته که در امر تدبیر و تأدیب و ریاضت و تعلیم بر آنان مسلطاند وی معتقد است که خداوند دو چیز را سبب قیومیت مردان بر زنان دانسته است نخست بهره بیشتری که مردان از حیث تفکر و تعقل و حسن رأی و تصمیم نسبت به زنان دارند و دیگری تعهد به پرداخت مهریه و نفقه (الطبرسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ۷۹)؛ علامه طباطبائی نیز علت فضیلت مردان بر زنان را نیروی عقل و تحمل بیشتر مردان در برابر سختی‌ها دانسته است (طباطبائی، ۱۳۹۱، ج ۴، ۳۴۳). برخی از فقها در مقام استدلال به این آیه گفته‌اند لازمه قیومیت مردان بر زنان سلطنت مردان بر زنان است. درحالی‌که اگر زن صلاحیت قضاوت را داشته باشد عکس آن محقق می‌شود یعنی زنان بر مردان مسلط خواهند شد (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ۴۴). آیت‌الله خوبی نیز در رابطه با آیه فوق معتقدند در مقام بیان تقدم و فضیلت مردان بر زنان وارد شده است (موسوی خوبی، ۱۳۹۶، ج ۱، ۴۶۴).

در نقد تفاسیر فوق باید به این نکته اشاره کرد که موضوع آیه شریفه اختصاص به روابط زوجین و مسائل خانوادگی دارد و به دنبال اثبات برتری مردان بر زنان در روابط اجتماعی نیست. شوکانی در تفسیر آیه نوشته است: قوامون به صورت مبالغه آمده است

روشن شد که دلایل آنان مستند از متون قطعی الصدور دینی نیست و آیات دیگر قرآن کریم و احادیث موثق معصومین آن‌ها را تأیید نمی‌کند؛ بلکه پندار عدم رواداری قضاوت به وسیله زنان به دیدگاه آنان نسبت به جنس زن بر می‌گردد و حاکی از برداشت‌های خود آنان می‌باشد.

از طرفی دلالت این آیه بر عدم نفوذ قضاوت زن بسیار ضعیف است؛ زیرا از وجود نوعی برتری برای مرد نمی‌توان عدم صلاحیت زن را برای هیچ کاری استفاده کرد. حتی اگر این آیه ناظر به وظایف اجتماعی هم باشد وجود ضعف یک فرد و یا یک گروه به معنای نفی صلاحیت آن‌ها برای عمل نیست. زیرا، اولاً مطابق این استدلال همه کسانی که از نظر استعداد یا توان از گروه دیگری ضعیف‌ترند نباید صلاحیت کاری داشته باشند و همیشه باید رتبه‌های برتر تنها افراد دارای صلاحیت برای تصدی امور اجتماعی باشند. ثانیاً، این برتری که به طبیعت زن و مرد بر می‌گردد امکان اصلاح و یا تعدیل آن را از راه‌های دیگر منتفی نمی‌کند؛ بلکه طبیعت اولیه را خاطر نشان کرده است؛ همان‌طور که خلقت انسان همراه با عجله امکان اصلاح و یا تعدیل آن را نفی نمی‌کند.

۵-۱-۱-۳. آیه ۱۸ سوره زخرف

در آیه ۱۸ سوره زخرف آمده است: «وَمَنْ يُنْشَا فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ مُبِينٌ؛ آیا دختران را فرزند خدا می‌خوانند که نشو و نمایشان در زینت است و از احتجاج در برابر دشمن خود عاجزند؟» مفسر فتح-القدیر در تفسیر این آیه می‌گوید: آیا برای خداوند قرار می‌دهید کسی را که در زینت رشد و پرورش

زنان به عهده مردان است، مثل آنچه به عهده زنان برای مردان است و برای مردان بر زنان برتری هست». برخی از فقها برای اثبات عدم جواز قضاوت زنان به این آیه استناد کرده‌اند. ایشان معتقدند که آیه ظهور دارد در برتری و امتیاز مردان نسبت به زنان (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ۴۴). با توجه به عبارت «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» که به نوعی نشان-دهنده امتیاز مرد بر زن است. عده‌ای بر این باورند که زن نمی‌تواند متصدی قضاوت شود و این جمله معرف دو نکته می‌باشد. یکی اینکه زنان و مردان نسبت به هم حقوق و وظایف متقابل دارند زنان در برابر مسئولیتی که دارند حقوقی دارند و دیگر اینکه مردان از زنان برترند زنان از حیث عاطفه بر مردان برتری دارند و مردان از حیث تفکر. لذا آن بخش از فعالیت‌ها که به تفکر بیشتری نیاز دارد باید از احساسات دور باشد مانند حکومت و قضاوت (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ج ۲، ۱۱۱) و دلیل آن این است زن زودتر تحت تأثیر قرار می‌گیرد و وظایف زنانگی و حجاب وی مانع از پذیرش قضاوت است (امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۲، ۳۲۶).

در نقد تفاسیر فوق باید گفت که با تأمل در آیه روشن می‌شود که اشاره به حقوق زن و شوهر دارد و بر گستره اختیارات مرد در خانواده دلالت می‌کند؛ نه نفی حق قضاوت برای زنان. صاحب الجامع الاحکام القرآن نوشته است ابن عباس فرمود: درجه اشاره به تشویق مردان است به اینکه با زنان حسن معاشرت داشته باشند و در انفاق بر زنان کوتاهی نکنند. هم-چنین ابن عطیه معتقد است این نظر قابل قبول است (قرطبی انصاری، ۱۳۶۸، ج ۳، ۱۲۵). از دقت در دلایل معتقدین به عدم رواداری زنان برای قضاوت

می‌رسد که استفاده چنین حکمی از آیه بر اساس وجوه استحسانی است. کلمه من در آیه اسم موصول مشترک است که شامل مرد و زن می‌شود و در مورد آرایش و آراستگی بسیاری از مردان نیز در این مورد با زنان اشتراک دارند (مروتی و همکاران، ۱۳۸۷، ۱۲). آنچه به ذهن متبادر می‌شود این است که رشد در زینت اشاره به زندگی مرفه افرادی باشد که با ناز و نعمت بزرگ شده‌اند تا نگرش به جنسیت انسان‌ها. نکته قابل تأمل این است که همه زنان در مجادله ناتوان نیستند و شاید بتوان گفت خیلی از زنان در طول تاریخ ظهور کرده‌اند که نه تنها مانند مردان نبوده‌اند؛ بلکه الگویی برای مردان بوده‌اند. بلکه منظور آن است که این موجود کجا و فرزند خدا و هم‌جنس بودن با خدا کجا؟ نظیر این مورد را در مردان می‌توان گفت بدین صورت که مردانی که احتیاج به خوردن و خوابیدن دارند سر تا پا احتیاج‌اند آیا می‌توانند هم-جنس خدا باشند (قریشی، ۱۳۶۶، ج ۱۰، ۱۴).

۵-۱-۲. روایات

یکی از روایاتی که به آن استناد گردیده روایت ابوخیجه است: «از رجوع به قاضیان جایز دوری کنید؛ بلکه به مردی از خودتان که از احادیث ما چیزی می‌داند رجوع کنید و او را بین خودتان حکم قرار دهید؛ زیرا من او را به منصب قضاوت نصب کرده‌ام» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۳، ۲۷). صاحب جواهر با استناد به روایت مذکور قید «رجل» را نشانگر تصریح به قید ذکوریت در قاضی و عدم جواز قضاوت برای زنان دانسته است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ۱۴). روایت حاضر از مهم‌ترین دلایلی است که تاکنون برای اثبات عدم جواز قضاوت زنان بدین شکل به آن استدلال شده که انظروا الی رجل منکم روایات مطلق

یافت درحالی که از اداره کردن امور خود ناتوان است و اگر مورد مخاصمه قرار گیرد نمی‌تواند حجت اقامه کند چون عقلش ناقص است (شوکانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ۶۸۶). در جای دیگر آمده است: «زنی که در ناز و زیور تربیت یافته در مقام حجت عاجز است. زیرا برهان در مقام مجادله منوط به کمال عقل است و دلیل آن هم این است که زن دارای عاطفه و شفقت بیشتر و تعقل ضعیف‌تر از مرد است و مرد دارای عواطف کمتر و تعقل بیشتر است. از روشن‌ترین مظاهر قوت عاطفه زن علاقه شدید است به زینت» (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱۸، ۱۳۲). در کل آیه ۱۸ سوره زخرف نیز از این منظر مورد استدلال قرار گرفته است؛ زیرا آیه زنان را از اینکه در منازعات بتوانند با منطق روشن دفاع کنند ناتوان دانسته است.

در نقد تفاسیر فوق باید گفت که تأمل در آیه و بررسی تفاسیر، گویای این حقیقت است که احکام شرع تابع مصالح و مفاسد واقعی است و باید آنان را متناسب با مصالح و مفاسد جامعه مسلمین بیان نمود و نمی‌توان به اعتبار اینکه زن به زیور آلات علاقه‌مند است حکم شرعی صادر کرد که روا نیست زن متصدی امر قضا شود. باید به این نکته توجه کرد که آراستگی منافاتی با قضاوت ندارد و زیورآلات مانعی برای تصدی قضاوت نیست. بعضی مفسران گفته‌اند منظور از آنچه که در زیور و زینت پرورش داده می‌شود در این آیه بت‌ها هستند. به‌عنوان مثال، صاحب تبیان گفته ابن زید منظور از آن را بت دانسته است و برخی دیگر از مفسران آن را به ابن زید و ضحاک نسبت داده‌اند (شوکانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ۶۴۸).
سوازی از این موارد باید به این نکته هم اشاره کرد که این آیه ظهور صریح در امر قضا ندارد و به نظر

روایاتی که با کلمه «رجل» قضاوت را حق مردان دانسته‌اند، نمی‌توانند مخصص روایت فوق باشند؛ زیرا معلوم نیست از کلمه رجل در این احادیث معنای لغوی (مرد) اراده شده باشد تا از مفهوم آن عدم صلاحیت زنان برای قضاوت استنباط شود. چه بسا ذکر کلمه رجل در این احادیث، ناظر به مورد غالب باشد. از این جهت که در زمان صدور حدیث، غالباً مردان توانایی قضاوت داشته‌اند. لذا امام (ع) فرمود به مردی که قضاوت می‌داند مراجعه کنید. هم‌چنین در زمان صدور حدیث، به دلیل عدم دسترسی زنان به علم و دانش، کمتر اتفاق افتاده که زنی دانش قضاوت را کسب کرده باشد. لذا طبیعی است در چنین شرایطی گوینده روی سخن را متوجه مورد غالب نماید.

روایت دیگر، روایتی است از طرق عامه به امام محمد باقر (ع) نسبت داده‌اند که ضمن آن فرموده‌اند «زن نباید متصدی قضاوت و یا امارت شود» (ابن بابویه قمی، ۱۳۶۲، ۵۸۵). این روایت علاوه بر اینکه دارای سند معتبری نمی‌باشد علاوه بر آن مطالبی را عنوان نموده که قابل قبول نیست. مثلاً در جایی می‌گوید: «برای زن جایز نیست که در طبقات فوقانی ساکن شود و جایز نیست که نوشتن بیاموزد» (ابن بابویه قمی، ۱۳۶۲، ۶). هم‌چنین می‌گوید برای زن جایز نیست که حنا نبندد و باید ناخن‌هایش سفید باشد و ناخن‌هایش را حنا ببندد؛ اگرچه اندک باشد (ابن بابویه قمی، ۱۳۶۲، ۵۸۷). نیز می‌گوید: «داخل شدن در حمام برای زن حرام است» (ابن بابویه قمی، ۱۳۶۲، ۵۸۸). دانستن این نکته مهم است که راویان بی‌تقوا در موارد بسیار مطالبی را طبق سلیقه شخصی ضمن نقل حدیث به دروغ آن را به پیغمبر یا امام نسبت

را تقیید می‌زند؛ ولی این استدلال فاقد اعتبار فنی است؛ زیرا اولاً ابو خدیجه سالم بن مکرم جمال که راوی اصلی این حدیث است مورد تضعیف، شیخ ابن داود و علامه حلی واقع شده است. استدلال فوق مبتنی بر مفهوم لقب است. درحالی‌که در نظر قاطبه اصولیان لقب فاقد مفهوم است؛ مگر اینکه در مقام تحدید باشد و چنین چیزی از جمله استفاده نمی‌شود. زیرا ممکن است این قید با توجه به شرایط غالب روز مطرح شده باشد. ادعای انصراف تمام روایاتی که در آن‌ها به مسئله قضاوت اشاره شده و تصریح به شرط ذکورت نشده از قضاوت زن هم ادعایی بدون دلیل است. گفته شده که نادر بودن قاضی زن در تاریخ اسلام؛ بلکه فقدان و عدم وجود حتی یک مورد برای قضاوت زن مبنای این انصراف است با اینکه اصولیین ندرت وجود را عامل انصراف نمی‌دانند؛ ولی اینجا مسئله فقدان کامل فرد است؛ نه ندرت و در چنین موردی انصراف را نمی‌توان منکر شد. پاسخ اساسی که می‌توان به این مطلب داد این است که حتی اگر فقد وجود مصداقی خارجی برای یک مورد بتواند مبنای انصراف قرار گیرد در اینجا این امر صادق نیست. زیرا این احتمال در جایی مطرح است که عنوانی که موضوع حکم قرار گرفته به رأیش هیچ فردی پیدا نشود و چون عناوین شرعی ناظر به واقع است اگر عنوانی هیچ مصداقی به رأیش پیدا نمی‌شود طبیعتاً آن مصداق نمی‌تواند مورد نظر شارع باشد؛ اما اگر شارع بگوید قاضی انتخاب کنید تمام زنان هم مانند مردان مشمول این اطلاق و مصداق آن هستند. پس در اینجا خلطی میان مصداق کلام شارع با مصداقی که مسلمانان انتخاب کرده‌اند صورت گرفته است.

گویند در صورتی که طبق روایات، مشورت با زنان ممنوع باشد به طریق اولی قضاوت آنان که حساس تر است، ممنوع خواهد بود. آیا این موضوع بر خلاف عقل نیست اگر زنانی در موضوعات خاصی آگاهی و تخصص بیشتری از مردان داشته باشند، استفاده نشوند؟ و یا به خاطر زن بودن، آن تخصص و تجربه شان ممنوع باشد؟ جواب به این سؤال را می توان چنین مطرح نمود که به حکم عقل باید مشورت با زنان در آنجا که آگاهی و تجربه دارند تجویز شود و همین حکم عقل در حدیثی از امام علی(ع) آمده است. آنجا که حضرت می فرماید: «از مشورت با زنان پرهیز کن؛ مگر زنانی که کمال عقل آنان را با تجربه احراز کرده باشی» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰۳، ۲۵۳). حضرت امام علی(ع) کمال عقل و آگاهی را در مشورت شونده شرط دانسته و زن بودن را مانع جواز مشورت نمی داند. بنابراین مطلق گویی در این زمینه یعنی عدم مشورت با زن نوعی تحقیر بی دلیل زن است و هم مردم را به اسلام بدبین می کند و این خسارت کمی نیست. پس این استدلال که چون مشورت با زنان ممنوع است، به طریق اولی قضاوت آنان ممنوع خواهد بود، صحیح نیست.

روایت بعدی، روایتی از عایشه است که به نقل از رسول خدا عنوان می کند که ایشان فرمود زن حکم قرار داده نمی شود که بین عامه مردم قضاوت کند (متقی هندی، ۱۴۱۳، ج ۶، ۷۹). عبارت روایت به صورت نفی است که مقصود از آن نهی است؛ ولی آیا این نهی تحریمی است یا تنزیهی؟ هر دو احتمال وجود دارد. اگر نهی تحریمی باشد معنای آن بدین گونه است که برای زن حرام است حکم و قاضی

می دادند که مطالب باطل ضمن حدیث حاضر نیز از آن جمله است. به هر حال با صرف نظر از عدم اعتبار سند حدیث و مشتمل بودن آن بر مطالب، باطل همان طور که ضمن بیان روایت سابق توضیح داده شده این حدیث نمی خواهد عنوان نماید که قضاوت و یا امارت برای زن فقط به علت زن بودن حرام است؛ بلکه می خواهد به یک واقعیت اجتماعی اشاره کند و آن این است که چون زنان به طور اعم و اغلب تحت تأثیر احساسات واقع می شوند، زمامداری زنان و نیز قضاوت آنان موجب نابه سامانی در اجتماع خواهد شد؛ ولی این دلیل نمی شود که اگر زنی لیاقتش از مردان بیشتر و یا مساوی است زمامداری و قضاوت برای او حرام باشد. در واقع، جایی که منجر به امر حرام نشود قضاوت برای زنان اشکال ندارد.

روایت دیگر روایتی است که از امام علی(ع) نقل می شود که در آن فرمودند «زمانی بر مردم خواهد آمد که فقط سخن چینان فتنه انگیز عزیز می شوند و اهل فسق و فجور ظریف و خوش مشرب قلمداد می گردند و اهل انصاف را تضعیف می کنند. در چنین زمانی حکومت به دست زنان و با مشورت کنیزان خواهد بود و کودکان حاکم خواهند شد (یعقوبی ۱۴۱۹، ج ۲، ۱۹۸). همین خبر به نقل مصادر نهج البلاغه» (حسینی خطیب، ۱۴۰۹، ج ۴، ۹۵). این دیدگاه با کمی تفاوت در متن نامه سی و یکم نهج البلاغه که امام علی(ع) آن را برای امام حسن(ع) نوشته، آمده است (حسینی خطیب، ۱۴۰۹، ج ۳، ۳۱۱). در این نامه عبارتی وجود دارد که از مشورت با زنان را نهی نموده و آن عبارت این است: «از مشورت با زنان پرهیز کن؛ زیرا رأی آنان سست و عزم آنان ضعیف است...» (سیدرضی، ۱۴۰۴، ن ۳۱).

نسبت داده‌اند. «در حدیث مزبور چنین آمده است بر زنان نه نماز جمعه واجب است نه نماز جماعت و نه اذان و نه عیادت مریض و نه تشییع جنازه و نه هروله بین صفا و مروه و نه استلام حجرالاسود و نه تصدی قضاوت ...» (مجلسی ۱۴۰۴، ج ۱۴، ۱۰۳). ممکن است این برداشت حاصل شود که عبارت و نه تصدی قضاوت در این حدیث دلالت می‌کند که قضاوت برای زنان حرام است؛ ولی با توجه به جمله‌های قبل از آن که دلالت دارد که نماز جمعه و جماعت و ... بر زنان واجب نیست معلوم می‌شود مقصود حدیث این است که تصدی قضاوت که بر مردان در صورت وجود شرایط واجب کفایی است بر زنان واجب نیست. واقع این حدیث می‌خواهد تخفیف‌هایی را که شارع برای زنان در نظر گرفته بیان کند. بنابراین هدف حدیث این است که تکلیف وجوب را بردارد؛ نه اینکه تکلیف حرمت را وضع کند و بگوید قضاوت بر زنان حرام است. در نتیجه همان‌طور که حکم تکلیفی یعنی حرمت قضاوت زن از این حدیث استفاده نمی‌شود. حکم وضعی یعنی عدم صحت و نفوذ قضاوت زن نیز استفاده نمی‌شود و نیز باید گفت و نه تصدی قضاوت معنای نهی تنزیهی می‌دهد و می‌خواهد بگوید چون قضاوت کاری طاق‌فرسا است بهتر است بانوان متصدی آن نشوند تا از سختی‌ها و فشارهای آن در امان باشند؛ نه اینکه اگر سختی‌های آن را بپذیرند و حکم صادر کنند، حکمشان نافذ نیست.

۵-۱-۳. اجماع

یکی از مهم‌ترین دلایلی که بسیاری از فقها در اثبات عدم جواز قضاوت زنان به آن استناد کرده‌اند، اجماع می‌باشد (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۷، ج ۲، ۷۰؛ جبعی عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳، ج ۳، ۳۲۷؛ حسینی عاملی،

شود و اگر نهی تنزیهی می‌باشد معنایش این است که بهتر است زن حکم و قاضی نشود.

نکته دیگر اینکه حدیث حاضر به‌طور مرسل نقل شده است که نقطه ضعفی برای آن محسوب می‌شود. از لحاظ معنی و محتوا نیز دو احتمال مساوی در مدلول آن هست که معلوم نیست نهی آن تحریمی است یا تنزیهی؟ حال با این نکات یک فقیه دقیق تواند با استناد به این حدیث با اطمینان خاطر فتوا بدهد که قضاوت برای زن حرام است یا البته نه؟ و مقصود حدیث این است که بهتر است زن از تصدی قضاوت خودداری کند؛ زیرا قضا بسیار سنگین و طاقت‌فرسا است و چون در فضای قضاوت طرفین دعوا باهم کشمکش دارند قاضی باید سخنان تلخ و آزاردهنده طرفین را بشنود و با نهایت وسواس برای کشف حقیقت بکوشد تا راه به سوی واقع بیابد و حکم صادر کند. آن نه حکمی صددرصد قطعی؛ بلکه از روی شواهد و امارات ظاهری که غالباً وجدان قاضی را راضی نمی‌کند و چنین کار سنگین و خسته‌کننده‌ای را بهتر است بانوان با آن لطافت روح و ظرافت طبع و احساسات رقیقشان به عهده نگیرند تا از فشارها و سختی‌های در امان باشند در حقیقت حدیث مزبور رعایت حال زنان را کرده و با نهی تنزیهی به کمک آنان شتافته و خواسته بانوان این مسئولیت طاقت فرسا را نپذیرند تا از فشارها و سختی‌های آن مصون بمانند. بنابراین نمی‌توان با اطمینان خاطر گفت این حدیث قضاوت زن را تحریم کرده است؛ به‌طوری که اگر بانویی لایق و پر تحمل قضاوت را بپذیرد، مرتکب گناه شده است.

روایت دیگر حدیثی است از شیخ صدوق که همه راویان آن مجهول بوده و آن را به رسول خدا (ص)

طرف‌های نزاع و گواهان است و زن غالباً توان این کارها را ندارد و نیز اینکه باز شناختن حق از ناحق در یک دعوا و درستی داوری با فراموش‌کاری و گنگی سازگار نمی‌افتد، علت‌هایی فراگیر و همه‌گیر نیستند و بر این پایه، هیچ وجهی برای منع مطلق زن از قضاوت وجود ندارد؛ مگر آنکه در این‌باره اجماعی منعقد شده باشد می‌توان مدعی شد چنین اجماعی ممکن است به برگزیدن زن به ولایت کلی و نیز منصب قضاوت عمومی نظر داشته باشد؛ اما درباره داوری‌های خاص کسی چنین اجماعی نقل نکرده، هرچند چنین احتمالی در برخی از عبارات وجود دارد» (میرزای قمی، ۱۴۱۷، ۶۷۲).

مقدس اردبیلی نیز در تحقق اجماع تردید نموده و معتقد است: «شرط مرد بودن در آن مواردی که قضاوت زن مستلزم انجام کاری باشد که برای زن جایز نیست وجهی روشن دارد؛ اما در غیر این‌گونه مسائل دلیلی روشن برای چنین شرطی نیست. تنها دلیل، دیدگاه مشهور فقها است. لذا اگر شهرت به حد اجماع برسد هیچ سخنی نیست اما اگر چنین نباشد منع زن به‌طور کلی از قضاوت، محل بحث و گفت‌وگو است. زیرا مانعی نیست که زن با فرض برخوردار بودن دیگر شرط‌های لازم برای داوری به استناد گواهی زنان و به شرط پذیرفته شدن گواهی آنان میان دو زن حکم کند» (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ۱۵).

۵-۱-۴. دلیل عقلی

فیزیک زنان و متناسب نبودن شرایط روحی آنان با قضا مهم‌ترین دلیل عقلی مطرح شده در منع زنان برای مناصب قضا است. بر این اساس به علت طبع لطیف و ظریف زنان و تمایل آنان به سکون و آرامش و سنگین بودن قضاوت که امری فرسایشی است و

۱۴۱۸، ج ۱۰، ۹؛ سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۲، ۶۶۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۰، ج ۳، ۲۴۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ۸؛ موسوی خویی، ۱۳۹۶، ج ۱، ۱۰۵). از معتبرترین دلایل نقلی که به جهت ممنوعیت قضاوت برای زنان مورد استناد فقها قرار گرفته اجماع می‌باشد، بسیاری از فقیهان به هنگام بیان شرط مرد بودن برای قضاوت، به اجماع فقها و مورد اختلاف نبودن این شرط اشاره کرده‌اند نحوه بیان مطلب از شیخ طوسی در کتاب خلاف و مبسوط و اشاره به نظر مخالف بعضی از فقهای عامه مثل ابوحنیفه و ابن جریر طبری بر جواز قضاوت زن در بعضی از امور یا به‌طور مطلق مشعر بدین معنا است که از نظر شیخ، عدم جواز قضاوت زن در بین امامیه قطعی است.

صاحب جواهر پس از نقل بیان متن شراع در مورد شرایط قضاوت که عبارت است از بلوغ، کمال، عقل، ایمان، عدالت، طهارت مولد، علم و مرد بودن، می‌گوید در هیچ یک از این شروط بین فقها اختلافی نیست. هم‌چنین شهید ثانی در مسالک ذیل همین عبارت شرایع می‌گوید این شرایط مورد اتفاق فقهای ماست (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ۱۴). نراقی نیز در مستند الشیعه در بیان شرایط قضاوت آورده است: یکی از این شرایط مرد بودن است به اجماع (ومنها الذکوره بالاجماع) در اکثر کتب متداول فقهی دیگر نیز تصریحاً یا تلویحاً به اجماعی بودن ممنوعیت زنان از قضاوت اشاره شده است (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۷، ۲۵۰). محقق قمی ضمن تردید در تحقق اجماع می‌نویسد: «شاید در شرط مرد بودن و حافظه داشتن و توانایی سخنوری به‌طور مطلق اشکال شود، چه علت‌های ذکر شده برای چنین شرطی یعنی اینکه قضاوت نیازمند ظاهر شدن در مجامع و شناخت

بعد به سراغ نگرش خود برویم و نگاه خود را میزان قانون قرار دهیم؛ نه اینکه نظر خود را به نام دین در قانون وارد کرده و آن را معیار سرنوشت افراد و دستگاه‌های مملکتی قرار دهیم (قربان‌نیا، ۱۳۹۲، ۱۵۵).

آیت‌الله جوادی آملی در این رابطه می‌فرماید: پذیرفتن مسئولیت سخت قضا بر مرد واجب است؛ لیکن بر زن واجب نیست و آنچه از احادیث استظهار می‌شود سلب تکلیف است؛ نه نفی حق و سلب تکلیف جهت سهولت در کارهای زن است؛ نه سلب حق و از اینجا روشن می‌شود هیچ دلیلی وجود ندارد که زن را از صلاحیت قضا و داوری محروم نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ۳۵۱).

در نهایت باید گفت ماهیت قضاوت یک مسئولیت سنگین است و سلب این مسئولیت از زنان سلب حق تلقی نمی‌گردد؛ بلکه رفع تکلیف است یعنی اینکه قضاوت از عهده زنان برداشته شده است برداشتن مسئولیت خطیر قضاوت می‌باشد که واجب کفایی می‌باشد به گونه‌ای که اگر شارع این وظیفه را از دوش کسی بردارد این رفع تکلیف برای وی مصونیت است و خود یک امتیاز محسوب می‌شود؛ نه تبعیض. زیرا رفع تکلیف خود نوعی امتنان است.

پس چه قائل به رخصت این حکم شویم و بگوییم برداشتن تکلیف شاق و صعب قضا سلب تکلیف است؛ نه نفی حق. لذا تصدی منصب قضا برای زنان مباح و جائز می‌باشد و خواه بگوییم منع از تصدی امر قضاوت عزیمت است و زنان باید از آن دوری گزینند و زن نباید عهده‌دار منصب قضا شود در هر صورت برداشتن تکلیف وجوب قضاوت از زنان برای سهولت کارهای زن است و حکمی امتنانی می‌باشد. زیرا

تنش‌زایی و سختی‌های خاص خود را دارد که با روحیه لطیف زنان تناسبی ندارد و غیر از آن مسئولیت مهم تربیت فرزندان و وظیفه مادری و همسررداری را برای زنانی که تحت فشار امر قضاوت می‌باشند دشوار و حتی شاید در مواردی غیر ممکن سازد. در نتیجه مسئولیت قضا برای زنان مناسب نخواهد بود (کدیور، ۱۳۷۹، ۳۷).

در نقد دیدگاه فوق باید گفت که داشتن احساسات و عواطف و ظرافت طبع با عقل و تدبیر به گونه‌ای که قابل جمع کردن باشد منافاتی ندارد و در شرایطی که در بسیاری از کشورها زنان عهده‌دار مناصب قضایی هستند و به صدور حکم و انشای احکام می‌پردازند چگونه می‌توان این دلیل را در جمهوری اسلامی ایران برای عدم قضاوت زنان مطرح نمود؟ چه بسیار زنانی که با همین روحیه لطف خود در کارهای بسیار دشواری نظیر خدمت در نیروی انتظامی مشغول می‌باشند و چه بسا خطرات بیشتری را به جان می‌خرند؛ اما مشکلی برای مسئولیت‌های همسررداری و مادری آنان پیش نیامده است. پس این مورد نمی‌تواند دلیل محکم و متقنی برای ممنوعیت زنان از امر قضا باشد.

نتیجه اینکه با بررسی آیات مطرح شده به وضوح این نکته برای ما روشن می‌گردد که برداشت‌هایی که از آیات شده است سبب صدور حکم گردیده و محکوم آن منع قضاوت زنان است. با تأمل در کلام مفسرین و علما برای ما اثبات می‌شود که برداشت سطحی از آیه نباید مبنای کار قرار گیرد. چراکه ممکن است برداشت ما با نگرش بزرگان تفسیر و فقه متفاوت باشد. لذا بر ما است که در مرحله اول نگاهی به تفاسیر مختلف و آرای فقهای متعدد داشته باشیم

شرایط انتخاب قضات در سال ۶۱ در عمل مرد بودن از شرایط قاضی شمرده شد و دو سال بعد در تبصره الحاقی به ماده واحد تصریح شد که بانوان دارنده پایه قضایی واجد شرایط مذکور در بندهای ماده واحد می‌توانند در دادگاه‌های مدنی خاص و اداره سرپرستی صغار به‌عنوان مشاور خدمت نمایند و پایه قضایی خود را داشته باشند» (کدیور، ۱۳۷۹، ۳۳). شایان ذکر است که ریاست دادگاه، مقامی است که امروزه در کشور ما اختصاص به مردان دارد و زنان می‌توانند در عناوین دیگری از قبیل دادیار، بازپرس و غیره در سیستم قضایی کشور فعالیت نمایند. در نظام قضایی ایران مقام دادستانی اختصاص به مردان دارد و دادستان زن مشاهده نمی‌شود. زنان تنها می‌توانند به‌عنوان معاون دادستان مشغول به کار شوند. امروزه در دادسراهای نظام قضایی ایران، دادیار زن وجود داشته و زنان در این منصب مشغول به کار شده‌اند. دستیابی به این منصب برای زنان غیر ممکن نیست و از جمله مناصب مشترک بین زن و مرد در نظام قضایی کشور محسوب می‌گردد. از آنچه گفته شد بر می‌آید که در نظام قضایی ایران زنان حق صدور و انشای حکم ندارند و حداکثر حضور آنان در دادگاه به‌عنوان مشاور محدود می‌شود و این ناشی از نگاه فقهی حاکم بر نظام جمهوری اسلامی ایران است که به استناد نظر فقها مرد بودن را جز شرایط قاضی می‌دانند.

۶. نتیجه

از نظر مشهور فقها منصب قضاوت انتصابی ویژه مردان فقیه است و ادله نصب فقیهان واجد شرایط به قضاوت شامل زنان نمی‌شود. با وجود این، ادله‌ای که برای اثبات این ادعا اقامه شده است از استحکام لازم

همان‌طور که گفته شد هرگاه در تحلیل احکام شرعی دریابیم که مضمون یک حکم به جهت رحمت خاص الهی با آسان‌گیری و ترخیص رفع شده است حکم امتنانی می‌باشد و در اینجا نیز از آنجایی که قضاوت تنها یک وظیفه و مسئولیت است؛ نه یک مقام. لذا زن از آن محروم نشده است تا در حق او ظلم شده باشد و تبعیضی علیه او باشد؛ بلکه رفع مسئولیت خود نشانگر امتنانی بودن حکم می‌باشد. لذا با وجود اختلافی که در باب شایستگی زن برای پذیرش قضاوت وجود دارد به جرئت می‌توان گفت که رفع حکم وجوب کفایی قضاوت، نشان از آسان‌گیری و تخفیف نسبت به زنان دارد. چراکه نوعی منتفی کردن مسئولیت می‌باشد و همین امر حاکی از رعایت حال مکلف می‌باشد که دال بر امتنانی بودن حکم است.

۵-۲. رویکرد حقوق موضوعه

در قوانین استخدامی قضات که برای اولین بار در سال ۱۳۰۲ تصویب شد شرط مرد بودن به چشم نمی‌خورد و برای نخستین بار در سال ۴۸ پنج زن ابلاغ قضایی گرفتند و تا پیروزی انقلاب این روند ادامه داشت. با استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران، زنان از قضاوت منع شدند و استخدام قضات زن متوقف شد. بر پایه اصل ۱۶۳ قانون اساسی صفات و شرایط قاضی را قانون طبق موازین فقهی معین می‌کند پس قانون اساسی به‌عنوان قانون مادر نه در این اصل و نه حتی در اصول دیگر که شرایط رئیس قوه قضائیه و رئیس دیوان عالی و دادستان کل را بیان کرده است به مرد بودن آنان اشاره‌ای ندارد. «دولت موقت در ۵۸/۷/۱۴ تبدیل رتبه قضایی بانوان به رتبه اداری را تصویب کرد و پس از آن با تصویب قانون

بسیار اندک خواهد بود و گمان بر این است که داوطلبان بسیار اندک نیز پس از مدتی اشتغال به امر قضا و تحمل مشکلات آن از این مسند استعفا داده و به شغل دیگری مشغول شوند تا با ساختار ذهنی عاطفی و جسمی آنان برابر باشد.

۷. سهم نویسندگان

همه نویسندگان حاضر در این پژوهش مشارکت برابر داشته‌اند.

۸. تضاد منافع

در این پژوهش تضاد منافع وجود ندارد.

برخوردار نیست و به همین دلیل جمعی از فقها در اعتبار شرط ذکورت در قاضی منصوب تردید کرده‌اند. از نظر فقهی، دلیل قابل قبولی بر نفی صلاحیت زنان برای قضاوت انتخابی (قاضی تحکیم) وجود ندارد و حق این است که آنان می‌توانند در صورت توافق اصحاب دعوی، داوری میان آن دو را بپذیرند. اگر ادله نفی صلاحیت زنان برای قضاوت قابل پذیرش باشد با استفاده از راهکار عناوین ثانویه می‌توان با جذب زنان واجد شرایط هم حق از دست رفته آنان را احیا نمود و هم نیاز دستگاه قضایی را مرتفع ساخت. در رابطه با قضا و داوری زن بسیاری از فقهای متقدم و متأخر تصریح به شرط ذکوریت نموده‌اند و معتقدند زن فاقد شرط لازم جهت قضاوت می‌باشد و به دلایلی از کتاب و سنت استناد جسته‌اند. از طرفی از منظر مخالفان شغل قضاوت برای زنان به دلیل لطافت طبع و عواطف ظریفی که در وجود آنان قرار داده شده است متناسب نیست؛ ولی باید به این نکته توجه نمود که متناسب نبودن امری به معنای جایز نبودن آن نمی‌باشد. بنابراین اگر زنی خواستار بر دوش گرفتن منصب قضاوت باشد درحالی که او واجد شرایط قضاوت نیز هست و بتواند همه مشکلات را تحمل نماید و به خوبی از عهده امر قضاوت برآید نمی‌توان گفت عمل قضاوت برای او هم حرام است و هم غیر نافذ. زیرا چنان که گفته شد، از طرفی دلیل شرعی قاطعی بر حرمت قضاوت زن وجود ندارد و از دیگر سو نسبت دادن حرمت قضاوت زن به شرع مقدس عوارض منفی و مخربی دارد و حقوق دانان و نیز زنان مسلمان را به اسلام بدبین می‌نماید. پس بهتر این است که صریحاً این مطلب اعلام شود که شغل قضاوت برای زنان شرعاً بلامانع است در این موقعیت با وجود مشکلات در امر قضاوت داوطلبان پذیرفتن قضاوت در بین زنان

منابع

فارسی

- امین اصفهانی، نصرت بیگم، مخزن العرفان، جلد دوم، چاپ دوم، تهران، انتشارات نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.
- جوادی آملی، عبدالله، زن در آئینه جمال و جلال الهی، چاپ چهارم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲
- رنجبر حقیقی، لادن، «قضا و جایگاه قضاوت زنان در ایران»، مجله فقه، حقوق و علوم جزا، شماره ۹، پاییز ۱۳۹۷.
- رنجبر، زینب، «قضاوت زنان در همگامی با تحولات»، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۷۰، بهمن ۱۳۸۴
- قربان نیا، ناصر، تأمل در فقه (تحول در حقوق)، چاپ اول، تهران، انتشارات میزان، ۱۳۹۲.
- قریشی، علی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، جلد دهم، چاپ دوم، تهران، انتشارات بنیاد بعثت، ۱۳۶۶.
- کدیور، جمیل، «موانع قضاوت زنان در ایران»، مجله سیاسی اقتصادی، شماره ۱۲۴ و ۱۲۵، ۱۳۷۹.
- مروتی، سهراب؛ زرگوش نسب، عبدالجبار، «قضاوت زنان در قرآن و سنت»، مجله زن در توسعه و سیاست، شماره ۲۱، تابستان ۱۳۸۷.
- مظفری، مصطفی، «نگرشی نو به ادله ناظر به قضاوت زنان در فقه امامیه و رویه عملی حقوق موضوعه ایران»، مجله زن در توسعه و سیاست، شماره ۲۱، تابستان ۱۳۸۷.

عربی

- ابن بابویه قمی، محمدبن علی، الخصال، چاپ سوم، تهران، انتشارات کتابچی، ۱۳۶۲.
- انصاری، شیخ مرتضی، القضاء و الشهادات، جلد اول، چاپ ششم، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵.
- جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، جلد سوم، چاپ نهم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، جلد سوم، چاپ دوم، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳.
- حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، جلد سیزدهم، چاپ نهم، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹.
- حسینی خطیب، عبدالزهرا، مصادر نهج البلاغه و اسانیده، جلد سوم، چاپ دوم، بیروت، دارالزهرا، ۱۴۰۹.
- حسینی عاملی، سیدجواد بن محمد، مفتاح الكرامه فی شرح قواعد العلامه، جلد دهم، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ارشاد الازهان الی احکام الایمان، جلد دوم، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰.

- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، قواعد الاحکام فی معرفه الحلال والحرام، جلد سوم، چاپ ششم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳.
- خوانساری، سیداحمد، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، جلد ششم، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۵۵.
- سبزواری، محمدباقر، سبزواری کفایه الاحکام، جلد سوم، چاپ نهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳.
- سیدرضی، سید شریف، نهج البلاغه، تحقیق صبحی الصالح، چاپ سوم، قم، منشورات دارالهجر، ۱۴۰۴.
- سیوری، المقداد ابن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، جلد دوم، چاپ سوم، قم، مکتبه المرتضویه الحیاء الاثار الجعفریه، ۱۳۸۵.
- شوکانی، محمد بن علی، فتح القدير، جلد اول و چهارم، چاپ چهارم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵.
- طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد چهارم، چاپ اول، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۲.
- طباطبائی یزدی، محمد کاظم، العروه الوثقی، جلد ششم، چاپ هفتم، قم، مؤسسه الاسلامی، ۱۴۱۷.
- طباطبائی، سیدعلی، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، جلد پانزدهم، چاپ پنجم، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۸.
- طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد چهارم، چاپ دهم، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۱.
- طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد هشتم و هجدهم، چاپ سوم، تهران، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۶.
- الطبرسی، فضل بن حسن، تفسیر مجمع البیان، جلد سوم، چاپ اول، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵.
- طرابلسی (ابن براج)، عبدالعزیز، المهذب، جلد دوم، چاپ دوم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۶.
- طوسی، محمدحسین، المبسوط فی فقه الامامیه، جلد هشتم، چاپ سوم، تهران، مکتبه المرتضویه الحیاء الاثار الجعفریه، ۱۴۲۴.
- عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه، جلد دوم، چاپ سوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷.
- فضل الله، سید محمدحسین، من وحی القرآن، چاپ اول، قم، دارالزهرا، ۱۴۰۵.
- فیض کاشانی، محمد، مفاتیح الشرائع، جلد سوم، چاپ دوم، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۰.
- قرطبی انصاری، محمدابن احمد، الجامع الاحکام القرآن، جلد سوم، چاپ دوم، تهران، نشر ناصر خسرو، ۱۳۶۸.
- متقی هندی، ابن حسام الدین، کنز العمال، جلد ششم، چاپ اول، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳.

- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، جلد سوم و چهاردهم و صدوسوم، چاپ هفتم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴.
- محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن، المختصر النافع فی فقه الامامیه، چاپ سوم، قم، مؤسسه المطبوعات الدینیة، ۱۴۱۸.
- محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، جلد دوم، چاپ سوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸.
- مقدس اردبیلی، احمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الاذهان، جلد دوازدهم، چاپ چهارم، قم، دفتر انتشارات اسلام، ۱۴۰۳.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، جلد دوم، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله، تحریرالوسیله، جلد دوم، چاپ پنجم، قم، مؤسسه مطبوعات دار العلم، ۱۳۷۴.
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم، مبانی تکمله المنهاج، جلد اول، چاپ دوم، قم، العلمیه، ۱۳۹۶.
- موسوی گلپایگانی سید محمدرضا، کتاب القضاء، جلد اول، چاپ دوم، قم، مطبعه الخی، ام، ۱۴۱۰.
- میرزای قمی، میرزا ابوالقاسم، غنائم الايام، چاپ اول، خراسان، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷.
- نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، جلد چهلم، چاپ هفتم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۴.
- نراقی، مولی احمد، مستند الشیعه، جلد هفدهم، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۵.
- یعقوبی، أحمد بن ابی یعقوب، تاریخ الیعقوبی، جلد دوم، چاپ اول، بیروت، دارصاد، ۱۴۱۹.

