

## بررسی فقهی حق تصدی زنان نسبت به مناسب دیپلماتیک\*

□ قاسم شبان‌نیا رکن‌آبادی\*\*

□ ابوبکر صدیق\*\*\*

### چکیده

حق تصدی زنان نسبت به مناصب اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی از مسائلی است که از دیرباز مورد بحث فقیهان و اندیشمندان بوده است. یکی از این موضوعات تصدی زنان نسبت به مسئولیت‌های سیاسی برون‌مرزی همچون سفارت و ریاست هیئت‌های دیپلماتیک حکومت اسلامی در خارج از کشور است. در این زمینه این پرسش پیش می‌آید که از منظر شرعی فقیهان در خصوص تصدی‌گری ریاست هیئت دیپلماتیک و یا سفارت دولت اسلامی توسط زن چیست؟ آیا تصدی مناصب اجتماعی همچون سفارت همانند قضاوت (بر اساس دیدگاه مشهور فقیهان امامیه) نامشروع است یا خیر؟ در بدو امر از آنجایی که مخاطب احکام محله و محرمه الهی همه انسان‌ها (اعم از زن و مرد) است، باید گفت که همان‌گونه که مردان می‌توانند این مناصب را تصدی کنند، زنان نیز می‌توانند و این اهلیت را دارا می‌باشند؛ با این وجود، این موضوع در بین اندیشه‌وران فقهی مخالفان سرسختی دارد که به‌آسانی نمی‌توان حکم به حلیت آن داد. آنچه از مطالعه دیدگاه فقیهان استنباط می‌شود، این است که اجماع مانع قول به حلیت تصدی زنان نسبت به مناصب اجتماعی می‌شود. ما در این نوشته کوشیده‌ایم که علاوه بر نقد ادله نقلی مخالفان، اجماع مورد استناد این دسته از فقیهان را مورد بررسی و نقد قرار دهیم و در نهایت اثبات نماییم که در تصدی مناصب اجتماعی، زنان همانند مردان اهلیت تصدی این مناصب را دارا می‌باشند. این تحقیق، بر اساس روش تحلیلی و توصیفی و بر اساس مطالعه کتابخانه‌ای سامان یافته است.

کلیدواژه‌ها: زن، حق، سفارت، فقه، مشروعیت، اهلیت.

\* تاریخ وصول: ۱۴۰۲/۹/۲۵ تاریخ تصویب: ۱۴۰۲/۱۱/۱۵.

\*\* دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام (shaban1351@yahoo.com).

\*\*\* دانش‌پژوه دکتری جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم العالمیه (نویسنده مسئول).

## مقدمه

در خصوص تصدی مناصب دولتی و اجتماعی توسط زنان از نگاه درون دینی یعنی با تکیه و تأکید بر منابع اجتهاد و استنباط در شریعت اسلام و زمینه‌ها و بسترهای کلامی، تاریخی و سیاسی آن، در میان ده‌ها فتوا و نظریه، چهار دیدگاه اصلی قابل توجه است:

۱. برابری کامل زن و مرد در همه عرصه‌ها.

این دیدگاه که توسط برخی از روشنفکران مسلمان مطرح شده، تا حد خروج از مرزهای دینی، پیش رفته و به تفکر لیبرال دموکراسی غرب و معیارهای حقوق بشری مندرج در معاهدات و کنوانسیون‌های بین‌المللی و اندیشه تساوی جنسیتی نزدیک‌تر است.

۲. محرومیت زن از حقوق سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی.

این دیدگاه که با رویکرد منفی، از سوی برخی از حلقات و جریان‌های فکری و سیاسی در جهان اسلام مطرح شده، ستم و تبعیض آشکاری را بر زن تحمیل می‌کند و در دنیای امروز یک نوع برخورد غیرمنطقی، غیرعقلانی و حتی غیرقابل تحمل تلقی می‌گردد.

۳. رویکرد میانه و نظریه رایج در فقه شیعه و سنی.

در کنار افراط و تفریط دو دیدگاه اول و دوم، در دیدگاه سوم، نکات زیر مورد توجه هست:

الف) زن و مرد در جوهره انسانی و ارزش‌های بشری باهم برابرند.

ب) زن و مرد از نظر ارزش‌های دینی و ایمانی، تقوا و تکالیف دینی و عبادی باهم برابرند.

ج) در برخی از مسائل فقهی مانند: شهادت، حق طلاق، ارث و دیه بین زن و مرد

تفاوت‌هایی وجود دارد.

د) همچنین زن نمی‌تواند ریاست عالیه دولت (ولایات عامه)، مقام قضاوت و مقام افتا

یعنی مرجعیت سیاسی (رهبری)، مرجعیت قضایی (قضاوت) و مرجعیت دینی (مرجعیت

تقلید) را به عهده بگیرد.

## رویکرد نوگرایانه دینی در فقه نسبت به بانوان

این رویکرد که توسط یکی از فقیهان معاصر ارائه شده است، وی در این زمینه دیدگاه نوی را مطرح کرده که در میان فقها کاملاً بی نظیر و بی سابقه است. در این دیدگاه - برخلاف دیدگاه مشهور یعنی نظریه سوم که پیش تر ذکر شد - به عهده گرفتن تمام سمت های سیاسی و دینی که هجده مورد آن در متن سؤال ها و جواب هایی که در کتاب موقع المرأة فی نظام السیاسی الاسلامی ذکر گردیده است و حتی به عهده گرفتن سه سمت رهبری دولت، قضاوت و افتا یا مرجعیت دینی برای زن مجاز شمرده شده است.

بحث تصدی زنان نسبت به مناصب سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در عصر حاضر از موضوعات نوپدید فقهی به شمار می آید. این موضوع زمانی بیشتر محل بحث واقع شد که دولت دهم در ایران بحث تصدی برخی از وزارت خانه ها توسط زنان مطرح شد، بر این اساس از قم خبر آمد که حضرات آیات صافی گلپایگانی و مکارم شیرازی با این امر مخالفت کرده اند. گویی رسیدن به مناصب عالی هی حکومتی برای بانوان، چندان مقبول عامه ی مراجع تقلید نیست؛ در مقابل برخی از فقیهان معاصر در پاسخ به استفتائاتی، عنوان کرده است که این مناصب نیز می تواند به زنان اعطا گردد و در پاسخ به برخی از پرسش ها در خصوص فعالیت های اجتماعی زنان، به عهده گرفتن سه سمت «رهبری دولت»، «قضاوت» و «افتا» (مرجعیت دینی) را نیز برای زنان مجاز می شمارد. مبنای اصلی ایشان چنین است که از نگاه فقهی، تفاوت های حقوقی و فقهی بین زن و مرد را تنها در صورتی می توان پذیرفت که دلیل معتبر شرعی به صورت نص یا ظهور، بر اثبات آن وجود داشته باشد؛ وگرنه موضوع، داخل در قلمرو منطقة الفراغ یا اباحه خواهد بود و منطقة الفراغ یک عنصر متغیر، متحرک و سیال است که با تغییر شرایط زمان و مکان قابل تغییر است.

بر این مبنای، این گونه استدلال شده است که در مورد به عهده گرفتن سمت های عالی رتبه سیاسی و دینی توسط زن، هیچ نوع مانع صریح و واضح شرعی و فقهی وجود ندارد. ایشان در این خصوص این گونه عنوان کرده اند: بر زن واجب است که بدن و اندام خود را از بیگانه

بپوشاند و از کرامت، شرف و عفت خود محافظت کند و درون خود را از هرگونه آلودگی پاک نگه دارد. هرگاه زن مسلمان چنین باشد، تصدّی هر عملی که با تکالیف واجب اسلامی او منافات نداشته باشد، برای او مجاز است؛ اعم از این که یک عمل اجتماعی باشد، مانند ریاست دولت یا پست‌های دیگر؛ یا یک عمل فردی باشد، مانند رانندگی، خلبانی و غیره. بر همین مبنا آیت‌الله فیاض معتقدند که در همه‌ی عرصه‌های حقوق اجتماعی، فردی، فکری، آزادی بیان، اظهارنظر، ورود در همه انواع سرمایه‌گذاری‌ها، فعالیت‌های مالی در بازار بورس‌های جهانی، کسب ثروت‌های طبیعی و احیای اراضی بایر و غیره، زن از برابری با مرد استثنا نمی‌شود (فیاض، ۱۳۹۶: ۴۸).

وی نه تنها مناصب عادی بلکه مقام رهبری حکومت را نیز برای زنان جایز می‌شمرد. او این سؤال را مطرح می‌کند که آیا می‌توان برای زن مسلمان در زمان غیبت، در صورتی که همه شرایط از نگاه فقهت، اعلیت، عدالت، استقامت و قدرت اجرایی دستورات الهی را دارا باشد، سمت رهبری و مقام حاکم در دولت مبتنی بر اصل حاکمیت خداوند را ثابت کرد؟ پاسخ ایشان به این پرسش این‌گونه است: «اکثر فقهای بزرگوار معتقد به ثبوت این مقام برای زن مسلمان نیستند؛ ولی ثبوت آن خالی از قوّت نیست؛ زیرا دلیلی بر عدم ثبوت نیست؛ مگر ادعای اجماع در این مسئله. در حالی که اجماع در ذات خود حجّت نیست و اعتبار ندارد؛ مگر این که احراز شود که در زمان معصومین علیهم‌السلام نیز ثابت بوده و از آن دست‌به‌دست و طبقه بعد از طبقه به ما رسیده باشد؛ ولی هیچ راهی برای این احراز وجود ندارد» (همان: ۲۵-۲۶).

وی علت اصلی مخالفت با صدارت بانوان را اجماع فقها می‌داند و بر این مهم اذعان می‌کند که اجماع، نمی‌تواند حجت شرعی قلمداد شود و بانوان را از این مهم بازدارد. در خصوص مقام قضاوت برای زنان نیز رأی خلاف اجماع فقها را برمی‌گزیند و عنوان می‌کند که «اکثر فقها قائل به تخصیص قضا به مرد مسلمان و عدم عمومیت آن هستند؛ اما عمومیت آن، در صورتی که تمام شرایط زعامت دینی در زن مسلمان فراهم باشد، خالی از قوّت نیست. در مورد قضاوت عرفی بین مردم که مبتنی بر ثبوت ولایت و زعامت دینی قاضی نیست، هیچ فرقی بین مرد و زن وجود ندارد (همان: ۲۹). آیت‌الله فیاض بر همین مبنا، مقام اجتهاد و کسب

مرجعیت دینی را نیز برای زنان جایز می‌شمرد: «اکثریت فقها بر این نظرند که زن نمی‌تواند عهده‌دار سمت افتا در فقه و مرجعیت تقلید شود؛ ولی اظهر در نظر ما جواز آن است؛ مشروط بر این‌که همه‌ی شرایط فتوا و تقلید در زن فراهم باشد (همان: ۸۱).

در خصوص مقام اجتهاد برای بانوان، آیت الله جوادی آملی نیز رأی قریب به همین دیدگاه را دارد؛ وی در این زمینه نوشته است: «به یاد دارم که یکی از مراجع گذشته شفاهاً چنین گفت که مرجعیت زن مایه هتک این مقام است» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۵۴). وی اما در نقد این سخن می‌گوید: «گفتار مزبور ناشی از نشناختن هویت انسانی زن از یک‌سو و معرفی ظالمانه نظام طغیان و تعدی، از زن به‌عنوان کالای غریزی و اقتصادی از سوی دیگر، و محروم نگه‌داشتن این قشر عظیم بزرگوار از ورود در معارف والا و منبع عقلی و نقلی از سوی سوم، و ناباوری خود، برای خود زنان از جهت چهارم و نیز برخی از علل و عوامل مستور و مشهور دیگر بوده است» (همان). آیت الله جوادی آملی، مانع اصلی در مرجعیت زنان را بی‌مهری‌هایی می‌داند که در طول تاریخ بر زنان رفته و قابلیت‌های آن‌ها مورد بی‌توجهی قرار گرفته است. به باور ایشان نیز اگر به مرتبه‌ی والای زن توجه می‌شد، کسب تصدی مرجعیت دور از دسترس زنان نبود.

محمد سروش محلاتی اما در تحقیقی که در همین خصوص انجام داده، به این نتیجه رسیده است که اجماع فقها در این مسئله تصدی زنان در خصوص مناصب حکومتی وجود ندارد. به تعبیر او:

چگونه می‌توان مسئله‌ای را اجماعی تلقی کرد، درحالی‌که در بسیاری از متون قدما اثری از این دیده نمی‌شود و بزرگانی مانند شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و ابوالصلاح حلبی در آثار خود آن را مطرح نکرده‌اند؛ باوجود این‌که در غالب این متون، بحث قضا و شرایط قاضی مطرح است. به‌علاوه چطور شرط ذکوریت اجماعی است و از سوی همه اصحاب مورد تأیید و تصریح بوده است، درحالی‌که شیخ الطایفه در کتاب «خلاف» به تحقق چنین اجماعی، اشاره و استناد ندارد. مگر شیوه شیخ در خلاف چنان نیست که پیوسته در کنار اخبار از اجماع نام می‌برد؛ پس

در این مسئله آن را مطرح نکرده است؛ به خصوص که او در مقدمه این کتاب تصریح کرده که به بیان تحقق اجماع یا وجود اختلاف در مسائل خواهد پرداخت. با این قرائن، عدم ذکر اجماع در کتاب خلاف به معنای عدم تحقق اجماع از نظر شیخ طوسی است» (سروش محلاتی، ۱۳۹۲: ۲).

سروش محلاتی کوشیده است تا محل اجماع را در زمانه‌ی شیخ طوسی و شیخ صدوق دنبال کند؛ در حالی که به نظر می‌رسد فقهای معاصر، در خصوص مقام افتا و قضاوت بانوان رأی قریب به یکدیگر را برگزیده و در این خصوص اجماعی صورت گرفته است.

### ادله نفی مشروعیت تصدی سفارت توسط زنان

فقیهان در خصوص تصدی زنان نسبت به مناصب سیاسی همچون تصدی سفارت و ریاست هیئت دیپلماتیک دولت اسلامی، به ادله‌ی تمسک جسته‌اند که مؤدای این ادله، نفی مشروعیت تصدی زنان نسبت به مناصب سیاسی - اجتماعی است.

لازم به ذکر است که عمده این ادله در باب قضا توسط فقیهان، بیان شده است که تصدی این منصب از آنجاکه به نوعی ولایت و سلطنت را به همراه دارد، برای زنان نامشروع تلقی شده است؛ باین وجود، چنانچه از خلال نقد و بررسی ادله، مشروعیت تصدی زنان نسبت به قضاوت را استفاده نماییم به طریق اولی می‌توان تصدی آنان بر منصب سفارت را اثبات کرد؛ زیرا این منصب نسبت به منصب قضاوت، از درجه اهمیت کمتری برخوردار است و هرگاه زنان بتوانند به مقام قضاوت دست یابند، به طریق اولی می‌توانند متصدی امر سفارت شوند.

### آیه شریفه الرجال قوامون علی النساء

از مهم‌ترین ادله نفی تصدی زنان نسبت به مناصب دولتی، آیه ۳۴ سوره مبارکه نساء است که خداوند متعال فرموده است: «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» نحوه استدلال به این آیه شریفه به این صورت

است که خداوند مردان را تدبیر کننده امور زنان قرار داده است، اگر زن قاضی بشود لازم می آید تدبیر کننده امور مردان قرار گیرند و این خلاف تشریح خداوند در رابطه میان زن و مرد است. شاهد مطلب دنباله آیه است که خداوند زنان صالح را زنانی می داند که مطیع باشند، و در صورت نافرمانی به مردان این اختیار داده شده است که به تربیت ایشان بپردازند (رواندی، ۱۴۰۵: ۱۹۲-۱۹۳).

### نقد و بررسی

بر استدلال به این آیه دو اشکال عمده وارد شده است:

اشکال اول این گونه است که تمامیت استدلال به آیه متوقف است بر اینکه قوام بودن مرد بر زن مطلق باشد، یعنی جنس مرد بر جنس زن، در جمیع شئون ولایت داشته باشد و دایره این ولایت هم عام باشند، شامل امور خانوادگی و اجتماعی هر دو بشود. علامه طباطبایی این برداشت را می پذیرد و معتقد است که تعلیل در آیه مفید این معناست که علت قوامیت همین دو نکته ای است که در آیه ذکر شده؛ برتری تکوینی مرد بر زن و اتفاق (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۳۳ / ۴). از این دو نکته، ویژگی اول و اختصاص به نظام خانوادگی ندارد، هر چند اتفاق اختصاص به نظام خانوادگی دارد.

این برداشت از سوی برخی دیگر از فقها مورد تردید قرار گرفته است، زیرا اولاً جهت برتری تکوینی زن بر مرد در آیه روشن نشده تا ما در پرتو آن بتوانیم علت را تعمیم بدهیم در روایات هم برتری های تکوینی مردان بر زنان تبیین نشده، آنچه در روایات آمده بیشتر برتری های تشریحی است. مثل برتری در میراث که در من لا یحضره الفقیه (صدوق، ۱۴۱۳: ۳۵۰ / ۴) به آن اشاره شده یا اختیار طلاق که در تهذیب مورد اشاره قرار گرفته است (طوسی، ۱۴۰۵: ۳ / ۳۱۳). و برخی تعبیر دیگر که در علل الشرایع و امالی شیخ طوسی بدان اشاره شده است (صدوق، ۱۳۸۶: ۲ / ۵۱۲؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۷۱۹) و اینکه برخی از فقیهان برتری را در عقل و قدرت دانسته اند (سبحانی، ۱۴۲۶: ۱ / ۵۲)،، شاهدهی بر کلام شان در آیات و روایات ندارند. و کلام حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه «هن نواقص العتقول» به

ضعف در قوه ذاکره که غیر از قوه عاقله است حمل می‌شود یا نهایتاً می‌توان گفت منظور عقل عملی است نه عقل نظری (آصفی، بی‌تا: ۴۲ / ۹۵۹۶)، بله، قدرت جسمی مرد محرز است اما بدون شک علت قوامیت قدرت جسمی تنها نیست. اما برتری عقلی مردان بر زنان چیزی است که ثابت نشده است.

ثانیاً: ظاهر مضمون آیه این است که قوام بودن زن بر مرد با اجتماع دو علت (برتری هوشی و انفاق) محقق می‌شود که در این صورت اختصاص پیدا می‌کند به امور خانوادگی؛ زیرا انفاق فقط در محیط خانواده، صورت می‌گیرد. به همین دلیل اموری که در آیه به مردان سفارش شده است، همگی خطاب به زوج است نه جنس مردان. یکی از فقیهان معاصر در تأیید این برداشت نوشته است: «إن قوامیة الرجل علی المرأة تقتصر فی الحیاة الأسریة، و اما فی الحیاة العامة فلا فرق بین الرجل و المرأة فی جمیع ادوار الحیاة العامة و تشوبها فی الحیاة السیاسیة و الاقتصادیة و التعلیمیة و غیرها» (فیاض، ۱۴۲۶: ۲۴۵). علاوه بر این که اصولاً اطلاق آیه خلاف ضرورت است، زیرا لازمه آن این است که زن حتی نتواند رئیس یک بخش در یک اداره شود، زیرا این مقدار هم نوعی ولایت و سلطنت است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳: ۹۱/۱). مضافاً بر اینکه اگر اطلاق آیه موردنظر باشد باید ملتزم به اطاعت همه زنان از همه مردان به نحو انحلالی باشد؛ یعنی هر مردی اگر به هر زنی امری کرد باید زن اطاعت کند، و این لازمه‌ای است که هیچ فقیهی به آن ملتزم نمی‌شود.

علاوه بر اینکه عموم را گرفتن و موارد خلاف را استثنا کردن به اصطلاح، تخصیص اکثر» بیشتر موارد را از دایره حکم خارج کردن «لازم می‌آید، چراکه هیچ مردی را بر سایر زنان در موارد حکومت، سیاست و یا قضاوت قیمومیتی نیست، مگر اینکه در جواب گفته شود: آیه شریفه از همان ابتدا به مناسبت انصراف و مناسبت حکم و موضوع، خصوص موارد قیمومیت مرد در مسائلی نظیر ولایت را شامل می‌گردد و در نتیجه آیه شریفه را این‌گونه معنا کنیم: در مواردی که در جریان امور، جامعه نیاز به قیمومیت هست، مردان بر زنان قیمومیت دارند، که البته این اشکال خالی از تأمل نیست (منتظری، ۱۳۴۶: ۱۱۷/۲). آیت‌الله گلپایگانی این اشکال را غیر وارد دانسته معتقد است که با قیاس اولویت می‌توان فهمید که

اگر زن در یک اجتماع کوچک صلاحیت تدبیر امور خودش و خانواده‌اش را ندارد، به طریق اولی در اجتماع این صلاحیت را ندارد (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۱/۴۴).

در پاسخ باید گفت: التزام به این سخن هیچ مانعی ندارد، زیرا محیط خانه و خانواده چون نیاز به قیم دارد مسئولیت آن به عهده مرد است و در واقع مرد، عقل خانواده است اما در خارج از منزل در صورتی که زن واجد شرایط باشد می‌تواند بر عده‌ای سلطه و حاکمیت داشته باشد. علاوه بر اینکه این آیه قطعاً رهبری و قیمومیت زن بر سایر زنان را نفی نکرده پس چگونه نمی‌تواند زن، مناصب سیاسی اجتماعی همچون سفارت را بر عهده بگیرد (منتظری، همان: ۱۱۷/۲).

آیت‌الله محمدهادی معرفت تلاش نموده است با استفاده از یافته‌های پزشکی ثابت نماید که در ساختمان وجودی مردان قابلیت‌هایی وجود دارد که در ساختمان وجودی زنان نیست، از این رو فضیلت تکوینی که خداوند متعال در آیه بدان اشاره کرده است مربوط به ساختمان جسمی مردان است که موجب می‌شود مردان از قدرت عقلی، روحی و جسمی بیشتر برخوردار باشند (معرفت، بی‌تا: ۳۰۸). نکات مورد اشاره ایشان برفرض ثبوت تنها می‌تواند ثابت‌کننده یک ویژگی نوعی باشد و نمی‌تواند ثابت کند در مواردی که زنان به مراتب از مردان قدرت مدیریت و تدبیر را دارا می‌باشند، چنین صلاحیتی برای شان مشروع نیست. دارند چنین صلاحیتی برایشان مشروع خداوند همین اموری باشد که در سخن ایشان مشاهده می‌کنیم، علاوه بر اینکه معلوم نیست برتری مورد نظر ایشان خداوند همین اموری باشد که در سخن ایشان مورد اشاره قرار گرفته است، زیرا ابتدای حکم بر این ویژگی‌ها از حد احتمال فراتر نمی‌رود. در این زمینه آیت‌الله فیاض در نقد دیدگاه مرحوم آیت‌الله معرفت می‌نویسد: «این ادعا خلاف آن چیزی است که ما به صورت حسی مشاهده می‌کنیم، زیرا می‌بینیم که عقل زن هیچ کمبودی از عقل مرد در تمامی زمینه‌های علمی که زن‌ها در آن حضور دارند، ندارد» (فیاض، همان: ۲۴۶).

## آیه ۲۲۸ سوره مبارکه بقره

دلیل دوم، آیه ۲۲۸ سوره مبارکه بقره است:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

(بقره/ ۲۲۸)؛ و برای زنان مثل مردان حقوقی شایسته است و مردان بر آنها برتری

دارند و خدا توانا و حکیم است.

خداوند متعال در این آیه حقوق زن و مرد را در خانواده به صورت متقابل تعریف کرده، اما در عین حال به این نکته توجه داده شده است که مردان بر زنان برتری دارند. این برتری، برخلاف آیه پیشین مستند به امر تکوینی و فیزیولوژیکی نشده، بلکه مسئله تشریحی محض است، بر همین اساس این گونه استنباط می شود که تصدی مناصب سیاسی-اجتماعی همچون سفارت، مستلزم ولایت بانوان و در نتیجه مخالف تشریح الهی است.

## نقد و بررسی

از این استدلال جواب داده شده که اولاً این آیه اختصاص به حقوق زوجین دارد و شامل مناصب سیاسی - اجتماعی نمی شود، ثانیاً جمله "أَو لِّلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ" نکره است و بیش از موجه جزئی را افاده نمی کند، به عبارت دیگر، همین که مثلاً در روابط خانوادگی طلاق به دست مردان باشد، برتری اجمالی مردان محقق می شود و از این جمله نمی توان موجه کلیه را اثبات کرد (شریفی، ۱۳۹۸: ۱۷۵).

دلیل سوم؛ آیه ۱۸ سوره زخرف: «أَوْ مَنْ يَنْشُؤا فِي الْحَلِيَةِ وَ هُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» (زخرف: ۱۸). خداوند متعال خطاب به مشرکینی که می گفتند ملائکه دختران خدا هستند، می فرماید: آیا این را به خدا نسبت می دهید که اگر به یکی از شما نسبت داده شود از شرم رنگ چهره توان تغییر می کند، همان دخترانی که در زینت بزرگ می شوند و به هنگام مخاصمه بیان غیر روشن دارند. از آنجا که منصب سفارت از مناصبی است که بیشترین نقش را در آن استدلال و داشتن بیان واضح دارد، کسی که فاقد بیان واضح و روشن است نمی تواند متصدی منصب سفارت شود.

این دلیل موردنقد قرار گرفته که آیه در مقام نقد وضعیت جامعه عرب جاهلی است و تلقی آن‌ها از زنان را بیان می‌کند و اصولاً در مقام بیان تشریح الهی نیست، علاوه بر اینک معنای «فی الخصام غیر مبین» واضح نیست، زیرا محتمل است مقصود این باشد که در جنگ و نزاع توانایی ندارند (شریفی، همان: ۱۷۶).

### آیه ۳۳ سوره مبارکه احزاب

دلیل دیگر آیه ۳۳ سوره احزاب: «و قرن فی بیوتکن ولا تبرجن الجاهلیة الأولى» (احزاب: ۳۳). بر اساس این آیه زن‌ها وظیفه دارند در خانه بنشینند و همانند زنان عرب جاهلی در انظار عمومی ظاهر نشوند. تصدی مناصب سیاسی همچون مسافرت و ریاست هیئت دیپلماتیک توسط زنان، از آن اموری است که مستلزم معاشرت آن‌ها با مردان مسلمان و غیرمسلمان از همکاران خویش در اداره تا مسئولان کشور میزبان است و این از مصادیق تبرج است که در آیه شریفه از آن نهی شده است.

### نقد و بررسی

استدلال به این آیه هم ضعیف است، زیرا اولاً مخاطب آن زنان پیامبر ﷺ هست، ثانیاً تبرج جاهلی با برهنگی و بی‌بندوباری همراه بود و زنان در عصر حاضر اگر به مناصب دیپلماتیک، را تصدی شوند، بر اساس قوانین سختگیرانه وزارت امور خارجه دولت اسلامی باید حجاب اسلام و تشریفات دیپلماتیک و شئون اسلامی را رعایت نمایند. ثالثاً اگر به اطلاق این آیه تمسک کنیم باید زنان حتی برای امور مباح هم در خیابان‌ها ظاهر نشوند، درحالی‌که سیره قطعیه مسلمین خلاف این را نشان می‌دهد.

از میان روایات نیز مشهور فقیهان به روایت تمسک جسته‌اند که مفاد آن روایات نفی مشروعیت تصدی زنان مناصب سیاسی اجتماعی توسط مسلمانان است.

## روایت لا یفلح

روایت اول، حدیثی که در منابع اهل سنت ذکر شده «الا یفلح قوم ولیتهم المرأة» (بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۰/۱۱۸). استدلال هم این‌گونه است که مطابق این روایت تصدی مناسب سیاسی و اجتماعی از جمله سفارت و ولایت و قضاوت و کالت مجلس توسط بانوان به استناد این روایت حرام است.

## نقد و بررسی

در منابع اهل سنت آمده است که این خبر که ایرانیان دختر کسری را شاه خود قرار داده‌اند به پیامبر ﷺ رسید و آن حضرت در عکس‌العملی که از خود نشان داد این جمله را فرمود. این روایت در منابع حدیثی امامیه موجود نیست و به لحاظ سندی ضعیف است، ولی آیت‌الله منتظری معتقد است که شهرت حدیث جابر ضعف سند است (منتظری، همان: ۲/۲۱۱). اما این سخن تنها بر مبنای کسانی که شهرت روایی را جابر ضعف سند می‌دانند قابل قبول است، و این مبنا چیزی است فقیهان زیادی با آن مخالفت کرده‌اند، آن دسته از فقیهانی که موافق جبر ضعف سند با شهرت هستند، شهرت عملی را جابر ضعف سند می‌دانند و شهرت عملی این روایت ثابت نیست؛ زیرا از زمان شیخ طوسی تا کنون کسی یافت نشد که با تمسک به خصوص این روایت، فتوا به نفی مشروعیت تصدی مناصب سیاسی - اجتماعی توسط زنان داده باشد. مضاف بر اینکه اصولاً عمل مشهور جابر ضعف سند نیست، همچنین باید افزود که تعبیر "لا یفلح" در نهایت مفید یک حکم ارشادی است و از آن جعل عدم مشروعیت استفاده نمی‌شود. پس اولاً، این نبوی سند ندارد و چیز بی سند به اتفاق فقیهان فاقد اعتبار است. ثانیاً، آنچه از این نبوی استفاده می‌شود، این است که اگر زنی مانند دختر کسری ولی امر مردم باشد، مردم رستگار نمی‌شوند و پیدا است که این ربطی به آن ندارد که اگر زنی عالم، فاضل و دانشمند باشد که بر اساس کتاب خدا و سنت نبی ﷺ عمل می‌کند، متصدی مناصب سیاسی - اجتماعی شود. مضاف بر آن «ما أفلح» یا "لا یفلح" در این روایت

نظیر «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» در قرآن است که از درجه کامل حکایت می‌کند و قهراً هیچ‌گونه دلالتی بر حرمت ندارد (مجله فقه اهل بیت علیهم‌السلام، ش ۳۰/۹۳).

برخی از فقیهان نیز از این حدیث این‌گونه جواب داده است: «اولاً این حدیث به لحاظ سندی اعتباری ندارد و ثانیاً اصولاً مضمونش غیرقابل تصدیق است، زیرا معنایش این است که زن از آن جهت که زن است توانایی اداره امور کشور را ندارد و تصدی او بر اداره امور کشور منجر به سقوط تمام جوانب حیاتی کشور می‌شود؛ و چنین امری نمی‌تواند اتفاق افتد مگر به این دلیل که زن ناقص‌العقل و قاصر‌الفکر است. پاسخ ما گذشت که این مسئله خلاف آن چیزی است که ما در تمامی مؤسسات علمی و زمینه‌های اجتماعی که زن‌ها در آن حضور دارند بالوجدان مشاهده می‌کنیم و سایر احادیث هم مضمون با این روایت نیز از همین سنخ‌اند و علاوه بر اشکالات سندی مخالف قرآن است (فیاض، ۱۴۲۶: ۲۴۶).

### روایت دوم

سمعت با جعفر محمد بن علی الباقر علیه‌السلام یقول: «لیس علی النساء آذان ولا إقامة ولا جمعة ولا جماعة ولا عيادة المريض، ولا تولى المرأة القضاء ولا تلى الإمارة» (حر عاملی، ۱۴۱۳: ۲۰/۲۲۰).

مطابق این روایت، یکی از مناصبی که برای زنان ممنوع شده است، تصدی امارت و حکومت است و وقتی امارت حکومت حرام باشد، به طریق اولی سفارت نیز ممنوع است.

### نقد و بررسی

این روایت به لحاظ سندی ضعیف است، زیرا در سند روایت جعفر بن محمد بن عمار و پدرش واقع شده‌اند که هر دو از مجاهیل هستند و توثیقی ندارند. سند فقیه هم مشتمل بر حماد بن عمرو است که در کتب رجال نامی از او برده نشده است. مضاف بر آنکه مفاد روایت بیش از نفی حکم نخواهد بود. در نتیجه روایت اولاً جعل حکم نمی‌کند، ثانیاً اگر جعل هم بکند در حد احکام قبل از این جمله خواهد بود که حکم ترخیصی است. شاهد

مطلب هم این است که در روایت امام جماعت شدن هم از زن‌ها نفی شده در حالی که فقها فتوا می‌دهند به جواز امامت زن برای زن، بنابراین روایت، برفرض صحت سند، بیش از کراهت تکلیفی را افاده نمی‌کند. مرحوم آیت‌الله خونی هم از این روایت تنها در حد مؤید بر نفی مشروعیت قضاوت زن استفاده کرده است (خویی، ۱۴۲۲: ۱/۱۳).

از سوی دیگر نیز می‌توان گفت که فقیهان شیعه در مورد مسئله تصدی سفارت‌خانه توسط بانوان مطلب زیادی نوشته‌اند، و در بحث‌های فقهی خود متعرض شرط بودن مرد برای تصدی این موضوع نگردیده‌اند. آن دسته از محققان معاصر امامیه که مسئله حکومت و سیاست را مورد بحث و تحقیق قرار داده‌اند و متعرض شروط حاکم گردیده‌اند، مرد بودن را برای امام و والی و قاضی شرط دانسته‌اند و برای زن جایز ندانسته‌اند که ریاست حکومت و دولت را به عهده گیرند موضع فقهی خود را مبتنی به بحث قضاوت کرده‌اند، که همه فقها بر این امر اتفاق نظر دارند بلکه ادعا اجماع کرده‌اند که مرد بودن یکی از شرایط قضاوت است و قاضی باید مرد باشد، و زن نمی‌تواند قاضی گردد و برای کسی که فتوا می‌دهد (مفتی) نیز مرد بودن شرط است و این امر بین علماء شهرت یافته بلکه برای آن ادعا اجماع شده است.

محققان معاصر امامیه دلایلی را که برای شرط بودن مرد بودن برای قاضی گردیده، همان دلایل را برای شرط بودن مرد بودن برای رئیس دولت و وزرا و سفرا وکلای مجلس نیز معتبر دانسته‌اند به‌علاوه اینکه در این مورد به روایات و متون دیگر از قرآن و سنت برای اثبات مدعا استدلال نموده‌اند.

در مقابل برخی از فقیهان معتقدند که زن مسلمان می‌تواند ریاست دولت را در حکومت‌های غیرشرعی به عهده بگیرد، چه آن دولت در کشورهای اسلامی باشد و یا در غیر کشورهای اسلامی باشد.

به‌عنوان مثال "آیت‌الله فیاض" حکومت شرعی را این‌گونه تعریف کرده است: "اگر حکومت دینی باشد به این معنی که حکومت بر اساس حاکمیت دین بنا شده باشد در این صورت حکم تصدی سمت زن با حکومت غیردینی متفاوت می‌شود، زیرا حاکم در حکومت دینی از جانب خداوند معین می‌شود که گاهی با تصریح به اسم و در قالب فرد

مشخص این تعیین صورت می‌گیرد مانند زمان حضور و گاهی به صورت بیان ویژگی‌های آن فرد این تعیین صورت می‌گیرد مانند زمان غیبت. درحالی‌که قوه مجریه در حکومت غیردینی یا از طریق انتخابات آزاد برگزیده می‌شود و یا از طریق قهر و غلبه. ازاینجا روشن می‌شود که حاکم در حکومت دینی توان زیادی در اجرا قوانین الهی و تطبیق آن در تمام ابعاد اقتصادی، سیاسی، حقوقی، عدالت اجتماعی و فرهنگی و ایجاد امنیت و امثال آن دارد (فیاض، ۱۴۲۶: ۲۳۲-۲۳۳).

همچنین باید گفت که حکومت‌های موجود در کشورهای اسلامی طبق نظر این دسته از فقیهان، اغلب حکومت دینی نیست، زیرا حکومت دینی به حکومتی گفته می‌شود که بر اساس مبدأ حاکمیت از جانب خداوند بنا شده باشد و حاکم در حکومت دینی از جانب خداوند معین شده باشد، اما در واقع حکومت‌های موجود این‌گونه نیست، پس جایز است زن در پرتو قانون موجود، خود را برای مناصب مهم از جمله کاندیدا نماید.

یکی از ادله‌ی مخالفین تصدی مناصب سیاسی - اجتماعی توسط زنان، مسئله حفظ حجاب یا دست دادن و یا احیاناً مصافحه کردن سفرای کشورهای اسلامی با سفرای سایر کشورها و مردان و رجال کشور میزبان است. چه اینکه این‌گونه معاشرت‌ها موجب ارتکاب حرام می‌شود؛ پس زنان نباید مناصب سیاسی را بر عهده گیرند. در رد این دلیل باید گفت: «پوشاندن بدن و اندام از اجنبی و حفظ کرامت، شرافت و عفت بر زن مسلمان واجب است. با رعایت و حفظ امور مذکور برای زن مسلمان جایز است که هر عملی را که اسلام اجازه داده است به عهده بگیرد حال فرق نمی‌کند چه آن عمل يك عمل اجتماعی باشد مانند ریاست جمهوری و سایر پست‌های دولتی یا عمل فردی باشد مانند رانندگی و خلبانی و امثال آن. روشن است که تصدی پست‌های مذکور موجب نمی‌شود که زن حجاب خود را کنار بگذارد یا کرامت اسلامی خود را آن‌گونه که در شأن يك زن مسلمان است حفظ نکند، بلکه حفظ حجاب و حفظ کرامت اسلامی برای يك زن که متصدی پست‌های مهم اجتماعی می‌شود به شأن، ارزش و جایگاه اجتماعی آن زن می‌افزاید».

به‌طور خلاصه اینکه زن مسلمان اگر اراده‌شان قوی، عقیده و باورشان به خدا محکم باشد

و کرامت و شرافت خود را حفظ نماید، می‌تواند متصدی همه پست‌های مذکور گردد و در تصدی این پست‌ها بین مرد و زن هیچ‌گونه تفاوتی وجود ندارد (همان: ۲۳۴).

این نظر دارای اهمیت زیادی است و برای زن فرصت وسیعی را برای حرکت و بهره‌مند شدن از همه حقوق سیاسی می‌دهد که در نتیجه زن این فرصت را پیدا می‌کند تا به بالاترین قدرت سیاسی که عبارت است از ریاست جمهوری دست پیدا کند. بنابراین آن دسته از فقیهان همچون: آیت‌الله فیاض که معتقد است زن می‌تواند رئیس‌جمهور گردد هرچند آن را مشروط کرده است به اینکه دولت، یک دولت غیردینی باشد که اغلب دولت‌ها امروزه این‌گونه است، این نظر یک نظر فقهی متمایز و ممتاز هست از یک مرجع بزرگ باوجودی که در این مورد ادعا اجماع شده است که زن نمی‌تواند به صورت مطلق رئیس‌جمهور گردد، و فقها قدیم و جدید این قول را پذیرفته‌اند که زن حق ندارد رئیس‌جمهور گردد، اما در عین حال آیت‌الله فیاض با جرئت بیان داشته است که در حکومت غیردینی زن می‌تواند رئیس‌جمهور گردد. با توجه به مطالب بیان‌شده نظر شیخ فیاض اهمیت خاص پیدا می‌کند، به اعتبار جایگاه فقهی و علمی وی در حوزه علمیه نجف اشرف و به اعتبار جایگاه آیت‌الله فیاض به عنوان مرجع بزرگ دینی، که این امور باعث می‌شود تا بحث زن و قضاوت و بحث زن و سیاست در بحث‌های فقهی جدید در آینده جایگاه خاص پیدا کند.

در این مورد یک مسئله مهم باقی مانده است و آن عبارت است از اینکه: اگر برای زن جایز باشد که سمت ریاست و حکومت را در دولت به عهده بگیرد، پس آیا برای جامعه و مردم جایز است که زمام امور خود را به دست یک زن بسپارند تا زن عهده‌دار سمت مهم ریاست دولت گردد؟

ظاهراً این مسئله باهم دیگر متلازم و مرتبط است، زیرا تصور تفکیک در مشروعیت بین آن دو «جواز رئیس‌جمهور شدن زن و جواز سپردن مردم زمام امور خود را به دست یک زن» امکان ندارد. در این مورد شیخ محمد مهدی شمس‌الدین در پاسخ این پرسش چنین بیان داشته است:

وقتی برای زن جایز باشد تا عهده‌دار ریاست دولت گردد، برای مردم نیز جایز است تا وی را به‌عنوان رئیس خود انتخاب کنند و هرگاه برای مردم جایز باشد که زنی را به‌عنوان رئیس خود انتخاب کنند، برای زن نیز جایز است که آن را بپذیرد، زیرا تفکیک در مشروعیت آن متصور نیست، به این صورت که برای زن جایز باشد، سمت ریاست جمهوری را به عهده بگیرد اما برای مردم جایز نباشد که زن را به‌عنوان رئیس جمهور خود انتخاب کنند و یا اینکه برای مردم جایز باشند که زن را به‌عنوان رئیس انتخاب کنند اما برای زن جایز نباشد که آن ریاست را بپذیرد، زیرا در این امر لازم می‌آید تا حکم جواز و مشروعیت لغو باشد و هیچ اثری نداشته باشد تا زمانی که برای طرف دیگر امکان تطبیق عدم ان وجود نداشته باشد. بنابراین وقتی با دلیل شرعی ثابت گردد که زن می‌تواند عهده‌دار ریاست دولت گردد، با ملازمه قطعی ثابت می‌شود که جایز است زن این سمت را بپذیرد و وقتی با دلیل شرعی ثابت شد که زن می‌تواند ریاست دولت را بپذیرد با ملازمه قطعی ثابت می‌شود که زن می‌تواند عهده‌دار آن سمت گردیده و برای مردم هم جایز است که زن را به‌عنوان حاکم و رئیس خود انتخاب کند (شمس‌الدین، ۱۴۳۵: ۴۱).

## نتیجه

۱. اسلام به زن همه حقوق معنوی و مادی شان را عطا کرده است و به وی مانند یک انسان کامل احترام گذاشته و جایگاه و منزلت وی را بالا برده است، به خلاف آنچه در تبلیغات غرب بیان می‌شود که می‌گوید: اسلام در حق زن ستم کرده و منزلت و جایگاه زن را تقلیل داده است.
۲. باز بودن در اجتهاد در مذهب شیعه در غنی‌سازی فقه، تعیین نظر شرعی در مورد هر مسئله جدید و پاسخ دادن به سؤال‌های مختلف معاصر سهم بسیار گسترده و فعال داشته است. و همین امر باعث شده است تا دامنه فقه گسترش یافته و بحث‌های فقهی و فروع آن گسترده گردد، زیرا در هر عصری سؤال‌ها و قضایای جدیدی متولد می‌گردد و فقیه و مجتهد مطلق قادر است تا به سؤال‌های جدید متناسب به شرایط زمانی و مکانی پاسخ دهد.

۳. از خلال بررسی نظریات مختلف فقهی به این نتیجه می‌رسیم که اسلام برای زن اجازه داده است تا همه حقوق سیاسی خود را به‌جز آنچه با دلیل خارج‌شده است انجام دهد و در آن عرصه عمل کند. بنابراین، زن حق دارد خود را برای سمت‌های سیاسی کاندیدا کند و همچنین وی حق دارد تا در انتخابات به هرکسی که خواست رأی بدهد همان‌گونه که برای زن جایز است عهده‌دار منصب‌های مهم و بلند دولتی گردد. در نظام سیاسی، زن حق دارد به‌نقد سیاسی پرداخته و آنچه را که اشتباه می‌بیند موردانتقاد قرار دهد و دیگران را به تصحیح آنچه وی صحیح می‌پندارد فراخواند. زن در نظام سیاسی، همچنین حق دارد نظریات سیاسی خود را بیان کند و آنچه را که حق می‌بیند با صدای بلند آن را بیان کند و آنچه را که اشتباه و نادرست می‌داند موردانتقاد و اعتراض قرار دهد این حقوق سیاسی که اسلام به زن عطا کرده است، جایگاه رفیع زن و موقعیت وی را در اسلام بیان می‌کند.

۴. کسانی که فعالیت زنان را در عرصه‌های سیاسی، شغلی و اجتماعی ممنوع می‌دانند به برخی از متون دینی استناد کرده‌اند اما در واقع این فهم به خاطر این بوده است که آن‌ها آیات شریف را در غیر سیاق و دلالتهای آن قرار داده است. همچنین مانعین به احادیثی تمسک جسته که یا صحت آن ثابت نشده است و به فرض اینکه صحت آن ثابت شده باشد و آن روایات معتبر باشد آن‌ها به زاویه دیگر نظر دارد.

۵. زن مسلمان می‌تواند از حقوق مشروع خود به‌صورت عملی استفاده کند و به مسائل بزرگ جامعه اهتمام بورزد و در فعالیت‌های مشروع سیاسی همچون سفارت حضور داشته باشد و مسائل ثانوی و فرعی، وی را از اشتغال به مسائل مهم بازدارد.

## کتابنامه

- قرآن کریم.  
نهج البلاغة.
- آصفی، محمد مهدی، زن و ولایت سیاسی و قضایی، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام، ۴۲.
- بیهقی، ابوالفضل، سنن الکبری، نشر قومس، تهران، چاپ هشتم، ۱۳۸۳.
- جوادی آملی، عبدالله، زن در آئینه جلال و جمال، نشر اسراء، قم، چاپ هفدهم، ۱۳۹۳.
- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم، آل البیت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- خویی، سید ابوالقاسم، مبانی تکملة المنهاج، (در ضمن موسوعة امام الخویی)، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- رواندى، قطب الدين، فقه القرآن، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
- سبحانی، جعفر، نظام القضاء و الشهادات فی الشریعة الإسلامیة القراء، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ دوم، ۱۴۲۶ق.
- سروش محلاتی، محمد، «درآمدی بر بررسی قضاوت»، دوفصلنامه فقه مقارن، سال اول، ش ۲، ۱۳۹۲.
- شریفی، علی، مبانی حق قضاوت زنان از دیدگاه آیت الله العظمی فیاض، نگین شهر مودت، ویژه نامه نکوداشت مقام علمی آیت الله العظمی فیاض، کابل، تابستان ۱۳۹۸.
- شمس الدین، محمد مهدی، اهلیة المرأة للسلطة، بیروت، بی نا، چاپ دوم، ۱۴۳۵ق.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، علل الشرایع، قم، کتاب فروشی داروی، چاپ اول، ۱۳۸۶ق.
- \_\_\_\_\_، من لا یحضره الفقیه، قم، دفتر نشر اسلامی وابسته به حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، دفتر نشر اسلامی وابسته به حوزه علمیه قم، چاپ هفتم، ۱۳۷۴.

طوسی محمد بن الحسن، تهذیب الاحکام، تهران، دار الکتب اسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۵ق.

\_\_\_\_\_، الأمالی، قم، دار الثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق

فیاض، محمد اسحاق، تاملات المستحدثة، مؤسسه مرحوم محمد رفیع حسین، چاپ اول، کویت، ۱۴۲۶ق

\_\_\_\_\_، جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام (ترجمه موقع المائة فی نظام الایسیسی الاسلام، ترجمه سرور دانش، کابل، نشر واژه، ۱۳۹۶.

معرفت، محمد هادی، تعلیق و تحقیق عن امهات مسائل القضاء، قم، چاپخانه مهر، چاپ اول، بی تا.

منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، انتشارات کیهان، اول، ۱۳۶۴.

موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم، فقه القضاء، قم، بی تا، چاپ دوم، ۱۴۲۳ق.

موسوی گرگانی، پژوهشی در قضاوت زنان، مجله فقه اهل بیت (علیهم السلام)، ش ۳۰

موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا، کتاب القضاء، قم، دار القرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.