

تأملی فقهی پیرامون ادله منع قضاوت زنان^۱

حسن قلی‌پور*

چکیده

یکی از مسائلی که به ویژه در سال‌های اخیر از نظر فقهی مورد توجه قرار گرفته مسأله شایستگی و عدم شایستگی زنان برای تصدی مسؤلیت قضاوت از نظر شرعی و فقهی است. شرط ذکوریت در قاضی هر چند نظر مشهور فقها است و بسیاری نیز آن را مورد اتفاق همه فقها شمرده‌اند اما موضوعی نیست که پرونده بازنگری علمی آن در چهارچوب موازین بررسی مسائل شرعی، بسته باشد. در فقه نظر مشهور بر این است که ذکوریت برای تصدی منصب قضاء و سایر مناصب حکومتی شرط است. قائلین به این نظریه برای تأیید کلام خود به کتاب، روایات، اجماع، عقل و بعضی ادله دیگر استناد نموده‌اند. ولی دیدگاه مخالفی نیز در فقه است که قضاوت زنان را مطلقاً و یا تحت شرایط خاص جایز و نافذ می‌دانند. در این مقاله، ادله‌ی منع قضاوت زنان، برای رسیدن به یک نتیجه‌ی مطلوب مناسب با مقتضیات روز، مورد کنکاش و تجزیه و تحلیل فقهی قرار می‌گیرد. همه سخن ما در بررسی ادله این است که دلیل استواری که بتوان براساس آن تصدی این مسؤلیت توسط بانوان واجد شرایط را مطلقاً ممنوع شمرده سراغ نداریم.

کلید واژه‌ها: قضاوت، زن، ذکوریت، ادله نقلی، ادله عقلی.

۱- تاریخ وصول: ۸۹/۱۲/۲۱ تاریخ پذیرش: ۹۲/۴/۲۸

* مربی فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قائم‌شهر gholipour@baboliau.ac.ir

۱- مقدمه

اساس تحقق سعادت هر جامعه‌ای بدون فراگیری قسط و عدالت، امکان‌پذیر نیست و ناگفته پیداست که فراگیری قسط و عدالت در تمام نهادهای یک جامعه تنها در گرو وجود دادگستری‌ها و دادگاه‌های عادل در آن جامعه است. قضاوت از جمله مسائل بسیار مهم و قابل توجه در اسلام است؛ زیرا قضاوت از مناصب و شؤون نبوت است که خداوند متعال آن را به پیامبران، به ویژه پیامبر اسلام اعطا فرموده است. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصل صد و شصت و سوم مقرر داشته است: «صفات و شرایط قاضی، طبق موازین فقهی به وسیله قانون معین می‌شود». در اجرای اصل فوق، قانون شرایط انتخاب قضات در اردیبهشت ماه ۱۳۶۱ از تصویب مجلس شورای اسلامی گذشت که به موجب آن قضات باید دارای شرایط زیر باشند: ایمان، عدالت، تعهد عمل به موازین اسلامی، وفاداری به نظام جمهوری اسلامی ایران، طهارت مولد، تابعیت ایران، عدم اعتیاد به مواد مخدر و دارا بودن اجتهاد یا اجازه قضا از سوی شورای عالی قضایی. در این قانون مرد بودن نیز از جمله شرایط لازم برای قضاوت ذکر شده و به این صورت بیان شده است: «قضات از میان مردان واجد شرایط زیر انتخاب می‌شوند...». بنابراین به موجب این قانون اگر زنی واجد همه شرایط مندرج در قانون باشد نمی‌تواند قاضی شود. قانونگذار شرط مرد بودن برای قضاوت را با توجه به نظر مشهور و یا نظر اجماعی فقهای شیعه که زن نمی‌تواند عهده‌دار منصب قضا بشود.

سؤالاتی که در این مقاله قصد پاسخ بدانها را داریم این است که آیا اسلام با قضاوت زنان مخالف است؟ آیا ذکوریت در قاضی یک امر الهی و تغییرناپذیر است؟ در فقه و شرع مبین چه ادله‌ی نقلی و عقلی بر منع قضاوت زنان وجود دارد؟ استحکام این ادله تا چه میزان است؟ آیا این ادله یارای مقاومت در مقابل ادله جواز قضاوت زنان را دارند؟ مقتضیات عصر حاضر آیا قضاوت زنان را می‌طلبد یا منع قضاوت توسط زنان را؟

در راستای پاسخ به سؤالات فوق این مقاله را طرح‌ریزی می‌کنیم.

۲- مفهوم‌شناسی

ابتدا به بیان مفهوم قضاء از منظر لغویون و فقهای عظام می‌پردازیم و سپس تفاوت قاضی، مجتهد،

فقیه و مفتی تبیین می‌شود:

۲-۱- قضاء

کلمه قضاء در «لسان العرب» به معنی حکم آمده و اصل آن قضای بوده که «ی» تبدیل به همزه شده است (ابن منظور، ۱۴۰۸، ۱۵، ۱۸۶). در «اقراب الموارد» به معنی فصل و حکم (شرتونی اللبانی، ۱۸۸۹م، ج ۲، ص ۱۰۱) و در «تاج العروس» نیز به معنی حکم آمده است (حسینی زبیدی، ۲۹۶، ۱۰، ۱۴۰۹). همچنین کلمه قضا در «قاموس المحيط» به معنی حکم کردن، پرداختن، پروا کردن، حجامت، قرض را اداء نمودن ذکر شده و قضاوت به معنی حکم کردن بین دو نفر یا بیشتر آمده است (فیروزآبادی، ۱۴۰۳، ۴، ۳۷۸).

شیخ انصاری قائل به این است که در عرف فقها دو معنی برای قضا متداول است:

۱- حکم کردن بر وجه مخصوص.

۲- ولایت شرعیه بر حکم مذکور (انصاری، ۱۴۱۵، ۲۲۷).

صاحب جواهر نیز پس از ذکر ۱۰ معنا برای واژه قضا در کلام الله، تعاریف اصطلاحی متعددی را ارائه نموده، در تعریف عرفی قضا می‌گوید قضا عرفاً ولایت بر حکم شرعی است، برای کسی که اهلیت فتوی به جزئیات قوانین شرعی را داشته باشد (نجفی، ۱۳۶۷، ۴۰، ۸).

چنانچه ملاحظه می‌گردد، تعاریف متفاوتی از واژه قضا ارائه شده است و از آنجا که قضاوت، حکم کردن بین مردم و انشای حکم برای اتمام خصومت و اجرای عدالت و از بین بردن ظلم می‌باشد، به نظر می‌رسد بهترین تعریف را حضرت امام خمینی (ره) در این مورد دارد، ایشان گوید «وهو الحكم بين الناس لرفع التنازع فيهم بينهم بالشرائط الآتية» (موسوی خمینی، بی تا، ۲، ۳۶۲).

۲-۲- تفاوت بین قاضی، مجتهد، فقیه و مفتی

قاضی، فقیه، مجتهد و مفتی مصداقاً متحد ولی بر حسب اعتبار مختلف و متغایزند؛ زیرا شخص به اعتبار آن که نسبت به شخص و حکم معین حکم و بدان الزام می‌نماید قاضی؛ به اعتبار آنکه از حکم واقع‌ای گرچه کلی هم باشد، خبر و بدان فتوی می‌دهد مفتی؛ به لحاظ این که در احکام شرع استدلال نموده و فروع را منطبق و رد به اصول می‌نماید و احکام خدا را از مأخذ استخراج می‌نماید مجتهد؛ از ادله شرعیه است و فقیه نامیده می‌شود، چنان که در تعریف فقه آمده است «هو العلم بالاحکام الشرعیه الفرعیه عن ادلتها التفضیلیه».

محمدجواد مغنیه در تفاوت بین قاضی، مجتهد، فقیه و مفتی می‌نویسد: «کار قاضی این است که پس از اثبات حقی یکی از دو سوی دعوی (خوانده) را ناگزیر به اجرای حکمی می‌کند که به سود طرف دیگر (خواهان) صادر کرده است. به سخن بهتر، قاضی هم در نظر و هم در عمل بیان حکم می‌کند، لیکن مفتی تنها در نظر حکم شرعی را بیان می‌دارد، بی‌آن که پرونده یا دعوی و اختلافی پیش او مطرح شود، مجتهد پیرامون حکم به استدلال و استنباط می‌پردازد و فقیه کسی است که از دلیل حکم آگاهی دارد. قاضی در واقع کسی است که همه این ویژگی‌ها را داراست، کسی که قاضی است باید شرایط لازم برای مجتهد شدن یا مفتی و فقیه بودن را دارا باشد ولی عکس این درست نیست یعنی فقیه و مجتهد و مفتی لازم نیست همه شرایطی را که قاضی باید داشته باشد، در خود گردآورد» (مغنیه، ۱۴۰۲، ۹۶۴-۶۵).

۳- صفات قاضی در شرع مبین

قاضی برای تصدی منصب قضاوت باید صفاتی را دارا باشد. زیرا قضاوت امری مهم و خطیر و منصبی جلیل است و هرکسی نمی‌تواند متصدی این مقام شود، خداوند متعال این منصب عظیم را به اوصیای خویش اختصاص داده است. اخبار بسیاری نیز در اهمیت قضا وارد شده که مشعر بر پند و اندرزهایی است که به متصدیان این منصب توصیه شده است، از جمله روایات وارده، روایتی از رسول اکرم (ص) است که می‌فرماید: «لسان القاضی بین المجرمتین من النار حتی یقضی بین الناس فاما فی الجنه و اما فی النار (حرعاملی، ۱۴۱۴، ۱۸، ۱۵۷). حضرت علی (ع) نیز به شریح قاضی می‌فرماید: «یا شریح قد جلست مجلسا لا یجلسه الا نبی او وصی نبی او شقی» (همان، ۷).

بر همین اساس و با توجه به اهمیت این منصب، فقهای اسلام بر مبنای آیات و روایات و اجتهاد خویش شرایط و صفاتی را برای قاضی ذکر کرده‌اند. ۱- بلوغ ۲- عقل ۳- ایمان ۴- عدالت ۵- اجتهاد مطلق ۶- مرد بودن ۷- طهارت مولد (ولد زنا نبودن) ۸- بنا بر احتیاط از سایر علمای شهر و اطراف نزدیک آن اعلم باشد. ۹- بنا بر احتیاط حافظه‌اش قوی باشد و فراموشی بر او غالب نباشد. ۱۰- نزدیک‌تر به احتیاط این است، نابینا نباشد هرچند عدم اعتبار این شرط خالی از وجه نیست (امام خمینی (ره)، ۲۴۵).

سؤالی که در این مقاله قصد پاسخ بدان را داریم این است که آیا شرط ذکوریت از شروط قاضی است

یا خیر؟

۴- آرای فقهای امامیه پیرامون قضاوت زنان

فقهای امامیه، مرد بودن را شرط احراز منصب قضا دانسته و زنان را مجاز به اشتغال به قضاوت نمی‌دانند و این نظر را نظر اجماعی فقها می‌دانند. شیخ طوسی در کتاب مبسوط می‌گوید: یکی از شرایط قضاوت مرد بودن است چراکه به هیچ وجه زن نمی‌تواند قاضی شود. وی اشاره می‌کند به مخالفت برخی از فقها که ظاهراً منظورش فقهای عامه است که قائل شده‌اند به جواز قضاوت زن ولی قول به عدم جواز را صحیح‌تر می‌دانند (شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ۱۰۱).

قاضی ابن البراج نیز در کتاب مهذب عین همان عبارت شیخ در مبسوط را به کار برده است (ابن البراج، ۱۴۰۶، ۵۹۹، ۲).

از معاصرین شیخ طوسی، صاحب کتاب الکافی فی الفقه (حلبی، ۱۴۰۳، ۴۲۲) و شیخ مفید در کتاب مقنعه (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ۷۱۰) نیز در بیان شرایط قاضی شدن تصریح به مرد بودن نکرده و از عدم جواز قضاوت برای زن اسم نبرده‌اند. ابن ادریس نیز در کتاب سرائر شروط قاضی شدن را ذکر کرده و از عدم جواز قضاوت زن صریحاً اسم نبرده است (ابن ادریس، ۱۴۱۱، ۲، ۱۵۴).

معمولاً فقهای بعد از علامه و محقق در کتب فقهی خود در باب قضا ذکوریت را جزء شرایط قضاوت ذکر کرده‌اند. مقدس اردبیلی در این مورد تردید کرده و نفی مطلق قضاوت زنان را زیر سؤال برده است و این را معقول دانسته که در اموری که مربوط به زنان می‌شود و با شهادت زنان ثابت می‌شود، زنانی که سایر شرایط قضاوت را دارند بتوانند حکم بدهند ولی در عین حال اظهار داشته اگر اجماع بر این امر باشد او هم تابع اجماع است (محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ۱۲، ۱۵).

۵- ادله فقهی منع قضاوت زنان و نقد آنها

دلایل فقهی منع قضاوت بانوان دو دسته هستند: دسته‌ی اول دلایل نقلی هستند و دسته‌ی دوم دلایل عقلی.

۵-۱- ادله نقلی

در این قسمت، دلایل نقلی موضوع را تحت سه عنوان قرآن، روایات و اجماع مورد بررسی قرار می-

۵-۱-۱- کتاب

مهمترین آیاتی که در منع قضاوت زنان مورد استناد قرار گرفته است عبارتند از:

الف) آیه ۳۴ سوره نساء

«الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض و بما انفقوا من اموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله و اللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن و اهجروهن فى المضاجع و اضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ان الله كان عليا كبيرا» مردان سرپرست و نگهبان زنانند، بخاطر برتری‌هایی که خداوند (از نظر نظام اجتماعی) برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده است و بخاطر انفاق‌هایی که از اموالشان (در مورد زنان) می‌کنند و زنان صالح، زنانی هستند که متواضعند و در غیاب (همسر خود) اسرار و حقوق او را، در مقابل حقوقی که خدا برای آنان قرار داده حفظ می‌کنند و (اما) آن دسته از زنان را که از سرکشی و مخالفتشان بیم دارید پند و اندرز دهید و اگر مؤثر واقع نشد، در بستر از آنها دوری نمایید، (و اگر هیچ راهی جز شدت عمل، برای وادار کردن آنها به انجام وظایفشان نبود) آنها را تنبیه کنید و اگر از شما پیروی کردند راهی برای تعهدی بر آنها نجوئید و بدانید خداوند بلندمرتبه و بزرگ است و قدرت او بالاترین قدرتهاست.

صاحب مجمع‌البیان می‌گوید: منظور از «الرجال قوامون على النساء» این است که مردان قییم زنان هستند و در تدبیر و تأدیب و تعلیم بر آنها تسلط دارند و در دنباله تفسیر آیه می‌گوید خداوند سبب قیمومیت و تولیت مردان بر زنان را به دو چیز بیان کرده است یعنی خداوند امور زنان را تحت ولایت مردان قرار داده است و به دو جهت یکی به خاطر بهره بیشتری که مردان از حیث علم و عقل و حسن رأی و تصمیم دارند و دیگری به خاطر این که دادن مهریه و نفقه زنان به دست مردان است» (طبرسی، بی‌تا، ۴، ۲۱۵).

این آیه در آثار فقهی در «کتاب نکاح» به کار رفته است (ابن براج، ۲، ۱۴۰۶، ۲۲۵). بنابراین مربوط به نهاد خانواده است و برای منع زنان از امر قضاوت، قابلیت استناد ندارد. شیخ طوسی گوید: «قوام بر غیر به معنای تکفل امور وی از طریق انفاق و تهیه‌ی ضروریات زندگی‌اش (مانند لباس و خوراک) است از سوی دیگر با توجه به «وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»، این آیه، صرفاً دال بر وجوب نفقه است» (شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ۶، ۲).

نتیجه کلام اینکه آیه مذکور صرفاً یکی از آثار زوجیت را بیان می‌کند و آن سرپرستی زوج است بر زوجه.

ب: آیه ۲۲۸ سوره بقره

«ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف و للرجال علیهن درجه و الله عزیز حکیم.» برای زنان، همانند وظایفی که بر دوش آنهاست، حقوق شایسته‌ای قرار داده شده و مردان بر آنان برتری دارند، و خداوند توانا و حکیم است.

تفوق مرد در این آیه، توانایی فکری و بدنی اوست برای انجام نیازمندی‌های مادی و معنوی و اگر زنی پیدا شود که بر بسیاری از مردان برتر باشد نقص این حکم نیست (عاملی، ۱۳۶۳، ۱، ۴۳۶) «ذَرَجَه» در این آیه به معنای قیمومیت و ولایت است.

«وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ ذَرَجَةٌ» همان قیمومیت بر زنان و ولایت بر آنهاست که تکلیف مردان است. «بعید نیست منظور از این درجه و برتری که خدا نسبت به زنان برای مردان قائل شده است، اختیار طلاق و رجوع است که با مرد می‌باشد» (نجفی، ۱۳۶۷، ۲، ۵۸).

در نتیجه، حکم مندرج در آیه‌ی فوق مانع از آن نیست که نسوان با دانش و علم و البته تقوی الهی به مراتب عالی دنیوی برسند.

۵-۱-۲- سنت

در ذیل به بررسی روایاتی که در منع قضاوت بانوان وارد شده می‌پردازیم. لازم به ذکر است فقیه مرحوم آیت الله منتظری در کتاب ولایت فقیه خود این روایات را به نحو جامع نسبت به سایر منابع جمع آوری کرده است. روایات وارده به طور کلی دو دسته هستند:

قسم نخست:

در این قسم روایات، زنان صریحاً از انجام مناصب حکومتی من جمله قضاء منع شده‌اند:

- روایت امام باقر (ع) که حضرت فرمود: «لیس علی النساء اذان و لا اقامه و لا جمعه و لا جماعه و لا عیاده المریض، و لا اتباع الجنائر و لا اجهار بالتلبیه و لا الهروله بین الصفا و المروه و لا استلام الحجر الاسود و لا دخول الکعبه و لا الحلق انما یقصرن من شعورهن و لا تولى القضاء و لا تولى الاماره...».

امام فرمود: «برزنان، اذان و اقامه و حضور در نماز جمعه و جماعت و عیادت مریض و تشییع جنازه و با صدای بلند ذکر لیبیک گفتن و دویدن بین صفا و مروه و لمس حجر الاسود و دخول در کعبه و تراشیدن سر و عهده‌دار شدن قضاوت و حکومت نیست» (شیخ صدوق، بی تا، ۵۸۷).

هیچ یک از فقیهان امامیه به این حدیث بر حرمت حضور زنان در نماز جمعه و جماعت و تشییع جنازه و عیادت مریض و امثالهم که در این روایت شمرده شده استناد نکرده‌اند بلکه این روایت در مقام رفع یک سری تکالیف وجوب و استحباب زنان است (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۱، ۱۹۴).

اگر سند این روایت را صحیح بدانیم، این روایت مثبت ادعای منع قضاوت نسوان نیست.

– روایتی از امام صادق نقل شده که امام فرمود: «ایاکم ان یحاکم بعضکم بعضا الی اهل الجور، ولکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلو بینکم فانی جعلته قاضیا فتحاکموا الیه...» (کلینی، ۱۳۶۷، ۴۱۲).

این حدیث از مراجعه به قضات ظالم منع کرده، فرموده: مردی را در بین خود پیدا کنید که احکام ما را می‌داند، او را به حکمیت برگزینید که من او را برای شما حکم قرار دادم. گفته شده چون در این حدیث سخن از مرد به میان آمده و امام فرموده است مردی (رجل) را پیدا کنید که احکام ما را بداند و او را قاضی خود بدانید، پس زن نمی‌تواند قاضی باشد.

این روایت در مقام بیان شرط قضاوت از حیث جنسیت نیست، بلکه موضوع بحث نهی از مراجعه به قضات ظالم است. ذکر کلمه مرد (رجل) از باب غلبه است و موضوعیت ندارد. پس این روایت نیز مثبت ادعای منع قضاوت نسوان نیست.

قسم دوم:

قسم دوم از احادیث، شامل احادیثی می‌شود که بیانگر ضعف قوای عقلی و دماغی زنان نسبت به مردان است.

امام علی (ع) در چندین جای نهج‌البلاغه به ناقص‌العقل بودن نسوان نسبت به مردان اشاره کرده‌اند. مثلاً در نامه امام علی (ع) خطاب به امام حسن (ع) آمده است: از مشورت با زنان ممانعت کن که رأیشان ضعیف و عزمشان سست است (کلینی، ۱۳۶۷، ۵، ۳۳۸؛ نهج‌البلاغه، بی تا، ۱، ۱۲۹).

اما باید توجه داشت سند این احادیث محل خدشه است. از لحاظ محتوی هم، باید توجه داشت که محتوای این روایات با بدیهیات عصر حاضر در قرن بیست و یکم مطابقت ندارد.

۵-۱-۳- اجماع

عمده‌ترین دلیلی که در میان متأخران برای مسأله عنوان شده ادعای اجماع بر اشتراط ذکورت است. بیشتر کسانی که پس از علامه حلی به استدلال پرداخته‌اند به این دلیل تمسک جسته‌اند. البته تغییرهای به کار رفته متفاوت است؛ برخی نشان‌دهنده تحصیل اجماع توسط آنان می‌باشد و برخی به «نفی خلاف» و یا «حصول اتفاق» اکتفا کرده‌اند؛ و برخی نیز ادعای اجماع دیگران را شاهد گرفته‌اند؛ کسانی چون صاحب «المناهل» نیز با ادعای «ظهور اتفاق» به ادعای اجماع نزدیک شده‌اند؛ چنانکه شهید(ره) با تعبیر «اطباق سلف» از آن یاد کرده است (<http://www.hawzah.net/fa/magazine/magart/3992/4023/22535>)

مهمترین دلیل نقلی که برای منع قضاوت زنان مورد استناد فقها قرار گرفته، اجماع است. اعلاطم فقهای شیعه به هنگام بیان شرط رجلیت برای قضاوت، به اجماع فقها اشاره کرده‌اند. شیخ طوسی (شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ۸، ۱۰۱)، صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۶۷، ۴۰، ۱۲)، شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ۱۳، ۳۲۹) و محقق اردبیلی (محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ۱۵، ۱۲) از اکابر فقهای شیعه و برخی از مهمترین پیروان آنها همگی مدعی اند که عدم تصدی منصب قضاء توسط نسوان امری اجماعی است.

التهایه از آنجا که این مسأله در کتب فقهای اولیه مطرح نشده و اولین کسی که به عدم جواز آن تصریح کرده شیخ طوسی است نمی‌توان برای اثبات عدم نفوذ قضاوت زنان به اجماع استدلال کرد. ایشان حتی در کتاب نهاییه الاحکام خود که برای نقل فتاوی مستند به روایات آماده شده این فتوا را نقل نکرده است. به نظر آیت‌الله بروجردی کتبی که می‌تواند پایه اجماع قرار گیرد همان کتب اولیه مانند کتب فقهی صدوق و مفید و نهاییه شیخ است که از آنها به اصول متلقاه از ائمه(ع) تعبیر می‌نمودند. به گفته ایشان چون تنها ملاک برای اجماع این کتب هستند، نه اتفاق فقهای بعدی فایده‌ای دارد و نه مخالفت آنها ضرری خواهد داشت.

۶- نقد اجماع

اجماع بر مبنای فقهای شیعه، منوط به حضور رأی معصوم (ع) در میان آن است و قوام اجماع، به آن می‌باشد. به عبارت دیگر، تحقق عصمت در اجماع امت به واسطه‌ی وجود رأی و حکم امام (ع) است و حضور رأی امام (ع) کشف از حجیت اجماع امت می‌کند. از طرف دیگر در بسیاری از متون فقهی فقهای متقدم از منع قضاوت زنان سخنی به میان نیامده است. نتیجتاً، ادعای اجماع در مورد مرد بودن قاضی، بی-متقدم

پایه و اساس است. یکی از فقهای متأخر می‌گوید: «در مورد قضاوت هرچند صاحب جواهر و دیگر فقیهان ادعای اجماع و عدم خلاف در مورد شرط مرد بودن نموده‌اند و اجماع را یکی از ادله این مسأله ذکر کرده‌اند ولی باید دانست که این موضوع در کتاب‌هایی مثل مقنعه و مقنع و هدایه و نهاییه و فقه الرضا که برای نقل احکام منقوله از معصومین (علیهم السلام) تنظیم شده دیده نمی‌شود. ممنوعیت قضاوت زن را شیخ طوسی در کتاب‌های خلاف و مبسوط خود که برای جمع‌آوری فروع اجتهادی و استنباطی تألیف نموده ذکر کرده و فقهای پس از او هم در کتب خود این مسأله را متعرض شده‌اند، بنابراین ثبوت اجماع در این مسأله به گونه‌ای که کشف شود مسأله از سوی معصوم (ع) نقل شده و دست به دست گشته کار دشواری است حتی خود شیخ طوسی هم در کتاب خلاف خود برای اثبات ممنوعیت قضاوت زن در برابر نظر مخالف حنفیه به اجماع استناد نکرده، بلکه مستند خود را اصل و برخی روایات قرار داده است» (منتظری، ۱۴۰۸، ۳۳۹).

۷- ادله‌ی عقلی

مهمترین ادله‌ی عقلی که می‌توان از آنها منع قضاوت زنان را استنباط کرد عبارتند از:
 ج- دلالت سیره مسلمین بر عدم جواز تصدی مناصب حکومت و قضاوت برای زن؛
 الف- ناقص‌العقل بودن زنان برای تصدی مناصب حکومت.

۷-۱- دلالت سیره مسلمین بر عدم جواز تصدی مناصب حکومت و قضاوت برای

زن

یکی از ادله‌ای که بر منع تصدی مناصب حکومتی به ویژه قضاوت زنان اقامه شده سیره است. یکی از فقها در این باره گوید: «اما سیره مسلمین بدون اشکال در این مورد متحقق است. و معنی سیره اینست که قاطبه مسلمین از فقهاء و علماء و حکام شیعه و سنی از زمان پیغمبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم تا به حال همگی ملتزم بوده‌اند که زنان را به حکومت و امارت و قضاوت، منصوب نکنند. با اینکه زنان دانشمند، عاقل و فهیم و دارای محاسن اخلاقی در طول تاریخ موجود بوده‌اند و ما در اثر تفحص آراء آنان در کتب سیر و تاریخ به این نتیجه رسیده‌ایم که امتناع گذشتگان از منصوب کردن زنان، تصادفی نبوده است. بلکه مستند به روش پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله وسلم و پیروی از راه مستقیم و استواری بوده و از اینرو بخود اجازه تجاوز از این روش را نمی‌دادند و این سیره عملی، مانند شهرت قولی برای استناد

کفایت می‌کند.

اگر اشکال شود که عدم نصب زن، امری عدمی است و تنها مطلبی که از سیره استفاده می‌شود این است که زنان در طول تاریخ اسلامی به این مقام منصوب نشده‌اند، ولی دلیل عدم جواز نصب از آن استفاده نمی‌شود. پس تمسک به سیره در این موارد در غایت اشکال است.

در جواب گفته خواهد شد: بدون اشکال، امراء و حکام ظلم مانند بنی‌امیه و بنی‌عبّاس بیش از پانصد سال بر امت اسلام حکومت می‌راندند و همینطور حکامی که بعد از آنها آمدند و راه آنان را پیمودند تا زمان ما. و در میان امت، همواره و در هر زمان زنان عالم، عاقل، شاعر، ادیب، فقیه، مفسر و محدث وجود داشته است که بعضی از آنها به مرتبه اجتهاد رسیده و از اهل استنباط شده‌اند. و بسیاری از آنان دارای صلاحیت و تقوی بوده‌اند و با این همه حتی یک مورد در این تاریخ طولانی ندیده‌ایم که یکی از زنان را به مقام قضاوت و حکومت منصوب کرده باشند. و این مطلب نمی‌تواند جز از راه عدم سازش آن با روح اسلام و شریعت محمدی صلی الله علیه و آله وسلم باشد. بطوری که حکام نمی‌توانستند در نظر عامه مردم که آن را ضروری و بدیهی از اسلام می‌دانستند، مخالفت کنند و اگر اسلام از این امور نهی نمی‌کرد، حتماً زنان را به مقامات قضائی و ولائی نصب می‌کردند، و آنها را در هر شهر و دیار به قضاوت می‌گماشتند، و ولایت استانهای مهمی از سرزمین اسلامی را به آنها می‌سپردند.

و بدون شک این حکام بر نصب زنان به منصب حکومتی سخت اشتیاق داشتند، و زنان نیز برای بدست آوردن این مناصب راغب بودند. زیرا در تاریخ می‌بینیم که آنان حتی بسیاری از غلامان و بردگان خود را منصب می‌دادند، و امور مهم و مقامات عالی را به آنها می‌سپردند، چگونه می‌توان گفت که از دادن این مناصب به زنان و دختران و خواهران خویش خودداری می‌کردند؟! با اینکه مشاهده می‌شود که مردم عموماً و حکام خصوصاً، مایل به شرکت دادن زنان در این امور می‌باشند. پس با ملاحظه این قرائن حالیه و مقامیه روشن می‌گردد چگونه این سیره بی‌زبان به ناطقی گویا بدل می‌شود، و با بیانی فصیح و روشن فریاد می‌کند و دلیل انعقاد این مطلب مهم اسلامی را روشن می‌سازد (حسینی طهرانی، ۱۳۹۹، ۱۳۵-۱۳۳).

۸- نقد دلیل سیره

در نقد تمسک به دلیل سیره باید گفت شواهد حضور زنان در سیره‌ی معصومین فراوان است. حضور فعال زنان مسلمان در جوامع اسلامی نشانه‌ی دیدگاه مترقیانه‌ی اسلام به زن است. در ذیل به برخی از آنها

اشاره می‌کنیم:

پیامبر (ص) در جنگ‌ها و مسافرت‌های خود همواره به قید قرعه یکی از همسران خود را همراه می‌برد. این بیانگر اهمیتی است که پیامبر (ص) برای حضور زنان در رویدادهای سیاسی و اجتماعی قائل بودند. ابن اثیر در کتاب اسدالغابه بیش از هزار نفر از زنان صحابه‌ی رسول خدا را نام می‌برد، که مصادر فقه و حدیث و تفسیر و تاریخ و سیره بوده‌اند و هر کدام مانند مردها به علوم مختلف وارد بوده‌اند. امّ سلمه، امّ اسلم، امّ جمیل، امّ رعله، نسیمه بنت الحارث، معاذه غفاریه، امّ الدرداء و اسماء بنت عمیس از مشهورترین این صحابه بودند. فاطمه زهرا (س) در خطبه‌ی تاریخی خود خطاب به مهاجرین و انصار، مضامین عمیق توحید، نبوت، تاریخ اسلام، فلسفه، احکام و ارثیه‌ی آل محمد (ص) را بیان می‌کند. ائمه (ع) همانطور که مردم را برای اخذ احکام شرعی و وظایف الهی به مردان ارجاع می‌دادند، به زنان واجد شرایط نیز ارجاع می‌دادند مانند حضرت زینب (س) که سالها مرجع احکام الهی بودند و برای مردم احکام حلال و حرام را بیان می‌کردند و این مسؤولیت از جانب امام حسین (ع) به زینب (س) داده شده بود (ایزدی‌فرد، ۱۳۹۱، ۲۲۶).

۹- ناقص بودن و عدم اهلیت برای قضاوت

علاوه بر صاحب جواهر که بیان او را در نقصان زنان نقل کردیم برخی از فقیهان دیگر نیز یا به همین صورت یا تحت عنوان لزوم کمال برای احراز قضاوت و فاقد بودن زن بیان کرده‌اند، مثلاً در کشف- اللثام فاضل هندی آمده است که: «زن هر چند سایر شرایط قضاوت را داشته باشد نمی‌تواند قاضی شود به خاطر این که روایات دلالت بر نقصان عقل و دین او دارند و شهادت دو نفر معادل شهادت یک مرد است و نمی‌توانند برای مردان امام جماعت شوند» (فاضل هندی، ۱۴۰۵، ۲، ۳۲۷).

شیخ طوسی در کتاب مبسوط می‌گوید: «هیچ کس نمی‌تواند قاضی شود مگر این که سه شرط اصلی را دارا باشد: علم، عدالت و کمال و در مورد شرط سوم می‌گوید قاضی باید از دو جهت کامل باشد یکی در خلقت و دیگری در احکام بدین معنا است که بالغ، عاقل، آزاد و مرد باشد و زن نمی‌تواند به هیچ وجه قاضی شود» (شیخ طوسی، ۱۳۶۱، ۸، ۱۰۱-۹۹).

علامه طباطبایی گوید: «از نظر اسلام، زن دارای شخصیتی مساوی شخصیت مرد در آزادی اراده و عمل از همه جهات می‌باشد و با مرد تفاوتی ندارد مگر آنچه مقتضای وضع روحی مختص به زن باشد».

آنگاه می‌گوید: «زن دارای حیات احساسی است و زندگی مرد، یک زندگی عقلانی است و بنابراین زن، از مناصب قضاوت و حکومت و مباشرت در امر قتال (جهاد) محروم شده، زیرا این سه امر از اموری هستند که باید مبتنی بر تعقل باشند، نه احساس» (طباطبایی، بی‌تا، ۴، ۲۳۰).

آیت الله منتظری گوید: «بی‌تردید زن و مرد در جهات و خصوصیت‌های طبیعی تفاوت‌هایی دارند و این به معنای ناقص‌تر بودن زن نیست، بلکه منظور این است که نظام الهی خلقت برای تحکیم نظام خانواده، تفاوت‌هایی نیز از نظر کوتاه‌تر بودن قد زنان نسبت به مردان به طور متوسط، کم‌وزن‌تر و کم‌حجم‌تر بودن آنها وجود دارد و از لحاظ جمجمه و مغز و قلب و خون نیز زنان در سطح کمتر و پایین‌تری از مردان قرار دارند، از آنجا که قضاوت همانند حکومت و ولایت امر بسیار مهم و خطیری است با طبع زنان و ظرافت آنها منافات دارد، از این رو نباید چنین مشغله‌ای را که به عقل و تدبیر و عاقبت‌سنجی بیش از عواطف و احساسات نیاز دارد، بر دوش زنان که مظهر رأفت و عواطف هستند گذاشت» (منتظری، ۱۴۰۸، ۳۴۵-۳۴۱).

۱۰- نقد

در این رابطه و این نوع توجیه می‌توان گفت بدون تردید تفاوت‌هایی در خلقت جسمی و روحی زن و مرد وجود دارد و همانطور که در کلام متأخرین که نمونه‌هایی از آن نقل شده آمده است این تفاوت‌ها علی‌الاصول دلیل نقص یکی و کمال دیگری نیست ولی واقعاً تا چه حد از نظر علمی نقصان عقل و پایین بودن درجه فهم و شعور و ادراک زن ثابت شده است تا بتوان او را در ردیف کودکان نابالغ و محجور قرار داد و از صلاحیت فهم و تدبیر در بعضی امور اجتماعی محروم دانست؟

چنانکه دیدیم اغلب قدام بر این طریق عمل می‌کردند درحالی که همین عالمان و فقیهان بلوغ جسمی و حتی فکری دختران را قبل از پسران می‌دانند و از لحاظ مقطع سنی دختر ۹ ساله را بالغ و علی‌الاصول او را صالح برای تصمیم‌گیری در امور خود می‌دانند و در برابر جرائم و خطاهای ارتکابی نیز همانند یک مرد بزرگ او را مسؤول و قابل محاکمه و مجازات محسوب می‌کنند قانون مجازات اسلامی بر مبنای این تفکر فقهی و اسلامی در ماده ۴۹ می‌گوید: «اطفال در صورت ارتکاب جرم مبرا از مسؤولیت هستند». تبصره ۱ آن ماده می‌گوید: «منظور از طفل کسی است که به حد بلوغ شرعی نرسیده باشد».

یعنی کسی که به حد بلوغ شرعی رسیده باشد دیگر طفل نیست و مسؤولیت کیفری دارد و می‌دانیم که طبق نظر مشهور نزدیک به اجماع فقها، دختر با داشتن ۹ سال تمام قمری و پسر با ۱۵ سال تمام قمری بالغ می‌شود و قانون مدنی نیز به تبعیت همین قول مشهور، این حکم شرعی را به صورت رسمی درآورده و در تبصره ۱ ماده ۱۲۱۰ اصلاحی سال ۱۳۶۱ و ۱۳۷۰ مقرر داشته: «سن بلوغ در پسر پانزده سال تمام قمری و در دختر نه سال تمام قمری است.»

در اینجا ناقص‌العقل بودن زن مطرح نیست و یا حداقل در حدی نیست که دامنه مسؤولیت کیفری و مدنی او را کاهش دهد ولی برای محدود کردن دخالت زن در مسائل و مشاغل اجتماعی مانند قضاوت به نقصان عقل او استناد می‌شود.

همچنین با این 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 تحت‌الشعاع قرار داده و از اعتبار بیاندازد، به گونه‌ای که به طور جزم و قطع دستیابی به برخی از مشاغل را به لحاظ لزوم برخورداری از تعقل و تدبیر بیشتر خارج از حیطه صلاحیت زن دانست. در حالی که تجربه جوامع بشری در قرون جدید نشان می‌دهد که در بسیاری از مشاغل مهم و از جمله قضاوت زنان بسیاری که تحصیلات لازم را فرا گرفته و صلاحیت اخلاقی و شخصیتی مربوطه را داشتند، توفیقات خوبی به دست آوردند هرچند به پای مردان نرسیده‌اند ولی عملکردشان به گونه‌ای نبوده است که بتوان گفت به خاطر نقصان عقل و یا غلبه احساسات و عواطف لطمه شدیدی وارد کرده و بی‌لیاقتی ذاتی خود را نشان داده‌اند. امروزه در بسیاری از کشورهای جهان از جمله برخی کشورهای اسلامی درصد فراوانی از قضات را زنان تشکیل می‌دهند و نمی‌توان گفت سیستم قضایی این کشورها به خاطر وجود این همه زن و غلبه احساسات بر تعقل رو به ویرانی و فساد و خرابی است.

با توجه به مطالب سابق الذکر در خصوص روایات وارده در این باب و با عنایت به نوع نگرشی که به زن در جوامع سابق مخصوصاً در میان اعراب وجود داشت و معمول نبودن ورود زنان به مناصب و مشاغل اجتماعی، بعید است این امر عدمی و عدم انتصاب زنان، مبنای مسلم شرعی داشته و بتواند امروزه که از هر حیث در این زمینه تحول رخ داده است و دیدگاه‌ها تغییر کرده مورد استناد قرار گیرد.

۱۱- نتیجه گیری

در فقه امامیه در مورد قضاوت زنان دو دیدگاه وجود دارد: مشهور فقهاء معتقدند که زن نمی‌تواند، قاضی باشد. در مقابل، گروهی دیگر معتقدند که جنسیت خصوصیتی در قضاوت ندارد. نتیجه بحث این که ادله نقلی و عقلی برای اثبات عدم نفوذ قضاوت زنان تام نیست و با این که تناسب این کار با روحیه زنان کمتر از مردان است ولی از این استحسان بیش از مرجوحیت استفاده نمی‌شود و نمی‌توان آن را مناط حکم به حرمت تکلیفی و یا وضعی قرار داد. باید اذعان کرد که منع قضاوت توسط زنان بیش از آن که مبتنی بر دلایل و توجیهاات محکم نقلی و عقلی باشد، مولود نوع نگرش و ذهنیت‌هایی است که در سابق نسبت به زن وجود داشته و قابلیت‌های اجتماعی او یا به لحاظ غلبه تکفر مبتنی بر ناقص‌العقل بودن او یا به جهت این نوع نگرش است که عمده خاصیت زن دفع نیاز جنسی مرد و فراهم کردن آرامش و سکون اوست و لذا مهمترین تکلیف و وظیفه‌ای که در خانواده به دوش او گذاشته شده، نه انجام کارهای خانه و حتی پرورش فرزند بلکه تمکین و آماده بودن برای رفع حوائج مرد به شمار آمده است و با این دید باز شدن پای او به جامعه و انجام کارهای اجتماعی همواره خطر فریب خوردن و فریب دادن مردان و ایجاد محیط غیراخلاقی را در پی دارد و لذا باید حتی‌الامکان او را در محیط بسته و دور از انظار نگه داشت و با این دید است که در ابتدا با هر نوع تحول و دگرگونی در مورد وضع موجود زن مخالفت و مقاومت می‌شده و پس از مدتی موضوع عادی و قابل قبول می‌گشته است. ما در این مقاله دیدیم که هیچ یک ادله‌ی منقول و معقول یارای مقاومت در برابر مقتضیات روز را ندارند و نمی‌توانند منع قضاوت توسط نسوان را ثابت کنند. بنابراین زنان نیز می‌توانند همپای مردان مراتب قضا را طی کنند.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه، بی‌تا، (دوره ۴ جلدی)، تحقیق توسط محمد عبده، دارالمعرفه، بیروت.
- ۳- ابن ادریس حلی، ابی جعفر محمد بن منصور بن احمد، ۱۴۱۱، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ۲، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ دوم.

- ۴- ابن براج طرابلسی، عبدالعزيز، ۱۴۰۶، المهدّب، جلد ۲ (دوره ۲ جلدی)، تحقیق جعفر سبحانی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
- ۵- ابن قدامه، ابی محمد عبدالله بن احمد محمد، بی‌تا، المغنی، جلد ۱۱، دارالکتاب العربی، بیروت.
- ۶- ابن ماجه، ابو عبدالله محمد بن یزید قزوینی، بی‌تا، سنن ابن ماجه، جلد ۲، دارالفکر، بیروت.
- ۷- ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، ۱۴۰۸، لسان العرب، بیروت، دارالفکر.
- ۸- انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵، قضا و شهادات، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- ۹- ایزدی‌فرد، علی‌اکبر، واکاوی ادله ناظر بر مرجعیت زنان در فقه امامیه، مجله راهبرد ۲۱ (۶۵)، زمستان ۱۳۹۱، ۲۱۱-۲۳۲.
- ۱۰- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۱، صحیح البخاری، ۸ (دوره ۸ جلدی)، دارالفکر، بیروت.
- ۱۱- حرعاملی، محمد بن الحسن، ۱۴۱۴، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- ۱۲- حسینی زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۰۹، تاج العروس، بیروت، مکتبه الحیاه.
- ۱۳- حسینی طهرانی، محمد حسین، ۱۳۹۹، رساله بدیعه فی تفسیر آیة الرجال قوام‌نعلی النساء، انتشارات حکمت، تهران، چاپ اول.
- ۱۴- حلبی، ۱۴۰۳، ابوصلاح، الکافی فی الفقه، تحقیق شیخ رضا استادی، مکتب امیرالمؤمنین(ع)، اصفهان.
- ۱۵- زحیلی، وهبه، ۱۹۸۹، الفقه الاسلامی و ادلته، جلد ۶، چاپ دمشق.
- ۱۶- شرتونی لبنانی، ۱۴۰۳، الخوریف اقرب الموارد، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
- ۱۷- شهید ثانی، زین الدین الجبعی العاملی، ۱۴۰۳، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، جلد ۱۳، مؤسسه المعارف الاسلامیه، چاپ اول.
- ۱۸- شیخ صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی، بی‌تا، خصال، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه، قم.
- ۱۹- شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن بن علی، ۱۴۱۷، خلاف، جلد ۶ (دوره ۶ جلدی)، تحقیق خراسانی و شهرستانی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چاپ اول.

- ۲۰- شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن بن علی، ۱۳۵۱، مبسوط فی فقہ الامامیہ، جلد ۶ و ۸ (دوره ۸ جلدی)، تحقیق محمد باقر بہبودی، مکتبہ مرتضویہ، قم.
- ۲۱- شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن بن علی، بی تا، نہایہ فی المجرّد الفقہ و الفتاوی، انتشارات قدس محمدی، قم.
- ۲۲- شیخ مفید، ابو عبد اللہ محمد بن محمد نعمان، بی تا، الاختصاص، منشورات جماعہ المدرسین فی الحوزہ العلمیہ، قم.
- ۲۳- شیخ مفید، ابو عبد اللہ محمد بن محمد نعمان، ۱۴۱۰، المقنعہ، مؤسسہ النشر الاسلامی، قم.
- ۲۴- طالقانی، محمود، ۱۳۵۸، پرتوی از قرآن، جلد ۲ (دوره ۶ جلدی)، تہران: شرکت سہامی انتشار، چاپ اول.
- ۲۵- طباطبائی، محمد حسین، بی تا، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۴ و ۱۶ (دوره ۲۰ جلدی)، تحقیق ہاشم رسولی محلاتی، مکتبہ العلمیہ الاسلامیہ.
- ۲۶- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، بی تا، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۳ (دوره ۱۰ جلدی)، تحقیق ہاشم رسولی محلاتی، مکتبہ العلمیہ الاسلامیہ.
- ۲۷- عاملی، ابراہیم، ۱۳۶۳، تفسیر عاملی، جلد ۱ و ۲ (دوره ۸ جلدی)، کتابخانہ صدوق، تہران، چاپ اول.
- ۲۸- فاضل ہندی، بہاء الدین محمد بن حسن بن محمد اصفہانی، ۱۴۰۵، کشف اللثام، جلد ۲ (دوره ۲ جلدی)، کتابخانہ آیت اللہ العظمی مرعشی نجفی، قم.
- ۲۹- فیروز آبادی، مجد الدین، ۱۴۰۹، قاموس المحيط، بیروت، دار المعرفہ.
- ۳۰- کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۳۶۷، الکافی، جلد ۵ و ۷، دارالکتب الاسلامیہ، قم، چاپ سوم.
- ۳۱- متقی ہندی، علاء الدین، بی تا، کنز العمال، جلد ۶، مؤسسہ الرسالہ، بیروت.
- ۳۲- محقق اردبیلی، احمد مقدس اردبیلی، ۱۴۰۴، مجمع الفائدہ و البرہان فی شرح ارشاد الازہان، جلد ۱۲، تحقیق اشتہاردی، عراقی و یزدی، جامعہ المدرسین، قم.
- ۳۳- محقق حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن، ۱۴۰۹، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، جلد ۴، تحقیق صادق شیرازی، انتشارات استقلال، تہران، چاپ دوم.

- ۳۴- منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۸، دراسات فی ولایت الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، المركز العالمی للدراسات الاسلامیه، قم.
- ۳۵- موسوی اردبیلی، عبدالکریم، ۱۳۸۱، فقه القضاء، جلد ۱، انتشارات دانشگاه مفید، قم.
- ۳۶- موسوی خمینی، روح الله، بی تا، تحریر الوسيله، قم مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۳۷- نجفی، محمد حسن، ۱۳۶۷، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تهران، المکتبه الاسلامیه.
- ۳۸- نراقی، احمد، ۱۴۰۸، عوائد الایام، مکتبه بصیرتی، قم، چاپ سوم.
- ۳۹- نوری طبرسی، حسین، ۱۴۰۸، خاتمه مستدرک الوسائل، جلد ۱۴، مؤسسه آل البيت (ع) الاحیاء التراث، قم، چاپ اول.