

بنیادهای نظری مخالفان قضاوت زنان در ایران

دکتر جمیله کدیور

استادیار و عضو هیئت علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی و اقتصادی، دانشگاه الزهرا

چکیده

این نوشتار در پی دسته‌بندی و روشن ساختن دیدگاه‌های مخالفان حضور زنان در دستگاه قضایی کشور است. برای این کار، در کنار تشریح جایگاه زنان در دستگاه قضایی کشور و بیان دگرگونی‌های حضور زنان در سال‌های پس از انقلاب، تلاش شده‌است بنیان‌های استدلال مخالفان قضاوت زنان بررسی شود. بررسی مدارک مخالفان حضور زنان در جایگاه قاضی، نشان می‌دهد که نه آیه‌ها و روایت‌ها، و نه دیگر استدلال‌ها، مانند سست‌نهادی زنان، برای بازداشتن آنان از کار قضاوت پذیرفتنی نیست.

واژه‌گان کلیدی

قضاوت؛ دستگاه قضایی ایران؛ فقه شیعه؛ آیه‌ها؛ روایت‌ها؛ فیزیک زنان؛

پیش‌گفتار

در نظام حقوقی ایران، زنان چه جایگاهی در دستگاه قضایی دارند؟ در سال‌های گذشته دستگاه قضایی شاهد چه دگرگونی‌هایی در زمینه فعالیت‌های قضایی زنان بوده‌است؟ چرا زنان در ایران نمی‌توانند قاضی شوند؟ بنیان‌های مخالفت با حضور زنان در جایگاه قاضی در نظام حقوقی ایران چیست؟ بنیان‌های استدلال فقیهان شیعه درباره‌ی قضاوت زنان چیست؟ این نوشتار در پی یافتن پاسخی برای این پرسش‌ها است.

به باور نویسنده، علی‌رغم پویایی فقه شیعه در زمینه‌های گوناگون، متأسفانه، گفتمان‌های فقهی درباره‌ی زنان، با دگردیدی‌های زمانی و مکانی هم‌آهنگ نبوده و کم‌ترین دگرگونی را یافته‌است. از میان فقیهان نیز، کم‌تر کسی دلیری و گستاخی ارائه‌ی دیدگاهی نو و جدا از دیدگاه‌های پیشینیان در زمینه‌ی زنان داشته‌است. از میان مسائلی از این دست، قضاوت زنان مسئله‌ی است که به استناد آرا و دیدگاه‌هایی که به گونه‌ی جدی چالش‌برانگیز و گمانه‌پذیر است، حکمی نو می‌طلبد. حکمی که به عنصر زمان و مکان، و دگرگونی‌ها در پیوندها و روابط حاکم بر جامعه توجهی جدی داشته‌باشد؛ حکمی که پاسخ‌گوی شبهه‌ها و پرسش‌های فزاینده‌ی جامعه‌ی زنان ایران باشد؛ حکمی که زنان را از روی جنسیت (زن بودن) از حقوق بدیهی خود باز ندارد؛ و سرانجام، حکمی خردمندانه و عادلانه که از سوی زنان زنان پذیرفتنی و قابل دفاع باشد.

فرض این مقاله عدم اتقان بنیان‌های استنادی فقیهان در نفی قضاوت زنان است. از این رو، نخست به دگرگونی‌های پدیدآمده در چند دهه‌ی گذشته درباره‌ی موضوع قضاوت زنان (پیش و پس از انقلاب) اشاره می‌شود و سپس، از آن‌جا که دلیل عمده‌ی بازداشتن زنان از قضاوت، ریشه در روی‌کرد فقهی علما و فقها دارد، بنیان‌های استدلالی فقیهان شیعه را در مخالفت با قضاوت زنان بررسی خواهیم کرد.

بررسی سیر تاریخی قضاوت زنان در ایران

بررسی وضع قضاوت زنان در پیش از انقلاب نشان می‌دهد که در هیچ یک از قانون‌های استخدام قاضیان که برای نخستین بار در سال ۱۳۰۲ تصویب شد، شرط مرد بودن از شرط‌های قاضی نیست. هر چند که تا سال‌ها هیچ زنی به این جرگه



وارد نشد و تنها در سال ۱۳۴۸، برای نخستین بار، پنج زن ابلاغ قضایی گرفتند و از آن سال تا انقلاب سال ۱۳۵۷ این روند ادامه داشت (مهرپور، ۱۳۷۹: ۳۱۴-۳۱۵). پس از انقلاب، مسائل مربوط به زنان از سویه‌های مختلف ظاهری و واقعی، یکی از نخستین و همه‌سویه‌ترین زمینه‌هایی بود که دوچار دگرگونی شد. از جمله‌ی این دگرگونی‌ها، تغییر در وضع قاضیان زن شاغل در دستگاه قضایی و اصولاً تغییر نگرش درباره‌ی شرایط قاضی بود. بدین سان، با پا گرفتن نظام جمهوری اسلامی، با چیره شدن عملی نگرش فقهی (که در پی درباره‌ی آن سخن خواهیم گفت)، زنان از قضاوت باز داشته‌شدند؛ استخدام قاضیان زن متوقف شد؛ و وضع زنان شاغل در دستگاه قضایی دگرگون شد.

بر پایه‌ی اصل ۱۶۳ قانون اساسی، صفات و شرایط قاضی، بر اساس موازین فقهی به وسیله‌ی قانون معین می‌شود. بدین سان، بر اساس قانون اساسی، قوانین عادی شرایط قاضی را روشن خواهد کرد. از این رو، قانون اساسی، به سان قانون مادر، نه در این ماده و نه حتا در ماده‌های دیگری که شرایط رئیس قوه‌ی قضائیه، رئیس دیوان عالی کشور، و دادستان کل کشور را (به عنوان عالی‌ترین مراجع قضایی) بیان می‌کند هیچ اشاره‌ای به مرد بودن آن‌ها ندارد؛ در حالی است که در اصل ۱۱۵، در بیان شرایط رئیس جمهور، واژه‌ی «رجال» آمده‌است. هرچند که کاربرد واژه‌ی رجال خود جای چندوچون فراوان دارد (بنگرید به کدیور، ۱۳۸۴).

نخستین اقدام دولت جمهوری اسلامی ایران، تصویب‌نامه‌ی هیئت وزیران دولت موقت در ۱۴ مهر ۱۳۵۸ بود که بر پایه‌ی آن، رتبه‌ی قضایی بانوان به رتبه‌ی اداری تبدیل شد (مجموعه‌ی قوانین، ۱۳۵۸: تصویب‌نامه‌ها). پس از آن، با تصویب قانون شرایط گزینش قاضی در سال ۱۳۶۱، عملاً مرد بودن از شرط‌های قاضی دانسته‌شد. بر پایه‌ی این قانون، زنان شاغل در دستگاه قضایی، یا از مجموعه‌ی قضایی بیرون رفتند یا در همان مجموعه به کارهای غیرقضایی مشغول شدند (مجموعه‌ی قوانین، ۱۳۶۱).

مجلس شورای اسلامی با تصویب قانون شرایط انتخاب قاضیان دادگستری در یک ماده و ۴ تبصره، در اردی‌بهشت ۱۳۶۱، قضاوت زنان را به لحاظ قانونی و شرعی ممنوع دانست و اعلام کرد که قاضی از میان مردان دارای این شرایط گزیده‌می‌شود: ایمان، عدالت، تعهد عملی به موازین اسلامی، وفاداری به نظام جمهوری اسلامی ایران، طهارت مولد، تابعیت ایران، عدم اعتیاد به مواد مخدر، و دارا بودن اجتهاد یا اجازه‌ی قضا از سوی شورای عالی قضایی. بدین سان، قانون عملاً زنان را

از قضاوت محروم ساخت و به شورای عالی قضایی اختیار داد که «... شرایطی که در این قانون برای قاضی ذکر شده، در مورد قضات شاغل نیز باید رعایت شود و رسیده‌گی به این جهت بر عهده‌ی شورای عالی قضایی است. شورای عالی قضایی می‌تواند قضاتی را که بر اساس رسیده‌گی واجد این شرایط نباشند، چنانچه صلاحیت حقوق‌دان مشاور را طبق مصوبه‌ی مجلس شورای اسلامی در دیوان عدالت اداری داشته باشند برای مشاوره انتخاب نماید، و نسبت به بقیه، اگر پانزده سال به بالا سابقه‌ی خدمت داشته‌باشند، با سنوات خدمت بازنشسته کند؛ و در مورد سایرین، در صورتی که واجد وثاقت و حسن سابقه باشند، به کار اداری بگمارد؛ و دیگران را به ازای هر سال خدمت با پرداخت یک ماه حقوق و مزایا بازخرید کند. قضاتی که مایل به کار اداری نباشند بازخرید می‌شوند.» بدین سان، قانون بانوانی را که پیشه‌های قضایی را به دیگر کارها ترجیح داده‌بودند، به پست‌هایی هم‌چون تقریرنویس دادسرا تنزل داد (پوررنگ‌نیا، ۱۳۸۲).

دو سال بعد، در ۱۳۶۳، تبصره‌ئی به ماده‌واحده‌ی شرایط قضات افزوده‌شد که در آن چنین آمد: «بانوان دارنده‌ی پایه‌ی قضایی واجد شرایط مذکور در بندهای ماده‌واحده می‌توانند در دادگاه‌های مدنی خاص و اداره‌ی سرپرستی صغار به عنوان مشاور خدمت نمایند و پایه‌ی قضایی خود را داشته‌باشند.» (مجموعه‌ی قوانین، ۱۳۶۳). این تبصره، هم در راستای توجه به حقوق زنان شاغل، برای حفظ پایه‌ی قضایی آنان بود و هم پافشاری دوباره بر این که زنان تنها می‌توانند مشاور باشند و نه قاضی. اندک اندک، متأثر از نیازهای گوناگون جامعه و فشارهای وارده، در راستای گسترش زمینه‌ی فعالیت زنان در دستگاه قضایی، در ماده‌واحده‌ی قانون سال ۷۴، تبصره‌ی ۵ الحاقی در سال ۱۳۶۳ به قانون شرایط قضات، بدین گونه بازنگری شد: «رئیس قوه‌ی قضائیه می‌تواند بانوانی را که واجد شرایط انتخاب قضات دادگستری مصوب ۶۱/۱۲/۱۴ می‌باشند، با پایه‌ی قضایی جهت تصدی پست‌های مشاورت دیوان عدالت اداری، دادگاه‌های مدنی خاص، قاضی تحقیق، و دفاتر مطالعه‌ی حقوقی و تدوین قوانین دادگستری، و اداره‌ی سرپرستی صغار، و مستشاری اداره‌ی حقوقی، و سایر اداراتی که دارای پست قضایی هستند، استخدام نماید.» (مجموعه‌ی قوانین، ۱۳۷۴). در این دوره، دگرگونی‌های مثبت دیگری نیز در راستای گسترش فعالیت زنان در دستگاه قضایی پدید آمد. هم‌چون امکان داشتن مشاور زن از میان بانوان واجد شرایط قانون شرایط انتخاب قضات در دادگاه‌های مدنی خاص، مطابق تبصره‌ی ۵



ماده واحده‌ی قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق مصوب سال ۱۳۷۱؛ یا حضور مشاوران قضایی زن در دادگاه‌های خانواده، مطابق تبصره‌ی ۳ ماده واحده‌ی قانون اختصاص تعدادی از دادگاه‌های موجود به دادگاه‌های موضوع اصل ۲۱ قانون اساسی مصوب ۱۳۷۶، که بر اساس آن «هر دادگاه خانواده حتی‌المقدور با حضور مشاور قضایی زن شروع به رسیدگی نموده و احکام، پس از مشاوره با مشاوران قضایی زن صادر خواهد شد.» (مجموعه‌ی قوانین، ۱۳۷۶).

از آن‌چه برشمرده‌شد، چنین برمی‌آید که در نظام قضایی ایران، زنان حق صدور و انشای حکم ندارند و حداکثر حضور آن‌ها در دادگاه‌ها به پست‌های مشاوره‌ئی محدود است.^۱ این وضع، وام‌دار نگاه فقهی حاکم بر نظام جمهوری اسلامی ایران است که به استناد دیدگاه فقیهان «ذکورت» را از شرط‌های لازم قاضی برشمرده‌است. از آن‌جا که ممنوعیت قضاوت و انشای حکم قضایی از سوی نگاه فقهی حاکم، از مسلمات فقه شیعه انگاشته شده‌است و بر همین اساس، امروزه زنان ایران از قضاوت بازداشته می‌شوند، باید بنیان‌های استدلالی شرط «ذکورت» قاضی را در فقه شیعه بررسی کرد.

بنیان‌های استدلالی فقیهان شیعه در زمان امامان (با نزدیک به این دوره)

در آرا و دیدگاه‌های فقیهان هم‌دوره یا نزدیک به زمان امامان، عمدتاً بر دو شرط بنیادی، یعنی عدالت قاضی و دانش و آگاهی او به احکام الهی تکیه شده‌است. هم‌آهنگ با نیازهای جامعه و دگردیسی‌های زمان، فقیهان به شرح و بسط احکام مختلف فقهی، از جمله باب قضا پرداختند. شرایط قاضی نیز از جمله مباحثی بود که فقیهان شیعه در گذر زمان بدان توجه داشتند.

دو شرط عدالت و علم، شرط‌هایی هستند که هم در آیه‌های قرآن و هم در خبرها و حدیث‌ها، بارها بدان اشاره شده‌است؛ در حالی که شرایط دیگر را فقیهان اندک اندک در دوران بعد برای قاضی برشمردند، و یا بر پایه‌ی برداشت‌های آنان از متن‌های روایی و خبرهای خاص یا متأثر از فقه عامه و بر پایه‌ی قیاس وارد فقه عامه و کم‌کم از سوی فقیهان شیعه پذیرفته یا رد شد.

۱- البته، صدور ابلاغ قضایی تا سطح دایماری دیوان عالی کشور، یا ابلاغ مستشاری دادگاه تجدیدنظر از دگرگونی‌های دیگر در زمینه‌ی ورود زنان به دایره‌ی بسته‌ی قضایی است.

شیخ محمدحسن نجفی نویسنده‌ی *جواهر الکلام* به این نکته‌ی مهم اشاره دارد که این گونه نیست که همه‌ی شرط‌های آمده در کتاب‌های فقهی در مورد قاضی، همان است که فقیهان پیشین آورده‌اند یا آن که آن‌ها را بتوان با عنوان «شرایط قاضی» در حدیث‌ها و روایت‌ها یافت؛ بلکه گذشته از دو شرط عدالت و دانش که بارها در آیه‌ها و روایت‌ها آمده، شرط‌های دیگر برآمده از برداشت‌های فقیهان است (نجفی، ۱۴۱۲ق:۱۹).

نخستین مخالفت با قضاوت زنان

نخستین فقیه شیعه که مرد بودن را شرط قاضی برشمرده، شیخ طوسی است. وی که در کتاب‌های *المخلاف* و *المبسوط* دیدگاه‌های فقهی مذاهب مختلف را بررسی کرده‌است در دیباچه‌ی کتاب *المبسوط* برای نخستین بار این شرط را آورده‌است. وی پیش از نگارش *المبسوط*، کتابی با نام *النهاية* به شیوه‌ی قدیم یعنی آوردن متن روایت‌ها نوشته‌بود. وی در دیباچه‌ی *المبسوط* چنین می‌گوید: «در گذشته کتاب *النهاية* را نوشته بودم و در آن تمام مسائل و روایت‌هایی را که اصحاب ما در تألیفات خویش آورده بودند، ذکر نمودم.» (طوسی، ۱۳۵۱: مقدمه).

شیخ طوسی در *المبسوط* یکی از شرایط قضاوت را مرد بودن دانسته‌است؛ چرا که زن به هیچ روی نمی‌تواند قاضی شود (همان: ج. ۷: ۱۰۱). از آن‌جا که وی در *النهاية* مسئله‌ی «مرد بودن قاضی» را نیآورده، نشان می‌دهد که این مسئله از مسائل متداول در زمان امامان نبوده‌است و نصی خاص در قالب یک روایت مستند برای آن وجود ندارد. از این رو، می‌توان گفت که این شرط، برداشت و استنباط پیروان بوده‌است و آنان به طرح آن مبادرت کرده و فقیهان دوره‌ی تدوین روش‌مندانه‌ی فقه نیز از ایشان نقل کرده‌اند (شمس‌الدین، ۱۳۷۶: ۱۰۸).

مخالفت شیخ طوسی با قضاوت زنان، پس از وی از سوی فقیهان دیگر نیز ابراز می‌شود.

دسته‌بندی دیدگاه‌های فقیهان شیعه (از آغاز تا امروز)

دیدگاه‌های فقیهان شیعه را درباره‌ی شرط مرد بودن قاضی را می‌توان چنین برشمرد:



۱- فقیهانی که ورودی به این موضوع نداشته‌اند^۱ که بسیاری از کتاب‌های پیشینیان را تا زمان شیخ طوسی و حتی پس از آن در بر می‌گیرد. از این میان، می‌توان کتاب‌های *المقنع و الهدایة، مقنعة، انتصار و ناصریات، جواهر آلفقه کافی، سرائر*، و *نهایة الاحکام* (شیخ طوسی) را نام برد. در این کتاب‌ها یا تنها روایت‌ها آمده یا به اهمیت قضاوت و شرایط بنیادی قاضی پرداخته شده‌است.

۲- فقیهانی هم‌چون شیخ طوسی (در *المبسوط و الخلاف*) که عدم جواز قضاوت زنان را «اصل» دانسته‌اند، که چون قضا حکمی شرعی و نیازمند اذن امام است و تنها زمانی دادرسی صحیح است که صلاحیت دادرسی با دلیل شرعی ثابت شده‌باشد و چون دلیلی بر درستی قضای زن به صورت مشخص و صریح نداریم، پس قضاوت او با اصالة بعدم الجواز جایز نیست (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱: ۳۸۱-۳۸۲).

۳- فقیهانی که در صلاحیت نداشتن زنان برای منصب قضا ادعای اجماع^۲ کرده‌اند. پس از شیخ طوسی، از زمان محقق حلی (۶۷۶ق) به بعد، شرط مرد بودن همواره از شرایط قاضی دانسته شده‌است. شهید ثانی بر آن است که در عمده‌ی شرایط قاضی، و از آن میان شرط مرد بودن وی، نه تنها اتفاق نظر، که اجماع وجود دارد. همین دعوی اجماع شهید ثانی بنیان دیدگاه فقیهان پس از وی، به عنوان مهم‌ترین دلیل مرد بودن قاضی شده‌است (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱: ۳۸۱).

۴- شمار اندک و انگشت‌شماری از فقیهان معاصر شیعه، با رد ادله‌ی مخالفان قضاوت زنان، تصدی امر قضاوت را توسط زنان مجاز شمرده‌اند. البته، از میان فقیهان بزرگ نیز مقدس اردبیلی نفی مطلق قضاوت زن را زیر سؤال برده و در اموری که شهادت زنان پذیرفته‌شود، زنانی را که دارای دیگر شرایط قضاوت باشند برای قضاوت شایسته دانسته‌است (مهرپور، ۱۳۷۹: ۳۲۲).

۱- فقیهانی همچون شیخ مفید، ابوالصلاح، و ابن‌ادریس، با اشاره به شرایط قاضی هم‌چون عاقل، کامل، عالم به کتاب و سنت، زاهد در دنیا، پرهیزکار از محارم، و حریص بر پرهیزکاری، هیچ اشاره‌ی به عدم جواز قضاوت زنان ندارند.

۲- به باور امامیه، اعتبار اجماع در صورتی است که بیان‌گر دیدگاه پیامبر اکرم^ص یا امام معصوم باشد. در واقع، اجماع سنتی است که اتفاق نظر فقیهان، وقوع آن را تأیید کند و گر نه اجماع فقیهان، هر چند فراوان باشد، حجیت ندارد. از این رو، باید یقین یافت که قضیه‌ی مورد اجماع از قضایایی است که در عصر پیشوایان معصوم تا دوران غیبت کبرای امام منتظر^ع متداول و مطرح بوده‌است. به ظاهر، تنها راهی که بتوان بر مبنای آن احراز نمود که یک مسئله در زمان امامان معصوم مطرح بوده‌است، ذکر و عنوان آن در کتاب‌های فقیهان گذشته است؛ کسانی که یا دوره‌ی خودشان پیوسته به دوره‌ی امام^ع بوده‌باشند یا آن که چنان به دوران امامان نزدیک بوده‌اند که فقیهان پیوسته به دوره‌ی حضور امام معصوم را دیده‌باشند، چرا که ذکر یک مسئله یا موضوع در کتاب‌های مربوط به فتواها، نشانه و دلیلی است بر این که آن مسئله هر چند باواسطه از امامان^ع گرفته شده‌است.

بر این اساس، نمی‌توان استدلال اجماع را در این که قاضی باید مرد باشد پذیرفت. مسئله‌ی مرد بودن قاضی از مسائل فرعی اجتهادی و استنباطی فقیهان است و اجماع در آن نشان‌دهنده‌ی دیدگاه امام^ع نیست. بنابراین، اتفاق نظر فقیهان بر این شرط حجت نیست (برای

آگاهی بیشتر بنگرید به شمس‌الدین، ۱۳۷۶: ۱-۱۰۸).

فقیهان مخالف با قضاوت زنان (طیف دوم و سوم)، چه به لحاظ بنیادی و چه برای تأیید و تکمیل گفتمان خود، تلاش کرده‌اند به ادله‌ی گوناگونی توجه کنند که در پی به آن‌ها می‌پردازیم. از آن‌جا که هدف این مقاله نشان دادن عدم اتقان بنیان‌های استدلالی مخالفان قضاوت زنان است، در این مجال به طیف اول و چهارم نخواهیم پرداخت و تنها بنیان‌های نگرش مخالفان را بررسی می‌کنیم.

بنیان‌های مخالفت فقیهان شیعه با قضاوت زنان

بنیان‌های مخالفت فقیهان با قضاوت زنان بر چند محور استوار است:

۱- آیه‌های قرآن

آیه‌هایی که فقیهان شیعه برای اثبات مرد بودن قاضی بدان‌ها استناد می‌کنند سه آیه است:

آ- «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»^۱ (قرآن: نساء: ۳۴).

استنادکنندگان به این آیه، با اشاره به «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» و همچنین به استناد «بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» به رد شایسته‌گی زنان برای قضاوت پرداخته‌اند و برتری و «قَوَّام» بودن مردان را به زنان در همه‌ی عرصه‌ها نتیجه می‌گیرند. در حالی که آیه‌های پیش و پس از این آیه نشان می‌دهد که این آیه تنها در حوزه‌ی پیوندهای خانواده‌گی و در مقام بیان نوع رابطه‌ی شوهر با همسر خود است و گسترش آن به حوزه‌ی اجتماع و سیاست و قضا بنیانی ندارد.

ب- «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ»^۲ (قرآن: احزاب: ۳۳).

مخاطب این آیه همسران پیامبر^ص اند. از این رو، چنین بر می‌آید که چون به زنان پیامبر^ص درباره‌ی رفتارشان در جامعه چنین دستوری داده‌شده، زنان دیگر نیز نباید در اجتماع حاضر و آشکار شوند و به همین رو نیز زن نباید قاضی شود. این استدلال درست نیست. چون نخست این که مخاطبان این آیه از آیه‌ی پیشین آن

۱- مردان سرپرستان زنان اند؛ چرا که خداوند برخی‌شان را بر برخی برتری بخشیده و [نیز] از آن رو که دارائی‌شان را خرج می‌کنند.
۲- و در خانه‌هایتان جای گیرید و زینت‌های خویش را به سان روزگار نادانی‌گرایی کهن آشکار مکنید، و نماز بر پای دارید، و زکات دهید، و خدا و فرستاده‌اش را فرمان برید.



بهروشنی پیدا است؛ و دوم این که، اگر چنین حکم شود، زنان نباید هیچ حق حضوری در اجتماع داشته باشند. در حالی که تاریخ اسلام آشکارا شواهدی مغایر با این عدم حضور را به یاد دارد.

پ- «وَ هُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ»^۱ (قرآن: بقره: ۲۲۸).
 درباره‌ی این آیه، به استناد «وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ»، برخی تلاش کرده‌اند که برتری را به زمام‌داری و قضاوت گسترش دهند و آن را به مردان محدود سازند. این آیه به حق و تکلیف زن و مرد به یکدیگر اشاره کرده و بر آن است که بگوید زنان همان گونه که تکالیفی دارند، حقوقی نیز دارند؛ ولی در این باره، مردان برتری و اختیاری بیشتر دارند. به باور مفسران نیز، از آنجا که آیه‌ی پیش و پس از این آیه تنها درباره‌ی طلاق آمده‌است نمی‌توان از آن حکم به عدم قضاوت زنان داد.
 بدین سان، هیچ یک از آیه‌های یادشده نمی‌تواند دست‌آویز فقیهان برای بازداشتن زنان از قضاوت شود.

چند آیه‌ی هم که درباره‌ی قضاوت آمده، هیچ یک درستی قضاوت را وابسته به مرد بودن قاضی نکرده‌است:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ»^۲ (قرآن: نساء: ۵۸).

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ...»^۳ (قرآن: نساء: ۱۳۵).

«وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»^۴ (قرآن: مائده: ۴۶).

«وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»^۵ (قرآن: مائده: ۴۵).

«وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»^۶ (قرآن: مائده: ۴۷).

در این آیه‌ها نیز تنها بر داوری بر پایه‌ی عدل و برابری و حق تأکید شده‌است و نه مرد بودن قاضی.

۱- و همانند آنچه که بر [دوش] آنان [زنان] است، به‌شایسته‌گی، برای‌شان [و به سودشان] [بر دوش مردان] است، و برای مردان بر آنان درجه‌ی است.

۲- خدا به شما فرمان می‌دهد که سیرده‌ها را به صاحبان‌شان بازگردانید؛ و چون میان مردم به داوری نشینید به عدل داوری کنید.

۳- ای کسانی که ایمان آورده‌اید، پیوسته برپادارنده‌ی برابری باشید و گواهی‌دهنده‌گان برای خداوند...

۴- و هر که به آنچه خدا فرورفستاده‌است داوری نکند، پس آنان خود کافران اند.

۵- و هر که به آنچه خدا فرورفستاده‌است داوری نکند، پس آنان خود ستم‌گران اند.

۶- و هر که به آنچه خدا فرورفستاده‌است داوری نکند، پس آنان خود نافرمانان اند.

۲- روایت‌ها

روایت‌هایی که فقیهان شیعه در رد قضاوت زنان بدان‌ها استناد کرده‌اند، چند دسته‌ی عمده را در بر می‌گیرد. برخی روایت‌ها تنها به قضاوت مردان اشاره می‌کند؛ در حالی که برخی دیگر به روشنی زنان را از قضاوت بازداشته‌است.

در کنار این دو دسته روایت‌ها که مستقیم درباره‌ی قضاوت است، فقیهان شیعه با نگرش به روایت‌هایی که مردان را از پیروی از زنان و مشورت با آنان، اختلاط با زنان، و شنیدن صدای آنان باز می‌دارد، یا گویای کاستی عقل زنان یا جوشش احساسات آنان است، زنان را از قضاوت بازداشته‌اند:

آ- روایت‌هایی که تنها مردان را شایسته‌ی قضاوت می‌داند

روایت ابی‌خدیجه از امام صادق^ع: «قال ابو عبدالله جعفر بن محمد الصادق^ع: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور و لكن أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضایانا فأجعلوه بینكم قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه...»^۱ (حر عاملی، ۱۴۰۳ق.ج. ۴:۱۸ (کتاب القضاء، صفات قاضی، باب ۱، حدیث ۵)).

استناد به واژه‌ی «رجل» و ضمائر مذکر مبنای استدلال فقیهانی است که این روایت را تفسیر به جواز قضا برای مردان (و نه زنان) کرده‌اند. درحالی که به‌کارگیری این واژه به تعبیر شیخ انصاری «از باب تغلیب است و نه تقیید» (انصاری، ۱۳۷۴:۲۲۹). یعنی چون بیش‌تر مردان متصدی قضاوت بوده‌اند و نه زنان، بنابراین، حدیث به زبان غالب در عرف جامعه بیان شده‌است.

به تعبیر آیت‌الله صانعی، «شرطیت ذکوریت در قضاوت، همان‌گونه که در مرجعیت و ولایت شرط نیست، در قضاوت هم شرط نیست و معیار در جواز قضا، علم و معرفت به موازین اسلامی قضا و قوانین است و مرد بودن خصوصیت ندارد و اگر کلمه‌ی «رجل» در روایتی آمده، حسب تعارف در مکالمات است و آن روایت، همانند بقیه‌ی روایات و مکالمات که تعبیر به رجل شده و می‌شود، قطعاً خصوصیت ندارد و کما این که مردان از قِبَلِ ائمه‌ی معصوم^ع مجاز در تصدی قضا هستند، زنان هم از قِبَلِ آنان مجاز اند.» (صانعی، ۱۳۸۴:۲۹۸).

گذشته از آن که آنچه مقصود این روایت است نه مرد و زن بودن قاضی، که بازداشتن از داوری بردن نزد ستم‌گران بوده‌است.

۱- مبدا که برخی از شما از برخی دیگر نزد ستم‌گران داوری جویید؛ ولی مردی از خود بیاید که چیزی از مسئله‌های ما بداند، پس او را میان خود داور کنید و داوری نزد او برید...



ب- روایت‌هایی که زنان را از قضاوت بازداشته‌است

از میان این روایت‌ها می‌توان وصیت پیامبر^ص را به علی^ع نام برد که شیخ صدوق در اواخر کتاب *من لایحضره الفقیه* آورده‌است. در این حدیث که با تفاوت‌هایی در عبارت نقل شده، چنین آمده‌است:

«لیس علی النساء جمعة و لا جماعة و لا اذان و لا إقامة و لا عیادة مریض و لا اتباع جنازة و لا هرولة بین الصفاء و المروة و لا إستلام الحجر و لا تولى ألقضاء...»^۱
(صدوق، ۱۴۰۱ق:۳۶۴ (باب النوادر، حدیث ۵۷۶۲)).

همه‌ی آورنده‌گان این روایت ناشناس اند (مجلسی، *روضه‌التقین*، ج. ۱۰۳:۱۴؛ برگرفته از صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۴:۳۷) و همین از اعتبار روایت می‌کاهد. هر چند برخی گفته‌اند عمل اصحاب به آن و استناد ایشان به این روایت ضعف سند را جبران می‌کند (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱:۳۹۴). گذشته از ضعف سند، متن روایت به معنای بازداشتن زنان از قضاوت نیست. به سخن دیگر، زنان از بر پاداشتن نماز جمعه و جماعت و مانند این‌ها بازداشته‌نشده‌اند، بلکه تنها واجب بودن آن‌ها از دوش زنان برداشته‌شده‌است. قضاوت نیز از این دست کارها شمرده‌شده‌است. این بدان معنا است که هدف روایت برداشتن تکلیف واجب بودن کارهای یادشده است، و نه وضع کردن تکلیف حرمت آن‌ها (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۴:۲۸)؛ و این از باب لطف بوده، نه از باب قهر و طرد و نفی.

پ- روایت‌هایی که مردان را از پیروی از زنان و مشورت با آنان بازمی‌دارد

۱- «یا معاشر الناس لاتطیعوا النساء علی حال و لاتأمنوهن علی حال»^۲ (حر عاملی، ۱۴۰۳ق:باب ۱۱).

۲- «عن ابی‌جعفر قال: لاتشاورهن فی النجوى و لاتطیعوهن فی ذی‌قرباة»^۳ (حر عاملی، ۱۴۰۳ق:ج. ۷:۱۳۱).

۳- خطبه‌ی امام علی^ع پس از جنگ جمل: «معاشر الناس إن النساء نواقص الایمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول، فاتقوا شرار النساء و کونوا من ضارهن علی حذر و لاتطیعوهن فی المعروف و حتی لایطمعن فی المنکر»^۴ (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۱:۷۶۴-۷۶۵).

۱- بر زنان نه نماز جمعه واجب است، نه نماز جماعت، نه اذان، نه اقامه، نه عیادت مریض، نه تشییع جنازه، نه هروله‌ی میان صفا و مروه، نه لمس حجرالاسود، و نه تصدی امر قضا.

۲- ای مردم! هیچ‌گاه از زنان پیروی نکنید و هیچ‌گاه باورشان نداشته‌باشید.

۳- با زنان در گویی مشورت نکنید و درباره‌ی خویشاوندان هم پیروی‌شان نکنید.

۴- ای مردم! زنان کم‌بهره در ایمان، کم‌بهره در ارث، و کم‌بهره در خرد اند؛ پس از زنان بد دوری کنید و از خوبان‌شان بهره‌یزید؛ و در نیکی پیروی‌شان نکنید تا اندیشه‌ی بدی نپروزند.

۴- اندرزنامه‌ی امام علی^ع به امام حسن^ع: «إياك و مشاورة النساء فإن رأيهن إلى أفن و عزمهن إلى وهن»^۱ (نهج البلاغه، ۱۳۸۱: ۷۶۴-۷۶۵).

روایت‌هایی که در این دسته می‌گنجد، در برابر روایت‌های دو دسته‌ی نخست، به مراتب بیشتر است. بیش‌تر این روایت‌ها بر پایه‌ی کمال خرد و توان چاره‌جویی و خرد مردان، و سستی و کاستی زنان، مردان را از مشورت با زنان و پیروی از آنان بازداشته‌است. پیدا است هنگامی که بر کاستی زن در این دو موضوع تأکید می‌شود، نمی‌توان قضاوت و ولایت و امارت را از آفریده‌گانی ناقص و پیروی و مشورت آفریده‌گانی کامل را از آنان چشم داشت.

روایت‌های یادشده که نمونه‌ئی از روایت‌های فراوان دیگر است، معمولاً از سوی فقیهان برای «تأیید» ادله‌ی شرعی که برای بازداشتن زنان از قضاوت برشمرده می‌شود، مورد استناد قرار می‌گیرد. گذشته از ضعف سند، در بیش‌تر روایت‌های این دسته، نکته‌ئی مهم که به هنگام استناد به این روایات بر آن چشم پوشیده شده، آن است که بیش‌تر این روایت‌ها، با فرض درستی سند، یا ناظر بر پیوند زن و شوهر است که ویژه‌گی کانون خانواده در اسلام خود بازدارنده‌ی گسترش احکام شرعی این حوزه به دیگر سویه‌های اجتماعی است (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱: ۴۰۸) یا مربوط به شرایطی ویژه و موردی ویژه است. از این گذشته، چنین استدلال‌هایی در روایت‌های دیگر نقض می‌شود، مانند حدیثی که در آن آمده است: «إياك و مشاورة النساء إلا من جربت بکمال عقل»^۲ (مجلسی، ۱۳۹۲: ۲۰۳) و نشان می‌دهد که بازداشتن از مشورت با زنان مطلق نیست.

درباره‌ی سخن امام علی^ع که در رابطه با نقش یک زن در جنگ جمل به سان یک فاجعه عنوان شده‌است نیز نمی‌توان آن را پایه‌ی استدلال و دیدگاه او درباره‌ی همه‌ی زنان دانست. هم‌چنان که سخن وی در نکوهش کوفیان و بصریان نمی‌تواند و نباید پایه‌ی داوری همه‌ی شهروندان این شهرها در همه‌ی دوره‌ها و زمان‌ها باشد. اگر چه بررسی سند این گفتار نیز نشان می‌دهد که این روایت‌ها به گونه‌ی مرسل نقل شده‌است و سندیت آن بی‌اشکال نیست (علایی رحمانی، ۱۳۸۳).

با نگرش به این که پایه و بنیان کار و ارزیابی در چنین مسائل اختلافی قرآن است، پیدا است که اگر برخی حدیث‌ها و روایت‌ها با آیه‌های قرآن هم‌سو نبود، آیه‌های قرآن پایه‌ی سنجش خواهد بود. از آن‌جا که در هیچ یک از آیه‌های قرآن

۱- از مشورت با زنان بپرهیز؛ که رأی‌شان بر کم‌خردی و آهنگ‌شان بر سستی است.

۲- از مشورت با زنان بپرهیز؛ مگر آن که کمال خردش را به تجربه دریافته‌باشی.



سخنی از سستی و کاستی خرد زن نیامده و اگر جایی واژه‌ی «ضعف» آمده، سخن از سستی انسان به گونه‌ئی فراگیر بوده است («وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا»^۱ (قرآن: نساء: ۲۸))، به‌ویژه آن که خداوند در گفتار خویش نمونه‌هایی از زنان خردمند هم‌چون بلقیس، مریم، و آسیه آورده است، بنابراین، قرآن روایت‌های پیش‌گفته را به‌روشنی نقض و رد می‌کند.

ت- روایت‌هایی که شنیدن صدای زن و اختلاط با مردان را بازدارنده‌ی آنان از قضاوت دانسته است

«قال رسول الله: من فاته شيء في صلاته فليسيح فان التسييح للرجال و التصفيق للنساء»^۲ (نجفی، ۱۴۱۲: ۱۴)

فقیهان از این روایت بازداشتن زنان از سخن گفتن را برداشت می‌کنند، و بدین سان نتیجه می‌گیرند که باید از قضاوت نیز بازداشته شوند. با نگرش به تاریخ اسلام و سیره‌ی پیامبر و امامان، که زنان در زمینه‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی حضور داشتند و در مقاطعی، نگاهبانی از اسلام در گرو گفتارها و حضور آنها بود، هم‌چون سخنان زهرا^۳ در دفاع از حقانیت و ولایت علی^۴ و گفتار زینب^۵ پس از شهادت حسین^۶، نمی‌توان برداشت برخی فقیهان را پذیرفت که شنیدن صدای زن را بازدارنده‌ی قضاوت زنان می‌دانند. گذشته از این که هنگامی که زنی شکایت به قاضی می‌برد، پیدا است که صدایش را قاضی مرد می‌شنود و این، خود دلیلی دیگر برای نادرستی چنان برداشتی از روایت است. حتی اگر این برداشت درست باشد، بر پایه‌ی آن، قضاوت زنان برای زنان نه‌تنها پذیرفته که بایسته می‌نماید.

ث- برخی روایت‌های آورده‌شده از اهل سنت

روایت‌هایی هم‌چون «لن یفلح قوم ولو أمرهم امرأة»^۷ که به چندین گونه از پیامبر^۸ آورده‌شده^۹، به لحاظ سند و شخصیت راوی آن (ابوبکر^{۱۰}) چندان اعتباری ندارد که بدان پرداخته‌شود.

۱- و آدمی سست‌نهاد آفریده‌شد.

۲- پیامبر خدا گفت: کسی که در نماز چیزی از او فوت (کم) شود، باید تسبیح گوید که تسبیح برای مردان است و تصفیق برای زنان.

۳- رستگار نمی‌شود قومی که زنی بر آن فرمان راند.

۴- لن یفلح قوم أسندوا أمرهم إلی امرأة (مسند امام خلیف); ما أفلح قوم فهمهم امرأة (ابن‌عباس در التهایه); لا یقدس الله أمة قادتهم امرأة (کنز العمال); لا یفلح قوم ولتهم امرأة (شیخ طوسی در الخلاف) (بتغرید به کنذیر، ۱۳۸۱: ۸۹).

۵- ابوبکره کسی است که پس از نزدیک به ۲۵ سال از درگذشت پیامبر^{۱۱}، این روایت را در هنگامه‌ی جنگ جمل می‌آورد تا با دست آویختن به آن از سوگیری و شمشیر زدن زیر پرچم یکی از دو سوی جنگ دور بماند.

۳- فیزیکی و طبیعت زنان

گفته می‌شود خوی نرم و نازک زنان و گرایش آنان به آرامش و آسایش، با سنگینی کار قضاوت که حرفه‌ئی فرساینده، تنش‌زا، و دشوار است سازگار نیست. از این گذشته، در کنار مسئولیت مادری و پرورش فرزندان، زنان تاب تحمل فشارهای بدنی و روانی برآینده از پیشه‌ی قضاوت را ندارند. بنابراین، نازک‌طبعی و خوی حساس زنان، با سنگینی کار قضاوت سازگاری نخواهد داشت.

در این دیدگاه، این ویژگی‌ها برای زنان کاستی شمرده نمی‌شود، بلکه گونه‌ئی تفاوت طبیعی است که زنده‌گی اجتماعی بدان نیاز دارد. این روی‌کرد، نوع محترمانه‌ی همان نگاهی است که زنان را در برابر مردان دارای کاستی می‌داند و چون قضاوت نیازمند خردورزی و چیره‌گی بر احساس است، از این رو آن را به مردان محدود می‌سازد.

باید توجه داشت که اگر چه احساسات به سان یکی از توان‌مندی‌های انسانی در زنان نیرومندتر از مردان است، اما این نیرومندی، بازدارنده‌ی زنان از به‌کارگیری نیروی خرد نیست. به سخن دیگر، «احساسات» را نباید سد و لنگر خردورزی انگاشت؛ هم‌چنان که بهره‌گیری از خرد را نیز نباید هم‌رز در کار نیآوردن احساس و عاطفه پنداشت.

قضاوت همان اندازه که نیازمند آگاهی به قانون، استدلال، و خردورزی است، نیازمند به‌کارگیری عاطفه و احساس، شکیبایی و بردباری، و باریک‌بینی در زمان ویژه‌ی خود است.^۱ ناهم‌ساز دانستن «احساس و عاطفه و نازک‌خویی» با «خرد و اندیشه و چاره‌جویی»، به گونه‌ئی که این ویژگی‌ها در یک فرد گردآمدنی نباشد، در رابطه با هواداران این دیدگاه جای چند و چون فراوان دارد (بنگرید به منتظری، ۱۳۷۰:۳۴۰؛ طباطبایی، ۱۳۶۶:ج. ۴:۲۴۴). این بدان معنا است که یک فرد یا باید دارای عاطفه و احساس باشد و یا خردمند و چاره‌اندیش؛ و این ویژگی‌ها با هم در یک فرد نمی‌گنجد!

این دیدگاه اگر در سده‌های گذشته به دلیل شرایط خاص جامعه و عدم حضور زنان در جایگاه‌های گوناگون، که پی‌آمد آن ناکارآمدی یک توانایی و نیرومندی‌سازی توانایی‌های دیگر می‌شد، تا اندازه‌ئی پذیرفتنی بود، در دنیای امروز که زنان حضوری

۱- برای نمونه، شناخت جایگاه و منش بزه‌کاران، وضع اطراف دعوی در درگیری‌ها و اختلاف‌های خانواده‌گی، نگرش به وضع کودکان بزه‌کار، و مانند این‌ها.



هم‌تراز و هم‌پایه با مردان در زمینه‌ی دانش‌پژوهی و جنبش‌های اجتماعی دارند، نمی‌تواند چندان پذیرفته و پسندیده باشد. از سوی دیگر، قاضیان امروز قاضیانی عرفی‌اند، نه شرعی؛ و از این رو، در چنبره‌ی عرف و قوانین موضوعه‌اند. بنابراین، امروزه شرایط قضاوت و صدور حکم به گونه‌ئی است که شدت عاطفه‌ی زنان بازدارنده‌ی قضاوت نیست، زیرا قاضی مکلف است دانش خود را به دلایل قوی استوار سازد (اسدی، ۱۳۸۱).

پیدا است که در شرایطی که در بسیاری از کشورهای جهان زنان مناصب گوناگون قضایی را بر عهده دارند و به صدور حکم می‌پردازند، در ایران امروز و در دنیای کنونی، چنین بهانه‌هایی برای بازداشتن زنان از قضاوت، پسندیده و پذیرفته نخواهد بود. گذشته از آن که در سال‌های پیش از انقلاب هم زنان عهده‌دار منصب قضا بوده‌اند.

نتیجه‌گیری

از آن‌چه برشمردیم، چنین برمی‌آید که بر پایه‌ی اسناد و مدارک موجود که فقیهان بدان‌ها استناد کرده‌اند، دلیل شرعی پذیرفتنی و استواری برای بازداشتن زنان از قضاوت وجود ندارد. به سخن دیگر، نه آیه‌ها و روایت‌ها، و نه استدلال‌های دیگر، هیچ کدام برای بازداشتن زنان از قضاوت پذیرفتنی نیست. آن‌چه بازدارنده‌ی بنیادی زنان از قضاوت است، نوع نگرش چیره بر جامعه‌ی فقهی به زنان است که متأسفانه با گذشت زمان، جز در موارد نادر، دگرگونی نیافته‌است.

چشم‌داشت جامعه‌ی زنان امروز، دگرگونی و دگردیسی در نگاه حاکم به زنان است. پیدا است که با دگرگون شدن این نگاه می‌توان دگرگونی بسیاری از قانون‌های کنونی، و از آن میان قانون شرایط قاضی را چشم داشت.

فقه شیعه درباره‌ی زنان، پاسخ‌گوی انتظارات هم‌آهنگ با دگرگونی‌های زمان و مکان نبوده‌است. پیدا است که پی‌آمد این عدم پاسخ‌گویی در آینده، حتا اگر سستی یا بی‌توجهی بزرگان دین به موضوع مهم زنان شمرده‌نشود، کنار گذاشته‌شدن این نگاه خواهد بود.

بنابراین، با نگرش به این که تا سده‌ی پنجم هجری در هیچ یک از نوشتارهای معتبر شیعه «مرد بودن» شرط قاضی شدن نبوده‌است (حکیم‌پور، ۱۳۸۲: ۲۱۵) و با نگرش به این که پس از آن نیز برخی از فقیهان نشستن زن را بر جایگاه قضاوت تنها به

عنوان قاضی تحکیم روا دانسته‌اند، برخی دیگر قضاوت زن را در غیر باب حدود پذیرفته‌اند، و برخی دیگر نیز قضاوت زن را به گونه‌ئی مطلق می‌پذیرند و تنها شرط خرد، کمال دانش به کتاب و ناسخ آن را برای قضاوت بس می‌شمارند، چنین می‌نماید که می‌توان به گونه‌ئی جدی، نگاهی دیگر به قضاوت زنان در ایران، و با پشتوانه‌ئی فقهی چشم داشت.

از سوی دیگر، جای پرسش است که با نگرش به شکایت‌های فراوان و روزافزون، و نیاز فزاینده‌ی دستگاه دادگستری به قاضیان شریف و کارآ برای داوری درگیری‌ها، و در شرایطی که امروزه بسیاری از قاضیان برخی از شرط‌های برشمرده برای قاضی را (مانند اجتهاد) ندارند و با نام «قاضی مأذون» اجازه‌ی قضاوت می‌گیرند، چرا درباره‌ی مرد بودن قاضی نیز دست‌کم هم‌چون قاضی غیرمجتهد عمل نمی‌شود، تا زنان توان‌مند این حوزه در جایگاه شایسته‌ی خود قرار گیرند؟

Archive of SID



منابع

- ۱- انصاری، مرتضی. ۱۳۷۴. مکاسب. قم: انتشارات دهقانی اسماعیلیان.
- ۲- اسدی، لیلا سادات. ۱۳۸۱. «زنان و قضاوت». کتاب زنان ۷ (۲۸): ۱۷۲.
- ۳- پوررنگ‌نیا، اکرم. ۱۳۸۲. «پیشینه‌ی قضاوت زنان در ایران». دادگستر ۹ (۱۰-۹): ۴۷.
- ۴- حر عاملی، محمد بن حسن. ۱۴۰۳ق. وسائل الشیعة. بیروت: دار احیاء التراث العربیة.
- ۵- حکیم‌پور، محمد. ۱۳۸۳. زن در کشاکش سنت و تجدد. جلد ۱. تهران: نشر نغمه‌ی نواندیش.
- ۶- شمس‌الدین، محمد مهدی. ۱۳۷۶. حدود مشارکت سیاسی زنان در اسلام. برگردان محسن عابدی. تهران: بعثت.
- ۷- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله. ۱۳۸۴. قضاوت زن در فقه اسلامی. تهران: امید فردا.
- ۸- صاعی، یوسف. ۱۳۸۰. منتخب الاحکام. قم: میثم تمار.
- ۹- صدوق، محمد. ۱۴۰۱ق. من لایحضره الفقیه. بیروت: دارالاعراف دارصعب.
- ۱۰- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۶۶. تفسیر المیزان. جلد ۴. تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۱- طوسی، ابن‌جعفر محمد بن حسن. ۱۳۵۱. المبسوط. قم: مکتبه‌ی المرتضویة.
- ۱۲- علایی رحمانی، فاطمه. ۱۳۸۳. «تحلیلی بر خطبه‌ی ۸۰ نهج‌البلاغه». فصل‌نامه‌ی پژوهشی نهج‌البلاغه ۹ (۱۰-۹): ۱۱۲-۱۳۴.
- ۱۳- قرآن. ۱۳۷۴. برگردان عبدالمحمد آیتی. تهران: سروش.
- ۱۴- کدیور، جمیله. ۱۳۸۱. زن. تهران: اطلاعات.
- ۱۵- کدیور، جمیله. ۱۳۸۴. رؤیاهای زنانه در دنیای مردانه. تهران: امید ایرانیان.
- ۱۶- مجلسی، محمدباقر. ۱۳۹۲ق. بحارالانوار. جلد ۱۰۳. بیروت: دار احیاء التراث العربیة.
- ۱۷- مجموعه‌ی قوانین. ۱۳۵۸. اداره‌ی تنقیح قوانین مجلس شورای اسلامی.
- ۱۸- مجموعه‌ی قوانین. ۱۳۶۱. اداره‌ی تنقیح قوانین مجلس شورای اسلامی.
- ۱۹- مجموعه‌ی قوانین. ۱۳۶۳. اداره‌ی تنقیح قوانین مجلس شورای اسلامی.
- ۲۰- مجموعه‌ی قوانین. ۱۳۷۴. اداره‌ی تنقیح قوانین مجلس شورای اسلامی.
- ۲۱- مجموعه‌ی قوانین. ۱۳۷۶. اداره‌ی تنقیح قوانین مجلس شورای اسلامی.
- ۲۲- منتظری، حسین‌علی. ۱۳۷۰. مبانی فقهی حکومت اسلامی. جلد ۱. برگردان محمد صلواتی. قم: نشر تفکر.
- ۲۳- موسوی بجنوردی، محمد. ۱۳۸۱. مجموعه مقالات فقهی، حقوقی، و اجتماعی. تهران: پژوهشکده‌ی امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- ۲۴- مهرپور، حسین. ۱۳۷۹. مباحثی از حقوق زن. تهران: اطلاعات.

- ۲۵- نجفی، محمدحسین. ۱۴۱۲ق. *جواهر الکلام*. جلد ۴. بیروت: مؤسسة المرثیة العالمية.
- ۲۶- *نهج البلاغه (فرهنگ‌نامه‌ی موضوعی)*. ۱۳۸۱. به کوشش احمد خاتمی. تهران: سروش.

نویسنده

دکتر جمیله کدیور،

استادیار و عضو هیئت علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی و اقتصادی، دانشگاه الزهرا
kadivar@maktuob.net

دانش‌آموخته‌ی دکتری علوم سیاسی از دانشگاه تهران؛
عضو هیئت علمی گروه مطالعات زنان، دانشکده‌ی علوم اجتماعی و اقتصادی، دانشگاه الزهرا؛
نماینده‌ی مردم تهران در دوره‌ی ششم مجلس شورا؛
نماینده‌ی مردم تهران در دوره‌ی یکم شورای شهر تهران؛
مشاور پیشین رئیس جمهور خاتمی در امور رسانه و مطبوعات؛
نویسنده‌ی چندین مقاله و کتاب در زمینه‌ی مسائل سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی:
رویارویی انقلاب اسلامی ایران و آمریکا؛
انتفاضه‌ی حماسه‌ی مقاومت فلسطین؛
مصر از زاویه‌ی دیگر (برگردانده‌شده به زبان عربی)؛
پشت پرده‌ی صلح؛
زن (برگردانده‌شده به زبان عربی)؛
تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران؛
توهم توطئه (برگردانده‌شده به زبان آلمانی)؛
کمیسیون اصل نود (سه جلد)؛