

A Socio- Jurisprudential Analysis of Women's Forbidden Occupations according to Imamiah Fiqh

Mohammad Hossein Rahmati *

Received: 2019/03/28

Accepted: 2019/06/18

Abstract

Despite women's inalienable right to have some occupations of their own, their specific character and disposition, and biological, behavioral and economic differences from men cause the religious thought to consider some restrictions for them which could affect their rights and responsibilities . One of the necessities of modern world is, therefore, presenting a correct picture of these rights and the manner of women's participation in social domain based on the religious instructions. This study, carried out with library and documentary methods, takes the jurisprudential foundations of women's occupation into consideration and concludes that the forbiddance of employing women as judges and as authorities empowered to pass religious decrees does not in any way signify their being discriminated against or deprived of social rights, but rather it means a blessing for safeguarding ethical values, mental and physical conditions of women and protecting the supremacy of the family as a social institution.

Keywords: Women's Occupation, Jurisprudential Foundations, Forbiddance, Judgment, Social Analysis

* Family researcher and student at four specialized centers of Islamic jurisprudence and sciences in Qom, mn.nazari1374@gmail.com

تحلیل فقهی-اجتماعی مشاغل ممنوعه زنان در فقه امامیه

محمد حسین رحمتی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۷

چکیده

توجه به اصول حاکم بر شخصیت زن، تفاوت‌های زیستی، رفتاری و اقتصادی میان زنان و مردان، سبب می‌شود، در اندیشه دینی با وجود آنکه اشتغال به عنوان یک حق برای زنان محسوب می‌گردد، اما وجود این تفاوت‌ها آثار و تبعات خود را در حقوق و تکالیف آنان برجای گذارد و موانعی در برخی مشاغل آنان ایجاد نماید. لذا ارائه تصویری صحیح از حقوق و نحوه مشارکت بانوان در عرصه اجتماع با تأکید بر انطباق آن بر آموزه‌های اصیل دینی، از نیازهای مبرم دنیای امروز است. این پژوهش که با روش کتابخانه‌ای (اسنادی) انجام شد، پس از بررسی مبانی فقهی اشتغال زنان به این نتیجه می‌رسد که شاغل بودن زنان در اسلام از لحاظ فقه تا زمانی که منع خاصی وارد نشده باشد، اشکالی ندارد و ممنوعیت قانون‌گذار در به‌کارگیری زنان در برخی مشاغل مثل مرجعیت دینی و قضاوت، به معنای تفکیک و تبعیض جنسیتی میان زن و مرد یا محروم کردن زنان از حقوق اجتماعی نبوده، بلکه موهبتی جهت حفظ ارزش‌های اخلاقی، تحکیم بنیان خانواده و مراعات شرایط جسمی و روحی بانوان است.

واژگان کلیدی: اشتغال زنان، مبانی فقهی، ممنوعیت، قضاوت، تحلیل اجتماعی.

* محقق خانواده و طلبه سطح چهار مرکز تخصصی فقه و علوم اسلامی قم (نویسنده مسئول).

۱. مقدمه

یکی از مسایل مورد توجه جامعه بین‌الملل، حفظ و رعایت حقوق زنان و برابری جایگاه اجتماعی و حقوقی زن و مرد است. در چند دهه گذشته، بحث اشتغال زنان به عنوان نیمی از پتانسیل فکری جامعه و تعیین معیارها و ضوابط فعالیت‌های شغلی آنها بر اساس ملاحظات مکتب متعالی اسلام، بارها مورد نقد و بررسی قرار گرفته است و شاهد ورود اشکالات و نظرات متعدد فقهی در زمینه نوع و جایگاه اشتغالی زنان در جامعه می‌باشیم تا جایی که برخی از نویسندگان اشکالاتی را نسبت به نظر مشهور فقها در مورد قضاوت زنان بیان نکرده‌اند. لذا بررسی فقهی جواز، محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های اشتغال زنان و در نتیجه آشنایی زنان مسلمان از حدود وظایف خود امری ضروری است.

با اینکه در کتب مشهور فقها از جمله شیخ طوسی و محقق حلی قضاوت، حکومت و امامت جمعه از زنان سلب شده است و اختلاف نظری مشاهده نشد، اما از مجموع مقالاتی که در این باره وجود دارد می‌توان به مقاله «پژوهشی در قضاوت زنان» سید محسن موسوی گرگانی (۱۳۸۱) و مقاله «قضاوت زنان در پرتو احکام ثانویه» فرج‌الله هدایت‌نیا (۱۳۸۵) اشاره کرد که نویسنده هر دو مقاله معتقدند، قضاوت در اسلام از زنان سلب نشده است؛ زیرا هیچ دلیلی در متون دینی ما وجود ندارد که آن را از زنان سلب کرده باشد.

بنابراین نوعی تضاد بین نظر مشهور و مقالات جدید در این رابطه وجود دارد. با این توصیف، پژوهش حاضر می‌کوشد تا با استناد به منابع کتابخانه‌ای به این سؤالات پاسخ دهد که اولاً مشاغل ممنوعه زنان در فقه امامیه کدام است؟ ثانیاً در موارد اختلاف، آیا اشکالات وارده بر نظر مشهور صحیح است یا خیر؟ ثالثاً ابعاد اجتماعی ممنوعیت حضور بانوان در این مشاغل با توجه به روایات چیست؟

۲- مشاغل ممنوعه زنان در فقه

برخی از مشاغل بنا به اراده شارع اقدس برای زنان منع یا محدود گردیده است که عمدتاً در مناصب حکومتی و مملکتی دیده می‌شود. در این میان فقهای امامیه، مشاغلی را به عنوان مشاغل ممنوعه برای زنان ذکر کرده‌اند که عبارت‌اند از نماز جمعه، ممنوعیت از اشتغال به قضاوت، مرجعیت دینی، زعامت و رهبری که به بررسی فقهی و اجتماعی این ممنوعیت‌ها می‌پردازیم.

الف: نماز جمعه

از چهره‌های شاخص مراسم عبادی، سیاسی در اسلام، نماز جماعت و جمعه، نماز عید فطر و قربان و دیگر نمازهای عمومی و اجتماعی است که دارای شرایط و احکام خاصی، از جمله مرد بودن امام است، اقتدای زن به زن را گرچه بسیاری از فقها می‌پذیرند، ولی این امر، امامت زن بر مرد را به دنبال ندارد.

حضور زنان در نماز جمعه تنها از یک نظر محلّ بحث و گفتگو است و آن حضور زنان به عنوان مأموم است. دلیل مطلب هم واضح می‌باشد؛ چرا که در فقه شیعه به تبعیت از ادله فراوان، امامت جمعه منصب اختصاصی امام معصوم(ع) یا نایب خاص اوست. از آنجایی که امام(ع) و نایبان ایشان در امر امامت جمعه تماماً مرد بوده‌اند و سیره‌ای دیگر از ایشان دیده نشده است بنابراین شامل زنان نمی‌شود. مناصب اختصاصی امام(ع)؛ یعنی آنچه که در صورت امکان، خود امام آن را عهده‌دار می‌شود. این منصب مانند خود امامت، مشروط به ذکورّه می‌باشد. به هر حال، در کتب فقهی علمای شیعه نیز مسئله فوق بدون استثنا به چشم می‌خورد و ذکورّه به عنوان یکی از شروط امامت جمعه، ذکر شده است. از جمله ادله‌ای که می‌توان بر ممنوعیت امامت زن بر مردان و اقامه جمعه توسط آنان بیان کرد، اولاً: اجماعی است که در این مسئله وجود دارد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص. ۳۳۶). ثانیاً: روایاتی که نهی می‌کند از امامت زن برای مرد(مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۱۸، ص ۶۳۴؛ بیهقی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص. ۹۰). ثالثاً: سیره

مسلمین و متشرعه (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص. ۳۳۶) و رابعا: روایاتی که از ایستادن زن محازی مرد در نماز نهی می‌کند (عاملی، ۱۴۰۹).

ب: قضاوت

ابتدا باید دانست که کم‌تر حکمی در فقه اسلامی یافت می‌شود که نسبت به آن اختلاف نظر وجود نداشته باشد، ولی گویایی حکم «حرمت قضاوت زن» چنان است که در مورد آن هیچ‌گونه اختلافی در فقه شیعه و اهل سنت با تمام فرقه‌های گوناگونش به چشم نمی‌خورد. سیره عملی مسلمین از صدر اسلام تا امروز هم بدون هیچ اختلافی گواه بر این امر است. سراسر فقه شیعه را عناوینی از قبیل: «بلاخلاف»، «لااشکال»، «عدم الخلاف» و «الاجماع علی عدم انعقاد القضاء للمرأة» فرا گرفته است. مرحوم «محقق حلی» در بحث قضا می‌فرماید: «ولا ینعقد القضاء للمرأة و ان استکملت الشرایط» (حلی، ۱۴۰۸، ص. ۳۱۳).

امام خمینی هم در کتاب تحریر در بحث شرایط قاضی می‌نویسد: «یشترط فی القاضی الذکور»؛ (خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص. ۴۰۷). ایشان در این کتاب شرایط قاضی را به دو دسته تقسیم می‌کنند: یک دسته شرایطی که به واسطه استحکام دلیل، آن‌ها را قطعی و لازم می‌دانند و دسته دیگر شرایطی که آن‌ها را با عنوان «احوط» مطرح می‌کنند. مرد بودن جزو شرایطی است که ایشان نسبت به آن جازمند؛ هم‌چون: عقل، ایمان و عدالت.

مرحوم صاحب جواهر هم برای عدم صحّت قضاوت زن در کتاب «جواهر الکلام» به اجماع تمسک نموده (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص. ۱۴) و در نهایت می‌فرماید: «لا اقلّ من الشک والاصل عدم الاذن» (همان)

دلایلی فراوانی در مورد عدم جواز قضاوت زن توسط دانشمندان از فقها مطرح شده است که به گمان نگارنده برخی از آنها مورد مناقشات جدی است و صلاحیت اثبات چنین امری را ندارد، لذا تنها به ادله‌ای اشاره می‌شود که به نظر می‌رسد می‌تواند قول

مشهور از فقها را اثبات کند که به بررسی آنها و نقد اشکالاتی که توسط موافقین قضاوت زن وجود دارد، می پردازیم.

دلیل اول: اصل عدم حاکمیت فردی بر فرد دیگر

قضاوت کردن یک حکم شرعی است و ثبوتش برای زنان به دلیل احتیاج دارد؛ در حالی که چنین دلیلی وجود ندارد (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص. ۲۱۳). با این توضیح که اصل اولی عدم نفوذ قضاوت و حکومت کسی بر کس دیگر است و خروج از این اصل، دلیل می خواهد، و قضاوت پیامبر (ص) و امامان (ع) به دلیل قاطع خارج شده است و قضاوت فقیهان نیز با دلیل معتبر خارج شده است، اما قضاوت زنان دلیلی ندارد، پس در آن اصل باقی می ماند و باید پذیرفت که قضاوت زن نفوذ ندارد. قضاوت از امور ولایی است؛ زیرا اصل عدم حاکمیت فردی بر فرد دیگر، نفی هرگونه تسلط و برتری بر دیگری را اثبات می کند؛ پس هرگونه حکم و قضاوت فردی بر فرد دیگر دلیل خاص می خواهد و در صورت عدم دلیل معتبر یا حتی شک در وجود دلیل، حجیت شرعی ندارد.

این استدلال از سوی موافقین قضاوت زن به این نحو مورد انتقاد قرار گرفته، کلیاتی وجود دارد که به موجب آنها فقها ولایت بر قضا دارند. در این کلیات بین زن و مرد تفاوتی نیست مانند: «...ینظران من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا، فلیرضوا به حکما، فانی قد جعلته علیکم حاکما» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص. ۶۷؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص. ۸).

کلمه «من» در این حدیث عمومیت دارد و شامل مرد یا زنی می شود که حلال و حرام الهی را بشناسد. بنابراین هر زن یا مردی که حلال و حرام الهی را بشناسد، از طرف امام به منصب قضاوت رسیده است.

اما به نظر می رسد این روایت به قضات مرد منصرف باشد، چرا که در آن زمان یک قاضی زن هم وجود نداشته و همین عدم وجود باعث انصراف است.

دلیل دوم: دو روایت ابی خدیجه

روایت اول:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي الْجَهْمِ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ قَالَ: بَعَثَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى أَصْحَابِنَا فَقَالَ قُلْ لَهُمْ إِيَّاكُمْ إِذَا وَقَعَتْ بَيْنَكُمْ خُصُومَةٌ أَوْ تَدَارَى فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَخْذِ وَالْعَطَاءِ أَنْ تَحَاكُمُوا إِلَى أَحَدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ الْفُسَّاقِ اجْعَلُوا بَيْنَكُمْ رَجُلًا قَدْ عَرَفَ حَالَكُنَا وَحَرَامَنَا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ قَاضِيًا وَإِيَّاكُمْ أَنْ يُخَاصِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى السُّلْطَانِ الْجَائِرِ». (عاملی، ۱۴۰۹ ج ۲۷، ص. ۱۳۶)

روایت دوم:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِدٍ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمِ الْجَمَالِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعَفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ وَ لَكِنْ انظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَائِنَا فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا فَتَحَاكُمُوا إِلَيْهِ» (همان، ص. ۱۳).

که در این دو روایت حضرت (ع) می‌فرمایند: برای امر قضاوت به مردی که عارف به احکام ماست رجوع کنید و از آنجا که کلماتی که توسط معصومین (ع) صادر می‌شود هر کدام بار معنایی خاص داشته و اشاره به جهتی از جهات حکم دارد که باید مورد ملاحظه قرار گیرد و به تعبیری اصل در قیود احترازی و موضوعیت داشتن همان قید است؛ لذا می‌توان گفت یکی از شرایط قضاوت مرد بودن است.

اولین اشکالی که مطرح شده سند روایت را مورد مناقشه قرار داده و می‌فرماید: سند روایت اول مخدوش است؛ زیرا ابوجهم که نامش ثویر است در آن واقع شده است و او توثیق ندارد؛ افزون بر این که در سند آن احمد بن محمد به چشم می‌خورد که به درستی معلوم نیست که این احمد کیست؟ آیا کسی است که مورد توثیق واقع شده است یا کسی است که توثیق نشده و مهم‌تر این که خود ابو خدیجه سالم بن مکرّم جمّال مورد گفتگوی زیاد است. شیخ به صراحت او را تضعیف کرده و ابن داود و علامه نیز

بر همان منوال مشی کرده‌اند، اما نجاشی او را توثیق کرده است. بنابراین، توثیق نجاشی با تضعیف شیخ تعارض می‌کند و در نتیجه این شخص بدون توثیق می‌ماند و روایتش فاقد اعتبار می‌گردد؛ اگر چه بسیاری از فقیهان بدون توجه به این گونه دغدغه‌ها نه تنها به روایت او عمل کرده‌اند، بلکه روایت او را صحیح دانسته‌اند لیکن با وجود آنچه ذکر شد، روشن است که یک پژوهشگر بی‌طرف نمی‌تواند این چنین فکر کند.

از این بیان آشکار می‌گردد که روایت دوم نیز فاقد اعتبار است؛ زیرا راوی اصلی آن، همان ابوخدیدجه است که گفتیم: شیخ و ابن داود و علامه او را تضعیف کرده‌اند، بنابراین می‌توان گفت که این دو روایت نمی‌تواند سند مشروعیت قضاوت فقیهان در عصر غیبت باشد، مگر کسی عمل مشهور را جابر ضعف سند روایت بداند، اگر چه ما این را قبول نداریم، لیکن به فرض قبول آن نیز نمی‌توان این دو روایت را جزء صغریات آن دانست؛ زیرا بر اساس مدارک دیگر می‌توان عمل فقیهان را به آن مدارک مستند کرد. به عبارت دیگر جبر ضعف یک روایت به عمل مشهور در صورتی امکان‌پذیر است که عمل ایشان به آن، احراز گردد، و احراز عمل آنان به آن در صورتی تحقق می‌پذیرد که عمل آنان دارای مدارک و مبانی دیگری نباشد و فرض این است که در این جا مبانی و مدارک دیگری وجود دارد.

در جواب این اشکال باید گفت اولاً: ابوجهم را نجاشی (نجاشی، بی تا، ص. ۴۳۸)، ابن داود (ابن داود، بی تا، ص. ۳۶۳) و علامه (حلی، ۱۴۱۷، ص. ۱۸۰) در کتب خویش توثیق کرده‌اند.

ثانیاً: با توجه به راوی و مروی عنه احمد بن محمد معلوم می‌شود مراد از این نام در این روایت احمد بن محمد بن عیسی الاشعری است که موثق می‌باشد.

ثالثاً: درست است که ابوخدیدجه را از یک سو نجاشی ایشان را توثیق و حتی تعبیر «ثقه ثقه» (نجاشی، بی تا، ص. ۱۸۸، رقم ۵۰۱) را برای او به کار می‌برد؛ در مقابل شیخ طوسی در فهرست، وی را تضعیف می‌کند (طوسی، ۱۴۱۷، ص. ۲۲۶، رقم ۳۳۷). اما

برداشت کلی رجالیون توثیق ابوخلدیجه است. دست کم سه راه برای توثیق ابوخلدیجه و توجیه کلام شیخ مطرح شده است که در ادامه به بررسی این سه راه می‌پردازیم.

الف) تشابه اسمی

مرحوم آقای خوئی ضمن توثیق ابوخلدیجه این نکته را مطرح می‌کند که دو نفر با نام سالم بن ابوسلمه در بین روایت حضور دارند؛ که یکی از آنها «سالم بن ابی سلمه کندی سجستانی» است و نه تنها توثیق نشده است، بلکه بعضی او را تضعیف نموده‌اند (خویی، ۱۳۹۰ ج ۸، ص ۲۵). اما دیگری «سالم ابوسلمه بن مکرم اسدی» است که کنیه اول وی «ابوخلدیجه» بود و امام صادق علیه السلام دستور داد که وی کنیه اش را «ابوسلمه» بگذارد. با توجه به این نکته دلیل تضعیف شیخ، این بوده است که ایشان این دو راوی را یکی تخیل کرده‌اند.

زمینه ایجاد این اشتباه آن بوده است که در سند چندین روایت که از ابی خدیجه نقل شده است واسطه نقل از او «عبدالرحمن ابی هاشم» است که همین عبدالرحمن در برخی دیگر از روایات از «سالم بن ابی سلمه» نیز روایت کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ ج ۲، ص ۶۳۳ و همان ج ۳، ص ۱۲۱ و همان، ج ۶، ص ۵۵۳).

تشابه نام این دو راوی از یک سو و واسطه بودن «عبدالرحمن بن ابی هاشم» در نقل از هر دو راوی، زمینه‌ساز آن شده است که شیخ تخیل کند که کنیه پدر «سالم بن مکرم»، «ابوسلمه» بوده است. همین امر باعث اشتباه گرفتن این راوی مورد قبول، با راوی ضعیف یعنی «سالم بن ابی سلمه کندی» شده است و ضعف «سالم بن ابی سلمه» به «سالم بن مکرم» منتقل شود.

آنچه که این احتمال را تقویت می‌کند آن است که با اینکه «سالم بن ابوسلمه» کتابی دارد که نجاشی متذکر آن شده است، اما در عین حال شیخ طوسی حتی در رجال خود که موضوع آن اعم از فهرست است اشاره‌ای به وی نمی‌کند و بعید به نظر می‌رسد که شیخ اساساً اطلاعی از وجود او نداشته باشد.

البته علامه حلی از شیخ نقل می‌کند که ایشان «سالم بن مکرم ابوسلمه» را توثیق کرده است که می‌توان گفت در اینجا ایشان متوجه شده است که ابوسلمه، کنیه خود سالم است و نه کنیه پدرش.

ب) عضویت در فرقه خطّابیه

وجه دیگری که ممکن است باعث تضعیف ایشان در کلام شیخ شده باشد آن است که سالم بن مکرم در بخشی از حیات خود از اصحاب ابی الخطّاب بوده است. ابی الخطّاب سر سلسله فرقه غالی خطّابیه بود. در تجمعی که طرفداران وی در مسجد کوفه داشتند، مأموران حکومتی به آنها یورش برده و همگی را قتل عام نمودند. تنها شخصی که در این جمع زنده ماند ابوخدیجه بود (خویی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص. ۲۴). وی به سختی خود را از این معرکه نجات داد و سپس توبه نمود و توفیق شترداری حضرت امام صادق(ع) را در سفر حج داشت. در همین سفر بود که حضرت به وی دستور داد کنیه خود را از ابوخدیجه به ابوسلمه تغییر دهد؛ ممکن است بگوییم این تغییر رویه ابوخدیجه از منظر شیخ پنهان مانده است و ایشان وی را جزء فرقه غالی خطّابیه تصور نموده‌اند و از همین رو حکم به تضعیف وی داده‌اند.

ج) تعارض در کلام شیخ

نکته قابل تأمل آنکه شیخ طوسی علیرغم تضعیف این راوی در فهرست خود، اما آنگونه که علامه حلی (حلی، رجال العلامه، ۱۴۱۷، ص. ۲۲۷، قال الشیخ الطوسی رحمه الله إنه ضعیف و قال فی موضع آخر إنه ثقّه) در خلاصه الاقوال نقل می‌کند، ایشان در جای دیگر قائل به توثیق ابوخدیجه شده‌اند. صاحب قاموس الرجال با تکیه بر همین نکته که کلام شیخ درباره این راوی به دو شکل متضاد مطرح شده است، بر این باور است که وجود دو قول متضاد از شیخ درباره این راوی باعث می‌شود که ما بتوانیم در این زمینه بدون هیچ مناقشه‌ای به کلام نجاشی رجوع کنیم. این مسئله کلام شیخ به دلیل آنکه به صورت متهافت در مورد یک راوی سخن گفته است قابل استناد نیست و عقلا

در این مسئله به سراغ کلام کسی می‌روند که یکنواخت سخن گفته باشد. از همین رو کلام شیخ قابل اعتماد نبوده و در وثاقت این راوی باید به سراغ توثیق نجاشی رفت. با توجه به توجیهاات سه گانه مطرح شده درباره وثاقت ابوخلدیجه می‌توان به این نتیجه رسید که ایشان از روات توثیق شده است. شاید بتوان کلام مرحوم نجاشی را که برای بیان توثیق ایشان دوبار از کلمه «ثقه» استفاده می‌کند را نشانه‌ای بر نقد ایشان بر کلام مرحوم شیخ، و تأکیدی بر ثقه دانستن ابوخلدیجه دانست.

از بیان بالا معلوم شد که روایت دوم نیز از نظر سند مشکلی ندارد و نیازی به عمل مشهور نداریم تا جابر ضعف سند باشد.

اشکال دیگری در مورد این روایت مطرح است به این بیان: روایاتی که با کلمه «رجل» قضاوت را حق مردان دانسته معلوم نیست، مراد 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.

در جواب این شبهه نیز باید گفت: «رجل منکم» می‌تواند مورد غالب باشد، اگر قرینه یا شاهی بر خلاف داشته باشیم؛ مثل باب نقل روایت که غالب راویان ما مرد بوده‌اند، ولی زنان فراوانی هم در سلسله راویان اخبار معصومین «علیهم‌السلام» وجود دارد؛ پس اگر این حرف در باب نقل خبر گفته شود، مناسب است زیرا در قبال راویان مرد، راویان زن هم وجود داشته است - ولی در باب قضاوت و افتاء حتی یک مورد هم زن وجود نداشته است. در طول تاریخ اسلام زنی قاضی نشده و برای دیگران فتوا نداده و زعامت شرعی یا ریاست عمومی اجتماعی از جانب معصومین «علیهم‌السلام» را

به عهده نگرفته؛ پس قرینه‌ای بر این حرف که شاید «رجل منکم» مورد غالب باشد، وجود ندارد.

پس این دو روایت از باب مورد غالب، هم چون باب «نقل خبر» نیست و دست کم این موضوع مورد شک واقع می‌شود که آیا عدم جواز قضاوت زن از باب حصر امر قضا در مرد است یا از باب غلبه مرد در این امر تا در صورت اخیر، قضاوت شامل زن هم بشود. حال می‌گوییم: بر اساس قواعد پذیرفته شده علم اصول، در ظرف «شک» تنها «قدر متیقن» ملاحظه می‌شود؛ پس «رجل منکم» از باب حصر مرد است و دیگر تمسک به «غلبه در مورد» با وجود شک ممکن نیست؛ زیرا در ظرف شک، اصل، ملاحظه قدر متیقن است.

دلیل سوم: روایت امام باقر «علیه السلام»

ما رواه جابر بن یزید الجعفی قال: «سمعت ابا جعفر محمد بن علی الباقر «علیه السلام» يقول: ليس على النساء اذانٌ ولا اقامةٌ ولا جمعةٌ ولا جماعةٌ... ولا تولی المرأة القضاء ولا تولی الامارة ولا تستشار.» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۱۶۲ و ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۵۸۵)

در این روایت، امام باقر «علیه السلام» به رخصت یا عزیمت، نسبت به این موارد تکلیف را از زن، برمی‌دارد: اذان و اقامه، نماز جمعه و جماعت، ولایت، قضاوت، امارت و مشورت.

اشکالی که نسبت به این روایت است، می‌توان به این صورت ایراد کرد که: «لیس علی النساء» (این امور بر زنها نیست)، دلالت بر رفع تکلیف، ضرورت و وجوب دارد و حرمت و عدم صحّت از آن به دست نمی‌آید؛ همان‌طور که قرینه عدم حرمت نماز جماعت و جمعه و اذان و اقامه نسبت به زنها در میان هست؛ پس تنها می‌توانیم بگوییم: این موارد بر زنها واجب نیست، ولی حرمت انجام آن معلوم نیست؛

در جواب این اشکال می‌توان گفت اولاً: لازم نیست مصادیق متعدّد در نفی، حکم واحدی داشته باشند و در این روایت هم گرچه امور متعدّدی نفی می‌شوند، ولی هر یک حکم خاصّ خود را دارند؛ به طوری که وجوب بعضی از این موارد و صحّت بعضی دیگر از زن برداشته شده است.

ثانیاً: در این حدیث، کلمه «لا تولی القضاء» محتمل است به معنای مصدری باشد، یعنی بر زنان نیست به عهده گرفتن قضاوت، که در این صورت سیاق کلام نفی است و عطف به جمله‌های قبلی است و به معنای نفی وجوب و استحباب مؤکد است و منافاتی با صحّت آن در صورت به عهده گرفتن قضاوت ندارد و محتمل است که فعل باشد با صیغه نفی به معنی نهی، که در این صورت ظهور در شرط وصفی بودن «مرد بودن» دارد و به قرینه ما بعد آن [که نهی از مشورت با زنان است] و ..، این احتمال صحیح‌تر بوده ... (منتظری، ۱۴۱۰، ج ۲، ص. ۲۲).

آنچه از ظاهر این کلمات و عبارات استفاده می‌گردد این است که مرد بودن در قضاوت و حکومت شرط وصفی است نه تکلیفی فقط، و به همین جهت بر خلاف فقرات قبلی که ظاهرش نفی وجوب و استحباب مؤکد است در مورد تولی زن با صیغه نفی که از آن نهی اراده شده، آمده - و لا تولی المرأة القضاء که ظاهر این عبارت حرمت و فساد تولی زن است، مگر اینکه با دلایل دیگر خلاف آن ثابت شود.

بنابراین، با مجموعه روایات این ابواب و شناخت مذاق شارع مشکلی نسبت به دلالت روایت امام باقر «علیه السلام» باقی نمی‌ماند؛ گذشته از آن که نظیر همین روایت در کتاب «بحارالانوار» آمده است، بی آن که با عبارت «لیس علی النساء» آغاز شده باشد: «انّ المرأة لا تولی القضاء و لا تولی الامارة» (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۱۰۴، ص. ۲۷۵).

ج- مرجعیت دینی و حکومت

یکی از پرسش‌های اساسی دیگر که نسبت به مشاغل زنان پیش می‌آید، عدم جواز رهبری دینی، مرجعیت تقلید و افتای زن است. اگر یک زن از علم و آگاهی، تدبیر و

هوش مندی و قاطعیت و کارایی لازم برخوردار باشد و به خوبی از عهده رهبری و سرپرستی جامعه اسلامی برآید، چرا نتواند این مسئولیت خطیر را بپذیرد و از توانایی‌های خود در این امر بهره گیرد؟

در پاسخ به این اشکال باید گفت: در این پرسش سه جهت متفاوت وجود دارد که نسبت به هر یک باید خصوصیات لازم و ضروری آن رعایت شود:

یک. آیا زن می‌تواند در صورت اجتهاد و وجود شرایط به آرا و نظرهای خود عمل نماید یا در هر حال باید از مجتهد مرد پیروی کند، اگرچه خود مجتهد باشد؟
دو. اگر زن اجتهاد و دیگر شرایط افتا را داشته باشد، آیا مردها یا زنان دیگر می‌توانند از او تقلید کنند؟

سه. آیا زن در صورت اجتهاد و افتا می‌تواند افزون بر فتوا و پیروی علمی دیگران از او، تصدیٰ مناصب دینی، مانند: تصرف در سهم امام، قیمومت صغار و ولایت عمومی جامعه را به عهده گیرد و متصدی ولایی و مسئول اجرای احکام و امور الهی جامعه و مردم گردد؟

نسبت به پرسش نخست باید گفت: زن و مرد در به دست آوردن فضایل و کمالات از توان و آزادی یکسانی برخوردار بوده و هر دو می‌توانند فضایل علمی، اخلاقی و دیگر محاسن، خلاقیت‌ها و کمالات، از قبیل: هنرها، فنون، حرفه‌ها و... را به دست آورند. همه این امور در نظر عقل و عقلا قابل توجه و شناخته شده است و موقعیت ارزشی خود را دارد و زن و مرد در اکتساب آن یکسانند.

پس اگر زنی تلاش کند و در مسائل دینی عالم و مجتهد شود، اجتهاد و فضل و آگاهی او قابل انکار نیست و امری معقول و طبیعی است و هیچ‌گونه دلیل نفی نسبت به عمل زن مجتهد، به علم، اجتهاد و نظر خود نداریم. زیرا دلیلی بر صحت مراجعه عالم به عالم وجود ندارد؛ بنابراین زن می‌تواند از علم و اجتهاد خود استفاده نماید.

آنچه در این میان مهم است، دو پرسش دیگر است. در مورد این دو پرسش باید گفت: در متن دین دلیلی بر جواز عمل به فتوای زن مجتهد برای دیگران وجود ندارد.

همچنین در مناصب ولایی که در حیطة ولایت انبیا و اولیای معصوم «علیهم السلام» است - دلیلی بر صحّت زعامت و ولایت زن وجود ندارد و حتّی با فرض شک در وجود چنین دلیلی، عدم حجیت آن احراز می‌شود؛ زیرا اگر شک شود که پیروی از زن در این مورد شرعی است، به‌طور قهری مشکل شرعی پیدا می‌شود و نمی‌توان تصدّی سمت دینی را در اختیار زن قرار داد.

افزون بر عدم دلیل بر صحّت زعامت زن، دلیل بر منع آن هم داریم که در این مقام به گزیده‌ای از آن اکتفا می‌شود.

اولاً: روشن است که افتا و تصدّی مرجعیت به این معناست که فتوا دهنده، خود را در معرض رجوع و پرسش مردم قرار دهد - همان‌طور که مقتضای ریاست عامّه مسلمین همین است - در حالی که مذاق شارع، عفاف و عدم عرضه زن نسبت به چشم‌اندازهای عمومی افراد و جامعه است؛ پس از این مقدمه و کشف مذاق شارع، عدم موقعیت زن برای تصدّی این امر روشن می‌گردد.

ثانیاً: از دلایل نقلی بر این امر، حسنه ابی‌خدیجه (ولکن انظروا الی رجل منکم) و مقبوله عمر ابن حنظله (من کان منکم) است که در مورد مقبوله به انصراف و در مورد حسنه به صراحت نسبت به مرد بودن قاضی تمسّک می‌شود.

حال ممکن است در مورد دلالت این دو روایت این اشکال پیش آید که اگرچه این دو روایت بر مرد بودن قاضی دلالت دارد، ولی قید رجولیت نسبت به باب قضاوت است؛ نه افتا و زعامت.

در پاسخ این شبهه باید گفت: باب قضا، حکم به جزئی است و هنگامی که نسبت به حکم موردی و جزئی، تصدّی زن جایز نباشد، دیگر نسبت به افتا، که حکم کلی است به دلیل اولویت ممنوعیت برای زن قطعی است. هم‌چنین مشروعیت زعامت که در رأس شؤن اجتماعی قرار دارد منوط به تحقّق شرایط و وصف صحّت در امور پیشین است. پس هنگامی که شارع نسبت به یک امر جزئی (قضاوت) می‌فرماید:

«انظروا الی رجل منکم» نسبت به امر کلی افتا و زعامت که - ریاست عام است - نیز به طور قطع نظر به مراجعه به مرد دارد.

۳- بررسی ابعاد اجتماعی ممنوعیت زنان در مشاغل خاص

در اسلام، بین انسان‌ها از حیث آفرینش تفاوتی وجود ندارد و همگان از این جهت برابر هستند. اما برابری به معنای قانون یکسان برای همه به طور کلی مورد تأیید نیست. به نظر می‌رسد که برابری به این معنا در عمل نیز محقق نشده و در هر نظام حقوقی مواردی از نابرابری مشاهده می‌شود و قانون‌گذاران در وضع قانون، تفاوت‌ها را مدنظر داشته‌اند؛ به خصوص در مورد مسئولیت‌ها و مناصب اجتماعی که شایستگی‌ها را مورد توجه قرار داده و شرایطی را متناسب با مسئولیت‌ها وضع کرده‌اند. در نظام حقوقی اسلام، مواردی از نابرابری حقوقی میان زن و مرد مشاهده می‌شود. مانند نابرابری زن و مرد در ارث، دیه، شهادت و ... اصولاً اسلام به جای مساوات، عدالت را مطرح می‌کند و در قانون‌گذاری نیز در پی تحقق عدالت می‌باشد. روشن است که مساوات در همه حال نمی‌تواند عدالت را تأمین نماید، بلکه در مواردی برابری، ناقض و نافی عدالت خواهد بود. اشتغال زنان در مشاغل خاص مثل حکومت و قضاوت یکی از مباحث بحث‌برانگیز در رابطه با برابری جنسیتی بین زن و مرد و برقراری عدالت اجتماعی می‌باشد.

در اسلام علاوه بر تعبد و تأکید بر مباحث فقهی، بررسی جنبه‌های دیگر اشتغال زنان مانند بعد اجتماعی آن همواره مورد نظر قانونگذار بوده که از جمله آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

اولاً: زن و مرد دو صنف از انسان‌اند که تفاوت‌ها و تفاضلهایی نسبت به همدیگر دارند. توانایی جسمانی و نفسانی بیشتر مردان نسبت به زنان باعث شد که مردان نسبت به زنان، در مسائل مهم زندگی خانوادگی و اجتماعی؛ مثل زمام‌داری و حکومت، کارگذار باشند. این تفاوت - نه تبعیض - عین حکمت و برای دوام نسل بشر است و

بدان معنا نیست که راه کمال بر زنان بسته شده یا محدود است، بلکه این توانایی‌ها فقط مسئولیت بیشتری را برای مردان می‌آورد و به دلیل این توانایی‌ها قُرب و اجر بیشتری نزد ذات حق تعالی ندارند.

از آنجا که منصب قضاوت نه تنها برای زنان بلکه برای مردان نیز سخت و مسئولیت‌آفرین است، از این جهت هر مردی نمی‌تواند بر مسند قضاوت تکیه بزند؛ به همین دلیل اسلام این مناصب را نوعی تکلیف و مسئولیت مردان قرار داده و زنان را از آن معاف کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، صص. ۳۴۹-۳۵۰). همچنین در مورد مناصب عالی مرجعیت و رهبری، مسئولیت و سنگینی وظیفه و اشتغال شبانه‌روزی زن و مرادده بیش از حدش با مردان نامحرم سبب می‌شود که نه تنها به حکم شرع؛ بلکه به حکم عقل نیز از این وظایف مستثنا شود؛ زیرا این وظایف به صورت کلی زن را از تمام وظایف و امور زندگی خانوادگی دور می‌کند؛ در حالی که توان مردان در تحمل این‌گونه مشاغل از زنان بیشتر است و تفاوت‌های طبیعی زنان با مردان، مسئولیت‌های متفاوتی را بر عهده آنان می‌گذارد. قرآن کریم نیز می‌فرماید: «لَا يَكْفُؤُا اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا» (سوره بقره، آیه ۲۸۶). لذا برداشتن برخی مسئولیت‌ها از دوش زن، حقی را از او سلب نکرده است، بلکه مصلحت او را در نظر گرفته است.

ثانیا: از جمله مصالح و دلایل عقلی که بر این منع وجود دارد اینست که رقت قلب زن و شور مادری را نباید با پرسش‌های کیفری، ماجراهای جنایی و مشکلات جزایی طغیان‌گران پلید و جانیان سرکش درگیر کرد. موقعیت جسمانی و چینش اعصاب، عواطف و احساسات زن ایجاب می‌کند که زن، در غیر ظرف ضرورت با خلاف‌کاران درگیر و رویارو نگردد (منتظری، ۱۴۰۸، صص. ۳۴۱-۳۴۵) و به‌طور مستقیم با زشتی‌ها روبه‌رو نشود؛ همان‌طور که حضرت امیر «علیه‌السلام» می‌فرمایند: «المراة ریحانة و لیست بقهرمانة» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۱۲۰). براساس مستندات علمی، فرآیند تفکر در زنان با مردان متفاوت است و همچنین قوه احساس در زنان قوی‌تر است؛ بنابراین حضور آن‌ها در این مشاغل نه تنها پیامدها و آسیب‌های اجتماعی دارد، بلکه با روحيات

و عواطف بانوان سازگار نیست. زنان جامعه، رسالت ارزشمند مادری را دارند و این مشاغل به شدت رسالت مادری را تحت الشعاع قرار می‌دهد (محمدی گیلانی، بی تا، صص. ۵۷-۵۸).

ثالثاً: ویژگی روحی جدایی‌ناپذیر زنان روحیه انفعالی و تأثیرپذیری در قبال عواطف و احساسات است؛ لذا زودتر از مردان دست‌خوش انفعالات نفسانی؛ مثل شادی، نگرانی، گریه و خنده می‌شوند و بدیهی است که واقع‌بینی در داوری، در فضایی پیدا می‌شود که آدمی مسلط بر ضبط و مهار عواطف باشد و از آن‌جا که در رهگذر زعامت دینی، هدایت امت و قضاوت در مسائل، بویژه اجرای حدود و قصاص چالش‌هایی وجود دارد، نیازمند به قاطعیت و قبول پیامدهای آن است و از آنجا که خلقت و سرشت زنان، کانون مهر و محبت است؛ از این‌رو، از این مقام‌ها معاف شده‌اند و این وظیفه خطیر به مردان واگذار شده است. این خود نوعی نگرش مثبت و ارزشی، نسبت به مقام زن است.

رابعاً: از آنجا که امنیت عملاً تمام ابعاد زندگی بشر را در برمی‌گیرد و این فراگیری در تمام وجوه زندگی افراد مشاهده می‌شود و شامل مؤلفه‌هایی مانند امنیت فردی، اجتماعی، اقتصادی، اخلاقی و ... می‌شود. امروزه نگاه به مسائل و آسیب‌های امنیتی می‌تواند از زوایای گوناگونی صورت پذیرد که بخش عمده آن‌ها گریبانگیر زنان جامعه است. در واقع، با گسترش روابط اجتماعی زنان، زمینه ناهنجاری‌های اجتماعی و اخلاقی آنان فراهم شده، به طوری که برخی از این زنان خودآگاه، یا ناخودآگاه در معرض سوء استفاده قرار می‌گیرند و این امر موجب احساس ناامنی و فقدان مشارکت مطلوب زنان در بخش‌های مختلف جامعه می‌گردد. آمارها نشان می‌دهد آزار جنسی زنان در محیط کار بسیار معمول است. آزار جنسی در محل کار می‌تواند به عنوان استفاده از اقتدار شغلی یا قدرت به منظور تحمیل خواسته‌ای جنسی تعریف شود؛ مانند هنگامی که به یک کارمند زن گفته می‌شود که یا به یک برخورد جنسی رضایت دهد یا اخراج شود... بر پایه گزارش‌های شخصی، برآورد

شده است که در انگلستان از هر ده زن، هفت زن در دوره زندگی شغلی خود به مدت طولانی دچار آزار جنسی می‌گردند (گیدنز، ۱۳۸۳، ص ۲۱۹).

در اندیشه و فرهنگ اسلامی داشتن روابط اجتماعی سالم و بی‌خطر یکی از ابزارهای تداوم و بقای جامعه‌ای با فرهنگ و اندیشه‌ای متعالی محسوب می‌گردد، لذا از حضور زنان در برخی از مشاغل که احتمال آسیب وجود دارد، ممانعت به عمل می‌آید. تجربه نشان داده است که مشاغل ممنوعه اسلام مانند قضاوت و حکومت به دلیل حضور افراد خشن و فاسد، امنیت اجتماعی و اخلاقی کمتری برای زنان داشته و آنان را در معرض آسیب‌های بیشتری قرار می‌دهد.

خامسا: یکی دیگر از آسیب‌های خانوادگی اشتغال زنان به‌خصوص در مشاغلی مانند قضاوت و حکومت که سبب ایجاد قدرت در زنان می‌گردد، ایجاد رقابت بین زن و شوهر و در نتیجه آسیب رسیدن به تفاهم و همدلی در زندگی زناشویی است؛ چرا که مرد به عنوان مدیر خانواده، نان‌آور خانه محسوب می‌شود و اگر زن نیز به موازات او و حتی در سطح بالاتری این مسئولیت، ممکن است میان زن و شوهر رقابت به وجود آید و با تداخل محدوده تکالیف و مسئولیت‌های خانوادگی، یکدیگر را شریک زندگی خود ندانند؛ به طوری که روابط آنها در محیط زندگی همانند محیط کار و مشابه روابط دو همکار شود (ساروخانی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۰).

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه نیمی از جمعیت جامعه‌ی بشری را زنان تشکیل داده‌اند، وسعت احتیاج به قشر عظیم زنان واضح و روشن است. این امر مبین آن است که جامعه‌ی انسانی فارغ از اشتغال زنان و بهره‌مندی از توانائی‌ها و استعدادهای ایشان نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد. لیکن باید در نظر داشت که اشتغال آنان با تمام ویژگی‌های جسمی و روحی ایشان نیز باید سازگار باشد و جهت دوری از آثار مخرب فردی و اجتماعی، طریق غیر همسانی را خودسرانه طی ننماید. بدیهی است که فقه امامیه در این

زمینه ورود کرده و احکام دقیقی را ذکر نماید. از توضیحات ارائه شده می‌توان دریافت که، فقه امامیه اشتغال را در موارد خاص مانند قضاوت و حکومت اساساً بر عهده مرد قرار داده و ورود زنان به این عرصه را جایز نمی‌داند و اشکالات وارده بر نظر مشهور قابل نقد بوده و نظر موافقین حضور زنان در این عرصه‌ها نمی‌تواند ملاک عمل قانون‌گذار قرار گیرد. این ممنوعیت علاوه بر بعد فقهی آن از نظر اجتماعی نیز قابل اثبات است.

لازم به ذکر است ما در اینجا تنها به بررسی نظر مشهور و حکم اولیه اشتغال زنان در موارد ممنوعه می‌پردازیم و جنبه احکام ثانویه و اقتضای زمان و مکان نیازمند بررسی دیگری می‌باشد.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الخصال*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴. ابن داوود، تقی‌الدین حسن بن علی، *کتاب الرجال*، منشورات الشریف الرضی.
۵. بیهقی؛ أحمد بن الحسین بن علی، أبو بکر (۱۴۲۴ق)، *سنن البیهقی*، انتشارات دارالکتب العلمیه.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲ش). *زن در آینه جلال و جمال*، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. حلّی، محقق، نجم‌الدین، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق)، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم: انتشارات مؤسسه اسماعیلیان.
۸. حلّی، ابو منصور جمال‌الدین، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق)، *خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال*، مؤسسه نشر الفقاهه.
۹. خمینی، روح‌الله (۱۳۶۸)، *تحریر الوسیله*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

۱۰. خویی، ابوالقاسم (۱۳۹۰ق)، معجم رجال، مرکز نشر الثقافة الاسلامیة فی العالم.
۱۱. ساروخانی، محمداقبر (۱۳۸۶)، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی خانواده، ناشر صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران (سروش).
۱۲. طوسی، ابوجعفر، محمدبن حسن (۱۴۰۷ق)، الخلاف، قم: انتشارات دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۳. طوسی، ابوجعفر، محمدبن حسن (۱۴۱۷ق)، الفهرست.
۱۴. عاملی، حرّ، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعة، قم: انتشارات مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۱۵. کلینی، ابوجعفر، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، کافی، تهران: انتشارات دار الکتب الإسلامیة.
۱۶. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
۱۷. محمدی گیلانی، محمد(بی‌تا). قضا و قضاوت در اسلام، چاپ دوم، تهران: مرکز پنخش المهدي (عج).
۱۸. مجلسی، محمداقبر (۱۴۱۰ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم/السلام، بیروت: انتشارات مؤسسه الطبع و النشر.
۱۹. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۸)، دراسات فی ولایت الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۲۰. منتظری، حسینعلی (۱۴۱۰)، مبانی فقهی حکومت اسلامی، انتشارات کیان.
۲۱. موسوی گرگانی، سیدمحسن (۱۳۸۱)، پژوهشی در قضاوت زن، مجله فقه اهل بیت، شماره ۳۰، ص ۶۹-۱۰۷.
۲۲. نجاشی، احمدبن علی، رجال النجاشی، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۳. نجفی، صاحب الجواهر، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: انتشارات دار إحياء التراث العربی.
۲۴. هدایت‌نیا، فرج الله (۱۳۸۵)، قضاوت زنان در پرتو احکام ثانویه، مطالعات راهبردی زنان، شماره ۳۲.