



The Authority of Women as Marja' in Islamic Jurisprudence

Abedin Momeni¹ | Abede Adabi Firozjah²

1. Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: abedinmomeni@ut.ac.ir

2. Corresponding Author, MA Student, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: abede.adabi76@gmail.com

Abstract

The holding of political-social positions by women is a controversial issue among the jurists of the five schools of Islamic thought. The position of Marja' Taqlid (religious authority), as one of the instances of women holding positions, is no exception to this and has always had opponents and supporters. The necessity of realizing justice requires that if there is no Sharia impediment in this regard, women who possess the necessary qualifications for this position should not be deprived of holding it. The present study aims to answer the fundamental question of "Is there a Sharia impediment to women's authority as Marja' Taqlid (religious authority) in Islamic jurisprudence?" Using a descriptive-analytical method, and relying on authoritative jurisprudential sources, it discusses and examines the opinions and views of scholars and jurists of various eras regarding the position and role of women in the position of Marja' Taqlid (religious authority). The investigations carried out in this article indicate that no verse or hadith explicitly prohibits women from being Marja' Taqlid, and the arguments that jurists have so far used to deny women's authority are subject to criticism and cannot be relied upon. Furthermore, accepting women's authority as Marja' Taqlid, given their mastery and deeper understanding of the specific issues and needs of the women's community, can have significant benefits in the field of jurisprudence and responding to the needs of followers.

Keywords: Women's Authority, Masculinity, Mufti, Islamic Jurisprudence.

Cite this article: Momeni, A., & Adabi Firozjah, A. (2025). The Authority of Women as Marja' in Islamic Jurisprudence. *Jurisprudence and the Fundamentals of the Islamic Law*, 58 (1), 129-150. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jjfil.2025.387060.669773>



Article Type: Research Paper

Received: 3-Jan-2025

Received in revised form: 25-Feb-2025

Accepted: 16-Jun-2025

Published online: 21-Sep-2025

مرجعیت تقلید زنان در فقه اسلامی

عابدین مؤمنی^۱ | عابده ادبی فیروزجاه^۲

۱. استاد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: abedinmomeni@ut.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: abede.adabi76@gmail.com

چکیده

تصدی زنان در مناصب سیاسی - اجتماعی از مسائل اختلافی و بحث برانگیز میان مذاهب خمس است. منصب مرجعیت تقلید نیز به عنوان یکی از مصادیق تصدی زنان، از این موارد مستثنی نبوده و همواره مخالفان و موافقان داشته است. ضرورت تحقق عدالت ایجاب می‌نماید که چنانچه محذور شرعی در این زمینه موجود نباشد، زنانی که واجد شرائط لازم برای این منصب هستند از تصدی در این مقام محروم نشوند. این نوشتار با هدف پاسخ به این سوال اساسی که "آیا مرجعیت تقلید زنان در فقه اسلامی دارای محذور شرعی است؟" به روش توصیفی - تحلیلی، و با استناد به منابع معتبر فقهی، آراء و نظرات علما و فقهای اعصار گوناگون را نسبت به جایگاه و سهم زنان در منصب مرجعیت تقلید مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. بررسی‌های صورت گرفته در این نوشتار حاکی از آن است که هیچ آیه و روایتی، صراحتاً مرجعیت تقلید زنان را منع نکرده است و ادله‌ای که تاکنون فقهاء در نفی مرجعیت زنان بدان استناد نموده‌اند، محل نقد است و قابل استناد نخواهد بود. افزون بر این، پذیرش مرجعیت تقلید زنان، با توجه به تسلط و درک عمیق‌تر آنان با مسائل و نیازهای خاص جامعه زنان، می‌تواند فوائد چشمگیری در حوزه فقه و پاسخگویی به نیازهای مقلدین به همراه داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: مرجعیت زنان، ذکورت، مفتی، فقه اسلامی.

استناد: مؤمنی، عابدین، و ادبی فیروزجاه، عابده (۱۴۰۴). مرجعیت تقلید زنان در فقه اسلامی. فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۵۸ (۱)، ۱۲۹-۱۵۰.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۴

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۰۷ DOI: <https://doi.org/10.22059/jzfil.2025.387060.669773>

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۶

انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۳۰



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

پژوهشگاه علوم انسانی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

تقلید از «مجتهد» در احکام شرعی، منوط به وجود شرایطی خاص در آن مجتهد است. برخی از شرایط مورد اجماع و اتفاق نظر مذاهب اسلامی است، بعضی دیگر ممکن است در یک مذهب، اجماعی باشد و برخی شرایط نیز اختلافی است که باید انتظار فقهاء و ادله ای که آنان با استناد به آن‌ها به شرطی در وجود مجتهد برای تقلید از او رسیده‌اند، مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرد. از جمله شرایط مجوز تقلید از مجتهد، شرط ذکورت یا مرد بودن مجتهد است که محل اختلاف و مناقشه است. این در حالی است که نیل به اجتهاد، ارتقاء علمی است که به داشتن ذهن وقاد، هوش کافی و سخت‌کوشی وابسته است، ممکن است زنان در رسیدن به اجتهاد و مرتبه اعلی‌ت در استنباط، گوی سبقت را از مردان برابند، رتبه‌ی برتری نسبت به مردان پیدا کنند و به مرتبه اعلی‌ت در استنباط احکام نائل شوند.

اگر چنین رجحانی وقوع خارجی پیدا کند، آیا اولویت در تقلید، تقلید کردن از بانوی مجتهدی است که اعلم است؟ یا ضرورتاً تقلید باید از مجتهد مردی باشد که در رتبه نازلتر از بانوی مجتهد قرار دارد؟ آیا دلیل تعبدی بر تقلید از مجتهد مرد وجود دارد؟

تردیدی در پذیرش تعبدی احکام شرعی در مواردی که خارج از دسترس عقل است وجود ندارد؛ زیرا مومن و مسلمان، مسلمانی را در پذیرش همه دستورات اسلام می‌داند چه آن احکام و دستوراتی که راه به درک حکمت تشریع و علت صدور دستور وجود دارد و با قوه عقلی امکان درک وجود دارد، چه آن احکام و دستوراتی که عقل راهی به درک حکمت تشریع و علت صدور دستور ندارد. روشن است که پذیرش تعبدی نسبت به آن احکام شرعی است که شرعی بودن آن مسلم و قطعی است همانند وجوب نماز، وجوب رکعات نماز، روزه ماه رمضان و امثال آن؛ و چنین تعبدی قطعاً نسبت به فتواهائی که احتمال خطا در استنباط آن‌ها وجود دارد، ثابت نیست بلکه قطعاً منتفی است. بر این اساس بازخوانی فتوهای فقهی فقیهان برای کشف احکام شرعی برای هر فردی که صلاحیت استنباط را دارد ضروری است؛ و از آنجایی که تحقیق در موضوعات فقهی و شرعی امر مستمر خواهد بود و هیچ زمان باب تحقیق و پژوهش نسبت به موضوعی مسدود نخواهد بود و تحقیق با مذاق شارع سازگارتر است؛ بدین جهت در این موضوع جدی، حساس، سرنوشت ساز و تعیین کننده در جهان علم و اندیشه، به تحقیق و نگارش پرداخته می‌شود.

تحولات معاصر در عرصه‌های علمی و اجتماعی، سبب شده که اختلاف نظرهای موجود در شرط ذکورت وارد مرحله جدیدی شود. از یک سو، گسترش فرصت‌های آموزشی و افزایش توانمندسازی‌های علمی زنان، امکان دستیابی آنان به مراتب بالای علمی، از جمله اجتهاد و اعلی‌ت در استنباط احکام را تقویت کرده است. از سوی دیگر، تحولات فقهی معاصر و پویایی اجتهاد، امکان تخصصی شدن اجتهاد در ابواب فقهی خاص را مطرح ساخته و افق‌های جدیدی را در فهم مسئله مرجعیت گشوده است.

پیشینه پژوهش

در این خصوص پژوهش‌هایی صورت گرفته است که به شرح ذیل است:

«تقلید از مجتهد زن (۲۰۱)» هرچند مقاله مذکور به خوبی به نقد ادله منع مرجعیت زنان و اثبات عدم وجود مانع صریح شرعی برای آن می‌پردازد؛ اما تمرکز آن عمدتاً بر عدم وجود حجیت فتوای زنان برای غیر خودش به دلیل قصور مقتضی است. لازم به ذکر است که در بخشی از مقاله به خبریّت بیشتر زنان در احکام مرتبط با خودشان اشاره‌ای جزئی شده است؛ اما در نهایت ضمن بیان این نکته که اگرچه تقلید از زنان، مخالف با مذاق شریعت نیست؛ بیان می‌کند که فتوای زنان به دلیل قصور مقتضی، حجیت ندارد. مقاله «فراگشتی در امکان مرجعیت زنان» و مقاله «تحلیل و ارزیابی ادله فقهای امامیه درباره مرجعیت زنان با تاکید بر دیدگاه‌های آیت الله خامنه‌ای» و همچنین مقاله «اجتهاد و مرجعیت زنان از منظر دین»؛ هریک از مقالات مذکور ضمن بررسی و نقد ادله مخالفان مرجعیت تقلید زنان، به ارائه دلایلی که امکان تصدی این منصب توسط زنان را اثبات می‌نماید، پرداخته‌اند.

لیکن پژوهش حاضر در مقایسه با پژوهش‌های پیشین، ضمن بررسی و تبیین ادله مطرح شده از جانب فقهاء در مرجعیت تقلید زنان، با تکیه بر مفهوم اجتهاد متجزی به بررسی خبریّت مجتهدان زن در امور خاص زنانه و فوائد مترتب بر پذیرش مرجعیت زنان در این چارچوب می‌پردازد تا نشان دهد تخصص‌گرایی در فقه، می‌تواند به طور مشخص، زمینه ساز مرجعیت زنان در مسائل مرتبط با تجربه و دانش زیسته آن‌ها باشد و از این طریق دریچه‌ای نو به مسئله مرجعیت زنان می‌گشاید و زمینه پژوهش‌های بیشتر در این حوزه را فراهم می‌آورد؛ این زاویه دید، وجه تمایز اصلی مقاله حاضر با تحقیقات پیشین است.

۱. عدم انجام تحقیق در حوزه مرجعیت زنان در فقه پیشینان

عموم فقهای معاصر، به صراحت به موضوع مرجعیت زنان پرداخته و شرایط آن را تبیین کرده‌اند؛ با وجود این، بررسی آثار فقهای متقدم و متاخر نشان می‌دهد که این مسئله توسط ایشان مطرح نشده و یا به طور مشخص به مرجعیت تقلید زنان اشاره‌ای صورت نگرفته است. البته برخی فقها در بحث اجتهاد و تقلید، شرائط مفتی و مجتهد را ذکر کرده‌اند که به دلیل نزدیکی مفهومی قابل مقایسه هستند. البته باید در نظر داشت که تفاوت‌هایی میان مقام اجتهاد و منصب مرجعیت وجود دارد، به طوری که هر مرجع تقلیدی، مجتهد است اما عکس آن لزوماً صحیح نیست. در فقه اسلامی، ذکورت شرط اجتهاد نیست و اختلاف اصلی در شرط بودن آن برای مرجعیت تقلید است. همچنین، فقها اغلب شرائط مفتی را در ابوابی همچون امر به معروف و نهی از منکر و از همه بیشتر در باب قضاوت مطرح نموده‌اند که به نظر می‌رسد شرائط لازم برای قاضی و مفتی را یکسان قلمداد نموده‌اند. برای نمونه سید ابوالقاسم خوئی در بیان شرائط مجتهد آورده است:

«اگر مسند مرجعیت بالاتر از مسند قضا نباشد، حداقل مساوی با آن است پس وقتی در قضاوت رجولیت شرط است، باید در مرجعیت نیز شرط باشد؛ چراکه قاضی با تتبع در منابع شرعی، حکم موضوعی خاص را بین متداعیین بیان می‌کند و مرجع تقلید نیز با تتبع در منابع شرعی، حکم موضوعات را برای افراد اجتماع و مقلدین بیان می‌دارد.» (خوئی، ۱۴۱۰ق: ج ۱: ۲۲۵)

بنابراین، برای درک دقیق‌تر دیدگاه فقها، لازم است آراء و نظرات مرتبط در این ابواب بررسی و تحلیل شوند.

۲. آراء و نظرات فقیهان در اعتبار شرط ذکورت

بررسی اقوال فقهاء نشان می‌دهد که در اعتبار شرط ذکورت برای مفتی، به طور کلی می‌توان فقیهان را به چهار دسته تقسیم کرد:

- (الف) فقهائی که اساساً به بیان صفات مفتی نپرداخته‌اند. (مفید، ۱۴۱۳: ۸۱۰؛ طوسی، ۱۴۰۰: ۳۰۰؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ج ۲: ۲۵؛ سرخسی، ۱۴۱۴: ج ۲: ۹۱)
- (ب) فقهائی که ضمن بیان شرایط لازم برای مفتی نسبت به بیان شرط ذکورت سکوت کرده‌اند. (انصاری، ۱۴۰۴: ج ۱: ۵۷-۸۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ج ۱: ۵۲۶؛ کرکی، ۱۴۱۴: ج ۳: ۴۹۰؛ علم الهدی، ۱۳۴۸: ج ۲: ۷۹۹-۸۰۰؛ احمد بن حنبل، ۱۴۱۰: ۷۲۶-۷۳۱؛ غزالی، ۱۴۱۹: ۵۷۳ و ۵۷۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۴: ۱۴۱۷) شهید اول در مقدمه کتاب ذکری با وجود بیان شروط ۱۳ گانه برای فقیه واجد شرائط افتاء، به شرط ذکورت اشاره ای نکرده است. (شهید اول، ۱۴۱۹: ج ۱: ۴۲)
- (ج) فقیهانی که قائل به لزوم شرط ذکورت در مفتی شده‌اند. (فیروزآبادی، ۱۴۰۰: ج ۶: ۲۹۳؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹: ج ۱: ۲۶؛ خمینی، ۱۳۷۹: ج ۱: ۹؛ نوری همدانی، ۱۳۷۳: ج ۱: ۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۴: ج ۱۶؛ سیستانی، ۱۴۱۵: ج ۶؛ خوئی، ۱۴۱۰: ج ۱: ۲۲۵) شهید ثانی، در شرح سخنان شهید اول به بیان اعتبار شرط ذکورت در مفتی واجد صلاحیت برای منصب قضاوت پرداخته است.^۱
- (شهید ثانی، ۱۳۸۵: ج ۱: ۴۲۹) همچنین سید مرتضی فیروزآبادی در بیان شرائط مجتهد، از قول شهید ثانی ذکورت را به عنوان یکی از شروط لازم برای مفتی مطرح می‌کند و در ادامه به بررسی و نقد ادله مطرح شده مبنی بر اعتبار این شرط در مفتی می‌پردازد و بر این باور است که این ادله شرطیت ذکورت را اثبات نمی‌کند. اما در نهایت امر، بنابر احتیاط، قائل به رعایت شرط ذکورت در مفتی می‌شود.
- (د) فقهائی که معتقدند الزامی برای مرد بودن مفتی وجود ندارد. (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۳۰۴؛ جنّاتی، ۱۳۹۰: ج ۶: ۲۴۲؛ صدر، ۱۴۲۰: ۱۰۶؛ مآوردی، ۱۴۱۹: ج ۱۶: ۱۵۶؛ زرکشی، ۱۴۱۴: ج ۸: ۳۵۹) همچنین سید محسن حکیم نیز در کتاب مستمسک العروه با بیان دلائلی، در نهایت به این نتیجه می‌رسد که همان‌طور که برخی فقها به جواز مرجعیت تقلید زنان فتوا داده‌اند به نظر دلیلی بر

۱. و لا بد في القاضي المنصوب من الإمام - من الكمال بالبلوغ والعقل و طهارة المولد - و العدالة و يدخل فيها الإيمان - و أهلية الإفتاء بالعلم بالأموال المذكورة - و الذكورة ...

منع مرجعیت زنان وجود ندارد. (حکیم، ۱۴۱۶: ج ۱: ۴۰ و ۴۳) از قول ابن جریر طبری نیز در کتاب المغنی نقل شده است: «ذکورت در قاضی شرط نیست، زیرا زن صلاحیت افتاء دارد پس قضاوت او نیز جایز است.»^۲ (ابن قدامه مقدسی، ۱۳۸۸ق، المغنی، ج ۱۰: ۳۶)

۳. بررسی ادله شرط ذکورت در مرجعیت

فقهاء در لزوم مرد بودن مرجع تقلید، به دلائلی استناد نموده‌اند که به شرح و بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود:

۳-۱. آیه قوامون و برتری مردان بر زنان

«الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...» (نساء: ۳۴) کلمه «قِیم» به معنای کسی است که مهم شخص دیگر را انجام دهد و لفظ «قوام» صیغه مبالغه قیم است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴: ۵۴۳) و مراد آیه آن است که مردان به سرپرستی و تدبیر امور زنان قیام کنند و این سرپرستی هم از جهت تفضلی است که به واسطه برتری عقلانی و نیروی بدنی بیشتر از جانب خداوند متعال به مردان داده شده است. و هم به سبب برتری اکتسابی است که ریشه در دادن نفقه و مهریه از جانب مردان دارد. (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۳: ۵۶۴)

ملاک‌های دیگری نیز برای برتری مردان بر زنان، از جانب فقهاء بیان شده است. (فیض کاشانی، ۱۳۷۳: ج ۱: ۴۴۸) که با توجه به این ملاک‌ها، تصدی زنان در منصب مرجعیت را موجب قوامیت زنان بر مردان دانسته و عدم صلاحیت زنان برای مرجعیت تقلید و افتاء را برداشت نموده‌اند. (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۷: ۱۴۹)

پاسخ به استدلال

بررسی‌ها نشان می‌دهد که در گستره قوامیت مردان بر زنان، اختلاف نظرهایی وجود دارد. در مقابل گروهی که به بیان نظرات آن‌ها پرداخته شد، دسته‌ای دیگر بر این باورند که با توجه به شأن نزول آیه، قوامیت مردان بر زنان محدود به فضای خانواده است. قرطبی در این زمینه بیان داشته است: «الرجال قوامون على النساء، مبتدا و خبر است، یعنی مردان به پرداخت هزینه زندگی زنان و نگهداری از آنان می‌پردازند، نفقه زنان و دفاع از آنان بر عهده مردان است.» (قرطبی، ۱۳۸۴: ج ۵: ۱۶۸)، همچنین عبارت «بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» در ادامه‌ی آیه شریفه، اختصاص قوامیت به فضای خانواده را تقویت می‌کند.

درواقع باید دانست هر جایی که زن و مرد به عنوان دو صنف مطرح می‌شود، هرگز مرد قوام و قِیم زن نیست؛ بلکه قیومیت در چارچوب رابطه زناشویی معنا پیدا می‌کند. و در صدد بیان وظیفه مردان است نه اعطای مزیت. (آملی، ۱۴۰۱: ۳۲۶)

^۲ وَحُكِيَ عَنْ ابْنِ جُرَيْرٍ أَنَّهُ لَا تُشْتَرَطُ الذَّكُورَةُ؛ لِأَنَّ الْمَرْأَةَ يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ مُقْتَبِلَةً، فَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ قَاضِيَةً.

از سوی دیگر، جمله «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» نشان می‌دهد که مقصود برتری همه مردان بر همه زنان نیست، وگرنه می‌بایست می‌فرمود: «بِمَا فَضَّلَهُمْ عَلَيْهِنَّ»؛ و چه بسا زنانی وجود دارند که از بسیاری از مردان برترند. (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۳: ۵۶۴) و امکان ندارد به این معنا ملتزم شویم که مردان به مقتضای عقل ذاتی و انفاقی که به همسر خود دارند حتی نسبت به زنان بیگانه قوامیت داشته باشند. (منتظری، ۱۳۶۹: ج ۱: ۳۵۰)

همچنین در زمینه مرجعیت، قوامیتی از سوی مرجع تقلید نسبت به مقلد وجود ندارد و مقلد به منظور اطاعت از خداوند متعال از فتاوی مرجع تقلید خود با این تصور که این فتاوا نزدیک تر به واقع است، پیروی می‌کند؛ بدین جهت، فارق از استناد به تفاسیری که گستره‌ی قوامیت مردان بر زنان را به حوزه خانواده محدود می‌کند، اصل استناد به آیه قوامون در نفی مرجعیت تقلید زنان محل اشکال است.

۳-۲. آیه حلیه و عقل زنان

«أَوَمَنْ يُنَشَأُ فِي الْجِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» (زخرف: ۱۸)

جمعی از مفسران با استناد به آیه ی ۱۸ سوره مبارکه زخرف، نقصان عقل و ناتوانی از نزاع‌های کلامی و ضعف در استدلال‌گری را از ویژگی‌های زنان برشمردند. و استفاده از زیور و زینت توسط زنان را گواهی بر این مدعای خود دانسته‌اند. (طنطاوی، ۱۴۲۵: ج ۲۰: ۱۸۲؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ج ۳: ۲۵۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۸: ۱۳۴)

با توجه به تفاسیر مطرح شده، از آنجایی که اجتهاد و صدور فتوا، منصبی است که برای استخراج احکام شرعی نیاز به تعقل و تدبر و توانایی در استنباط دارد، زنان فاقد صلاحیت لازم برای تصدی در این منصب هستند. (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۷: ۱۸۰-۱۸۱)

پاسخ به استدلال

حال سوالی در اینجا مطرح می‌شود که آیا آیه شریفه در صدد بیان نقصان عقل زنان و ناتوانی در اقامه برهان توسط آنان بوده است و یا مقصود دیگری در آیه نهفته است؟ آیا خداوند متعال با دیده نکوهش به استفاده زنان از زیور و زینت نگریسته است و آن را گواهی بر نقصان و عیب زنان انگاشته است؟ باید گفت پاسخ به این سوالات به شیوه تفسیر آیه مبارکه باز می‌گردد. در ابتدا به بررسی استفاده از زیور و زینت در دیدگاه شرع پرداخته می‌شود.

همان‌طور که ذکر شد بنابر ادعای بعضی مفسرین، آیه حلیه بر عیب بودن خود آرای و آرایش با زر و حریر دلالت روشن دارد، اما باید گفت به هیچ وجه چنین صراحتی در آیه ملاحظه نمی‌شود؛ زیرا نه تنها در آیه از آرایش با زر و حریر نهی نشده؛ بلکه گوینده آن را مذمت هم نکرده است. (مومنی، ۱۳۸۵: ۱۱۱) از سوی دیگر، آیات و روایاتی وجود دارد که نه تنها استفاده از زیور و زینت امری نکوهیده تلقی نشده است؛ بلکه هم زنان و هم مردان را به استفاده از آن توصیه می‌نماید.

خداوند متعال در آیه ۳۱ اعراف می‌فرماید: «يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَ...»
آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر این آیه می‌فرماید:

این جمله می‌تواند هم اشاره به زینتهای جسمانی باشد که شامل پوشیدن لباسهای مرتب و پاک و تمیز و شانه زدن موها و به کار بردن عطر و مانند آن می‌شود و هم شامل زینتهای معنوی یعنی صفات انسانی و ملکات اخلاقی و پاکی نیت و اخلاص. (مکارم، ۱۳۸۰: ج ۶: ۱۴۸)

همچنین آیه ۳۲ سوره مبارکه اعراف، کسانی را که زینت‌هایی که خداوند برای بندگانش تحریم کرده‌اند را زیر سوال برده‌است.^۳ در این باب روایاتی نیز وجود دارد که نه تنها به نهی آراستگی ظاهر و استفاده از زینت نمی‌پردازد؛ بلکه به آن توصیه می‌نماید، که بیان آن‌ها در این مجال نمی‌گنجد. اما در خصوص عبارت «و هو فی الخصام غیر مبین»، بیشتر مفسران این بخش از آیه شریفه را به معنای نقصان عقل زنان و ناتوانی در استدلال در نظر گرفته‌اند.

البته تفاسیر دیگری نیز توسط برخی مفسران ارائه شده‌است که بر این باورند خصام به معنای درگیری و قتال دو تن با یکدیگر و دفاع بدنی است، زیرا «خصم» بر افراد درگیر در جنگ و حرب اطلاق می‌شود. چنانکه در قرآن کریم آمده‌است: «هذان خصمان اختصموا فی ربهم...» یعنی این دو گروه (مؤمن و کافر) مخالف و دشمن یکدیگرند که در (دین) خدای خود با هم به جدال برخاستند. (حج: ۱۹) و اگر جزم به این نشود که خصام در این آیه به معنای جنگ است، جزم ناتوانی در اقامه‌ی استدلال نیز نخواهد شد و غیر مبین بودن نیز به این معناست که در جنگ و درگیری نصر و پیروزی محقق و ثابت نیست. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۲۵: ۲۲۹) اگر این تفسیر پذیرفته شود در اینصورت، آیه شریفه بیانگر نقصان عقل زنان و ناتوانی در استدلال‌گری نخواهد بود.

علاوه بر این، روایاتی در مدح زنانی همچون سعیده، از اصحاب امام کاظم (ع) وجود دارد که بر هوش و ذکاوت آن‌ها دلالت دارند. (حسن، ۱۴۲۱: ۴۴۸)

بیان تعابیری مانند نقصان عقل زنان به لحاظ غلبه خارجی است و اگر شرایط مناسب برای فراگیری تعلیم و تربیت زنان فراهم شود، حتماً غلبه برعکس خواهد شد یا دست کم غلبه‌ای نخواهد بود تا منشا نکوهش شود، هوشمندی و نبوغ برخی از زنان و سبقت آنان از مردان در پندپذیری، شواهد تاریخی دارد برای مثال زنانی که قبل از همسران خود دین اسلام را پذیرفته‌اند و حقانیت آن را با استدلال تشخیص داده و به آن ایمان آورده‌اند، درحالی که مردان از پذیرش آن استنکاف کرده و در حقانیت آن تردید داشتند. (آملی، ۱۴۰۱: ص ۳۶)

در قرآن حتی یک آیه وجود ندارد که در دو موضوع عقل و ایمان، مردان را بر زنان یا بالعکس زنان را بر مردان ترجیح دهد. (جعفری، ۱۳۷۵: ج ۱: ص ۲۸۶) قرآن در کنار هر مرد بزرگ و قدیسی از یک

۳. قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ

زن بزرگ و قدیسه یاد می‌کند، همان‌طور که در کنار زنان ناشایست، مردان ناشایست را نیز به تصویر کشیده‌است، این امر نشان می‌دهد که قرآن کریم در ارائه الگوها، جنسیت را محدودکننده نمی‌داند و در داستان‌های خود، توازن را حفظ نموده است. (مطهری، ۱۳۹۷ الف: ۱۱۸)

پروفسور جینا ریپون، پژوهشگر بین‌المللی علوم اعصاب در پاسخ به باور عمومی حاکم بر جامعه مبنی بر پایین‌تر بودن زنان به لحاظ اجتماعی، فکری و عاطفی، بر مبنای یافته‌های تجربی گفته‌است: «مغز هر فرد زندگی تجربه شده او را منعکس می‌کند نه فقط جنسش را.» (ریپون، ۱۳۹۸: ۲۰) و بدون شک شواهدی وجود دارد مبنی بر اینکه تجربه بیشتر در فعالیت‌های به خصوص، هم عملکرد را بهتر می‌کند و هم مغز را تغییر می‌دهد. (همان: ۱۴۵)

مطالب گفته شده بیانگر تاثیر فرهنگ و تعلیم و تربیت اجتماعی بر قوه عقل و استدلال انسان است، و دلیلی بر نقص عقل زنان به طور ذاتی وجود ندارد. همچنین اگر آموزش‌ها و فرصت‌های ایجاد شده برای زنان به اندازه مردان باشد، امکان رشد و ترقی زنان بسیار چشمگیر خواهد بود.

۳-۳. آیه تبرج و خانه نشینی زنان

«وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى...» (احزاب: ۳۳)

مدعیان منع مرجعیت زنان باتوجه به آیه شریفه، براین باورند که با توجه به مذاق شارع، زنان از حضور در اجتماع و مجالست با مردان نامحرم منع شده‌اند. و چون منصب مرجعیت تقلید مستلزم اختلاط با مردان نامحرم و پاسخگویی به پرسش مقلدین است، ازین رو زنان به دلیل لزوم حفظ حجاب و تاکید بر خانه نشینی از تصدی در این منصب نهی شده‌اند. (خوئی، ۱۴۱۰: ج ۱: ۱۸۷)

آیت الله مکارم شیرازی، حکم موجود در آیه را حکم عام و کلی برای تمام زنان می‌داند و تکیه آیه بر زنان پیغمبر را برای تاکید بیشتر دانسته است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ج ۱۷: ۲۹۰)

پاسخ به استدلال

در مقابل، برخی مفسرین بر این باورند مخاطب آیه، همسران رسول خدا (ص) هستند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۲۱: ۲۴۲) و با توجه به اینکه آیه پیشین با عبارت «یا نساء النبی لستنَّ کاحد من النساء» (احزاب: ۳۲) آغاز شده بود می‌توان گفت خداوند متعال به سبب اهمیت جایگاه همسران پیامبر (ص)، تکالیف و مسئولیت‌های گرانتری نسبت به سایر زنان برای آنان لحاظ نموده‌است؛ بنابراین به نظر می‌رسد عدم خروج از منزل، حکمی مختص همسران پیغمبر (ص) است.

بنابر نظر آیت الله جوادی آملی، اصراری که قرآن کریم درباره زنان پیامبر (ص) دارد، نشانه پیش‌بینی وحی از یک حادثه‌ی تلخ تاریخی است. قرآن با اصرار به زنان پیامبر می‌فرماید: در خانه‌هایتان قرارگیرید و مانند روزگار جاهلیت قدیم، زینت‌های خود را آشکار نکنید، زیرا خداوند متعال صحنه‌ای را پیش‌بینی می‌کرد و زنان پیغمبر را از ثمرات تلخ آن قیام بی‌جا برحذر می‌داشت ولی با وجود این هشدارها، جنگ جمل پیش آمد. (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۳۲۲-۳۳۳)

بنابر نظر آیت الله خامنه ای، اسلام مخالفتی با حضور زنان در جامعه ندارد و حضور فعال حضرت فاطمه (س) در بخش های مختلف جامعه و مبارزات سیاسی ایشان مؤید همین امر است. (خامنه ای، ۱۳۹۸: ۶۱)

همچنین در تفسیر عیاشی آمده است که هنگام ظهور حضرت مهدی (عج)، از میان ۳۱۳ یار امام، ۵۰ نفر از بانوان هستند. (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ج ۱: ۶۵) و اگر حضور زنان در عرصه های اجتماعی مفسده آفرین به حساب آید به طور قطع حضرت ولی عصر (عج) نسبت به این ایجاد مفسده واقف تر هستند، در حالی که زن بودن تعدادی از یاران حضرت نشان از نقش پررنگ زنان در برپایی نظام حضرت موعود (عج) است.

باید دانست که زنان در جامعه اسلامی آزادند و از رفتن به ادارات و دانشگاه به هیچ وجه جلوگیری نمی شود. از چیزی که جلوگیری می شود، فساد اخلاقی است که تفاوتی بین زن و مرد وجود ندارد و برای هر دو حرام است. (خمینی، ۱۳۶۸: ج ۴: ۳۹)

پس باید گفت وقتی یک زن به عنوان مرجع تقلید با حفظ حجاب، عفاف و پوشش شرعی و رعایت شئون اسلامی و به دور از هرگونه تبزج و خودنمایی به انجام وظایف خود در مقام یک مرجع تقلید بپردازد بعید است که حضور و فعالیت او زمینه ساز فساد اخلاقی و و مغایر با مذاق شارع باشد.

۳-۴. حدیث لن یفلح قوم ولّوا امرهم امرأة

قومی که زن بر آن ها حکومت کند هرگز رستگار نخواهد شد. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۳۲: ۱۹۴) این روایت با تعبیری مختلف اما با همین مضمون در منابع حدیثی توسط حسن بصری از ابی بکره که صحابی است، از قول رسول خدا (ص) نقل شده است. و به نظر در این روایت ولایت و رهبری زنان مورد مذمت رسول اکرم (ص) قرار گرفته شده است. و چون مرجعیت تقلید نوعی ولایت بر مقلد به شمار می آید، زنان از تصدی در مناصبی مانند قضاوت و مرجعیت منع شده اند. (آملی، ۱۳۹۵: ۶۹؛ نجفی: ج ۱۴: ۴۰)

پاسخ به استدلال

بر سندیت حدیث مذکور اشکالاتی وارد شده است، چنانکه در برخی کتب حدیثی آمده است حسن بصری، جایگاه مقبولی در نقل حدیث ندارد. برای نمونه در ارواء الغلیل آمده است: «حسن در اینجا، حسن بصری است و او در حدیث تدلیس می کند.» (البانی، ۱۳۹۹: ج ۸: ۱۰۹) همچنین این حدیث در کتب شیعه بدون سند و به صورت مرسل از رسول خدا (ص) نقل شده است. (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۶: ۲۱۳؛ حرانی، ۱۴۰۴: ۳۵؛ راوندی، ۱۴۰۹: ج ۱: ۷۹)

اما جدای از اشکالات سندی وارده بر حدیث، نمونه هایی در قرآن کریم و سیره ائمه اطهار موجود است که از لحاظ محتوا مخالف با حدیث مذکور است و به ولایت زنان اشاره می کند که به بیان چند مورد می پردازیم:

الف) آیه ۳۴ سوره مبارکه نمل که به سلطنت و حاکمیت ملکه سبا و مواجهه عاقلانه و مدبرانه‌ی او با نامه حضرت سلیمان (ع) اشاره می‌نماید که با وجود آنکه سران مملکتش اختیار هر تصمیمی حتی جنگ را به او واگذار کرده بوده‌اند؛ اما او برای جلوگیری از جنگ و ممانعت از تباهی مردم و سرزمینش، هدیه و ارمغانی برای حضرت سلیمان (ع) می‌فرستد، که این تصمیم نشانه‌ی دوراندیشی و حسن تدبیر او، به عنوان حاکم است.

ب) آمده است که روزی، احمد بن ابراهیم بر حکیمه دختر امام نهم و خواهر امام دهم وارد شد و سوالات فراوانی از ایشان پرسید. از قبیل: مسائل دینت را از چه کسی می‌پرسی؟ و پیرو چه امامی هستی؟ حکیمه خاتون در جواب، نام حجة بن الحسن بن علی را بیان نمود. احمد در ادامه پرسید هم اکنون آن آقا کجاست؟ گفت: فعلاً غایب است. پرسید اگر او غایب است، پس شیعیان هنگام گرفتاری به چه کسی پناه می‌برند؟ گفت: در غیبت او به جده اش مادر امام حسن عسکری (ع) روی می‌آورند و مشکلاتشان را به وسیله او حل و فصل می‌کنند. این سخن برایش گران آمد؛ پس به حکیمه خاتون گفت: می‌گویی من از کسی پیروی کنم که زنی را وصی و جانشین خود قرار داده‌است؟ گفت: اینکه تعجبی ندارد. زیرا عملی است که پیروی از عمل حسین بن علی (ع) است. حسین بن علی (ع) خواهرش زینب را جانشین خود قرار داد. (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲: ۵۰۷)

از سوی دیگر برخی از فقها بر این باورند که تعبیر «لن یفلح» که در صدر روایت آمده‌است، منافاتی با جواز ندارد. (خوانساری، ۱۳۵۵: ج ۶: ۷) به عبارت دیگر روایت مذکور در صدد بیان حکم حرمت نیست و بیشتر جنبه ارشادی دارد؛ بنابراین با توجه به نمونه‌های مطرح شده، این حدیث به عنوان دلیلی بر منع مرجعیت تقلید زنان، قابل استناد نخواهد بود.

۳-۵. روایت ابی‌خدیجه از امام صادق (ع)

«إِذَا كُنْتُمْ أَنْ يَحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ وَ لَكِنْ أَنْظَرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَائِنَا فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِ» (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۳: ۲)

دسته‌ای از فقها با تمسک به این روایت بر این باورند که ذکر واژه رجل در روایت بیانگر آن است که زنان حق تصدی در مقام مرجعیت تقلید را ندارند و این مقام اختصاص به مردان دارد. آیت الله گلپایگانی درباره‌ی موضوعیت واژه رجل در این حدیث گفته‌است: «ایشان برای واژه رجل، موضوعیت قائل شده‌است؛ چون واژه رجل قید بوده و مفهوم دارد و نمی‌توان در چنین مقامی از آن الغای خصوصیت کرد.» (گلپایگانی، ۱۴۱۳: ج ۱: ۴۷)

پاسخ به استدلال

آنچه به نظر می‌رسد استعمال واژه رجل در حدیث ابو خدیجه، از باب مفهوم لقب است و مفهوم لقب حجت نیست. (مومنی، ۱۳۷۷: ۱۲۰) و حتی به فرض قید بودن، باز هم نمی‌توان پذیرفت که این جمله مفهوم دارد بلکه استعمال واژه رجل از باب غلبه بوده‌است؛ بنابراین قید، غالبی است و نیز جای

تردید نیست که قید غالبی مفهوم ندارد و برای احتراز نیست. (گرگانی، ۱۳۸۱: ۸۹) لذا واژه رجل [مرد] در حدیث در مقابل زن بکار برده نشده است، بلکه از جهت تغلیب بوده است.

و از آنجایی که قضاوت زنان، حتی برای یک مورد بیان نشده است؛ بنابر این اخذ عنوان رجولیت در روایت، از باب غلبه است نه از باب تعبد و انحصار منصب قضاوت در مردان، و این روایت، دلالتی بر اشتراط رجولیت در باب قضاوت ندارد تا چه رسد به اینکه دلالت بر آن در باب افتاء داشته باشد. (خوئی، ۱۴۱۸: ج ۱: ۱۸۷)

شیخ انصاری نیز این احتمال را بیان کرده است که واژه رجل بر مورد غالب حمل شده است و مخصّصی بر عمومات موجود در این باب به حساب نمی آید. (انصاری، ۱۴۱۵: ج ۱: ۲۲۹) از عمومات موجود در این باب می توان به روایت از امام حسن عسکری (ع) اشاره نمود: «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالَفًا عَلَى هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يَقْلُدُوهُ» (حرّعاملی، ۱۴۱۶: ج ۲۷: ۱۳۱)

در روایت مذکور، واژه «من» به صورت عام بیان شده است و اختصاصی به مردان ندارد و با توجه به نظر شیخ انصاری، واژه «رجل» در روایت ابوخیجه، عموم موجود در این روایت را تخصیص نمی زند. لذا با نظر به روایت نقل شده از امام حسن عسکری (ع) زنان نیز به مانند مردان با تفقه در دین می توانند مرجع دینی برای مقلّدین به شمار آیند.

همچنین، نمونه هایی در قرآن وجود دارد که نشان می دهد، استعمال واژه رجل در آیه شریفه حاکی از احتراز زنان از شمول آن آیه نیست، که به ذکر دو نمونه اکتفا می کنیم:

«مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا» (احزاب: ۲۳)

«...وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ...» (اعراف: ۴۶)

در تفسیر المیزان در ذیل آیه ۴۶ اعراف آمده است:

«تعبیر به رجال، آن هم به طور نکره و بدون الف و لام، به حسب عرف لغت دلالت بر احترام و اعتناء به شان اشخاصی که مقصود از آن هستند، دارد. چون عادتاً کلمه ی رجل دلالت بر انسان قوی در اراده و تعقل دارد ... پس منظور از رجال، افرادی هستند که در انسانیت خود در سرحد کمال باشند و اگر در میان آنان افرادی از زنان فرض شود، از باب تغلیب، لفظ رجال در مورد ایشان بکار می رود.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۸: ۱۵۳)

۳-۶. اجماع

از دیگر دلالتی که برای اشتراط ذکورت در مرجع تقلید ذکر شده است، اجماعی است که فقها بدان تمسک جسته اند. شهید ثانی در قسمتی از کتاب لمعه، بعد از سخن شهید اول، در بابت شرایط افتاء

برای فقیه جامع شرایط بیان داشته است: «... و هی البلوغ و العقل و الذکورة و الايمان و العدالة و طهارة المولد اجماعاً» (شهید ثانی، ۱۳۸۵: ج ۱: ۴۲۹)

بعد از شهید ثانی فقها اجماع مطرح شده در شرط ذکورت برای مرجع تقلید را از قول شهید ثانی مطرح می کنند. (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ج ۱: ۴۲۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۰: ج ۶: ۲۹۳)

پاسخ به استدلال

با توجه به نظرات برخی فقها و همچنین بررسی های صورت گرفته در آثار فقهای پیش از شهید ثانی، می توان به این نکته پی برد که ادعای اجماع در لزوم مرد بودن مرجع تقلید، اولین بار توسط شهید ثانی (متوفای ۹۵۵ یا ۹۵۶ ق) مطرح شده است. برای نمونه علامه حلی (متوفای ۷۲۶ ق) در کتاب قواعد الاحکام، در بخش امر به معروف و نهی از منکر، صفات مفتی را بدون قید کردن شرط ذکورت متذکر شده است. (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق: ج ۱: ۵۲۶) همچنین محقق کرکی (متوفای ۹۳۸ ق) استاد شهید ثانی در کتاب جامع المقاصد شرایط مفتی را بدون بیان شرط ذکورت نام برده است. (محقق کرکی، ۱۴۱۴: ج ۳: ۴۹۰)

بنابراین اگر شرط ذکورت به عنوان شرطی اجماعی لحاظ می شد، این دو فقیه اگرچه اجماعی در این مسئله بیان ننموده اند؛ اما دست کم می بایست به ذکر شرط ذکورت می پرداختند. و حتی اگر ایراد شود که عدم قید شرط ذکورت در مفتی به دلیل شدت وضوح این شرط بوده است چراکه علامه حلی در همان کتاب قواعد الاحکام، برخلاف مفتی برای قاضی شرط ذکورت را متعرض شده است. (علامه حلی، ۱۴۱۳: ج ۳: ۴۲۱) پاسخ داده می شود قطعاً شرط ایمان و عدالت بسیار روشن تر و واضح تر از شرط ذکورت برای مفتی بوده است؛ اما با وجود این، این دو شرط برخلاف ذکورت هم برای مفتی و هم برای قاضی ذکر شده است.

بنابراین با توجه به مباحث موجود، اجماع مطرح شده توسط شهید ثانی، مورد شک و تردید واقع می شود؛ و بر فرض وجود اجماع، اجماع مذکور محصل نیست و ممکن است مدرکی باشد؛ بنابراین لازم است مدرک آن اجماع مورد تامل قرار گیرد؛ چرا که استنباط فقهای پیشین برای فقهای متاخر حجت نیست؛ بلکه حجیت آن مدرک و دلالت آن مهم است و به نظر می رسد مدرک معتبری برای نهی شرعی وجود ندارد. (مومنی، ۱۳۷۷: ۱۱۸)

۴. فوائد مقبولیت مرجعیت زنان

تحولات اجتماعی معاصر، نقش های جدیدی را برای زنان تعریف کرده و پرسش هایی را در مورد جایگاه آنان در عرصه ها مختلف، از جمله فقهات مطرح ساخته است. یکی از چالش های مهم در این زمینه، مسئله مرجعیت تقلید زنان است که همواره با دیدگاه های موافق و مخالف روبرو بوده است. در این میان نظریه اجتهاد متجزی می تواند به عنوان یک رویکرد راهگشا، نقش مهمی در تبیین و توجیه مرجعیت زنان ایفا کند.

مفهوم اجتهاد متجزی، به عنوان یک نظریه در اصول فقه بر این مبنا استوار است که فقیه می‌تواند ملکه استنباط احکام شرعی را به صورت تخصصی در ابواب و مسائل معین از فقه کسب نماید، بدون آنکه لزوماً در تمامی ساحات دانش فقهی به مرتبه اجتهاد مطلق دست یابد. به عبارت دیگر، مجتهد متجزی، فقیه متخصصی است که در برخی از حوزه‌های فقهی توانایی استنباط دارد. این دیدگاه، در طول تاریخ فقهات امامیه مورد توجه بوده و در عصر حاضر نیز توسط اصولیون محل بحث قرار گرفته است. (آخوند خراسانی^۴، ۱۴۱۳: ج ۵؛ ۲۷۷؛ روح الله خمینی، ۱۴۳۴: ج ۱؛ ۶؛ علامه حلی^۵، ۱۳۸۰: ج ۱؛ ۲۸۳؛ شهید اول، ۱۴۱۹: ج ۱؛ ۴۳)

مهم‌ترین دلیل برای جواز تقلید از مجتهد متجزی، مقتضای سیره عقلا در رجوع جاهل به عالم است؛ چه بسا عقلا، استنباط مجتهد متجزی را به دلیل ممارست و صرف عمر در آن زمینه، بر مجتهد مطلق غیر متخصص در آن زمینه ترجیح دهند. (فاضل لنکرانی، ۱۴۳۳: ج ۱؛ ۱۰۸)

پذیرش مرجعیت زنان در چارچوب اجتهاد متجزی، می‌تواند مزایای چشمگیری در حوزه فقه و استنباط احکام شرعی داشته باشد. در ادامه به دو فایده‌ی اصلی این رویکرد پرداخته می‌شود:

۴-۱. پاسخگویی کارآمد به نیازهای فقهی مقلدین زن

یکی از مهم‌ترین فواید پذیرش مرجعیت زنان، امکان پاسخگویی دقیق‌تر و کاربردی‌تر به نیازهای فقهی خاص جامعه زنان است. یک زن در مقام مرجع تقلید، به دلیل خبریت ناشی از تجربه زیسته و مواجهه ملموس با واقعیت‌های مسائل زنان، می‌تواند ابعاد و ظرایفی از مسائل فقهی مرتبط با حوزه زنان مانند ابعاد جسمانی و روانی مرتبط با حیض، نفاس، بارداری، شیردهی، مسائل خاص خانواده و ... را درک کند که ممکن است از دیدگاه مراجع تقلید مرد به طریق مطالعات نظری، به طور کامل درک نشود و یا ظرایف آن مغفول بماند.

از سوی دیگر، پذیرش مرجعیت تقلید زنان، این امکان را فراهم می‌سازد که مقلدین زن با آسودگی خاطر بیشتر و به دور از معذوریت، مسائل خود را با مراجع تقلید زن مطرح کنند و فتاوایی را دریافت نمایند که مبتنی بر درکی عمیق‌تر از واقعیت‌های زندگی آن‌ها است. این امر به طور مستقیم به تحقق کامل‌تر عدالت فقهی منجر می‌شود؛ بدین معنا که نظام فقهی و قواعد استنباط احکام شرعی باید به گونه‌ای باشد که به طور جامع و دقیق، پاسخگوی مسائل فقهی و ابعاد زندگی مکلفین، اعم از زن و مرد باشد.

^۴. التجزّي هو ما يقتدر به علی استنباط بعض الأحكام.

^۵. الاجتهاد: اصطلاحاً: استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحکم شرعي. و الأقرب قبوله التجزئة، لأنّ المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في الأحكام موجود مع الاجتهاد في بعضها، و تجويز تعلّق المعلوم بالمجهول يدفعه الفرض.

آیت الله خامنه ای نیز در زمینه مرجعیت زنان بیان نموده‌اند: «امروز تعداد زنان مجتهد کم نیست و حتی معتقدیم که در بسیاری از مسائل زنانه که مردها تشخیص خوب و درستی ندارند، خانم‌ها باید از مجتهدان زن تقلید کنند.» (پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری، ۱۴۰۳/۹/۲۷)

۲-۴. تقویت ابعاد تخصصی فقه با اجتهاد متجری (با تمرکز بر فقه زنان)

افزون بر ارتقاء کیفیت پاسخگویی به مقلدین، حضور زنان در جایگاه مرجعیت و اتکا بر رویکرد اجتهاد متجری، به تعمیق و غنای مباحث فقهی کمک شایانی می‌رساند. گستردگی و پیچیدگی مباحث فقهی در عصر حاضر، اهمیت تخصصی شدن فرایند استنباط را بیش از پیش نمایان می‌سازد. بانوان مجتهد با تمرکز بر حوزه مسائل زنان و کسب ملکه اجتهاد متجری در این ابواب، تنها به ارائه فتوای کاربردی اکتفا نمی‌کنند، بلکه با طرح زوایای جدید در مسائل فقهی، شناسایی ابعاد کمتر توجه شده در استنباطات پیشین و تحلیل عمیق تر نصوص و قواعد شرعی از منظر ویژگی‌های انضمامی زنان، به تبیین احکام با دقت و جامعیت بیشتری مبادرت می‌ورزند. این امر به طور کلی به غنای مباحث فقهی و عمق بخشی به آن کمک شایانی می‌نماید و ظرفیت مواجهه با چالش‌های فقهی معاصر را افزایش می‌دهد.

۵. دلیل نویسندگان بر جواز مرجعیت زنان

فقیهان، عمده‌ترین و اساسی‌ترین دلیل بر جواز تقلید را سیره و بنای عقلا بر «رجوع جاهل به عالم» دانسته‌اند. (خمینی، ۱۴۰۵: ج ۲: ۵۳۹؛ ایروانی، ۱۴۲۲: ج ۲: ۴۴۹؛ مکارم، ۱۴۲۸: ج ۳: ۵۹۳) بنابراین برخی فقهاء منشا پیدایش این بنا، «فطرت» و «عقل» انسان است. (عراقی، ۱۴۱۷: ج ۴: ۲۴۱؛ خوئی، ۱۴۲۲: ج ۳: ۴۴۸) عقل و فطرت آدمی در رجوع جاهل به عالم فرقی میان زن و مرد قائل نمی‌شود و آنچه در این مراجعت ملاک است، خبرویت و اعلیّت شخص است نه جنسیت او. لذا چنانچه زنی وجود داشته باشد که تمام شرائط نامبرده شده برای مرجع تقلید از قبیل عقل، ایمان، عدالت و ... را دارا باشد و اعلم نسبت به سایر مردان باشد، بنابر سیره عقلا نمی‌توان خبرویت او را تنها به دلیل جنسیت او نادیده گرفت.

بنابر نظر مشهور اصولیان بنای عقلا وقتی حجت است که ردع و منعی از سوی شارع در مورد آن نشده باشد. (انصاری، ۱۴۱۶: ج ۱: ۱۶۴؛ عراقی، ۱۴۱۷: ج ۳: ۱۳۸؛ مظفر، ۱۳۷۰: ج ۲: ۱۲۶ و ۱۲۷؛ غروی اصفهانی، ۱۴۲۹: ج ۳: ۲۴۸)

بررسی‌های انجام گرفته در این باب نیز نشان می‌دهد که نه تنها ردع و منعی از سوی شارع در این موضوع صورت نگرفته است، بلکه در آیاتی مانند آیه ۴۳ سوره مبارکه مریم، می‌توان به لزوم مراجعه جاهل به عالم پی برد:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ مِنْكُمْ فَتًى فَاذْكُرُوا اللَّهَ مَا لَمْ يَأْتِكُمْ فَاتَّبِعْنِي أِهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا» (مریم: ۴۳)

همچنین در سیره معصومین نیز نمونه‌هایی از مراجعه به زنان در مسائل شرعی با وجود اینکه مردانی واجد شرایط در این حوزه وجود داشتند، دیده می‌شود.

مانند مراجعاتی که به حضرت زهرا (س) در مسائل فقهی صورت می‌گرفت. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲: ۳) و همچنین ارجاع عبدالرحمان بن حجاج توسط امام صادق (ع) به همسرشان، حمیده مصفاة در بابت نحوه اعمال حج کودک خردسال. (شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ج ۵: ۴۱۰) آیت الله سید رضا صدر بر این باور است که ارجاع حضرت به حمیده از باب ارجاع به فتوای او بوده‌است نه از باب ارجاع به اخبار او. (صدر، ۱۴۲۰: ۱۰۶)

به علاوه، ابواسحاق شیرازی در کتاب طبقات الفقهاء، به معرفی ۸۰ مورد مفتی و فقیه صحابی پرداخته‌است که در این جمع به عایشه بنت ابی بکر، فاطمه بنت رسول الله (ص)، ام سلمه، ام حبیبه، و چند زن دیگر اشاره نموده است. (ابواسحاق شیرازی، بی تا: ۳۵-۵۲)

از سوی دیگر با توجه به بررسی‌های صورت گرفته، نه در قرآن کریم و نه در احادیث ائمه اطهار، دلیلی وجود ندارد که مرجعیت تقلید زنان را صراحتاً مورد نهی قرار داده باشد. و مواردی که فقهاء بدان استناد کرده‌اند؛ ادله ای کلی و همچنین مواردی اختلافی است که با توجه به مواردی که پیشتر در این مقاله بیان شد، نمی‌توان به عنوان دلیل متقنی برای منع مرجعیت زنان به آن‌ها تمسک جست. بنابراین در این باب می‌توان با استناد به بنای عقلا در رجوع جاهل به عالم، جواز مرجعیت تقلید زنان را بیان نمود.

و به طور قطع، هیچ دلیلی نداریم برای اینکه افتاء منحصر به مرد است. و اگر فرض کنیم در شرایطی هستیم که یک زن پیدا شده‌است که اعلم است از مردها و شرایط لازم دیگر را دارد، بنابر ادله فقهی باید بگوییم که تقلید از آن زن جایز و بلکه واجب است. (مطهری، ۱۳۹۱: ج ۱: ۴۶)

نتایج

موضوع مرجعیت تقلید زنان از جمله مباحث اختلافی در میان فقیهان است و ادله مطرح شده از سوی مخالفان، عمدتاً شامل آیات، روایات و اجماع است. بررسی‌های صورت گرفته نشان می‌دهد که این ادله محل مناقشه بوده و فاقد قطعیت است. در مقابل، مهم‌ترین دلیل موافقان مرجعیت زنان، بنای عقلا بر رجوع جاهل به عالم است که شارع مقدس نیز ردع و منعی بر آن وارد نکرده‌است.

با بررسی ادله و مباحث مطرح شده، می‌توان نتیجه گرفت که زنان نیز در صورت دارا بودن شرایط لازم برای افتاء، از جمله عدالت، اجتهاد و علمیت نسبت به سایر مجتهدین، قادر به تصدی منصب مرجعیت تقلید خواهند بود. به ویژه با توجه به مفهوم اجتهاد متجزی، و امکان و ضرورت تخصصی شدن مرجعیت تقلید، فقیه زن می‌تواند در حوزه‌های خاص فقهی، مانند مسائل مربوط به زنان، خانواده یا طب، به دلیل دانش تخصصی و تجربه زیسته، از خبرویت در آن حوزه برخوردار باشد تا از این طریق به غنای فقه و پاسخگویی بهتر به نیازهای جامعه معاصر، کمک نماید. با این حال لازم است تحقیقات

بیشتری در زمینه سازوکارهای عملیاتی تعیین مرجع تقلید زن در حوزه‌های تخصصی و شرایط و ضوابط آن صورت گیرد.



منابع

قرآن کریم

آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۴۱۳ق). کفایة الأصول، محشی: ابوالحسن مشکینی اردبیلی، ج ۵، چاپ اول. قم: لقمان.

ابن ادريس حلی، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی، جلد ۲، چاپ ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه.

ابن قدامه مقدسی، عبدالله بن احمد (۱۳۸۸ق). المغنی، جلد ۱۰، مصر: مکتبه القاهرة.

ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق). تفسیر التحرير و التنوير، جلد ۲۵، چاپ اول. بیروت: موسسه التاريخ العربی.

ابو اسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی (بی تا). طبقات الفقهاء، محقق: احسان عباس. بی جا: دارالرائد العربی.

البانی، محمد ناصرالدین (۱۳۹۹ق). ارواء الغلیل فی تخریج احادیث منار السبیل، جلد ۸، چاپ اول. بیروت: مکتب الاسلامی.

آملی، هاشم (۱۳۹۵ق). مجمع الافکار و مطرح الانظار، مقرر: شیخ محمد علی اسماعیل پور قمشه ای، چاپ اول، قم: انتشارات العلمیه.

ایروانی، علی (۱۴۲۲ق). الاصول فی علم الاصول، محقق: محمد کاظم رحمان ستایش، جلد ۲، چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

بروجردی، محمدتقی (۱۴۱۷ق). نهاییه الافکار، مقرر: آقا ضیاء الدین عراقی، جلد ۳، چاپ سوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.

ترکی، عبدالله بن عبدالمحسن (۱۴۱۰ق). اصول مذهب الامام احمد، چاپ سوم. بیروت موسسه الرساله.

جعفری، محمد تقی (۱۳۷۵). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، جلد ۱، چاپ سوم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

جنّاتی شاهرودی، محمد ابراهیم (۱۳۹۰). رساله توضیح المسائل، جلد ۶. قم: موسسه فرهنگی اجتهاد.

جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۱). زن در آئینه جلال و جمال، چاپ سی وسه. قم: اسراء.

حائری اصفهانی، محمد حسین (۱۴۰۴ق). الفصول الغرویه فی شرح کفایه الاصول، جلد ۱، چاپ اول. قم: دارالاحیاء العلوم الاسلامیه.

حسینی سیستانی، سید علی (۱۴۱۵ق). توضیح المسائل، چاپ چهارم. قم: مهر.

حرّانی، حسن بن علی بن الحسین (۱۴۰۴ق). تحف العقول، مصحح: علی اکبر غفاری، چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.

حرّعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق). تفصیل الوسائل الشیعیه الی تحصیل المسائل الشریعه، محقق: محمد رضا حسینی جلالی، ج ۲۷، چاپ سوم. قم: موسسه آل البيت (ع).

حسون، محمد؛ مشکور، ام علی (۱۴۲۱ق). اعلام النساء المومنات، چاپ دوم. تهران: انتشارات اسوه.

خامنه ای، سید علی (۱۳۹۸). الگوی زن، چاپ هشتم. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی وابسته به موسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی.

خمینی، سید روح الله (۱۳۷۹). تحریرالوسیله، جلد ۱، چاپ اول. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)

_____ (۱۴۰۵ق). تهذیب الاصول، مقرر: جعفر سبحانی، جلد ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

_____ (۱۳۶۸). صحیفه نور، جلد ۴. تهران: دفتر نشر آثار امام خمینی (ره).

_____ (۱۴۳۴ق)، (موسوعة الامام الخمينی ۲۴ و ۲۵)، ج ۱. چاپ اول، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی (قدس سره)

خوانساری، سید احمد (۱۳۵۵). جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، مصحح: علی اکبر غفاری، جلد ۶، چاپ دوم. تهران: انتشارات صدوق.

خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰ق). تنقیح فی شرح العروه الوثقی، مقرر: الشیخ میرزا علی غروی، چاپ سوم. قم: دارالهادی للمطبوعات قم.

_____ (۱۴۱۸ق). موسوعه الامام الخوئی، مقرر: الشیخ میرزا علی غروی، جلد ۱. قم: موسسه احیاء آثار امام خوئی.

_____ (۱۴۲۲ق). مصباح الاصول، مقرر: محمد سرور واعظ الحسینی، جلد ۳، چاپ اول. قم: مکتبه الداوری.

- راوندی، قطب الدین (۱۴۰۹ق). الخرائج و الجرائح، جلد ۱، چاپ اول. قم: موسسه امام مهدی (ع).
- ریبون، جینا (۱۳۹۸). مغز جنسیت زده، مترجم: رضا اسکندری، چاپ سوم. تهران: نشر خوب.
- زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۱۴ق). البحر المحيط، جلد ۸، چاپ اول. [بی جا]: دارالکتبی.
- شمس الائمه سرخسی، محمد بن حنبل (۱۴۱۴ق). اصول سرخسی، جلد ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق). تفسیر سمرقندی، جلد ۳، چاپ اول. بیروت: دارالفکر.
- سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۷ق). دلیل تحریر الوسیله، چاپ اول، قم: موسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (ره).
- شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۹ق). ذکر الشیعه فی احکام الشریعه، جلد ۱، چاپ اول. قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۸۵). الروضه البهیة فی شرح لمعه الدمشقیه، مصحح: شیخ حسن قاروبی تبریزی، چاپ هفتم. قم: دارالتفسیر.
- شیخ انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق). القضاء والشهادات، جلد ۱، چاپ اول. قم: مطبعه باقری.
- _____ (۱۴۰۴ق). مجموعه رسائل فقهیه و اصولیه، تحقیق عباس حاجیان، جلد ۱، چاپ اول. قم: مکتبه المفید.
- _____ (۱۴۱۶ق). فرائد الاصول، جلد ۱، چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمه، مصحح: غلی اکبر غفاری، جلد ۲، چاپ دوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه، جلد ۳، چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ق). النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی. بیروت: دارالکتب العربی.
- _____ (۱۴۰۷ق). الخلاف، جلد ۶ چاپ اول. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۶۵). تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه للشیخ المفید، جلد ۵، چاپ چهارم. تهران: دارالکتب العلمیه.
- شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). المقنعه، چاپ اول. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

- صدر، سید رضا (۱۴۲۰ق). اجتهاد و تقلید، چاپ دوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- طباطبایی حکیم، سید محسن (۱۴۱۶ق). مستمسک العروه الوثقی، جلد ۱، چاپ ۱. قم: موسسه دارالتفسیر.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، مترجم: موسوی بجنوردی، محمد باقر، چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طریحی نجفی، فخر الدین بن محمد علی (۱۳۷۵). مجمع البحرین، جلد ۳، چاپ سوم. تهران: مکتبه المرتضویه.
- طنطاوی بن جوهری، محمد (۱۴۲۵ق). الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، جلد ۲۰، چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- عراقی، ضیاء الدین (۱۴۱۷ق). نهاییه الافکار، مقرر: محمد تقی بروجردی نجفی، چاپ سوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). قواعد الاحکام، چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۸۰). تهذیب الوصول إلى علم الأصول، لندن: مؤسسة الإمام علي عليه السلام.
- علم الهدی، علی بن حسین (۱۳۴۸). الذریعه الى اصول الشریعه، جلد ۲، چاپ سوم. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی، مصحح: هاشم رسولی محلاتی، جلد ۱، چاپ اول. تهران: المطبعه العلمیه.
- غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹ق). نهاییه الدرایه فی شرح الکفایه، جلد ۳، چاپ دوم. بیروت: موسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۹ق). المنحول من تعلیقات الأصول، چاپ سوم. دمشق: دارالفکر.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۳۳ق). تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (کتاب اجتهاد و تقلید)، جلد ۱، چاپ اول. تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). المحصول، جلد ۴، چاپ دوم. بیروت: مکتبه العصریه.
- فیروزآبادی، سید مرتضی (۱۴۰۰ق). عنایه الاصول فی شرح کفایه الاصول، جلد ۶، چاپ ۴. قم: انتشارات فیروزآبادی.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۳). التفسیر الصافی، جلد ۱، چاپ سوم. تهران: مکتبه الصدر.

قرطبی، شمس الدین (۱۳۸۴ق). تفسیر قرطبی (جامع لاحکام القرآن)، جلد ۵، چاپ دوم. قاهره: دارالکتب المصریه.

گلپایگانی، سید محمد رضا (۱۴۱۳ق). کتاب القضاء، مقرر: سید علی حسینی میلانی، جلد ۱. قم: دارالقرآن الکریم.

ماوردی، علی بن محمد (۱۴۱۹ق). الحاوی الکبیر فی فقه مذهب الإمام الشافعی، جلد ۱۶، چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت: موسسه الوفا.

محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد، جلد ۳، چاپ دوم. قم: موسسه آل البيت (ع).

مطهری، مرتضی (۱۳۹۷) الف. نظام حقوق زن در اسلام. تهران: صدرا.

_____ (۱۳۹۱). زن و مسائل قضائی و سیاسی، جلد ۱. تهران: صدرا

مظفر، محمدرضا (۱۳۷۰)، اصول الفقه، جلد ۲، چاپ چهارم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۴). توضیح المسائل، چاپ ۵۲. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب.

_____ (۱۴۲۸ق). انوار الاصول، جلد ۳، چاپ دوم. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).

_____ (۱۳۸۰). تفسیر نمونه، جلد ۶، چاپ ۱۹. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

منتظری، حسینعلی (۱۳۶۹). دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، جلد ۱، چاپ دوم. قم: تفکر.

_____ (۱۳۸۶). مبانی فقهی حکومت اسلامی، مترجم: محمود صلواتی، جلد ۸، چاپ اول. تهران: انتشارات سرای.

موسوی گرگانی، سید محسن (۱۳۸۱). پژوهشی در قضاوت زن، مجله فقه اهل بیت، ۸ (۳۰).

مومنی، عابدین (۱۳۸۵). آیه حلیه و قضاوت زن، نشریه مقالات و بررسی‌ها، ۳۹ (۸۲).

_____ (۱۳۷۷). تاملی در لزوم مرد بودن قاضی و نقد ادله آن، نشریه مقالات و بررسی‌ها، ۶۳.

نجفی، محمد حسن (بی تا). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، مصحح: شیخ عباس قوچانی، جلد ۴۰، چاپ هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

نوری همدانی، حسین (۱۳۷۳). توضیح المسائل، جلد ۱، چاپ چهارم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

