

رویکردی فقهی به تصدی‌گری زنان در عرصه سیاسی-اجتماعی

سیدسجاد ایزدهی*

تأیید: ۹۲/۱۰/۲۲

دریافت: ۹۲/۳/۲۳

چکیده

تصدی‌گری زنان در عرصه‌های عمومی که در قالب مدیریت آنان بر امور کلان جامعه و سرپرستی نهادهای حکومت، جلوه می‌کند، در سده‌های اخیر در جوامع مختلف، مورد توجه قرار گرفته و حتی در بسیاری از کشورها محقق شده است. پرسش از جواز این مقدار حضور و مشارکت سیاسی زنان در سالهای پس از انقلاب به صورت عام و در سالیان اخیر به صورت خاص، تبدیل به یک دغدغه شده است. این تحقیق با عنایت به مبانی و ادله فقهی، به بررسی این موضوع پرداخته و جدا از بررسی این مسأله در قالب آموزه‌های قرآن و سنت، به ادله‌ای چون سیره شریعت، بنای عقلا، مذاق شرع نیز عنایت شده است؛ بلکه در صورت شک در دلالت این ادله بر جواز یا حرمت تصدی‌گری زنان، مقتضای اصل عملی نیز مورد بررسی قرار گرفته است و در نتیجه، گرچه حرمت این گستره از حضور به اثبات نمی‌رسد، لکن مرجوحیت تصدی‌گری، اثبات شده و نهایتاً در صورت ضرورت یا مصلحت قابل اعتناء، در قالب حکم ثانوی، مورد توصیه قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی

تصدی‌گری، مذاق شرع، بنای عقلا، ولایت، وکالت، اولویت قطعیه، سیره شریعت

* استادیار و مدیر گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

بحث از جواز یا حرمت تصدی‌گری زنان در عرصه امور عمومی و برعهده‌گرفتن مناصب سیاسی و اداری در سطح کلان جامعه که مستلزم سرپرستی زنان بر قشر عمده‌ای از افراد جامعه؛ اعم از زنان و مردان است از مباحث نوپیدا در فقه شیعه بوده و برخلاف زمانهای گذشته که موضوعی برای طرح و محلی از ابتلا در جامعه نداشته است در عصر حاضر و در سایه اموری همچون: تبلیغات وسیع جریان فمینیسم، تأثیرات رسانه‌های فرامنطقه‌ای، حضور بی‌سابقه زنان در عرصه‌های متنوع اجتماعی، الگوهای عملی حضور زنان در عرصه‌های سیاسی- اجتماعی کلان جامعه در کشورهای غیر اسلامی و گرایش بسیار زنان به عرصه دانش‌اندوزی، حتی در مواردی که در عرف به مردان اختصاص دارد، موضوعی مهم و مورد ابتلا در جامعه امروز، واقع شده است و گرچه فی‌الجمله می‌توان نام و نشانی از بحث حضور زنان در برخی عرصه‌های اجتماعی؛ مانند مرجعیت و قضاوت در فقه شیعه یافت، اما با توجه به اینکه این‌گونه مباحث، نمی‌تواند پیشینه‌ای به جهت تصدی‌گری زنان در عرصه‌های سیاسی- اجتماعی محسوب شود، لذا بحث فوق با فرض ضرورت طرح آن در عرصه نظام سیاسی شیعه در عصر غیبت و بلکه اجرای آن در برخی مناصب اجتماعی - سیاسی و انگاره فقدان پیشینه علمی برای آن در عرصه فقه شیعه، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

در راستای درک صحیح‌تر از موضوع مورد بحث باید گفت که موارد مشارکت سیاسی زنان در عرصه جامعه، گستره وسیعی را دربرمی‌گیرد که برخی از مهم‌ترین آنها عبارتند از:

- حضور در مجامع قانونگذاری و سیاستگذاری؛ از قبیل مجلس شورا و شوراهای دیگر.
- تصدی مناصب‌های مدیریتی، چون ریاست دولت، وزارت، ریاست سازمانهای دولتی و تصدی مناصبی، چون مدیر کلی.
- شرکت در انتخابات و برگزیدن افراد به جهت اداره امور اساسی جامعه.
- حضور در مجامع عمومی، تشکله‌ها، اجتماعات و احزاب سیاسی.

با توجه به اینکه مبحث مورد نظر این تحقیق، نسبت به مشارکت زنان در هر کدام از موارد فوق، تعمیم نداشته و بلکه بررسی هر کدام از موارد فوق، نیازمند گونه‌ها و رویکردهای متفاوتی از بحث و نوع ادله است، موضوع بحث به قسم دوم از مشارکت زنان، اختصاص یافته و از آن به تصدی‌گری زنان در عرصه عمومی و اجتماع، یاد می‌شود. تحقیق فوق که رویکرد فقهی داشته و بر اساس ارائه موضوع تصدی‌گری زنان، به منابع فقهی و اثبات دلالت آن ادله صورت می‌پذیرد، ابتدا ادله جواز تصدی‌گری زنان را مورد بررسی و تحقیق قرار داده و در ادامه، ادله عدم جواز را مورد تحقیق قرار می‌دهد. طبیعی است با عنایت به اینکه مفروض تحقیق، عدم منع از تصدی زنان در مناصب اجرایی بوده و مفید جواز تصدی‌گری زنان - با قید کراهت و مرجوحیت - است. لذا ادله جواز و ادله منع را نیز در این راستا ارزیابی کرده است و در نهایت، بر فرض فقدان دلالت ادله، جهت اثبات یا نفی مدعا، مقتضای اصل عملی را نیز مورد تحقیق و بررسی قرار می‌دهد.

بخش اول: ادله عدم منع

الف) بنای عقلا

بنای عقلا از جمله دلایلی است که می‌توان بر جواز تصدی‌گری زنان در عرصه‌های عمومی، بدان استناد کرد؛ بلکه این دلیل، به‌عنوان تنها دلیل در نزد عموم مردم تلقی می‌شود و بر اساس آن، عقلا بر این باورند که می‌توان از زنان در عرصه‌های سیاسی - اجتماعی استفاده کرد. عقلا بر این باورند که در اداره امور جامعه می‌بایست به کسی که از دانش متناسب با آن برخوردار بوده و قادر به انجام آن است مراجعه کرد و در این میان، فرقی بین مرد و زن نیست (محمدی گیلانی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۸). مطابق این معنا، جوامع بسیاری در عصر حاضر از ظرفیت زنان به‌مانند مردان در اداره جامعه، استفاده کرده و بسیاری از امور جامعه را به آنها می‌سپارند. بلکه فارغ از منطق نظری، با توجه به استفاده از زنان در عرض مردان در بسیاری از مناصب مدیریتی کلان و سپردن زمام امور بخشی قابل اعتناء به زنان در جهان غرب - بلکه شرق - و اثبات فی‌الجمله توانایی اداره امور توسط آنها، این منطق در اذهان رسوخ یافت که زنان

نمی‌بایست از تصدی‌گری در عرصه‌های اجتماعی محروم مانده و از ظرفیت آنها در این خصوص استفاده نشود. این قضیه در عصر حاضر به‌گونه‌ای رشد یافته است که برخلاف زمانهای گذشته که قائلین به منع تصدی‌گری زنان، بر کرسی غلبه نشسته و منکرین آن، موضعی انفعالی داشتند، با تغییر گفتمان غالب، به حضور حداکثری زنان در عرصه‌های اجتماعی-سیاسی، منکرین منطق جواز تصدی‌گری زنان در عصر حاضر، در حالت انفعال قرار گرفته و می‌بایست در مقابل این گفتمان غالب، نسبت به این قضیه، پاسخگو باشند.

بنای عقلا را تحت شرایطی می‌توان از ادله قابل استفاده در فقه به حساب آورد و به شریعت، مستند نمود؛ بدین صورت که بنای عقلا در فقه به خودی خود حجیت ندارد، بلکه حجیت آن می‌بایست به امضای شارع ضمیمه شده یا اینکه عدم ردع (منع) شارع در این خصوص، مورد اثبات قرار گیرد (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۵۷) و گرچه امضای شارع در این خصوص، معلوم نیست، اما با توجه به اینکه ردعی از سوی شارع در عمل به این بنای عقلا وارد نشده است، لذا اگر مشروعیت تصدی‌گری زنان، قابل اثبات نباشد؛ حداقل این است که بنای عقلا، مفید حرمت و عدم مشروعیت تصدی‌گری زنان نیز نخواهد بود.

چنانکه گذشت، بنای عقلا، دلیلی مستقل در فقه شیعه به حساب نمی‌آید، بلکه همچون اجماع، تنها در صورتی می‌تواند حجیت باشد که کاشف از رضای شارع باشد و در این میان، رضایت شارع نسبت به تصدی‌گری زنان، یا به وسیله امضای شارع و یا عدم ردع (در سایه سکوت) ایشان در این خصوص، حاصل می‌شود و با توجه به اینکه ادله موجود در شریعت، حکم به امضای شارع نسبت به بنای عقلا در این خصوص نمی‌کنند و رضایت شارع از این جهت معلوم نیست، پس عمدتاً به عدم ردع و سکوت شارع، نسبت به این بنا اکتفاء کرده و آن را دلیل رضایت شارع به حساب آورده‌اند.

اما در خصوص مواردی که به عنوان رادع این سیره، محسوب می‌شود باید گفت می‌بایست میان سیره راسخه و غیر راسخه، تفاوت قائل شد (صدر، ۱۴۰۸ق، ص ۱۰۲)؛ زیرا ردع باید به‌گونه‌ای باشد که سیره را از حجیت بیندازد و همان‌گونه که به مدد روایاتی که تاب و توان رادعیت را داشته باشند، باید دست از این سیره برداشت، به همان نسبت، هرگاه سیره راسخه‌ای وجود داشته و در قبال آن روایتی وجود داشته

باشد، می‌توان روایت را به جعلی بودن نسبت داده و بر سیره ثابت‌ه و راسخه تأکید کرد (همان).

در سوی دیگر، در خصوص رادعیت روادع (بازدارندگی موانع) باید گفت مدلول مطابقی روادع می‌بایست بر ردع، مستقر باشد و مدلول التزامی روادع برای منع شارع، کفایت نمی‌کند. به‌عنوان نمونه، رادعیت روایات دال بر عدم صحت خروج زن از منزل بدون اذن شوهر برای بحث تصدی‌گری زنان کفایت نمی‌کند.

نکته‌ای که در خصوص استفاده از بنای عقلا در مسأله فوق، قابل توجه است اینکه ممکن است گفته شود در استناد بنای عقلا به شارع می‌بایست همین بناء در عصر معصوم نیز وجود داشته باشد تا بتواند مفید امضای شارع در آن خصوص باشد (امام خمینی، ۱۳۸۲ق، ص ۱۶۱) و از آنجا که بنای عقلا نسبت به تصدی‌گری زنان در عصر حاضر و چند سده اخیر به قبل، سرایت نکرده و معاصرت این بناء در عصر معصوم 7 معلوم نیست، لذا استناد بنای عقلا به شارع در این خصوص و احراز امضای شارع معلوم نیست. طبیعی است در این موارد می‌بایست به موانع شرعی مراجعه کرد.

لکن برخی در پاسخ گفته‌اند تمام مسأله در بنای عقلا در تصدی‌گری زنان در عرصه عمومی، ملاک خبرویت و قدرت است و بر این اساس، جنس مرد و زن بودن، تفاوتی در تأمین این ملاک ایجاد نمی‌کند (آملی، ۱۳۹۵ق، ص ۶۸) و اینکه در زمان گذشته معمولاً در این قضیه به مردان مراجعه می‌کردند، برای این بود که خبرویت و قدرت را در مردان می‌یافتند و لذا عقلا محذوری در تصدی زنان نداشتند و از این روی، عقلا بنایی در منع از تصدی‌گری زنان با وجود ملاک خبرویت و قدرت در آنان نداشتند، بلکه اشکال را در صغری (فقدان خبرویت و قدرت برای زنان) می‌دیدند (خوئی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۴؛ محمدی گیلانی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۸).

در مجموع در خصوص سیره عقلا و رادعیت شارع نسبت به آن باید گفت از یک سو، گرچه سیره رجوع به خبره در عصر معصوم 7 وجود داشته است، لکن چون به تصدی‌گری زنان، سرایت نکرده، این سیره را می‌بایست سیره‌ای نوپدید به حساب آورد و از سوی دیگر، مطابق ادله‌ای که خواهد آمد، امکان تصدی‌گری زنان در معرض و

مشاهده شارع قرار داشته و ایشان در موارد متعدّد، عدم رضایت خویش از آن را اظهار داشته است. از این رو، هرچند این بنای عقلا، مورد رضایت شارع قرار نگرفته، لکن به گونه‌ای هم نبوده است که با نفی و منع صریح وی - به شکلی مطلق که شامل همه زمانها شود - همراه باشد؛ بلکه عدم ردع در صورتی می‌تواند راهی برای دستیابی به رضایت شارع باشد که شارع در مقام بیان، از محذوراتی همچون تقیه‌های اجتماعی و تهمت ارتجاع، مصون بوده باشد. لذا در مواردی که این شبهه وجود داشته باشد، ممکن است نتوان سکوت شارع را بر رضایت وی حمل کرد؛ لکن در مجموع باید گفت گرچه سکوت شارع، همواره دال بر رضایت وی نیست و توصیه‌ای نیز از جانب شارع برای به دست گرفتن زمام امور جامعه توسط زنان، نشده است؛ لکن موانعی برای حضور زنان در مناصب فراگیر دولتی ارائه شده است که گرچه منع همه‌جانبه‌ای محسوب نشده و به ذات حضور زن در جامعه عنایت نداشته، بلکه به عوارض آن - که در ادله مانعه برشمرده شده است - توجه دارد، اما این موانع، راه را بر جواز بی‌قید و شرط تصدی‌گری زنان، بسته و موجب می‌شود در این قضیه، حکم به جواز تصدی‌گری زنان با قید کراهت و مرجوحیت، داده شود.

ب) قرآن

در راستای جواز تصدی‌گری زنان در عرصه‌های عمومی می‌توان به برخی آیات قرآن، استناد کرد و به تعبیر درست‌تر پاسخ استدلال به آیات عدم جواز را داد.

۱. «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا» (نساء: ۴)؛ مردان از آن جهت که خدا بعضی را بر بعضی برتری داده است و از آن جهت که از مال خود نفقه می‌دهند بر زنان، تسلط دارند.

در راستای استدلال بر مدعا باید گفت، مطابق این آیه که در فضای امور خانواده بیان شده است خداوند امور زندگی زنان را به مردان، واگذار کرده است و گرچه مفاد آیه شریفه در خصوص قیمومیت مردان بر زنان در عرصه خانواده است، اما با توجه به اولویت قطعیه می‌توان این‌گونه اظهار داشت که اگر اداره امور خانواده - که گستره‌ای

محدود داشته و مسؤولیت اندکی را بر عهده می‌گذارد - از زنان سلب شده است، چگونه می‌توان مسؤولیت قشر عظیمی از جامعه که مستلزم خردمندی و توانایی بیشتری است را بر عهده آنان نهاد. از این رو، می‌توان از این آیه، به قاعده‌ای کلی دست یافت که مطابق آن هرگونه چیرگی زنان بر مردان در حوزه مدیریت، منتفی خواهد بود که از آن جمله، بلکه از مهم‌ترین مصادیق آن می‌توان به سپردن مسؤولیت اداره بخش عظیمی از جامعه - اعم از زنان و مردان - به زنان اشاره کرد.

هرچند در خصوص این آیه این‌گونه اظهار شده است که با توجه به فقره «بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»، مراد از قیومیت، سرپرستی مرد بر خانواده است که آن هم در سایه نفقه‌ای است که مردان در خانواده بر عهده دارند، اما مراد از این آیه، نه قیومیت جنس مرد بر زن؛ بلکه قیومیت مرد به عنوان سرپرست خانواده است که در سایه تأمین حوایج اعضای خانواده صورت می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۷۱؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ق، ص ۹۷).

البته در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که گرچه آیه فوق در خصوص نظام خانواده نازل شده است، اما بدان اختصاص ندارد؛ زیرا ملاک قیومیت مرد در نظام خانواده، دو چیز است که عبارتند از «انفاق» و «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ» که می‌توان از آن به برتری‌هایی برای مرد در حوزه‌هایی از قبیل برتری جسمی و فکری یاد کرد. طبیعی است مطابق این ملاک، فرقی میان نظام خانواده و اجتماع نبوده، بلکه با توجه به اهمیت و اولویت جامعه، می‌توان از ضرورت سرپرستی مردان برای تصدی امور جامعه یاد کرد:

شرط سرپرستی و مدیریت، لیاقت تأمین و اداره زندگی است و به این جهت مردان، نه تنها در امور خانواده؛ بلکه در امور اجتماعی، قضاوت و جنگ نیز بر زنان مقدمند، «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ»، «بِمَا أَنْفَقُوا» و به این خاطر فرمود: «قوامون علی ازواجهم»؛ زیرا مسأله زوجیت، مخصوص زناشویی است و خدا این برتری را مخصوص خانه قرار نداده است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۸۲).

با وجود مواردی که در خصوص آیه فوق گذشت باید بر این نکته تأکید کرد که مفاد

آیه فوق دلالتی بر حرمت یا ممنوعیت تصدی‌گری زنان در عرصه‌های اجتماعی - سیاسی ندارد.

۲. «أَوْ مَنْ يُنشِئُوا فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» (زخرف(۴۳): ۱۸)؛ آیا کسی را فرزند خدا می‌خوانند که در زر و زیور، پرورش یافته و هنگام مجادله، بیانش غیر روشن است؟

دلالت این آیه شریفه در خصوص اثبات مدعا به این صورت خواهد بود که زنان با توجه به روحیه‌شان که مبتنی بر غلبه احساسات و تمایل به زیورآلات است، قادر نخواهند بود، مدیریت صحیح و کلان امور جامعه را عهده‌دار شوند، بلکه این کار متناسب با روحیات مردانه است که بر تعقل و تفکر، مبتنی بوده و از تصمیمات احساسی به دور است. طبیعی است که مدیریت امور کلان جامعه که مستلزم تدبیر، تعقل و دوراندیشی است، در سایه روحیات مردانه به سرانجام خواهد رسید.

این دو صفت از آن روی برای زنان، ذکر شده که زن بالطبع دارای عاطفه و شفقت بیشتر و تعقل ضعیف‌تری نسبت به مرد است و به عکس، مرد بالطبع دارای عواطف کمتر و تعقل بیشتری است و از روشن‌ترین مظاهر قوت عاطفه زن، علاقه شدیدی است که به زینت و زیور دارد و از تقریر حجت و دلیل که اساسش قوه عاقله است ضعیف است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۱۳۴).

در خصوص دلالت آیه فوق نیز باید گفت این آیه اصولاً در راستای حکم به حرمت یا جواز تصدی‌گری زنان مورد ارزیابی قرار نمی‌گیرد؛ بلکه در نهایت با توجه به تعلقات و خصوصیات برشمرده شده زنان می‌توان بدین باور رسید که قرارگرفتن آنان در مناصب اجرایی - نسبت به مردان - از رجحان و مطلوبیت برخوردار نیست.

۳. «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» (احزاب(۳۳): ۳۳)؛ در خانه‌های خود بمانید و همچون دوران جاهلیت نخستین - در میان مردم - ظاهر نشوید. مطابق این آیه شریفه که مخاطب آن، زنان پیامبر ﷺ بوده و در عین حال، اختصاص به آنها ندارد، زنان می‌بایست از خودنمایی و جلوه‌گریهایی که زنان عصر جاهلیت انجام می‌دادند، دوری نموده و محوریت حضور در خانه به جهت انجام

امور خانواده را رعایت نمایند و گرچه قطعاً مراد از این آیه خانه‌نشینی به معنای انزوا از جامعه و به‌دورماندن از تمامی فعالیت‌های اجتماعی نیست؛ زیرا علاوه بر اینکه هیچ فقیهی به مقتضای ظاهر این آیه، حکم به وجوب خانه‌نشینی و حرمت آمد و شد زنان در جامعه نداده است، زنان پیامبر 9 به عنوان مخاطبان این آیه، نه در زمان حیات و نه، بعد از حیات حضرت رسول، به این دستور عمل نکرده‌اند، بلکه خود پیامبر، نوعاً در جنگ‌ها و مسافرتها، یکی از همسران خود را همراه می‌برده است.

آنچه در استدلال به این آیه شریفه می‌توان اظهار داشت اینکه دلالتی بر عدم جواز تصدی‌گری زنان - نه از حیث مطابقی و نه از حیث التزامی - وجود ندارد؛ بلکه در این آیه موانعی برای آن ذکر شده است که مطابق آن، چون تصدی‌گری زنان موجب خواهد شد که زنان در معرض دید مردان، هم‌صحبتی زیاد با آنان و تخالط در محیط‌های مردانه قرار گیرند، لذا این آیه شریفه آنان را از حضور حداکثری در فضای جامعه - که مستلزم نمایانده شدن آنها در جامعه است - بازداشته و آنها را به کارهایی فراخوانده است تا از حضور فعال در فضای جامعه و تبعات این حضور، مصون باشند و بر این اساس، گرچه تصدی‌گری برخی زنان، به دلیل رعایت موازین شرعی با این موانع، مواجه نمی‌شود، لکن از آنجا که حضور در مناصب دولتی، عمدتاً و غالباً با حضور حداکثری زنان همراه بوده و زنان به این جهت، معمولاً در معرض افراد نامحرم قرار می‌گیرند. از این رو، حضور زنان در این مناصب، با کراهت همراه بوده و مرجوح، ارزیابی می‌شود.

بخش دوم: ادله منع (عدم جواز)

الف) روایات

در مجامع روایی شیعه و اهل سنت در خصوص استدلال بر عدم جواز تصدی‌گری زنان به روایات بسیاری، استناد شده است و گرچه تعداد این روایات بسیار بوده و هر کدام از آنها از حیث دلالت و سند با یکدیگر متفاوت هستند، اما می‌توان آنها را در ذیل چند دسته، مورد بررسی قرار داد:

۱. دسته‌ای از روایات بر این معنا استوار هستند که رسیدن زنان به مناصب اجتماعی، موجبات بدبختی و عقب‌ماندگی جامعه را فراهم خواهد آورد که به‌عنوان نمونه یک روایت از آن آمده است:

- «لن یفلح قوم ولوا أمرهم إمرأة» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۵، ص ۱۳۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۲، ص ۱۹۴)؛ رستگار نخواهد شد جماعتی که امر (حکومت) آنان را زنی به عهده بگیرد.

در خصوص صدور این روایت از پیامبر گرامی اسلام ﷺ در صحیح بخاری از «أبو بکر» این‌گونه نقل شده است که وی می‌گوید:

من سخنی از پیامبر اکرم ﷺ شنیده بودم که در ایام جنگ جمل برای من بسیار مفید بود؛ چرا که نزدیک بود به لشکر جمل پیوندم و همراه آنها - در برابر علی ۷- بجنگم و آن سخن، این بود که وقتی این خبر به پیغمبر اکرم ﷺ رسید که گروهی از ایرانیان دختر کسری را به پادشاهی برگزیده‌اند، فرمود: هر قوم و ملتی که زنی را زمامدار خود کنند روی رستگاری را نخواهند دید. همین امر سبب شد تا لشکر جمل را که در حقیقت، عایشه بر آنان حکومت می‌کرد، رها سازم (همان).

این روایت؛ گرچه در خصوص شرایط سیاسی - اجتماعی زمان «ساسانیان»، وارد شده است و به نفی تصدی‌گری زنان در آن عصر عنایت دارد، اما اختصاصی به آن مورد ندارد و می‌تواند برای همه زمانها و مکانها صادق بوده و دلیلی بر نفی مشروعیت تصدی‌گری زنان به شمار آید؛ زیرا:

اولاً: روایت فوق، به صورت قضیه حقیقیه و نه خارجییه، استعمال شده است و مفید حکمی کلی و عام است که در قالب استعمال نکره (قوم) در سیاق نفی (لَنْ یَفْلَحَ) آمده است که بر هر نقطه، قوم و قبیله‌ای، جاری خواهد بود.

ثانیاً: بر فرض، این روایت در خصوص مورد خاصی نقل شده باشد، باید گفت: مطابق اصول پذیرفته شده فقهی، ورود یک روایت در خصوص موردی خاص، آن را به همان مورد، محدود نمی‌کند.

ثالثاً: فهم راوی از روایت - که این حکم کلی را بر مصداق زعامت عایشه در جنگ جمل، جاری دانست - نیز اختصاص مقتضای این روایت، به مواردی چون تصدی‌گری در قالب رهبری کلّ جامعه توسط زنان، که از سوی پیامبر ﷺ برای دختر کسری منفی برشمرده شد را نفی کرده و تصدی‌گریهای کمتر از آن را هم - در قالب سرپرستی گروه برپاکندگان جنگ جمل توسط عایشه - دربرمی‌گیرد؛ بلکه اطلاق واژه ولایت بر «قوم»، گروه‌های موجود در جامعه را دربرگرفته و اختصاص به ریاست کلّ جامعه را مردود می‌شمارد؛ چنانکه مقتضای این روایت، اختصاص آن، به زنانی چون عایشه را نیز منتفی خواهد دانست.

هرچند برخی در صدد القای این نکته برآمدند که نوع استعمال واژه‌ها در این روایت (لن یفلح قوم)، مفید حکم ارشادی بوده و شارع با این بیان، در صدد حکم به تحریم این امر نبوده است و برخی عدم الفلاح (عدم رستگاری) را با جواز یک چیز در تنافی ندانسته‌اند (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۶، ص ۷)، لکن باید گفت اگر نگوییم که این واژه در صدد تحریم این‌گونه سرپرستی‌هاست، لاقلاً باید گفت که این کار در نزد شارع، مورد رضایت نبوده، بلکه استعمال واژه «لن»، بر این عدم رضایت و مرجوحیت تأکید می‌نماید. اگرچه این روایت از حیث سند، به خاطر آنکه در مجامع روایی معتبر شیعه، نیامده و تنها شیخ طوسی در کتاب «خلاف» برای نفی قضاوت زن به آن تمسک جست (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۱۳) و دیگران هم در کتب فقهی این حدیث را از ایشان نقل کرده‌اند، ضعیف تلقی می‌شود، اما با توجه به اینکه اولاً: این روایت در بسیاری از کتب معتبر حدیثی اهل سنت؛ مانند صحیح بخاری: (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۵، ص ۱۳۶)؛ سنن نسائی: (نسائی، ۱۳۴۸ق، ج ۸، ص ۲۲۷)؛ سنن ترمذی: (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۶۰، ح ۲۳۶۵) و مسند احمد بن حنبل (احمد، بی تا، ج ۵، ص ۳۸) آمده و در کتب شیعه نیز در تحف العقول: (حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵) ذکر شده است و ثانیاً: تکرار آن در قالب واژه‌های متعدد و مختلف، موجب می‌شود که تواتر معنوی به صدور آن از سوی پیامبر ﷺ حاصل شود و ثالثاً: مشهور فقیهان به مفاد آن عمل کرده‌اند، لذا ضعف سندی آن در سایه موافقت آن با عمل مشهور، بلکه تأیید آن به وسیله مؤیدات فوق‌الذکر، قابل جبران خواهد بود.

۲. دسته دیگری از روایات، ولایت و سرپرستی بر جامعه را از جنس مؤنث، منتفی دانسته‌اند.

- «جابر جعفری از امام باقر 7 نقل می‌کند که می‌فرمود: بر زنان، اذان و اقامه و جمعه و جماعت و عیادت مریض و تشییع جنازه و لبیک گفتن با صدای بلند - در حج - و به هروله دویدن بین صفا و مروه و دست‌مالیدن به حجرالاسود و ورود به کعبه و سر تراشیدن نیست، مگر قیچی کردن مقداری از مو و زن به عهده نمی‌گیرد - نباید به عهده بگیرد - قضاوت و حکومت را و مورد مشورت قرار نمی‌گیرد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰، ص ۲۵۴).^۱

این روایت نیز که در راستای دلالت بر مدعای فوق، مورد استفاده قرار گرفته است، در صدد القای این نکته است که بسیاری از امور به خاطر شرایط خاص زنان، از آنان برداشته شده است که از آن جمله می‌توان به اذان و اقامه، نماز جماعت و جمعه اشاره کرد.

لکن جدا از مورد قضاوت در این روایت که اجماع فقیهان بر عدم مشروعیت زنان در تصدی آن وجود دارد، در سایر موارد مذکور در روایت، دلیلی بر تحریم آن وجود ندارد و چنانچه پیداست، برداشته‌شدن این امور از زنان، به معنای رفع وجوب و استحباب یا حکم به کراهت بوده و به معنای حرمت انجام آن از سوی زنان نیست. در نهایت، باید گفت حکم موجود در این روایت، از قبیل حکم تکلیفی بوده و مفید کراهت انجام این امور توسط زنان است و در راستای افاده حکم وضعی به معنای اشتراط شرط مردبودن برای تصدی امور اجرایی نیست.

در خصوص اعتبار سند این روایت نیز باید گفت که سند این روایت، مشتمل بر راویانی نامشخص و مجهول است (گلپایگانی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۷). لذا از حیث سند نیز اعتبار ندارد و اگرچه این روایت از سوی بسیاری از فقیهان، مورد استناد قرار گرفته که در این میان می‌توان به سیدعلی طباطبایی: (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، ص ۱۰)؛ سیدمحمد مجاهد: (مجاهد، بی‌تا، ص ۶۹۵)؛ ملا احمد نراقی: (نراقی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۱۹)؛ صاحب جواهر: (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۱۴، ص ۴۰)؛ شیخ انصاری: (انصاری،

۱۴۱۵ق (ب)، ص ۴۱) و سیدمحمدرضا گلپایگانی: (گلپایگانی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۷) اشاره کرد. لکن با عنایت به اینکه فقیهان، حکمی در راستای حکم به حرمت این امور نداده‌اند، لذا با وجود فقدان شهرت عملی در این خصوص، نمی‌توان حکم به جبران ضعف سندی این روایت نمود.

«آن زمان که رهبران شما نیکانتان و ثروتمندان شما بخشنده‌ترین افرادتان هستند، و کارها بین شما با مشورت، حل و فصل گردد، زندگی کردن بر سطح زمین برای شما از دل خاک بهتر است. اما آن هنگام که رهبران شما بدترینتان و ثروتمندان شما بخیل‌ترینتان و کارهای شما به دست زنانان باشد، پس داخل خاک برای شما از سطح آن زیننده‌تر است» (حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۹، ص ۱۳۹).^۲

روایت فوق نیز که به خاطر مرسله بودن، فاقد اعتبار است، دلالتی بر حرمت تصدی‌گری زنان نداشته و از حیث وضعی مفید قید رجولیت (مرد بودن) در این امور نیست و در نهایت، مفید مرجوحیت تصدی‌گری زنان و کراهت آن است و با توجه به اینکه در راستای روایات فوق، قرار داشته و از حیث مضمون در یک ردیف، تلقی می‌شوند، لذا از حیث نقد نیز به‌مانند همان روایات ارزیابی می‌شود.

۳. دسته‌ای از روایات، با برشمردن اوصافی برای زنان، از مشورت کردن با آنان بازداشته‌اند. این روایات از دو سو می‌توانند در راستای استدلال بر مدعای عدم مشروعیت تصدی‌گری زنان، مورد استفاده قرار گیرند؛ زیرا از یک سو، اوصاف برشمرده شده برای زنان، آنان را از عرصه صلاحیت تصدی‌گری امور جامعه، خارج می‌کند و از سوی دیگر، با عنایت به قاعده اولویت، می‌توان این‌گونه استدلال کرد که وقتی زنان به عنوان افرادی شایسته به جهت مشورت - که امری غیر الزامی بوده و تبعات اندکی را به همراه دارد- معرفی نشده‌اند، به طریق اولی از آنان نمی‌توان به جهت اموری چون تصدی‌گری و هدایت بخش عمده‌ای از جامعه استفاده کرد.

«ایاکم و مشاوره النساء فإن فیهن الضعف و الوهن و العجز» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴، ص ۱۳۱)؛ از مشاوره با زنان پرهیزید. همانا در زنان، ضعف، سستی و ناتوانی است.

- «ایاک و مشاوره النساء فإن رایهن الی أفن» (حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۸۶)؛ از مشاوره با زنان بپرهیزید؛ زیرا رأی آنها به سستی می‌گراید.

- «زمانی مردم را فرا می‌گیرد که مقرب نمی‌گردد در آن، مگر سخن‌چین و جالب شمرده نمی‌شود، مگر فاجر و ضعیف نمی‌شود، مگر افراد با انصاف در آن زمان. صدقه‌دادن، خسارت محسوب می‌گردد و صله رحم، منت و عبادت، وسیله برتری‌جویی بر مردم. در آن زمان، حکومت با مشورت زنان و فرمانروایی کودکان و تدبیر خواجگان اداره می‌گردد» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۰۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۲۷۸).^۳

۴. به موازات روایات دسته سوم، روایاتی قرار دارند که نه به بحث تصدی‌گری، عنایت داشته و نه مشورت با زنان را مد نظر قرار می‌دهند، بلکه تنها اوصافی را برای زنان برمی‌شمرند که این ویژگی‌ها، شایستگی آنان برای سرپرستی امور عمومی جامعه را زیر سؤال می‌برد.

- «ای مردم! همانا زنان؛ هم از نظر ایمان و هم از جهت بهره و هم از موهبت عقل در رتبه‌ای کمتر از مردان قرار دارند... پس از زنان بد بپرهیزید و مراقب نیکان آنان باشید. در کارهای نیک، تسلیم آنان نباشید تا در کارهای بد، انتظار اطاعت از شما نداشته باشند» (نهج‌البلاغه، خطبه ۸۰).^۴

در خصوص این دسته از روایات باید گفت جدا از اینکه این روایات از اسناد ضعیفی برخوردار هستند، با عنایت به اینکه این عبارت با ادله عقلی و کلامی، بلکه وجدان خارجی در تقابل قرار دارد، بسیاری از فقیهان و اندیشمندان در صدد تبیین درست این عبارت برآمده‌اند؛ در حالی که برخی بر اساس شواهد قرآنی، نقص عقل را به نقص در حافظه، ارجاع داده‌اند (آصفی، ۱۳۸۴، ص ۹۵). برخی، مصادیق معین شده در خود روایت را محدوده این حکم دانسته‌اند (صدر، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۲۱۹) و برخی این قضیه را به غلبه خارجی در آن زمان ارجاع داده و لذا اطلاق این حکم را مورد پذیرش قرار نداده‌اند (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۹۵)؛ چنانکه از خود حضرت علی ۷ نیز در روایتی بر مشورت با زنانی که به کمال عقل، راه یافته‌اند تأکید شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰، ص ۲۵۳).

علاوه بر موارد فوق باید گفت دلیلی بر اینکه از اطاعت زنان در امور معروف، منع کرده باشد، وجود ندارد. سیره عملی اهل بیت : نیز در این راستا قرار ندارد و اهل بیت و عالمان صالح، همواره نسبت به امور معروف از سوی زنان شایسته، تمکین می کرده‌اند (شیرازی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۹۲).

۵. دسته‌ای از روایات در این فقره، مورد اشاره قرار می‌گیرد که از اطاعت و تدبیر زنان، منع کرده و آن را غیر مجاز اعلام داشته‌اند.
- «کلُّ امرئٍ تدبّرهُ امرأةٌ فهو ملعونٌ» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴، ص ۱۳۱)؛ هر مردی که زنی او را اداره کند، ملعون است.

- «طاعةُ المرأةِ ندامةٌ» (همان، ص ۱۳۰)؛ اطاعت از زن، موجب پشیمانی است.
- «معاشر الناس لا تطيعوا النساء علی حال و لا تأمنوهنَّ علی مال» (همان، ص ۱۲۸)؛ ای مردم! در هیچ حالی از زنان اطاعت نکنید و آنان را بر مالی امین قرار ندهید.
به نظر می‌رسد روایات فوق که اطاعت از زنان به صورت مطلق - در امور خانواده و جامعه و در امور معروف یا مطلق امور - را، منع کرده‌اند، می‌بایست با عنایت به مجموعه ادله عقلی و نقلی، مقید کرده و مراد از این روایات، اطاعت در امور منکر بوده و به صورتی، مقید است که بر منطق عقل‌مداری، منطبق نبوده و از باب رجوع به خبره نباشد، و گرنه در صورت انطباق آن بر عقل و بنای عقلا و ارجاع به زنان از باب رجوع به خبره و کارشناس، معنی در اطاعت و مشورت با آنان نیست.

بنابراین، در جمع‌بندی فهم مفاد روایات به جز روایت اول در خصوص جایگاه زنان در عرصه جامعه، می‌توان این‌گونه عرضه داشت که ظاهر روایتی خاص، مراد شارع تلقی نمی‌شود؛ بلکه فهمی جامع از این روایات، می‌تواند نمایانگر دیدگاه شریعت در این خصوص باشد که بر این اساس، گرچه ذات تصدی‌گری زنان - ولو زنان فرهیخته و کارشناس - بنا بر دیدگاه برخی روایات، مجاز شمرده شده است، لکن مفاد این روایات می‌تواند به‌خاطر روایاتی دیگر که حضور زنان را مورد منع قرار داده‌اند، مقید شده و به‌خاطر علل و عواملی مانند: شرایط روحی و فیزیکی زنان، اهتمام به جایگاه محوری زنان در خانواده و احتمال بروز فساد - در صورت حضور

پر شمار زنان در مجامع و مناصب عمومی - مشمول حکم به مرجوحیت و کراهت شود.

ب) اجماع

از جمله ادله‌ای که بر عدم مشروعیت تصدی‌گری زنان، مورد استناد قرار گرفته، اجماعی است که از سوی فقیهان شیعه و اهل سنت بر عدم شایستگی احراز تصدی مناصب سیاسی از سوی زنان اظهار و در موردی چون قضاوت که شعبه‌ای از ریاست و ولایت می‌باشد، ادعا شده است (زحیلی، ۱۹۹۷م، ج ۶، ص ۶۹۳؛ شمس‌الدین، بی‌تا، ص ۱۲۱؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۳۹).

لکن در پاسخ می‌بایست این‌گونه اظهار داشت که:

اولاً: ثبوت اجماع محصل در این خصوص، معلوم نیست.

ثانیاً: اجماع منقول مورد ادعا نیز قابل نقض است؛ چه اینکه در قبال این اجماع این‌گونه اظهار شده است که شرط ذکوریت و رجولیت در مثل قضاوت نیز تا قبل از شیخ طوسی مطرح نبوده است (شمس‌الدین، بی‌تا، ص ۱۲۳-۱۲۱؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۴۱-۳۳۹).

ثالثاً: اجماع فوق، در خصوص مقوله قضاوت، مورد ادعا قرار گرفته است که اخصاً از مدعا - تصدی‌گری زنان در عرصه‌های عمومی - است و با عنایت به اینکه اجماع، دلیل لَبّی است و دلیل لَبّی، تابع قدر متیقّن است، پس باید قدر متیقّن از موارد اجماع را اخذ کرد و در غیر از مورد قدر متیقّن نمی‌توان به اجماع، استناد کرد و به خوبی پیداست که قدر متیقّن از اجماع، مقوله قضاوت است و از مورد اجماع نمی‌توان به سایر موارد تسری کرد.

ج) سیره متشرّعه

از جمله ادله‌ای که می‌توان بر عدم جواز تصدی‌گری زنان در عرصه‌های عمومی، بدان استناد کرد، سیره قطعیه‌ای است که از صدر اسلام و در زمان پیامبر و ائمه اطهار : به ما رسیده است. در خصوص این دلیل به‌طور قطع می‌توان گفت که در

تمامی ادوار تاریخ دین اسلام، هیچ موردی وجود ندارد که سرپرستی امور عمومی جامعه از سوی شارع به زنان سپرده شده باشد و اگر چنین کاری، جایز بود، می‌بایست موردی در طول تاریخ اسلام، یافت شود که زنان از سوی شارع، حکم به قضاوت یا سرپرستی در امور عمومی یافته باشند؛ بلکه با توجه به اینکه از یک‌سو، زنان در عصر ظهور اسلام، نه‌تنها از جایگاه متمایزی برخوردار نبوده و در عرصه سرپرستی جامعه، جایگاهی نداشتند و در شمار شهروندان درجه دوم، محسوب می‌شدند و از سوی دیگر، آموزه‌های اسلام، درصدد تغییر نظام اجتماعی موجود بوده و بسیاری از رسوم اجتماعی موجود را تغییر داده‌اند و با تغییر نگرش، نسبت به جایگاه زنان، این جایگاه را ارتقاء دادند، اما در عین حال، نه‌تنها تصدی‌گری زنان در عرصه‌های عمومی را مورد عنایت قرار ندادند، بلکه در موارد مختلف از حضور آنان در عرصه‌های مرتبط با حوزه‌های عمومی، ممانعت کرده و در همین راستا، جهاد، نماز جمعه و جماعت و ... را از آنان برداشته و با تحفظ بر اجتناب از حضور در مجالس مردان و حفظ حجاب، اهتمام آنان به امور خانواده را مورد اهتمام قرار دادند (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۶۲) و این در حالی است که بسیاری از زنان - مانند حضرت خدیجه، حضرت فاطمه و حضرت زینب - در همان عصر، وجود داشتند که قابلیت اداره بخش عمده‌ای از امور جامعه را داشتند، لکن مسؤولیتی عمومی در عرصه اجتماع نیافتند و تنها مسؤولیت‌هایی سیاسی یا اجتماعی را در حد ضرورت و در قالب اموری چون پشتوانه غذایی و پزشکی برای مجاهدان، عهده‌دار شده یا در اعتراض نسبت به خلیفه، سرپرستی گروهی از افراد را برعهده گرفتند که با مقوله تصدی‌گری سیاسی، فاصله‌ای ژرف دارد. از این‌رو، باید گفت ارتکاز متشرعان بر این منطق، استوار بوده و هست که زنان به خاطر شرایط و روحیات متفاوتشان با مردان می‌بایست با حفظ حجاب و عفاف و پرهیز از مخالفت با مردان بیگانه، از حضور مداوم در امور محوری جامعه، پرهیز کرده و به رسیدگی به امور خانواده، مشغول باشند. نیک پیداست که چون سرپرستی زن در امور عمومی جامعه، موجب خواهد شد که وی در معرض رجوع مردان بیگانه، قرار گرفته و از انجام وظایف اصلی خود باز بماند، پس ارتکاز شریعت با تصدی‌گری زنان،

موافقت نداشته و گام برداشتن در این مسیر را در راستای شریعت نمی‌داند. آنچه در این میان می‌تواند بر عدم رضایت سیره شارع از تصدی‌گری، مهر تأیید بزند این است که اگر از دیدگاه اسلام، فعالیت سیاسی برای زنان جایز می‌بود، پیامبر اکرم ⁹ می‌بایست از بین زنان، فردی را برای تصدی بخشی از امور جامعه می‌گماشت تا بدین وسیله با تفکر جاهلی موجود در آن زمان مبنی بر ممنوعیت فعالیت سیاسی زنان، مقابله نموده و فرهنگ جدیدی را جایگزین نماید؛ چنانکه ایشان در مواردی به جهت از بین بردن تفکری جاهلی (عدم جواز ازدواج مرد با همسر مطلقه پسرخوانده‌اش) و در راستای نزول وحی الهی، خود با زینب (همسر مطلقه زید؛ پسرخوانده‌اش) ازدواج نمود (احزاب(۳۳): ۳۷).

بلکه در طول حکومت ششصدساله امویان و عباسیان نیز موردی وجود ندارد که زنی به مسؤولیت قضاوت یا سرپرستی امور عمومی، انتخاب شده باشد و این در حالی است که در دربارهایشان زنان، خواهران و مادرانشان از نفوذ بالایی برخوردار بودند، حتی برخی از آنها صاحب فضل و علم و کمالاتی نیز بوده‌اند و با اینکه خلفا، افراد نالایق بسیاری را - از جمله بندگان خود را - در مناصبی بر مسند امور مسؤولیت می‌گماردند، اما شنیده نشده است که آنان به زنی مسؤولیت حکومت و یا قضاوت واگذار کرده باشند و این خود نشانه آن است که این کار در عرف جامعه اسلامی به گونه‌ای قبیح و منکر شمرده می‌شده که حتی خلفای جور نیز امکان چنین کاری را نداشته‌اند (منتظری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۰۳).

در خصوص حجیت این سیره برای جواز تصدی‌گری زنان باید گفت که این سیره در نهایت می‌تواند بر مرجوحیت تصدی‌گری زنان، دلالت داشته باشد و موارد پیش‌گفته لزوماً دلیلی برای حکم به حرمت تصدی‌گری محسوب نمی‌شود، بلکه در صورت شک در اینکه آیا این دلیل، موجب حکم به حرمت تصدی‌گری زنان گردیده یا اینکه تنها حکم به کراهت آن را اثبات می‌نماید، صرف شک، موجب می‌شود نتوان به آن برای حکم به حرمت، استناد کرد.

د) اولویت قطعی

از جمله ادله‌ای که در خصوص عدم جواز تصدی زنان در مناصب اجتماعی، مورد استناد قرار می‌گیرد، اولویت قطعی نسبت به مفاد بسیاری از روایات است؛ چه آنکه مطابق بسیاری از روایات، بسیاری از امور، از زنان برداشته شده؛ بلکه انجام برخی از آنها برای زنان غیر مجاز اعلام شده است؛ در حالی که به عنوان نمونه شرکت در جمعه، جماعات و جهاد، از زنان برداشته شده، حق خروج آنها از خانه در گرو اذن همسرانشان قرار داده شده، قادر به امامت جماعت برای مردان نیستند، به عدم مشاوره با آنها توصیه شده است (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴، ص ۱۳۱). تستر و تحجب و در معرض دید مردان نبودن، فریضه‌ای برای آنها محسوب می‌شود. پس، از باب اولویت می‌توان به این باور رسید که نهادن تدبیر امور سیاسی - اجتماعی بر عهده زنان، امری مطلوب شارع نبوده و در شریعت، مورد توصیه قرار نمی‌گیرد. مرحوم صاحب جواهر در این زمینه می‌گوید:

هرگاه زن به خاطر ضعف رأی و نظرش، برای مشاوره صلاحیت نداشته باشد، شایستگی‌اش جهت تفویض ولایت یا قضاوت که محتاج اندیشه و نظر صائب و قوی است به طریق اولی، مورد انکار است... و گاهی هم بدین جهت به مسأله عدم جواز امامت زن برای مردان، بلکه امامت زن برای زنان، استدلال شده است که در این صورت، امامت کبری و قضاوت به طریق اولی برای وی منعقد نمی‌شود (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۱۳، ص ۳۳۶).^۵

مطابق این معنا، منطق قیاس اولویت حکم می‌کند که نمی‌توان از یک سو به عدم مشورت با زنان در امور مهم جامعه، حکم کرد و از سوی دیگر، آنان را برای تصدی‌گری در امور سیاسی - اجتماعی برگزید؛ بلکه با توجه به اینکه مطابق نقل بسیاری از فقیهان، در مسأله عدم جواز امامت زن برای مردان در نماز جماعت، هیچ مخالفی وجود نداشته، بلکه بسیاری از فقهای شیعه نسبت به آن، ادعای اجماع کرده‌اند. اما از آنجا که مدیریت کلان اداره امور جامعه، از اهمیتی به مراتب بیشتر از امامت جماعت برخوردار است، پس با استفاده از قیاس اولویت می‌توان حکم به عدم جواز تصدی‌گری زنان در عرصه اجتماعی را ثابت دانست؛ چه آنکه وقتی امامت زنان

برای مردان جایز نباشد، به طریق اولی سرپرستی آنان برای امور عمومی، جایز نخواهد بود.

لکن در پاسخ نسبت به اولویت نام‌برده‌شده در خصوص امامت جماعت زن برای مردان باید گفت که هیچ اولویتی در کار نیست؛ زیرا بحث از تقدّم مردان در نماز، در زمره تعبّدیات قرار داشته و معلوم نیست ملاک آن در راستای ملاک تصدی‌گری باشد، بلکه شاید این حکم از مختصّات نماز باشد و لذا در بحث حج، پیشگام‌شدن زنان در نماز طواف یا تخالط زنان با مردان در هنگام طواف، ممنوع اعلام نشده است و بر فرض که ملاک نهی از پیشگامی زنان در نماز، فراهم‌آمدن موجبات حواس‌پرتی مردان و ممانعت از حضور قلب باشد نیز باید گفت این دو، مقولاتی جدا از هم هستند و هر کدام از اقتضائات خاص خود برخوردار می‌باشند. از این رو، هیچ یک از آن دو، اولویتی نسبت به یکدیگر ندارند و لذا نفی پیشگامی زنان در نماز، موجبات نفی تصدی‌گری آنان در عرصه‌های سیاسی - اجتماعی را به همراه نمی‌آورد و تعمیم دلیل حرمت، از پیشگامی در نماز، به تصدی‌گری در امور اجتماعی، نیازمند دلیلی متقن است که ظاهراً وجود ندارد.

ه) مذاق شریعت

جدا از اختلافاتی که در ماهیت «مذاق شریعت» وجود دارد، باید گفت که مذاق شریعت از جمله دلایلی نیست که در کلمات فقیهان پیشین، موجود باشد؛ بلکه عمدتاً در کلام فقهای معاصر، مورد استفاده قرار گرفته و مستند احکام، واقع شده است. اما با وجود اینکه «مذاق شرع» در زمره ادله نوپدید در فقه جای می‌گیرد، لکن باید توجه داشت که این دلیل، تابع ذوق فقهی فقیهان نیست، بلکه خود دارای ملاکی مشخص بوده و ریشه در ادله قابل قبولی مانند «تواتر معنوی مستفاد از روایات»، «تنقیح مناط از ادله شرعیه» و «یقین به حکم شرعی ناشی از ادله» دارد. بر این اساس، گرچه نص صریحی در خصوص یک مقوله خاص در ادله شرعی وجود نداشته باشد، اما به برآیندی از مجموع ادله در خصوص مقوله مورد نظر - از باب تواتر معنوی، تنقیح مناط یا قدر متیقن از ادله - می‌توان استناد کرد که مفید حکم شرعی در مورد مقوله مورد نظر باشد.

از همین روی و به همین ملاک در حالی که آیه‌الله خوئی، از یک سو در خصوص اشتراط قید مردبودن در مرجعیت، اطلاق، نص و ظاهر ادله را برای اثبات این قضیه ناکافی می‌داند: «دلیلی بر اعتبار مردبودن در مرجع تقلید وجود ندارد، بلکه مطابق اطلاقات و سیره عقلایی، تفاوتی میان مرد و زن در این خصوص نیست» (خوئی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۲۶).^۶ در سوی دیگر، برآیندی از مجموعه ادله شرعی، در قالب مذاق شارع را بر عدم اشتراط قید رجولیت در مرجعیت، کافی دانسته است؛ چه آنکه گرچه نص خاصی در این خصوص وجود ندارد، اما با توجه به برآیند مجموعه ادله نقلی که از سوی شارع عرضه شده، می‌توان بدین باور نائل آمد که چون شرکت در جمعه، جماعات و جهاد، از زنان برداشته شده و حق خروج آنها از خانه در گرو اذن همسرانشان قرار داده شده و قادر به امامت جماعت برای مردان نیستند، تستر و تحجب و در معرض دید مردان نبودن، یک نوع فریضه برای آنها محسوب می‌شود. لذا طبیعی خواهد بود که از شریعت، این‌گونه برداشت کنیم که زنان قادر نخواهند بود، در عرصه‌های عمومی، به عنوان مدیر و سرپرست، تصدی امور کلان را عهده‌دار شوند، بلکه این ادله خود نوعی دلیل بر عدم جواز تصدی‌گری در عرصه‌های عمومی به حساب خواهد آمد. آیه‌الله خوئی در این باره می‌گوید:

صحیح آن است که برای مرجع تقلید، قید مردبودن معتبر بوده و تقلید از زن، جایز نباشد؛ زیرا از مذاق شریعت این‌گونه استفاده کردیم که وظیفه مورد نظر از سوی زنان، پوشیدگی و بر عهده گرفتن امور خانه‌داری است؛ نه اموری که با وظایف خانه‌داری منافات دارد. ظاهر از برعهده گرفتن منصب افتاء عادتاً این است که آنها خود را در معرض رجوع و پرسش مردم قرار دهند؛ چرا که معرضیت برای مراجعه مردم و پرسش، مقتضای ریاست مسلمانان است و شارع راضی نیست زن، خود را در معرض این امور قرار دهد، اما چگونه این امر ممکن است؛ در حالی که شارع به امامت آنها برای مردان در نماز جماعت راضی نیست. پس چگونه می‌تواند امور مردان را عهده‌دار شده و شئون جامعه را تدبیر نماید و متصدی ریاست عالیه مسلمانان شود و اطلاقاتی که

این امور را به زنان مقید نکرده است، به واسطه همین ارتکاز قطعی، مقید شده و سیره عقلانیه و جاریه‌ای که بر رجوع جاهل به عالم - چه زن باشد و چه مرد - تأکید می‌کند نیز به واسطه همین ارتکاز، ردع می‌شود (همان).^۷

گرچه برخی بر این باور قرار گرفتند که مقوله مذاق شریعت، امری منضبط نبوده و دستیابی به آن برای هر کسی و به سادگی میسر نیست، بلکه درک آن، محتاج وصول به درجات عالی علم و تقواست (مرعشی نجفی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲۷)، اما با عنایت به اینکه در عبارات فقیهان بسیاری در راستای فهم شریعت، مورد استفاده قرار گرفته است، (خوئی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۴۸ و ۲۰۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۰۶؛ نجفی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۵۰ و ۳۰۳؛ ج ۲، ص ۳۲۹؛ ج ۱۵، ص ۱۹۶؛ ج ۲۴، ص ۲۲۲؛ فاضل، ۱۴۲۲ق، ص ۲۳۳ و ۶۹۴؛ امام خمینی، ۱۳۶۸، ص ۴۳ و ۱۷۷؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۶۰۸ و ج ۴، ص ۴۴۳ و ...) با فراغت از حجیت اجمالی استناد به مذاق شرع، می‌توان آن را در ذیل اموری همچون: «تواتر معنوی از مجموعه‌ای از روایات» یا «الغای خصوصیت از مجموعه‌ای از احادیث» جای داد.

نقد و بررسی مفاد مذاق شرع

با عنایت به مجموعه‌ای از نصوص و قراردادن آنها ذیل امور پیش گفته، می‌توان به این باور، نائل آمد که شارع بر مدّعی عدم جواز تصدی‌گری زنان در عرصه‌های عمومی، مهر تأیید زده، بلکه آن را به اثبات می‌رساند؛ زیرا مطابق منطق «مذاق شریعت»، به عنوان برآیندی از مجموعه ادله شریعت، محدودیت‌های قرارداده شده برای زنان در عرصه‌های اجتماعی به گونه‌ای است که آنان به صورت فراگیر قادر نخواهند بود در عرصه‌های تصدی‌گری سیاسی - اجتماعی فعالیت داشته باشند، بلکه این کار، خروج زنان از عرصه‌های متناسب شأن دانسته شده و تبعاتی را دربردارد که شارع به هیچ‌وجه به آنها راضی نخواهد بود؛ چرا که با بررسی آیات و روایات از طرق فریقین (شیعه و سنی) مشخص می‌گردد که زن به خاطر ظرافت و نوع خصوصیاتش همواره در برخورد با مردهای بیگانه در معرض فتنه‌انگیزی و احتمال ایجاد فساد قرار

دارد، به همین جهت، طبق شریعت از وی خواسته شده که پوشش خود را رعایت کند؛ به‌ویژه در سنین جوانی که تأکید شده به صورت فراگیر از منزل خارج نشده و جز در حد ضرورت، با مردان بیگانه گفت‌وگو و اختلاط نداشته باشد. طبیعی است موارد ضرورت نیز مشتمل بر مصالحی است که بیرون رفتن وی را ایجاب کند که از جمله می‌توان به مواردی همانند ثابت کردن حق، معالجه، تعلیم و تربیت و مسائلی از این قبیل اشاره کرد. طبیعتاً در این موارد نیز زنان، موظف به پوشیده‌داشتن خویش شده‌اند. روشن است حفظ و رعایت این حکم الهی و اصل عقلی با تصدی‌گری که لازمه آن تماس بسیار زیاد با اقشار مختلف مردم و درگیر شدن با مردان است تناسب ندارد. به همین جهت، نمی‌توان چنین مسؤولیت‌هایی را بر عهده زنان قرار داد.

هرچند در برابر این دسته از ادله شرعی که بر دوربودن زنان از فضای مدیریت عمومی جامعه، دلالت می‌کنند، ادله پیش‌گفته در خصوص جواز تصدی زنان در عرصه سیاسی - اجتماعی، وجود دارد که مطابق آن نوعی از دخول در فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی برای زنان از اولویت برخوردار است که با ویژگی‌های جسمی و روحی آنان سازگار بوده و در راستای روحیه لطیف و حساس آنان باشد و با عنایت به اینکه دلیل مذاق شرع نیز، خود دلیل مستقلی ارزیابی نشده، بلکه برآیندی از مجموعه ادله شریعت، محسوب می‌شود، لذا از آنجا که مجموعه ادله سابق بر مرجوحیت و کراهت ورود زنان در عرصه‌های سیاسی - اجتماعی دلالت نمود، پس در خصوص مذاق شریعت نیز باید پذیرفت که خروج زنان از عرصه‌های متناسب با شرایط جسمی و روحی آنان می‌بایست در گرو امری عقلایی و مستند به ادله‌ای قابل قبول باشد؛ زیرا قرارداد جایگاه خاص برای زنان و مطابق با شرایط آنها در نهایت به نفع سلامت خودشان و جامعه بوده و در مقابل، رویکرد حضور حداکثری زنان در جامعه در قالب فرو گذاشتن جانب مردان و واگذاری غالب منصب‌های سیاسی - اجتماعی به آنها می‌تواند به از بین رفتن بنیان خانواده انجامیده و زمینه فساد را در جامعه فراهم کرده و یا به آن دامن بزند. از این رو، حضور زنان در عرصه‌های مدیریتی می‌بایست در حدی باشد که به این منطق، ضرر نرسانده و به غلبه خارجی، منتهی نگردد.

بنابراین، با عنایت به ادله پیش گفته، یا می‌بایست در واگذاری مناصب اجتماعی به زنان، چشم به واقعیت‌های اجتماعی و مبانی عقلانی اجتماع و خانواده دوخته یا اینکه مناصب واگذار شده به آنان می‌بایست متناسب با روحیات زنانه بوده و در عین حال از تداخل کمتری با مردان برخوردار باشد. از این رو، همچنان‌که واگذاری مناصب مختص مردان - که عمدتاً در تعامل با مردان قرار دارد-، به زنان، امری ناشایست بوده و با موازین فوق در تقابل قرار دارد، واگذاری مناصبی که زنانه، تلقی می‌شوند به مردان نیز همان محظورات را دربرداشته و موجبات برخی مفاسد را فراهم خواهد نمود.

آنچه در نهایت در ذیل استفاده از مذاق شریعت در جهت فهم مراد شریعت از تصدی‌گری زنان، مورد عنایت قرار می‌گیرد، عبارت یکی از محققین است که در ذیل عبارت فوق‌الذکر از سوی آیه‌الله خوئی این‌گونه اظهار داشته است:

اگر مقصود (از زعامت کبری) رهبری سیاسی - اجتماعی باشد، تنها کسی می‌تواند عهده‌دار این مقام گردد که علاوه بر توانایی اجتهاد و استنباط، ویژگی‌های لازم را نیز داشته باشد. در این صورت، اگر منعی برای زن باشد، از آن جهت خواهد بود که در امام و رهبر مسلمانان، ذکورت شرط است... باید دید مذاق شریعت درباره زن، بر چه پایه‌ای استوار است. آیا همان‌گونه است که اینان ادعا می‌کنند، باید زن از حضور در صحنه‌های اجتماعی به جز موارد ضرورت، باز ماند یا اینکه مذاق شریعت درباره زن بر حفظ حجاب و رعایت حریم میان زن و مرد است؟ و این نه تنها با پذیرش مسئولیت‌های اجتماعی منافات ندارد که در مواردی زن، باید آن را بپذیرد (نجفی، ۱۳۷۲، ص ۵۸-۵۷).

این عبارت که در طریق فهم مذاق شریعت از حضور حداکثری زنان در جامعه، معنا می‌شود را می‌بایست در راستای مدعای مورد نظر تحقیق ارزیابی کرد؛ چه آنکه ظاهراً مفاد مذاق شریعت، بیشتر از آنکه خروج زنان از عرصه‌های اجتماعی باشد، به نگره داشتن حریم برای زنان در عرصه‌های اجتماع و سیاست، عدم تداخل میان زنان و مردان، تأمین غایاتی؛ مانند حفظ حریم خانواده و در نهایت سلامت روانی و اخلاقی جامعه، عنایت دارد. لذا در هر موردی که تصدی زنان بر امور سیاسی و اجرایی به آن غایات لطمه بزند، ممنوع شمرده می‌شود.

بخش سوم: مقتضای اصل

پس از بررسی مقتضای ادله جواز و منع تصدی‌گری زنان، ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که اگر هیچ دلیلی در موضوع مسأله، وجود نداشت یا اینکه دلالت هیچ‌یک از ادله مورد پذیرش واقع نشود، مقتضای اصل اولی در خصوص تصدی‌گری زنان چیست؟ طبیعتاً مقتضای اصل عملی در صورتی است که ادله، قادر به اثبات دیدگاه شریعت نباشند و بر این اساس، تنها در شرایطی می‌توان از مقتضای اصل، عدول کرد که «دلیلی» بر خلاف آن وجود داشته باشد و طبیعتاً هرگاه دلیلی بر خلاف اصل وجود نداشته باشد یا دلالت دلیل، مورد خدشه قرار گرفته باشد، می‌بایست به مقتضای همان اصل، وفادار بود.

بنا بر ارتکاز همه عقلا، تمام افراد بشر با یکدیگر مساوی بوده و اصل، عدم ولایت و سرپرستی فردی نسبت به فرد دیگر است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۴۶). مطابق همین اصل، هرگاه فردی درصدد اعمال ولایت بر دیگران باشد، سرپرستی وی از سوی دیگران با مقاومت، مواجه شده و بدین جهت از آنان طلب دلیل می‌شود و از همین روست که مسأله مشروعیت در جهان معاصر، عنصر اصلی در حاکمیت سیاسی محسوب شده و هر حکومتی، تلاش می‌کند اعمال ولایت و سرپرستی خود را به‌گونه‌ای تبیین و توجیه کند که این سرپرستی، مقبولیت عامه یافته و از سوی توده مردم و اندیشمندان، مورد قبول قرار گیرد. این اصل عقلائی اولیه در فقه شیعه نیز مورد تأکید قرار گرفته است: «شکی نیست که اصل، عدم ولایت فردی بر فرد دیگر است، جز نسبت به کسی که خداوند، پیامبر ۹ یا یکی از جانشینان پیامبر ۹، وی را بر دیگری ولایت بخشند که در این هنگام، وی بر فردی خاص و در موردی خاص، ولایت می‌یابد» (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۲۹).^۸

مطابق مبانی کلامی شیعه، ولایت در اصل، از آن خداوند بوده (انعام(۶): ۵۷؛ یوسف(۱۲): ۴۰ و ۶۷) و وی هر که را می‌خواهد منصب ولایت، بخشیده و وی را از گستره اصل عدم، خارج خواهد کرد. بنابراین، در خروج از مقتضای اصل عدم، می‌بایست، دلیلی قطعی وجود داشته باشد و در این میان، قدر متیقن و مسلم از روایاتی

که ولایت را در جامعه ثابت می‌دانند، به تصدی‌گری مردان اختصاص داشته و دلیلی قطعی به جهت خروج از مقتضای این اصل برای زنان، وجود ندارد و با وجود شک در خروج از اصل اولیه، ولایت زن همچنان، تحت شمول اصل عدم، باقی خواهد ماند (روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۳۵).

در خصوص اصل عدم ولایت، باید گفت با توجه به اینکه خروج مردان از اصل عدم مشروعیت تصدی‌گری، یقینی بوده و خروج زنان از ذیل این اصل، مشکوک است، لذا تا وقتی دلیلی قطعی به جهت مشروعیت تصدی‌گری زنان یافت نشود، سرپرستی آنان در ذیل اصل عدم، قرار گرفته و غیر مجاز خواهد بود.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در خصوص مدّعی‌ای جواز یا عدم جواز مشروعیت تصدی‌گری زنان در عرصه‌های عمومی گذشت، باید گفت از یک سو، اصل اولیه مقتضای عدم جواز تصدی‌گری زنان بوده و از سوی دیگر، ادله‌ای در فقه شیعه در این خصوص، مورد بحث و بررسی قرار گرفت که مطابق آن برخی ادله، مفید عدم منع نسبت به تصدی‌گری بوده و می‌تواند مفید جواز آن باشد و گرچه برخی ادله دیگر مفید منع از حضور حداکثری زنان در عرصه‌های سیاسی - اجتماعی بودند، لکن عمده چیزی که از این ادله استنباط می‌شود، مرجوحیت و کراهت این امر بوده و عدم مشروعیت و حکم حرمت را نمی‌توان از آنها استنباط کرد.

لکن همین حکم مرجوحیت و کراهت نیز که بر حکم اولیه شریعت مبتنی است، ممکن است در برخی موارد و در راستای استیفای برخی مصالح و مطابق حکم ثانویه، محکوم به حکم به جواز - به عنوان راجح و نه مرجوح - شود که از آن مصالح می‌توان به تأمین مصالح زنان و خانواده در شرایط خاص، نجبگی و توانایی بسیار بالا برای برخی زنان و فقدان مردان دانا و توانا جهت مدیریت بخش‌هایی از جامعه در برخی اوقات اشاره کرد.

این قضیه می‌تواند مانند جواز قضاوت غیر فقیه و از روی تقلید باشد؛ زیرا گرچه مطابق ادله، قضاوت می‌بایست در دست افرادی باشد که دارای قوه استنباط بوده و وی

مطابق اجتهاد خویش، به فصل خصومات پردازد، اما در صورت عدم وجود فقیهان - به مقدار مورد نیاز - و با توجه به ضرورت انجام قضاوت مبتنی بر ضوابط شریعت در جامعه، می‌توان و حتی می‌بایست از افرادی بدین جهت استفاده کرد که قادر باشند از روی تقلید، به این امر پردازند.^۹ ضرورت تغییر رویکرد از احکام اولیه به ضرورتها، می‌تواند برای تصدی‌گری زنان نیز - نه در سطح سرپرستی کل جامعه - صادق باشد؛ زیرا در حالی که سرپرستی آنان نسبت به کارهایی که عمده مخاطبانشان، زن باشند، مورد ایراد و ابهام نیست و تصدی‌گری آنان در مجموع، مشروع - در عین مرجوحیت - است، لکن این قضیه می‌تواند در محدوده ضرورت و در حوزه مراعات مصلحت از حکم اولی، گذر کرده و به حکم جواز - به همراه رجحان - تغییر یابد که در مرحله عمل، به این رویکرد منجر می‌شود که بتوان از زنان برای سرپرستی بخشی از امور جامعه که بخش عمده‌ای از مخاطبانشان را زنان تشکیل می‌دهند، استفاده کرد؛ گرچه این قضیه می‌بایست در محدوده عقلانیت و ضرورت و به مصالح کلان جامعه، مستند باشد.

یادداشت‌ها

۱. «عن جابر بن یزید الجعفی قال: سمعت ابا جعفر محمد بن علی الباقر 7 يقول: لیس علی النساء اذان و لا اقامة و لا جمعة و لا جماعة و لا عیادة المریض و لا اتباع الجنائز و لا اجهار بالتلبیة و لا الهرولة بین الصفا و المروة و لا استلام الحجر الاسود و لا دخول الکعبة - و لا الحلق و انما یقصرن من شعورهن و لا تولی المرأة القضاء و لا تولی الامارة و لا تستشار».
۲. «اذا كانت امرأؤکم خیارکم و اغنیأؤکم سمحائکم و امورکم شوری بینکم فظهر الارض خیر لکم من بطنها و اذا كانت امرأؤکم شرارکم و اغنیأؤکم بخلائکم و امورکم الی نساءکم فبطن الارض خیر لکم من ظهرها».
۳. «یأتی علی الناس زمان لا یقرب فیہ الا الماحل و لا یظرف فیہ الا الفاجر و لا یضعف فیہ الا المنصف یعدون الصدقة فیہ غرماً و صلة الرحم مناً و العبادۃ استطالة علی الناس فعند ذلک ینزل علیهم سلطان بمشورة النساء و امارة الصبیان و تدبیر الخصیان».
۴. «معاشر الناس ان النساء نواقص الایمان نواقص الحظوظ نواقص العقول... فأتقوا شرار النساء و كونوا من خیارهن علی حذر و لاتطیعوهن فی المعروف حتی لا یظمن فی المنکر».

٥. «إذا لم تصلح المرأة للمشاورة لضعف رأيها فعدم صلاحها لتفويض الولاية او القضاء المحتاج فيهما الى الفكر او الرأي الصائب القوى بطريق أولى... و قد يستدل للمسألة ايضاً بعدم جواز امامة المرأة للرجال بل النساء عند بعض في الصلاة فلا تتعدد الامامة الكبرى و لا القضاء بطريق أولى».

٦. «لم يقد دليل على ان الرجولية معتبرة في المقلد بل مقتضى الأطلاقات والسيرة العقلانية عدم الفرق بين الأناث و الرجال».

٧. «الصحيح ان المقلد يعتبر فيه الرجولية و لا يسوغ تقليد المرأة بوجه و ذلك لأننا قد استفدنا من مذاق الشارع ان الوظيفة المرغوبة من النساء انما هي التحجب والتستر و تصدى الأمور البيتية دون التدخل فيما ينافى تلك الامور و من الظاهر ان التصدى للافتاء بحسب العادة جعل النفس في معرض الرجوع و السؤال لأنهما مقتضى الرئاسة للمسلمين ولا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضاً لذلك ابداً كيف و لم يرض بامامتها للرجال في صلاة الجماعة فما ظنك بكونها قائمة بامورهم و مدبرة لشؤون المجتمع و متصدية للزعامة الكبرى للمسلمين. و بهذا الأمر المرتكز القطعي في اذهان المتشرعة يقيد الاطلاق و يردع عن السير العقلانية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم مطلقاً رجلاً كان او امرأة».

٨. «فلا شك ان الأصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد إلا من ولاه الله سبحانه او رسوله او أحد أوصيائه على أحد في أمر و حينئذ فيكون هو ولياً على من ولاه فيما ولاه فيه».

٩. «لواقضت المصلحة تولية من لم يستكمل الشرائط ففي الجواز مراعاة للمصلحة، نظراً» (فخر المحققين، ايضاح الفوائد، ج ٤، ص ٣٠٠).

منابع و مأخذ

١. قرآن كريم.
٢. نهج البلاغه.
٣. آصفى، محمدمهدى، «زن و ولايت سياسى و قضايى»، مجله فقه اهل بيت (فارسي)، ش ٤٢، ١٣٨٤.
٤. آملی، ميرزا هاشم، مجمع الافكار و مطرح الانظار، قم: المطبعة العلمية، ١٣٩٥ق.
٥. احمدبن حنبل، مسند احمد، بيروت: دار صادر، بی تا.
٦. البخارى، صحيح البخارى، بيروت: دارالفكر للطباعة و النشر، ١٤٠١ق / ١٩٨١م.
٧. الترمذی، ابى عيسى محمدبن عيسى، الجامع الصحيح (سنن الترمذی)، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، بيروت: دارالفكر، ١٤٠٣ق / ١٩٨٣م.

۸. النسائی، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، بيروت: دارالفکر، ۱۳۴۸ق / ۱۹۳۰م.
۹. امام خمینی، سیدروح الله، اجتهاد و تقلید، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۶.
۱۰. -----، الرسائل، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۸ش.
۱۱. -----، تهذیب الاصول، قم: مکتبه اسماعیلیان، ۱۳۸۲ق.
۱۲. -----، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹ش.
۱۳. بحر العلوم، محمد، بلغة الفقيه، تحقیق سیدمحمدتقی آل بحر العلوم، تهران: منشورات مکتبه الصادق 7، ج ۴، ۱۴۰۳ق.
۱۴. حرانی، ابن شعبه، تحف العقول، تحقیق علی اکبر الغفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، الطبعة الثانية، ۱۴۰۴ق.
۱۵. حسینی شیرازی، سیدمحمد، تبیین القرآن، بیروت: دارالعلم، ۱۴۲۳ق.
۱۶. خوانساری، سیداحمد، جامع المدارک، تهران: انتشارات مکتبه الصدوق، ۱۴۰۵ق.
۱۷. خوئی، سیدابوالقاسم، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، قم: لطفی، ۱۴۱۸ق.
۱۸. -----، کتاب الاجتهاد و التقليد، قم: دار انصاریان، ۱۴۱۰ق.
۱۹. روحانی، سیدصادق، فقه الصادق، قم: مؤسسه دارالکتاب، ج ۳، ۱۴۱۲ق.
۲۰. زحیلی، وهبه، الفقه الاسلامی و ادلته، دمشق: دارالکفر، ۱۹۹۷م.
۲۱. شمس الدین، محمد مهدی، اهلیة المرأة لتولی السلطة، قم: المنار، بی تا.
۲۲. شیخ انصاری، مرتضی، مکاسب المحرمة، قم: المؤتمر العامی لتخلید ذکری الشیخ، ۱۴۱۵ق.
۲۳. -----، کتاب القضاء و شهادات، قم: المؤتمر العامی لتخلید ذکری الشیخ، ۱۴۱۵ق.
۲۴. شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الخلاف، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
۲۵. شیرازی، سیدصادق، بیان الفقه، قم: دارالانصار، ۱۴۲۶ق.
۲۶. صدر، سیدمحمدباقر، شرح العروة الوثقی، قم: مجمع الشهد آیت الله الصدر، ۱۴۰۸ق.
۲۷. -----، ماوراء الفقه، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۲۰ق.
۲۸. طباطبایی، سیدمحمد (مجاهد)، المناهل، قم: مؤسسه آل البيت :، بی تا.

۲۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ش.
۳۰. طباطبایی، سیدعلی، ریاض المسائل، قم: مؤسسة آل البيت :، ۱۴۱۸ق.
۳۱. عاملی، شیخ حرّ، وسائل الشیعه، قم: مؤسسة آل البيت :، ۱۴۰۹ق.
۳۲. فاضل لنکرانی، محمد، کتاب الحدود، قم: مرکز فقه الائمه الاطهار :، ۱۴۲۲ق.
۳۳. فخر المحققین، محمدبن حسن، ایضاح الفوائد، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق.
۳۴. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درسهای از قرآن، ۱۳۸۳ش.
۳۵. گلپایگانی، سیدمحمدرضا، کتاب القضاء، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۳ق.
۳۶. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م.
۳۷. محمدی گیلانی، محمد، «بررسی شرط مردبودن در مفتی»، مجله فقه اهل بیت (فارسی)، ش ۱۳، ۱۳۷۷ش.
۳۸. مرعشی نجفی، سیدشهابالدین، القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد، تقریر عادل علوی، بی جا: بی نا، بی تا.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، بحوث فقهیه هامة، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب 7، ۱۴۲۲ق.
۴۰. -----، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۶ش.
۴۱. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه، قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ج ۲، ۱۴۰۹ق.
۴۲. -----، مبانی فقهی حکومت اسلامی، تهران: مؤسسه کیهان، ۱۳۶۷ش.
۴۳. موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم، فقه القضاء، قم: منشورات مکتبه امیرالمؤمنین 7، ۱۴۲۳ق.
۴۴. نجفی، محمدحسن، (زن و مرجعیت)، (کاوشی نو در فقه اسلامی)، فصلنامه فقه، پیش شماره، بهمن ۱۳۷۲ش.
۴۵. -----، جواهر الکلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
۴۶. نراقی، ملا احمد، عوائد الایام، قم: مرکز النشر الاسلامی التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ق / ۱۳۷۵ش.
۴۷. -----، مستند الشیعه، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۵ق.