

زنان و حق تصدی مناصب عمومی

بررسی فقهی بخشی از بند ب ماده ۷ کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان

حسین جعفری / دکتر ناصر قربان نیا

عضو هیئت علمی دانشگاه مفید / استادیار دانشگاه مفید

چکیده

حق برابر تمامی افراد (اعم از زن و مرد) در مشارکت سیاسی و از جمله «حق تصدی مناصب عمومی در تمام سطوح حکومتی»، جزء آن دسته از حقوق شهروندی است که در بند «ب» ماده ۷ «کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان» مورد توجه قرار گرفته است. در این مقاله با طرح این سؤال که آیا از منظر فقه امامیه حق تصدی مناصبی همچون مرجعیت، رهبری، قضاوت و ریاست جمهوری برای زنان وجود دارد یا خیر، ضمن طرح دیدگاه‌های فقهی، ادله موافقان و مخالفان مورد نقد و بررسی قرار گرفته و در پایان این نتیجه به دست آمده است که بر خلاف نظر مشهور، دلیل قاطع و خدشه‌ناپذیری بر انحصار این‌گونه مناصب برای مردان وجود ندارد. البته علی‌رغم اثبات نظریه جواز تصدی مناصب عمومی برای زنان از نظر فقهی، باید گفت: با توجه به نقش مهم تربیتی زن در نهاد خانواده از منظر اسلام، تصدی این مناصب گرچه برای زن جایز است ولی برای او مناسب نیست؛ با تأکید بر این نکته که مناسب نبودن غیر از ممنوعیت و حرمت تصدی می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: مشارکت سیاسی زنان، تصدی مناصب عمومی از سوی زنان،

قضاوت زن، مرجعیت و افتاء برای زنان.

مقدمه

حقوق شهروندی که یکی از موضوعات مورد توجه اندیشمندان در دهه‌های اخیر است و مجامع جهانی نیز با حساسیت ویژه‌ای به آن پرداخته‌اند، در مفهوم مدرن و امروزی‌نش مشتمل بر سه حق از حقوق اساسی (حقوق مدنی، حقوق اجتماعی و حقوق سیاسی) است. از عمده‌ترین حقوق سیاسی شهروندان که در اسناد جهانی حقوق بشری و همچنین در ماده ۷ «کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان» مطرح شده، حق برابر تمامی افراد در مشارکت سیاسی است و پرواضح است که تحقق این‌گونه مشارک نیازمند به رسمیت شناختن حقوق سیاسی برای تمامی افراد (اعم از زن و مرد) می‌باشد؛ زیرا بدون این شناسایی، مشارکت سیاسی برابر تمامی افراد بی معنا خواهد بود. در راستای این ضرورت، ماده ۷ کنوانسیون فوق‌الذکر، دولت‌های عضو را موظف نموده است که اقدامات مقتضی را برای رفع تبعیض علیه زنان در زندگی سیاسی و عمومی کشور فراهم نمایند. (مهریور، ۱۳۸۳، ص ۱۲). با وجود این، نحوه برخورد کشورها با این حقوق تحت تأثیر عوامل گوناگون، متفاوت است؛ برای مثال، کشورهای عربی در این رابطه به سه دسته تقسیم می‌گردند:

۱. دولت‌هایی که قانون اساسی یا قانون مدون دیگری برای تنظیم حقوق شهروندان ندارند؛
 ۲. کشورهایی که قانون اساسی دارند، ولی حق مشارکت سیاسی به زن نداده‌اند؛
 ۳. کشورهایی که در قانون اساسی به وضوح بر حق مشارکت سیاسی زن تأکید دارند. (قره‌داغی، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۵۴)
- برخی از حقوق سیاسی مندرج در ماده ۷ کنوانسیون به شرح ذیل می‌باشد:

الف. حق رأی دادن در کلیه انتخابات و همه‌پرسی‌های عمومی و داشتن اهلیت برای انتخاب شدن در همه ارگان‌هایی که به طور عمومی برگزیده می‌شوند؛
ب. حق شرکت در تعیین سیاست دولت و اجرای آنها و انتصاب به سمت‌های دولتی و انجام کلیه مسئولیت‌های دولتی در تمام سطوح دولت؛
ج. حق شرکت در سازمان‌ها و انجمن‌های غیر دولتی مرتبط با زندگی اجتماعی و سیاسی کشور. (مهرپور، پیشین، ص ۵۲۷)

گرچه همه بندهای سه‌گانه فوق، از منظر فقهی و قانونی جای بحث و بررسی دارند، ولی آنچه در این مقاله مورد نظر می‌باشد، بررسی فقهی «زنان و حق تصدی برخی از مناصب عمومی» است که در بخشی از بند «ب» مطرح شده است. بر اساس این بند، دولت‌های عضو کنوانسیون موظفند شرایط لازم برای برخورداری زنان از حق تصدی مناصب عمومی را فراهم نمایند و اطمینان دهند که زنان نیز می‌توانند در شرایط مساوی با مردان از این حق بهره‌مند گردند. لازم به یادآوری است برخی از مناصب مورد بحث در این مقاله (مانند مرجعیت و افتاء) جنبه حکومتی ندارد، ولی چون از نظر ادله فقهی با مناصب حکومتی مشترک می‌باشد، در اینجا مورد بحث قرار گرفته است. نکته دیگر اینکه به اعتقاد برخی پژوهشگران، منع زنان از تصدی پست قضاوت، تزییع حقی از حقوق آنان به حساب نمی‌آید، بلکه ارفاقی است به آنان؛ چون قضاوت یک واجب کفایی و یک تکلیف است و نه یک حق (علاسوند، ۱۳۸۳، ص ۱۰۵) ولی با فرض صحت و پذیرش این سخن، از آن‌رو که همچنان امکان طرح این سؤال وجود دارد که اگر یک زن بخواهد داوطلبانه بار این تکلیف را به دوش بکشد از نظر فقهی چه حکمی دارد، بررسی فقهی این منصب نیز در کنار سایر مناصب ضروری دیده شد.

انواع مشارکت سیاسی و تأثیر شرایط تاریخی و فرهنگی در آن

هر چند مشارکت سیاسی در دهه‌های اخیر توسعه جهانی پیدا کرده و سال‌های پایان قرن بیستم را به لحاظ توسعه سیاسی، «عصر انقلاب مشارکت» نامیده‌اند، اما اطلاق چنین عنوانی هرگز به معنای تعمیم گونه خاصی از مشارکت سیاسی به تمام ملت‌ها نیست. ملت‌های جهان بنا به الزامات فرهنگی و تجربه زیستی که دارند، هر کدام راه‌های ویژه‌ای از مشارکت سیاسی را انتخاب کرده‌اند. حتی در الگوهای سیاسی در دولت‌های غربی نیز به لحاظ شرایط تاریخی و فرهنگی، الگوهای مشارکتی و حزبی متعددی شکل گرفته است. در اندیشه و نظام سیاسی اسلام نیز چنین محدودیت‌هایی طبعاً وجود دارد و بر این اساس، هرگز نمی‌توان در مورد مشارکت سیاسی به یک تعمیم فرافرنگی توجه نمود. (فیرحی، ۱۳۷۷، ش ۱، ص ۵۰) به اعتقاد برخی از نویسندگان، نه تنها بین دیدگاه اسلامی و دیدگاه غربی در مفهوم مشارکت سیاسی تمایز وجود دارد، بلکه مطالعه ادبیات مشارکت سیاسی روشن می‌کند که هیچ‌گونه اتفاق نظری در خود تعریف مشارکت سیاسی وجود ندارد. دیدگاه اسلامی، عرصه‌های حرکت سیاسی زن در دایره امت را در سیاق رابطه ایمانی ارزیابی می‌کند، اما دیدگاه غربی، در دایره جامعه مدنی و در چهارچوب رابطه شهروندی به این عرصه‌ها می‌نگرد. (رئوف، ۱۳۷۷، ص ۹۵)

مشارکت سیاسی زنان در دو سطح «توده» و «نخبگان» قابل بررسی است. در ارتباط با نوع اول که شامل حق رأی دادن، حق شرکت در گروه‌ها و انجمن‌ها و سایر فعالیت‌های سیاسی در سطوح مختلف زنان اعم از دانش آموزی، دانشجویی و کارمندی می‌گردد، به لحاظ قانونی و دیدگاه غالب فقهی، مشکل خاصی وجود ندارد؛ چون بر اساس دیدگاه اکثر فقیهان امامیه در عصر حاضر، زنان از این نوع مشارکت منع نشده‌اند، و برخی از آیات قرآن و همچنین تاریخ صدر اسلام نیز

نمونه‌هایی از این‌گونه مشارکت را به اثبات می‌رساند. از جمله می‌توان به آیه ۱۲ سوره «ممتحنه» اشاره که بیعت (بارزترین نمود فعل سیاسی در جامعه) را برای زنان می‌پذیرد؛ زیرا از نظر اسلام، بیعت نه تنها به نظام حاکم مشروعیت می‌بخشد، بلکه در تجربه صدر اسلام، بیعت مسبوق به ایجاد نظام بوده و وسیله‌ای است برای اعلام التزام جامعه به شریعت. (همان، ص ۹۹ / آیت‌اللهی، ۱۳۸۰، ص ۲۱ به بعد) ابن سعد نیز در کتاب *الطبقات الکبری* نام هفتاد زن را برمی‌شمرد که در بیعت‌ها شرکت داشتند. نیز آیه ۷۱ سوره «توبه» که امر به معروف و نهی از منکر یا نظارت عمومی را از وظایف مشترک زنان و مردان دانسته است، یکی از ادله جواز مشارکت سیاسی زنان به شمار می‌رود؛ زیرا از مصادیق معروف و منکر، امور سیاسی هستند؛ یعنی معروف و منکر سیاسی؛ و هر مرد و زن مسلمان می‌تواند برادر و خواهر دینی خود را به انجام معروف سیاسی امر کند و از ارتکاب منکر سیاسی نهی نماید. (مهریزی، ۱۳۸۵، ص ۵۳ به بعد / ارسطا، ۱۳۷۷، ش ۱) همچنین در کتاب *زن، دین، سیاست* پس از بیان حضور زنان در جهاد به عنوان یکی از جلوه‌های بارز مشارکت سیاسی زنان، به نام تعدادی از زنان اشاره شده است که در مقاطع گوناگون تاریخ اسلام در عرصه جهاد شرکت داشته‌اند. (آیت‌اللهی، پیشین، ص ۴۳ به بعد)

اما در ارتباط با مشارکت سیاسی در سطح نخبگان که شامل عضویت در مجالس قانون‌گذاری، مشارکت در سطوح بالای تصمیم‌گیری‌های دولتی و مدیریت‌های کلان جامعه و مشارکت در قوه قضائیه می‌گردد، در برخی از موارد یادشده از جمله نمایندگی مجلس و پست‌های مدیریتی بالا، چه به لحاظ فقهی و چه از نظر قانونی و نیز در مقام عمل، منعی برای زنان وجود ندارد و از این‌رو، در جمهوری اسلامی شاهد حضور زنان در پست نمایندگی مجلس شورای اسلامی و مدیریت‌های کلانی، همچون تصدی پست‌های وزارت و معاونت ریاست

جمهوری هستیم. تنها در بعضی از این مناصب عمومی مانند رهبری، ریاست جمهوری و قضاوت، از لحاظ فقهی و نیز قوانین جاری کشور جای بحث و بررسی وجود دارد. هدف این مقاله بررسی فقهی و پاسخ به این پرسش است که «آیا از منظر فقه امامیه، برای زنان حق تصدی مناصب عمومی همچون مرجعیت و افتاء، رهبری، قضاوت و ریاست جمهوری وجود دارد یا خیر؟»

گرچه پرداختن به بحث فقهی در هر یک از این مناصب نیازمند مقاله مستقلی است، ولی از آن رو که در بررسی‌های فقهی انجام گرفته، ادله ارائه شده در ذیل عناوین مذکور در بیشتر موارد مشترک می‌باشد، در این مقاله سعی بر این است در یک نگاه کلی و بدون توجه مستقل به هر یک از مناصب مورد اشاره، دیدگاه‌ها و گرایش‌های موجود مطرح شود و ادله ارائه شده مورد نقد و بررسی قرار گیرد. البته در ارتباط با هر یک از این مناصب ممکن است ادله خاصی نیز مطرح باشد که در بحث اختصاصی از هر یک از این مناصب باید بدان پرداخت.

توجه به این نکته نیز ضروری است که به اعتقاد برخی فقها، مسئله ولایت و رهبری و شرایط والی به صورت مستقل در فقه امامیه مطرح نشده، بلکه در «کتاب القضا» وقتی سخنی از شرایط قاضی به میان می‌آید، مرد بودن به عنوان یکی از شرایط قاضی مطرح شده است و چون قضاوت شعبه‌ای از ولایت و بلکه از مهم‌ترین شعبه‌های آن می‌باشد، شرط ذکوریت در قاضی اقتضا دارد که در ولایت و رهبری نیز این شرط ساری و جاری باشد؛ و بر همین اساس، ادله ارائه شده برای شرط ذکوریت در هر دو مسئله مشترک می‌باشد. (منتظری، ۱۴۰۸، ج اول، ص ۳۳۵) از این رو، گرچه در فقه امامیه این بحث در ذیل بحث قضاوت مطرح شده است، ولی دامنه بحث فراتر از مسئله قضاوت است و تمام مناصب رسمی را که از شئون ولایت عامه محسوب می‌گردد دربر می‌گیرد. (معرفت، ۱۳۷۶،

نگاهی کلی به دیدگاه‌های فقهی

۱. دیدگاه فقیهان امامیه

الف. دیدگاه مخالفان: از بررسی کلمات فقیهان امامیه به دست می‌آید که به نظر مشهور فقها، تصدی این مناصب عمومی، از جمله تصدی امر ولایت و رهبری (زمام‌داری) و منصب قضاوت، از سوی زنان جایز نیست. (به نقل از: سیدضیاء مرتضوی، ۱۳۷۶، ش ۶، ص ۱۵۶ به بعد)

ب. دیدگاه موافقان: از میان فقهای معاصر و برخی از فقهای پیشین، برخی بر این باورند که زنان نیز از تصدی این مناصب محروم نیستند و دلیل قاطعی بر حرمت قضاوت و تصدی سایر مناصب برای بانوان وجود ندارد و ادله ارائه شده بر منع، همگی و یا بیشترشان مخدوش و غیر قابل استناد می‌باشند.

۲. دیدگاه فقهای اهل سنت

بر اساس آنچه دکتر وهبه زحیلی می‌گوید، در میان فقهای عامه نیز درباره حق زن در قضاوت دو دیدگاه وجود دارد: به نظر فقهای مذاهب مالکی، شافعی و حنبلی، مرد بودن در قضاوت شرط است، و فقهای حنفی معتقدند زن به غیر از حدود و قصاص در تمام امور مدنی که می‌تواند شهادت دهد، قضاوت هم برای او جایز است. تنها طبری فقیه و مفسر معروف می‌گوید: در همه مواردی که مرد حق قضاوت دارد، زن نیز می‌تواند قضاوت کند؛ زیرا قضاوت زن نیاز به اجتهاد دارد و زن می‌تواند اجتهاد کند و فتوا بدهد، پس می‌تواند در همه امور بدون استثنا قضاوت کند. (زحیلی، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۷۴۵) به اعتقاد برخی نویسندگان، در فقه عامه در مورد میزان صلاحیت زن برای تصدی ولایت عامه - که در احکام السلطانیه قاضی ابویعلی دارای چهار قسم می‌باشد - سه دیدگاه وجود دارد: منع مطلق، جواز مطلق و قول به تفصیل. (قره‌داغی، همان، ص ۲۶۷) ایشان در ادامه به شرح مختصر ادله ارائه شده برای هر دیدگاه می‌پردازد.

ادله لفظی و غیر لفظی مورد استناد مخالفان

مخالفان حق تصدی مناصب عمومی توسط زنان، به ادله لفظی و غیر لفظی همچون کتاب، سنت، اجماع، عقل و اصل عملی استناد نموده‌اند که در ادامه، ضمن بیان ادله ارائه شده، به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم:

نقد و بررسی ادله لفظی

الف. بررسی ادله قرآنی

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، اکثر ادله‌ای که مخالفان به آن استدلال کرده‌اند، در تمام مناصب عمومی و حکومتی که شبهه ولایی بودن در آن وجود دارد مطرح شده است. بر این اساس، می‌توان گفت: اکثر ادله ارائه شده گرچه در بحث قضاوت است، ولی اختصاص به قضاوت ندارد و در سایر مناصب هم می‌توان به آن استدلال نمود. برخی از آیاتی که به آن استدلال شده، به شرح ذیل می‌باشد:

۱. آیه ۳۴ سوره نساء: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ.»

الف. نحوه استدلال: برداشت اکثر مفسران و فقها از آیه شریفه این است که طبق این آیه، خداوند مرد را بر زن برتری داده است و به دلیل همین برتری، تصدی مناصب عمومی به مردان اختصاص دارد و زنان حق تصدی این مناصب را ندارند. (قرطبی، ۱۹۶۵ م، ج ۵، ص ۱۶۸ / ابن کنیر القرشی، ۱۴۰۲ ق، ج ۱، ص ۴۹۱)

به گفته مرحوم علامه طباطبائی، در این آیه شریفه، خداوند می‌فرماید: مردان به دو علت سرپرست زنانند: یکی اینکه خداوند آنان را بر زنان برتری داده است و دیگر اینکه مردان به زنان مهریه می‌دهند و هزینه زندگی آنان را می‌پردازند. نحوه استدلال بر آیه شریفه برای نفی مشروعیت زمامداری و قضاوت زنان

این‌گونه است: از عمومیت علتی که خداوند بیان فرموده (برتری دادن مردان بر زنان از سوی خداوند)، استفاده می‌شود که قوام بودن مردان، نسبت به تمام زنان مطرح است. بنابراین، در تمام امور اجتماعی و سیاسی که مربوط به برتری مرد بر زن می‌شود، قوام بودن مردان بر زنان لازم است که از جمله این امور، زمام‌داری و قضاوت می‌باشد و بر این اساس، هیچ‌یک از این امور برای زنان نه مشروع است و نه نافذ. (طباطبائی، ۱۴۲۳ ق، ج ۴، ص ۳۴۳)

فقها نیز غالباً برای عدم جواز تصدی مناصب عمومی توسط زنان به این آیه تمسک نموده‌اند. آیت‌الله موسوی اردبیلی در کتاب *القضاء نحوه استدلال* به آیه شریفه از سوی مخالفان را این‌گونه بیان می‌کند: آیه شریفه می‌فرماید رجال قوامیت بر زنان دارند و لازمه قیومت سلطه است و چون قضاوت نوعی از ولایت و حکومت است، اگر قایل شویم که زنان حق قضاوت دارند، معنایش این است که زنان حق حکومت و ولایت بر مردان داشته باشند و این با مدلول آیه شریفه سازش ندارد. (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۸۹)

ب. مناقشه در استدلال: استدلال به این آیه شریفه از سوی عده‌ای از فقیهان مورد خدشه و انتقاد قرار گرفته که در ذیل، به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

اولاً، آیه شریفه به قرینه سیاق و به مقتضای شأن نزول (طبرسی، ۱۰۴۳ ق، ج ۳، ص ۶۸)، مربوط به نظام خانواده و بیان جایگاه شوهر در این نظام است و مؤید این سخن نیز، تعلیلی است که در ذیل آیه شریفه وارد شده که تنها در چارچوب نظام خانواده قابل تحقق است و نه در رابطه هر زن و مردی در خارج از این چارچوب. (منتظری، همان، ص ۳۵۰)

ثانیاً، قوامیت در آیه شریفه، به معنای حاکمیت، سلطه و تصرف مرد بر زن نیست تا آیه دلیل بر عدم اهلیت و صلاحیت زن در برابر مرد باشد، بلکه قوامیت

به معنای مراقبت نیکو از زنان و حمایت شایسته از آنان می‌باشد. (قربان‌نیا و همکاران، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۰۴ / اردبیلی، همان، ص ۹۱)

ثالثاً، اگر استنباط استدلال‌کنندگان را بپذیریم و قایل به عمومیت مفهوم آیه شویم، باید زنان را از هر کار اداری و فعالیت‌های سیاسی منع کنیم و در نتیجه، زن از تصدی هرگونه مسئولیت و حرفه و شغل ممنوع گردد؛ چون هر یک از این فروض مستلزم ولایت و سلطه زنان بر مردان خواهد بود [و هیچ‌کس این نتیجه را نمی‌پذیرد]. بنابراین، استفاده یک معنای عام از آیه (قومیت مرد بر زن در تمام عرصه‌ها) با اشکال مواجه می‌گردد. (اردبیلی، پیشین، ص ۹۱)

۲. آیه ۲۲۸ سوره بقره: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»:

الف. نحوه استدلال: بر اساس این آیه، خداوند می‌فرماید: برای زنان همانند وظایفی که بر دوش‌شان نهاده شده، حقوق شایسته‌ای هم قرار داده شده است و مردان بر زنان برتری دارند.

استدلال‌کنندگان این آیه، می‌گویند: خداوند در حقوق و واجبات میان مردان و زنان برابری برقرار کرده و برای هر یک وظایفی قرار داده و حقوقی را تعیین کرده است، ولی خداوند حقوق مردان را از زنان با یک درجه جدا کرده است و آن درجه عبارت است از قومیت در درون خانواده و بیرون از آن. فخر رازی نیز در تفسیر کبیر گفته است: مرد بر زن چندین برتری دارد: عقل، دیه، ارث و شایستگی برای امامت، قضاوت و شهادت. (فخر رازی، ۱۴۱۱ ق، ج ۶، ص ۸۱)

ب. مناقشه در استدلال: بر این آیه نیز اشکالاتی وارد شده است که مورد اشاره قرار می‌گیرد:

اولاً، از آیه عموم‌افضلیت مرد بر زن استفاده نمی‌شود؛ زیرا واژه «درجه» در

آیه شریفه نکره در سیاق اثبات است نه در سیاق نفی، و از این رو، دلالتی بر عموم ندارد و فقط ناظر به حقوق زوجیت است. (اردبیلی، همان، ص ۹۲)
در همین زمینه، برخی از فقها، برداشتی مشابه برداشت مزبور دارند که در ذیل، به آنها اشاره می‌شود:

۱. اینکه بعضی خواسته‌اند از اطلاق «وَلِلرَّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» در آیه شریفه استفاده کنند که این برتری در مسئله زمام‌داری و قضاوت نیز هست، قابل قبول نیست؛ زیرا این آیه به حقوق زوجیت اختصاص دارد و به زندگی مشترک زن و شوهر و حقوق هر یک از آن دو نسبت به دیگری مربوط است؛ یعنی آیه می‌خواهد بگوید زوجینی که با طلاق رجعی از هم جدا شده‌اند حقوقی بر همدیگر دارند، ولی مرد نوعی برتری دارد. (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۴، ص ۲۲)

۲. برخی بر این پندارند که خداوند در این آیه شریفه جنس مرد را بر جنس زن برتری داده است و این برتری با قرار گرفتن زن در مسندهایی نظیر افتاء و مرجعیت که باید مردان از آنان پیروی کنند منافات دارد؛ زیرا در آن صورت، زن بر مرد برتری یافته است. ولی در پاسخ باید گفت: با اندک توجهی در صدر آیه و نیز در آیات قبل و بعد، به خوبی فهمیده می‌شود که آیه مربوط به طلاق است و در محدوده حقوق خانواده به مردان امتیاز داده است و چه بسا این درجه و امتیاز همان قیومیتی باشد که به خاطر انفاق و برخی از توانایی‌های جسمی، در آیه قبل خداوند به مرد داده است. پس منظور از درجه، برتری ذاتی مرد بر زن نیست و اگر برتری ذاتی باشد، چه فرقی وجود دارد بین افتاء و مرجعیت زن که از حیث مقام علمی و اجتهادی‌اش دیگران را به تبعیت فرا می‌خواند و بین جایی که یک زن از موضع مادری به فرزند ذکور خود دستور می‌دهد یا به عنوان آمر به معروف آحاد جامعه را به نیکی فرا می‌خواند؟ (نجفی، زن و مرجعیت، سایت اینترنتی

درگاه، پاسخ‌گویی به مسائل دینی، لینک مقالات زن در اسلام، حقوق زنان)

۳. از آن‌رو که این آیه در میان آیات طلاق قرار گرفته، بیانگر حقوق و تکالیف زوجین در درون خانواده است و به این مطلب اشاره دارد که خانواده یک مشارکت متوازن و متعادل میان مرد و زن است که در آن حقوق و تکالیف به صورت عادلانه تقسیم شده است. البته مردان از زنان با یک درجه متمایز می‌گردند و برخی حقوق فقط به مردان اختصاص دارد؛ مانند حق طلاق؛ و وقوع این آیه در میان آیات طلاق مؤید همین برداشت می‌باشد (آصفی، ۱۳۸۴، ش ۴۲، ص ۵۷)

ثانیاً، دلیل اخص از مدعاست؛ چون اگر این تفسیر (نظریه برتری مرد بر زن) را هم بپذیریم، مانع مرجعیت زن برای مرد است نه مرجعیت زن برای زن. (نجفی، همان)

ثالثاً، آیه در مقام بیان یک حکم تکوینی است؛ زیرا مقصود از این برتری که در آیه شریفه آمده، توانایی‌های روحی و جسمی است که خداوند در آفرینش به مردان بیش از زنان داده است و این یک امر تکوینی است نه یک حکم شرعی. بنابراین، از آیه شریفه نمی‌توان عدم مشروعیت قضاوت زنان را برداشت کرد. (صالحی نجف‌آبادی، پیشین، ص ۲۲)

رابعاً: اگر از این برداشت هم صرف نظر کنیم، باید گفت: واژه «درجه» در آیه شریفه مجمل است و قدر متیقن آن طلاق و مانند آن (قیمومت در داخل خانواده) می‌باشد و تعمیم آن به دیگر موارد اجتماعی نیازمند اثبات است و بدون دلیل روشن، نمی‌توان اختصاص مردان را به ولایت اثبات کرد. (آصفی، همان، ص ۵۷ / منتظری، همان، ص ۳۵۲)

۳. آیه ۳۳ سوره احزاب: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى.»:

الف. نحوه استدلال: معنای آیه این است: ای همسران رسول خدا ﷺ، شما در خانه‌های خود بمانید و مانند زنان عصر جاهلیت خود را در اجتماعات ظاهر نسازید و به نمایش دادن خود نپردازید.

استدلال به آیه شریفه بر عدم جواز تصدی امر قضا، زمام‌داری و سایر مناصب عمومی از سوی زنان به این صورت است که تصدی این‌گونه مناصب مستلزم خروج زن از خانه و رفت و آمد با مردان و چه بسا بحث و مجادله با آنهاست و این امور بر اساس آیه شریفه برای زن جایز نیست، و از این رو، تصدی این مناصب بر زنان ممنوع است. البته با این توضیح که گرچه مخاطب آیه، زنان پیامبر ﷺ می‌باشند، ولی خصوصیت مورد نمی‌تواند جلوی عمومیت آیه را بگیرد و از این رو، سایر زنان نیز مخاطب آیه شریفه خواهند بود.

ب. مناقشه در استدلال: جواب‌هایی که به این استدلال داده شده، به شرح ذیل می‌باشد:

اولاً، احتمال اینکه مخاطب آیه فقط زنان پیامبر باشد کم نیست؛ زیرا انتساب آنان به پیامبر خصوصیت ویژه‌ای به آنان داده و از این رو، وظایف آنان با سایر زنان متفاوت است؛ چه اینکه در آیه قبل از این آیه نیز خداوند با صراحت اعلام می‌کند: ای زنان پیامبر! شما مانند هیچ‌یک از زنان دیگر نیستید؛ و حداقل احتمال اختصاص آیه به زنان پیامبر ﷺ وجود دارد، و صرف همین احتمال برای بطلان استدلال به آیه برای اثبات حرمت خروج زنان از خانه به صورت مطلق کفایت می‌کند. (آصفی، همان، ص ۶۰)

ثانیاً، اختلاط زن با مردان و سخن گفتن با آنان، در صورت مراعات مصالح و احکام شرعی در ارتباطات، منافاتی با دستورات دینی ندارد.

ثالثاً، قبول این استدلال موجب محصور شدن زنان در منزل و همچنین حرام

بودن تصدی هر امر اجتماعی می‌گردد؛ امری که بعید، بلکه ممتنع است. رابعاً، پذیرش این سخن، با سیره معلومه مخالف است؛ زیرا زنان، حتی زنان پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام، متصدی برخی از امور اجتماعی از قبیل حضور در میدان‌های جنگ برای مداوای مجروحان بوده‌اند و همچنین اشتغال به تجارت و غیر آن داشته‌اند.

خامساً، حتی اگر مقصود از آیه شریفه، وجوب خانه‌نشینی زنان پیامبر و دیگر زنان باشد، آیه نمی‌تواند مانع تصدی برخی از مناصب عمومی مانند مقام افتاء و مرجعیت شود؛ چون ممکن است زن فقیه و دانشمند در خانه بنشیند و فتوای خود را بنویسد و با دیگران در ارتباط باشد؛ چنان‌که مراجع مرد هم نوعاً از طریق فرزندان و خاصان بیت با مردم ارتباط دارند.

سادساً، به فرض عمومیت مفاد آیه شریفه، آیه در صدد بیان یک حکم ارشادی است و نه یک حکم الزامی؛ به همین دلیل، هیچ فقیهی دستور به وجوب خانه‌نشینی و حرمت آمد و شد زنان در جامعه نداده است. پس منظور آیه شریفه، خانه‌نشینی و انزوای زنان از جامعه نیست، وگرنه زنان پیامبر که مخاطبان مستقیم آیه شریفه هستند، هیچ‌کدام نه در زمان حیات آن حضرت و نه پس از ایشان به این دستور عمل نکرده‌اند، بلکه در جامعه رفت و آمد داشتند و حتی برای مردم نقل حدیث می‌کردند. تلقی اصحاب پیامبر نیز این نبوده است. تمامی اینها نشان از این دارد که منظور آیه شریفه، حفظ حرمت حریم نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بوده است، و اینکه احترام و جایگاه بلند آن حضرت در میان مسلمانان همچنان باقی بماند، تا از هرگونه طمع‌ورزی و سوء استفاده که از آفات بیوتات شریفه است در امان باشند. (نجفی، پیشین)

آیات دیگری (از جمله آیه ۱۸ سوره زخرف) نیز مورد استدلال مخالفان واقع

شده که از نقد و بررسی منتقدان مصون نمانده است. مرحوم آیت‌الله معرفت از جمله کسانی است که با تمسک به این آیه، در صدد اثبات نظریه عدم جواز تصدی مناصب عمومی توسط زنان بر آمده، ولی طرفداران نظریه تصدی به آن پاسخ داده‌اند. (معرفت، همان، ص ۴۹ / آصفی، همان، ص ۶۰)

ب. بررسی ادله روایی

به گفته برخی از فقیهان، اخبار از مهم‌ترین ادله بر اعتبار رجولیت در قاضی می‌باشد. (مرعشی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۸۵)

کسانی که زن را مجاز به تصدی زمام‌داری، قضاوت و سایر مناصب عمومی نمی‌دانند، به روایات متعددی از کتب فریقین استناد کرده‌اند که بر اساس نقل کتاب *دراسات فی ولایة الفقیه*، تعداد آن به هفده روایت می‌رسد که در اینجا به نقد و بررسی برخی از مهم‌ترین آنها می‌پردازیم.

۱. **روایت صحیح بخاری از رسول الله ﷺ:** بر اساس این روایت، حضرت فرموده‌اند: «لن یفلح قوم و لو امرهم امرته.» لازم به یادآوری است در کتاب *تحف العقول* نیز این روایت با تفاوت اندکی در عبارت، به صورت مرسل از آن حضرت نقل شده است. (ابن شعبه ۱۴۰۴ ق، ص ۳۵)

الف. نحوه استدلال: راوی (ابی بکره) می‌گوید: به هنگام جنگ جمل بعد از آنکه نزدیک بود به اصحاب جمل پیوندم، خداوند مرا با سخنی که از رسول خدا ﷺ شنیده بودم هدایت و کمک کرد و در جنگ شرکت نکردم. این سخن مربوط به زمانی است که رسول الله ﷺ اطلاع یافت ایرانیان دختر پادشاه خود (کسرا) را به زمام‌داری خویش برگزیده‌اند. حضرت پس از اطلاع از این مطلب فرمود: هرگز رستگار نمی‌شود قومی که زنی را به ولایت و زمام‌داری خویش برگزیند.

این حدیث در برخی از کتب دیگر مانند کنز العمال هم با اختلافاتی در عبارت ذکر شده است (هندی، ۱۳۹۹ ق، ج ۶، ص ۴۰ حدیث ۱۴۷۶۳) از این رو، معلوم می‌شود اصل حدیث همان روایتی است که در صحیح بخاری از ابی بکره نقل شده و دیگران آن را با عبارات گوناگون نقل به معنا کرده‌اند.

نحوه استدلال این‌گونه است که بر اساس این حدیث، حضرت ولایت (زمام‌داری) زن را موجب بدبختی جامعه معرفی کرده است. بنابراین، زمام‌داری زن طبق این حدیث ممنوع است و قضاوت را هم که شعبه‌ای از ولایت است دربر می‌گیرد.

تقریر دیگری که در استدلال وجود دارد این است: تعبیر حضرت، به دلالت التزامی عرفی، بر یک حکم مولوی تحریمی و حکم وضعی به عدم مشروعیت ولایت زن دلالت دارد؛ زیرا در صدد انکار کسانی است که امور خود را به زنان واگذار کرده و آنان را والی و حاکم خویش قرار داده‌اند و برداشت عرف از این انکار، نهی تکلیفی و بطلان وضعی ولایت و حکومت زنان است. (آصفی، همان، ص ۶۲)

ب. مناقشه در روایت صحیح بخاری: به این استدلال جواب‌هایی به شرح ذیل داده شده است:

اولاً، به نظر برخی از فقها، روایت از نظر سند ضعیف است و غیر مشهور. بنابراین، اگر طبق مبانی اصولی هم، شهرت جبران‌کننده ضعف سند باشد، شهرتی وجود ندارد تا جبران‌کننده ضعف سند باشد. البته به اعتقاد برخی از فقیهان، این حدیث گرچه با الفاظ مختلف نقل شده، ولی مشهور است و شاید این شهرت، ضعف سند را جبران می‌کند، گذشته از اینکه دلالت آن هم بر مسئله واضح است. (منتظری، همان، ص ۳۵۴)

ثانیاً، از حیث دلالت نیز خدشه‌هایی به شرح زیر وارد می‌شود:

۱. دلالت حدیث واضح نیست؛ چون ممکن است فقط ناظر به حکومت باشد نه قضاوت؛ بخصوص سلطه مطلقه‌ای که در عهد کسرا وجود داشته، و این روایت نیز در همان مورد می‌باشد.

۲. فضای صدور حدیث این احتمال را قوت می‌بخشد که این فرموده حضرت در خصوص همان قضیه خارجی می‌باشد و عمومیت از آن استنباط نمی‌گردد. البته به این ایراد پاسخ داده شده است که بر اساس قاعده‌ای از فقه، مورد مخصص نیست و فضای صدور و شأن نزول روایت باعث نمی‌شود که مفهوم روایت را از عمومیت ساقط کنند.

۳. روایت در مقام ارشاد است نه بیان حکم شرعی و حرمت.

۴. به نظر می‌رسد رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در این حدیث به طیف اعم و اغلب زنان توجه دارند و حالات و روحیاتی که به طور عموم در زنان وجود دارد، مورد عنایت آن حضرت می‌باشد. و در واقع، حضرت می‌خواهد بفرماید اگر زنی بدون لیاقت و کفایت به زمامداری منصوب گردد (مانند دختر خسرو پرویز که به حکم وراثت منصوب شده بود نه لیاقت)، در این صورت، موجب بدبختی مردم خواهد بود و چنین جامعه‌ای رو به سقوط می‌رود. ولی اگر لیاقت زنی در همه جهات بیشتر از مردان یا مساوی با آنان باشد، نمی‌توان گفت حضرت او را به صرف زن بودن از زمامداری منع نموده است. و دادن چنین نسبتی به حضرت دور از احتیاط است. (صالحی نجف‌آبادی، همان، ص ۳۱)

۲. **روایت مناهی زن:** بر اساس این روایت، پیامبر به علی عَلِيٍّ فرموده‌اند: «لیس علی النساء اذان ولا اقامه ولا جمعه ولا جماعه ولا عیادة المریض ... ولا تولی القضاء و لا تولی الاماره...» این روایت را عامه از طریق امام باقر عَلِيٍّ به پیامبر نسبت

داده‌اند و در کتب روایی امامیه نیز این روایت هم در کتاب خصال مرحوم صدوق از جابر بن یزید جعفی نقل شده و هم در آخرین باب از ابواب کتاب من لایحضره الفقیه آمده است. (شیخ صدوق، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۶۳)

الف. نحوه استدلال: معنای روایت این است که زن نباید متصدی انجام برخی از کارها از جمله قضاوت و یا زمام‌داری گردد. به اعتقاد برخی از فقها، ظاهر عبارت، بیان حکم وضعی است و نه فقط حکم تکلیفی و بر این اساس، مرد بودن در زمام‌داری و قضاوت شرط می‌باشد. و ظاهر فقرات سابق گرچه نفی وجوب و استحباب است، ولی عبارت مورد نظر (ولا تولی القضاء) و بعد از آن، مخالف سیاق ما قبل می‌باشد؛ زیرا نهی در صیغه نفی است که ظاهر آن حرمت و فساد است، مگر در مواردی که خلاف آن ثابت گردد. از این رو، بر اساس این روایت، تصدی قضاوت و زمام‌داری زن در این روایت ممنوع اعلام گردیده است. (منتظری، همان، ص ۳۵۵)

گفتنی است در صورتی که «تولی» به صورت فعلی خوانده شود، نهی در سیاق نفی است و معنای آن این است که زن حق ندارد متصدی این‌گونه مناصب گردد، ولی اگر به صورت مصدری قرائت گردد، عطف به موارد قبلی می‌شود و تنها بر نفی وجوب یا استحباب دلالت می‌کند و طبق این فرض، منافاتی با صحت تصدی این مناصب از سوی زن ندارد.

ب. مناقشه در روایت مناهی: پاسخ‌هایی که به این روایت داده شده است به شرح ذیل می‌باشد:

اولاً، روایت از نظر سند ضعیف است. آن‌گونه که مرحوم شهید مطهری فرموده است، این حدیث را مرحوم صدوق از فردی که در مسافرت بلخ با او برخورد کرده نقل می‌کند و کسانی که صدوق در سند خودش از آنها نام برده،

افرادی هستند که طبق نظر علمای شیعه مردودند، و اینکه یک مؤلف به راویان این حدیث اعتماد کرده، کافی نیست که ما هم به آن اعتماد کنیم. (مرتضوی، همان، ص ۱۸۱)

ثانیاً، جمله مورد نظر در روایت اجمال دارد و معلوم نیست منظور حکم وضعی (عدم صحت) است یا حکم تکلیفی (عدم وجوب یا استحباب و یا حرمت). (اردبیلی، همان، ص ۹۴)

ثالثاً، روایت مشتمل بر مطالبی است که قابل قبول نیست؛ مثلاً می‌گوید: جایز نیست زن نوشتن بیاموزد.

رابعاً، حدیث نمی‌خواهد بگوید تصدی قضاوت یا امارت برای زن فقط به علت زن بودن حرام است، بلکه به یک واقعیت اجتماعی اشاره دارد که زنان چون غالباً تحت تأثیر احساسات واقع می‌شوند، تصدی این مناصب از سوی آنان موجب نابسامانی اجتماع می‌گردد. ولی این دلیل نمی‌شود که اگر زنی لیاقتش از مردان بیشتر بود و یا مساوی، تصدی این مناصب برای او حرام باشد. (صالحی نجف‌آبادی، همان، ص ۳۳)

۳. روایت ابی خدیجه از امام صادق علیه السلام:

الف. نحوه استدلال: بر اساس این روایت، حضرت فرمود: «ایاکم ان یحاکم بعضکم بعضاً الی اهل الجور و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم...»؛ از مرافعه دعوا به اهل جور خودداری کنید، بلکه به مردی از خودتان که چیزی از قضایای ما می‌داند توجه نموده، او را به عنوان قاضی بین خودتان قرار دهید. استدلال بر این روایت مبتنی بر دو چیز است: اولاً، در مقام بیان شرایط قاضی باشد. ثانیاً، مفهوم لقب حجیت داشته باشد.

ب. مناقشه در روایت سوم: هیچ کدام از دو مطلب فوق صحیح نیست؛ زیرا اولاً،

ظاهر این است که حضرت در مقام ردع و منع از مراجعه به قضات جور است و نه در مقام بیان شرایط قاضی. ثانیاً، ذکر واژه «رجل» از باب تغلیب است و بر اساس مباحث اصولی در مفهوم لقب، این مفهوم نمی‌تواند حجیت داشته باشد. بنابراین، اگر در باب جعل ولایت یا قضا عموم یا اطلاق داشته باشیم، این روایت نمی‌تواند مخصص یا مقید آن باشد. (منتظری، همان، ص ۳۶۱)

۲. نقد و بررسی ادله غیر لفظی

۲-۱. اجماع

الف. نحوه استدلال: یکی دیگر از دلایلی که طرفداران نظریه عدم شایستگی زنان برای تصدی مناصب عمومی به آن استدلال کرده‌اند مسئله اجماع می‌باشد. مرحوم آیت‌الله معرفت در این زمینه می‌فرماید: شرط ذکوریت یکی از مسائل مورد اتفاق آراء و اجماع فقهای امامیه است. در این زمینه، روایاتی از طریق اهل سنت و امامیه در دست است که شایستگی زنان را برای امر قضاوت منتفی دانسته، و «اجماع» یکی از ادله این شرط می‌باشد. ایشان در ادامه می‌نویسد: درباره اجماع دو خدشه وارد شده است: یکی اینکه اجماع مدرکی است و دیگر اینکه در مسئله، مخالف وجود دارد. ایشان پس از نقل این دو اشکال در صدد پاسخگویی به آن برمی‌آید. (معرفت، همان، ص ۴۱)

ب. مناقشه در دلیل اجماع: اولاً، به اعتقاد برخی از فقیهان، از آن‌رو که این مسئله در کتب فقهی قدما (مانند مقنعه، مقنعه، هدایه و نهاییه و سایر کتبی که برای نقل مسائل وارده از معصومان علیهم‌السلام نوشته شده) مطرح نبوده است، ثبوت اجماع در مسئله به گونه‌ای که کاشف از قول معصوم علیهم‌السلام باشد مشکل است. حتی در کتاب خلاف که بر اساس نظر برخی از محققان، مرحوم شیخ طوسی شرط

ذکوریت را برای اولین بار در این کتاب مطرح کرده و تمسک به اجماع در آن زیاد است، در مورد این مسئله ادعای اجماع وجود ندارد.

ناگفته نماند برداشت مرحوم آیت‌الله معرفت از عبارت مرحوم شیخ طوسی، همان اجماع است. ایشان می‌گوید: این کلام از شیخ الطائفه با این قاطعیت می‌رساند که هرگز مخالفی از فقهای شیعه در این زمینه وجود نداشته است و این خود نموداری از اتفاق آرای فقهای شیعه است.

ثانیاً، اجماع مذکور، اجماع مدرکی است نه اجماع تعبدی، و اجماع مدرکی فی نفسه حجت نیست و حتی اگر محتمل‌المدرکیه هم باشد از اعتبار ساقط است. ثالثاً، اصولیان در بحث اجماع منقول، حجیت اجماع را به طور کلی مورد مناقشه قرار داده‌اند. (مرعشی، همان، ص ۱۸۳)

۲-۲. دلیل عقلی

دلیل عقلی به گونه‌های مختلف مطرح شده است که در ذیل به دو تقریر آن می‌پردازیم:

۲-۲-۱. دلیل اولویت:

تقریر اول. مقایسه قضاوت زن - و سایر مناصب - با شهادت زن:

الف. نحوه استدلال: بر اساس این دلیل، وقتی شهادت زنان در مواردی مثل حدود و قصاص پذیرفته نمی‌شود و در موارد امور مالی نیز شهادت زن نصف شهادت مرد محسوب می‌گردد، این امر حاکی از نقصان زن در به یادسپاری و تحمل شهادت نسبت به مرد است، و آیه ۲۸۲ سوره «بقره» نیز دلالت بر این مطلب دارد و چنانچه شهادت زن پذیرفته نباشد، قضاوت او به طریق اولی پذیرفته نمی‌شود.

ب. مناقشه در تقریر اول از دلیل اولویت: اولاً، شهادت زنان در برخی از موارد، چه به صورت مستقل و یا به انضمام شهادت مردان، پذیرفته می‌شود و از این رو، به طور اجمال صلاحیت او برای قضاوت نفی نمی‌گردد.

ثانیاً، شرط بودن چیزی در شهادت، دلالت ندارد که آن چیز در باب قضاوت هم به طریق اولی باید شرط باشد. برای مثال در مواردی شهادت زن منضم به شهادت مرد پذیرفته می‌گردد و اگر اولویت در کار باشد، پس باید بگوییم در قضاوت مرد هم تعدد قاضی شرط است.

تقریر دوم. مقایسه عدم جواز امامت جماعت زن برای مرد با قضاوت زن:

الف. نحوه استدلال: بر اساس اجماع در فقه امامیه، زن نمی‌تواند امامت جماعت مردان را به عهده بگیرد (نجفی، [بی‌تا]، ج ۱۳، ص ۳۳۶) بدون شک، مسئله رهبری اهمیتی به مراتب بالاتر از امامت جماعت دارد و اگر امامت جماعت زن برای مردان جایز نباشد، به طریق اولی جایز نیست که در امور اجتماعی، زمام‌داری و امثال آن را به عهده بگیرد. بنابراین، از آن رو که بر اساس مباحث اصول فقه، قیاس اولویت (مفهوم موافق) اعتبار دارد (مظفر، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۱۷۸)، زن نمی‌تواند متصدی امر قضاوت شود. (منتظری، همان، ص ۲۷ و ۳۶۱)

ب. مناقشه در تقریر دوم از دلیل اولویت: در پاسخ به این اولویت قطعی این‌گونه پاسخ داده می‌شود:

اولاً، عدم جواز امامت زن بر مردان گرچه ظاهراً قطعی است، ولی روایت معتبری ندارد. (همان، ص ۳۶۱)

ثانیاً، در صورت پذیرش اولویت، نهایت چیزی که ثابت می‌شود عدم جواز تصدی امر قضاوت زن برای مردان است، ولی عدم جواز قاضی بودن زن برای زنان را اثبات نمی‌کند؛ چون ظاهراً امامت جماعت زن برای زنان مانعی ندارد.

ثالثاً، جایگاه بلند نماز در بین عبادت‌های اسلامی مانع از آن است که حتی عبادت دیگری را با آن مقایسه نمود تا چه رسد به وظایف غیر عبادی. رابعاً، این‌گونه سخن گفتن در شأن فقیه نیست؛ و این یک قیاس خارج از مذهب است. (موسوی گرگانی، ۱۳۸۱، ش ۳۰، ص ۱۰۱)

۲-۲-۲. تمسک به ارتکاز و سیره مسلمانان:

الف، نحوه استدلال: قایلان به این دلیل می‌گویند: سیره مسلمانان در طول قرون متوالی بر این بوده است که امر قضاوت را به زنان واگذار نکنند؛ و این می‌تواند دلیلی بر عدم شایستگی زنان برای این امر تلقی گردد. یکی از فقها در این رابطه می‌گوید: گرچه سیره‌ای که وجود دارد در جهت ایجابی و نسبت به مرد است (واگذاری این‌گونه مناصب به مردان) و به تنهایی نمی‌تواند دلیل بر سلب صلاحیت قضاوت از زنان باشد، ولی استمرار این سیره نسبت به مردان شاید حامل این پیام باشد که زنان چنین صلاحیتی را ندارند. (سبحانی، ۱۳۷۶، ص ۶۴)

ب. مناقشه در تمسک به سیره: اولاً، این‌گونه استدلال کردن بر یک مسئله فقهی (این سیره حامل این پیام است که زنان چنین صلاحیتی را ندارند) قابل تأمل و خدشه‌پذیر می‌باشد.

ثانیاً، اگر چنین سیره‌ای وجود داشته باشد باید گفت: این سیره ناشی از نوع نگرش به زن در جوامع سابق به ویژه در میان اعراب بوده و با عنایت به معمول نبودن ورود زنان به مناصب و مشاغل اجتماعی شکل گرفته و بعید است که صرف این امر عدمی، و عدم انتصاب زنان در این‌گونه مناصب مبنای مسلم شرعی داشته باشد و بتواند به عنوان یک دلیل مستقل مطرح شود. (مهرپور، به نقل از: موسوی، ۱۳۸۶، ش، ص ۹۶)

ثالثاً، ورود زنان به سایر مشاغل اجتماعی، غیر از قضاوت و سایر مناصب

عمومی، در گذشته نیز معمول نبوده و چه بسا سیره‌ای هم در مورد آن شکل گرفته است، ولی به هیچ روی این سیره مانع از ورود زنان در این عرصه‌ها نگردیده و فقها نیز فتوای به حرمت و عدم جواز نداده‌اند. چه اشکالی دارد که در محل مورد بحث نیز حتی اگر سیره - با تقریری که گذشت - وجود داشته است مانع از تصدی این‌گونه مناصب از سوی زنان نگردد؟

۲-۳. قاعده (اصل) اولیه در تصدی مناصب عمومی توسط زنان

۲-۳-۱. بررسی مقتضای اصل اولی در مسئله: با توجه به مخدوش بودن ادله ارائه شده (اعم از آیات و روایات)، نوبت به تأسیس اصل می‌رسد. بر اساس نظر عده‌ای از فقها، مقتضای اصل در باب قضاوت و زمام‌داری (ولایت)، عدم نفوذ حکم هر شخصی بر شخص دیگر و عدم ولایت شخصی بر دیگری است؛ زیرا تمام انسان‌ها به حسب فطرت ذاتی آزاد و مستقل آفریده شده‌اند، و هر کسی بر مال و جان خود تسلط دارد و تصرف دیگری در اموال و شئون زندگی آنان ظلم بر آنها محسوب می‌گردد. (منتظری، همان، ص ۲۷ و ۳۶۱)

آیت‌الله اردبیلی نیز پس از نقد و بررسی ادله ارائه شده، می‌گوید: تنها دلیلی که بر عدم جواز تصدی قضاوت از سوی زن وجود دارد این است که عدم تصدی، مقتضای اصل است که اگر این اصل نباشد و یا در آن مناقشه شود، جواز تصدی قضاوت توسط زن بعید نیست. (اردبیلی، همان، ص ۹۸)

بنابراین، می‌توان گفت: اصل اولی مبنی بر عدم ولایت هر شخص بر شخص دیگر، از مهم‌ترین ادله بر جایز نبودن قضاوت و ولایت بانوان می‌باشد که فقها بدون دغدغه به آن استدلال کرده‌اند و گویا شیخ طوسی اولین کسی است که به این اصل تمسک کرده است. طبق این اصل، منصب قضا برای مردان ثابت و برای

بانوان مشکوک است، و اصل اقتضا می‌کند که برای آنان جعل نشده باشد.

۲-۳-۲. مناقشه در اصل اولیه: در ارتباط با این اصل نیز پاسخ‌هایی داده شده است: اولاً، در مقابل این اصل، اصل عدم اشتراط ذکوریت وجود دارد و مقتضای اصل یادشده جواز قضاوت زنان می‌باشد. البته ممکن است در پاسخ به این استدلال گفته شود که بر اساس مباحث اصولی ثابت شده است که این اصل نمی‌تواند در مقابل اصل اولی (عدم نفوذ ولایت شخص بر شخص دیگر) مقاومت داشته باشد. گذشته از اینکه بر فرض صحت جریان، این اصل از اصول مثبت به شمار می‌رود که اصل مثبت نیز در این موارد حجیت ندارد و مقتضای احتیاط در امر قضاوت نیز که با جان و مال و ناموس مردم سر و کار دارد این است که جواز قضاوت و ولایت منحصر به مردان باشد. (موسوی، همان، ص ۹۷)

ثانیاً، درست است که مقتضای اصل، ممنوعیت قضاوت بانوان است، اما این اصل تا زمانی کارآیی دارد که اطلاق و عموماتی در این خصوص وجود نداشته باشد تا شک مذکور را بر طرف سازد؛ ولی با عنایت به اینکه در آیات و روایات، عمومات و اطلاقاتی وجود دارد که دلالت می‌نمایند هر شخص می‌تواند متصدی منصب قضاوت شود مگر در مواردی که استثنا شده باشد، می‌توان به این عمومات و اطلاقات - که بر اصل یاد شده مقدم است - استناد کرد و آنها را دلیل بر جعل منصب قضا برای زنان دانست و از جمله این اطلاقات، روایت ابی خدیجه و مقبوله عمر بن حنظله است که در یکی از کلمه «مَن» (اسم موصول) استفاده شده که شامل مرد و زن - هر دو - می‌شود و در دیگری از واژه «رجل» که به نظر برخی از فقیهان این کلمه در روایات قید غالبی است. همچنین اطلاق کلیه آیاتی که دلالت دارند حکم باید «بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (عنکبوت: ۴۹) باشد می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند؛ چون خطاب در این آیات گرچه به پیامبر ﷺ می‌باشد، ولی

موجب اختصاص حکم به پیامبر نمی‌گردد؛ زیرا وجوب حکم کردن «بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» اختصاص به آن حضرت ندارد؛ بنابراین، اطلاق این حکم شامل دیگران هم می‌شود، چه مرد باشد و چه زن. (مرعشی، همان، ص ۱۸۷)

ثالثاً، قاعده اشتراک مکلفان در احکام نیز اقتضا می‌کند که اگر حکمی به صورت عام یا مطلق آمده باشد و بر اختصاص آن به افراد خاص دلیل نباشد، حکم برای همه مکلفان واجد شرایط عامه تکلیف خواهد بود و قضاوت نیز این‌گونه است. (محمدی گیلانی، ش ۱۰، ص ۱۳۴)

رابعاً، اصل عقلی مسلمی داریم مبتنی بر «ضرورت اعطای مسئولیت به افراد بر مبنای لیاقت‌ها و توانایی‌ها» و این اصل اقتضا می‌کند که چنانچه برای تصدی مناصب مورد نظر، زنی باشد که نسبت به مردان از کفایت و توانایی بیشتری برخوردار است، باید مسئولیت به او سپرده شود، و از آن‌رو که این اصل یک اصل کلی عقلی و فطری است، قابل تخصیص نیست و اگر بگوییم یک زن علی‌رغم اینکه از کفایت و توانایی بیشتری برخوردار است، به صرف زن بودن باید از تصدی این مناصب محروم شود و به مقتضای تبعیت از اصل اولی مورد اشاره، مسئولیت به مردی سپرده شود که کفایت کمتری دارد، تخصیص حکم و اصل کلی عقلی محسوب می‌گردد که به هیچ روی جایز نمی‌باشد، و عقل نیز آن را بر نمی‌تابد. (صالحی نجف‌آبادی، پیشین، ص ۴۴)

خامساً، اگر مقتضای اصل اولی را هم پذیرا شویم، باید گفت: این سخن در صورتی صحیح است که قضاوت نوعی ولایت تلقی گردد؛ ولی قضاوت به شیوه امروزی، بعید است نوعی اعمال ولایت باشد و از این‌رو، شرط اجتهاد نیز که شرط مسلم بین فقهاست رعایت نمی‌گردد. دست کم در امور غیر کیفری پذیرش اعمال ولایت قدری مشکل به نظر می‌رسد. (قربان‌نیا، همان، ص ۲۶۹) بنابراین، باید گفت:

در نظام قضاوت قانونی، تصدی زنان برای قضا جایز و بلامانع خواهد بود؛ و یا دست کم باید بین این نظام و نظام قضایی فقهی و اجتهادی تفکیک شود. (مرعشی، همان، ص ۱۸۰)

سادساً، در خصوص برخی از مناصب عمومی، مانند منصب ریاست جمهوری، باید گفت: ماهیت این منصب که یکی از مناصب عمومی محسوب می‌گردد - اگر از مناصب ولایی باشد - از نوع ولایت انتصابی از جانب خداوند نیست تا اصل عدم در مورد آن جاری شود و شرط ذکوریت در آن ثابت باشد، بلکه از قبیل ولایت تفویضی یا اختیاری از جانب مردم است که در این خصوص اصل بر جواز تصدی زن می‌باشد و شرطی از حیث مرد بودن در آن لحاظ نشده است؛ چه اینکه مطابق اصل بنیادین تساوی و برابری زن و مرد در حقوق و تکالیف و مؤیدات فراوانی که وجود دارد، باید بر اهلیت و سزاواری زن در بهره‌مندی از این حق مهر تأیید نهاد. (قربان‌نیا و همکاران، همان، ص ۲۱۷)

بررسی اجمالی مسئله از منظر قوانین داخلی

در ارتباط با مناصب عمومی که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده، در موارد زیادی از این مناصب، از جمله منصب رهبری، قید مرد بودن وجود ندارد. تنها در دو مورد (رئیس جمهور و قضات دادگستری) قید مرد بودن مطرح شده است:

۱. اصل ۱۱۵ قانون اساسی در ارتباط با شرایط ریاست جمهوری: در این اصل، تعبیر «رجال مذهبی - سیاسی» آمده است. در رابطه با این اصل، گرچه برخی بر این باورند که قید رجولیت و مرد بودن موضوعیت ندارد و منظور این است که نامزد ریاست جمهوری باید از شخصیت‌های مذهبی و سیاسی باشد و تعبیر «رجال»

یک تعبیری کنایی است، ولی تفسیر فقهای شورای نگهبان از این اصل حاکی از موضوعیت داشتن قید «مرد بودن» در تصدی این منصب است، و از این رو، می‌توان گفت: بر اساس تفسیر شورای نگهبان از اصل ۱۱۵ قانون اساسی جمهوری اسلامی، قید مرد بودن برای تصدی منصب ریاست جمهوری ضروری است.

۲. ماده واحده مصوب اردیبهشت ماه ۱۳۶۱ مجلس شورای اسلامی در راستای اجرای اصل ۱۶۳ قانون اساسی (مربوط به شرایط انتخاب قضات دادگستری): در این ماده واحده نیز شرط مرد بودن برای تصدی پست قضاوت قید شده است. البته آنچه در مقام عمل در این رابطه می‌توان اظهار داشت این است که روند تقنینی در جمهوری اسلامی ایران در مورد قضاوت زن که از سال ۱۳۶۳ آغاز شده، تا به امروز یک روند تحول‌آفرین بوده است و تلاش‌هایی در جهت هرچه بیشتر به‌کارگیری زنان در کادر قضایی صورت گرفته است.

نتیجه

با توجه به مخدوش بودن ادله ارائه‌شده، اعم از ادله لفظی و غیر لفظی، برای اثبات نظریه ممنوعیت تصدی مناصب عمومی از سوی زنان، و با عنایت به وجود عمومات و اطلاقات دال بر جواز تصدی، به نظر می‌رسد از نظر فقهی به عهده گرفتن این مناصب از سوی زنان بلامانع باشد و دلیل قاطع و خدشه‌ناپذیری بر انحصار این‌گونه مناصب برای مردان وجود ندارد؛ ولی باید گفت: علی‌رغم بلامانع بودن تصدی این مناصب از سوی زنان - همان‌گونه که برخی از فقها و محققان می‌گویند - از برخی از روایات، این اصل مهم به دست می‌آید که زن برای تصدی این‌گونه مناصب آفریده نشده است، بلکه مراقبت و پاسداری از نهاد

خانواده که از منظر اسلام دارای جایگاه والایی می‌باشد، از مهم‌ترین نقش‌هایی است که خداوند برای وی قرار داده است. ولی این نکته، غیر از منع و حرمت تصدی این‌گونه مناصب از سوی زنان است. (آصفی، همان، ص ۷۲) حتی برخی محققان معتقدند: اختصاص حکم جواز قضاوت به صنف خاصی از انسان‌ها ناعادلانه است. (موسوی گرگانی، همان، ص ۱۰۵) یکی از فقیهان نواندیش معاصر پس از اثبات جواز تصدی قضاوت توسط زنان، می‌گوید: بعضی از مشاغل برای بانوان در عین اینکه جایز است، ولی متناسب نیست؛ مانند اینکه بانویی بخواهد خلبانی یک هواپیمای شکاری بمب‌افکن را به عهده بگیرد و یا در کوره آهن‌گری برای ساختن بیل و کلنگ بر آهن‌های گداخته بکوبد. هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که این مشاغل برای زنان حرام است، ولی همه قبول دارند که این مشاغل برای بانوان با توجه به وضع روحی و جسمی آنان مناسب نیست. شغل قضاوت - و سایر مناصب - نیز برای بانوان از این قبیل شغل‌هاست. (صالحی نجف‌آبادی، همان، ص ۴۹)

البته یکی از فقها در بحث قضاوت زن پس از بررسی فقهی ادله می‌گوید: هر یک از ادله مطرح‌شده، به تنهایی برای اثبات این مدعا که زن برای قضاوت صلاحیت ندارد کافی نیست، ولی حکم مجموع ادله این است که زن شایستگی تصدی این منصب را ندارد. (سبحانی، همان، ص ۶۴) بدیهی است اتخاذ چنین شیوه‌ای در استنباط احکام شرعی که مبتنی بر یک مشی توأم با احتیاط در استنباطات فقهی است و چه بسا در مواردی نیز قابل انتقاد به نظر آید، ناشی از این است که به نظر جمع زیادی از فقیهان، تصدی این‌گونه مناصب از سوی زنان ممنوع اعلام شده است و رعایت احتیاط در برخورد با دیدگاه اکثری فقیهان، منجر به صدور چنین نظریه‌هایی می‌گردد.

و اما از جنبه قوانین موضوعه داخلی هم در یک جمع بندی می توان گفت: در قانون اساسی و سایر مقررات کشورمان، در فصل حقوق سیاسی، چه حقوق سیاسی در سطح توده و چه در سطح نخبگان، کمتر مانع قانونی برای زنان مشاهده می گردد؛ و اگر هم زنان در مواردی محروم از تصدی برخی مناصب باشند چه بسا با توجه به نکته ای که در آغاز به آن اشاره گردید، یعنی عدم امکان یک تعمیم فرافرنگی در مورد مشارکت سیاسی، قابل توجیه باشد؛ چه اینکه در بسیاری از کشورها اگر به لحاظ تقنینی هم مشکلی برای تصدی این مناصب از سوی زنان نباشد ولی در مقام عمل کمتر شاهد به کارگیری زنان در مناصب کلان مدیریتی می باشیم.



منابع

۱. آصفی، محمدمهدی؛ «زن و ولایت سیاسی و قضایی»؛ مجله فقه اهل بیت، شماره ۴۲، ۱۳۸۴.
۲. آیت‌اللهی، زهرا؛ زن، دین سیاست، تهران: سفیر صبح، ۱۳۸۰.
۳. ابن شعبه حرانی، ابو محمد حسن بن علی؛ تحف العقول؛ ج دوم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن کثیر قرشی دمشقی، عمادالدین؛ تفسیر ابن کثیر؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۲ ق.
۵. ارسطو، محمدجواد؛ «زنان و مشارکت سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱، ۱۳۷۷.
۶. الهندی، حسام‌الدین؛ کنز العمال؛ بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۳۹۹ ق.
۷. رئوف، هبه؛ مشارکت سیاسی زن (دیدگاهی اسلامی)؛ ترجمه محسن آرمین؛ تهران: قطره، ۱۳۷۷.
۸. رازی، امام فخرالدین؛ تفسیر الکبیر، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۹. زحیلی، وحیه؛ الفقه الاسلامی و ادلته؛ ج دوم، دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۵ ق.
۱۰. سبحانی، جعفر؛ نظام القضاء و الشهادة؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۶.
۱۱. شیخ صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ششم، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. صالحی نجف آبادی، نعمت‌الله؛ قضاوت زن در فقه اسلامی؛ تهران: امید فردا، ۱۳۸۴.
۱۳. طباطبائی، سید محمدحسین؛ تفسیر المیزان؛ ج پنجم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان؛ ج دوم، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۸ ق.
۱۵. علاسوند، فریبا؛ نقد کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان؛ قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۸۲.
۱۶. فیرحی، داوود؛ «مفهوم مشارکت سیاسی»؛ فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱، ۱۳۷۷.

۱۷. قربان‌نیا، ناصر و همکاران؛ بازپژوهی حقوق زن؛ تهران: مرکز مشارکت امور زنان ریاست جمهوری، ۱۳۸۴.
۱۸. قره‌داغی، علی محی‌الدین؛ «حقوق و مسئولیت‌های زن در نظام اسلامی» (مجموعه مقالات)؛ تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۹. محمدی‌گیلانی، محمد؛ مجله فقه اهل بیت، شماره ۱۰، تابستان ۱۳۷۶.
۲۰. مرتضوی، سیدضیاء؛ «نقدی بر مقاله شایستگی زنان»؛ فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۶، ۱۳۷۶.
۲۱. مرعشی، محمدحسن؛ دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام؛ تهران: نشر میزان، ۱۳۷۹.
۲۲. مظفر، محمدرضا؛ اصول فقه؛ چ چهارم، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق.
۲۳. معرفت، محمدهادی؛ «شایستگی زنان برای قضاوت و مناصب رسمی»؛ فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۴، ۱۳۷۶.
۲۴. منتظری، حسینعلی؛ دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة؛ قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۰۸ ق.
۲۵. موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم؛ فقه القضا؛ چ دوم، قم: دانشگاه مفید، ۱۴۲۳ ق.
۲۶. موسوی، سیدیعقوب؛ «قضاوت زن از دیدگاه فقه شیعه»؛ مجله تخصصی فقه و اصول، شماره ۳، ۱۳۸۶.
۲۷. موسوی گرگانی، سیدمحسن؛ «پژوهشی در قضاوت زن»؛ مجله فقه اهل بیت، شماره ۳۰، ۱۳۸۱.
۲۸. مهرپور، حسین؛ نظام بین‌المللی حقوق بشر؛ چ دوم، تهران: اطلاعات، ۱۳۸۳.
۲۹. مهریزی، مهدی؛ اندیشه‌های اجتماعی امام خمینی؛ چ دوم، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۵.
۳۰. نجفی، محمدحسن؛ جواهرالکلام؛ چ هفتم، بیروت: داراحیاء التراث العربی، [بی‌تا].