

Historical-jurisprudential explanation

"The Legitimacy of Holding Political Jobs by Women"

Fatemeh Sadat Alavi Aliabadi¹ / Fatima Karachian Thani²

(DOI): [10.22034/SKH.2023.14644.1357](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.14644.1357)

Original Article

P 22 - 99

Abstract

Investigating the possibility of women assuming governmental and managerial positions and the possibility of this responsibility conflicting with their Shariah duties and tasks is one of the issues of interest in women's research fields. In this historical-jurisprudential research, we try to examine the evidence of the legitimacy of women's political positions in the history of Islam and "contemporary Imamiya jurisprudence". With this aim, the historical examples of women's right to political participation have been extracted from the Qur'an and the Sunnah of the Innocents, and then the jurisprudence of Shia Imamia has been used to explain the possibility of women's right to political participation in important political jobs. The data of this research was obtained from historical documents and verses and traditions. The findings of the research show that it is possible for women to attain high political positions in the society, such as the ministry or the presidency, and the only obstacle to achieving this so far is its "unacceptability" and not its "illegitimacy".

Keywords: political positions of women, history of Islam, contemporary jurisprudence of Imamia, legitimacy of political positions.

1 - General Department, Women Higher Education Complex, Al-Mustafa Al-Alamiya University, Mashhad, Iran.
(f_alavi@miu.ac.ir)

2 - Department of Islamic Education and Law, Women Higher Education Complex, Al-Mustafa Al-Alamiya University, Mashhad, Iran (sa.sani86@gmail.com)

Received: 2022/10/31 | Accepted: 2023/03/05



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تبیین تاریخی - فقهی «مشروعیت تصدی مشاغل سیاسی توسط زنان»

فاطمه سادات علوی علی آبادی (نویسنده مسئول)^۱ | فاطمه کراچیان ثانی^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/SKH.2023.14644.1357](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.14644.1357)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

ص: ۹۹/۷۲

چکیده

بررسی امکان عهده‌دار شدن منصبی حکومتی و مدیریتی توسط بانوان و امکان تضاد این مسئولیت با وظایف و تکالیف شرعی ایشان، یکی از مسائل مورد توجه در حوزه‌های پژوهشی زنان است. در این پژوهش تاریخی - فقهی می‌کوشیم به بررسی مؤیدات مشروعیت مناصب سیاسی زنان در تاریخ اسلام و «فقه معاصر امامیه» بپردازیم. با این هدف، مثال‌های تاریخی حق مشارکت سیاسی زنان، از قرآن و سنت معصومین استخراج، و بررسی شده است و سپس مؤیدات فقهی شیعه امامیه برای تبیین امکان حق مشارکت سیاسی زنان در مشاغل مهم سیاسی به یاری گرفته شده است. داده‌های این پژوهش از بین اسناد و مدارک تاریخی و آیات و روایات، به دست آمده است. یافته‌های پژوهش از امکان دستیابی به مناصب عالی سیاسی جامعه همچون وزارت یا ریاست جمهوری توسط زنان حاکی است و تنها مانع تحقق این امر تاکنون، «عدم مقبولیت» و نه «عدم مشروعیت» آن است.

کلیدواژگان: مناصب سیاسی زنان، تاریخ اسلام، فقه معاصر امامیه، مشروعیت مناصب سیاسی.

^۱ - گروه عمومی، مجتمع آموزش عالی خواهران، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران.

f_alavi@miu.ac.ir

^۲ - گروه معارف اسلامی و حقوق، مجتمع آموزش عالی خواهران، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران.

sa.sani86@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۴



۱. بیان مسئله

حضور زنان در عرصه مناسبات سیاسی و تصور تراحم آن با آموزه‌های دینی از دیرباز مطرح بوده است. در باور برخی عالمان دینی ایفای نقش اجتماعی برای زنان نه تنها با ضرورتی همراه نبود، که در پاره‌ای موارد خانه‌نشینی و عدم حضور در جامعه حسنات و برکات شرعی و اخلاقی دارد. در برهه‌ای از تاریخ (عصر خلفا) تکلم زنان امری سر به شمار می‌رفت. خلفای عباسی، دخالت در امور حکومت را درخور زنان نمی‌دانستند و صاحبان مناصب، مشارکت زنان را در امور سیاسی به شدت نهي می‌کردند.

توجهی که آن دسته از علما بر تأیید دیدگاه خود آورده‌اند، حضور استثنایی زنان در عرصه قدرت و بر مبنای شرایط نادر اجتماعی است؛ به طور مثال حضور حضرت خدیجه علیها السلام در فعالیت سیاسی اسلام یک صورت خاص و به دلیل ثروت ایشان بوده است. همراهی حضرت صدیقه کبری علیها السلام در جبهه دفاع از امامت را به ملاحظه عصمت حضرت طاهره نسبت داده‌اند.

لیک با کاوشی دقیق در متون تاریخی و پژوهشی شواهد فراوانی وجود دارد که زنان حتی در عصر نبوی نقش‌های ممتازی را به انجام می‌رساندند. فعالیت‌ها و کنشگری‌هایی که می‌توانسته از سوی مردان صورت پذیرد؛ اما به بانوان واگذاشته شده است؛ مصادیقی که در سابقه تاریخی، انکارنشده است.

آنچه از واکاوی آموزه‌های شرعی و فقهی در موافقت یا مخالفت فعالیت سیاسی زنان می‌توان یافت در منازعاتی است که درباره حضور بانوان در منصب قضاوت مطرح می‌شود. ادله و روایاتی که پیرامون آن از طرف مخالفین تکرار می‌شود، از جانب بسیاری از عالمان دینی پاسخ داده می‌شود و مانع شرعی قابل توجهی بر این گونه مشارکت‌های زنان در دست نیست.

آنچه در پژوهش حاضر محل بررسی است، نخست آنکه آیا در نصوص اسلامی، جایگاه بانوان در قدرت سیاسی مطرح بوده است؟ آیا از صدر اسلام زنانی بودند که در ساحت سیاسی، فعالیت داشته باشند؟ با توجه به اینکه در فرهنگ دینی ما تأکید بر عفاف و پاکدامنی است، آیا ادله استنادی متقنی بر منع شرعی زنان از پذیرفتن مدیریت سیاسی موجود است؟ آیا در صورت توانمندی و شایستگی زنان، شریعت اسلام، مانع مشارکت، تصمیم‌سازی و مدیریت آنها خواهد شد؟

این پژوهش درصدد است تا با بررسی مؤیدات مشروعیات مناصب سیاسی زنان در تاریخ اسلام و «فقه امامیه»، بستر نوینی برای بازبینی مشارکت سیاسی مؤثرانه‌تر زنان با عطف به توانمندی‌های علمی و تخصصی آنان در نظام جمهوری اسلامی تبیین کند.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی در سال‌های اخیر در حوزه مشارکت سیاسی زنان انجام شده است که از جمله آنها می‌توان به مقاله «بررسی ادله فقهی مخالفان ولایت سیاسی زنان در فقه شیعه» (عترت‌دوست و وزیر فرید، ۱۳۹۲: ۷۹-۹۴) و مقاله «دیدگاه قرآن درباره مشارکت سیاسی زنان» (حسینی، ۱۳۸۰: ۱۷۰-۱۸۳) و مقاله «میزان گستره مشارکت سیاسی زنان از منظر دین» (علایی رحمانی، ۱۳۸۳: ۳۸-۱۳)، «تأملی بر ادله لفظی مخالفان تصدی مناصب حکومتی توسط زنان» (نصیبه موسوی و سیدعلی سیدموسوی، ۱۳۹۹: ۴۱-۵۵)، کتاب بررسی فقهی مدیریت زنان در مناصب سیاسی (پیروز، ۱۳۹۹: ۱-۴۴۴)، کتاب مبانی فقهی حقوقی مشارکت‌های سیاسی اجتماعی زنان (پورعلی، ۱۳۹۸: ۱۱۴-۱) اشاره کرد. نوآوری این پژوهش آن است که شاهد مثال‌های تاریخی حق مشارکت سیاسی زنان را در شش مقوله (بیعت، هجرت، امر به معروف و نهی از منکر، تبلیغ دین، میزبانی اسرا و هیئت‌های سیاسی، امان‌دهی) از قرآن و سنت معصومین استخراج، و بحث و بررسی می‌کند و سپس مؤیدات فقهی شیعه امامیه را در تبیین امکان حق مشارکت سیاسی زنان در بالاترین جایگاه حکومتی (در نظام جمهوری اسلامی، به عنوان پست ریاست‌جمهوری) به یاری گرفته است. در وهله بعدی به تبیین و تحلیل چرایی حضور گاه کمرنگ زنان در مقامات سیاسی در متن تاریخ اسلام می‌پردازیم؛ هر چند مشارکت‌هایی به اقتضای شرایط و برهه تاریخی برای آماده کردن ساختار فرهنگی جامعه موجود است.

۳. جستاری بر فعالیت‌های سیاسی زنان در قرآن

در ادامه برخی از مؤیدات فعالیت سیاسی زنان از منظر قرآن و سنت را در هفت مقوله (حکومت، بیعت، هجرت، امر به معروف و نهی از منکر، تبلیغ دین، میزبانی اسرا و هیئت‌های سیاسی، امان‌دهی) بحث و بررسی می‌کنیم:

۱. آیات مربوط به حکومت ملکه سبا

قرآن در داستان ملکه سبا، به دو موضوع اشاره می‌فرماید: نخست آنکه قوم سبا خورشیدپرستند و دوم اینکه رئیس آنها زن است و هدهد از این مسائل با تعجب یاد می‌کند. درباره این آیه که دو موضوع خورشیدپرستی و ریاست زنان کنار هم قرار گرفته است و در ادامه آیه چنین آمده که شیطان اعمال آنها را زینت داده و از راه حق بازداشته است پس هدایت نمی‌شوند، چنین به نظر می‌رسد که ریاست بلیقیس امر مذمومی است و زنان نمی‌توانند در امور سیاسی دخالت کنند. در پاسخ می‌توان

گفت اول اینکه تعجب هدهد شاید ناشی از این بوده که ریاست زنان تا کنون سابقه نداشته است. اثبات حرمت از چنین موضوعی امر بعیدی است؛ دوم اینکه خورشیدپرستی و حکومت زنان در ردیف هم قرار گرفته است به این معنا نیست که هم سنخ باشند. بلکه به شهادت آیه مذمتی که آیه می- فرماید: «شیطان اعمال آنها را زینت داده است» و از راه حق بازداشته مربوط به خورشیدپرستی است؛ سوم اینکه مقایسه رفتار ملکه سبا با رفتار مغرورانه خسرو پرویز در پاره کردن نام حضرت رسول ﷺ نشان می‌دهد که درایت مردان در حکومت‌داری، همیشه بیش از زنان نیست. چهارم اینکه خداوند در قرآن بلقیس را عاقل، دوراندیش، واقع‌گرا، خواهان حق معرفی می‌کند. وی زمانی که نامه حضرت سلیمان (علیه السلام) را دریافت می‌کند به آن حضرت احترام می‌گذارد و خلاف پادشاهان آن زمان با شیوه صحیح مدیریت با بزرگان قوم خود درباره نوع برخورد با حضرت سلیمان (علیه السلام) مشورت می‌نماید و با دوراندیشی پیشنهاد جنگ آنها را رد می‌کند. (پیروز، ۱۳۹۶: ۱۷۱-۱۷۴؛ قرطبی، ۱۳۸۴: ۱۸۳/۱۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۱۴۹/۴ علامه طباطبائی، بی‌تا: ۳۵۵/۱۵)

در نهایت با رفتن به دیار حضرت سلیمان (علیه السلام) با مقایسه قدرت خداوند با قدرت خود ایمان می‌آورد. عبارت ﴿انی ظلمت نفسی﴾ (نمل، ۴۴) در تفاسیر قرآن ظلم به نفس در پرستش خورشید بیان شده است که بلقیس از این عمل توبه کرده است. (سمرقندی، بی‌تا: ۵۸۵/۲) در تفاسیر گفته شده وی پس از ایمان مدت‌ها بر قوم خود حکومت کرد (طبرسی، بی‌تا: ۱۷/ ص ۲۵۱) که نشان‌دهنده این است که مدیریت کلان بر زنان نکوهش نشده است بلکه به‌نحوی تمجید شده و دلیل بر جواز آن است.

۲ ۳. آیات مربوط به بیعت زنان با پیامبر اسلام ﷺ

پیش از اسلام، مشارکت زنان و حضور آنان در متن رویدادهای مهم سیاسی و اجتماعی، عملاً نقش و جایگاهی بین اعراب نداشت. از جمله موارد آغازین تحول این بیعت در عصر بعثت، شرکت زنان در حق تعیین سرنوشت و گزینش شیوه حاکمیت سیاسی بود. در جریان فتح مکه، حضور زنان در بیعت با پیامبر ﷺ به‌صراحت در قرآن خاطر نشان شده است. (ممتحنه: ۱۲) در متون تاریخی نام بیش از پانصد نفر از زنانی که با پیامبر اسلام ﷺ بیعت کرده‌اند ثبت و ضبط شده است. (رک. ابن سعد، ۱۴۱۰: ۸)

۳ ۳. آیات مربوط به هجرت زنان

عرصه دیگری که می‌توانست خاستگاه حضور زنان در امر سیاسی باشد، هجرت اول به سرزمین حبشه است. کنار یازده مرد چهار زن نیز در این هجرت مشارکت داشتند. رقیه دختر رسول خدا ﷺ، (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۳۸/۸) سهله دختر سهیل بن عمرو، (ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۷۱/۵) ام سلمه دختر ابی‌امیه، (عسقلانی، همان: ۳۴۲) و لیلی دختر ابی‌خثمه (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۳۰۳/۸). پس از آن

مسلمانان دیگر به آنان ملحق شدند تا آنکه تعداد مردان به ۸۲ یا ۸۳ و زنان به ۱۸ تن رسید. (ابن هشام، بی تا: ۱/ ۳۶۵-۳۶۹)

هجرت دوم در سال سیزدهم بعثت اتفاق افتاد. با افزایش فشارها و شکنجه‌ها از سوی مشرکان، پیامبر ﷺ دستور داد تا مسلمانان به یترب مهاجرت کنند. در این هجرت نیز حضور گسترده زنان به چشم می‌خورد و خداوند متعال از هجرت آنان، به طور ویژه یاد کرده است. (احزاب: ۵۰) از بانوانی که در هجرت دوم، حضور داشتند حضرت فاطمه زهرا علیها السلام و فاطمه بنت اسد علیها السلام و فاطمه دختر زبیر بن عبدالمطلب رضی الله عنه (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۸۳؛ طبرسی، بی تا: ۶۶) را می‌توان نام برد.

۴. آیات مربوط به فعالیت سیاسی زنان

آیه ۱۵۹ آل عمران، به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد که با مؤمنان مشورت کند. مقصود از مؤمنان در هر دو آیه، زنان و مردان مؤمن‌اند. از این رو در این آیات و آیات مشابه، قرآن به زن حق مشارکت می‌دهد و به صورت ضمنی، صلاحیت و شایستگی او را تأیید می‌کند. (حسینی، ۱۳۸۰: ۱۷۳)

یکی از موارد مشارکت سیاسی زنان، ماجرای ابولبابه و سفارت امسلمه، همسر پیامبر اسلام ﷺ در این ماجراست: پس از آنکه ابولبابه (برای پیمان دوستی با یهودیان بنی قریظه) به مسلمانان خیانت ورزید و اسرارشان را فاش کرد، سخت پشیمان شد؛ خود را به یکی از ستون‌های مسجد بست و با خدا پیمان بست که اگر خداوند از تقصیر وی نگذرد، تا پایان عمر به همین حالت به سر برد. پس از گذشت شش روز پیک وحی، بشارت آمرزش ابولبابه را آورد. (توبه: ۱۰۲)

پیامبر ﷺ با خوشحالی به امسلمه فرمود: خداوند از تقصیر «ابولبابه» درگذشت. برخیز و بشارت بده. امسلمه به مسجد نزد ابولبابه رفت و گفت: «بشارت بر تو باد که خداوند توبهات را پذیرفت. (ابن هشام، بی تا: ۲/ ۲۳۷-۲۳۸)

از دیگر مؤیدات فعالیت سیاسی زنان در جامعه، آیه مباحله است. (آل عمران: ۶۱) در روز مباحله، پیامبر اسلام ﷺ از بین همه مسلمانان، فقط چهار تن را که یکی از آنان فاطمه زهرا علیها السلام بود همراه برد. (ابن طاووس، ۱۳۶۷: ۱/ ۴۹۶-۵۱۳)

۵. مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان در عصر معصومین علیهم السلام

الف) فاطمه زهرا علیها السلام همه عمر خود را در حمایت از قرآن و رسول الله ﷺ صرف کرد. در عصر نبوت، که دوره ابلاغ دعوت الهی و انواع مشکلات و دشمنی‌ها سر راه پیامبر اکرم ﷺ خودنمایی می‌کرد، حضور فاطمه زهرا علیها السلام کنار پیامبر ﷺ بود. پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ، حضرت زهرا علیها السلام به حمایت از جانشین حقیقی و وصی رسول خدا ﷺ، تبیین جایگاه و لزوم تبعیت از ایشان، همت

گماشت و سرانجام در این راه به شهادت رسید. (اللهی زاده، ۱۳۹۶: ۷۳)

ب) پناه دادن^۱ برخی زنان صحابی به چند تن از مشرکین در جریان فتح مکه: امسلمه به ابوسفیان بن حارث و عبدالله بن امیه بن مغیره پناه داد. (ابن هشام، بی تا: ۴۰۰ / ۲) امهانی، دختر ابوطالب و خواهر امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) به سه تن از مشرکان امان داد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پذیرفت. ام حکیم، دختر حارث بن هشام نیز همسرش، عکرمه بن ابوجهل، را در پناه خود قرار داد. (ابن هشام، بی تا: ۴۱۰ / ۲-۴۱۱)

همچنین زنان این حق سیاسی را داشتند که اسیری را نزد مسئولان نظام اسلامی شفاعت کنند و او را آزاد کنند و از مرگ حتمی یا بردگی برهانند؛ چنانکه زینب، دختر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شوهرش، ابوالعاص بن ربیع، را که در جنگ بدر اسیر شده بود، آزاد کرد. (ابن هشام، بی تا: ۶۵۲ / ۱-۶۵۳)

ج) حضور فعال زنان در تبلیغ دین اسلام: شاهد مثال، غزیه، دختر جابر بن حکم، از طایفه قریش و از قبیله بنی عامر است. او در آغاز بعثت، مسلمان شد و در تبلیغ اسلام خصوصاً در دعوت کردن زنان به اسلام، تلاش پیگیری داشت و با تمام تهدیدات و شکنجه‌های قریش، دست از ایمانش برنداشت. (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۲۲ / ۸-۱۲۳)

نمونه دیگر، خنساء از طایفه بنی سلیم، شاعر بزرگ دنیای اسلام و جاهلیت است که در تبلیغ دین اسلام، بسیار کوشا بود و موجب شد تمام قبیله‌اش مسلمان شوند. (ابن عبدالبر، ۱۹۹۲: ۱۸۲۷ / ۴)

د) میزبانی اسرا و هیئت‌های سیاسی: خانه رمله، دختر حارث بن ثعلبه، مهمان‌سرای حکومت و محل نگهداری اسرا بود که ملاقات‌های رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با وفود و نمایندگان قبایل در آنجا انجام می‌شد. (ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۱۱۵ / ۶؛ ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۲۷ / ۱-۲۲۸) خانه رمله محل نگهداری اسرا نیز بوده است. (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۲۲ / ۲)

ه) بیعت زنان با پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) در عقبه (ذهبی، ۱۹۹۳: ۳۰۷ / ۱)، بیعت رضوان (واقدی، ۱۹۹۸: ۵۷۴ / ۲) و بیعت غدیر؛ (امینی، ۱۴۱۶: ۴۸ / ۱) پس از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله)، تاریخ به حضور

۱- چوار، رسم عرب در عصر جاهلی بود که براساس آن فرد یا قبیله ضعیف، در پناه فرد یا قبیله قوی قرار می‌گرفت و در اسلام نیز با تغییراتی تأیید شد. پیش از بعثت، رسم چوار برای زنان، چندان رایج نبود و تنها زنانی می‌توانستند مجبر باشند که به نیروی عشیره و قبیله خود، متکی بودند. (جاحظ، ۱۹۶۹: ۴۲-۴۳؛ میدانی، ۱۹۸۷: ۳ / ۴۵۰-۴۵۳) قرآن کریم «حسن چوار» را به منزله ارزشی اخلاقی و ایمانی مطرح کرد (توبه: ۶؛ نساء: ۳۶) و پیامبر اکرم [م]، مسلمانان را به این خصلت نیکو، سفارش نمود. (متقی، ۱۹۸۹: ۹ / ۴۹-۶۲) از سال پنجم بعثت، که اذیت و آزار مسلمانان توسط مشرکان، شدت گرفت، پیامبر [م] به مسلمانان اجازه داد تا به حبشه هجرت کنند و در چوار نجاشی، پادشاه آنجا، قرار گیرند. (یعقوبی، بی تا: ۲۹ / ۲) از این زمان به بعد، مفهوم چوار از محدوده قبیله‌ای آن فراتر رفت و نوعی «پناهندگی سیاسی» تلقی شد.

زنان در مسئله بیعت برای خلافت امیرالمؤمنین، حضرت علی علیه السلام شهادت می‌دهد. (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۰) (و حضور زنانی چون فاطمه زهرا علیها السلام، ام‌عمار، ام‌ایمن و... در جبهه‌های جنگ. (واقعی، ۱۹۹۸: ۱/۲۵۰ و ۱/۲۶۸)

(ز) فعالیت سیاسی سوده همدانی در زمان امام علی علیه السلام که در یکی از مهم‌ترین امور سیاسی (عزل و نصب فرماندار یک منطقه) نماینده امام شد. (ابن عبد ربه، ۱۹۸۷: ۱/۳۴۵)

(ح) ام‌المؤمنین ام سلمه، جزء معدود زنان فقیه عصر معصومین علیهم السلام است که صحابه بزرگی مانند جابر بن عبدالله انصاری از فتاوی‌ای ایشان بهره‌مند شده‌اند. (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۳/۲۸۳) با توجه با آنکه صحابه در مسائل مهم سیاسی مانند بیعت، به فتاوی‌ای ایشان عمل نموده‌اند، محتمل است که ایشان به دلیل مرجعیت علمی و به دلیل بینش سیاسی بالا^۱، منصب قضاوتی در دوره معصومین علیهم السلام داشته است.

(ت) پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم برخی امور مدیریتی را به زنان ارجاع می‌دادند؛ اگرچه مردان نیز در آن امور می‌توانستند منشأ خدمات باشند. به عنوان مثال هنگامی که در نبرد خندق، تیری به سعد بن معاذ اصابت کرد، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به کسان وی چنین فرمان داد: «او را به خیمه رفیده ببرید تا وی را از نزدیک، عیادت کنم». رفیده، این خیمه را به دستور رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در مسجد برافراشته بود و در آن، مجروحان را درمان می‌کرد و رایگان، به کسانی از مسلمانان که گرفتاری داشتند، خدمت می‌کرد (طبری، ۱۳۸۷: ۲/۵۸۶)

(ی) برخی زنان در عصر حضور معصومین علیهم السلام، عهده‌دار مناصب حکومتی بوده‌اند؛ «سمراء بنت نهیک الأسدیة» در زمان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم امور حسبه را بر عهده داشت. وی با شلاق کسانی را که در داد و ستد، غش و فریبکاری می‌کردند، مجازات می‌کرد.^۲ (ابن عبد البر، ۱۹۹۲: ۴/۱۸۶۳)

۱- هنگامی که مردم بر خلیفه سوم شوریدند ام سلمه نزد عثمان رفت و خلیفه را نصیحت کرد و او را از عمل به غیر سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نهی کرد. (کحاله، بی تا: ۵/۲۲۴) ام سلمه تلاش فراوان کرد تا ام‌المؤمنین عایشه را از سفر به بصره بازدارد (ابن اعثم، ۱۳۹۳: ۲/۲۸۲-۲۸۳) و زمانی که عایشه برای قیام و جنگ با حضرت علی علیه السلام روانه بصره شد، ام سلمه برای وی نامه‌ای طولانی نوشت و در آن تأسف خود را از مواضع عایشه و اندیشه و حکمت نداشتن او، اعلام نمود. (کحاله، بی تا: ۵/۲۲۴) از سوی دیگر نامه‌ی به امیرالمؤمنین حضرت علی: نوشت و ضمن خبر دادن از اقدام شورشیان جمل، گفت: «به خدا سوگند اگر نبود که زنان پیامبر [از خروج از خانه‌هایشان نهی شده اند همراه تو می‌آمدم. اکنون عزیزترین عزیزانم، یعنی فرزندان عمر بن ابی سلمه را به همراهت می‌فرستم.» (ابن اعثم، ۱۳۹۳: ۲/۲۸۴) ام سلمه در میان مردم مکه نیز به تبلیغ برای امام علی: پرداخت. (بلاذری، ۱۳۹۷: ۲/۲۲۴)

۲- سمراء بنت نهیک الأسدیة: أدركت رسول الله [وكانت تمر في الأسواق، وتأمّر بالمعروف، وتنهى عن المنكر، وتضرب الناس على ذلك بسوط كان معها.

شاهد مثال دیگر، شفاء دختر عبدالله بن عبدشمس عدوی قرشی است که از سوی خلیفه دوم، به عنوان محتسب بازار مدینه منصوب شد. (ابن عبدالبر، ۱۹۹۲: ۴ / ۱۸۶۸-۱۸۶۹؛ عسقلانی، ۱۴۱۵: ۸ / ۲۰۲-۲۰۱؛ ابن حزم، ۱۴۰۳: ۱۵۰) پسرش سلیمان بن ابی حثمه در مسجد مدینه در روزگار عمر، امامت نماز تراویح را بر زنان و در روزگار عثمان بر مردان و زنان بر عهده داشت (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۲ / ۲۱۵-۲۲۰) و برخی نیز مقام مادرش، محتسبی بازار مدینه، را برای وی یاد کرده‌اند. (ابن عبدالبر، ۱۹۹۲: ۲ / ۶۴۹)

شاید برخی اشکال کنند که انتصاب یک زن به عنوان محتسب بازار مدینه، دلالت بر توصیه این عمل از امام معصوم (علیه السلام) ندارد. در پاسخ باید گفت معصوم (علیه السلام) در این مورد خاص، موضع نفی و سلبی نیز نداشته است؛ درحالی که در موارد عدم جواز شرعی برخی احکام صادره از سوی خلفا، امام علی (علیه السلام) آنها را بدعت دانسته و مخالفت خویش را اعلام و ابراز کرده است. بنابراین سکوت امام (علیه السلام) یا عدم واکنش آن حضرت به مدیریت آن بانو را می‌توان به مثابه تقریر معصوم (علیه السلام) حجت دانست. ک خطبه‌های حضرت زینب (علیها السلام) در کوفه و شام (در ایام اسارت) که افکار عمومی را بیدار کرد. (ابن طیفور، بی تا: ۱۲-۲۴)

ل) زنانی که صاحب اسرار ائمه معصومین (علیهم السلام) بودند: برخی بانوان در عصر حضور ائمه (علیهم السلام) صاحبان اسرار امامت بودند که اسرار سیاسی را نیز شامل می‌شده است؛ به عنوان مثال امام ششم (علیه السلام) در یک حرکت سیاسی، با وصیت‌نامه رسمی، پنج نفر را به عنوان وصی خویش معرفی کرد که یکی از آنها، حمیده، همسر آن حضرت بود. (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۱۰۸) نمونه دیگر، حکیمه، دختر امام محمد جواد (علیه السلام) است که حضور چهار امام (علیهم السلام) را درک کرده (رک. شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۳۹-۲۳۰) و از سفیران امام زمان (علیه السلام) پس از رحلت امام حسن عسگری (علیه السلام) بوده است. مامقانی، ایشان را در زمره زنان راوی، نام برده است. (مامقانی، ۱۳۵۲: ۳ / ۷۶) حکیمه از امام حسن عسگری (علیه السلام) و حضرت مهدی (علیه السلام) روایت کرده و موسی بن محمد بن قاسم بن حمزه، که حکیمه عمه پدر او بوده است، از ایشان نقل نموده است. (کلینی، ۱۴۱۳: ۱ / ۳۹۱)

م) در فراز و فرود حکومت‌های پس از اسلام، زنانی از خاندان‌های مسلمان، توانسته‌اند به صورت قانونی بر مناطقی از جهان اسلام، حکومت کنند. از جمله ایشان، سیده ملکه اروی است که ۶۵ سال فرمانروایی و امور دولت و سیاست سراسر یمن را بر عهده داشت. خلیفه فاطمی (مستنصر) نه تنها رهبری سیاسی سیده اروی را در یمن تصدیق کرد، بلکه به ملکه صلیحی، اقتدار دینی خاصی بر جوامع اسماعیلی یمن و گجرات اعطا کرد. (دفتری، ۱۳۸۸: ۱۰۵-۱۰۷)

۴. مبانی فقهی منع مناصب سیاسی زنان و نقد آنها

آن دسته از اندیشمندان دینی که به دیدگاه منع حضور و مشارکت سیاسی زنان باور دارند، به آیات، روایات و ادله‌ای تمسک جسته‌اند که در ادامه آنها را بیان می‌کنیم.

۱. استدلال به آیات قرآن

منتقدان حضور زنان در کنشگری‌های سیاسی به مواردی از آیات قرآن کریم استدلال کرده‌اند که ردشدنی و با پاسخ هستند

آیه نخست، آیه ۳۴ سوره نساء است: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ (نساء: ۳۴) مخالفان مشارکت سیاسی زنان، قوامیت ذکرشده در آیه را به همه ابعاد زندگی تسری داده و به برتری همه مردان در همه امور زندگی اعتقاد دارند. در پاسخ چنین برداشتی، بیان شده آیه مذکور، ارتباطی به مسؤولیت سیاسی زنان ندارد و به حیطة مسائل خانوادگی و تأمین مخارج زندگی محدود می‌شود. (فیاض، ۱۳۹۲: ۶۴؛ رئوف، ۱۳۷۷: ۱۱) بنابر نظر دیگری تأمین منافع و مصالح زنان، از مفاد آیه به شمار می‌آید. (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۴/۳۲۴) مخالفین در تفسیر آیه ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (بقره: ۲۲۸) بیان کرده‌اند، برتری ذکرشده در آیه درحقیقت «حق حاکمیت» است که با توجه به برتری مردان، حق زمامداری به آنان اختصاص یافته است. اما با در نظر گرفتن صدر و ذیل آیه، که درباره حقوق زوجینی است که با طلاق رجعی از یکدیگر جدا شده‌اند، درجه ذکر شده مربوط به امر طلاق و رجوع است. تعمیم این حکم در حق همه زنان و مردان، نیازمند قرینه است که چنین چیزی در دست نیست. (شاربی، ۱۴۱۲: ۲۴۶/۱)

آیه استناد شده دیگر ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ (احزاب: ۳۳) است. مخالفین مشروعیت مناصب زنان به مفاد آیه اشاره کرده‌اند که حضور زنان در عرصه ریاست، مستلزم خروج از خانه و اختلاط با مردان است. اولاً پاسخ داده شده که آیه با خطاب به همسران پیامبر ﷺ شروع شده است و خطاب عمومی به همه زنان نیست و دلالتی بر اینکه اگر زنی شئون دینی را رعایت کند از حضور وی در اجتماع منع شود، ندارد. دوماً بر فرض آنکه این آیه خطاب به همسران پیامبر ﷺ نیز نباشد و خطاب عمومی باشد موضوع آیه مرتبط به عفاف و پاکدامنی است، که البته تمام بانوان می‌توانند با رعایت مفاد آیه در عرصه‌های سیاسی ظاهر شده و به وظایف خود بپردازند.

۲. استدلال به روایات

روایت‌هایی که مخالفین مناصب سیاسی زنان به آنها استدلال جسته‌اند، فراوان‌اند. معروف‌ترین

آنها روایت از ابوبکره است که نقل می‌کند: «... لَنْ يَفْلَحَ قَوْمٌ لَوْ اَمْرَهُمْ اَمْرَاهُ». (بیهقی، ۱۴۱۴: ۹۰/۳؛ بخاری، ۱۴۲۲: ۱۷/۵۹۹) این روایت از دو جهت سندی و دلالتی اشکال دارد. اولاً درباره شخصیت ابوبکره مدارک مناسبی در دست نیست و این حدیث در کتب اربعه شیعه نقل نشده است و در تحف العقول به شکل مرسله روایت شده است. این حدیث به سندهای متفاوتی نقل شده است و از طبقه اول روایان هر چه دورتر می‌شویم، بر تعداد روایان افزوده می‌شود. از نظر حدیث‌شناسی شیعه این روایت مرسله است و هیچ‌گونه حجیتی ندارد و ضعیف به شمار می‌رود. (حرانی، ۱۴۰۴: ۱/۳۵)

ثانیاً از لحاظ دلالت نیز این روایت مخالف با قرآن است؛ زیرا نمونه‌ای که قرآن از حاکمیت زن در دوره حضرت سلیمان عليه السلام آورده است، مخالفت دارد. از آنجا که قرآن از بانویی سخن می‌گوید که حاکم قوم خود بود و درایت صحیحی داشت و چون فرعون و نمرود برابر پیامبر الهی طغیان نداشت، فضای ناظر بر روایت احتمالاً درباره شرایط سیاسی و اجتماعی آن روز ایران و سلطنت ساسانیان است. مفاد این دست روایات بر فرض صحت، امری عقلی و ارشادی است، نه حکمی شرعی.

روایت دیگری «... لَا تُؤَلَّى الْمَرْأَةُ الْقَضَاءَ وَ لَا تُؤَلَّى الْإِمَارَةَ» «بروجردی، ۱۳۸۶: ۱۰۶/۳۰؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۰/۲۵۴) از طریق شیعه و سنی نقل شده است. از لحاظ سندی، شخصی به اسم احمد بن قطان، که شیخ صدوق نیز برای وی اعتباری قائل نیست، (فهمیم کرمانی، ۱۳۷۴: ۷۸) بر فرض پذیرش روایت بر کراهت حکومت و قضاوت بر زنان است.

فقهایی اند شیخ اعظم انصاری، مرحوم خوانساری، سیدمحمد طباطبایی، گلپایگانی و سیدعلی طباطبایی (خوانساری، ۱۳۵۵: ج ۶، ص ۷؛ طباطبایی، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۳۸۵؛ انصاری، ۱۴۱۵: ص ۴۰ و ۴۱؛ گلپایگانی، ۱۴۲۶: ص ۴۶، طباطبایی، بی‌تا: ص ۶۹۵) نیز این حدیث را هم از نظر سند و هم از نظر دلالت مورد مناقشه قرار داده‌اند. محقق خوبی سلسله‌سند این حدیث را معتبر در نظر نمی‌گیرد و بیان می‌کند: در این سلسله‌سند تعداد افراد مجهولی وجود دارد و ما از کیفیت حال آنها هیچ اطلاعی نداریم (موسوی الخوئی؛ بی‌تا: ۱/۱۰).

از جنبه دلالت روایت از شرکت در نماز جماعت، جمعه، تشییع جنازه، قضاوت و عیادت مریض نهی نمی‌کند. روایت در ممنوعیت و حرمت ظهوری ندارد؛ به عبارتی تعبیر «لیس علی النساء» منافاتی با جواز ندارد. (خوانساری، ۱۴۰۵: ۷/۶) چراکه زنان در نماز جماعت و جمعه حضور دارند و نمازشان صحیح انگاشته می‌شود. پس باید گفت نفی مذکور در واقع ارفاق بر زنان و به‌نوعی رفع تکلیف از آنان است، نه آنکه شرکت در نماز جمعه و جماعت و قضاوت کردن بر ایشان حرام باشد؛ به عبارت دیگر حضور در نمازهای جماعت و عیادت از بیمار و... بر زنان واجب نیست؛ نه اینکه قضاوت

بانوان جایز نیست. بنابراین این روایت هم از نظر سندی ضعیف است؛ زیرا حماد بن عمرو معلوم نیست چه شخصی است و نه انس بن محمد. (موسوی گرگانی، ۱۳۸۱: ۹۰) از جهت دلالتی نیز حرمت قضاوت و مناصب زنان از آن برداشت نمی‌شود.

در سنن ترمذی روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که می‌فرماید: «اذا اكلت امرأكم خياركم... اذا اكلت امرأكم شرار مومنین و امورکم الی نساءکم فبطن الخیض خیر لکم من ظهرها». در کتب روایی نیز این روایت به نحو مرسله ذکر شده است. آنچه مسلم است از این دست روایت، نه حرمت تکلیفی و نه حرمت وضعی برداشت نمی‌گردد. (ترمذی، بی تا: ۵۲۹/۴) احادیث استنادی مخالفین بر منع فعالیت زنان صرفاً به احادیثی که مستقیماً دلالت بر مدیریت سیاسی زنان دارد، منحصر نیست. روایات دال بر عدم مشورت با زنان (شیخ صدوق، ۱۳۶۳: ۳/۴۶۸؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۵/۵۱۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۲/۸۰۴)، روایاتی که بر نقص عقول در زنان دلالت می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۶: ۸/۱۰۵؛ حر عاملی، ۱۴۱۶: ۲۰/۲۴) و احادیثی که بر عدم اطاعت از زنان (شیخ صدوق، ۱۳۶۳: ۳/۴۶۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶/۱۷۵؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۵/۵۱۷) دلالت دارد، نیز مستمسک آن دسته از فقها قرار گرفته است.

روایات گروه اول عمدتاً اشکال سندی دارند و مرسله هستند. بر فرض پذیرش چنین روایاتی، عمدتاً چنین روایاتی ناظر به شرایط زمان و مکان و محیط اجتماعی است که زنان در آن رشد کرده‌اند و دسترسی کافی به منابع و اطلاعات و آگاهی و رشد مناسب علمی را نداشته‌اند.

احادیثی که در مورد نقصان عقل زن وارد شده است نیز خالی از اشکالات سندی نیست و حدیث صحیحی بین آنها موجود نیست. از نظر مضمونی نیز ایرادات فراوانی بر آنها می‌توان وارد کرد؛ از جمله روایاتی که با لحن تند از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خطاب به زنان وارد شده است با شخصیت و خلق و خوی ایشان متناسب نیست. برای برداشت درست از چنین احادیثی نمی‌توان شرایط زمان و مکان را نادیده انگاشت؛ چنین احادیثی در بستر فرهنگی بیان شده است که زمینه‌های رشد ذهنی و عقلانی زنان فراهم نبوده است و از چنین احادیثی نمی‌توان نقصان ذاتی عقل زنان را استنباط کرد.

درباره روایات منع بر اطاعت از زنان نیز افزون بر اشکال سندی، که می‌توان بر آنها وارد کرد، محتوای آنها صراحت بر مدعا ندارد و به حیطة مسائل خانوادگی انصراف می‌یابد و دلالتی بر حرمت ندارد.

۴. ۳. استناد به ادله قضاوت در تأیید مناصب سیاسی زنان

افزون بر نصوص بالا درباره حضور زنان در مناصب سیاسی می‌توان به ادله دیگری که بر اثبات قضاوت زنان طرح شده است نیز استناد کرد؛ چراکه اگر حضور زنان در منصب قضاوت، که یکی از

مناصب ویژه و حساس هر جامعه‌ای است و آرای صادره در محکمه بر حیات اجتماعی و فردی مؤثر و سرنوشت‌ساز است، روا باشد، قطعاً در مناصب سیاسی نیز به همین صورت ممکن خواهد بود. برخی از ادله روایی، که در قضاوت زنان آورده شده است، در ذیل مطرح می‌شود:

۴.۳.۱. مستندات مخالفین قضاوت زنان

روایتی که ایرادگیرندگان به صورت خاص در قضاوت زنان مطرح و به آن استناد داشته‌اند، روایت:

ابی‌خدیجه قال: بعثنی ابو عبد الله علیه السلام الی اصحابنا فقال: قال لهم: ایاکم اذا وقعت بینکم خصومة أو تداری فی شیء من الأخذ والعطاء أن تحاکموا الی أحد من هؤلاء الفساق. اجعلوا بینکم رجلاً قد عرف حلالنا وحرماننا فانی قد جعلته علیکم قاضیا (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۹۰۲/۱۶)

طبق نظر برخی کلمه رجل در عبارت روایت به کار رفته است و لقب نزد بسیاری از اصولیین حجیت ندارد. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱: ۳۹۲) همچنین بسیاری از احادیث، که در بردارنده احکام الهی با الفاظی، چون کلمه رجل، آمده به کار رفته است، که هم مردان و هم زنان مکلف به عمل به آنها هستند. به کارگیری این واژه از باب تغلیب است و نه تقیید. (انصاری، ۱۴۱۵: ۲۲۹) بیشترین چیزی که از این دست روایات حاصل می‌شود قضای حکام جور نباشند و بر طبق احکام اهل بیت حکم صادر کنند. از این دست روایات به انحصار قضا به مردان نمی‌توان دست یافت. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱: ۳۹۲)

از جنبه سندی علامه حلی رجال آن را بیان کرده و روایتش را مردود شمرده است. شیخ طوسی و ابن داود، ابو‌خدیجه، راوی اصلی این حدیث را ضعیف بیان کرده‌اند. (موسوی گرگانی، ۱۳۸۱: ۷۷)

از مهم‌ترین ادله‌ای که بر منع قضاوت زن مطرح شده اجماع است که در این مورد می‌توان گفت برخی از فقهای متقدم ما اصلاً متذکر شرایط قاضی نشده‌اند. یا شرایط قاضی را ذکر کرده‌اند، ولی درباره شرط (مرد بودن) چیزی نفرموده‌اند. اساساً تا پیش از علامه حلی کسی ادعای اجماع پیرامون این موضوع نکرده است؛ مخصوصاً آنکه شیخ طوسی معمولاً در مسائل اختلافی در صورت وجود اجماع به اجماع استناد می‌کرد. (مرتضوی، ۱۳۷۴: ۲۸۴) اما درباره شرط مذکور صحبتی به میان نیاورده و به ادله دیگر تمسک جسته است. فقهای همانند مجلسی، محقق اردبیلی، میرزای قمی و شیخ انصاری اجماع مذکور را رد کرده، در ادله شرط مرد بودن برای قضاوت اشکال وارد می‌کنند و شرط ذکوریت برای قضاوت را قطعی نمی‌دانند. (مجلسی، روضه المتقین، ۱۲/ ۱۹۱؛ مقدس

اردبیلی، بی تا: ۱۵/۱۲؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۲۲۹؛ میرزای قمی، ۱۳۸۵: ۱۳۸۵/۲-۵۹۸-۵۹۹) حتی بر فرض پذیرش چنین اجماعی، اجماع مذکور تعبدی نیست و اجماع مدرکی فاقد حجیت است؛ دوماً مدرک این اجماع بر طبق روایت ابن خدیجه است که ضعف آن روایت قبلاً روشن شد.

۴/۳/۲. مستندات ناظر به جواز قضاوت:

آیه ۴۹ سوره مائده ﴿و ان احکم بینهم بما انزل الله...﴾ دلالت بر اطلاق دارد و هیچ شرطی برای قاضی قائل نشده است. از این رو اگر لازم بود قاضی مرد باشد، حتماً در آیه بدان تصریح می‌شد. دلایل و روایات استنادی که بر منع قضاوت زنان ارائه شده بود، دلالتی بر منع قضاوت نداشت و با اشکالاتی که به آنها وارد بود قدرت تقیید و تخصیص آیه را ندارند. حتی برخی فتوا بر این داده‌اند که بانوانی که شرایط قضا را دارند قادر خواهند بود متصدی آن باشند. (صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۴: ۴۷)

همان‌طور که مشهود است در بسیاری از جوامع، از جمله کشورهای اسلامی، زنان در مشاغل مهم و حساسی فعالیت دارند، که یکی از آنها قضاوت یا داشتن سمت‌هایی، مثل نماینده مجلس، وزرات، معاونت و ریاست جمهوری است. مشی عملی زنان به نحوی نبوده که بیان شود به خاطر غلبه عواطف و احساسات لطمه حرفه‌ای به کار وارد کرده است یا در مجالس و دادگاه‌ها و وزارت‌خانه‌ها به دلیل تصمیمات و برنامه‌های ایشان پیامدهای منفی ایجاد شده باشد. همچنین امور سیاسی و قضایی امروزه عرفی هستند و فرد باید در چهارچوب قوانین موضوعه و عرف عمل کند.

همان‌گونه که در متون مقدس و آثار فقها آمده است امر به معروف و نهی از منکر بر همه مسلمانان اعم از زن و مرد واجب است و همه موظف به ارائه آن هستند. طبق این آیه شریفه ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (توبه: ۷۱) خداوند برای زنان مؤمن همانند مردان مؤمن ولایت قرار داده است تا بتوانند احاد جامعه را به نیکی‌ها فرمان دهند و از زشتی‌ها باز دارند. امر و نهی کردن دیگران بدون داشتن حق ولایت ممکن نیست؛ همچون مبارزاتی که زنان با طاغوت در برهه شاهنشاهی داشته‌اند.

در روایاتی که از پیروی از زنان منع شده، مقصود امام ترک پیروی و ترک اطاعت از ایشان در احکام و تکالیف شرعی است. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱: ۴۰۸) از جهت دیگر اینکه زنان در مقایسه با مردان، به عنوان انسان‌هایی تصور شوند که رشد و عقلانیت کافی ندارند و بدین خاطر شایستگی منصب قضا را ندارند با ملاک‌ها و اصول دیگر شریعت ما هم‌خوانی ندارد. (محمدی گیلانی، ۱۳۸۶) در قرآن کریم از نقصان عقل زن سخنی بیان نکرده است، بلکه آن دو را همتا

برشمرده است. برخی سخنان معصومین (علیهم السلام) زنان را از جهت شناخت برتر دانسته است؛ از جمله: «فَرَبُّ امْرَأَةٍ أَفْقَهُ مِنْ رَجُلٍ...» (حر عاملی، ۱۴۱۶: ۱۷۷/۱۱؛ کلینی ۱۳۶۳: ۳۰۶/۴) مسأله تمایزات عقل در زنان و مردان در سه حوزه عقل ذاتی و اکتسابی، عقل معاش، عقل نظری و عملی (صدر المتالهین، بی تا: ۱۹۹-۱۲۰) قابل بررسی است. منظور از عقل ذاتی نیرویی است که خداوند در نهاد هر انسان قرار داده است و ملاک انسانیت و مسؤولیت پذیری است و مقصود از عقل اکتسابی، قدرت بر تدبیر و اداره امور است که در نتیجه کسب دانش و تجربه های بشری در حیات فردی و اجتماعی کسب می شود و عوامل خارجی در بروز و ظهور آن مؤثرند. هم چنین قابل افزایش و کاهش است. در عقل ذاتی بین زن و مرد اختلافی نیست. پیرامون عقل اکتسابی نیز تفاوت میان زن و مرد به دلیل تقسیم کار تاریخی است که بین آنها رخ داده و بر اساس آن زن در خانه و مرد در اجتماع فعالیت داشته است.

ضعف عقل نظری و عملی نیز با معارف دینی ما سازگار نیست. از آنجاکه دعوت های عام قرآن به حیات طیبه و صراط مستقیم مشمول زن و مرد، هر دو می شود، (جعفری، ۱۳۷۵: ۲۹۸/۱۱-۲۹۹) بر طبق نظر برخی عالمان، آنچه به معنای نقص عقل در زنان اگر مطرح باشد، پدیده ای اجتماعی و فرهنگی است، نه تکوینی. دلیل آن اغلب وجود محیط نامناسب برای رشد عقلی زنان در این حوزه بوده است. (مهریزی، ۱۳۹۳: ۴۴) از این رو با فراهم شدن وضعیت متناسب اجتماعی، رشد عملی و تجربی در این حوزه نیز برای بانوان دست یافتنی است.

از طرف دیگر هیچ ادله قابل قبولی در منع مناصب زنان مطرح نشده است و فقهای شیعه اصل را در اشیاء اباحه و جواز دانسته اند و چنین حکمی را مقتضای عقل بر می شمارند و آنچه دلیلی بر حرمت آن نرسیده، حکم آن عدم وجوب احتیاط و جواز است (شیخ انصاری، ۱۴۱۹: ۱۵۵/۴، شیخ طوسی، بی تا: ۶۸/۱)

چنانچه ذکر شد در جواز قضاوت زنان به عنوان یکی از مناصب مهم هر حاکمیتی ادله فراهم است. با اثبات این عدم ممانعت زن در فرایند دادرسی، به نظر می رسد می توان بر مشروعیت کنش-وری زنان در ساحت سیاسی رأی داد.

۴/۴. اذن شوهر: یکی از موضوعاتی که مدعیان مخالفت اشتغال سیاسی زنان بیان کرده اند، این است که خروج زن از منزل برای انجام وظایف مدیریتی، مغایرت با حقوق ناشویی دارد و نیازمند اذن همسر است. کلام برخی فقها در این باره اطلاق دارد و می گوید: «عدم خروج از منزل بدون اذن همسر، بجز در غیر واجبات، جایز نیست؛ چه با حق ناشویی مرد مغایرتی داشته باشد چه نداشته

باشد». (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۴ / ۳۳۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳ / ۱۰۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۸ / ۳۰۷؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۷ / ۵۱۶) درباره اذن شوهر نخست باید گفت تمام فقها این اطلاق را نمی-پذیرند و بر این نظر هستند که خروج زن از منزل در شرایطی که با حق کامجویی مرد منافات ندارد، جایز است. (فضل الله، ۱۴۱۸: ۹۲؛ شمس الدین، ۱۹۹۶، ۳ / ۸۹) حتی نقل کرده‌اند دلیلی بر آنکه خروج زن از منزل بدون اذن شوهر به طور مطلق جایز نباشد، نداریم. (خوئی، ۱۴۲۱: ۲۰ / ۱۰۰) گاه در کلام برخی آورده شده که منظور، خروج زن از منزل و امتناع از بازگشت است. (ابن زهره، ۱۴۱۷: ۱ / ۳۵۲؛ قمی، ۱۳۷۹: ۴۵۱) زمانی که خروج همسر، منافی با حق استمتاع مرد نباشد و در مواقعی باشد که همسر وی در منزل نیست، عملاً مشکل و مانعی برای آن وجود ندارد. در مواردی که خانمی منصب سیاسی دارد گاه پیش از ازدواج به چنین سمتی دست پیدا کرده و مرد آگاه به شرایط این خانم به ازدواج مبادرت ورزیده است. پس پس از ازدواج نیز این قرارداد کاری وی لازم-الاجراست؛ زیرا وی مشغولیت همسر را پذیرفته است. اگر پس از شروع زندگی مشترک، خانم سمت سیاسی تحصیل کرده است، اگر با حق بهره‌وری جنسی مرد تعارض نداشته باشد، نیازی به اذن شوهر نیست. حقوقی که در شرع برای مرد به‌عنوان همسر تشریح شده است برای حفظ مصالح خانواده است، نه آنکه مرد، زن را زندانی کرده و از ایفای وظایفی که تغایری با شرع و اخلاقیات ندارد، ممانعت کند و حکومت خودسرانه‌ای داشته باشد. (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۱ / ۲۲۹)

۴/۵. اجماع: مخالفین فعالیت سیاسی زنان، مدعی اجماع هستند. حال آنکه در فقه شیعه، مسئله مدیریت زنان محل بحث نبوده است تا درباره آن ادعای اجماعی بتوان داشت. شرط مرد بودن نیز در قضاوت مطرح شده است که پیش از شیخ طوسی، مطرح نبوده است. (منتظری، ۱۴۰۹: ۱ / ۳۳۹-۳۴۰)

۴/۶. وجوه استحسانی: از دلایل عدم حضور زنان در مناصب را حجاب زنان بر شمرده‌اند؛ درحالی که پوشش و ستر، از آداب حضور در عرصه مشاغل سیاسی و مدیریت است. گروهی دیگر منافات داشتن فعالیت‌های سیاسی با نقش مادری و انجام وظیفه تربیت فرزند را بر می‌شمارند؛ در این باره نیز اشکال وارد نیست؛ چراکه زنان ضمن پذیرش وظیفه مادری و همسری و احترام به آن بعنوان حیطة اصلی و وظایف، می‌توانند بخشی از مقاطع زندگی خود را به انجام امور اجتماعی و سیاسی اختصاص دهند. بیشتر حضور زنان در پست‌های خطیر سیاسی در مقاطع سنی است که زنان، فرزندان خود را پرورش داده و در سنین میانسالی قرار دارند.

۴/۷. قاعده اشتراک تکالیف: بنای قاعده اشتراک در تکالیف این است که بین زن و مرد از نظر تکلیف اشتراک موجود است. (حسینی، ۱۴۱۷، ۱ / ۲۰) این قاعده درصدد اثبات آن است که هر

جایی که حکم به نحو قضیه حقیقه درباره یک فرد از، مکلفین ثابت گردد، در حق اشخاص دیگر اعم از زن و مرد از مکلفین قابلیت اجرا دارد. در پاسخ کسی که عنوان کند، بین زن و مرد در ابواب مختلفی تعارض است و یکی از آن موارد ممکن است مناصب سیاسی زنان باشد، می‌توان چنین پاسخ داد: این اشکال وارد نیست؛ زیرا در امور مسلمی که با نص خاص یا اجماع به دست ما رسیده است و بین زن و مرد تفاوت ایجاد کرده است، همه قائل به این تفاوت خواهند بود. اما اگر ادله متقنی بر این موضوع نبود، اصل اشتراک هم‌چنان پایدار خواهد بود.

سیره قطعی: گاه در عدم جواز مناصب سیاسی زنان به سیره استناد شده است که در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام از حضور زنان در تصدی مناصب سیاسی بهره برده نشده است. بر فرض وجود چنین سیره‌ای تنها مرجوحیت مدیریت زنان از آن استنباط می‌شود و دلیلی بر حرمت مدیریت در نظر گرفته نمی‌شود. وضعیت جامعه به نحوی بوده است که هیچ مسئولیتی را برای زن قبول نمی‌کرده و زنان نیز خود خواستار چنین فعالیت‌هایی نبوده و نه از آنان خواسته می‌شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز تا امری در عرف اجتماعی، مغایر با اصول اعتقادی نباشد، به آن پایبند بود. (هبه رؤف، ۱۳۷۷: ۵۸)

۴/۸. پاسخ به چند شبهه

برخی افراد بر نفی مناصب زنان به ادله‌ای، چون عدم جواز امامت زنان بر مردان، ولایت نداشتن مادران بر فرزند قائل شده‌اند. چنین موضوعی از موارد قیاس است و قیاس به صورت کلی در فقه شیعه جایگاهی ندارد و بیشتر فقها به این اولویت تمسک نداشته‌اند. موضوعاتی، مثل عدم جواز امامت زنان و ولایت نداشتن زنان بر فرزند مسائلی کاملاً جدا و متمایز از مناصب زنان و خصوصیات مورد نیاز برای این عمل است. از دیگر موضوعات استنادی مخالفان، استناد به ممنوعیت سخن با نامحرم است. نخست باید گفت دلیلی بر مطلق حرمت موجود نیست اگر هم در دست باشد. موارد استثنایی دارد که مسئله مناصب زنان نیز می‌تواند از آن جمله باشد.

۵. نقش زمان و مکان در اجتهاد

یکی از دلایل پویایی فقه شیعه باز بودن باب اجتهاد و توجه به نقش زمان و مکان در احکام است. اساساً اجتهاد توجه به شرایط اجتماعی و تغییر شیوه‌های زندگی با در نظر گرفتن پیشرفت جوامع و گذشت زمان است. (سبحانی، ۱۳۸۴: ۵۷) تحول اجتهاد با توجه به عوامل زمانی و مکانی

در فضای جامعه رخ می‌دهد. فقهای برجسته‌ای مانند مقدس اردبیلی و امام خمینی (ره) به تأثیر زمان و مکان در استنباط احکام اهتمام دارند. (مقدس اردبیلی، بی‌تا: ۴۳۶/۳؛ خمینی، ۱۳۸۹: ۲۱/۲۸۹)

از طرف دیگر در دین اسلام احکام به ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند. احکام عبادی اسلام با گذشت زمان دچار تغییر و تحول نمی‌شوند و هیچ زمانی این احکام تعطیل نشده و تحت تأثیر زمان و مکان قرار نمی‌گیرند. اما احکام مربوط به معاملات مربوط به نظم اجتماع بوده و قصد قربت در آنها شرط نیست؛ زیرا معاملات از موضوعات عرفی است و با دخالت عرف موضوعات آنها در زمان و مکان مختلف تغییر می‌یابد و بر طبق نظر امام خمینی (ره) در این بخش از فقه، فقیه عالم با عنایت به مقتضیات زمان و مکان با نظر داشتن به فقه جواهری به استخراج احکام شریعت می‌پردازد. بین فقهای شیعه هستند اشخاصی که برای عرف تنها در احراز موضوع نقش قائل نیستند؛ بلکه بر این اعتقادند که احکام به تغییر و تحول عادات، تحول می‌یابد. (شهید اول، بی‌تا: ج ۱، ص ۱۵۱-۱۵۲)

یا بیان شده است احکام در شرع اسلام وابسته به مصالح است و مصالح با توجه به تغییر زمان و مکلفان تغییر می‌یابد. از این رو ممکن است حکم معینی برای قومی در برهه خاصی مصلحت داشته باشد و به آن امر شده باشد؛ اما برای گروهی دیگر و زمان دیگری مفسده داشته باشد و از آن نهی شده باشد. (علامه حلی، بی‌تا: ۱/۱۷۳)

با بیان مقدمات بالا، چنین بر می‌آید که در بحث مناصب سیاسی زنان نیز با توجه به تحولی که در جایگاه علمی، تجربی و تخصصی زنان در سال‌ها رخ داده است، عملاً در دوران معاصر چه در ایران و چه در خارج از ایران بانوان با همت و کوشش دوچندان توانمندی و استعدادهای خود را ثابت نموده‌اند. با حضور توانمند آنان در مناصب قدرت و افزون بر آن تغییر شرایط و فرهنگ جوامع، قاطبه مردم پذیرش بیشتری درباره کسب مناصب از سوی آنان دارند. پس با در نظر گرفتن تحول در موضوع و دگرگونی عرف و اینکه پذیرش سمت‌های سیاسی از دسته عبادات نیست و قابلیت تغییر و تحول در حکم خود را دارد، می‌توان به تغییر حکم در این زمینه و حضور زنان در پست‌های سیاسی رأی داد. لازم به یادآوری است پیامد منفی عدم حضور زنان در این مناصب چهره‌ای متعصب و خشن را از اسلام به جهان ارائه می‌دهد که به‌رغم شایستگی و توانایی، زنانی را که می‌توانند سرنوشت‌ساز باشند از صحنه سیاسی حذف کرده‌اند و به گوشه‌نشینی آنها باور دارند. چنین چیزی عملاً با منش و بینش آموزه‌های اسلامی در تضاد است.

لازم به ذکر است دوران بیست و سه ساله نبوت مبارک پیامبر اسلام ﷺ، سیزده سال در مکه در محدودیت‌ها و شرایط سخت اجتماعی و سیاسی سپری شد و همه کوشش ایشان برای مبارزه در

تعالی اخلاقی، فرهنگی و اعتقادی جامعه صورت پذیرفت تا مردمی که ذهنیتشان سرتاسر با خرافات و انحرافات آمیخته شده و به عنوان یک نمونه کودک دختر را زنده به گور می‌کردند، از باورهای غلط دست کشیده و برای زن به عنوان یک انسان حقوقی نزدیک به مرد قائل شوند. در ده سال بعدی نبوت، سعی پیامبر ﷺ در ترویج اسلام و محکم نمودن پایه‌های این دین نوپیدا و دفع فتنه‌ها مصروف بود؛ به‌رغم این شرایط هر فضا و شرایطی که به‌وجود آمده از حضور زنان استفاده، و بر تکریم آنها توصیه می‌شده است.

فرهنگ چنین جامعه‌ای که تفکر مردسالارانه حاکم بر جغرافیای آن است و آشکار و نهان ضد زنان عمل می‌کرده است، هرگز پذیرای زنان به عنوان یک عنصر تأثیرگذار و ارزشمند نبوده است و در بسیاری از موارد زنان از حقوق نخستین بشری خود در آن دوران محروم مانده‌اند. چگونه امکان دارد در چنین باور و تفکری زن را در کسوت مناصب سیاسی و اجتماعی مهم پذیرفت؟ طبیعتاً در این بستر فرهنگی، که از حداقل شرایط رشد و تعالی روحی و علمی زنان به دور بوده، زنان شایسته و توانمندی پرورش پیدا نکرده که قابلیت به عهده گرفتن وظایف سیاسی یا اجتماعی را داشته باشند. حتی بانوان پرورش‌یافته در آغوش چنین تفکری مطالبه‌گر مقام و منصب در اجتماع نیست و ممکن است حضور در چنین جایگاهی را نه در حد و منزلت خود و نه در حد و منزلت سایر زنان تصور کنند.

لازم به ذکر است آن دسته از زنان انگشت‌شماری که به دلیل نزدیک بودن به اشخاص یا قبایل قدرتمند، ثروتمند و تأثیرگذار سیاسی یا اجتماعی بوده‌اند را باید استثنا کرد؛ چراکه چنین فرصت و نزدیکی به مناصب قدرت، حاشیه امنی برای آنان ایجاد کرده بود که بتوانند گاه از دور یا نزدیک در عرصه‌های مختلف، اعمال نفوذ داشته باشند و نقش‌های اجتماعی بسته به شرایط محدود و گسترده‌ای داشته باشند. اما آنچه در غالب و گستره پهنه آن جغرافیا حاکم است زنان از متن چنین مناسبات و فعالیت‌هایی کنار گذاشته شده و اساساً ظرفیت‌های آنها نه به چشم می‌آمده است و نه در فرض نادری اگر قائل به توانمندی‌های محدودی برای آنها باشند، پشتوانه فرهنگی و اجتماعی وجود نداشته که بخواهند از توانمندی‌های آنها در چنین مناصبی بهره‌برده شود؛ به عبارت دیگر پذیرشی از سوی جامعه عرب بر حضور زنان در این مناصب نبود.

جوامع آن روز از چنان توسعه و پیشرفتی برخوردار نبوده است که چون جوامع امروز تقسیم کار و تفکیک قوا و فعالیت‌های تخصصی بعهدہ اشخاص صورت بگیرد. حتی در زمان پیامبر اکرم ﷺ حکومت گستردگی نیافت و تفکیک مسؤولیت مطرح نبود. در چنین فضای حاکمیتی غالباً شخص حاکم یا والی، همه مسؤولیت اجرایی و قوای نظامی را بر عهده می‌گرفته است و در صورت امکان و

توانمندی به حل اختلافات و دعاوی مردم نیز می پرداخته است و حتی در صورت واگذاری به اشخاص دیگر نیز باز هم از گستردگی، پیچیدگی و تخصص سیاسی امروز برخوردار نبوده است که نقشی را برای زنان در نظر بگیرند. حتی والیان وی در هر منطقه به دلیل کوچک بودن جوامع به جمع آوری مالیات، رسیدگی به امور حسبه، حل اختلاف و... می پرداخته‌اند. اما همان طور که در سیر تاریخی مسئله بیان شد حضور زنان از بدو اسلام کم‌کم در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی شدت گرفت. مشارکت زنان در اعمال سیاسی، هم‌چون بیعت با نبی اکرم صلی الله علیه و آله، یا حضور در غزوات ایشان به عنوان پرستار و پس از رحلت ایشان نقش حضرات صدیقه زهرا علیها السلام در دفاع محکم از امیرالمؤمنین علیه السلام و حق قانونی ایشان بر فدک، حضور حضرت زینب علیها السلام در کربلا و همراهی با اسرا، سخنرانی‌های ایشان، پرستاری و مسئولیت قافله از آن دسته مواردی است که نشان‌دهنده عدم مخالفت اسلام با زنان در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی بوده است.

فراهم کردن حضور زنان در این عرصه‌ها به‌نحوی نبوده که تنها در مقام اضطرار صورت پذیرفته شده باشد؛ چراکه به‌راحتی این امکان وجود داشته اشخاصی دیگری از مردان چنین مسئولیت‌هایی را بر عهده بگیرند؛ هم‌چون پرستاری مردان بر مجروحان یا بیعت کردن شوهران و پدران آنان با پیامبر صلی الله علیه و آله. حال آنکه به خواست نبی اکرم صلی الله علیه و آله به زنان تفویض شده است. می‌توان گفت در زمان بعثت نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله، فراهم‌سازی مشارکت و حضور زنان، بسترسازی شد تا جامعه زن‌ستیز آن زمان برای حضور پررنگ‌تر و جدی‌تر بانوان، آماده شود.

پس از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله، ائمه معصومین علیهم السلام عملاً از حکومت به دور بودند یا اگر مدت زمان اندکی هم‌چون امیرالمؤمنین علی علیه السلام در خلافت قرار گرفتند، مشغول بازسازی سنت‌های اسلامی و جنگ با مخالفین بودند و فرصت کافی برای زمینه‌سازی پذیرش مناصب زنان، باقی نماند.

به هر صورت ملاک و دلیلی وجود ندارد که عدم واگذاری مناصب سیاسی به زنان توسط پیامبر صلی الله علیه و آله یا امیرالمؤمنین علیه السلام فقط ناشی از عدم جواز آن بوده است. افزون بر این با توجه به اینکه بانوان دانش آموخته و با تحصیلات عالی در ایران اسلامی از مردان تحصیل کرده افزایش بیشتر داشته و آنان با تلاش فراوان توانمندی‌های ذهنی و علمی خود را اثبات کرده‌اند، عملاً منع زنان واجد شرایط، مغایر با اصل فطری «سپردن مسئولیت بر مبنای لیاقت و توانایی» است. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «سزاوارترین مردم برای زمامداری کسی است که برای اداره امور از همه تواناتر و به دستور خدا در این باره آگاه‌تر است». این اصل کلی هم‌چون قواعد عقلی و ریاضی، غیر قابل تخصیص است.

۶. بحث و بررسی

شایان توجه است که ادله فقهی، که بر مخالفت مشارکت سیاسی زنان و تصدی‌گری آنان در مناصب سیاسی، تصریح نموده‌اند، سست بوده و نمی‌تواند به عنوان مانعی مؤثر بر اثبات مطلوب آنان باشد. درحقیقت آنچه مانع حضور زنان در این مناصب است نخست دیدگاهی است که پذیرفتن چنین مناصبی را امر غیر دینی و ناشی از تفکرات غربیان می‌داند که امروز دامن‌گیر زنان مسلمان شده و خواستار چنین حقوقی هستند. حال آنکه تورق در صفحات تاریخ و شاهد مثال‌های فراوانی که در این پژوهش مورد مذاقه واقع شد، نشان از این دارد که چنین امری از صدر اسلام شایع بوده و زنان با توجه به شرایطی زمانی و مکانی و به میزان فرصت‌های علمی، فرهنگی و بستر اجتماعی، که در ید تصرف خود داشتند، نقش خود را در این میدان به انجام می‌رسانند.

خلقت متفاوت زن و مرد و شرایط فیزولوژیک متفاوت آنها نباید موجب شود که حضور زنان در جامعه محدود و منحصر شود. آنچه اهمیت دارد، ایجاد قوانینی است که به صورت متوازن و جدی به مشارکت زنان در ساحت اجتماع منجر شود. زیرا با توجه به توانمندی‌های منحصر به فردی که در هر جنس موجود است، نیاز جامعه برای پیشرفت و توسعه متوازن به مدیریت و تفکرات هر دو جنس (زنان و مردان) واضح و مبرهن است. اساساً اجتماعات بشری از توانمندی و ظرفیت علمی هیچ قشری به‌ویژه زنان بی‌نیاز نیست. در نتیجه، جدا نمودن آنها از سطح تصمیم‌گیری‌های کلان سیاست و مدیریت، لطمات اساسی به پیشبرد اهداف آن جامعه خواهد زد. حذف متعصبانه و کورکورانه زنان چه در ساختار تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی و چه در ساختار اجرایی، آن اجتماع را تک‌بعدی کرده و به نادیده‌انگاری نیازها و دغدغه‌های نیمی از جمعیت انسانی (زنان) ساکن در آن منطقه جغرافیایی، سوق خواهد داد.

حضور موفق زنان مسلمان در عرصه‌های سیاسی جهانی و تمایل بخش عظیمی از زنان مسلمان ایرانی به تجربه این حضور در عرصه سیاسی نظام جمهوری اسلامی، انتظار حقی است که در بررسی منابع تاریخ اسلام و فقه شیعه ذکر شد. مستندی دال بر نهی قطعی از آن یافت نشد. از سوی دیگر ادامه سکوت برابر این مطالبه زنان، خطر وهن فقه شیعی و جمهورییت نظام جمهوری اسلامی را در اذهان جهانیان در پی خواهد داشت؛ چراکه حق مشارکت سیاسی زنان و به‌ویژه حق مناصب سیاسی، چیزی نیست که هم‌چون حق نبوت و امامت، انتصاب خداوندی باشد و امکان انعطاف در آن نباشد؛ بلکه یک حق انتخاب مردمی است که به دلیل جمهورییت نظام، هر فرد لایق و با شرایط، می‌تواند از این حق برخوردار شود. همان‌طور که در مسائل علمی و اقتصادی و ... با وجود بهترین،

نباید کار را به دیگران واگذار کرد، در مسائل سیاسی نیز با وجود شخص واجد شرایط، نباید حق فعالیت سیاسی از او سلب شود؛ صرف آنکه از جنس زن است و قانون‌گذاران جامعه، تمایلی به حضور او در این جایگاه ندارند.



نتایج

در پژوهش فوق، برخی از شواهد مشروعیتِ مناصبِ سیاسی زنان از منظر قرآن و سنت و فقه معاصر امامیه، بحث شد. بررسی بالا مؤید آن است که پیامبر اسلام ﷺ در مسیر تعالی و کرامت زنان، مشوق اشتغال و فعالیت آنان در عرصه‌های مختلف بود و این سنت، در دوران خلفای راشدین و حکومت علوی، تداوم یافت. گرایش‌های جاهلی دستگاه اموی و عباسی و سیاست‌های حاکمیتی و استفاده ابزاری آنان از زنان، بانوان عقیفه را با دغدغه حفظ کرامت، از جایگاه و مناصب حاکمیتی دور ساخت. به‌رغم دغدغه‌های فوق، شواهد تاریخی نشان از تغییرات و فراز و فرود جایگاه حاکمیتی زنان، با ظهور و سقوط حکومت‌های متعدد دارد.

فارغ از نظرات مخالف و موافق افراد و گروه‌ها، به‌طور کلی می‌توان چنین استنباط کرد که انقلاب اسلامی ایران، به‌عنوان نمونه‌ای از حاکمیت دینی برآمده از فقه امامیه، نه‌تنها به تقابل با جایگاه حاکمیتی زنان نپرداخت، بلکه از حضور بانوان در این عرصه‌ها بهره‌مند شد. به‌نظر می‌رسد عدم کثرتِ انتصابِ زنان در مناصب و جایگاه‌های حاکمیتی، بیش از آنکه ناشی از تعالیم اسلامی یا آموزه‌های فقهی و مشروعیت شرعی باشد، ناشی از بی‌اعتمادی به توانمندی‌های جامعه زنان و دغدغه رعایت الزامات شرعی این مناصب است. در این راستا با توجه به داعیه تساوی و عدم تبعیض در احراز مشاغل و مناصب در روابط بین‌الملل، باید در ضمن پرهیز از نگاه جنسیتی به اشتغال زنان، با تسهیل قوانین مربوط به تبیین جلوه‌ها و توفیقات حاکمیتی زنان در منظر افکار عمومی پرداخت. در سال‌های اخیر حضور موفق زنان مسلمان در مناصب مهم سیاسی و همراهی آنان با مردان در عرصه روابط بین‌الملل، عدم تعارض جایگاه حاکمیت زنان با تعالیم اسلامی و نقش‌های مهمی، همچون همسری و مادری و تربیت فرزندان را در منظر جهانیان قرار داد. از این‌رو انتظار می‌رود که به دور از نگاه یک‌جانبه و متعصبانه، امکان انتصاب مشاغل سیاسی و مناصب حاکمیتی زنان را «مقبولیت و توسعه» بخشیم.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
 نهج البلاغه (ترجمه: فیض الاسلام)
۱. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی (۱۴۰۹)، اسدالغابه فی معرفه الصحابه، ج ۱ و ج ۵ و ج ۶، بیروت: دارالفکر.
 ۲. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی (۱۹۶۵)، الكامل فی التاريخ، ج ۳، بیروت: دار صادر.
 ۳. ابن اعثم، احمد (۱۳۹۳)، الفتوح، ج ۲، حیدرآباد.
 ۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲)، الخصال، ج ۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۵. ابن حزم (۱۴۰۳)، جمهره انساب العرب، تحقیق لجنه من العلماء، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۶. ابن زهره، حمزه بن علی (۱۴۱۷)، غنیه النزوع، قم: مؤسسه الامام الصادق (علیه السلام).
 ۷. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۰)، الطبقات الكبرى، ج ۱ و ج ۲ و ج ۸، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
 ۸. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۸۰)، معالم العلماء، نجف: المطبعه الحیدریه.
 ۹. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۶۷)، اقبال الاعمال (چاپ قدیم)، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ۱۰. ابن طیفور (بی تا)، بلاغات النساء، قم: مکتبه بصیرتی.
 ۱۱. ابن عبد ربّه، احمد بن محمد (۱۹۸۷)، العقد الفرید، ج ۱، تحقیق: دکتر مفید محمد قمیحه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۱۲. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۹۹۲)، الاستیعاب فی معرفه الاصحاب، ج ۲ و ج ۴، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دارالجلیل.
 ۱۳. ابن عساکر، علی بن الحسن بن هبّه الله (۱۴۱۵)، تاریخ مدینه دمشق، ج ۲۲، به کوشش علی شیری، بیروت، دار الفکر.
 ۱۴. ابن فزّاء، ابی یعلی محمد بن الحسین (۱۴۲۷)، الأحکام السلطانیّه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۱۵. ابن هشام، عبدالملک (بی تا)، السیره النبویه (لابن هشام)، ج ۱ و ج ۲، بیروت: دارالمعرفه.
 ۱۶. امینی، عبدالحسین (۱۴۱۶)، الغدیر فی الكتاب و السنه و الادب، ج ۱، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
 ۱۷. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵)، القضاء و الشهادات، قم: المؤتمر العالمی.
 ۱۸. آیت اللهی، زهرا (۱۳۸۰)، زن، دین، سیاست، تهران: سفیر صبح.
 ۱۹. بخاری، أبوعبد الله محمد بن إسماعیل (۱۴۲۲)، صحیح بخاری، ج ۱۷، بی جا: دارطوق النجاه.
 ۲۰. بروجرودی، آقا حسین (۱۳۸۶)، جامع أحادیث الشیعّه، تهران: انتشارات فرهنگ سبز.

۲۱. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۹۷)، انساب الاشراف، ج ۲، تحقیق: محمد باقر محمودی، بیروت.
۲۲. بیهقی، أحمد بن الحسین (۱۴۱۴)، سنن البیهقی الکبری، ج ۳، مکه: مکتبه دار الباز.
۲۳. پورعلی، عطیه (۱۳۹۸)، مبانی فقهی حقوقی مشارکت‌های سیاسی اجتماعی زنان، تهران: خرسندی.
۲۴. پیروز، علی آقا (۱۳۹۶)، بررسی فقهی مدیریت زنان در مناصب سیاسی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. ترمذی، محمد بن عیسی (بی‌تا)، سنن الترمذی، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. ثعالبی، عبدالملک بن محمد (بی‌تا)، الإعجاز و الإيجاز، بیروت: دار صعب.
۲۷. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۹۶۹)، المحاسن و الاضداد، بیروت: چاپ فوزی خلیل عطوی.
۲۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، زن در آینه جلال و جمال، قم: اسرا، چاپ شانزدهم.
۲۹. حر عاملی، محمد حسین (۱۴۱۶)، تفصیل وسائل الشیعه، ج ۲۰ و ج ۲۷، قم: مؤسسه آل‌البیت.
۳۰. حرانی، أبو محمد الحسن بن علی (۱۴۰۴)، تحف العقول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم.
۳۱. حسینی، موسی (۱۳۸۰)، «دیدگاه قرآن درباره مشارکت سیاسی زنان»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۲۵ و ۲۶، صص ۱۷۰-۱۸۳.
۳۲. حسینی، السید میر عبد الفتاح (۱۴۱۷)، العناوین الفقهیة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین، چاپ دوم.
۳۳. حکیمی، محمد (۱۳۸۵)، دفاع از حقوق زن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم.
۳۴. حلبی، علی بن ابراهیم (بی‌تا)، السیره الحلبیه، ج ۱، بیروت: دارالمعرفه.
۳۵. خمینی، روح الله (۱۳۸۹)، صحیفه نور، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ پنجم.
۳۶. خوانساری، احمد (۱۳۵۵)، جامع المدارک، تهران، مکتبه الصدوق.
۳۷. خوئی، ابوالقاسم، (۱۴۲۱)، الموسوعه الامام الخوئی، ج ۲۰، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۳۸. دفترى، فرهاد (۱۳۸۸)، اسماعیلیه و ایران: مجموعه مقالات، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
۳۹. ذهبی، محمد بن احمد (۱۹۹۳)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ج ۱، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی، ط الثانية.
۴۰. رؤف، هبه (۱۳۷۷)، مشارکت سیاسی زن، ترجمه محسن آرمن، تهران: قطره.
۴۱. سبحانی، جعفر (۱۳۸۴)، نقش زمان و مکان در استنباط، مجله فقه اهل بیت، شماره ۴۳.
۴۲. سمرقندی، أبو الیث نصر بن محمد بن أحمد بن ابراهیم (بی‌تا)، تفسیر السمرقندی بحر العلوم، بی‌جا: بی‌نا.
۴۳. شاربی، سید قطب (۱۴۱۲)، فی ظلال القرآن، بیروت، قاهره: دار الشروق، چاپ هفدهم.

۴۴. شمس الدین، محمد مهدي (۱۹۹۶م)، مسائل حرجة في فقه المرأة، ج ۳، بيروت: مؤسسة الدولية للدراسات و النشر.
۴۵. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴)، فتح القدير، بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب.
۴۶. شهيد اول، محمد بن مکی (بی تا)، قواعد و فوائد، قم: مكتبة المفيد.
۴۷. شهيد ثانی، زين الدين بن علی، (۱۴۱۳)، مسالك الافهام، ج ۸، قم: مؤسسه المعارف الاسلاميه.
۴۸. شيخ انصاری، مرتضى (۱۴۱۹)، فرائد الاصول، قم: مجمع الفكر الإسلامي.
۴۹. شيخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۳)، من لايحضره الفقيه، ج ۳، قم: جامعه المدرسين.
۵۰. شيخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱)، الغيبة، قم: دارالمعارف الاسلاميه.
۵۱. شيخ طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، خلاف، قم: جامعه المدرسين.
۵۲. شيخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۷)، مبسوط، ج ۴، تهران: مكتبة المرتضويه.
۵۳. صافی، لطف الله (۱۳۸۰)، منتخب الاثر في الامام الثاني عشر، ج ۳، قم: مكتب آيت الله لطف الله الصافي الكليپاگانی.
۵۴. صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۸۴)، قضاوت زن در اسلام، تهران: اميد فردا.
۵۵. صدر المتالهي، محمد (بی تا)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تهران: مركز نشر دانشگاهي.
۵۶. طباطبایي، سيد محمد (بی تا)، مناهل، قم: مؤسسه آل البيت.
۵۷. طباطبایي، علی (۱۴۰۴)، رياض المسائل، قم: مؤسسه آل البيت.
۵۸. طبرسی، فضل بن حسن (بی تا)، إعلام الوری بأعلام الهدی، تهران: دارالکتب الاسلاميه.
۵۹. طبرسی، فضل بن حسن (بی تا)، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت: دار المعرفة.
۶۰. الطبري، محمد بن جرير (۱۳۸۷)، تاريخ الامم و الملوك، ج ۲ و ۸، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت: دار التراث.
۶۱. عترة دوست، محمد و وزيری فرد، سيد محمد جواد (۱۳۹۲)، «بررسی ادله فقهی مخالفان ولايت سياسی زنان در فقه شيعه»، فصلنامه پژوهش های فقه و حقوق اسلامي، شماره ۳۳، صص ۷۹-۹۴.
۶۲. عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵)، الاصابه في تمييز الصحابه، ج ۸، تحقيق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد المعوض، بيروت: دارالکتب العلميه.
۶۳. علامه حلی، حسن بن يوسف (بی تا)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد قسم الالهيات، بی جا: بی نا.
۶۴. علامه حلی، حسن بن يوسف، (۱۴۱۳)، قواعد الاحکام، ج ۳، قم: جامعه المدرسين.
۶۵. علامه مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳)، بحار الانوار، بيروت: دار الاحياء التراث العربي، چاپ دوم.
۶۶. عالی رحمانی، فاطمه (۱۳۸۳)، «میزان گستره مشارکت سياسی زنان از منظر دين»، نشریه مجموعه مقالات دانشگاه علامه طباطبایي، شماره ۱۸۵، صص ۱۳-۳۸.

۶۷. غزالی، ابوحامد (۱۴۱۶)، التبر المسبوك فى نصيحة الملوك، بيروت: مؤسسه عز الدین.
۶۸. فاضل هندی، محمدبن حسن (۱۴۱۶)، كشف اللثام، ج ۷، قم: جامعه المدرسين.
۶۹. فضل الله، سيد محمد حسين (۱۴۱۸)، دنيا المرأة، بيروت: دار الملاك.
۷۰. فهيم کرمانی، مرتضى (۱۳۷۴)، زن و پیام آوری، بی جا: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۷۱. فیاض، محمد اسحاق (۱۳۹۲)، جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، ترجمه سرور دانش، کابل: راه فردا.
۷۲. فیض کاشانی، محمدبن شاه (۱۴۰۶)، وافى، ج ۲۲ و ج ۲۶، اصفهان: مکتبه الامام امير المؤمنين ؛ .
۷۳. قرطبي، محمد بن أحمد (۱۳۸۴)، الجامع لاحکام القرآن، قاهره: دار الکتب المصریه، چاپ دوم.
۷۴. قمی، علی بن محمد (۱۳۷۹) جامع الخلاف والوفاق بين الاماميه، قم: زمينه سازان ظهور امام عصر (ع)
۷۵. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۲)، حقوق مدني خانواده، ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۷۶. کحاله، عمر رضا (بی تا)، اعلام النساء فى عالم العرب و الاسلام، ج ۵، دمشق: مطبعة الهاشمیه، چاپ دوم.
۷۷. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷)، کافی، ج ۵ و ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷۸. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۱۳)، اصول الکافی، ج ۱، تحقیق محمد جواد الفقیه، بيروت: دار الاضواء.
۷۹. گلپایگانی، محمد رضا (۱۴۲۶)، القضا و الشهادات، قم: بی نا.
۸۰. مامقانی، عبدالله (۱۳۵۲)، تنقیح المقال فى علم الرجال، تصحیح محمدصادق کتبی، ج ۳، نجف: مطبعة المرتضویه.
۸۱. متقی، علی بن حسام الدین (۱۹۸۹)، کنز العمال فى سنن الاقوال و الافعال، ج ۹، بيروت: چاپ بکری حیانی و صفوه سقا.
۸۲. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶)، روضه المتقین، ج ۸، ایران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.
۸۳. محمدی گیلانی، محمد (۱۳۸۷)، شایستگی زنان برای عهده دار شدن قضاوت، مجله فقه اهل بیت فارسی، شماره دهم. <https://hawzah.net>
۸۴. مرتضوی، سید ضیاء (۱۳۷۴)، محقق اردبیلی و قضاوت زن، همایش کنگره محقق اردبیلی، دوره اول.
۸۵. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا)، مجمع الفائده و البرهان، قم: جماعه المدرسين.
۸۶. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹)، دراسات فى ولاية الفقیه، قم: المركز العالمی للدرسات الاسلامیه.
۸۷. موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۸۱)، مجموعه مقالات فقهی، حقوقی و اجتماعی، تهران: معاونت پژوهشی انتشارات پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی.
۸۸. موسوی گرگانی، سید محسن (۱۳۸۱)، پژوهشی در قضاوت زن، قم: نشریه فقه اهل بیت.

علوی و کراچیان: تبیین تاریخی-فقهی «مشروعیت تصدی مشاغل سیاسی...» ۹۹

۸۹. موسوی، نصیبیه، موسوی، سید علی (۱۳۹۹)، تأملی بر ادله لفظی مخالفان تصدی مناصب حکومتی توسط زنان، پژوهش های فقهی زنان و خانواده، سال دوم، شماره ۳، ۴۱-۵۵.
۹۰. موسوی الخوئی أبو القاسم (بی تا)، مبانی تکملة المنهاج، نجف الاشرف: مطبعة الآداب.
۹۱. مهریزی، مهدی (۱۳۹۳)، قرآن و مسئله زن، تهران: نشر علم.
۹۲. مؤسسه معارف اسلامی (۱۴۲۸)، معجم الاحادیث الامام المهدي علیه السلام، ج ۲، قم: مسجد مقدس جمکران، چاپ دوم.
۹۳. میدانی، احمد بن محمد (۱۹۸۷)، مجمع الامثال، بیروت: چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم.
۹۴. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد (۱۳۸۵)، رسائل المیرزا قمی، قم: بوستان کتاب.
۹۵. نظام الملک، حسن بن علی (۱۳۷۲)، سیرالملوک (سیاست نامه)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۹۶. واقدی، محمد بن عمر (۱۹۹۸)، کتاب المغازی، ج ۲، تحقیق: مارسدن جونس، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ط الثانية.
۹۷. الهی زاده، محمد حسین (۱۳۹۶)، تدبر در سیره حضرت زهرا علیها السلام، مشهد: مؤسسه تدبر در قرآن و سیره.
۹۸. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا)، تاریخ الیعقوبی، ج ۲، بیروت: دار صادر.