

# مباحث فقهی قضاوت زن

سهیلا بابیوردی

عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی- واحد آستارا

## ◆ چکیده:

این مقاله از سه بخش تشکیل شده است. در ابتدا واژه ((قضا)) تعریف و معنای لغوی و اصطلاحی آن در فقه نوشته شده است. در بخش دوم به بررسی دلایل فقهی ممنوعیت قضاوت زن و نقد آنها پرداخته شده که تحت دو عنوان دلایل عقلی و نقلی قابل بررسی می باشد. دلایل نقلی شامل قرآن، روایات و اجماع است و ادله عقلی تحت عناوین نقصان زن و عدم اهلیت او برای قضاوت، لزوم مستور بودن و اختلاط نکردن با مردان، سیره و اصل عدم جواز قضاوت زن مورد بحث واقع شده است، بخش سوم نیز به نتیجه گیری و تحلیل نهایی اختصاص یافته است.

**لغات کلیدی:** قضا، قضاوت زن، فضیل، قوام، نواقص العقول، عدم اهلیت

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

امروزه یکی از مسائل مهم جامعه بین‌المللی، مساله حفظ و رعایت حقوق زنان و مراعات تساوی حقوق زن و مرد و عدم تبعیض بر اساس جنسیت است. اعلامیه جهانی حقوق بشر در ماده یک با این عنوان که: تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند... در واقع تساوی زن و مرد را در برخورداری از حیثیت انسانی و حقوقی به رسمیت شناخته است. اما طبق نظر فتاوی معروف فقها در شرع اسلام، مرد بودن از شرایط قضاوت است و زنان حق قاضی شدن به معنای عهده دار شدن رسیدگی به دعوی و رای دادن را ندارند.

از همین رو، ماده واحده قانون شرایط انتخاب قضاوت مصوب سال ۱۳۶۱ مقرر داشته است «قضات از میان مردان واجد شرایط انتخاب می‌شوند» بر طبق اصلاحیه ۲۹ فروردین ماه ۱۳۷۴ بر تبصره ۵ ماده واحده مزبور مصوب جلسه شورای اسلامی، زنان واجد شرایط می‌توانند با پایه های قضایی همانند مردان در پست های مشاورت دیوان عدالت اداری، دادگاههای مدنی خاص، قاضی تحقیق، مشاوری اداره حقوقی و نظایر آنها انجام وظیفه نمایند.

در این مقاله مبانی فقهی و دلایل ممنوعیت زن از اشتغال به قضاوت مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

## بررسی واژه قضاء

قضا واژه ای است عربی، اصل آن قضایی بوده که بر اساس قاعده صرفی «یای بعد از الف تبدیل به همزه» شده است. جمع آن «اقضیه» می باشد. قاضی در زبان مردم حجاز یعنی پایان دهنده کارها، اصل این واژه به معنای بریدن و جدا کردن و پایان دادن است. داور از آن رو که اختلاف دعوی را با رای خود پایان می دهد و از آن آسوده می شود، قاضی نام می گیرد.<sup>۱</sup>

## معنای لغوی قضاء در فقه

لغت شناسان برای واژه قضا معانی گوناگونی ذکر کرده اند.

۱- اراده: و اذا قضی امرأ فانما یقول له کن فیکون. (بقره ۱۱).

۲- خلق: ففضیهن سبع سموات فی یومین (حکم سجدہ ۱۱).

۳- امر: و قضا ربک ان لا تعبدوا الا ایاہ. (اسری ۲۴).

۴- اظهار: الا حاجه فی نفس یعقوب قضیها. (یوسف ۶۸)

۵- اعلام: و قضینا الیه ذالک الامر. (حجر ۶۶)

۶- حکم: ثم لا تجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیت. (نساء ۶۸).

۷- فعل: فاقض ما انت قاض (طه ۷۵)

۸- اتمام: فلما قضی موسی الاجل (قصص ۲۹)

۹- نزاع: قضی الامر الذی فیہ تستقیتان. (یوسف ۴۱)

صاحب کتاب نفیس « وجوه القرآن » سیزده معنا برای قضا نام برده ولی علاوه بر معانی فوق الذکر وجوه دیگری همچون مرگ، کشتن و جدا کردن را برای واژه قضا بر شمرده است.<sup>۲</sup> به هر حال، مشهورترین معنای لغوی قضا « حکم » است که با معنی اصطلاحی آن نیز مناسبت تام دارد.

نخستین معنای قضاء در واژه نامه های تازی مانند صحاح جوهری، قاموس فیروز آبادی و تاج العروس زبیدی، دادرسی و داوری (حکم) آمده است.<sup>۳</sup>

### معنای اصطلاحی قضا در فقه

در بیشتر کتابهای فقهی تعریفی از قضا نیامده است و در بیان کسانی که به تعریف قضا پرداخته اند وحدت نظر وجود ندارد. دلیل تعدد آراء آن است که عده ای قضا را با توجه به شرایط و احکام آن در اسلام تعریف نموده و دسته ای معنای عام را مد نظر داشته اند. که به نمونه هایی از آن، می پردازیم:

شہید اول قضا را چنین تعریف نموده است « ولایه شرعیہ علی الحکم فی المصالح العامہ

من قبل الامام » یعنی: ولایت شرعی بر حکم در مصالح عامه از جانب امام است<sup>۴</sup>

شہید ثانی تعریف جامعی از قضا را ارائه داده است:

« و عرفوه شراً بانہ: ولایه الحکم شراً لمن له اہلیہ الفتوی بجزئیات القوانین الشرعیہ

علی اشخاص معینہ من البریہ باثبات الحقوق و استیفائها للمستحق. »<sup>۵</sup>

قضا شرعی را چنین تعریف نموده اند: ولایت بر صدور حکم است شرعاً از ناحیه کسی که حائز شرایط فتوی است در مورد جزئیات قوانین شرعی و بین اشخاص معین به منظور اثبات حقوق و بازگرداندن حق به صاحب آن.

مقدس اردبیلی: «القضاء ولاية عامه بالنیابه عن النبی او الامام عموماً او خصوصاً»<sup>۶</sup>

قضا ولایت عامه است به نیابت از نبی (ص) یا امام (ع) عموماً یا خصوصاً.

امام خمینی (ره): «القضاء وهو الحكم بين الناس لدفع التنازع بينهم»:

قضا آن حکم کردن است درین مردم به جهت رفع نزاع درین آنان.<sup>۷</sup>

محقق قمی «قضا عبارت است از ولایت شرعیه در صدور حکم از کسی که بتواند در جزئیات قوانین شرع فتوی دهد. موضوع قضا اثبات حق و استیفاء آن به سود مستحق است»<sup>۸</sup>.

### دلایل فقهی ممنوعیت قضاوت زن و نقد آنها

می توان این دلایل را تحت عنوان دو عنوان نقلی و عقلی مورد بحث و بررسی قرار داد.

#### الف ( دلایل نقلی :

اجمالاً از بررسی اقوال فقهاء چنین استفاده می شود که دلایل نقلی صراحتی بر این مطلب ندارند، لذا برخی به آیات قرآنی استناد نکرده اند، روایات مربوط به منع قضاوت زنان نیز زیاد نیست. مهمترین دلیل نقلی اجماع فقیهان است که عمدتاً به آن اسناد کرده اند ولی وجود چنین اجماعی و صحت آن مورد تردید قرار گرفته است.<sup>۹</sup> به هر صورت دلایل نقلی موضوع را تحت سه عنوان: قرآن، روایات و اجماع مورد بررسی قرار می دهیم.

#### ۱- قرآن

الف ( آیه ۳۴ سوره نساء «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض و بما

انفقوا من اموالهم ..»

مردان را بر زنان تسلط است بواسطه فضیلتی که خداوند به بعضی از ایشان نسبت به

سایرین اعطاء کرده و بواسطه آن که دادن نفقه از اموال مردان است.

گفته شده آیه ظهور در قیمومت و ولایت مردان بر زنان دارد و لازمه قیمومت، سلطنت و حکومت

است و چون قضا نوعی ولایت و حاکمیت است پذیرش قضا زن به معنای قبول ولایت اوست و این امر مخالف ظاهر آیه است.<sup>۱۱</sup>

آیه شریفه به هیچ عنوان در مقام برتری مرد بر زن نیست بلکه جایگاه مردان زن گرفته و شوهران را گوشزد می کند و پرده از یک واقعیت خارجی بر می دارد و به موقعیت مرد در زندگی مشترک می پردازد. (ماده ۱۱۰۵. ق. م. در روابط زوجین، ریاست خانواده از خصایص شوهر است) مخصوصاً علتی که در این آیه برای قیمومت مرد بیان شده (وظیفه اتفاق) نمی تواند مبنای قیمومت اجتماعی جنس مرد بر زن در روابط اجتماعی باشد.<sup>۱۲</sup>

این آیه در حدود بیان حدود و ثغور ولایت مردان بر زنانشان است که آن بجز حق نفقه و وجوب اطاعت زن از شوهر نمی باشد. هیچ یک از فقها به استناد عمومیت حکم در مورد بیان آیه و یا اطلاق لفظ «قومون» نگفته اند که تمامی مردان بر تمامی زنان و لوانکه هیچگونه رابطه سببی و نسبی بین ایشان نباشد، ولایت دارند چه آن که ولایت آثاری دارد و بر آن تکالیف حقوقی مترتب است.

بنا بر این آیه آنچه انچه اطلاق ندارد که به استناد آن دادرسی زنان را بطور مطلق حرام بدانیم و شاید به همین دلیل باشد که فقهای شیعه غالباً در بحث از شرایط قاضی بدان استناد ننموده اند و این در حالی است که برای تأیید نظریه حرمت قضا زن حتی به روایات ضعیف اشاره داشته اند. ممکن است گفته شود: بر فرض اثبات چنین برداشتی چگونه می پسندیم که زن در روابط خود با شوهرش در امور خانوادگی طبق معنای آیه تحت ولایت و سلطنت مرد باشد ولی در خارج از این روابط و خارج از خانه بتواند بر مردان از طریق دادرسی سلطه و حاکمیت داشته باشد؟

در جواب می توان گفت قیاس امور فیما بین زن و مرد بعنوان زوجین با توجه به خصوصیت و ویژگی و اهمیت که کانون خانواده و روابط خانوادگی در اسلام دارد با سایر کانونهای اجتماعی که فاقد چنین خصوصیتی می باشند صحیح نیست و خصوصیات روابط زناشویی مانع از تعمیم ولایت مرد در خارج از شئون و روابط همسری می باشد و تحقق اذن مرد در جواز افعال و اعمال و مشاغل مشروع و مباح زن کافی می باشد. حال بر فرض که آیه ظهور در ولایت و سلطنت مرد بر زن در همه شئون (خانوادگی و اجتماعی) داشته باشد نهایتاً حرمت دادرسی زنان در مورد مردان را ثابت می نماید ولی هیچگونه ظهوری در منع قضا برای

زنان همانند امامت جماعت وی ندارد.

## بررسی دو واژه قوام و فضل

«قوام» از قیام و قائم است این واژه در آیات قرآن به هشت صورت آمده است.

۱- قیام به معنی تسخیر، «قائم و حصید»

۲- قیامی که از روی اختیار صورت گیرد و داوطلبانه باشد. «ام هو قانت اناء اللیل» و «

الرجال قوامون علی النساء»

۳- قیام به معنی حفظ و مراقبت «کونوا قوامون بالقسط»

۴- قیام به معنی حزم و نیت «اذا قمتم الی الصلاه»

۵- به معنای عماد و اساس و بنیان «ولا توتوا السفهاء اموالکم الی جعل الله لکم قیاماً»

۶- به معنای ثبات «دیناً قیماً مله ابراهیم حنیفاً»

۷- پایداری «فاستقم کما امرت».

۸- دوام «عذاب مقیم».

## فضل

فضل به معنای زیادتی از حد متعادل است. و بر دو قسم می باشد. فضل ممدوح، آن که ارزشهای والای انسانی ملاک باشد مانند علم و دانش و هنر و فضل مذموم آن که ارزشهای غیر انسانی ملاک باشد مانند ضرب و شتم مردم.

## کاربرد فضل در قرآن:

بررسی سایر آیاتی که واژه فضل در آن بکار رفته می تواند ما را در این تفسیر یاری دهد. در سوره اسراء آیه ۵۵ آمده است: «و لقد فضلنا بعض النبیین علی بعض» ما برخی از فرستادگان خود را بر دیگری امتیاز و مزیت دادیم.

و یاد در سوره نحل آیه ۷۱ «والله فضل بعضکم علی بعض فی الرزق»

یا سوره نساء آیه ۹۵ «فضل الله المجاهدین باموالهم و انفسهم علی القاعدین درجه»

خدا مجاهدان به جان و مال را بر نشستگان (افراد غیر مجاهد) فضیلت بخشیده و درجه ای برتری داده است.

پیدا است که منظور برتری و امتیاز طبیعی نیست که بگوئیم برخی از پیامبران از لحاظ خلقت بر دیگران برتری داشته اند و در وجود آنان، چیزی بوده که دیگران نداشته اند. منظور این نیست که آنها از روزی خدا بهره بیشتری می برند، در خلقت و آفرینش هم بهره بیشتری دارند و با مجاهدان از مردم عادی در آفرینش ذاتی یک درجه انسان ترند.

فضل مرد بر زن فضل فردی از نوع مساوی انسان است و در آیه شریفه مرد بعنوان مرد متاهل و گرداننده خانواده برتری دارد نه اینکه همه مردان بر همه زنان برتری دارند، چون موضوع آیه مسائل خانواده است. علت اینکه مرد سرپرست خانواده معرفی شده یک علت طبیعی محض است نه قراردادی و تحکمی و امتیاز خاص مرد بودن. این علت طبیعی عبارت است از مقاومتی که مردها در برابر رویدادهای خشن زندگی و رویارویی با عوامل مزاحم طبیعت و همونوع و آمادگی دائمی مرد در گرداندن گردونه های اقتصادی دارند و از طرف دیگر محدودیت زن در دوران قاعدگی ماههای حمل و دوران شیردهی و غیر ذلک است.

ب: در ذیل آیه ۲۸۸ سوره بقره که می فرماید «ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف و للرجال علیهن درجه والله عزیز حکیم». و مردان راست بر ایشان درجه ای و خداوند عزتمند و حکیم است.

واژه درجه به معنی منزلت و جایگاه بلند آمده و مرد را چنین درجه ای بر زن مقرر شده و چون خدا این درجه را به او داده، وی مورد عنایت قرار گرفته و جنس برتر محسوب می شود و خداوند مرد را بر زن متولی کرد. پس اگر زن قاضی یا مفتی یا ولی مردم باشد لازمه آن متولی شدن زن بر مرد است در حالی که زن خود تحت ولایت و سرپرستی مرد می باشد چگونه والی او می شود؟

با توجه به متن آیه و بخصوص صدر آن در اینجا نیز سخن از حقوق زن و مرد است. دارا بودن حقوق و تکالیف امتیاز خاصی نیست و هرگز نمی توان از آن برتری طبیعی مردان بر زنان را برداشت کرد. مردان بر زنان هیچ رجحان و امتیازی ندارند. هر دو انسانند و از این لحاظ مساوی. این آیه هرگز به امتیاز ذاتی و طبیعی توجه نداشته و مانند آیه ۹۵ سوره نساء بیان کننده

امتیازی است که خود کسب کرده اند و خداوند متعال به لحاظ عملکردشان عطاء و امضاء فرموده است.

راغب اصفهانی نیز همین نظر را در درجه رابه معنای منزلت و جایگاه اعتباری می داند. بر فرض پذیرش درجه برای مرد، آیه در مقام بیان اختصاص و انحصار تمامی درجات به مردان نیست. درجه به صورت نکره بیان شده و هیچ قرینه ای در کار نیست که ثابت نماید مراد از درجه قضاء و ولایت بر حکم باشد. بعلاوه به دلالت قبل و بعد آیه، صرفاً در بحث از حکم طلاق زنان گردیده است.

و در مقام بیان روابط زن و شوهر و وجود حق تکلیف برای هریک از آنان است و منطوقاً و مفهوماً و به طرق التزامی دلالتی بر منع قضاوت برای زنان ندارد.<sup>۱۲</sup>

ج: آیه ۳۳ سوره احزاب خطاب به زنان پیامبر (ص): «**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ وَالْأَمْنِ الصَّلَاةِ**» و بمانید در خانه های خویش و خودنمایی نکنید... مانند خودنمایی جاهلیت نخستین و نماز به پا دارید....

مورد استدلال جمله «**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ**» است که به این شیوه تفسیر شده است که زن باید خانه نشین باشد، حق خروج از خانه را ندارد، چون لازمه قضاوت خروج او از منزل است و خروج از منزل و قضاوت موجب می شود نامحرمان صدای او را بشنوند لذا وی نمی تواند قضاوت را عهده دار شود.

استدلال به این آیه در عدم جواز قضاء زن، ضعیف تر از آن است که نیازمند جواب باشد. چراکه اولاً: موضوع چنان که از آیه قبل از آن پیداست زنان رسول گرامی (ص) است که خداوند اراده کرده مطهرشان کند حتی در صورتی که آیه قرآن هم بیان نمی کرد روشن بود که خانواده پیامبر از خانواده سایر مردم متفاوت است و خیلی از محرومیتها را نیز ناچار تحمل می کند.

ثانیاً: حکم یاد شده در آیه، بر فرض عموم برای دیگر مسلمین ارشادی است نه الزامی، و تاکنون شنیده نشده که فقهی به خانه نشینی زن، بطور یک حکم واجب و لازم از احکام خدا فرمان دهد. اگر ادعای معتقدین به خانه نشینی زنان عمومیت داشته باشد حکم محرومیت زن را در تمام زمینه ها مانند آموزش، بهیاری، پرستاری، و پزشکی و... به اثبات می رساند.

ثالثاً: اینکه تصدی قضا مستلزم خروج از خانه می باشد هیچگونه استلزام عقلی در کار نیست



گرچه غالباً چنین باشد.

د- آیه ۱۸ سوره زخرف « او من ینشوء فی الحلیه و هو فی الخصام غیر مبین ».

آیا کسی که در زیب و زینت پرورده می شود و در خصومتها و منازعات وضعش روشن نیست و از احقاق حق خود ناتوان است (لایق فرزندی خداست)؟

در این آیه شریفه قرآن دو صفت زنان را که در غالب آنها دیده میشود و از جنبه عاطفی آنان سرچشمه می گیرد مورد بحث قرار داده است. نخست علاقه شدید آنها به زیور آلات و دیگر عدم قدرت کافی برای اثبات مقصود خود به هنگام مخاصمه و نزاع بخاطر شرم و حیا. بدون شک زنانی هستند که تمایل چندانی به زینت ندارند و نیز بدون شک علاقه به زینت در حد اعتدال عیبی برای زنان محسوب نمی شود بلکه در اسلام بر آن تاکید شده است. منظور اکثریتی است که در غالب جوامع بشری عادت به تزئین افراطی دارند گویی در میان زینت بوجود می آیند و پرورش می یابند. و بدون شک در میان زنان افرادی پیدا می شوند که از نظر قدرت بیان و منطق بسیار قوی هستند ولی نمی توان انکار کرد که اکثریت آنها به خاطر شرم و حیا در مقایسه با مردان به هنگام بحث و مخاصمه وجدل، قدرت کمتری دارند. طبرسی می نویسد: مراد کسی است که در حلیه پرورش یافته است زنان و دختران هستند و کلام محذوفی است.

همچنین اولاً وصف ذاتی ولا یتغیر زن این نیست که سرگرم حلیه و زیور بوده و در احتیاجهای عقلی و مناظره های علمی و نیز مخاصمه های دفاعی غائب و محروم باشد. پس آیه در صدد تبیین حقیقت نوعی زن و بیان فصل مقوم وی نیست که با تغییر نظام تربیتی دگرگون نشود.<sup>۱۳</sup>

ثانیاً: احکام شرعی بر اساس مصالح و مفاسد واقعی وضع شده اند و ثبوتاً میان احکام و مصالح جعل رابطه برقرار است که قطعاً هر عقل سلیمی بر این رابطه اقرار می کند چرا که «حکم به الشرع حکم العقل». حالا اگر حکم عدم جواز قضاوت زن یک حکم واقعی باشد و نظر شارع مقدس همین باشد قطعاً بر اساس مصالحی است اما اینکه برای اثبات این حکم، زن از قله انسانیت و مقام برابری با مرد و جایگاهی که خداوند برای او قائل شده به حسیض ذلت و خواری و کوتاه فکری کشاندن دیگر مساله فقهی نیست بلکه اهانت صریح و روشن به اوست. لذا در هیچ یک از کتابهای اصحاب و حتی تا زمان مرحوم علامه و پس از آن نیز نقصانی

برای زن بعنوان دلیل عدم جواز ذکر نشده است. آنچه در برخی کتابهای استدلالی همچون مسالك تصريح شده این است که زن صلاحیت این مسئولیت را ندارد به این دلیل که مجبور می شود در تماس با مردها باشد و بدون تماس نیز نمی تواند قضاوت کند. «و اما اشتراط الذکورہ فلعدم اہلیہ المرآہ لهذا المنصب لانہ لا یلیق بحالہا مجالسہ الرجال و رفع الصوت بینہم و لابد للقاضی من ذلک».

ثالثاً: در تفسیر این آیه به جهت تطبیق آن با خصوصیات زنان، اختلافی هم به چشم می خورد: گروهی از مفسرین گویند: این آیه راجع به فضاییای فرعون و موسی است چون فرعون بر فرش طلا بافت می نشست و خود را به جواهرات زینت می کرد و این کلام فرعون است که «من با همه حله و جواهرات نشو و نما کرده ام» و ضمیر (مر) به موسی بر می گردد که زبانش لکنت دارد و از عهده بیان بر نمی آید.

گروهی دیگر گفته اند: مراد اصنام و الهه آنهاست که آنها را به جواهرات و طلا زینت می کنند و اینها قدرت و تکلم و اقامه حجت بر الوهیت خود ندارند. حال که در تطبیق آیه با زنان و خصوصیت آنها اختلاف وجود دارد پس چگونه از آن برای اثبات عدم جواز قضاوت زنان یاری می جویند.

## ۲- روایات:

روایاتی که مورد استناد برخی از فقها بر اثبات شرط مرد بودن قاضی و جایز نبودن دادرسی زن قرار گرفته به سه دسته می شوند:

دسته اول: روایاتی که دلالت بر جواز قضاء مردان داشته و دادرسی مردان را با شرایطی تنفیذ و تجویز نموده اند.

از جمله این روایات، روایات منقول از طریق ابی خدیجه از امام صادق (ع) که فرمود:

«ایاکم ان یحاکم بعضکم الی اهل الجور، و لکن انظروا الی رجل منکم یتعلم شیئاً من قضایانا فاجعلوا بینکم فانی جعلتہ قاضیا فتحاکموا الیه ..»<sup>۱۴</sup>.

این حدیث از مراجعه به قضات جور منع کرده، و فرموده مردی را در بین خود پیدا کنید که احکام ما را می داند، او را به داوری برگزینید که من او را برای شما قاضی قرار دادم. گفته شده چون در این حدیث سخن از مرد آمده و امام فرموده است مردی (رجل) را پیدا کنید که

احکام ما را بدانند و او را قاضی خود قرار دهید، پس زن نمی تواند قاضی باشد.

پر واضح است که این روایت در مقام بیان شرط قضاوت از حیثیت مرد و زن بودن نیست بلکه محل بحث نهی از مراجعه به قضات جور است و ذکر کلمه مرد (رجل) از باب تغلیب و جریان عادی آن روزگار است که کارهای اجتماعی از جمله قضاوت در دست مردان بوده است و امام در مقابل بیان و شرط قراردادن مرد بودن، در قضاوت نبوده است.<sup>۱۵</sup>

دسته دوم: روایاتی که مستقیماً دلالت بر منع قضاء زنان و عدم اهلیت ایشان برای تصدی این منصب دارند.

روایت انس بن محمد از پدرش از جعفر بن محمد (ع) که آن را از آباء گرامی خود از رسول اکرم (ص) نقل کرده که حضرت فرمود:

« يا علي ليس على النساء اذان و لا اقامه و لا جمعه و لا جماعه و لا عياده المريض و لا اتباع الجنائز و لا الاجهار بالتلبيه و لا الهروله بين الصفا و المروه و لا استلام الحجر الاسود و لا دخول الكعبه و لا الحلق انما يقصرن من شعورهن و لا تولي القضاء و لا تولي الاماره ... »<sup>۱۶</sup>

یعنی امام فرمود « بر زنان، اذان و اقامه و حضور در نماز جمعه و جماعت و عبادت مریض و تشییع جنازه و با صدای بلند ذکر لیک گفتن (در حج) و دویدن بین صفا و مروه و لمس حجر الاسود و دخول در کعبه و تراشیدن سر (فقط مقداری از موی خود را کوتاه می کنند) و عهده دار شدن قضاوت و حکومت نیست ... »

همین روایت با اندک تغییر در عبارت یعنی: « لا تلی الاماره » به جای « لا تولی الاماره » در وسایل الشیعه آمده است.<sup>۱۷</sup>

صحت این روایت مورد تردید برخی فقیهان از جمله مقدس اردبیلی می باشد و آقای موسوی اردبیلی در کتاب فقه القضاء ص ۸۲ می گوید « این حدیث هم از حیث سند و هم از حیث دلالت مخدوش است. »

اما عده ای چون سید محمد جواد عاملی در کتاب مفتاح الکرامه، خواسته اند ضعف آن را با شهرت جبران نمایند. نحوه بیان مطلب در این حدیث صراحت در مولد قضاوت ندارد بلکه سیاق روایت در مقام رفع یک سلسله تکالیف و وجوب یا استجاب موکد که برخی از امور زنان به گونه ای که هیچ یک از فقیهان شیعه به این روایت بر حرمت حضور زنان در جمعه

جماعت و تشییع جنازه و عیادت مریض و امثال آنها که در این روایت شمرده شده استناد نکرده اند. بنا براین به فرض صحت سند روایت، نحوه بیان به گونه ای نیست که بتوان به آن بر ممنوعیت و حرمت قضاوت استناد کرد.

ب) روایت مشهور دیگر خبری است از پیامبر (ص) که با اندک تغییری به طرق مختلف در منابع حدیث اسلامی وارد شده که پیامبر (ص) فرموده است:

« رستگار نمی شود جماعتی که زنی بر آنها حکومت کند »<sup>۱۹</sup> تعییراتی چون:

« لن یفلح قوم و لو ا امرهم امراه » یا « لن یفلح قوم اسندوا امرهم الی امره »<sup>۲۰</sup>.

یا « لا یفلح قوم و لیتهم امره »<sup>۲۱</sup> نقل شده است.

منبع نقل حدیث شخصی به نام ابی بکره است که می گوید: « در جنگ جمل می خواستم به سپاه اصحاب جمل ملحق شوم و در رکاب آنها جهاد نمایم. ولی ناگهان به یاد سخنی از پیامبر اکرم (ص) افتادم که در آن موقع برایم مفید افتاد و از پیوستن به اصحاب جمل که زمامداری آنها را عایشه بر عهده داشت خود داری کردم. در مورد سخن پیامبر (ص) می گوید: وقتی به پیامبر (ص) خبر دادند که ایرانیان دختر کسری را به عنوان پادشاه خود انتخاب کردند، فرمود، قومی که زمام امرشان را به دست زنی بدهند رستگار نخواهند شد « لن یفلح قوم و لو ا امرهم امراه »<sup>۲۲</sup>.

می توان گفت که این روایت جنبه سیاسی داشته و به انگیزه تشییع مسلمین صورت گرفته و مفهوم سخن ایشان این بوده که پارسیان این بار هم رستگار نمی شوند و از بحران سیاسی حاکم بر کشور خود جان سالم بدر نخواهند برد. همچنین این روایت از احادیث عامه می باشد و در هیچ یک از کتب معتبر و معروف حدیث شیعی نقل نشده بنا براین از لحاظ سند هیچ گونه اعتباری ندارد و آن دسته از فقهاء و یا محدثین شیعه که آنرا نقل نموده اند بدون ذکر سند و یا تصریح به اینکه راویان حدیث عامه مذهب می باشند، به نقل آن پرداخته اند. از جمله مرحوم صاحب جواهر که معتقد بوده « جعل الله الرشد فی مخالفتهم » اینجا با اهل سنت هم صدا شده و بر مدارک آنان تکیه دارد.

به احتمال زیاد شیخ طوسی در کتاب خلاف خود این روایت را آورده، مراد وی پاسخگویی به نظریه ابوحنیفه و پیروان او بوده که با اینکه روایت را با سند معتبر در کتب

حدیثی خویش دارند، رای به جواز قضاء زن داده اند. گذشته از این راوی این سخن را پس از ۲۵ سال از فوت پیامبر (ص) بخاطر آورده و به این جهت قویاً مورد تردید می باشد.

برخی از محققین کوشیده اند تا با استناد به شهرت این روایت ضعف سند آن را نادیده بگیرند به نظر می رسد این سخن استواری نباشد. چرا که اولاً استناد به این روایت از چنان شهرتی برخوردار نیست و به جز شیخ طوسی آن هم در کتاب «الخلافا» که بحث از نظریات مخالف و اهل سنت در آن مطرح می باشد دیگر فقهای قبل یا همزمان و حتی بسیاری از فقهای بعد از وی نیز ذکری از آن به میان نیاورده اند. و بجز علامه مجلسی در مجموعه حدیثی خود (بحار الانوار) با نقل از (تحف العقول) این شعبه حرانی آن هم بدون ذکر روای و سند حدیث، در کتب معتبر حدیثی شیعه نقل نگردیده است.

ثانیاً: استناد فقها به این روایت نیز از باب تائید نظریه ایشان که قبلاً با دلایل دیگر همچون اصل و اجماع ثابت نموده اند، بوده و هیچ گاه فقیهی شیعی، صرفاً به استناد این روایت به عدم جواز قضاء زن حکم نداده است.<sup>۳۳</sup>

همچنین معنای ظاهری روایت می تواند به عنوان معارض داستان ملکه سبا باشد. ملکه ای که باعث رستگاری قوم خود شد. در خصوص به سلطنت رسیدن او گویند، سلطنت طبقه اناث در یمن سابقه نداشته و علت اینکه بر خلاف سابقه بلقیس به سلطنت رسیده چنان بوده که پسر عمویش «هادبن شوجیل» در زمان سلطنت خود پرده عفت دختران را می دید به همین منظور سر زده وارد قصر بلقیس شد و بلقیس او را به قتل رسانید آنگاه امرا را بخواست و آنان را بر سر غیرت آورد امرا رفتار او را پسندیده و او را به پادشاهی برگزیدند<sup>۳۴</sup> داستان ملکه سبا و ملاقات او با سلیمان و حسن تدبیری و رای او در قرآن مجید، سوره نحل از آیه ۲۰ تا ۴۵ نقل شده است.

پس نمونه عینی برای نقض مذکور وجود دارد و در روایت یاد شده که سخن از سلطنت و حکومت مطلقه است نه قضاوت. با این حدیث نمی توانیم قضا زن را ممنوع کنیم. بویژه آنکه در شرایط کنونی جوامع بشری اساساً دادرسی مفهومی کاملاً متفاوت با آنچه در قرون گذشته وجود داشته، دارد. امروزه دادرسی صرفاً یک عمل تخصصی همانند بسیاری از امور تخصصی دیگر گردیده و دادرس تنها وظیفه اش بررسی ادله و مدارک طرفین منازعه و تطبیق با قوانین از قبل تدوین شده می باشد.

دسته سوم: روایاتی که دلالت بر لزوم ترك اطاعت زنان و منع مشورت با ایشان دارد و همچنین روایاتی که دلالت بر کمال و قدرت نیروی تدبیر و عقل در مردان و کاستی و نقص نسبی آن در زنان دارد.

مثل کلماتی که در نهج البلاغه از امیر المومنین علی (ع) در جاهای مختلف در خصوص ناقص العقل بودن زنان و باطل بودن رای و تدبیر آنها نقل شده و از مشورت کردن و عمل کردن به نظر آنها پرهیز داده شده است. مثلاً در نامه خطاب به امام حسن (ع) آمده است:

از مشورت نمودن با زنان پرهیز کن که ایشان ضعیف و عزمشان سست است.

«ایاک و مشاوره نساء فان رایهن الی افن و عزمهن الی وهن...»<sup>۲۵</sup>

و یا آنچه در سنن ابن ماجه از پیامبر (ص) نقل شده که فرمود: «زنان ناقص العقل و ناقص الایمان هستند و علت نقص عقل را معادل بودن ارزش شهادت دوزن با شهادت یک مرد و نقصان دین را نماز نخواندن و روزه خوردن در ایام حیض فرموده است.»<sup>۲۶</sup>

استفاده فقهی ممنوعیت قضاوت زن از این گونه روایات که هم اعتبار سندی شان مشخص نیست. وهم صدور برخی از آنها از پیامبر (ص) و امام (ع) سخت مورد تردید است و محتوای برخی از آنها حداقل بدیهیات امروزی جوامع اسلامی منافات دارد، کار دشواری است. بنا براین فقهاء نیز چندان روی روایات تاکید نکرده اند و مستند فتوای خویش را عمدتاً اجماع و توجیهات منطقی و عقلی متناسب درک زمانی خود قرار دادند.

## اجماع:

توجه به فتاوای سخنان فقها می تواند در ارزیابی ادعای اجماع که ظاهراً عمده ترین دلیلی بر عدم جواز قضاوت توسط زنان در میان متأخرین تلقی شده است، مفید باشد. در این میان می توان به فقهایی که اصلاً نامی از شرایط لازم در قاضی نبرده اند اشاره کرد: شیخ صدوق در «مقنع» و نیز در «الهدایه بالخیر» و قطب الدین راوندی در «فقه القرآن» و نیز در کتاب «فقه الرضاع (ع)» از آن دسته از کتابهای قدمای اصحاب که درباره شرایط قاضی سخن گفته ولی با این حال متعرض شرط «ذکوریت» نشده اند: ظاهر «نهایه الاحکام» از شیخ طوسی و ظاهر «سوائو» از ابن ادریس می باشد. و از میان فقهانی که متعرض بحث قضاوت شده و

ذکورت را بعنوان یکی از شرایط بر شمرده اند باید شیخ طوسی در مبسوط ج ۸ ص ۱۰۱ و خلاف ج ۳ ص ۳۱۱ - محقق حلی در شرایع الاسلام ج ۴ ص ۶۸ و شهید ثانی در الروضه البهیة ص ۲۸۰ و مسالک الافهام ج ۲ ص ۳۵۱ را نام برد

### بختی در تحقق اجماع در قضاء زن :

بسیاری از فقهاء « از زمان شهید ثانی به بعد » بر نظریه خود جایز نبودن دادرسی زنان و اشتراط رجولیت قاضی به اجماع استناد نموده اند. که البته نبود نظریه مخالف و صریحی مبنی بر عدم اعتبار این شرط و صحت قضاوت در بین فقهاء شیعه ادعای مکرر بسیاری از فقهاء بر اجماعی بودن آن و همچنین نظریه مسلم فقه شیعه مبنی بر اعتبار شرط رجولیت در امامت و ریاست جامعه اسلامی از جمله اموری هستند که در مقام تحقیق موید اجماعی بودن حکم مذکور هستند.

ولی وجود اجماع و حجیت اجماع نقل شده نیز در این زمینه سخت مورد تردید است، زیرا در برخی متون اولیه فقهی مثل نهایه شیخ طوسی و مقننه مفید و الکافی فی الفقه ابو الصلاح و کتاب سرائر ابن ادریس از ممنوعیت قضاوت زنان سخنی به میان نیامده است. و از آنجا که حجیت اجماع در فقه شیعه به لحاظ کاشفیت آن از قوم معصوم (ع) است، نبودن چنین حکمی در متون اولیه ای که برای نقل احکام وارده از سوی معصومین (ع) تدوین شده، وجود اجماع معتبر را قویاً مورد تردید قرار می دهد، زیرا حجیت اجماع به لحاظ اتفاق همه فقهای امامیه بر امری است که از جمله آنها امام (ع) است. و چون متضمن قول امام (ع) است حجت می باشد و گرنه به خودی خود از حجیت برخوردار نیست. بدین ترتیب می بینیم اجماع هم که معتبرترین دلیل نقلی فقیهان بر منع اشتغال زنان از قضاوت به شمار می آید نمی تواند دلیل محکمی برای این حکم قرار گیرد.

### ب- دلایل عقلی

صاحب جواهر در کتاب جواهر الکلام خویش پس از اشاره به اجماع و برخی احادیث در مورد ممنوعیت قضاوت زنان می گوید موید این مطلب ناقص بودن زن از احراز این منصب و اینکه مجالست با مردان و بلند کردن صدای خود در بین مردان در شان زنان نیست و اینکه مستفاد از سیاق روایات در مورد نصب منصب قضاوت از سوی شارع منصرف به غیر

از زنان است بلکه در برخی از روایات تصریح به مرد (رجل) شده است و لاقول در مورد ماذون بودن زنان به قضاوت، شک وجود دارد و اصل، عدم اذن است.<sup>۲۷</sup> بنا براین به نظر صاحب الجواهر مواردی که ممنوعیت قضاوت زنان را توجیه می کند عبارت است از:

### ۱- نقصان زن و عدم اهلیت او برای قضاوت

در نوشته های بسیاری از فقیهان دینی از شیعه و سنی به تعابیر مختلف به ناقص بودن زن نسبت به مرد و عدم اهلیت او برای منصب قضاوت اشاره شده است. برخی به صراحت کمبود داشتن و ناقص العقل و سست رای بودن طبیعی زنان را ذکر کرده اند و برخی این نقص و عدم اهلیت را تحت عنوان غلبه احساسات زنان بر تعقل آنها بیان کرده اند مثلاً در کشف اللثام فاضل هندی آمده است که: زن هرچند سایر شرایط قضاوت را داشته باشد نمی تواند قاضی شود به خاطر اینکه روایات دلالت بر نقصان عقل و دین او دارند و شهادت دو نفر آنها معادل شهادت یک مرد است و نمی توانند برای مردان امام جماعت شوند.<sup>۲۸</sup>

۲- شهید ثانی نیز در مسالک الافهام مانند همین تعبیرات را بکار برده و بیان داشته که زن اهلیت دارا شدن این منصب را ندارد.<sup>۲۹</sup> «و اما اشتراط الذکوره فلعدم اهلیه المرءه لهذا المنصب..»

می توان گفت بدون تردید تفاوتهایی در خلقت جسمی و روحی زن و مرد وجود دارد و همان طور که در کلام متأخرین آمده است این تفاوتها دلیل نقص یکی و کمال دیگری نیست ولی واقعاً تا چه اندازه از نظر علمی نقصان عقل زن ثابت شده است تا بتوان او را در ردیف کودکان نابالغ و محجور قرار داد و از بعضی از امور اجتماعی محروم دانست.

همچنین باین که اجمالاً قوت احساسات و عواطف در زن معلوم است ولی این معنا از نظر علمی دقیقاً مشخص نشده که تا چه حد درجه احساسات و عواطف زن قدرت و غلبه دارد که آن مقدار لازم از درجه تعقل و تدبیر او را در مسائل اجتماعی تحت الشعاع قرار داده و از اعتبار بیندازد، به گونه ای که به طور قطع دستیابی به برخی از مشاغل را به دلیل برخورداری از تعقل بیشتر خارج از حیطه صلاحیت زن دانست. در حالی که تجربه جوامع بشری در قرون جدید نشان می دهد که در بسیاری از مشاغل مهم، زنان بسیاری توفیقات خوبی بدست آوردند.<sup>۳۰</sup>

مخصوصاً که امروزه در تحقیقات روانشناسی این معنا بصورت امری مسلم بیان می شود که در بهره هوشی تفاوت چندانی بین زن و مرد نیست.<sup>۳۱</sup>



## ۲- لزوم مستور بودن و اختلاط نکردن با مردان

بر طبق روایات و مقررات اسلامی، زنان باید حتی الامکان خود را بپوشانند و با مردان اختلاط و معاشرت نکنند و چون قضاوت منصبی است که لازمه اش اختلاط با مردان و بحث و مجادله با آنهاست. از اینرو باید آن را بر زنان ممنوع کرد.

در رابطه با این نوع از استدلال باید گفت ضمن پذیرش این نکته که زن در هر حال می‌تواند در معرض خطر و فریب خوردن و ایجاد مفسده واقع شود و باید حجاب خود را حفظ کند ولی حداقل این است که اگر قرار باشد به این توصیه عمل گردد پس باید زنان را نه تنها از امر قضاوت بلکه از احراز بسیاری از مشاغل ممنوع نمود.

در حالی که هیچ‌کس به چنین امری خصوصاً در این عصر راضی نشده و علماء و فقها نیز آن را حرام نشمرده‌اند. به هر حال این وجه نیز مستند صحیحی برای ممنوعیت زنان به شمار نمی‌آید.

## ۳- سیره

دلیل دیگر بر عدم جواز قضاوت زنان سیره مستمره از زمان پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) و خلفاء بر ندادن سمت قضاوت به زنان می‌باشد.

این قدامه پس از بیان نقص و عدم اهلیت زن برای منصب قضاوت می‌گوید به همین جهت نه پیامبر اکرم (ص) و نه هیچیک از خلفاء بعد از او به زنی منصب قضاوت را ندادند و اگر این امر جایز می‌بود در یک مورد چنین کاری انجام می‌شد.<sup>۳۳</sup>

## ۴- اصل عدم جواز قضاوت زن

مهمترین دلیلی که بر ممنوعیت زنان از قضاوت در نوشته‌های بسیاری از فقیهان آمده اصل عدم است یعنی گفته می‌شود قضاوت یکی از مناصب الهی است و کسی می‌تواند این منصب را عهده دار شود که به نحوی از سوی مقام ولایت و امامت اذن در این امر داشته باشد. در رویه عملی پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع) مواردی دیده شده که به مردان حکم و اجازه قضاوت داده‌اند و یا در این امر از لفظ مرد (رجل) استفاده کرده‌اند و نامی از زن به میان نیامده و این امر حداقل این شک را ایجاد می‌کند که به زنان اجازه قضاوت داده نشده است و در مقام شک باید اصل عدم را اجرا کرد.<sup>۳۳</sup>

می‌توان گفت اصل عدم‌بعنوان آخرین پناهگاه مستحکم‌مورد استناد اکثر فقیهان قرار گرفته است. چرا که در مشروعیت قضاوت زنان تردید وجود دارد و چون نصی که صراحتاً این امر را اجازه دهد موجود نیست و مجموعه رویه‌ها و سیره‌های گذشته و برخی روایات نیز حاکی از عدم صلاحیت زنان برای قضاوت است، می‌توان اصل عدم را اجرا نمود و به عدم جواز فتوا داد.

### نتیجه‌گیری

برابری و مساوات و رعایت حق و عدالت همان پیام پیامبران آسمانی و آرمان همیشگی بشر بوده است. زن و مرد از یک گوهر سرشته شده‌اند و هدف از خلقت هر دو جنس رسیدن به کمال است پس هر دو دارای ظرفیت یکسانی هستند و قابلیت طی طرق کمال را دارند، هر دو دارای ظرفیت یکسانی هستند و قابلیت طی طریق کمال را دارند، هر دو به یک اندازه از شخصیت انسانی برخوردارند پس نمی‌توانند در حقوق و تکالیف و مسئولیت‌های اجتماعی متفاوت باشند. در جهان مدرن امروز و در فضایی که حاکمیت قانون مطرح می‌باشد جایی برای حاکمیت ولایت یک جنس بر جنس دیگر باقی نمی‌ماند. منصب قضاوت یک شغل است نه ولایت، شغلی که در آن باید برای صفات خاصی چون عدالت، آزادگی و مهارت و دانش مربوطه تکیه کرد نه بر جنسیت.

از لحاظ موازین بین‌المللی نیز بخصوص در اسناد حقوق بشر می‌توان گفت قضاوت بعنوان یک حق مدنی، سیاسی مطرح است که زنان نیز باید بتوانند همانند مردان از آن برخوردار باشند و مقتضای برخورداری از تساوی حقوق و عدم تبعیض علیه زنان و دیگر اسناد بین‌المللی حقوق بشر در آن تأکید شده، این است که آن را از دست یابی به این شغل محروم نباشند.

به نظر می‌رسد پاره‌ای از قوانین و مقررات جاری در مورد زنان تبعیض‌آمیز است که نیاز به بازنگری و تفسیر مجدد دارد این تبعیض در کسب مشاغل حساس و مهم دولتی و قضایی مشهود می‌باشد. با رفع این تبعیضات و اصلاح در قوانین جاری مملکتی زمینه ایفاء نقشهای جدی و حساس برای زنان ایجاد خواهد شد.

### یادداشتها

ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۸۷-۱۸۶.

ابوالفضل جیش تغلیسی، وجوه قرآن، ترجمه دکتر مهدی محقق، صص ۲۳۹-۲۲۵.

- محمد حسین ساکت، نهاد دادرسی در اسلام، ص ۱۴۱.
- محمد بن مکی عاملی، معروف به شهید اول، الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه، ص ۱۶۸.
- شهید ثانی، مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، ج ۲.
- مقدس اردبیلی، شرح ارشاد الاذمان، اول کتاب القضاء.
- سید روح الله موسوی خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۵۳۵.
- ابوالقاسم بن حسین الجیلانی، محقق قمی، جامع الشتات، ص ۷۳.
- حسین مهر پور، مباحثی از حقوق زن.
- انصاری، حمید مبانی فقهی شرایط قاضی در فقه شیعه و مذاهب چهارگانه، ص ۱۳۲.
- مهر پور حسین، مقاله بحثی پیرامون قضاوت زن، شماره ۲۵ و ۲۶.
- انصاری، حمید، مبانی فقهی شرایط قاضی در فقه شیعه و مذاهب چهارگانه، ص ۱۳۳.
- جوادی آملی، زن در آئینه جلال و جمال، ص ۴۳.
- حر عاملی، شیخ محمد حسین بن الحسن، وسایل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴.
- مهر پور، حسین، مباحثی از حقوق زن.
- نجفی، شیخ محمد حسن معروف به صاحب الجواهر، ج ۶، ص ۳۱۷.
- حر عاملی، شیخ محمد حسین بن الحسن، وسایل الشیعه، ج ۱۴، ص ۱۶۲.
- مقدس اردبیلی، احمد، مجمع القاعده والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان، ج ۱۲، ص ۱۵.
- ابو عبدالله محمد بن اسمعیل البخاری، صحیح البخاری،  
مسند احمد، ج ۵، صص ۳۸-۴۷.
- طوسی، الخلاف، ج ۳، ص ۳۱۱.
- ابو عبدالله محمد بن اسمعیل البخاری، صحیح بخاری، ج ۳، ص ۹.
- انصاری، حمید، مبانی فقهی شرایط قاضی در فقه شیعه و مذاهب چهارگانه، ص ۱۳۸.
- خزائلی، محمد، اعلام القرآن، ص ۳۷۷.
- فیض الاسلام، نهج البلاغه، ص ۹۳۸.
- الحافظ ابو عبدالله محمد بن یزید القزوینی سنن ابن ماجه، کتاب الفتن، ج ۲، ص ۱۳۲۶.
- نجفی، شیخ محمد حسن، معروف به صاحب جواهر، جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۴.
- هندی، فاضل، کشف اللثام، ج ۲، ص ۳۲۲.
- شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۱۳، ص ۳۲۷.
- مهر پور، حسین، مباحثی از حقوق زن.
- جنیالمبروز، روانشناسی زن، ترجمه پری حسام، ج ۲، ص ۱۲، ۱۳۶.
- ابن قدامه مقدسی، عبد الله بن احمد، المغنی، ج ۲ و ۷ و ۹، ص ۴۰.
- مهر پور، حسین، مباحثی از حقوق زن، ص ۳۵۱.

## منابع

- ۱- امام خمینی، سید روح الله موسوی، تحریر الوسیله، موسسه مطبوعاتی دار العلم، قم، بی تا
- ۲- انصاری، حمید، مبانی فقهی شرایط قاضی در فقه شیعه و مذاهب چهارگانه، بی تا.
- ۳- ابن قدامه مقدسی، عبد الله بن احمد، المغنی، عالم الکتب، بیروت، بی تا
- ۴- جعفری، علامه محمد تقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه.
- ۵- جیش تفلیسی، ابوالفضل، وجوه قرآن، ترجمه دکتر مهدی محقق
- ۶- جوادی آملی، زن در آئینه جلال و جمال، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷ ه. ش.
- ۷- جینالمبروز، روانشناسی زن، ترجمه پری حسام، بی جا، ۱۳۶۰.
- ۸- حسی طوسی، محمد، معروف به شیخ الطایفه، خلاف، چاپ دوم، موسسه نشر اسلامی، (۱۴۱۱ ه. ق)
- ۹- خزائلی، محمد، اعلام القرآن، انتشارات جاویدان، (۱۳۶۱ ه. ش).
- ۱۰- زین الدین الجبعی العاملی معروف به شهید ثانی، مسالک الافهام الی تفتیح شرایع الاسلام، چاپ اول، موسسه المعارف الاسلامیه (۱۴۱۶ ه. ق)
- ۱۱- ساکت، محمد حسین، نهاد دادرسی در اسلام، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۵.
- ۱۲- سنگلجی، محمد، قضا در اسلام، دانشگاه تهران، (۱۳۵۶ ه. ش)
- ۱۳- طبیب، عبد الحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، بی جا، بی تا.
- ۱۴- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، (۱۹۸۳ م - ۱۴۱۳ ه. ق)
- ۱۵- محقق قمی، ابوالقاسم بن حسین الجیلانی، جامع الشتات، بی جا، بی تا.
- ۱۶- مقدس اردبیلی، احمد، مجمع الفاعده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، موسسه النشر الاسلامی.
- ۱۷- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳.
- ۱۸- مکی عاملی، محمد معروف به شهید اول، الدروس الشریعه فی فقه الامامیه، انتشارات صادقی، قم، بی تا.
- ۱۹- منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، انتشارات نشر ادب الحوزه، (۴۰۵ ه. ق)
- ۲۰- مهر پور، حسین، مباحثی از حقوق زن، چاپ اول، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۹.
- ۲۱- مهر پور، حسین، مقاله بحثی پیرامون قضاوت زن، مجله تحقیقات حقوقی، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- ۲۲- مهر پور، حسین، حقوق بشر در اسناد بین المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران، انتشارات اطلاعات.
- ۲۳- نجفی، شیخ محمد حسین، معروف به صاحب جواهر، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، چاپ هفتم، دار الحیاء و التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- ۲۴- هندی، فاضل، کشف اللثام، انتشارات کتابخانه ایت الله نجفی، قم.
- ۲۵- یادگار آزادی، مینا، مقاله قضاوت زن، مجله زنان شماره ۴.
- ۲۶- یزید قزوینی، الحافظ ابو عبد الله محمد، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فوائد عبد الباقي، دار احیاء التراث العربی، بی تا

## دانشگاه آزاد اسلامی واحد بابل

### فرم اشتراک فصلنامه تخصصی فقه و مبانی حقوق

مشخصات مشترک

نام: ..... نام خانوادگی: .....

نام سازمان (اشخاص حقوقی): .....

نشانی: .....

کد پستی: ..... صندوق پستی: .....

شماره تلفن: ..... نشانی الکترونیکی: .....

شماره‌های مورد نیاز: .....

بهای اشتراک هر شماره (با احتساب هزینه پستی) ۲۰/۰۰۰ ریال (۵۶۴۰ بانک ملی مرکزی - شعبه بابل) ضمناً به اطلاع علاقه مندان می‌رساند تعدادی از انتشارات مربوط به گذشته و پاره‌ای دیگر از انتشارات دانشکده موجود می‌باشد، در صورت نیاز می‌توانید با حوزه معاونت پژوهشی مکاتبه فرمائید.

### فهرست کتابهای موجود انتشارات دانشگاه:

ردیف	عنوان کتاب	موضوع	نویسنده	تاریخ چاپ	انتشارات
۱	آموزش قرآن مجید و علم تجرید	قرآنی	حاج حسن قلی‌پور	پائیز ۱۳۷۶	چاپخانه توحید
۲	کتاب فقه و فقها	فقهی	دکتر محمدجعفر فرنودی	آذر ۱۳۷۴	// آذروش
۳	پژوهشنامه علمی - فرهنگی	پژوهشی	دانشگاه آزاد اسلامی بابل	زمستان ۱۳۷۲	// توحید
۴	پژوهشنامه علمی - فرهنگی	پژوهشی	حوزه معاونت پژوهشی	زمستان ۱۳۷۵	// توحید
۵	زندگی‌نامه محقق کرکی	فقهی	دکتر محمدجعفر فرنودی	پائیز ۱۳۷۵	// رضایی
۶	فصلنامه علمی - پژوهشی (داخلی)	پژوهشی	حوزه معاونت پژوهشی	بهار ۱۳۷۷	// مبعث
۷	فصلنامه علمی - پژوهشی	پژوهشی	//	تابستان ۱۳۷۷	// مبعث
۸	سیمای دانشگاه آزاد اسلامی واحد بابل	معرض واحد بابل	اردشیر قهام	بهار ۱۳۷۸	// مبعث
۹	فصلنامه علمی - پژوهشی (داخلی)	پژوهشی	حوزه معاونت پژوهشی	بهار ۱۳۷۸	انتشارات واحد
۱۰	فصلنامه علمی - پژوهشی (داخلی)	پژوهشی	//	بهار ۱۳۷۹	// مبعث
۱۱	فصلنامه واحد بابل (داخلی)	پژوهشی	//	بهار ۱۳۸۰	// مبعث
۱۲	مجموعه مقالات اسلامی شدن دانشگاه	سیاست اسلامی	دانشگاه آزاد بابل	۱۳۷۴	// دانشگاه
۱۳	سنول	پزشکی	مجید علی‌پور	پائیز ۱۳۸۱	// مبعث
۱۴	فصلنامه واحد بابل	پژوهشی	حوزه معاونت پژوهشی	بهار ۱۳۸۱	// دانشگاه
۱۵	ریاضیات و کاربرد آن در مدیریت ۲	علوم پایه	سیداحمد حسن‌پور	بهار ۱۳۸۲	// مبعث
۱۶	مجموع مقالات اولین همایش بیماربهای دام‌پطیور	پژوهشی	حوزه معاونت پژوهشی	۱۳۸۳	// مبعث
۱۷	مجموع مقالات همایش تکنولوژی اطلاعات	پژوهشی	حوزه پژوهشی	۱۳۸۳	// مبعث
۱۸	مجله تخصصی فقه و مبانی حقوق پیش شماره ۱	//	//	۱۳۸۳	// مبعث
۱۹	اصول روشهای صید آبزیان	شیلات	محمود اسداللهی	۱۳۸۳	// مبعث
۲۰	مجله تخصصی فقه و مبانی حقوق پیش شماره ۲	پژوهشی	حوزه پژوهشی	۱۳۸۴	// مبعث



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی