مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه

دوره ۹، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲

صفحات ۳۰۵-۲۸۹

Online ISSN: ٢٤٧٦-٤٤٦٩

Print ISSN: ٢٥٣٨-٢٠٣٩

www.irijournals.com

بررسی فقهی و حقوقی اثر حضور قاضی مشاور زن در دادگاه خانواده

محمد باقر عامری نیا[1]، داود حاصلی[2]

[1]هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی

[2]کارشناسی ارشد حقوق خصوصی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات کهگیلویه و بویراحمد

چکیده

طبق نظر مشهور فقها، مرد بودن در قضاوت شرط است و قضاوت زن مطلقاً جایز نیست. این دسته از فقها در تأیید نظرات خود به قران کریم، روایات، اصل عدم جواز، اجماع، و ادله دیگر مراجعه کرده اند. به تدریج برخی از محققین قول مشهور را نقد کردند تا جایی که با نگاه تاریخی، دلیل اصلی کنار گذاشتن زنان از قضاوت را محرومیت ایشان از حضور در اجتماع می دانند. بدین ترتیب محرومیت زنان از قضاوت ربطی به شخصیت آنان ندارد، بلکه به منشأ تاریخی– اجتماعی محرومیت کلی زنان از حضور در اجتماع مرتبط است. طبق تحقیقات بعمل آمده با توجه به اینکه بیش از نیمی از مراجعه کنندگان به دادگاه خانواده زنان و کودکان می باشند و در این دادگاه زنان و کودکان برای بیان مسائل و مشکلات زناشویی و حتی روابط جنسی خود با شریک زندگیشان، با قاضی مشاور زن، راحتتر از قاضی مرد ارتباط برقرار می کنند و در تصمیم گیری نهایی قاضی تأثیر مثبت و مؤثری دارند و حضور قضات مشاور زن فضایی را ایجاد می کند که مراجعه کنندگان زن بتوانند در آن بدون هیچ گونه نگرانی و دغدغه ای، مشکلات خود را ابراز نموده و در نهایت با توجه به نظر قاضی مشاور زن به تصمیم و رأی صحیح تر که به عدالت و ثواب نزدیکتر باشد منجر می شود.

کلید واژه: قضات، مشاور زن، دادگاه خانواده، فقهی و حقوقی، حضور الزامی قاضی مشاور زن

مقدمه

صلاحیت زنان برای قضاوت از مباحث مهم فقهی و حقوقی در کشورهاست. این موضوع اگرچه بحث جدیدی نیست، اما از آنجایی که قوانین تا قبل از قانون حمایت از خانواده (۱۳۹۱) به صورت دقیق به نقش و لزوم حضور قاضی مشاور زن، در دادگاه خانواده تأکید نداشته اند، لذا با توجه به نوآوری مقنن در قانون حمایت خانواده مصوب سال ۱۳۹۱ و پرداختن به این موضوع مهم و مبتلا به، می توان گفت بررسی پیشینه و مبانی نظری و نقش و آثار مثبت قاضی مشاور زن در دادگاه خانواده، همچنین بررسی چگونگی قدرت اجرایی و تصمیم گیری قاضی مشاور زن در صدور رأی در دادگاه خانواده یکی از موضوعات بسیار مهم حقوقی روز جامعه می باشد.

بدیهی است محروم نمودن افراد بدلیل جنسیت خلاف عدالت اجتماعی محسوب می شود ولذا باید موازینی که منتهی به حذف عده ای ازشهروندان بدلیل تبعیضات جنسیتی یا سایر مصلحت اندیشی ها میگردد مورد بازنگری وبررسی مجدد قرار گیرند.بر همین اساس است که قضاوت زن یکی از مهمترین مباحث مهم وبنیادین محسوب است که پس از پیروزی انقلاب اسلامی از دو منظر علمی وعملی منا قشه برانگیز شده است. از یک طرف کسانی با توسل به مبانی فقهی ودینی وتعریف خاص از قضاوت معتقدند که بر اساس تعالیم شرع انور اسلام برای امر قضا وت یکسری خصوصیات وشاخصه هایی ارائه وتبیین شده که جنسیت وتفکیک بین زن ومرد از عمده وجوه ممیزه آن تلقی می شود.قاضی کسی است که به تنهایی یا به عنوان عضوی از هیئت قضات، مدیریت یا ریاست دادگاه را بر عهده دارد و به قضاوت می‌پردازد. قاضی از قوانین در دادگاه های مختلف استفاده کرده و بر روند قانونی دادگاه نظارت دارد. او اختلافات بین دوطرف دعوا را حل کرده و مذاکره بین آنها یا نمایندگانشان را تسهیل می کند و در صورت نیاز بر اساس قوانین و مقررات نسبت به صدور حکم و دستور اجرا اقدام می نماید. هدف مقاله حاضر، بررسی فقهی و حقوقی تأثیر حضور قاضی مشاور زن در دادگاه خانواده می باشد.

مقاله فرایندی است که از طریق آن می توان درباره ناشناخته ها به جستجو پرداخت و نسبت به آنها شناخت لازم را کسب کرد. در این فرآیند از چگونگی گردآوری شواهد و تبدیل آنها به یافته ها تحت عنوان روش شناسی یاد می شود (بازرگان و دیگران، ۱۳۷۶).

با توجه به هدف و ماهیت برای این پژوهش از نوع تحلیلی و تطبیقی استفاه شده است؛ و با گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه ای ، از راه مطالعه و فیش برداری از کتابخانه ها و مقالات فقهی و حقوقی و با استفاده از مجموعه قوانین و مقررات مختلف حقوقی کشور به بررسی و تبیین موضوع پرداخته شده است و به لحاظ اینکه هنوز قاضی مشاور زن در زمان تحقیق حاضر استخدام نشده اند لذا استفاده از پرسشنامه و نرم افزار spss در این تحقیق امکان پذیر نبوده است که با جذب قضات مشاور زن می توان تحقیق دقیق تر و علمی تری ارائه داد که انشاء الله در آینده این مهم میسر خواهد شد.

در این پژوهش جهت گردآوری این پژوهش از روش تحلیلی و تطبیقی استفاده شده است؛ و با گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه ای، از راه مطالعه و فیش برداری از کتابخانه ها و مقالات فقهی و حقوقی و با استفاده از مجموعه قوانین و مقررات مختلف حقوقی کشور به بررسی و تبیین موضوع پرداخته شده است.

در این تحقیق روش تجزیه و تحلیل داده ها کیفی و با استفاده از قواعد و معیارهای خاص فقهی و حقوقی بوده است.

مبانی نظری

مفهوم قاضی

مدار این هستی بر نظم و عدالت استوار است. ازکوچترین ذره تا عظیم ترین کهکشانها وهرآنچه برمی خیزد آوای نظم وعدالت است. اما عدالت و نظم درجوامع بشری حکایت دیگری دارد. گویا بشر هیچ گاه نخواسته با تدبر در هستی آوای زیبای عدالت را به گوش جان بسپارد. درنتیجه دنیای ما پراز ظلم، تخطی از مقررات، تجاوز به حقوق دیگران وحتی دست اندازی به آرامش و پدیدهای هستی شده است. بنابراین اجرای عدالت واجبار به رعایت قانون امری اجتناب ناپذیراست و بهترین وشایسته ترین

افراد باید این امرمهم را بعهده داشته باشند. در نگاه اسلام همان اندازه که نظم و عدل جایگاه ویژه ای دارد مجریان عدالت نیز باید ازشایسته ترین افراد برگزیده شوند. مبنا و منشا انتخاب قاضی مع الواسطه از جانب خداوند است، چون خداوند بهترین عادل است لذا مجریان عدالت نیزباید منصوب او باشند. در نتیجه ولی فقیه که خود جانشین معصوم بوده و مقامی الهی دارد قاضی القضات را نصب می کند واذن نصب قضات دیگر را به او می دهد. (حبیبیان،۱۳۹۰).

پیشینه قضاوت در فقه

قضاوت و دادرسی راستین و همراه با حق دادرسی در نگاه حقوقدانان مسلمان پس از ایمان به خدا از استوارترین واجبات و دانسته شده است. در متون ارزشمند اسلامی در خصوص قضاوت و اهمیت آن مطالب بسیار زیادی موجود میباشد که نشانگر جایگاه ویژه این منصب الهی است. در قرآن کریم آیات بسیاری در مورد جلالت و عظمت منصب قضاوت وجود دارد که اکثر آنها دلالت صریح دارد بر این که این مقام را خداوند متعال به پیغمبران و صالحان موهبت فرموده است و بندگان صالح خدا برای تحقق آن رنجها دیدهاند و جنگهای زیای را تحمل کرده اند. قرآن میفرماید: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاکَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّکَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ» (سوره ص/۲۶).

استقرار عدالت به مفهوم وسیع آن از مهمترین اهداف پیامبران است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید/۲۵).

اسلام بارزترین ارزش و اهمیت را به مسئله قضاوت در جهت تأمین حقوق مردم و استقرار عدالت اجتماعی قایل شده است و آن را امانت بزرگی تلقی کرده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء/۵۸).

سیر تاریخی قضاوت زنان قبل از انقلاب اسلامی

در بررسی پیشینه تاریخی قضاوت زنان در ایران، طبق بررسی بعمل آمده قابل ذکر است که، قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ هیچ یک از قوانین مختلف مربوط به شرایط و نحوه استخدام قاضی، مرد بودن را شرط اشتغال به شغل قضاوت محسوب نمیداند.

اولین قانون مربوط به استخدام قضات در سال ۱۳۰۲ تصویب شد ودر آن هنگام برشمردن اوصاف لازم برای احراز منصب قضاوت نه در جهت اثباتی، مرد بودن از شرایط ورود به خدمت قضایی ذکر گردیده و نه در جهت نفی، زن بودن از جهات محرومیت برای احراز شغل قضا بیان شده است.

لکن علیرغم عدم منع قانونی عملا تا قبل از سال ۱۳۴۸، زنان به خدمت قضایی پذیرفته نمی‌شدند یا خود داوطلب این شغل سخت و سنگین نمی‌گردیدند. نخستین بار در سال ۱۳۴۸ تعدادی زن به کسوت قضا در آمدند و ۵ نفر زن ابلاغ قضایی گرفتند .

و از آن پس نیز به تعداد آنان افزوده شد. این قضات از نظر احراز مقام قضایی و رسیدگی به پرونده ها و صدور حکم هیچ تفاوتی با قضات مرد نداشتند البته این امر بیشتر در جهت هماهنگی متولیان جامعه آن روز با الگوهای مدرن جهان غرب بود.

سیر تاریخی قضاوت زنان بعد از انقلاب اسلامی

پس از پیروزی انقلاب و استقرار نظام جمهوی اسلامی ایران با استناد به برخی از آیات قرآن وپاره ای احادیث و روایات ومنابع فقهی شیعه واعتقاد به اجماع مسلم در منع قضاوت زنان، واینکه زنان شرعا حق قضاوت ندارند، موجبات تغییر شرایط گذشته بعمل آمد ولذا علاوه بر آنکه استخدام قاضی زن متوقف شد، برای تبدیل وضعیت اشتغال قضات زن موجود در کشور نیز اقداماتی به این شرح صورت گرفت:

۱- تصویب نامه درباره تبدیل رتبه قضایی بانوان به رتبه اداری مصوب ۱۳۵۸/۷/۱۴ دولت موقت جمهوری اسلامی ایران

به موجب این مصوبه زنانی که با رتبه قضایی در وزرات دادگستری اشتغال دارند و رتبه آنان از طرف هیات تصفیه آن وزراتخانه تثبیت شده است، در صورت تقاضای آنان به شرکت ملی نفت ایران و سایر شرکتهای وابسته به دولت، بانک مرکزی و سایربانکها، وزارتخانه‌ها و مؤسسات دولتی، منتقل می گردند و رتبه قضایی آنان را با رعایت مقررات به رتبه اداری تبدیل کنند، در این تبدیل رتبه نباید به هیچ وجه از مجموعه حقوق و مزایای رتبه قضایی منتقلین کاسته گردد.

۲- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مصوب ۱۳۵۸

در قانون اساسی در مورد شرایط قضات سخنی به میان نیامده است و قانونگذار صفات و شرایط قاضی را، طبق موازین فقهی و مستند به اصل ۱۶۳ قانون اساسی به قانون عادی محول نموده است .

۳- قانون شرایط انتخاب قضات مصوب۱۳۶۱

در اجرای اصل۱۶۳ قانون اساسی، قانون شرایط انتخاب قضات در اردیبهشت ماه ۱۳۶۱ از تصویب مجلس شورای اسلامی گذشت که به موجب آن قضات باید واجد شرایط زیر باشند:

۱- ایمان ۲- عدالت ۳- تعهد عملی به موازین اسلامی ۴- وفاداری به نظام جمهوری اسلامی ایران ۵- طهارت مولد ۶- تابعیت ایران ۷- مرد بودن ۸- دارا بودن اجتهاد یا وجود اجازه قضا از سوی شورای عالی قضایی ۹- عدم اعتیاد به مواد مخدر.

بنابراین به موجب این قانون حتی زنانی که واجد همه شرایط مندرج در قانون باشند نمی‌توانند قاضی شوند.

۴- ماده واحده الحاقی به شرایط قضات بهمن ماه ۱۳۶۳

طبق تبصره ۵ الحاقی به ماده واحده، شرایط قضات که در بهمن ماه ۱۳۶۳ تصویب شد در مورد وضعیت زنان قاضی تحولات شگرفی به عمل آمد که عبارتند از:

الف) آنان قادر شدند تا پایه قضایی خود را حفظ کنند.

ب) در دادگاههای مدنی خاص و اداره سرپرست صغار به عنوان مشاور انجام وظیفه کنند.

این امر به نوبه خود توجه جدیدی به حفظ حقوق مکتسبه زنان بود، لکن همین اندازه تحول به نوعی دلالت بر عدم اشتغال به قضاوت را اعلام می دارد.

۵- قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق مصوب سال ۱۳۷۱

مصوبه دیگر را باید در تبصره ۵ ماده واحده قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق مصوب سال ۱۳۷۱ مجمع تشخیص مصلحت نظام ، جستجو کرد، در این مصوبه پیش بینی شده است که دادگاه مدنی خاص در مواقع لزوم می‌تواند از بین بانوان واجد شرایط قانون شرایط انتخاب قضات، مشاور زن داشته باشد و این امر تأکید مراتب گذشته می باشد.

۶- تبصره ۵ الحاقی به قانون شرایط انتخاب قضات مصوب سال ۱۳۶۳ مصوب ۱۳۷۴

به موجب تبصره ۵ الحاقی به قانون شرایط انتخاب قضات مصوب سال ۱۳۶۳ مصوب ۱۳۷۴ رئیس قوه قضاییه می‌تواند بانوانی را که واجد شرایط انتخاب قضات دادگستری مصوب ۱۳۶۱/۱۲/۱۴ باشند با پایه قضایی جهت تصدی پست‌های مشاوره دیوان عدالت اداری، دادگاههای مدنی خاص، قاضی تحقیق و دفاتر مطالعه حقوقی و تدوین قوانین دادگستری و اداره سرپرستی صغار و مستشاری اداره حقوقی و سایر اداراتی که دارای پست قضایی هستند، استخدام نماید.

چنانکه ملاحظه می‌شود این تبصره اصلاحی با این که امکان دسترسی بانوان به مشاغل قضایی بیشتری را مقرر داشته ولی از لحاظ ماهیت امر با تبصره ۵ مصوب سال ۱۳۶۳ فرقی ندارد برای این که کماکان بانوان از تصدی قضاوت به معنای خاص آن و صدور حکم محروم می باشند.

۷- قانون اختصاص تعدادی از دادگاههای موجود به دادگاههای موضوع اصل ۲۱ قانون اساسی (دادگاه خانواده) مصوب مرداد ماه ۱۳۷۶

با وجود اینکه گام بزرگی در جهت ارتقای موقعیت زنان در قوه قضاییه برداشته شده بود اما در موقعیت قضایی آنان از لحاظ صدور حکم هیچ تغییری ایجاد نکردید، حدود سه سال بعد یعنی در سال ۱۳۷۶ طی فرایند اختصاصی کردن محاکم خانواده و اختصاص تعدادی از دادگاههای موضوع اصل ۲۱ قانون اساسی (دادگاه خانواده) آمده است: طبق تبصره ۳ ماده واحده قانون

مزبور: هر دادگاه خانواده حتی‌المقدور با حضور مشاور قضایی زن، شروع به رسیدگی نموده و احکام پس از مشاوره با مشاوران قضایی زن صادر خواهد شد.
هرچند که در عمل کمتر به این قانون توجه و عنایت گردید ولی نشان دهنده گام هایی کوتاه برای شرکت زنان در مبادی صدور رای و قضاوت است. زیرا الزام دادگاه به انجام مشاوره به نوعی قبول در مراحل ابتدایی قضاوت محسوب است.

اعلامیه اسلامی حقوق بشر - قاهره

متن این اعلامیه که در تاریخ ۵ اوت ۱۹۹۰- م(۱۳۶۹/۵/۱۵- ه) به تصویب وزرای خارجه کشورهای اسلامی رسید، در واقع در برابر اعلامیه جهانی حقوق بشر با رویکرد اسلامی تنظیم شده است و در آن برابری و تساوی انسانها در اصل شرافت انسانی و تکلیف و مسئولیت بدون هیچ تبعیضی پذیرفته شده و در بند الف ماده ۶ حیثیت برابر زن و مرد مورد توجه قرار گرفته است. در ماده ۱۳ آمده: "کار، حقی است که باید دولت و جامعه برای هر کسی که قادر به انجام آن است، تأمین کند و هر انسانی آزادی انتخاب کار شایسته را دارد... " و در بند ب ماده ۲۳ اضافه می کند که "هر انسان حق دارد در اداره امور عمومی کشور خود به طور مستقیم یا غیر مستقیم شرکت نماید. همچنین افراد می توانند پستهای عمومی را طبق احکام شریعت متصدی شود."

قضاوت زنان در فقه امامیه

در حقوق اسلام و ایران در خصوص قضاوت زنان دو دیدگاه وجود دارد. گروهی مرد بودن را از شرایط قاضی بر شمرده و معتقدند زنان نمی توانند قاضی شوند.
گروه دیگر نیز معتقدند که مرد بودن از شرایط قاضی نبوده و در این خصوص تفاوتی بین زن و مرد نمی باشد و هر دو می توانند در صورت احراز شرایط قضاوت به این سمت گمارده شوند و دلایل استنادی گروه اول آنگونه که مدعی آن هستند نمی توانند مثبت منع زنان از قضاوت باشد و می توان دلایل آن را رد نمود بنابراین پذیرش این دیدگاه که زنان نیز مانند مردان می توانند قاضی شوند درست به نظر می رسد.

قضاوت زن از دیدگاه فقه شیعه

در این مورد استثنائاتی وجود دارد و در نتیجه در برخی از موارد زنان می توانند قاضی شوند. سه مورد از مواردی که زنان می توانند قاضی شوند عبارتند؛

۱. قاضی تحکیم
۲. قاضی از جانب ولی فقیه
۳. مشاور قضایی

بررسی حقوق قضاوت زنان در ایران

قضاوت زنان را مطلقاً و یا تحت شرایط خاصی جایز و نافذ می دانند. از فقهای امامیه که قابل به جواز قضاوت زن شده اند می توان به مقدس اردبیلی اشاره کرد و از فقهای اهل سنت می توان بر ابوحنیفه اشاره نمود که قضاوت زن را در شرایط خاصی می دانند.
با وجود این در قانون شرایط انتخاب قضاوت دادگستری مصوب سال ۱۳۶۱ متصدی منصب قضاوت را به مردان اختصاص داده است. این در حالی است که در نظام قضایی جاری ماهیت قضاوت دگرگون شده است و ما با دو نظام حقوق قضایی جاری ماهیت قضاوت دگرگون شده است و ما با دو نظام قضایی اسلام و نظام اجتهادی قضای اسلام روبرو هستیم و از شرط اجتهادی قاضی نیز که اکثر فقها بر آن اتفاق نظر دارند عدول شرط است و از جهت ضرورت قضات غیر مجتهد مجاز به امر قضاوت از

سوی شورای عالی قضایی اقدام به حکم می کنند و در برخی از محاکم نیز زنان به عنوان مستشار استفاده می شوند (مدنی،۱۳۸۹)

بررسی فقهی قضاوت زنان در ایران

یکی از موضوعاتی مهمی که همواره در فقه و حقوق به عنوان بحث امروز مطرح بوده بررسی صلاحیت زنان برای قضاوت است. فقهای مشهور اسلام، ذکورت را در قاضی شرط دانسته. قضاوت زنان را مطلقا جایز نمی دانند بنابر نظر مشهور فقها، قضاوت زنان با توجه به آیات قرآن کریم، روایات، اجماع و بعضی ادله نیز پذیرفته نیست. اما تحقیقات انجام شده در ایران این مبحث را ثابت کرده که نه در قرآن کریم، نه احادیث و روایات مورد استناد و نه دیگر استدلالها دلایلی برای منع زنان وجود ندارد.

نقش قضات مشاور زن در دادگاه خانواده

طبق این لایحه که به تصویب کمیسون حقوقی و قضایی مجلس را پشت سر گذاشته است حضور مستشار زن در روند پیگیری دادگاه های خانواده الزامی دانسته و در صورت تصویب نهایی تمامی دادگاه های خانواده با حضور یک رئیس مرد و یک قاضی مشاور زن خواهد بود. در حال حاضر نقش قضات مشاور زن در دادگاههای خانواده یک نقش مشورتی است و الزامی ندارد که قاضی دادگاه به آن توجه کند. اما در صورت تصویب نهایی این لایحه می بایست قاضی مشاور زن نظر خود را به صورت کتبی ظرف ۳ روز از ختم دادرسی در پرونده ثبت کند، اگر نظر قاضی دادگاه مخالف قاضی مشاور بود باید در رأی خود نظر قاضی مشاور زن را به طور مستدل رد کند.

نقش و جایگاه زنان قاضی در نظام قضایی ایران

در نظام قضایی ایران بانوان قاضی اغلب به عنوان دادیار دادسرا و مشاور قضایی در دادگاههای خانواده و بعضا در برخی سمت های مدیریتی اشتغال دارند. از دیرباز زنان ایرانی در عرصه های مختلف اجتماعی حضور دارند و همگان با مردان علاوه بر انجام وظایف اصلی که در خانواده به عهده آنان گذاشته شده در جامعه فعالیت می نمایند. نقش زنان را در برهه های مختلف تاریخ ایران اعم از وقایع مهم تاریخ مثل انقلاب اسلامی و جبهه های جنگ نمی توان نادیده گرفت. یکی از سنگرهای مهم فعالیت اجتماعی که زنان در آن حضور دارند منصب قضاست. نصب قضا در اسلام از قداست خاصی برخوردار و از نظر مسلمانان جایگاه پیامبران الهی است و کسانی هم که در این منصب قرار می گیرند اعم از زن مسلمانان جایگاه پیامبران الهی است و کسانی هم که در این منصب قرار می گیرند اعم از زن مسلمان وارد عرصه ای می شوند که مستلزم توان بالای علمی و عملی است.

زنان قاضی در نظام قضایی ایران همانند مردان انجام وظیفه می نمایند و سعی دارند از پس مشکلات کاری خاص شغل قضاوت برایند. مشکلاتی نظیر شلوغی کار، تراکم پرونده ها، کثرت ارباب رجوع، استرس و فشارهای روانی محیط دادگاه، نه تنها زنان را از فعالیت قضایی باز نداشته بلکه روز به روز به شمار متقاضیان اشتغال در این منصب افزوده می شود. امید است این مهم مورد عنایت مسئولین محترم قضایی قرار گیرد و تدابیری در ارتقای شغلی قضات زن اندیشیده شود. (اردبیلی، ۱۳۹۲).

حضور قاضی مشاور زن در دادگاه خانواده

صلاحیت زنان برای قضاوت از مباحث مهم فقهی و حقوقی در کشور ماست. اگر چه زنان بنا به ادله مشهور فقهی حق انشای حکم ندارند ولی می توانند به عنوان مستشار و یا قاضی مشاور در دستگاه قضا نقش موثری را در صدور حکم ایفا کنند و این حرکت مثبتی است که جمهوری اسلامی در طول سال های بعد از انقلاب برای بهره وری از دانش زنان حقوقدان صورت گرفته است. در حقوق کنونی زنان در دادگستری می توانند به عنوان مشاور قاضی حضور داشته باشند و حتی می توانند به سمت قاضی تحقیق نیز منصوب شوند. اما با وجود تمام این تلاش ها در حال حاضر تنها یک زن به عنوان مستشار دادگاه تجدید نظر فعالیت می کند و آیین نامه برای جذب زنان در سمت مستشار قوه قضائیه تدوین نگردیده است.

حضور مشاور و مستشار زن تأثیر زیادی در رسیدگی به پرونده های قضایی دارد. وجود مشاور زن در دادگاه خانواده نقش به سزایی را ایفاء می کند. چرا که زنان ارباب رجوع با قاضی زن ارتباط بهتری برقرار می کنند و در بسیاری از مسائل، فرهنگ و عرف ما اجازه نمی دهد یک زن در حضور یک مرد موضوع خود را مطرح کند. حضور قاضی زن مهم است و تجربیات ثابت کرده که زنان راحتتر با قاضی زن صحبت می کنند. در دادگاه اطفال حضور زنان قاضی بسیار لازم است به دلیل اینکه در دادگاه اطفال زنان با غریزه مادرانه ای که دارند بهتر می توانند.
به تازگی قوه قضاییه ۳۴ دادیار زن را در دادسراهای کشور استخدام کرده است که برایشان سهمیه ای در نظر گرفته شده است. به گفته خبرنگاری در جرائمی مثل تجاوز به عنف که دختر یا زنی مورد تعرض قرار گرفته پرونده او در شعبه کیفری رسیدگی خواهد شد و در اینجا باید وجود یک قاضی زن را حس کرد (مرادی، ۱۳۸۹).

آثار حضور قضات زن در دادگاه خانواده

چندی است که طرح ضرورت وجود یک زن دارای تخصص مشاوره در دادگاههای خانواده برای کمک به زنانی که به هر دلیل به دادگاهها مراجعه می کنند در نوبت طرح در صحن علنی مجلس است. مشاوران در دادگاه خانواده نقش مهمی دارند و مسئولان قضایی در کار با قضات و مشاوران زن ادغان می کنند که زنان در کار قضایی بسیار موفقند و حضور قضات مشاور زن در دادگاههای خانواده جدای از جنسیت و به صرف این که زن هستند و مسایل خانواده و زنان را بهتر درک می کنند حضوری چشمگیر صادقانه و با وجدان کاری بالا و دقت و مسئولیت پذیری بسیار است. حضور قاضی زن در دادگاه خانواده نیمی از مراجعان آن زنان هستند سبب آرامش روحی و اطمینان خاطر می شود. ضمن اینکه سخنان و نصایح قضات زنان به بانوان مراجعه کننده تأثیر بیشتری داشته و مراجعان زن نیز مشکلات و اختلافات زناشویی خود را راحتر به قاضی و مشاور زن اعلام می کنند و این امر دادگاه را در تصمیم گیری درست تر یاری می کند.
کار مثبت و چشمگیر زنان بر چشم انداز دستگاه قضایی تأثیرگذار است به جهت این دستگاه به حضور زنان توانمند نیاز دارد و حتی بنا به فتوای عده ای از مجتهدان حاذق منعی برای قضاوت زنان نمی گذارند. قضات مشاور زن در دادگاهها علاوه بر ارشاد و معاضدت قضایی زنان بر لحاظ قانونی همراه قاضی پرونده و تکمیل کننده تحقیقات آن هستند (مجلات حقوقی).

نبودن مقتضی قضاوت برای زن

اختصاص ادله جواز قضاوت به مرد

چون یکی از لوازم قضاوت، ولایت بر جان و مال و... دیگری است، لذا جواز قضاوت، نیاز به دلیل دارد. ادله متعدد حاکی از جواز قضاوت برای پیامبر صلی اللّه علیه و سلم و ائمه اطهار علیهم السّلام است. حال در مورد دیگران، نیاز به دلیل داریم که مشروعیت قضاوت را اثبات نماید. ادله مشروعیت قضاوت بر دو دسته‌اند یا لفظی‌اند و یا لبی. هرکدام که باشد؛ مستفاد از آنها به ضمیمه امور دیگر، آن است که قضاوت تنها برای مردان مشروعیت دارد.
توضیح اینکه اگر ادله لفظی را در نظر بگیریم، در برخی از آنها بر مرد بودن قاضی تصریح شده است. مثل دو روایت ابی خدیجه که در یکی آمده: «انظروا إلی رجل منکم» (حرّعاملی، ۱۴۱۴ق) و در دیگری آمده است: «اجعلوا بینکم رجلا» (حرّعاملی، ۱۴۱۴ق). این دو روایت یا مربوط به قاضی منصوبند که در این صورت شرط ذکورت را اثبات می‌نماید و یا اگر هم گفته شود که مربوط به قاضی تحکیم است، آن‌گونه که برخی فقها معتقدند (حائری، ۱۴۱۵ق)، باز شرط ذکورت در قاضی منصوب را اثبات خواهد نمود. زیرا اگر در قاضی تحکیم، ذکورت شرط باشد؛ به طریق اولی در قاضی منصوب نیز شرط خواهد بود (خویی، ۱۴۲۲)، درنتیجه اگر ادله دیگری هم باشد که اطلاق یا عمومش، زن را هم در بر بگیرد، باید این ادله را به واسطه دو روایت یاد شده، تقیید یا تخصیص زد (نراقی، ۱۴۱۹ق) و آنها را منصرف به مرد دانست (نجفی، ۱۳۶۲).
اما اگر ادله لبّی مشروعیت قضا، مثل لزوم حفظ نظام را در نظر بگیریم، مطابق اصل عدم ولایت، باید به قدر متیقن اکتفا کنیم و قدر متیقن آن است که تنها مردان حق قضاوت دارند.

این دلیل مورد نقد واقع شده است؛ بدین بیان که دو روایت ابی خدیجه از حیث سند و دلالت نمی‌توانند شرط ذکورت را اثبات کنند. از حیث سند در روایت اول، ابوخدیجه ابوجهم واقع شده که توثیق ندارد و نیز احمد بن محمد که معلوم نیست کیست؟ افزون بر این راوی اصلی هر دو خبر ابو خدیجه، سالم بن مکرم جمال است که پیرامون او حرف و حدیث فراوان است. زیرا برخی علمای رجال همچون نجاشی، ابو خدیجه را توثیق نموده و برخی چون شیخ ابن داود و علامه حلی او را تضعیف نموده‌اند و در تعارض توثیق و تضعیف، چون وثاقت راوی احراز نمی‌شود، روایت قابل استناد نیست (موسوی‌گرگانی، ۱۳۸۱).

علاوه بر این نمی‌توان از راه عمل مشهور، جبران ضعف سند روایت را ادعا نمود. زیرا اولا، این یک بحث مبنایی است و ثانیا، در بحث ما ممکن است مستند مشهور در شرط ذکورت، ادله دیگر همچون اصل و اجماع و... باشد و به تعبیر دیگر، صغرای قضیه که عمل مشهور باشد، ثابت نیست؛ چنان‌که استناد به این دو حدیث در برخی کتاب‌ها و نه همه آنها صورت پذیرفته است. از حیث دلالت هم گفته شده که اولا، این دو روایت در مقام بیان شرایط قاضی نیست؛ بلکه در مقام نهی از مراجعه به قضات جور است (غروی‌تبریزی، ۱۴۱۰ق). ثانیا، واژه رجل لقب است و لقب مفهوم ندارد (موسوی‌گرگانی، ۱۳۸۱) و ثالثا، به فرض که واژه «رجل» قید باشد، در احترازی بودن آن تردید است؛ بلکه این قید، قید غالبی است. زیرا قضاوت اغلب در اختیار مردان بوده و هست و در تاریخ قضاوت زن را سراغ نداریم (غروی تبریزی، ۱۴۱۰ق).

در صورتی که مشروعیت قضا از باب ادله‌ای مثل وجود امر به معروف و نهی از منکر و حفظ نظام باشد نیز گفته شده، نمی‌توان شرط ذکورت را با تمسک به اصل عدم ولایت اثبات نمود زیرا: از آن‌جا که فصل خصومت میان مردم و نیز عقوبت مجرم و بازداشتن دیگران از ارتکاب گناه، یک وظیفه کفایی است. آن دسته از ادله‌ای که به صورت عمومی به انجام این واجب فرا می‌خواند، شک مذکور (اینکه زن حق قضاوت را داراست یا خیر) را مبدّل به یک شک بدوی خواهد نمود (مرتضوی، ۱۳۷۵).

به نظر می‌رسد، نقدهای فوق وارد نمی‌باشد. زیرا روایت اول ابی خدیجه صحیحه است و واژه «رجل»، قید احترازی است و نمی‌توان گفت واژه «رجل» قید غالبی است، زیرا وجود احکام خاصی که برای زنان وارد شده است و به پاره‌ای از آنها در ادامه در بخش موانع اشاره می‌شود، همچون عدم صلاحیت زن برای تصدی امامت جماعت به طور مطلق یا برای مردان، عدم پذیرش شهادت زنان در برخی موارد از جمله حدود، تأکید اسلام بر عدم اختلاط زن و مرد، تأکید بر اینکه بهترین مکان برای زن، خانه اوست و... باعث می‌شود که جوّی تشریعی شکل بگیرد که نتوان با وجود آن به غالبی بودن قید رجل معتقد گشت و حتی این جو تشریعی باعث می‌شود برای ادله‌ای که در آنها واژه رجل به کار نرفته و به ظاهر مطلق است، اطلاقی باقی نماند تا بتوان با تمسک به آن، حق قضاوت را برای زن قائل شد (حائری، ۱۴۱۵ق).

همچنین وجوب کفایی امر به معروف و نهی از منکر و قضاوت باعث نمی‌شود که نتوان در مورد شک در اشتراط ذکورت به اصل عدم ولایت تمسک نمود. زیرا در واقع بحث ما در جایی است که در کنار زنان، مردان شایسته قضاوت حاضر برای تصدی این شغل وجود دارند. در این فرض با استناد به اصل، عدم ذکورت اثبات می‌گردد. اما این منافاتی ندارد که در صورت نبودن قاضی مرد، بتوان به قاضی زن مراجعه کرد.

ولایت نداشتن زن

همان‌گونه که در مباحث قبلی گذشت، یکی از لوازم غیرقابل انکار قضاوت، ولایت است؛ چراکه قضاوت تصرف در جان و مال دیگری است. این درحالی است که زن از چنین ولایتی برخوردار نیست. زیرا مبنای مشروعیت قضاوت یا ادله نصب است که در آنها لفظ «رجل» به کار رفته است و یا مبنای آن، ادله غیرلفظی مثل ادله امر به معروف و نهی از منکر (مبسوط،ج 8، ص ۸۳-۸۲) و نیز عدم اختلال در نظام است که در این صورت چون دلیل لبّی است و یا اگر هم دلیل لفظی باشد، معلوم نیست که از جهت متصدی آن در مقام بیان باشد. قدر متیقن از آن جواز قضاوت برای مرد است، زیرا گذشت این اصل، عدم ولایت شخصی بر شخص دیگر است و یا به فرض که گفته شود، ادله نصب عامّند و شامل زن و مرد می‌شوند؛ باید گفت بنا به ادله مختلف زن ولایت ندارد. درحالی‌که قضاوت، نیاز به ولایت دارد. مثل آیه شریفه «الرّجال قوّامون علی النّساء به ما فضّل اللّه بعضهم علی بعض» (نساء:۳۴)، که استناد به آن از دو جهت است. یکی اینکه آیه می‌فرماید: «مرد بر زن ولایت دارد؛ نه اینکه زن بر مرد ولایت داشته باشد.

جهت دیگری که می‌توان به آیه استناد کرد، ادامه آیه است که می‌فرماید: «به ما فضّل اللّه بعضهم علی بعض» (حسینی میلانی، ۱۴۱۳ق) و (سبحانی،۱۳۷۶).

ممکن است گفته شود که این دلیل اخص از مدّعاست و ولایت زن بر زن را نفی نمی‌کند. پس نمی‌توان به استناد این آیه قضاوت زن را برای سایر زنان منتفی دانست (منتظری، ۱۳۶۹). اما پاسخ این است که با اجماع مرکب، قضاوت زن در امور زنان نفی می‌شود (حسینی میلانی، ۱۴۱۳ق). هرچند این پاسخ خود با اشکال مواجه است؛ چرا که در اجماع مرکب، قول به عدم فصل لازم است، نه عدم قول به فصل (منتظری، ۱۳۶۹).

در نتیجه:

۱. لازمه قضاوت، ولایت است.

۲. مبنای ولایت، فضیلت خدادادی است.

۳. فضائل خدادادی مردان به مراتب بیشتر از زنان است. پس زنان نمی‌توانند متصدی امر قضاوت شوند.

جدای از آیه فوق، برخی روایات نیز حاکی از عدم ولایت برای زن است. مثل روایت معروف نبوی که گرچه با الفاظ مختلف و بیان‌های گوناگون آمده است؛ اما به این مضمون است که «جامعه و گروهی که زنی بر ایشان حکومت کند، رستگار نمی‌شوند». قضاوت از مصادیق بارز ولایت بر دیگران است و جامعه اسلامی اگر قضاوت را به زنان بسپارد، سرانجام خوشی نخواهد داشت (طوسی، ۱۴۱۷ق) و (نجفی، ۱۳۶۲).

این دلیل مورد نقد واقع شده است، با این توضیح که آیه شریفه «الرّجال قوّامون علی النّساء» مربوط به ولایت شوهر بر زن است و نه ولایت صنف مردان بر صنف زنان؛ به تعبیر دیگر این آیه به قرینه سیاق آیات قبل و بعد و نیز شأن نزول آیه که در مورد اختلاف خانوادگی بوده و نیز ادامه آیه که می‌فرماید: «به ما انفقوا من أموالهم» مربوط به دایره زندگی خانوادگی است. آیه، بیان می‌کند که در اداره زندگی خانوادگی، مرد بر زن ولایت دارد. اما اینکه در همه حوزه‌ها از جمله قضاوت نیز مردان بر زنان ولایت دارند، آیه دلالتی بر آن ندارد (سبحانی، ۱۳۷۶). ضمن آنکه روایت «لا یفلح قوم ولیتهم امراۀ» نیز نمی‌تواند، حرمت قضاوت زن را اثبات کند. زیرا از جهت سند صحیح نیست و از جهت دلالت نیز بنابه علل مختلف نمی‌توان به‌آن استناد کرد (مرتضوی، ۱۳۷۶). از جمله اینکه اولا، با توجه به فضای صدور حیث که در مورد سلطنت دختران خسرو پرویز در ایران است. محتمل است که روایت، یک قضیه حقیقیه نباشد؛ بلکه یک قضیه خارجیه و ناظر به جریان فوق است. ثانیا، روایت، سلطنت و رهبری زن را نکوهش می‌کند و نه قضاوت را و به قول مرحوم آیت اللّه خوانساری: «فان التولیۀ ظاهرۀ فی الرئاسۀ غیر القضا»، ثالثا، تعبیر به «لا یفلح» منافاتی با جواز قضاوت زن ندارد (موسوی گرگانی،۱۳۸۱).

به نظر می‌رسد، اگر بتوان از اشکال سندی غمض نظر کرد؛ اشکال‌هایی دلالی قابل پاسخ بوده و وارد نیستند؛ زیرا اولا، اصل در روایات این است که قضایای حقیقیه هستند و احتمال اینکه در مورد خاصی وارد شده باشند؛ مادام که در احتمال است، نمی‌توانند با این اصل مقابله کند و به تعبیر دیگر شأن نزول مخصص نیست. به خصوص اینکه پیامبر صلی اللّه علیه و سلم از نکره، در سیاق نفی (لن یفلح قوم ولیتهم امرأۀ) استفاده کرده‌اند که دلالت بر عموم می‌کند. ثانیا، گرچه تفکیک قضاوت از رهبری و ریاست پذیرفتنی است، اما اینکه بسیاری از فقها به این روایت برای منع تصدی قضاوت زن استناد کرده‌اند، می‌رساند که روایت شامل قضاوت هم می‌شود. به تعبیر دیگر، گرچه کارآیی سندی شهرت فتوایی مورد تردید جدّی است، اما کارآیی ابزاری شهرت پذیرفتنی است و از جمله این کارآیی‌ها آن است که شهرت، ظهورساز یا ظهورشکن باشد. در بحث ما فقهایی همچون شیخ طوسی در خلاف (طوسی، ۱۴۱۷ق)، شهید ثانی در مسالک (عاملی، ۱۴۱۶ق)، سید علی طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۲۲ق)، مرحوم نراقی در مستند (نراقی، ۱۴۱۹)، شیخ محمد حسن نجفی در جواهر (نجفی،۱۳۶۲)، شیخ انصاری در کتاب القضا و الشهادات (انصاری، ۱۴۱۵ق)، سید محمد کاظم طباطبایی در ملحقات عروه (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۸) و سید محمد مجاهد در مناهل (کتاب القضا)، به این روایت استناد کرده‌اند. جالب اینجاست که شیخ انصاری، دلیل عدم قضاوت زن را سه چیز می‌داند: اجماع، اصل و نبوی مذکور. بنابراین می‌توان با توجه به استناد فقهای نامبرده که همگی از فقهای برجسته و اهل دقّت و برخی از آنها استوانه‌های فقه هستند، ظهور و شمول روایت درمورد قضاوت را پذیرفت. ثالثا اینکه «لا یفلح» منافات با جواز قضاوت ندارد، قابل فهم نیست.

تعبیر«ما افلح» و«لن یفلح» و «لا یصلح» و مانند آن، که در نقل‌های مختلف این روایت آمده، همگی حکایت از عدم رضایت شارع به تولیت زن و حرمت آن دارد.

در پاسخ به نقد استناد به آیه گفته شده: اولا، اگر مقصود آیه ولایت در امور خانوادگی بود، سزاوار بود به جای«الرجال» و «النساء» بفرماید: «الازواج یا البعلولة قوامون علی نسائهم یا زوجاتهم» چنان‌که در برخی موارد که حکمی مخصوص شوهران بوده از واژه مختص به آنان استفاده کرده و مثلا فرموده است: «و بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ فی ذلک إن أرادوا إصلاحا» (بقره:۲۲۸). ثانیا به رغم نظر برخی (منتظری، ۱۳۶۹)، نمی‌توان تصور کرد که زن در امور خانوادگی و بر شوهرش ولایت نداشته باشد، ولی خارج از خانه بر دیگر مردان (و نیز شوهرش) ولایت داشته باشد (حسینی‌میلانی، ۱۳۱۴). به تعبیر دیگر اگر زن در امور خانوادگی ولایت نداشته باشد، به طریق اولی در خارج از خانه نیز ولایت نخواهد داشت.

ثالثا، به فرض که آیه تنها در صدد تبیین ولایت شوهر بر زن باشد، اما علتی که در آیه آمده «به ما فضّل اللّه بعضهم علی بعض» عمومیت داشته و سایر موارد را هم دربر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۳).

نداشتن شایستگی جسمی و روحی روانی

دلیل دیگری که برای نبودن مقتضی قضاوت در زن ارائه شده است؛ این است که برای قضاوت، لازم است تا قاضی شایستگی‌های جسمی و روحی روانی داشته باشد. به گونه‌ای که حتی برخی فقها اموری چون بینایی،کتابت و... را در قاضی لازم دانسته‌اند. این درحالی است که طبیعت زن، اقتضای تصدی این منصب را ندارد. بررسی ادله نقلی و نیز مطالعات دانشمندان علوم تجربی و روانشناسی نشان‌گر تفاوت‌هایی میان مرد و زن است که به خاطر وجود این تفاوت‌ها نمی‌توان به زن اجازه داد تا مشاغل بسیار مهم و مناصب سختی همچون قضاوت را عهده‌دار شود. ازیک‌سو قرآن درمورد زن می‌فرماید: «أو من ینشّؤا فی الحلیة و هو فی الخصام غیر مبین» (زخرف: ۱۸).

در این آیه دو ویژگی برای زن برشمرده شده است. یکی اینکه زن ذاتا علاقه وافری به زینت‌آلات و آرایش دارد و دیگر اینکه زن درهنگام برخورد با مشکلات قدرت بر استدلال و محاجه با دیگران و تبیین دلیل ندارد.

این دو ویژگی می‌رساند که زن بسان مرد نبوده و نمی‌تواند مشاغل سختی، همچون قضاوت را عهده‌دار شود (معرفت، ۱۳۷۲). به تعبیر بهتر می‌توان گفت از مقومات قضاوت، احتجاج و جدال است که نیازمند عقل زیاد و منطق قوی است و زن برحسب این آیه، فاقد آن است؛ لذا نمی‌تواند متصدی قضاوت شود (سبحانی، ۱۳۷۶).

علاوه بر قرآن، روایات نیز بر ناتوانی زنان نسبت به مشاغل و مناصب سخت تأکید کرده‌اند. امام علی علیه السلام در وصیتی مکتوب به امام مجتبی علیه السلام می‌فرماید: «کاری که برون از توانایی زن است به دستش مسپار که زن گل بهاری است؛ لطیف و آسیب‌پذیر، نه پهلوانی است کارفرما و در هرکار دلیر» (سیدرضی، ۱۳۷۸). نیز حضرت، از مشاورت با زنان منع کرده است و در علت آن می‌فرماید: «زنان سست رأیند و در تصمیم گرفتن ناتوان » (سبحانی، ۱۳۷۶).

این درحالی است که امام علی علیه السلام در عهدنامه‌شان به مالک اشتر در بیان صفات قاضی کسی را لایق قضاوت می‌داند که اضافه بر شرایط دیگر به هنگام روشن شدن حقیقت در داوری قاطع‌تر باشد (سبحانی، ۱۳۷۶).

از سوی دیگر تفاوت ساختاری زن و مرد از نظر علوم تجربی به اثبات رسیده است. زن و مرد هم از نظر جسمانی (مثل وزن و حجم قلب، جمجمه و مغز، خون و...) و هم از نظر روانی(مثل عواطف، احساسات و علاقه‌ها) تفاوت‌های متعددی با یکدیگر دارند. مثلا از جمله صفات مردانه، «توجه به امور کلی و اساسی،به‌کاربردن احکام منطقی و معقول،سرعت در اتخاذ تصمیم،استعداد بیشتر برای منطق و دلیل، خونسرد، عمیق، اعتماد به نفس» (کی‌نیا، ۱۳۸۲) برشمرده شده و در مقابل این صفات مردانه، صفات زنانه: «توجه به جزئیات و جنبه تفصیلی امور، به کاربردن احکام ارزشی و عاطفی، تردید در گرفتن تصمیم، استعداد بیشتر برای حدس و کشف و درک مستقیم امور، احساساتی، سطحی و بی‌عزم» (کی‌نیا، ۱۳۸۲) قرار دارد.

این دلیل مورد نقد واقع شده است؛ به این صورت که اولا حتی اگر بتوان با استشهاد به برخی آیات و روایات، زن را موجودی ضعیف ارزیابی کرد، نمی‌توان از این نکته عدم جواز قضاوت را به دست آورد (مرتضوی، ۱۳۷۵).

ثانیا، مگر قضاوت منوط به احتجاج و جدال است تا از «فی الخصام غیر مبین» بودی زن، عدم جواز استنباط گردد. قضاوت متوقف بر دقّت در کلمات اصحاب دعوی و امارات و قرائن پرونده است (سبحانی، ۱۳۷۶).

نداشتن شایستگی از جهت ساختار شرعی

با بررسی مجموعه احکامی که شرع برای زن در یک جامعه دینی مقرر داشته است، و به تعبیر دیگر با بررسی جایگاهی که شرع برای زن در یک جامعه دینی قائل است، روشن می‌شود که زن شایستگی تصدی این مقام را ندارد. ازجمله این احکام می‌توان به امور زیر اشاره کرد:

۱. شهادت زنان در مواردی مثل حدود پذیرفته نیست، نه مستقلا و نه با انضمام به شهادت مردان و در مواردی هم که پذیرفته شده، غالبا شهادت او نصف شهادت مرد به شمار رفته است. کسی که ارزش شهادت او چنین است، ارزش قضاوت او چگونه خواهد بود؟

۲. مادر، ولایت بر فرزند خویش ندارد. حتی در جایی که پدر و جد پدری و قیّم منصوب از طرف ایشان وجود نداشته باشد. چگونه می‌توان برای چنین شخصی، مقام قضاوت و ولایت بر متخاصمین و مجرمین را تصور نمود (مجاهد در کتاب القضاء قائل به چنین نظری است).

۳. عدم صلاحت زن برای امامت جماعت مردان و یا مطلقا حتی برای زنان نیز می‌رساند که او نمی‌تواند به طریق اولی قضاوت میان ایشان را عهده‌دار شود (مجاهد در کتاب القضاء قائل به چنین نظری است).

۴. نیز امام علی علیه السلام از مشاورت نمودن با زنان منع نموده است؛ چراکه زنان سست رأیند و در تصمیم گرفتن ناتوان(سبحانی، ۱۳۷۶).

مجموعه این امور می‌رساند که مقام قضاوت با جایگاهی که اسلام برای زن ترسیم می‌کند، به هیچ وجه سازگاری ندارد. این دلیل نیز قابل نقد است؛ زیرا اگر مقصود از آن، امری است که به عنوان «مذاق شرع» شناخته می‌شود، در ادامه و در بخش موانع، مفصلا نقد و بررسی خواهد شد و اگر غیر از مذاق شرع مراد باشد؛ باید گفت گه نه تک‌تک موارد استشهادی و نه مجموع آنها نمی‌تواند، شرط ذکورت را اثبات کند. جدای از بحث سند که پیرامون روایات مورد اشاره می‌توان داشت، از حیث دلالت هیچ‌کدام نمی‌توانند، عدم جواز قضاوت زن را اثبات کنند. مثلا از اینکه زن نمی‌تواند امامت جماعت مردان را به عهده گیرد، نمی‌توان عدم جواز قضاوت زن را نتیجه گرفت؛ زیرا این دو موضوع هیچ ارتباطی به هم ندارند.

وجود موانع برای قضاوت زن

به فرض که ادله قضا عام بوده و شامل زن هم بشود و زن شایستگی لازم برای تصدی امر قضا را داشته باشد، مانع یا موانعی در این‌جاست که براساس آنها باید به عدم جواز قضا قائل شد.

مستلزم حرام بودن

زن برای اینکه بتواند قضاوت کند، طبیعتا باید بتواند با طرفین دعوا از جمله مردان صحبت و همنشینی کند. درحالی که صحبت و همنشینی با مردان بر زنان حرام است (عاملی،۱۴۱۶،ج ۱۳،ص ۳۲۷-۳۲۸).

در نقد این مانع گفته شده که اولا، به فرض پذیرش این مانع تنها در جایی که موجود است؛ مانع قضاوت زن است. اما در جایی که چنین مانعی وجود ندارد، مثل قضاوت برای زنان، این مانع نمی‌تواند مانع قضاوت زن محسوب شود و به قول میرزای قمی این دلیل، کلیت ندارد (قمی، بی‌تا،ص ۶۷۲).

ثانیا، حرمت قضاوت به این ادله به معنای حرمت خود آن امور است، نه حرمت نفس قضاوت و لازمه‌اش این است که اگر زن حجاب لازم را رعایت کند و محرمات دیگر را ترک نماید و تمام شرایط قضاوت را دارا باشد، باید بتواند قضاوت کند (موسوی‌گرگانی، ۱۳۸۱).

ثالثا، اصل این مانع، محل تأمل است؛ زیرا در خصوص سخن گفتن زن و مرد نامحرم، دلیلی بر مطلق حرمت نداریم (مرتضوی، ۱۳۷۵).

به تعبیر دیگر می‌توان گفت این مانع، درجایی که مرد بخواهد در دعوایی که یک طرف یا طرفین آن زن هستند، قضاوت کند؛ وجود دارد. چگونه است که در این‌جا نمی‌توان با استناد به مانع یاد شده از قضاوت مرد جلوگیری به عمل آورد، به همین میزان در مورد قضاوت زن می‌توان سخن گفت.

نهی از قضاوت زن

در روایات متعدد بر این نکته تأکید شده است که زن متولی امر قضا نشود. در نتیجه به فرض که ادله نصب عام باشند، چاره‌ای جز تخصیص آنها به این روایات و اشتراط ذکورت نیست. مرحوم صدوق نقل می‌کند که پیامبر صلی اللّه علیه و سلم در وصیتی خطاب به امیر المؤمنین می‌فرماید: «یا علیّ علی النّساء جمعهٔ و لا جماعهٔ...و لا توّلی القضاء...» (صدوق، ۱۴۰۴ق)، یعنی زن نه عهده‌دار مسئولیت قضاوت می‌شود و نه امارت و حکومت به او سپرده می‌شود.

استناد به این روایات صحیح نیست. زیرا در نقد روایت اول می‌توان گفت که اولا، سند روایت صحیح نیست؛ ثانیا، روایت دلالت بر نفی وجوب می‌کند و نه حرمت تصدی چنان‌که شرکت در نماز جمعه و جماعت بر زن واجب نیست، نه اینکه شرکت در آن حرام باشد (خوانساری، ۱۴۰۵). به تعبیر دیگر اگر مراد نفی قضاوت زنان بود، باید می‌فرمود: «لیس للنساء» و نه «لیس علی النساء» «موسوی‌گرگانی، ۱۳۸۱).

در نقد روایت دوم نیز گفته شده که سند آن صحیح نیست و به فرض صحت نیز نفی مواردی چون جمعه و جماعت و عیادت مریض و تشییع جنازه و ورد به خانه کعبه، نفی درباره «تصدی قضا» را در سیاق جملاتی قرار می‌دهد که صرف احتمال قرینه بودن آنها بر نفی الزام در عدم استدلال برای حرمت کفایت می‌کند و دیگر تاب دلالت بر تحریم را نخواهد داشت و این پرواضح است (مرتضوی، ۱۳۷۵).

مذاق شریعت

با بررسی مجموعه احکام الزامی و غیرالزامی و نیز احکام وضعی که شرع مقدس در موضوع زنان وضع کرده است، به این نتیجه می‌رسیم که شرع مقدس تصدی قضاوت را برای زنان در نظر نگرفته است و به تعبیر دیگر جواز قضاوت زن از مذاق شریعت به دور است. بنابراین نه تنها می‌توان گفت در چنین فضای تشریعی، برای ادله قضاوت عموم و اطلاقی باقی نمی‌ماند تا بتوان با تمسک به آن به جواز قضاوت زن قائل شد؛ بلکه بالاتر از آن، به فرض هم که چنین عموم و اطلاقی باشد، با توجه به مذاق شریعت در باب زنان، باید به تخصیص و تقیید آن ادله قائل شد.

برخی از این احکام عبارتند از: مشروعیت نداشتن امامت جماعت زن برای مرد ولو اینکه حائلی میان مرد و زن باشد، عدم پذیرش شهادت زنان در حدود و موارد دیگر، اعتبار داشتن شهادت دو زن به اندازه شهادت یک مرد، مخصوصا به لحاظ علت آنکه در قرآن آمده: «أن تضلّ أحدهما فتذکّر إحداهما الأخری» ترغیب بانوان در روایات متعدد به عدم اختلاط با مردان و عدم حضور ایشان در اجتماعات حتی عبادی همچون نماز جمعه و جماعت، احکام الزامی و غیرالزامی متعدد در رابطه با معاشرت زن با مرد مثل اینکه گفتگوی زنان با نامحرم مشتمل بر نرمی و لطافت و به تعبیر قرآن خضوع در قول نباشد، نکوهش تبرج زنان و خروج ایشان از خانه‌هایشان تا جایی‌که حتی برای رفتن آنها به حمام خارج از منزل برای نظافت که مورد تأکید اسلام است؛ جلوگیری به عمل آمده، ابتدا به سلام نکردن بر زنان توسط مردان به خصوص زنان جوان، اینکه بهترین زن کسی است که نه مردان او را ببینند و نه او مردان را، منع از خلوت نمودن با زن نامحرم، اینکه نگاه به نامحرم از تیرهای شیطان است، منع از تردد زنان در وسط راه‌ها و ترغیب آنان در انتخاب کناره‌ها، اینکه برترین مسجد زن، خانه(اتاق) اوست و...

به هر حال از مجموع احکامی که در این زمینه وجود دارد و پاره‌ای از آنها فوقا بیان شد، می‌توان به دست آورد که مذاق شارع بر این است که زن به وظایف خانوادگی خود بپردازد و از اشتغال به اموری که او را در معرض معاشرت با مردان قرار می‌دهد.

(حال چه لازمه طبیعی و چه لازمه عادی آن عمل باشد) بپرهیزد. این درحالی است که قضاوت، خواهی نخواهی، چنین لوازمی را به دنبال دارد.

جالب است بدانیم برخی فقها چنان این دلیل را محکم دانسته‌اند که حتی در قاضی تحکیم نیز به استناد آن، ذکورت را شرط دانسته‌اند (تبریزی، ۱۴۱۵) و برخی مثل مرحوم آیت اللّه خویی شرط رجولیت را در مرجع تقلید، بدین وسیله اثبات می‌نماید (غرویتبریزی، ۱۴۱۰ ق).

این دلیل نیز قابل نقد است؛ اولا، می‌توان پاسخ نقضی داد؛ زیرا برخی از همین محذورات و احکام الزامی و غیرالزامی در مورد قضاوت مرد وجود دارد. مگر نه این است که طرفین دعوا یا یکی از ایشان یا شهود گاه زن است؛ درحالی‌که قاضی مرد است. چگونه است که مذاق شرع این‌جا نمی‌تواند جلوی نفوذ قضاوت مرد را بگیرد و او را از قضاوت محروم نماید؟

ثانیا، اینکه مذاق شرع بتواند به عنوان یک دلیل، کشف قطعی و نه ظنی از حکم شرع بنماید، اثبات آن بسیار سخت است. زیرا مجموعه احکامی که بیان شده عده‌ای الزامی و عده‌ای غیرالزامی است. چگونه می‌توان ازا حکام غیرالزامی، حکمی الزامی مبنی بر حرمت یا ممنوعیت تصدی قضاوت از ناحیه زن به دست آورد؟ حداکثر می‌توان گفت که قضاوت زن کراهت دارد نه اینکه زن حق قضاوت ندارد. اما از آن دسته احکام الزامی که بیان شد، نیز نمی‌توان ممنوعیت قضاوت را به دست آورد؛ چگونه می‌توان از امام جماعت نشدن زن برای مرد و عدم پذیرش شهادت زن در مواردی و... شرط ذکورت را برای قضا اثبات نمود.

اجماع

۱. عمده‌ترین دلیلی که فقهای متأخر برای عدم جواز قضاوت زن مطرح کرده‌اند، اجماع است (منتظری، ۱۳۶۹)، به گونه‌ای که محقق اردبیلی معتقد است، اگر اجماع نباشد؛ کلیت ممنوعیت زن از قضاوت برداشته می‌شود. زیرا در این صورت مانع ندارد که زن در جایی که طرفین دعوا زن هستند، قضاوت نماید. (اردبیلی، ۱۳۶۲). مرحوم شیخ انصاری نیز معتقد است، اگر اجماع نباشد؛ نه طهارت مولد و نه ذکورت در قاضی شرط نیست (انصاری، ۱۴۱۵). مرحوم آیت اللّه خویی در بحث قضا، دلیل شرط ذکورت را «بلاخلاف و لا اشکال» می‌داند و ادله دیگر از جمله روایت ابی خدیجه و وصیت پیامبر صلی اللّه علیه و سلم به امام علی علیه السلام را در حدّ مؤید می‌داند (خویی، ۱۴۲۲ق). در نقد اجماع می‌توان گفت که: تحقق اجماع یا ادعای آن تا پیش از علامه حلی ثابت نیست، زیرا برخی از قدمای اصحاب یا اساسا متعرض شرایط لازم در قاضی نشده‌اند و یا شرط ذکورت را نیاورده‌اند. از گروه اول می‌توان به شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، سلار، ابن براج در جواهر الفقه و قطب راوندی اشاره کرد و از گروه دوم می‌توان ابی الصلاح حلبی، شیخ طوسی در نهایه، ابن زهره، ابن حمزه و ابن ادریس را نام برد (مرتضوی، ۱۳۷۶). جالب اینکه مرحوم شیخ طوسی در کتاب خلاف که غالبا اجماع شیعه را مستند خویش قرار می‌دهد، دلیل عدم جواز قضاوت زنان را اصل و روایات قرار داده است. اگر این مسئله اجماعی بود، شیخ به آن استناد می‌کرد (منتظری، ۱۳۶۹). ضمنا ظاهر عبارت مرحوم محقق اردبیلی (اردبیلی، ۱۳۶۲) و میرزای قمی (قمی،[بی‌تا]،ص ۶۷۲) آن است که اشتراط ذکورت را به طور کلی و در همه موارد نپذیرفته‌اند و در نتیجه مسئله اجتماعی نیست.

۲. می‌توان گفت اجماع یاد شده، مدرکی است و اجماع مدلکی دلیل محسوب نمی‌شود (سبحانی، ۱۳۷۶)، جوادی آملی، ۱۳۷۵). بنابراین، اینکه برخی در دفاع از استناد به اجماع نوشته‌اند «اگر اجماع استنادی باشد و به روایات استناد کرده باشد، موجب جبر سند و قوت سند روایات می‌گردد و روایات صلاحیت استناد فعلی(حجیت) را دارا می‌گردند و اگر اجماع، استنادی نباشد؛ خود مستقلا حجت است. زیرا در این صورت کاشف قطعی از حجت خواهد بود؛ لذا خدشه در اجماع که مدرکی است و خدشه در روایات که ضعیف و مرسل‌اند، قابل جمع نیست و به نحو مانعةُ الخلو یکی از دو جهت وجود دارد یا اجماع غیر مستند یا روایات مورد استناد عمل اصحاب»(معرفت، ۱۳۷۲)، صحیح نیست. زیرا هر دلیل را باید به طور مستقل در نظر گرفت و بحث ما در این‌جا در خصوص اجماع است و اگر اجماع مدرکی یا محتمل المدرکیه باشد از درجه اعتبار ساقط است.

مجموع ادله

برخی فقها پس از طرح ادله‌ای که برای اشتراط ذکورت بیان شده از قبیل آیات و روایات و اجماع، در تک تک ادله مناقشه کرده‌اند و هیچ یک را به تنهایی کافی ندانسته‌اند. با این وجود گفته‌اند که ذکورت شرط است و یکی از ادله خود و بلکه اولین دلیل خود را در این زمینه مجموع ادله پیشین قرار داده‌اند؛ چرا که مجموعه ادله می‌تواند، ایجاد اطمینان کند (سبحانی، ۱۳۷۶). این شیوه شیخ انصاری است که در فقه، گاه با تراکم ظنون، حکمی شرعی را اثبات می‌نماید.

در نقد این دلیل می‌توان گفت که اولا، این یک بحث مبنایی است و اگر مبنای فقیهی چنین نباشد و معتقد باشد که جمع چند دلیل ظنی نمی‌تواند باعث یقین و یا اطمینان گردد، طبیعتا این استدلال ناتمام است.

ثانیا، چیزی که در این میان جالب است این است که مرحوم شیخ انصاری که خود با عبارت «و الانصاف» و گاه به مجموع چند دلیل ظنی برای اثبات حکمی استناد می‌کند، در مسئله مورد بحث می‌فرماید: «اگر اجماع نباشد، می‌توان به عدم اشترایط ذکورت قائل شد» (انصاری، ۱۴۱۵).

آنچه گذشت تبیین و نقد ادله‌ای بود که برای شرط ذکورت در قضا بیان شده است. از میان این ادله، تنها سه دلیل قوی‌تر از بقیه جلوه می‌کنند. یکی ولایت نداشتن زن، دیگری مذاق شریعت و سوم اصل عدم ولایت. البته با مذاق شریعت، نمی‌توان ممنوعیت تصدی قضاوت را برای زن به اثبات برساند و تنها می‌توان کراهت و اینکه بهتر است، زن متصدی این شغل نشود را به اثبات رساند. اما مسئله ولایت نداشتن زن و اصل عدم ولایت امور مهمی هستند. بر این اساس می‌توان گفت:

۱. اگر قضاوت ماهیتی ولایی داشته باشد؛ زن نمی‌تواند متصدی امر قضاوت شود. البته، ممنوعیت زن دائمی نیست؛ بلکه تا مادامی است که مرد واجد شرایط برای تصدی این شغل وجود داشته باشد. و الا زن واجد شرایط می‌تواند متصدی قضاوت شود. آنچه بر این امر دلالت می‌کند؛ این است که قضاوت، واجبی است کفایی و حفظ نظام مادی و معنوی (خویی، ۱۴۲۲) و امر به معروف و نهی از منکر (طوسی، ۱۴۱۷) متوقف بر آن است و در فرضی که هیچ مرد واجد شرایطی نباشد. به اندازه مورد نیاز، چنین مردانی نباشند، نه می‌توان منازعات و خصومات را رها نمود و مجرمین را به خود واگذار کرد و نه می‌توان تا پیدا شدن مرد واجد شرایط صبر نمود و نه می‌توان قضاوت را به مرد غیر واجد شرایط سپرد. در این فرض، در صورتی که زن واجد شرایط باشد، قضاوت او نه تنها منع شرعی ندارد؛ بلکه ترک وظیفه امر به معروف و نهی از منکر و ترک قضاوت که باعث اختلال نظام می‌شود، امری خلاف احتیاط خواهد بود (موسوی‌اردبیلی، ۱۴۲۳). به تعبیر دیگر در جایی که قضاوت ماهیت ولایی دارد، اگر امر دائر باشد؛ بین مرد فاقد شرایط و زن واجد شرایط، باید ملاحظه نمود که چه شرایطی را مرد فاقد است. گاه شرایطی را فاقد است که نبود آن شرایط به عادلانه بودن قضاوت "که محور عمده تعالیم اسلام به طور کلی و در قضاوت به طور خاص است" لطمه می‌زند؛ همچون عقل و عدالت، در این صورت زن واجد شرایط ارجحیت دارد. ولی گاه مرد شرایطی را فاقد است که به عادلانه بودن قضاوت لطمه نمی‌زند؛ همچون حلال‌زاده بودن (طهارت مولد) و حرّیت و کتابت و بینایی (بنابر معتبر بودن این شرایط)، در این‌جا می‌توان به برابری زن با مرد در قضاوت و گاه اولویت زن معتقد گشت.

اگر قضاوت ماهیتی ولایی نداشته باشد، کما اینکه در زمان ما به نظر می‌رسد چنین است، زن می‌تواند متصدی قضا شود. قضاوت در صورتی ماهیتی ولایی ندارد که نفوذ حکم قاضی از منشأیی غیر از قاضی سرچشمه بگیرد. به واقع در این فرض، قاضی، فصل خصومت نکرده و در جان و مال دیگری تصرف نکرده؛ بلکه او کاری کارشناسی انجام داده و مقدمه فصل خصومت و اجرای مجازات را فراهم آورده و این حاکم است که با تنفیذ و تأیید حکم او، اعمال ولایت نموده است. می‌توان این را به نوعی دیگر چنین گفت که ولایت قاضی در طول ولایت حاکم است. در این فرض به نظر می‌رسد، قضاوت زن مشکلی ندارد. زیرا در واقع قضاوت نیست. این امری است که در بحث بعدی نیز اشاره‌ای به آن خواهیم داشت.

زن و قاضی تحکیم

مقصود از قاضی تحکیم، کسی است که منصوب از طرف معصوم یا مأذون به اذن عام از طرف معصوم نیست ولی مترافعین رضایت به قضاوت وی دارند و بدون اینکه نیازی به اجبار باشد، حکم وی را گردن می‌نهند.

در این زمینه دو عقیده در میان فقها دیده می‌شود. برخی گفته‌اند، تمام شرایطی که در قاضی منصوب و مأذون لازم است به استثنای نصب و اذن، در قاضی تحکیم نیز لازم است. بدیهی است رد این صورت و بنابر اشتراط ذکورت در قضاوت، زن نمی‌تواند حتی قاضی تحکیم گردد. (حلی، ۱۴۰۹ق)، و (عاملی،۱۴۱۶ق) و (سبحانی، ۱۳۷۶).

اکثر فقهایی که معتقدند، تمام آنچه در قاضی منصوب شرط است در قاضی تحکیم نیز شرط می‌باشد، دلیلی برم دعای خود نیاورده‌اند. امّا برخی فقها در این زمینه چنین استدلال کرده‌اند که ادله‌ای که بیان‌گر شروط قاضی منصوب است، این شروط را به عنوان اینکه شرط نفوذ قضاوت قاضی است، ایجاب کرده است و نه از جهت اینکه شرط نصب قاضی است (سبحانی، ۱۳۷۶). مثلا یکی از شرایط قاضی منصوب اجتهاد است. مستند این شرط، روایات مختلفی است. این روایات نمی‌رساند، قاضی باید مجتهد باشد؛ چرا که منصوب است. در نتیجه ادله‌ای که شروطی را برای قاضی بر می‌شمارد به طور یکسان شامل قاضی منصوب و قاضی تحکیم می‌شود.

علاوه بر آنچه ذکر شد، آیا دلیل خاص بر اشتراط ذکورت در قاضی تحکیم داریم؟

برخی فقها معتقدند که دو روایت صحیحه حلبی و معتبره ابی خدیجه، مطلب فوق را ثابت می‌نماید(تبریزی، ۱۴۱۵ق). مطابق روایت اول: «ربّما کان بین الرّجلین من اصحابنا المنازعة فی الشّیء فیتراضیان برجل منّا فقال لیس هو ذاک إنما هو الّذی یجبر النّاس علی حکمه بالسّیف و السّوط» (عاملی، ۱۴۱۴).

در این روایت که درباره قاضی تحکیم است، واژه «رجل» آمده است (فیتراضیان برجل منّا). حال به فرض که گفته شود، واژه «رجل» در فرض سائل آمده است نه در کلام امام علیه السلام، می‌توان به معتبره ابی خدیجه استناد کرد که مطابق آن امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

إیّاکم أن یحاکم بعضکم بعضا إلی أهل الجور ولکن انظروا إلی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم فإنّی قد جعلته قاضیا فتحاکموا إلیه. (همان،ص ۱۳-۱۴). در روایت دیگر ابی خدیجه هم آمده: «اجعلوا بینکم رجلا» (همان،ص ۱۳۹).

نتیجه گیری

در این پژوهش به بررسی فقهی و حقوقی نقش و آثار قاضی مشاور زن در دادگاه خانواده پرداخته و آن را مورد مطالعه قرار داده که به نتایج زیر دست یافتیم:

۱- الزام حضور قاضی مشاور زن در دادگاه خانواده توسط مقنن در سال ۱۳۹۱ مصوب گردید و به همه ی بحث های فقهی و حقوقی عدم قضاوت زنان در دادگاه خاتمه داده و حضور آنان را در دادگاه الزامی نمود.

۲- با توجه به اینکه نیمی ازمراجعه کنندگان دادگاه خانواده زن می باشند و در این دادگاه زنان به بیان مسائل و مشکلات خانوادگی و زناشویی خود راحتتر از قضاوت مرد می توانند با مشاوران زن ارتباط ارتباط برقرار نموده و مشکلات و مسائل خود را مطرح نمایند و در نهایت با نظر قاضی مشاوران بر رأی دادگاه تأثیر مثبت و مؤثری خواهند گذاشت.

۳- با عنایت به روح احساسی و عاطفی زنان که با همجنس خود بهتر می توانند ارتباط برقرار کنند و مسائل و مشکلات خود را با آن مطرح نمایند و با توجه به مسائل فرهنگی و عرفی جامعه ما که اجازه نمی دهند بسیاری از مسائل خود را به خصوص در روابط زناشویی و جنسی با یک مرد کنند، حضور و نقش قاضی مشاور زن در این زمینه نقش پررنگ و حائز اهمیتی دارد.

۴- مشارکت و حضور قاضی مشاور زن در دادگاه خانواده هم قاعده ای است برای حمایت از خانواده و هم گامی جهت ارتقای حقوق زن و نقش مؤثر وی در اداره جامعه به شمار می رود و جامعه از حضور نیمی از جمعیت تأثیرگذار خود محروم نگردد و نقش آنها در محیط اجتماعی و جامعه پررنگ تر از قبل و از ظرفیت این جمعیت عظیم استفاده بهینه و مؤثری شود.

پیشنهادات

با عنایت به اینکه قوه قضائیه مکلف شده است تا ظرف پنج سال نسبت به جذب و استخدام قضات مشاور زن در دادگاه خانواده اقدام نماید و تاکنون روند جذب قضات مشاور زن براساس نیاز پایان نیافته و هنوز در بسیاری از دادگاهه از حضور قاضی

مشاور زن محروم هستند لذا پشنهاد می شود که در تحقیقات بعدی از قضات مشاور زن و وکلا و مردم تحقیق و جامعه آماری تشکیل داده و براساس داده هاو آمارها نتیجه گیری شود.

پیشنهاد می شود علاوه بر الزام حضور قاضی مشاور زن در دادگاه خانواده برای روند پیشرفت دعاوی در این دادگاه از وکلای متخصص در حوزه دعاوی خانواده که الزاماً بیشتر خانم ها باشند برای درک بیشتر مسائل عاطفی و خانوادگی استفاده شود.

منابع

۱. ابن بابویه قمی(شیخ صدوق)، محمد بن علی بن الحسین. (۱۳۶۲). الخصال. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: جماعۀ المدرسین فی الحوزۀ العلمیۀ..

۲. ابن بابویه قمی(شیخ صدوق)، محمد بن علی بن الحسین. (۱۴۰۴ ق) . من لا یحضره الفقیه. تحقیق علی اکبر غفاری. ج ۴. چ ۲. قم: جامعۀ المدرسین.

۳. اردبیلی، مولی احمد. (۱۳۶۲). مجمع الفایدۀ و البرهان. ج ۱۲. قم: موسسۀ نشر الاسلامی.

۴. آشنا، حسام الدین و اسماعیلی، محمدصادق. (۱۳۸۸). امنیت فرهنگی؛ مفهومی فراسوی امنیت ملی و امنیت انسانی. مجله راهبرد فرهنگ. شماره ۵.

۵. افتخارجهرمی، گودرز و اسلامی، ابراهیم. (۱۳۹۳). نحوه اعمال صلاحیت دادگاه ها در رسیدگی به جرایم فضای مجازی. مجله حقوقی دادگستری. شماره ۸۸.

۶. انصاری، شیخ مرتضی. (۱۴۱۱). فوائد الاصول. موسسه نشر الاسلامی. قم.

۷. بیهقی، احمد بن الحسین. (۱۴۰۷). سنن بیهقی. جلد ششم. موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان. قم.

۸. حبیب زاده، محمد جعفر. (۱۳۸۳). مجازات عمل حرام و تعارض آن با قانون مداری در قانون اساسی. نشریه حقوق اساسی. شماره۱۲.

۹. حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۳۶۸ش). وسائل الشیعه. جلد اول. هشتم. نهم و هجدهم. المکتبه الاسلامیه. تهران.

۱۰. حسینی زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۰۹). تاج العروس. جلد دهم. مکتبه الحیاه. بیروت.

۱۱. حلی(محقق)، ابو جعفر نجم الدین جعفر بن الحسن. (۱۴۰۹ق). شرایع الاسلام. تحقیق سید صادق شیرازی. ج ۴. چ ۲. تهران: انتشارات استقلال.

۱۲. خمینی(ره)، روح الله. (۱۳۶۸ش). صحیفه نور. جلد هفدهم. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. قم.

۱۳. خوانساری، سید احمد. (۱۴۰۵ق). جامع المدارک؛ ج ۷. چ ۲. تهران: مکتبۀ الصدوق.

۱۴. خویی، سید ابو القاسم. (۱۴۲۲ ق). موسوعۀ الامام الخویی. ج ۴۲. قم: مؤسسۀ احیاء آثار الامام الخویی.

۱۵. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه. چ ۲. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴). مفردات ألفاظ القرآن. نشر دارالعلم. بیروت.

۱۷. رهبر فراش، ناصر. (۱۳۸۵). امنیت قضایی و حقوق شهروندی. مجله کانون وکلا. شماره ۴.

۱۸. زارعی، محمدحسین. (۱۳۸۹). حکمرانی خوب. حاکمیت و حکومت در ایران. مجله تحقیقات حقوقی دانشگاه شهید بهشتی. شماره ۴۰.

۱۹. ساکوچی، آندرا. (۱۳۸۶). استقلال و بی طرفی قضات. شرط بنیادین محاکمه عادلانه. ماهنامه قضاوت. شماره ۴۷.

۲۰. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۶). نظام القضاء و الشهادۀ فی الشریعۀ الاسلامیۀ الغرّاء؛ ج ۲، قم: مؤسسۀ الامام الصادق علیه السلام.

۲۱. شرتونی لبنانی. (۱۸۸۹). الخوریف اقرب الموارد. جلد دوم. کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی. قم.

۲۲. شعبانی، قاسم. (۱۳۷۴). حقوق اساسی و ساختار حکومت جمهوری اسلامی ایران. انتشارات اطلاعات. تهران.

۲۳. صالحی نجف آبادی، نعمت اللّه. (۱۳۷۴). قضاوت زن در فقه اسلامی. مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی رحمه اللّه. ج ۱۴. مسائل مستحدثه. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه اللّه.

۲۴. صانعی، پرویز. (۱۳۸۱). حقوق و اجتماع. انتشارات طرح نو. تهران.

۲۵. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم. (۱۳۷۸). تکملهٔ العروهٔ الوثقی. ج ۲. تهران: مطبعهٔ الحیدری.

۲۶. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن. (۱۳۶۲). الخلاف. ج ۶. چ ۱. قم: مؤسسهٔ النشر الاسلامی.

۲۷. العاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی. (۱۴۱۶ق). مسالک الافهام. ج ۱۵. چ ۱. قم: مؤسسهٔ المعارف الاسلامیهٔ.

۲۸. غرویتبریزی، میرزا علی. (۱۳۶۲). الاجتهاد و التقلید. تقریر بحث آیت الله العظمی السید ابو القاسم خویی. چ ۳. قم: دار الهادی.

۲۹. فضائلی، مصطفی. (۱۳۸۹)، دادرسی عادلانه محاکمات کیفری بین المللی. نشر شهر دانش. تهران.

۳۰. فیروز آبادی، مجدالدین. (۱۴۰۳). قاموس المحیط. جلد چهارم. دارالمعرفه. بیروت.

۳۱. قربان‌نیا، ناصر. (۱۳۸۴). زنان و حق قضاوت (بازپژوهی حقوق زن). ج ۲. چ ۲. تهران: انتشارات روز نو.

۳۲. قمی، میرزا ابو القاسم. غنائم الایام. [بی‌جا]: چاپ سنگی،[بی‌تا].

۳۳. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۹۳). مقدمه علم حقوق. شرکت سهامی انتشار. تهران.

۳۴. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۹۴). قانون مدنی در نظم کنونی. نشر میزان. تهران.

۳۵. کی‌نیا، مهدی. (۱۳۸۲). مبانی جرم‌شناسی. ج ۲. چ ۶. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۳۶. محسنی، حسن و رضایی نژاد، همایون. (۱۳۹۱). دادگستری و پیشرفت فناوری اطلاعات و ارتباطات. مجله حقوقی دانشگاه شیراز. شماره ۲.

۳۷. محمودی، پریسا. (۱۳۹۵). بررسی موارد نقض اصل برائت در حقوق کیفری ایران. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد واحد اراک.

۳۸. مهرپور، حسین. (۱۳۷۹). مباحثی از حقوق زن. تهران: انتشارات اطلاعات.

۳۹. موسوی‌گرگانی، سید محسن. (۱۳۸۱). «پژوهشی در قضاوت زن»؛ فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت علیهم السلام. سال هشتم. ش ۳۰. تابستان ۸۱.

۴۰. مؤمنی، عابدین. (۱۳۸۵). «آیه حلیهٔ و قضاوت زن، مقالات و بررسی‌ها». مجله دانشکده الهیات و معارف اسلامی. دفتر ۸۲. زمستان۸۵.

۴۱. نجفی، محمد حسن. (۱۳۶۲). جواهر الکلام. ج ۴۳. چ ۳. تهران: دار الکتب السلامیهٔ.

۴۲. نجفی، محمد حسن. (۱۴۱۴). جواهر الکلام فی شرایع الاسلام. جلد چهلم. دارالحیا التراث العربی. بیروت.