

ارزیابی حق زنان به تصدی مناصب عمومی در آئینه فقه

پرستو وثوقی*

چکیده:

گفتمان حاکم بر مسئله حقوق زنان در جامعه ایران بر خوانش مسلطی از فقه مبتنی است که مردان را نسبت به زنان در مرتبه‌ای فراتر قرار داده و متعاقباً زنان را از تصدی برخی مناصب عمومی که لازمه‌اش تسلط بر مردان است، منع کرده است. این امر باتوجه به ضرورت مطابقت کلیه قوانین و مقررات با موازین اسلامی وفق قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که از طریق اجتهاد مستمر فقهای جامع‌الشرایط تحقق می‌یابد، سبب شده است شرایط احراز برخی مناصب عمومی صیغه‌ای مردانه بیابد. لذا در این نوشتار، ادله فقهی و بنیان‌های استدلال مخالفان تصدی مناصب عمومی توسط زنان برای رسیدن به یک نتیجه مطلوب و مناسب با مقتضیات روز، مورد کنکاش و تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. همه سخن نگارنده این است که در منابع فقهی اسلامی هیچ دلیل متقن و استواری علیه حق زنان به تصدی مناصب عمومی وجود ندارد.

کلیدواژه‌ها:

حقوق زنان، حقوق بشر، مناصب عمومی، فقه اسلامی، قضاوت، برابری، منع تبعیض.

مقدمه

حقوق زنان از جمله موضوعاتی است که در نظام‌های مختلف سیاسی و حقوقی، باتوجه به مجموعه اصول و شرایط عقیدتی و اخلاقی حاکم در طول زمان مواضع متفاوتی نسبت به آن اتخاذ شده است. در جامعه ما به‌رغم اینکه در برهه‌های مختلف تاریخی زنان همواره همچون نیمی از پیکره انسانی مکمل و همدوش مردان بوده‌اند، نگرش پست‌انگارانه نسبت به زنان موجبات حس برتری و سلطه‌جویی مردان و حس حقارت و خودکم‌ترینی زنان را فراهم آورده و در نهایت وضعیت اجتماعی و حقوقی زنان و مردان را از حالت تعادل خارج کرده و سبب شده تا زنان همواره شاهد نوعی عقب‌ماندگی تاریخی باشند. این امر که خود معلول بستر فرهنگی و اجتماعی بسیار قوی متأثر از آداب‌ورسوم و سنت‌های غلط بوده در فهم و تفسیر اصول و قواعد مذهبی نیز تأثیر گذارده و در نهایت به برداشتی کاملاً تبعیض‌آمیز و مردسالارانه از متون فقهی منتهی گردیده است.

در این میان، احراز مناصب عمومی، بیش از هر مسئله دیگر به لحاظ اقتدار و قدرت در ید و انحصار مردان بوده و برتری آنها در حوزه‌هایی چون سیاست و متقابلاً احراز مناصب مستلزم تصمیم‌گیری‌های کلان و سیاست‌گذاری‌های اساسی جامعه موجب شده است تا زنان طی قرون متمادی به صورت موجوداتی پذیرا، تابع و منفعل درآیند. زنان به دلیل توصیفاتی که از آنها شده و به دلیل حاکمیت آموزه‌های تفکیک جنسیتی در فرایند جامعه‌پذیری، شایستگی ورود به این صحنه را نداشته‌اند و تقریباً از ایفای اکثر نقش‌های قدرت‌آفرین حوزه عمومی حذف شده و به حاشیه مناسبات قدرت رانده شده‌اند. متأسفانه این نگرش هنوز در موضوعات مربوط به حقوق زنان در قوانین جمهوری اسلامی ایران که داعیه‌دار حاکمیت مکتب اسلام مبتنی بر عدالت و رحمت است و زن و مرد را دارای گوهر وجودی یکسان می‌داند، خودنمایی می‌کند.

با این وصف، نگارنده در تحقیق حاضر، باتوجه به سیطره گفتمان فقهی بر مسئله زنان در جامعه ایران و پیوند اصلاح و بهبود احوال زنان و ارتقای موقعیت آنان با اصلاح گفتمان مسلط و رایج مذهبی، در پی پاسخ به این سؤالات است که در فقه و شرع مبین چه ادله‌ای مبنی بر منع تصدّی زنان به مناصب عمومی وجود دارد و استحکام این ادله تا چه میزان است؟ آیا اساساً اسلام با حق احراز مناصب عمومی توسط زنان مخالف است؟ آیا مرد بودن در احراز مناصب عمومی یک امر تغییرناپذیر است؟ آیا در تفسیر متون فقهی باید به مقولات کهن

فقهی وفادار ماند یا آنکه با بازبینی در اجتهاد سنتی باید در پی آنچه اسلام مآلاً خواهان آن است، باشیم؟ به باور نویسنده، علی‌رغم پویایی فقه شیعه در زمینه‌های گوناگون، متأسفانه گفتمان‌های فقهی در حوزه حقوق زنان با تحولات زمانی و مکانی هماهنگ نبوده و همواره اندیشه تبعیض بر مبنای جنسیت در احکام فقهی صادره، نمود قابل‌تأملی دارد. بر اساس خوانش مسلط فقهی، مردان نسبت به زنان در مرتبه‌ای فراتر قرار دارند، در حقوق شهروندی با مردان یکسان شمرده نمی‌شوند و از تصدیٰ برخی مناصب عمومی که لازمه‌اش تسلط بر مردان است، منع شده‌اند. این درحالی است که بررسی و نقد بنیان‌های استدلالی فقیهان شیعه در مخالفت با حق زنان به احراز مناصب عمومی از عدم استحکام بنیان‌های استنادی فقیهان در نفی تصدیٰ مناصب عمومی توسط زنان حاکی است.

نگارنده به منظور اثبات فرضیه خویش، ضمن توصیف نظرات فقهایی که تصدیٰ مناصب عمومی را برای زنان جایز نمی‌دانند، به تجزیه و تحلیل ادله مورد استناد ایشان و نقد و بررسی شرعی نظرات مخالف می‌پردازد تا از این رهگذر به ارزیابی بهتر و ارائه راهکارهای عملی و مؤثر جهت برون‌رفت از کاستی‌های حق زنان در حوزه دستیابی آنان به مناصب عمومی^۱ به‌ویژه قضاوت نائل آید. لازم به ذکر است با توجه به ملازمه توسعه جامعه با مشارکت همه افراد صرف‌نظر از جنسیت در اداره امور، عدم توجه به بحث زنان به معنای توقف توسعه در تمام ابعاد سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی خواهد بود. لذا مشارکت زنان در قالب پست‌ها و مناصب عمومی از اصول اجتناب‌ناپذیر مسیری است که کشور ما در آن گام نهاده است و این خود مستلزم بهبود عوامل ساختاری مشارکت آنها به‌ویژه در تصمیم‌گیری‌ها از پایین‌ترین تا بالاترین سطح مناصب عمومی است. افزون بر این، ضرورت همگامی پژوهش‌های علمی با پدیده‌ها و نیازهای هر عصر نیز توجه به مسائل زنان و به‌خصوص حقوق سیاسی ایشان و مطالعات پیرامون آنها را به یکی از مباحث جدی و حساسیت‌برانگیز در حقوق زنان بدل کرده است.

۱. با توجه به اینکه مشارکت سیاسی در دو سطح توده عموم مردم و نخبگان صورت می‌گیرد و اینکه مشکل عمده به نابرابری سطح مشارکت زنان و مردان در ساحت اداره عمومی کشور در سطح نخبگان سیاسی بازمی‌گردد، مقصود نگارنده در این نوشتار بررسی حق تصدیٰ مناصب عمومی در سطح کلان یعنی مقامات سیاسی و قضایی مستلزم ولایت توسط زنان است.

۱- زمینه فقهی؛ از شرط مرد بودن تا حق احراز مناصب عمومی

فقیهان متقدم شیعه امامیه نه تنها مسئله تصدی امور حکومتی از جانب زن را در آثار خود نیآورده‌اند بلکه در بحث‌های فقهی خود نیز به شرط مرد بودن حاکم نپرداخته‌اند. متکلمان شیعه نیز این مسئله را در بحث‌های علم کلام امامت متعرض نشده‌اند؛ اما محققان معاصر امامیه، در بحث از مسئله حکومت و مناصب عمومی مستلزم ولایت، به شرایط حاکم پرداخته‌اند و با شرط دانستن مرد بودن برای امام یا والی در نهایت تصدی ریاست حکومت از جانب زن و قرار گرفتن او در رأس قدرت را جایز شمرده‌اند.^۲

مبنای استدلال ایشان را می‌توان به ادله قضاوت برگرداند که در آن مرد بودن یکی از شرایط اساسی برای قضاوت دانسته شده است. بر مبنای استدلال فقهای امامیه، قضاوت یکی از بخش‌ها و شعبه‌های ولایت و بلکه مهم‌ترین آن بخش به حساب می‌آید و در درجه اول از شئون امام است؛ بنابراین شرط مرد بودن در قاضی به هر علتی که باشد موجب شرط دانستن این خصوصیت در ولایت و تصدی به مقام ریاست حکومت نیز می‌شود. به‌طور کلی می‌توان گفت نظرات و آرای فقها در خصوص شرط مرد بودن در امر قضا و عدم جواز قضاوت زن، اساس و مبنای عدم جواز تصدی زن به ریاست حکومت نیز قرار گرفته است.

چنان که شیخ طوسی در مبسوط می‌نویسد: «شرط سوم قاضی آن است که در دو امر خلقت و احکام کامل باشد.» و بعد از توضیح در خصوص کمال خلقت اضافه می‌کند: «اما کمال در احکام آن است که بالغ و عاقل، آزاد و مرد باشد و قضاوت به‌هیچ‌وجه برای زن مجاز نخواهد بود.»^۳ و همچنین قاضی ابن‌البراج در المهدب در شرح کمال خلقت در شرایط قاضی صراحتاً قید می‌کند که به‌هیچ‌وجه زن نمی‌تواند قاضی باشد.^۴ از دیگر فقهای شیعی که به صراحت شرط قضاوت را مرد بودن اعلام کرده‌اند، می‌توان به علامه حلی در کتاب قواعد، محقق حلی صاحب کتاب شرایع، کتاب‌های دروس و لمعه از شهید اول، شرح لمعه و مسالک‌الفهام از شهید ثانی، تکلمه‌المنهاج از آیت‌الله خویی، کتاب قضاء از موسوی

۲. شمس‌الدین، حدود مشارکت سیاسی زنان در اسلام، ۴۶.

۳. طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، جلد ۸، ۱۰۱: «الشرط الثالث أن يكون كاملاً في أمرين كامل الخلقه و الأحكام ... اما کمال الأحكام فإن يكون بالغاً عاقلاً حراً ذكراً فإن المرأة لا ينعقد لها القضاء بحال و قال بعضهم يجوز أن تكون المرأة قاضيه و الأول اصح ...»

۴. ابن البراج الطرابلسی، المهدب، جلد ۲، ۵۹۹: «... و اما كونه كاملاً، والمراد به كامل الخلقه و الأحكام؛ اما كامل الخلقه، أن يكون بصيراً، ... واما كمال الأحكام، بأن يكون بالغاً، حراً، ذكراً، لأن المرأة لا ينعقد لها القضاء على حال؛ و لا يجوز له الحكم بالاستحسان و لا بالقياس.»

گلپایگانی، کتاب القضاء از تحریرالوسیله امام خمینی، ولایه الفقیه آیت الله منتظری و تفسیر المیزان علامه طباطبائی اشاره کرد.^۵

در این میان عده‌ای از فقها نیز هستند که صراحتی در تصریح شرط مرد بودن در بیان شرایط قاضی نداشته‌اند و شروط دیگری مانند کمال عقل و علم را مطرح نموده‌اند. از جمله این فقها شیخ طوسی در «نهایه»، ابوصلاح در «الکافی فی الفقه» و شیخ مفید در «مقنعه» و ابن ادریس در «سرائر» می‌باشند که به صراحت مرد بودن را از شرایط قضاوت قلمداد نکرده‌اند.^۶ آنان در بیان شرایط قاضی گفته‌اند: «قاضی باید عاقل، کامل، عالم کتاب و سنت، زاهد در دنیا پرهیزگار از محارم و حریص بر تقوا باشد.» ولی بعید به نظر می‌رسد که این دسته از فقها علی‌رغم عدم درج صریح شرط مرد بودن در آثار خود، به جواز قضاوت زن نظر داشته باشند، چراکه نحوه استدلال و استناد ایشان به ادله فقهی حاکی از این است که گنجاندن شرط کمال به عنوان یکی از شرایط قاضی از جانب ایشان خود متضمن شرط مرد بودن و نافی زن بودن قاضی است.

در ادامه به بررسی ادله مورد استناد نظر غالب در مورد حق تصدیٰ مناصب سیاسی پرداخته می‌شود و بنا به مورد ضمن بیان نظر اقلیت به بررسی و ارزیابی قوت و ضعف نظر غالب اقدام می‌شود.

۵. حلی، قواعد الاحکام، جلد ۳، ۴۲۱؛ محقق حلی، شرایح الاسلام، ۲۷۱؛ مکی عاملی (شهید اول)، الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه، جلد ۲، ۶۵؛ شهید اول، اللمعة الدمشقیة، ۹۴؛ جبعی عاملی (شهید ثانی)، الروضة البهیة فی الشرح اللمعة، جلد ۱، ۲۳۶؛ شهید ثانی، مسالک الافهام الی تنقیح شرایح الاسلام، جلد ۱۳، ۳۲۷؛ موسوی خویی، مبانی تکلمه المنهاج، جلد ۱، ۱۰؛ موسوی گلپایگانی، کتاب القضاء، جلد ۱، ۴۴؛ موسوی خمینی، تحریرالوسیله، جلد ۲، ۳۶۶؛ منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، (مبانی فقهی حکومت اسلامی)، جلد ۲، ۹۹؛ طباطبائی، تفسیر المیزان، ترجمه موسوی همدانی، جلد ۴، ۵۴۳.

۶. طوسی، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، ۳۳۷؛ حلی، الکافی فی الفقه، ۴۲۱؛ عکبری البغدادی (شیخ مفید)، المقنعه، ۷۲۱؛ ابن ادریس حلی، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، جلد ۲، ۱۵۴.

۲- آیات قرآن

۲-۱- آیه قوامیت مردان بر زنان

آیه سی و چهارم سوره نساء^۷ یکی از ادله اصلی مخالفین حق زنان در احراز مناصب عمومی است. به باور ایشان به موجب این آیه خداوند مردان را قیّم و سرپرست زنان قرار داده و لازمه این قیّمومت تسلط مرد بر زن و تبعیت زن است. درحالی که قرار گرفتن زن در مسند ریاست حکومت و قضا به معنای پیروی مرد از زن و قیام او به امور مردان است که با این آیه شریفه منافات دارد. قائلان به این نظریه با انحصار قوامیت و سرپرستی به مردان به دلیل برتری تدبیر، اندیشه و قوای روحی ایشان بر زنان و نیز تکفل امور زنان، نه تنها تصدّی ریاست و ولایت عامه توسط زنان را که آنان را صاحب قدرت و متکفل امور مردان می‌کند، بلکه حتی مشارکت آنان در قوامیت و سرپرستی را نیز مجاز نمی‌دانند. بر اساس این نظریه، دایره قوامیت مرد فراتر از روابط زوجیت و محیط خانواده به تمامی عرصه‌های زندگی و امور اجتماعی گسترش داده شده است.

از جمله این گروه می‌توان به علامه طباطبائی اشاره کرد. وی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «کلمه قوام که در این آیه آمده از ماده قیام است که به معنای اداره امر معاش است و مراد از فضیلت مردان، زیادتر بودن تعقل در مردان است، چون حیات مرد، تعقلی و حیات زن عاطفی و احساسی است.»^۸ به باور ایشان در آیه فوق علت مذکور در حکم عمومیت دارد و درواقع عمومیت علت (سرپرستی و قیّمومت مرد بر زن) بیانگر عمومیت معلول آن نیز هست. «و از عمومیت علت به دست می‌آید که حکمی که مبتنی بر آن علت است یعنی قیّم بودن مردان بر زنان نیز عمومیت دارد و منحصر به شوهر نسبت به همسر نیست و چنان نیست که مردان تنها بر همسر خود قیّمومت داشته باشند، بلکه حکمی که جعل شده برای نوع مردان بر نوع زنان است، البته در جهات عمومی که ارتباط با زندگی هردو طایفه دارد و بنابراین آن جهات عمومی که عامه مردان در آن جهات بر عامه زنان قیّمومت دارند، عبارت است از مثل حکومت و قضا که حیات جامعه بستگی به آنها دارد و قوام این دو مسئولیت و یا دو مقام بر

۷. «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض و بما انفقوا من اموالهم» (مردان سرپرست زنان هستند، به دلیل آنکه خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داد و نیز به دلیل آنکه از اموالشان - در مورد زنان - خرج می‌کنند.)

۸. طباطبائی، پیشین، ۳۴۱.

نیروی تعقل است که در مردان بالطبع بیشتر و قوی‌تر است تا زنان.^۹ و در نهایت نتیجه می‌گیرند که «الرجال قوامون علی النساء» اطلاقی تام و تمام دارد.

آیت‌الله حسینی تهرانی از دیگر کسانی است که با استناد به آیه فوق قائل به منع مشارکت سیاسی زنان شده است. وی در توضیح عدم اختصاص بحث قیمومت مردان به روابط زن و شوهر و حکومت آن در اجتماع می‌نویسد: «وارد شدن الف و لام در الرجال النساء بر صیغه جمع (رجال و نساء) بر شمول جنس به تمام افراد خارجی دلالت دارد و می‌رساند که حکم بر تک تک افراد (مرد و زن) از نظر تحقق معنی جنس مردی و زنی در آنها وارد است و از آن فهمیده می‌شود که حکم قیام برای هر مردی از مردان نسبت به هر زنی از زنان ساری و جاری است، اما نه از جهت خصوصیات فردی و اعراض و صفات شخصی بلکه از نظر تحقق معنای جنسیت در آنها؛ بنابراین آیه شریفه با رساترین وجهی دلالت دارد بر اینکه مردان قیّم زنان هستند و بالاترین و آخرین حدّ قیمومت را به‌طور دائمی و استمراری بر آنها دارند.» ایشان در جای دیگر در خصوص عمومیت و همگانی بودن آیه فوق معتقد است: «آیه قوامیت منحصرأ و محدود به شوهران نیست که قوامیت فقط اختصاص به شوهر بر همسرش داشته باشد بلکه این حکم برای گروه مردان نسبت به گروه و طایفه زنان در همه جهات عمومی که زندگی آنها به آن مرتبط است، وضع گردیده است. پس جهات عام اجتماعی که به ازدیاد شدت صولت منوط است همان است که به برتری مردان بر زنان مربوط است مانند دفاع جنگی و جهاد و حکومت و قضاوت.»^{۱۰}

آیت‌الله گلپایگانی نیز با استناد به این آیه می‌نویسد: «الرجال قوامون علی النساء ظهور در قیمومت مردان بر زنان دارد و لازمه آن، سلطنت مردان و حکومت آنان بر زنان است.» ایشان در ادامه اضافه می‌کنند که «چگونه ممکن است زن در منزل خود و بر شوهر خود قیمومت و سلطنت نداشته باشد ولی در بیرون منزل بر مردان دیگر قیمومت و سلطنت داشته باشد؟!»^{۱۱} از دیگر افرادی که در این طیف فکری قرار می‌گیرند، می‌توان از طبرسی^{۱۲}، قطب‌الدین راوندی^{۱۳} و زمخشری^{۱۴} نام برد.

۹. همان، ۵۴۳.

۱۰. حسینی تهرانی، رساله بدیعه، ۷۸-۷۷.

۱۱. موسوی گلپایگانی، پیشین، ۴۵-۴۴؛ قوله تعالی «الرجال قوامون علی النساء فانه ظاهر فی قیمومته الرجال

علی النساء و لازمها سلطنه الرجال و حکومتهم علیهن دون العکس.»

همان‌طور که مشاهده می‌شود نظر غالب در این طیف فکری با تمسک به اطلاق‌گیری و قائل شدن به عمومیت لفظی برای آیه، علت تسلط و برتری مردان و در نتیجه عدم مشروعیت تصدّی امور حکومتی از جانب زنان را به اعطای برخی ویژگی‌های طبیعی و اکتسابی (همچون کمال عقل، تدبیر نیکو و درست، قدرت امامت، رهبری، جهاد و ولایت) از جانب خداوند به آنان برمی‌گرداند. چنان‌که طریحی در مجمع‌البحرین سلطه سیاسی و حکومتی مردان بر زنان را به دلیل برتری در کمال عقل، حسن تدبیر و نیرومندی در عمل دانسته است.^{۱۵}

البته در مقابل این دیدگاه و در نقد آن برخی اشکال وارد کرده‌اند که شأن نزول آیه^{۱۶} و همچنین سیاق آن شاهد بر آن است که مراد از آیه، قیمومت مردان نسبت به همسرانشان است چراکه مهریه و نفقه آنها را می‌پردازند و در غیر این صورت امکان ندارد بتوان به این معنا ملزم شد که همه مردان به مقتضای عقل ذاتی و انفاقی که به همسر خود دارند بر همه زنان حتی زن‌های اجنبی سلطه و قیمومت داشته باشند و اگر شک هم داشته باشیم، صرف احتمال و شک برای عدم جواز استدلال به عموم آیه کافی است.^{۱۷} این دیدگاه رجال را به معنای شوهران و واژه نساء را به معنای همسران گرفته‌اند و معتقدند که از آیه چنین برمی‌آید که

۱۲. طبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، جلد ۳، ۴۳: ای «قیمون علی النساء مسلطون علیهن فی التدبیر و التادیب و الریاضة و التعلیم.»

۱۳. راوندی، فقه القرآن، جلد ۲، ۱۹۲: «انهم یقومون بأمرین و بتأدیبهن. فدلّت الایة علی انه یجب علی الرجل ان یدبر امر المرأة و ان ینفق علیها، لأن فضله و انفاقه معاً علیة لکونه قائماً علیها مستحقاً لطاعتها، ...»

۱۴. زمخشری، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عبون الاقوال فی وجوه التاویل، جلد ۱، ۴۹۵: یقومون علیهن أمرین ناهین، کما یقوم الولاة علی الرعايا؛ و سمعوا قوماً لذلك.

۱۵. طریحی، مجمع‌البحرین، جلد ۶، ۱۴۲.

۱۶. صاحب «مجمع‌البیان» درباره شأن نزول آیه می‌نویسد: زنی از انصار که - حبیبه دختر زید بن ابی زهیر نام داشت - از اطاعت شوهر خود سرپیچی کرد، شوهر به صورت او سیلی زد، پدر حبیبه خدمت پیامبر آمد، در حالی که دختر خود را به همراه داشت و عرض کرد: من نور چشم خودم را در اختیارش قرار دادم و او آزارش رسانده است و به صورت او سیلی زده است. رسول خدا فرمودند: باید دختر شما از همسر خویش قصاص نماید، او حق قصاص دارد، چون سیلی خورده باید برود سیلی بزند. دختر به همراه پدر برای قصاص نمودن مراجعت کردند، اما پیامبر به سرعت آنان را به حضور طلبید و فرمود: برگردید! اینک جبرئیل آمده است و این آیه را آورده است: «الرجال قوامون علی النساء...» و بدین‌گونه قصاص برداشته شد. (طبرسی، پیشین، ۴۳؛ و نک: رازی، التفسیر الکبیر، جلد ۱۰، ۸۸)

۱۷. منتظری، پیشین، ۱۱۷-۱۱۶.

شوهران تنها بر زنان خود حق سرپرستی دارند و این مسئولیت نیز فقط در محدوده نظام خانواده است و مقصود برتری همه مردان بر همه زنان نیست.

علامه جوادی آملی در این رابطه می‌فرماید: «اگر زن درمقابل مرد و مرد درمقابل زن به‌عنوان دو صنف مطرح است، هرگز مرد قوام و قیّم زن نیست و زن هم تحت قیمومت مرد نیست. بلکه قیمومت مربوط به موردی است که زن درمقابل شوهر و شوهر درمقابل زن باشد. آیه الرجال قوامون علی النساء مربوط به زن درمقابل شوهر است، نه زن درمقابل مرد.»^{۱۸} ایشان، همچنین، قوامیت را مربوط به مدیریت اجرایی می‌دانند و بر آن‌اند: «چون مسؤل تأمین هزینه زندگی مرد است سرپرستی داخل منزل هم با مرد می‌باشد، اما این چنین نیست که از این سرپرستی بخواهد، مزیتی به‌دست آورد و بگوید چون سرپرستم پس افضل هستم، بلکه این یک کار اجرایی است، وظیفه است! نه فضیلت. روح قیوم و قوام بودن، یک وظیفه است و این چنین نیست که قرآن به زن بگوید تو در فرمان مرد هستی بلکه به مرد می‌گوید تو سرپرستی زن و منزل را به‌عهده داری.»^{۱۹}

در تعلیل آیه فوق دو امر مطرح شده است: یکی «بما فضل الله» و دیگری «بما انفقوا» و این دو با هم علت قوامیت قرار گرفته است. تأثیر افضلیت در حاکمیت مرد بر زن در محیط خانواده مستلزم تأثیر افضلیت مطلق در همه زمینه‌ها و بر همه زنان نیست؛ چراکه نوع ولایت در این دو حوزه متفاوت است. از طرف دیگر باتوجه‌به اینکه آیات قرآن^{۲۰} معیار فضیلت را تقوا قرار داده‌اند، بنابراین افضلیت یک امری نسبی قلمداد می‌شود. توجه به تعلیل دوم نیز روشن می‌سازد که ملاک تحقق قوامیت در آیه فوق با افزودن انفاق مال علت تامه می‌شود. لذا مرد نسبت به زنی که همسر او نیست به جهت اینکه هزینه زندگی او را نمی‌پردازد، قوامیتی ندارد، کما اینکه اگر مرد هزینه زندگی همسر خود را نیز تقبّل نکند نسبت به او قوامیت ندارد.^{۲۱}

افزون بر این، «از آیات ابتدای سوره نساء به‌ویژه از آیه ششم به بعد، سیاق سخن و صریح کلام قرآن به مسائل ارث و ازدواج و امور زناشویی مربوط می‌شود. در آیه سی و چهارم نیز هنگامی که سخن از تسلط مرد بر زن می‌رود، دلیل آن بیان می‌شود، یک دلیل این است که

۱۸. جوادی آملی، زن در آئینه جلال و جمال، ۳۲۹-۳۲۵.

۱۹. همان.

۲۰. الحجرات، آیه ۱۳: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرکم

عندالله اتقیکم ان الله علیهم خبیر.»

۲۱. شمس‌الدین، پیشین، ۶۷-۶۶.

چون مرد به زن خود نفقه می‌پردازد بنابراین بر او تسلط دارد، اما در هیچ جای آیه اشاره به این دلیل که معنای الرجال قوامون علی النساء همه شئون از جمله قضاوت را شامل می‌شود، ندارد. به این جهت است که تبصره ذکر شده در این آیه تنها تبصره‌ای جزئی برای یک قانون عام نیست بلکه بنابر ظهور عرفی آیه، تبصره مربوط به تمام حکم می‌شود و منظور بند نخست آیه، تسلط مرد بر زن در امور خانوادگی است. در واقع سخن آیه از تسلط مرد بر فعالیت‌هایی است که مرد در قبال زن انجام می‌دهد؛ بنابراین قضیه با تمام جزئیاتش مربوط به زن و شوهر است و بس و به‌هیچ‌روی موضوع انحصار قضاوت و حکومت - در دست مرد - از آیه استنباط نمی‌شود، زیرا تسلط در امر قضا و حکومت مربوط به همه مردم است اما آیه در فضایی غیر از این قرار دارد، به عبارت دیگر قوامیت و تسلطی که در آیه آمده است، تنها از دو جنبه فضیلت و انفاق مورد بحث است، از اینجا می‌فهمیم که اساس حکم به همین دو امر مربوط می‌شود و اگر اساس و دلیل آن را برتری مرد بدانیم جایی برای توجیه انفاق مرد به زن نمی‌ماند. خلاصه اینکه اگر مقصود آیه برای مثال امر قضاوت را هم شامل شود، دیگر معنایی برای بما انفقوا من اموالهم که نفقه دادن مرد به زن را سببی برای تسلط او می‌داند، نخواهد ماند...»^{۲۲}

در این راستا نظرات آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی نیز درخور توجه است. ایشان در رد نظراتی که با تمسک به آیه مذکور تفسیری ارائه می‌دهند که در نتیجه آن زمامداری و قضاوت را نباید به زنان سپرد، می‌نویسند: «آیه شریفه اولاً مربوط به نظام خانواده و زندگی زن و شوهر است، نه اجتماع و زمامداری و قضاوت و جنگ دفاعی، آیه می‌گوید: در زندگی زن و شوهر به دو علت مردان سرپرستی زنان را برعهده دارند: اول اینکه خداوند مردان را در آفرینش برتری داده و از نظر روحی و جسمی توانایی‌های بیشتری به آنان اعطاء کرده است؛ دوم اینکه مردان به زنان مهر می‌دهند و هزینه زندگی آنان را به‌عهده دارند و لذا باید سرپرستی زنان برعهده مردان باشد؛ ثانیاً عبارت «بما انفقوا من اموالهم» در آیه شریفه اشاره دارد به هزینه زندگی زن که شوهر می‌پردازد و این مطلب هیچ ربطی به حیات اجتماعی و زمامداری و قضاوت و جنگ دفاعی ندارد، به بیان دیگر آیه مزبور برتری مرد و پرداخت هزینه زن، هردو را با هم علت قوام بودن مرد شناخته است، نه فقط برتری مرد را؛ بنابراین نمی‌توان پرداخت هزینه زن را نادیده گرفت و تنها به برتری مرد توجه کرد و آن را به مسئله قضا و

۲۲. فضل‌الله، *تاملات اسلامیة حول المرأة*، ۱۸-۱۷. به نقل از: جمیله کدیور، زن، ۹۲.

زامانداری جامعه و فرماندهی جنگ و امثالهم تعمیم داد و آنها را در انحصار مردان دانست. ضمناً از ذکر علت سرپرستی شوهر به همسر خود که در آیه آمده، معلوم می‌شود اگر زن عاقل باتدبیر و ثروتمندی دارای شوهر تهیدست و عقب‌افتاده فکری است و هزینه زندگی را او می‌پردازد، در اینجا باید این زن قوام و سرپرست شوهرش باشد؛ زیرا ملاک قوامیت و سرپرستی در این زن وجود دارد و هر جا ملاک هست، حکم نیز هست.^{۲۳}

آیت‌الله موسوی بجنوردی نیز قوامیت را محدود به نظام خانواده دانسته و معتقد است مدیریت خانواده یک امر قراردادی است: «سر اینکه مرد قوام است، چون مدیریت اقتصادی خانه و نفقه برعهده اوست. اینجا اما اگر نفقه را برداشتیم، طبعاً مدیریتش را هم برداشته‌ایم چون در آیه، قوام بودن مرد مبتنی بر دادن نفقه است.»^{۲۴}

از دیگر افرادی که قائل به تعمیم آیه فوق به خارج از محدوده نظام خانواده نیستند، می‌توان به علامه جعفری^{۲۵}، استاد مطهری^{۲۶}، آیت‌الله سبحانی^{۲۷} و سید کاظم حائری^{۲۸} اشاره کرد.

بدین ترتیب می‌توان گفت ظهور واژه رجال و نساء در جنس مرد و زن محرز نیست و مسئله قیومیت یک امر کلی و عام نیست برای نوع مرد و عامه مردان بر نوع زن و عامه زنان. بلکه اگر در اسلام ریاست اداری و اجرایی خانواده به مرد واگذار شده این از باب تقسیم مسئولیت در زندگی زناشویی بوده نه از باب اثبات فضیلت ذاتی برای صنفی خاص؛ بنابراین در هیچ حالتی مرد، به سبب دارا بودن صفت مردی، بر زن به جهت زن بودن، ولایت و قوامیتی ندارد جز در دایره زندگی زناشویی آن هم منوط به وجود شرط انفاق از جانب مرد به زن. از سوی دیگر و با عطف توجه به اینکه درخصوص آیه مذکور مفسران و فقها در مورد

۲۳. صالحی نجف‌آبادی، *قضاوت زن در فقه اسلامی*، ۲۲-۲۱.

۲۴. قدیر، مصاحبه با آیت‌الله بجنوردی، دیدگاه‌های فقهی درخصوص عهدنامه محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، ۱۶۲-۱۶۱.

۲۵. جعفری، *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*، جلد ۱۱، ۲۶۷.

۲۶. اشکنزی، «حق سرپرستی در خانواده»، ۸-۷: ایشان معتقدند: علت دوم در آیه «الرجال قوامون علی النساء» خود قرینه‌ای است بر اینکه آیه فوق ناظر به اجتماع منزلی بالخصوص است و ناظر به اجتماع مدنی نیست. از طرف دیگر در درون نظام خانواده نیز قرآن و روایات پرداخت هزینه (انفاق) را علت حکومت می‌دانند و نه حکومت را علت انفاق؛ بنابراین هر یک از زن و شوهر که انفاق می‌کند همان باید حکومت کند.

۲۷. سبحانی، *نظام القضاء و الشهادة*، جلد ۱، ۵۸.

۲۸. حائری، *القضا فی الفقه الاسلامی*، ۷۶: «إن القوامیة لیست ثابتة فی الإسلام لجنس الذکر علی جنس الأنثی و لذا لا قوامیة للاخ علی الأخت مثلاً و إنما هی ثابتة فی خصوص الحیاة العائلیة للزوج علی الزوجة.»

معنای دو واژه رجال و نساء اتفاق نظر ندارند^{۲۹}، به نظر می‌رسد باید با توسل به اصل عدم‌ولایت در موارد مشکوک قائل به عدم‌قیمومت جنس مرد بر جنس زن بود.

۲-۲- آیه حلیه

آیه هجدهم سوره زخرف^{۳۰} از دیگر آیات مورداستناد مخالفین است. به‌زعم ایشان آیه درصدد بیان طبیعت و ساختار روحی زن است و حاکی از این است که زن دارای احساساتی لطیف و علاقمند به زرق‌وبرق است و کمال خود را همواره در زیور و آراستن خود می‌بیند و در حوادث و وقایع به‌جای اعمال عقل و تدبیر مغلوب احساسات می‌شود و خود را در مخاصمه و مجادله ناتوان می‌بیند و بر اثر غلبه احساسات نمی‌تواند حرف خویش را مدلل و ثابت نماید و چون منصب قضاوت نیازمند قدرت تعقل و برخوردارگی از حجت و منطقی قوی است، وفق این آیه زنان فاقد این ویژگی‌ها هستند.^{۳۱}

علامه طباطبائی در تفسیر خود از این آیه علاقه شدید زنان به زینت‌آلات و عدم‌قدرت کافی برای اثبات خود در هنگام مخاصمه را دو صفت بارز زنان در آیه فوق به‌حساب آورده و علت آن را قوت عاطفه و ضعف قوه تعقل زن نسبت به مرد می‌داند: «از روشن‌ترین مظاهر قوت عاطفه زن علاقه شدیدی است که به زینت و زیور دارد و از تقریر جهت و دلیل که اساسش قوه عاقله است، ضعیف است.»^{۳۲}

۲۹. بعضی فقها قائل به معنای جنس مرد و جنس زن از دو واژه مذکور هستند و برخی معنای شوهران و همسران را برداشت می‌کنند.

۳۰. «او من ینشوا فی الحلیه و هو فی الحضام غیر مبین» آیا آنکه به آرایش پرورش یافته و در هنگام جدال آشکار نمی‌گردد از آن خداست؟

۳۱. منتظری، پیشین، ۱۱۹-۱۱۸. برای مطالعه بیشتر نک: حائری، پیشین، ۶۸؛ و نیز معرفت، «بررسی مسئله شایستگی زنان برای قضاوت»، ۱۳: «خداوند در این آیه به وصف زنان از لحاظ تربیت اجتماعی و اندیشه روانی و قدرت روحی پرداخته و می‌گوید زن که از لحاظ آفرینش یک انسان است و انسان ذاتاً والاترین گوهر تابناک جهان خلقت است ولی زن این گوهر و جمال انسانی را در خود فراموش کرده و به آرایش خود می‌پردازد و جمال و کمال خود را در زندگی صرفاً در زر و زیور می‌بیند و بر همین پایه ناهموار رشدونمو خود را استوار می‌نماید و از طرف دیگر مقاومت او در مقابل ناهمواری‌های زندگی ضعیف بوده و در مقابل پیشامدها و ناگواری‌ها صبر و حوصله به خرج نمی‌دهد و متانت و بردباری خود را از دست فرو می‌نهد؛ و همین ناگواری‌های روحی و دگرگونی اندرون، موجب می‌شود تقریباً اندیشه خود را که لازمه متانت و بردباری است، از دست بدهد. این‌گونه وصف که در قرآن از زن شده است از دلایل محکم بر عدم‌شایستگی زن در امر قضاوت می‌باشد.»

۳۲. طباطبائی، تفسیر المیزان، جلد ۱۸، پیشین، ۱۳۴.

این درحالی است که تأمل در شأن نزول این آیه شریفه از واقعیت محدود به زن عرب جاهلی و دیدگاه‌های جاهلی نسبت به ارزش معنوی زن پرده برمی‌دارد که زاینده شیوه تربیتی زن جاهلی باتوجهبه شرایط فرهنگی و اجتماعی حاکم بر آن زمان است. لذا آیه فوق نه در مقام بیان طبیعت و صفات ذاتی زن برای اعراب بلکه درصدد تبیین دیدگاه آنان درمورد زن قرار دارد.^{۳۳} درواقع این آیه درصدد بیان پندار و سخن مشرکان است که ملائکه را بندگان اناث و دختران خداوند می‌دانستند و هر آنچه را پست و حقیر می‌شمردند به خدا نسبت می‌دادند. نه اینکه در مقام بیان حقیقت سرشت و طبیعت زن به‌عنوان یکی از حقایق آفرینش باشد؛ چراکه دو ویژگی موجود در آیه هرگز به‌گونه‌ای نیست که بتوان آنها را به‌صورت عمومی درمورد همه زنان و تمام جوامع و محیط‌ها صادق شمرد. آنچه موردنظر آیه است نشان دادن دیدگاه پست و مذموم و عقاید باطل اعراب مشرک و جاهلی نسبت به دختران است. با این وصف، به‌نظر می‌رسد آیه فوق مفاد اعتقاد جامعه جاهلی و وضعیت عقب‌مانده فرهنگی آن برهه تاریخی را تبیین می‌کند نه ارزش و هویت واقعی و ساختار وجودی زن از دیدگاه الهی را. امروزه حضور زنان اندیشمند، مدیر و مدبری که در عرصه‌های مختلف مدیریت و مشارکت سیاسی - اجتماعی، فارغ از مظاهر دنیوی به‌واسطه برخورداری و تقویت قدرت تحلیل و مناظره، نه‌تنها مماثل مردان بلکه همچون الگوی ایشان عمل کرده‌اند، انکارناپذیر است. با این وصف، احتجاج به آیه مذکور جهت ذاتی برشمردن ضعف و ناتوانی زنان در این امور و متعاقباً استنباط عدم‌جواز شرعی تصدیٰ مناصب عمومی توسط ایشان پذیرفتنی به‌نظر نمی‌رسد. از سوی دیگر، عبارت «... و هو الخصام غیر مبین» ظاهراً اشاره به عدم‌قدرت جسمانی و دفاعی زنان همچون مردان در مقام مخاصمه در میدان‌های جنگ دارد و نه مجادله و قدرت بیان. لذا به‌نظر نمی‌رسد استشهاد به این آیه نیز از نظر فقهی بتواند مثبت ممنوعیت تصدیٰ مناصب عمومی توسط زنان باشد.

۲-۳- آیه نشستن در خانه (احزاب، ۳۳)

آیه دیگری که بر عدم‌جواز تصدیٰ مناصب عمومی در سطح کلان توسط زنان استدلال شده آیه سی و سوم سوره احزاب است^{۳۴} که مخالفان صلاحیت زنان در تصدیٰ امور حکومتی با

۳۳. شمس‌الدین، پیشین، ۷۱-۷۰؛ و نیز نک: صالحی نجف‌آبادی، پیشین، ۲۳.

۳۴. «و قرن فی بیوتکن و لا تخرجن تبرج الجاهلیه الاولی ...» و در خانه‌های خود بمانید و چنان که در زمان پیشین جاهلیت می‌کردند، زینت‌های خود را آشکار مکنید.

استناد به آن استدلال کرده‌اند به‌رغم خطاب آیه به زنان پیامبر اختصاصی به آنان ندارد و خداوند مطابق این دستور، عموم زنان مسلمان را به خانه‌نشینی و عدم ارتباط و آمدوشد با نامحرمان فرمان داده است؛ و از آنجاکه انتصاب به ریاست حکومت و فعالیت‌های سیاسی دیگر و قضاوت، لازمه‌اش بیرون رفتن از خانه و اختلاط با مردان است، لذا زنان حق احراز مناصب سیاسی و عمومی را ندارند.^{۳۵}

در پاسخ به این استدلال گفته‌اند: اولاً، شأن نزول این آیه خطاب به همسران پیامبر است و عموم ایشان را دربر نمی‌گیرد؛ ثانیاً، اختلاط با مردان به سبب تصدی ریاست دولت معنی ندارد، چراکه اختلاط با مردان نامحرم درباره امور عادی و مصالح جامعه، خودبه‌خود نه حرام است و نه با حجاب شرعی منافات دارد.^{۳۶} با این وصف به نظر می‌رسد عدم صدور فتوا به مقتضای ظاهر آیه از سوی فقیهان مبنی بر وجوب خانه‌نشینی و حرمت آمدوشد زنان از یکسو و توصیه آیه بر منع و نهی حضور زنان رسول خدا در اجتماعات بسان زنان عصر جاهلیت از سوی دیگر، حاکی از این است که فرمان مندرج در آیه مذکور ارشادی است و نه الزامی؛ چراکه برخلاف تفسیر مخالفان حضور زنان در اجتماع مبنی بر دلالت «قرن فی بیوتکن» بر عدم حضور در اجتماع و امر به خانه‌نشینی و انزوا، هیچ‌کدام از زنان پیامبر که مخاطبان اصلی آیه می‌باشند، نه در زمان حیات آن حضرت و نه بعد از آن این‌گونه عمل نکرده‌اند. حضور زنان پیامبر در جامعه و به حضور طلبیدن مردان جهت نقل احادیث پیامبر، ملهم از سیره پیامبر در این خصوص است، چنان‌که ایشان نوعاً در جنگ‌ها و مسافرت‌ها یکی از همسران خود را به همراه می‌برده‌اند.^{۳۷}

۲-۴- آیه برتری مردان نسبت به زنان

از آیه دویست و بیست و هشتم سوره بقره^{۳۸}، به‌عنوان دیگر آیه مورد استناد مخالفین حق زنان به احراز مناصب چنین استنباط شده که واژه درجه به معنای منزلت و جایگاه بلند است و مرد به علت اعطای آن از سوی خداوند جنس برتر محسوب می‌شود که برتری‌اش با قرار گرفتن

۳۵. منتظری، پیشین، ۱۱۹.

۳۶. شمس‌الدین، پیشین، ۷۲.

۳۷. نک: الشیبانی (ابن اثیر)، *الکامل فی التاریخ*، جلد ۲، ۲۱۰-۲۰۶.

۳۸. «ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف و للرجال علیهن درجه والله عزیز حکیم» (و برای زنان حقوقی شایسته

است مانند وظیفه‌ای که برعهده آنهاست، ولی مردان را بر زنان ترتیبی است. خدا پیروزمند و حکیم است.)

زن در مسندهای عمومی (همچون مرجعیت، زمامداری و قضاوت) که لازم‌شان پیروی مردان از زنان است، خدشه‌دار می‌شود.^{۳۹}

با این حال، به‌رغم اینکه بعضی خواسته‌اند حکم مندرج در آیه مذکور را به تمام امور زندگی (از جمله امور اجتماعی) تعمیم دهند، به‌نظر می‌رسد این آیه مختص روابط خاص میان زن و شوهر و حقوق هریک از آن دو بر دیگری است^{۴۰} و دلالت آن بر ممنوعیت یادشده به‌مراتب ضعیف‌تر از آیه ۳۴ سوره نساء است. توجه به صدر و ذیل آیه و نیز آیات قبل و بعد، به‌خوبی ارتباط این آیه با حقوق زوجین و طلاق و مسائل آن را روشن می‌سازد.^{۴۱} در واقع آیه تنها در محدوده نظام خانواده با در نظر گرفتن حقوق و واجباتی که برعهده زنان مطلقه است به شوهران در این خصوص امتیازاتی داده و در حوزه حقوق و تکالیف به‌دلیل اولییتی که برای شوهران در امر طلاق و بازگشت به همسر سابق خود (رجوع) قائل شده عبارت «الرجال علیهن درجه» را آورده است.^{۴۲} به بیان دیگر، آیه مذکور قائل به امتیاز ذاتی و طبیعی برای مردان نیست و صرفاً بیان‌کننده امتیازی وضعی و قراردادی در محدوده زندگی زناشویی است. به همین علت است که درجه و مرتبه ذکرشده در آیه مقید به امر طلاق و رجوع است و مطلق نیست چراکه تعمیم این حکم به دیگر جایگاه‌های اجتماعی نیازمند قرینه‌ای است که در آیه یافت نمی‌شود و بدون دلیل روشن نمی‌توان اختصاص مردان به ولایت و برتری آنان به‌عنوان یک صنف بر زنان را اثبات کرد.

از میان فقها، آیت‌الله سید محمدحسین فضل‌الله نیز بر این دریافت مهر تأیید نهاده و اظهار داشته‌اند: «درجه که در این آیه از آن سخن رفته است، صرفاً به برخی حقوق اشاره دارد که در دایره مسائل زوجیت «حق» اختصاصی مرد است و بدین ترتیب ناگفته خود پیداست که از این «درجه» ارجحیت مقام و ارج انسانی اراده نشده است بلکه مراد از آن حقی است که در جنبه اجرایی مسائل درون خانوادگی، به مرد اختصاص دارد.»^{۴۳}

۳۹. موسوی گلپایگانی، پیشین، ۴۶.

۴۰. نک: صالحی نجف‌آبادی، پیشین، ۲۳-۲۲؛ و نیز منتظری، پیشین، ۱۱۸.

۴۱. سید قطب، «فی ظلال القرآن»، جلد ۱، ۲۳۶: «والآیات الواردة فی هذه السورة تتناول بعض احکام و المعاشرة؛ و الایلاء و الطلاق و العدة و النفقة و المتعة و الرضاة و الحضانة ...»

۴۲. همان، ۲۴۷-۲۴۶. سید قطب معتقد است: «احسب انها مقيدة فی هذا السياق بحق الرجال فی ردهن الی عصمتهم فی فترة العقد. وقد جعل هذا الحق فی ید الرجل لانه هو الذی طلق؛ ... وهی درجه مقيدة فی هذا الموضوع و لیست مطلقه الدلالة کما يفهمها الكثیرون و یستشهدون بها فی غیر موضعها.»

۴۳. فضل‌الله، نقش و جایگاه زن در حقوق اسلامی، ۲۲۳-۲۲.

۳- روایات

در این زمینه روایاتی از راویان شیعه و سنی نقل شده که برخی با استناد به آنها بر نفی شایستگی زنان برای قضاوت و ریاست حکومت استدلال کرده‌اند.

۳-۱- حدیث ولایت و رهبری

کسانی که از این روایت^{۴۴} حرمت تصدیٰ مناصب عمومی توسط بانوان را نتیجه گرفته‌اند، معتقدند که چون تصدیٰ امور حکومتی و ریاست جامعه توسط زنان مانع از رستگاری مردم دانسته شده است، نباید این‌گونه مناصب به زنان سپرده شود. این درحالی است که در مورد صحت و اعتبار این حدیث که با عبارتهای مختلفی از حضرت رسول نقل شده تردید وجود دارد.

جالب توجه است که به خصوص آن دسته از فقهای شیعه که این حدیث را نقل کرده‌اند، با اذعان به ضعف آن^{۴۵}، شهرت حدیث، اجماعی بودن حکم و ذاتی بودن ناتوانی زن از امر قضاوت و ولایت را ضمیمه آن کرده و بدین توجیهاات خواسته‌اند سستی اعتبار آن را جبران کنند. چنان که گاهی می‌گویند: «حدیث هر چند با عبارات مختلف نقل شده است ولی حدیث مشهوری است و شهرت روایی این حدیث سبب اطمینان به صدورش از پیامبر خداست.»^{۴۶} و گاه استدلال کرده‌اند که به جهت ذکر عبارت حدیث در کتب تفسیری و تاریخی علمای شیعه و سنی و طرح آن توسط فقها در کتب فقهی و متعاقباً استنباط حرمت مدیریت بانوان توسط

۴۴. لما بلغ رسول الله ان اهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: لن يفلح قوم ولو امرهم امرأة. (هنگامی که به رسول خدا خبر رسید ایرانیان دختر کسری را به پادشاهی خود برگزیده‌اند، فرمودند: قومی که زمام امور خویش را به دست زنی بسپارد، رستگار نخواهد شد.) حدیث ولایت و رهبری به اشکال و انواع مختلفی در کتب مختلف حدیث و فقه مخصوصاً کتب اهل سنت چون صحیح بخاری، مسند احمد، سنن ترمذی، نهیاه ابن‌اثیر، کنز العمال، تحف العقول و همچنین کتاب خلاف شیخ طوسی از فقهای شیعه نقل شده است. نک: (بخاری، صحیح بخاری، جلد ۱۰۰، ۹: «لن يفلح قوم ولو امرهم امرأة»؛ احمد بن حنبل، مسند احمد، جلد ۵، ۳۸: «لن يفلح قوم اسندوا امرهم الى امرأة»؛ الترمذی، الجامع الصحیح (سنن الترمذی)، جلد ۳، ۳۶۰: «لن يفلح قوم ولو امرهم امرأة»؛ ابن‌اثیر، النهایه فی غریب‌الحدیث و الاثر»، جلد ۴، ۱۳۵: «ما افلح قوم قیمهم امرأة»؛ هندی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، جلد ۶، ۴۰: «لا یقدس الله امه قادتهم امرأة»؛ ابن‌شعبه حرانی، تحف العقول، ۳۵: «لن يفلح قوم اسندوا امرهم الى امرأة» و طوسی، الخلاف، جلد ۳، ۳۱۱: «لا یفلح قوم و لیثمهم امرأة».)

۴۵. این حدیث از نظر سند بسیار ضعیف است زیرا در منابع روایی معتبر شیعه نیامده و تنها شیخ طوسی در کتاب «الخلاف» برای نفی قضاوت زن به آن تمسک جسته است و دیگران هم در کتاب‌های فقهی این حدیث را از آن بزرگوار نقل کرده‌اند. نجفی، «زن و مرجعیت»، ۴۳.

۴۶. منتظری، پیشین، ۱۲۱-۱۲۰.

ایشان، حدیث مذکور مشهور است.^{۴۷} برخی نیز اعتقاد خود مبنی بر صدور روایت مذکور از جانب رسول خدا را بر وجود تواتر اجمالی روایت استوار کرده و نهایتاً استناد به آن را علی‌رغم ضعف سند بلااشکال دانسته‌اند^{۴۸} و در آخر عده‌ای دیگر استدلال خود را بر پایه شهرت عملی و عمل مشهور علما قرار داده‌اند.^{۴۹}

این درحالی است که علامه محمدمهدی شمس‌الدین معتقد است: «این حدیث مرسل است، علاوه بر آن ناهمگونی در متن حدیث و وجود هفت شکل در بیان آن بر ضعف حدیث می‌افزاید. علاوه بر آن نقل یک روایت در کتب حدیث نمی‌تواند جبران ضعف سند آن را بنماید.»^{۵۰} همچنین علامه فضل‌الله در این زمینه می‌نویسد: «حدیثی از پیامبر گرامی اسلام روایت شده که در آن رهبری زن در مراتب بالای جامعه نکوهش شده است. این حدیث از نظر سند ضعیف است ... مسلمانان و بیشتر فقها این حدیث را در ردیف مسلمّات قرار داده‌اند، درحالی که سند آن تمام نیست. ایشان در ادامه می‌گویند: این حدیث با زن فرمانروایی که خداوند ترسیم می‌کند، منافات دارد. این زن ملکه سبا^{۵۱} است. اگر به راستی اسلام نقش زن را محدود می‌کند و او را برای رهبری مناسب نمی‌داند، پس چگونه است که خداوند در قرآن به معرفی زنی می‌پردازد که فرمانروایی سرزمینی را برعهده دارد و طایر اندیشه‌اش در مدیریت و برخورد با مسائل از مردان بلندپروازتر است؟»^{۵۲} به راستی اگر مقصود روایت، ولایت و رهبری به معنای حکومت باشد با نمونه‌ای که قرآن از حاکمیت زن در عصر سلیمان (ع) نقل می‌کند مخالف است و اگر حدیث را در مقام بیان حکم شرعی تلقی کنیم میان آیات قرآن و سنت تعارض پیش می‌آید، چراکه قرآن کریم با ذکر این نمونه آن هم با جزئیات نه تنها از روش این زن در حکومت ستایش می‌کند بلکه او را به‌عنوان حاکم و رهبر جامعه به‌طور ضمنی تأیید می‌کند. خداوند در قرآن بلقیس ملکه سبا را دورانیش، عاقل، واقع‌نگر و

۴۷. حسینی تهرانی، ولایت فقیه در حکومت اسلام، جلد ۳، ۱۵۹.

۴۸. اراکی، نظریه الحکم فی الاسلام، ۳۱۲.

۴۹. سبزواری، مذهب الاحکام، جلد ۲۷، ۴۱.

۵۰. شمس‌الدین، پیشین، ۷۵.

۵۱. قرآن مجید به‌صراحت از قومی سخن می‌گوید که زنی بر آنان فرمانروایی داشت (آیات ۴۴-۲۰ سوره نحل) و آن زن با حکمت و تدبیر خود موجب هدایت و رستگاری قومش می‌شود.

۵۲. فضل‌الله، «اسلام و نقش اجتماعی زن»، ۳۳-۳۴.

بادرایت و بی‌شخص صحیح و خواهان حق و حقیقت معرفی می‌کند؛ بنابراین حدیثی که مخالف قرآن باشد، طبق ضابطه مسلم در حدیث‌شناسی باید آن را کنار گذاشت و اعتباری ندارد.^{۵۳} افزون بر تعدد عبارتهای مختلف از حدیث مزبور و تناقضی که پیش از این ذکر شد، شخصیت راوی آن و چهارچوب تاریخی حدیث، قابلیت استناد گفتار این راوی را قویاً مورد تردید قرار می‌دهد. تنها راوی اصلی این حدیث، شخصی به نام ابی‌بکره^{۵۴} است که آن را پس از ربع قرن که از رحلت رسول خدا می‌گذشت در واقعه جمل به یکباره به یاد می‌آورد و در همان ایام نقل می‌نماید. پیش از او هیچ‌کس معترض این حدیث نشده است، به نظر می‌رسد ظاهراً ابی‌بکره برای امتناع از همراهی با عایشه و فرار از شرکت در جنگ به این سخن پیامبر استناد می‌کند که تنها راوی آن نیز خود اوست. چنان‌که وی هنگام نقل این روایت، مقدمه تأمل‌برانگیزی را برای ذکر این روایت آورده است. او می‌گوید: در جنگ جمل بودم، می‌خواستم از عایشه، همسر پیامبر، حمایت کنم که این روایت یادم آمد. با بازنگری تاریخی جنگ جمل روشن می‌شود که چرا مردی مانند ابی‌بکره به یادآوری احادیث مناسب و بجا نیازی فرصت‌طلبانه داشت.^{۵۵} بنابراین اصل روایت بر اساس ملاک‌های موجود در حدیث‌شناسی و به دلیل تنها راوی آن که واقعه ربع قرن پیش از جمل را به صورت ناگهانی بیان می‌کند، به شدت زیر سؤال است.

از طرف دیگر معنای این حدیث - به فرض صحت آن - باید در پرتو شأن نزول و فضای صدور حدیث و وضعیت سیاسی و اجتماعی ایران آن روز و دستگاه ساسانیان فهمیده شود؛ زیرا این حدیث در سیاق حادثه‌ای معین یعنی به پادشاهی رسیدن دختر کسری در ایران وارده شده است. چنان‌که در تاریخ آمده است، بزرگان دستگاه سلطنت ایران پس از کشتارهای فراوانی که صورت گرفته بود - به طوری که تنها توسط شیرویه فرزند خسرو پرویز، هفده نفر از برادرانش کشته شده بودند - یکی از دختران خسرو پرویز به نام پوران دخت را به پادشاهی

۵۳. نجفی، پیشین.

۵۴. مادر ابوبکره زنی است به نام سمیه، کنیز حارث بن کله که از طریق نامشروع به ابوبکره باردار شد. حارث او را به فرزندی خود برگزید و به خاندان خویش ملحق نمود. سمیه مادر زیاد بن ابیه، سفاک معروف و جده ابن زیاد است بنابراین ابوبکره با زیادبن ابیه از یک مادرند که می‌گویند روسپی بوده است و ابوسفیان به‌طور نامشروع با او هم‌بستر می‌شد. برای مطالعه بیشتر نک: عسقلانی، تهذیب‌التهذیب، جلد ۱، ۴۷۸؛ و نیز ابن اثیر، اسد الغابه فی معرفة الصحابه، جلد ۶، ۳۸.

۵۵. مرئسی، زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن پوش، ۱۱۰-۱۲۳.

برگزیدند و به‌رغم ذکر تعابیر قابل‌تحسین^{۵۶} در تاریخ از وی، سلطنتش یک سال و چهار ماه بیشتر طول نکشید. پس از او خواهرش به سلطنت رسید و پس از او نیز در مدت کوتاهی سه نفر دیگر از مردها به سلطنت گمارده شدند تا نوبت به یزدگرد سوم رسید. او نیز با اینکه مدتی نسبتاً طولانی زمام امور را به دست داشت اما در نبرد با مسلمانان عاقبت شکست را متحمل شد؛ بنابراین روشن است که سلطنت ساسانیان در آن زمان به‌دنبال ضعف حکومت و ظهور پادشاهان متعدد و پیدایش منازعات رو به انقراض گذارده بود و ساختار و نظام حکومتی کشور در آن زمان فاقد نهادهایی چون شورا بود. بدین جهت گفته شده حکومت کسی (اعم از زن و مرد) که بدون توجه به خواست مردم و مشورت با ایشان، حکمرانی نماید، به فلاح نخواهد بود.

این درحالی است که به‌نظر می‌رسد «عدم فلاح و رستگاری (لایفلح) منافاتی با جواز تصدی ریاست دولت از سوی زنان و صلاحیت آنان ندارد و اساساً این‌گونه تعابیر بر حکم وضعی (عدم صحت تصدی) دلالتی ندارد.^{۵۷} به بیان دیگر، صدور این سخن از پیامبر به فرض صحت نقل در موقعیت آن برهه از تاریخ نمی‌تواند به‌صورت اطمینان‌بخش گویای یک حکم عمومی و کلی باشد. از این‌رو می‌توان گفت مفاد این‌گونه احادیث، قضایای خارجی است نه اینکه ناظر بر جنس زن در جمیع ادوار باشد.^{۵۸}

با بذل توجه به آنچه که تاکنون بیان شده، طبیعتاً وقتی با این تفسیر و تحلیل، جایگاه زن در هدایت و رهبری جامعه روشن می‌شود، وضعیت سایر مسئولیت‌ها و مناصب عمومی نیز روشن می‌گردد. خصوصاً با عطف توجه به این مسئله که شرایط زمان حاضر با گذشته بسیار متفاوت شده است. به بیان دیگر «اگر بخواهیم به بررسی مسائل حکومت در عصر حاضر بپردازیم، نباید شیوه حکومت فرمانروایان گذشته را در ذهن خود ترسیم کنیم، چراکه در گذشته تنها یک مرد تصمیم می‌گرفت اما امروز تصمیمات یک مدیر در برابر تصمیمات گروه رنگ می‌بازد. در بررسی مدیریت زن باید این مسئله را مورد توجه قرار داد که فرمان زن ضمیمه آرای جمع می‌شود، نه اینکه زن در مسائل اختیار کامل و استبداد رأی داشته باشد.

۵۶. یعقوبی، تاریخ یعقوبی، جلد ۱، ۲۱۶-۲۱۳؛ و نیز نک: تاریخ طبری، جلد ۱، ۳۰؛ «فأحسن السیره و بسطت العدل و الإحسان و کتبت الی آفاقها کتاباً تعد فیہ بالعدل و الإحسان و تأمرهم بجمیل المذهب و القصد و السواد و ادعت ملک الروم.»

۵۷. قربان‌نیا، بازپژوهی حقوق زن، جلد ۲، ۲۰۹-۲۰۸.

۵۸. جوادی آملی، پیشین، ۳۳۴-۳۳۲.

حال باتوجه به این فرض آیا دین مبین اسلام با مدیریت زن در شرایط موجود مخالف است؟ بنابراین نمی‌توان حدیث پیامبر را - بر فرض صحت سند - بدون بررسی مسئله رهبری زن به گونه‌ای که پیامبر در نظر داشته به عنوان حکم قطعی پذیرفت، زیرا باتوجه به شرایط موجود و دگرگونی زمان، مسئله رهبری شکل جدیدی به خود گرفته است.^{۵۹}

افزون بر مطالب فوق و با عنایت به اینکه روایات فوق‌الذکر نه از نظر سند مورد اعتماد کامل است و نه از نظر دلالت می‌تواند حرمت مناصب عمومی توسط زنان را ثابت کند، آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی در خصوص این حدیث اشاره قابل توجهی داشته‌اند: «مطلب مهم و اساسی در اینجا این است که بدانیم آیا مقصود رسول‌الله این است که حتی اگر زمامداری جامعه به زنی مانند حضرت زهرا سپرده شود، موجب بدبختی آن جامعه خواهد شد؟ آیا کسی می‌تواند چنین ادعایی بکند ... پس آنچه لازم است، دقت و تعمق در معنای این حدیث است.»^{۶۰} ایشان در ادامه اضافه می‌کنند که «پس از تأمل و دقت به نظر می‌رسد که اگر زنی لیاقتش در همه جهات از مردان بیشتر و یا مساوی باشد، نمی‌توان گفت این حدیث در چنین موردی نیز زمامداری و قضاوت و حکومت زن را منع می‌کند و نمی‌توان به رسول خدا نسبت داد که در این حدیث فرموده است: زن فقط به خاطر زن بودن و نه چیز دیگر از زمامداری و قضاوت ممنوع است و دادن چنین نسبتی به رسول خدا دور از حزم و احتیاط است.»^{۶۱}

۳-۲- روایت منسوب به امام محمدباقر

روایت دوم روایتی است که از طرق عامه به امام محمدباقر (ع) نسبت داده‌اند. شیخ صدوق در خصال از جابر بن یزید جعفی روایت نموده که گفت از امام محمدباقر (ع) شنیدم که فرمود: «بر زنان نیست نه اذان نه اقامه و نه جمعه و جماعت و نه عیادت مریض و نه تشییع جنازه و نه لیبیک گفتن با صدای بلند در حج و نه هروله دیدن بین صفاء و مروه و نه دست مالیدن به حجرالاسود و نه ورود به کعبه و نه سر تراشیدن بجز قیچی کردن مقداری از مو. زن عهده‌دار قضاوت و فرماندهی نشود، مشاور قرار نگیرد و ذبح نمی‌کند مگر در شرایط اضطرار.»^{۶۲}

۵۹. فضل‌الله، «اسلام و نقش اجتماعی زنان»، پیشین، ۳۴.

۶۰. صالحی نجف‌آبادی، پیشین، ۳۱.

۶۱. همان، ۳۲.

۶۲. صدوق، الخصال، جلد دوم، ۸۸۸: جابر بن یزید الجعفی قال: سمعت ابا جعفر محمد بن علی الباقر یقول: «لیس علی النساء اذان و لا اقامه و لا جمعه و لا جماعه و لا عیاده المریض و لا اتباع الجنائز و لا اجهار بالتلبیة و

گفته شده این حدیث باتوجه به عبارات «نه قضاوت، نه زمامداری» به ظاهر زن را از عهده داری این دو منصب نهی می کند.^{۶۳} گذشته از اینکه درخصوص سند روایت تردید شده^{۶۴} (باتوجه به اینکه از دو طریق نقل شده: طریق صدوق به جابر بن یزید و طریق او به حماد بن عمرو انس بن محمد که هر دو غیر موثق است)، سیاق و نحوه بیان مطلب نیز به هیچ روی صراحت در ممنوعیت قضاوت ندارد و صرفاً در مقام رفع یک سلسله تکالیف و وجوب در برخی امور زنان است. در واقع مواردی که با فعل منفی لیس منفی شده اند، حکم تکلیفی مانند نماز جمعه و جماعت و عیادت مریض را نفی می کنند و دلالت بر عدم جعل تکلیف دارد و حکمت آن، ارفاق به زن و امتنان به اوست؛ اما هرگاه این امور را انجام دهد، صحیح است و ثواب می برد. مواردی که با لا، نفی شده اند نیز از این قبیل است؛ یعنی معاف کردن زن از قبول مسئولیت قضاوت و حکومت به خاطر کاستن از سنگینی تکلیف و ارفاق به اوست.^{۶۵} در واقع توجه به جملات قبل از عبارت «ولا تولی القضا» که دلالت بر عدم تکلیف وجوب درخصوص نماز جمعه و جماعت، اذان، اقامه و سایر موارد مذکور در حدیث بر زنان دارد، روشن می سازد که تصدّی قضاوت - که بر مردان در صورت وجود شرایط واجب کفایی است - بر زنان واجب نیست، نه اینکه حرام است؛ بنابراین حدیث مذکور درصدد بیان تخفیف‌هایی است که شارع در بعضی امور برای زنان در نظر گرفته است. پس بدین جهت تفسیری که زن را به سبب نقصان شخصیت فاقد چنین صلاحیتی می داند، کاملاً باطل و نادرست است. از جمله امور دیگری که دلالت روایت را بر عدم صلاحیت زن زیر سؤال می برد این است که در بیان احکام عمومی و مهم که مصالح و منافع عظیمی برای جامعه دربردارد، از یک قانونگذار معمولی هم قابل قبول نیست - تا چه رسد به شارع مقدس - که برای بیان حکم، شیوه‌ای خطا انگیز و چندپهلوی اتخاذ کند، به گونه‌ای که موجب اختلاف نظر و عدم اطمینان گردد.^{۶۶}

لا الهوله بین الصفا و المروه و لا استلام الحجر الاسود و لا دخول الكعبه و لا الحلق انما يقصرن من شعورهن و لا تولی المرأة القضاء و لا تولی الامارة و لا تستشار و لا تذبح الا من اضطرار ...»

۶۳ ارأکی، پیشین، ۳۱۰؛ و نیز سبزواری، پیشین، ۴۱.

۶۴ بیهقی در سنن خویش این روایت را از چند طریق نقل کرده است، اما بعد از نقل تمامی اسناد آنها گفته است، تمام آنها ضعیف و غیر قابل اعتماد می باشد: بیهقی، السنن الکبری و فی ذیلہ (الجوهرة النقی)، جلد ۱، ۴۰۸؛ نیز نک: موسوی اردبیلی، فقه القضاء، ۸۲؛ «این حدیث هم از حیث سند و هم از حیث دلالت مخدوش است.»

۶۵ شمس الدین، پیشین، ۸۰؛ و نیز نک: صالحی نجف‌آبادی، پیشین، ۳۳؛ و جوادی آملی، پیشین، ۳۰۲-۳۰۱.

۶۶ شمس الدین، پیشین، ۸۱.

بنابراین روایت موردنظر چه از جهت سند و چه از جهت دلالت، نمی‌تواند به عدم‌صلاحیت زن برای تصدیٰ مناصب عمومی حکم دهد.

۳-۳- روایت ابی‌خدیجه از امام صادق (ع)

ابی‌خدیجه سالم بن مکرم جمالی می‌گوید: ابو عبدالله جعفر بن محمدالصادق (ع) فرمودند: «بپرهیزید از اینکه برای داورى نزد حکام جور بروید، بلکه به‌دنبال مردی از میان خودتان که از قضایا آگاهی دارد بگردید و او را بین خودتان حکم قرار دهید.»^{۶۷} از عبارت «مردی از بین خود را که عالم به احکام ماست، قاضی قرار دهید» استفاده شده است که مراجعه به زن جهت قضاوت جایز نیست، هرچند واجد همه شرایط لازم باشد. بر همین اساس و با تحقیق مناط، عدم‌صلاحیت زن در احراز مناصب عمومی و ولایت سیاسی نیز نتیجه گرفته شده است. هرچند برخی از فقها^{۶۸} از تعبیر رجل استظهار قیدیت نموده و آن را دلیل بر اشتراط مرد بودن در امر قضا گرفته‌اند.

اما درمقابل این ادعا، اعتقاد بر این است که روایت در مقام نهی از رجوع به قاضیان ستمگر صادر شده است و نه تعیین شرایط قاضی، واژه رجل در این حدیث لقب است و در علم اصول دانسته شده است که لقب فاقد مفهوم است.^{۶۹} بنابراین اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند و جمله «به مردی که از خود شماسست، مراجعه کنید» مفهومش این نیست که به زن مراجعه نکنید. از سوی دیگر، واژه رجل در لغت عرب از باب تغلیب به‌طور یکسان بر زن و مرد اطلاق می‌شود؛ بنابراین عبارت رجل منکم در روایت فوق به‌معنای احدکم یکی از شما به‌کار رفته است. این مسئله مربوط به لغت است و هرگز از آن ممنوعیت قضاوت و دیگر شئون حکومت برای زنان از دیدگاه فقهی استفاده نمی‌شود.^{۷۰} لذا واژه مذکور در روایت خطاب به نوع و فرد انسانی است و به‌علت دسترسی بیشتر به مردان با توجه به عرف غالب جامعه آن روز از باب غلبه و مثال بوده و حکم مقید به آن نیست تا سایر اطلاقات و عمومات را مقید سازد یا تخصیص بزند.

۶۷ طوسی، تهذیب الاحکام فی شرح المقننه الشیخ المفید، جلد ۶، ۱۷۹. و نیز شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، جلد ۲ و ۳: «ایاکم أن یحاکم بعضاً الی اهل الجور و لکن أنظروا الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیاً فتحاکموا الیه.»

۶۸ نک: حائری، پیشین، ۶۸؛ و نیز موسوی گلپایگانی، پیشین، ۴۷.

۶۹ قربان‌نیا، پیشین، ۲۴۸؛ و نیز نک: موسوی گرگانی، «پژوهشی در قضاوت زن»، ۸۸.

۷۰. آصفی، «زن و ولایت سیاسی و قضایی»، ۷۹.

نظر فقیهان معاصر نیز مؤید همین تفسیر بوده به طوری که صاحب دراسات معتقد است: «ظاهراً باید گفت مسئله مرد بودن به عنوان شرط قضاوت در اینجا مورد نظر نبوده است، بلکه روایت درصدد این بوده که مردم را از مراجعه به داوران ستم بازدارد و ذکر مرد در اینجا از باب تغلیب بوده است. پس تمسک کردن به مفهوم مرد در اینجا همانند تمسک به مفهوم لقب است که قطعاً حجتی برای آن نیست.»^{۷۱} به تعبیر آیت الله صانعی «شرطیت مرد بودن در قضاوت، همان گونه که در مرجعیت و ولایت شرط نیست، در قضاوت هم شرط نیست و معیار در جواز قضاء علم و معرفت به موازین اسلامی قضا و قوانین است و مرد بودن خصوصیت ندارد و اگر کلمه رجل در روایتی آمده، حسب تعارف در مکالمات است و آن روایت، همانند بقیه روایات و مکالمات که تعبیر به رجل شده و می شود، قطعاً خصوصیت ندارد و کما اینکه مردان از قبیل ائمه معصوم مجاز در تصدّی قضا هستند، زنان هم از قبل آنان مجازند.»^{۷۲}

۳-۴- مقبوله عمر بن حنظله

«هرکس از میان شما که راوی حدیث ماست و به حلال و حرام ما نظر دارد و احکام ما را می شناسد، حکمیت و داوری او را بپذیرید.»^{۷۳} ادعا شده که عبارت «ینظران من کان منکم» در مقبوله و عبارت «ولکن انظروا الی رجل منکم» در روایت ابی خدیجه با تأکید بر ضمیر مذکر «منکم» و تصریح بر لفظ رجل نشان دهنده عنایتی است که اسلام به جنس مذکر دارد. در سند مقبوله عمر بن حنظله راویان عبارتند از: محمد بن عیسی، داوود بن حصین اسدی و عمر بن حنظله. در مورد دو راوی اول، اعتبار آنها مورد تأیید قرار نگرفته و اما در مورد عمر بن حنظله، هیچ یک از علمای رجال در مورد مدح و یا وثاقت او سخن نگفته اند. در هر صورت این روایت از نظر سند، ضعیف است و برخی از اهل فن، در مورد آن توقف کرده اند، ولی چون

۷۱. منتظری، پیشین، ۱۳۰. آیت الله موسوی خویی نیز استدلال به این حدیث را خالی از مناقشه نمی داند چرا که به نظر ایشان تعبیر به «رجل منکم» برای خارج کردن زنان و کودکان نیست بلکه از جهت مقابله با مردان ستمگر است که از رجوع به آنان منع شده است. علاوه بر این، قید مرد بودن قید غالب است و از آن انحصار قضاوت در مردان استفاده نمی شود: خویی، *الرأی السدید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید*، ۸۴ به نقل از: موسوی سنگلاخی، *قضاوت زن از دیدگاه فقه شیعه*، ۱۰۲.

۷۲. صانعی، *منتخب الاحکام*، ۲۹۸.

۷۳. طوسی، *تهذیب الاحکام فی شرح المقننه الشیخ المفید*، جلد ۱۷۸، ۶: «ینظران من کان منکم ممن فد روی

حدیثنا و نظر فی حالنا و حرامنا عرف احکامنا، فلیرضوا به حکما.»

بزرگان آن را تلقی به قبول کرده‌اند لذا مقبوله عمر بن حنظله نام گرفته است.^{۷۴} علاوه بر این به نظر می‌رسد، در روایت فوق عبارت «من کان» مطلق است و مقید به قید مرد بودن نشده است.^{۷۵} از این گذشته موضوع روایت در خصوص راوی حدیث مطرح شده که با عنایت به اینکه در تاریخ شیعه و سنی، زنان بسیار بزرگی از محدثان برخاسته‌اند، مقتضای اطلاعات و سیره عقلا بر عدم فرق بین زنان و مردان در این خصوص است.

۳-۵- سایر روایات

روایاتی که در این تقسیم‌بندی می‌گنجد عمدتاً به استناد کمال عقل و قدرت تدبیر و تدبّر در مردان و ضعف قوای عقلی و دماغی در زنان، مشورت و اطاعت از زنان را منع کرده است. این دسته از روایات که در ادامه نمونه‌هایی از آنها ذکر گردیده است، معمولاً توسط فقها من باب تأیید ادله شرعی که برای منع قضاوت، زمامداری، ریاست و حکومت زنان برشمرده می‌شود، مورد استناد قرار گرفته‌اند:

پیامبر اکرم (ص) فرمود: «آنگاه که زمامداران شما، بهترین شما باشند و ثروتمندان با سخاوت باشند و امور خود را با مشورت انجام دهید، روی زمین برای شما بهتر از زیر زمین است و زمانی که امیران شما، بدترین شما باشند و ثروتمندان بخیل باشند و امور خود را به دست زنان بسپارید، زیر زمین برای شما بهتر از روی آن است.»^{۷۶} و نیز «اطاعت کردن از زن موجب پشیمانی است.»^{۷۷} از امام صادق نقل شده که امیرالمؤمنین در ضمن خطبه‌ای فرمود: «ای مردم! در هیچ حال زنان را اطاعت نکنید.»^{۷۸} یا «ای مردم، زن‌ها از ایمان و ارث و خرد کم‌بهره‌اند؛ اما نقصان ایمانشان به جهت نماز نخواندن و روزه نگرفتن در روزهای حیض است و جهت نقصان خردشان آن است که گواهی دو زن، به جای گواهی یک مرد است و از جهت

۷۴. نک: خویی، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، جلد ۸، ۲۷-۲۲: ایشان مقبوله عمر بن حنظله و حسنه ابی خدیجه را برای استدلال به محرومیت زن از قضاوت و افتاء را نمی‌پذیرند.

۷۵. آیت‌الله صانعی بر این باورند که: «مقتضای اطلاق مقبوله و الغای خصوصیت از تقیید به رجل در روایت ابی خدیجه، عدم شرطیت و صحت قضای زنان مانند مردان است.» صانعی، مجمع المسائل، جلد ۲، ۶۰۸؛ و نیز نک: مرعشی، دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری/اسلام، جلد ۲، ۴۰۸.

۷۶. قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «إذا كانت امراتکم خیارکم و اغنیاتکم سمحائکم و امورکم شوری بین فظهر الأرض خیر لکم من بطنها و إذا كانت امراتکم شرارکم و اغنیاتکم بخلائکم و امورکم إلی النساءکم فبطن الأرض خیر لکم من ظهرها.» الترمذی، پیشین، ۳۶۱. به نقل از: منتظری، پیشین، ۱۲۳.

۷۷. صدوق، من لا یخضره الفقیه، جلد ۴، ۳۶۴.

۷۸. همان، جلد ۳، ۵۵۴.

نقصان نصیب و بهره هم، ارث آنها نصف ارث مردان است.^{۷۹} «همچنین ... از مشورت با زنان پرهیز کن، زیرا رأی آنان سست و عزم آنان ضعیف است.»^{۸۰} در تاریخ یعقوبی از طرق عامه روایتی از حضرت علی نقل شده که فرمودند: «زمانی بر مردم خواهد آمد که جز دروغ‌پردازان فریب کار عزت نیابند و جز دروغگوی نابکار زیرک شمرده نشود و جز با انصاف درستکار ناتوان به حساب نیاید و در چنین زمانی حکومت به دست زنان و مشورت با کنیزان خواهد بود و کودکان حاکم خواهند شد.»^{۸۱} و نیز به نقل از امام صادق (ع) آمده است: «از مشورت با زنان بپرهیزید که در آنها ضعف و وهن و ناتوانی است.»^{۸۲}

در مورد این روایات به نظر می‌رسد ضمن آنکه استفاده فقهی ممنوعیت قضاوت و ریاست دولت توسط زنان از این‌گونه روایات با توجه به اینکه هم اعتبار سندی آنها محرز نیست و هم صدور برخی‌شان از پیامبر (ص) و امام علی (ع) به سختی مورد تردید است، دور از حزم است، حتی - به فرض صحت - می‌توان استنباط کرد که مقصود از نقصان عقل، عقل اکتسابی و عملی است که آن هم ناشی از نوع نگرشی بوده که به زن در جوامع سابق مخصوصاً در میان اعراب، تحت تأثیر شرایط عقب‌مانده اجتماعی، فرهنگی، تربیتی و سیاسی آن زمان، اعمال می‌شده است و به هیچ‌روی به معنای نقصان ذاتی و باطنی زنان در قوه تعقل نیست. چنان‌که حتی مفاد برخی از این‌گونه احادیث مبنی بر نقصان عقلی و وجودی زن آن‌قدر با آموزه‌های اسلامی در تعارض است که برخی از مراجع تقلید، انتساب این احادیث را به ساحت اهل بیت ناشایست و صدور چنین مطالبی را از ایشان خلاف واقع و وجدان می‌دانند.^{۸۳}

آیت‌الله عمید زنجانی نیز در این خصوص معتقدند: «مطالبی که در نهج‌البلاغه در مورد مقام شخصیت زن آمده، اگر به درستی استقصا شود سیزده چهارده مورد است، در تمام این موارد، مناسبت‌های تاریخی خاصی هست که باید آن مناسبت‌ها مورد توجه قرار بگیرد و مع‌الأسف برخی به مناسبت‌ها توجه نکرده و از آن غافل مانده‌اند. به عبارت دیگر برداشتی که من دارم این است که قضایایی که در زمینه‌های مشابه مقام و شخصیت زن در نهج‌البلاغه آمده است،

۷۹. نهج‌البلاغه، خطبه ۸۰: «معاشر الناس إن النساء نواقص الايمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول ...»

۸۰. نهج‌البلاغه، نامه امام علی برای امام حسین (ع): «... ایاک و مشاوره النساء فإن رایهن إلی افن و عز مهمن

الی وهن ...»

۸۱. یعقوبی، تاریخ یعقوبی، جلد ۲، ۱۳۱: «یأتی علی الناس زمان لایعز فیہ الا الماحل و لا یستظرف الا الفاجر و

لا یضعف فیہ الا المنصف ... فعند ذلک یکون سلطان النساء بمشورة النساء و الاماء و امارة الصبیان.»

۸۲. کلینی، کافی، جلد ۵، ۵۱۷.

۸۳. فیاض کابلی، المسائل المستحدثة، ۲۴۶.

به صورت قضایای خارجیه است نه به صورت قضایای طبیعی یا حقیقیه. با طبیعت زن کاری ندارد، به صورت حکم کلی با همه زن‌های جهان کاری ندارد. قرآن در این زمینه مسئله را به روشنی بیان کرده است و این درنهایت به همان مسئله بازگشت می‌کند که قراین و مناسبت‌های تاریخی را نباید ندیده گرفت.^{۸۴}

۴- سیره

برخی از فقها با توسل به سیره عملی قائل به محرومیت زنان در امور سیاسی از جمله امر حکومت و رسیدن به مناصب عمومی شده‌اند، اینان معتقدند که در طول تاریخ اسلام از زمان پیامبر (ص) و ائمه (ع) زنان متصدی مناصب حکومتی و سیاسی نشده‌اند و این خود دال بر آن است که زنان صلاحیت چنین مناصبی را ندارند.

از زمره قائلان به این نظر، علامه حسینی تهرانی است که معتقد است: «تردیدی در تحقق سیره در این مورد نیست بدین معنا که مسلمین از فقها و علماء و حکام از شیعه و سنی از زمان پیامبر اکرم (ص) تا زمان حاضر به این امر التزام داشتند که زن را به امارت و قضاوت برنگزینند و این امتناع اتفاقی نبوده، بلکه به خاطر استناد به سنت رسول اکرم بوده است.» وی ادامه می‌دهد: «امراء و حکام ظلم مانند بنی‌امیه و بنی‌عباس بیش از پانصد سال بر امت اسلام حکومت می‌راندند، ... و در میان امت، همواره و در هر زمان زنان عالم، عاقل، شاعر، ادیب، فقیه و ... وجود داشته است، ... و با این همه حتی یک مورد در این تاریخ طولانی ندیده‌ایم که یکی از آنها زنان را به مقام قضاوت و حکومت منصوب کرده باشند و این مطلب نمی‌تواند جدا از راه عدم‌سازش آن با روح اسلام و شریعت محمدی باشد.»^{۸۵} علامه طباطبایی در این مورد معتقدند که آنچه از سنت رسول خدا در طول زندگیش به دست می‌آید، این است که آن حضرت هرگز زمام امور هیچ قومی را به دست زن نسپرد. آیت‌الله منتظری نیز بر این باور است که علی‌رغم نفوذ بالای زنان در دستگاه امویان و عباسیان و برخورداری برخی از آنها از فضل، علم و کمالات، اما شنیده نشده که به زنی مسئولیت حکومت و یا قضاوت

۸۴ عمید زنجانی، یادنامه دومین هزاره نهج‌البلاغه، ۷۷-۷۶. به نقل از: مهریزی، نواندیشی دینی و مسئله زن،

۳۰۳.

۸۵ حسینی تهرانی، رساله بدیعه، پیشین، ۱۳۴-۱۳۳.

واگذار کرده باشند و این خود بیانگر این است که این کار در عرف جامعه اسلامی به گونه‌ای قبیح و منکر بوده که حتی خلفای جور نیز امکان چنین کاری را نداشته‌اند.^{۸۶}

با عنایت به نظرات فوق درمی‌یابیم که فقهای مخالف تصدیٰ زنان به مناصب عمومی بدون در نظر گرفتن شرایط و ساختار اجتماعی و فرهنگی زمان صدر اسلام و با توسل به ملاک‌ها و معیارهای امروزی به سنجش و تحلیل موضوعات و مسائل آن روزگار پرداخته و اقدام به صدور حکم کلی کرده‌اند. پر واضح است که مشارکت و فعالیت سیاسی صدر اسلام با فعالیت سیاسی دوره مدرن قابل مقایسه نیست. سیره سلبی در زمینهٔ عدم‌واگذاری مناصب عمومی به زنان در گذشته که بیشتر به دلایل فرهنگی بوده تا منع شرعی نمی‌تواند ما را به اراده تشریعی خداوند سبحان برساند. افزون بر اینکه، در آن هنگام زنان به دلیل آداب و سنن جاهلی، از لحاظ سطح فرهنگ و آگاهی عملی برای قبول این‌گونه مأموریت‌ها و امور مربوطه توانایی و آمادگی نداشتند و جامعه نیز پرداختن به فعالیت سیاسی آن هم در سطوح حکومتی را نمی‌پذیرفت. این درحالی است که اتفاقاً بررسی سیره جامعه اسلامی صدر اسلام حاکی از آن است که زن مسلمان نه تنها از دایره فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی غایب نبوده است، بلکه بر اساس طبیعت قضایای سیاسی و شیوه‌های فعالیت سیاسی آن عصر فعالانه در صحنه‌های جهاد، هجرت، بیعت، دفاع از ولایت و اعتراض به حاکمان وقت حضور داشته است؛ و چه بسا تأیید این حضور فعال توسط رسول خدا و ائمه اطهار مثبت اصل جواز حضور زن در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی جامعه اسلامی است.

۵- اجماع

در خصوص اجماع به نظر می‌رسد با توجه به اینکه فقیهان شیعی به مسئله ولایت، زمامداری و حکمرانی زن نپرداخته‌اند، در فقه شیعه بابتی برای شرط مرد بودن در مورد رئیس دولت یا حاکم اسلامی گشوده نشده است. به همین دلیل عده‌ای از فقها معتقدند که نمی‌توان مدعی شد که شرط مرد بودن برای حاکم یا رئیس دولت مورد توافق بوده تا چه رسد به اجماع، زیرا از هیچ فقیهی در این زمینه سخنی به چشم نمی‌خورد، هر کس برای لزوم مرد بودن رئیس دولت به اجماع استدلال کند یا امکان استدلال داشته باشد تنها به دعوی اجماع در لزوم مرد بودن قاضی و ملازمه داشتن قضاوت با حاکمیت و ریاست دولت استناد می‌نماید.^{۸۷}

۸۶. منتظری، پیشین، ۱۰۳-۱۰۲.

۸۷. شمس‌الدین، پیشین، ۱۰۵.

از طرف دیگر معتبرترین دلیل نقلی هم که به ممنوعیت قضاوت زنان از سوی فقها مورد استناد قرار گرفته اجماع است و اکثر فقیهان به هنگام بیان حکم یا به آیات و روایات استناد نکرده‌اند یا در برابر شبهه ضعف دلالت یا سند روایت، به بودن اجماع دل قوی داشته و تردیدی در صدور فتوی به ممنوعیت قضاوت زن روا نداشته‌اند.^{۸۸} نکته تأمل برانگیز این است که نزد امامیه صرف اجماع و اتفاق موضوعیت ندارد و اجماع کاشف از قول معصوم حجت است. کشف قول معصوم نیز زمانی امکان دارد که تمام علما و فقها در تمام اعصار مخالفتی با اجماع نکرده باشند. بنا به گفته منقول از شیخ مفید: «اجماع امت به خودی خود حجت نیست، بلکه از باب وجود امام معصوم (ع) در بین آنهاست و وقتی ثابت شد همه علمای امت بر امری اجماع دارند، بدون شک امام معصوم هم یکی از آنهاست و اگر چنین نباشد، اعلام وجود اجماع نادرست است و در هر حال حجیت اجماع به خاطر این است که متضمن قول امام (ع) است.»^{۸۹}

این در حالی است که در متون اولیه (مانند نه‌یامه شیخ طوسی و مقنعه شیخ مفید و الکافی فی الفقه ابوالصلاح حلبی و نیز کتاب‌هایی چون المقنع و الهدایه صدوق و فقه الرضا و نیز کتاب سرائر ابن ادریس) از ممنوعیت قضاوت زنان سخنی به میان نیامده است. مرور کلی و اجمالی تاریخ اجماع مؤید نبودن چنین حکمی در متون اولیه‌ای است که برای نقل احکام وارده از سوی معصومین (ع) تدوین شده‌اند، به طوری که رجوع به آراء و نظرات مکتوب فقیهان از عصر غیبت امام زمان تا به امروز نشان می‌دهد هر قدر که از عصر ائمه دورتر می‌شویم به تعداد دلایل عدم جواز قضاوت زنان افزوده می‌شود و هر قدر که به عصر ائمه نزدیک‌تر می‌شویم از تعداد دلایل کاسته و بر تعداد فقهایی که متعرض شرط مرد بودن نشده‌اند، افزوده می‌شود. تا اینکه در عصر شیخ صدوق و شیخ مفید که نزدیک‌ترین عالم عصر به ائمه علیهم‌السلام است از شرط مرد بودن اثری به چشم نمی‌خورد و همین امر وجود اجماع معتبر را قویاً مورد تردید قرار می‌دهد.^{۹۰} ظاهراً اولین کسی که شرط مرد بودن در قاضی را مورد توجه قرار داده، شیخ طوسی است. وی در دو کتاب الخلاف و المبسوط که در زمینه طرح و بررسی دیدگاه‌های فقهی مذاهب مختلف است برای نخستین بار این شرط را ذکر می‌کند و پس از او فقهای دیگر در کتب فقهی خویش متعرض شرط مرد بودن شده و آن را

۸۸. مهرپور، مباحثی از حقوق زن، ۳۳۷.

۸۹. ملا احمد نراقی، عوائد الایام، ۲۳۲ به نقل از: مهرپور، پیشین، ۳۳۷.

۹۰. بهرامی خوشکار، قضا و شهادت زن در مکاتب فقهی و حقوقی، ۱۸۶.

از جمله شرایط قاضی شمرده‌اند؛ اما نکته قابل توجه این است که ایشان در کتاب الخلاف در بحث قضا چهل و دو مسئله اختلافی را مطرح نموده و در مقام استدلال در متجاوز از پانزده مورد به اجماع فقهای امامیه به عنوان اولین و محکم‌ترین دلیل تکیه نموده است در حالی که در مسئله قضاوت زن، هیچ‌گونه اشاره‌ای به اجماع ندارد.^{۹۱} شیخ طوسی قبل از تألیف المبسوط کتابی تحت عنوان النهایه نگاشته که طبق متن روایات رسیده از معصومین تدوین شده است. عدم ذکر شرط مرد بودن قاضی در این کتاب نشان می‌دهد که مسئله مزبور از مسائل متداول عصر امامان معصوم نبوده است.

بنابراین به رغم ادعای اجماع بر ممنوعیت قضاوت زنان، اولاً، اگر مبنای اعلام نظر فقها جمع آنها اجماع را تشکیل می‌دهد، روایات و مستندات می‌باشد که قابل‌خداشه است و یا نظرات ابراز شده فقها بر اساس حکمت و فلسفه‌ای باشد که جای بحث داشته و یا برحسب تحول زمان متغیر باشد، از این حیث نمی‌توان به صرف وجود اجماع حکمی را ثابت کرد؛ ثانیاً، اجماع اگر کاشف از قول معصوم نباشد و مستند به استنباط فقها از دلیل‌های اجتهادی باشد، اجماع مدرکی است و احتمال مدرکی بودن چنین اجماعی کافی است که این اجماع را از حجیت ساقط نماید.^{۹۲}

در نتیجه به نظر می‌رسد قوی‌ترین و معتبرترین دلیل نقلی فقها بر منع اشتغال زنان به قضاوت و به دنبال آن، ممنوعیت زنان از تصدی به ریاست حکومت و مناصب عمومی که اجماع است، نمی‌تواند به عنوان دلیل مستقل مورد قبول باشد.

۹۱. انصاری، *مبانی فقهی شرایط قاضی در فقه شیعه و مذاهب چهارگانه*، ۱۳۰. طوسی در الخلاف در مورد شرط مرد بودن قاضی به ادله دیگری همچون روایت لن یفلح قوم ولوا امرهم امرأة استناد کرده که کاملاً قابل‌خداشه است.

۹۲. در این خصوص، نک: منتظری، پیشین، ۱۰۶؛ ایشان معتقدند: «چون اجماع مورد بحث ما در مورد مسائل گرفته شده از ائمه معصومین نیست، به همین جهت نمی‌توان به عنوان دلیل به آن استناد نمود. چراکه این موضوع در کتاب‌هایی همچون مقنعه و مقنع و هدایه و نهاییه و فقه الرضا که برای نقل احکام منقوله از معصومین (ع) تنظیم شده، دیده نمی‌شود.» و نیز سبحانی، پیشین، جلد ۱، ۴۹. ایشان نیز در خصوص عدم جواز قضاوت زنان بر این باورند که اجماع در مسئله مورد بحث مستند به آیات و روایات و سیره موجود بین مسلمین است و لذا اجماع در مسئله مدرکی است و نه تبعدی و فقیه به ناچار باید جهت به دست آوردن حکم ادله دیگری را بررسی و جستجو نماید.

نتیجه

با عنایت به تأثیرگذاری بیشتر گفتمان‌های مذهبی نسبت به سایر عوامل در احوال و موقعیت زنان در جوامع مذهبی نظیر ایران، تحلیل و نقد شرایط و ضوابط حاکم بر حقوق زنان در عرصه احراز مناصب عمومی، بدون غور در کنه نظرات و ادله فقهی فقها کامل و جامع نخواهد بود. در مجموع از بررسی نظرات فقهی در این خصوص چنین برمی‌آید که مشهور فقها با استناد به ادله فقهی (کتاب، روایات، اجماع، سیره و ...) مرد بودن را شرط تصدی منصب قضا و به تبع آن سایر مناصب حکومتی برشمرده‌اند. این درحالی است که بررسی شرط مرد بودن در تصدی مناصب عمومی توسط زنان، بدون پیش‌داوری منفی نسبت به خاستگاه انسانی و جایگاه اجتماعی زنان و بدون منظور ساختن برداشت‌های ظنی و گاه سلیقه‌ای و تنها در چهارچوب ادله، حاکی از آن است که محرومیت زنان بیش از دلایل و توجیحات محکم، ناشی از تسلط خوانشی مردانه از احکام اسلام و نوع نگرش چیره بر جامعه فقهی است که متأسفانه با گذشت زمان جز در موارد نادر دگرگونی نداشته است.

دلایل فقهی اعم از نقلی و عقلی که فقها و مشایخ مبنی بر اعتبار شرط مرد بودن در قاضی و حاکم اسلامی و به تبع آن در سایر مناصب عمومی ذکر کرده‌اند و یا اساساً ارتباطی به مقوله تصدی مناصب در حوزه عمومی ندارد یا اینکه دلالت بر نفی حق و صلاحیت زنان در این خصوص نمی‌کند لذا دلیل شرعی پذیرفتنی و قابل‌اعتمادی که بتواند عمومات و اطلاعات جواز حضور زنان در عرصه عمومی را محدود کند، وجود ندارد؛ و هیچ‌یک از ادله یادشده برای ممنوعیت حضور زنان در این عرصه کافی نبوده و یارای مقاومت در برابر مقتضیات روز را ندارد. از آنجاکه مقررات هر نظام حقوقی ناگزیر، ناظر و ناشی از واقعیات و شرایطی است که آن نظام حقوقی در آن شکل می‌گیرد، لذا در تشریح الهی نیز واقعیات‌ها و مقتضیات روز آن دوره (عصر نزول) مورد توجه قرار گرفته است. با نگرش به اینکه تجربه جوامع بشری در قرون جدید حاکی از حضور زنان هم‌تراز و هم‌پایه با مردان در زمینه دانش‌پژوهی و جنبش‌های اجتماعی بوده و به توفیقات ارزنده‌ای نیز در این خصوص نائل گشته‌اند، به نظر می‌رسد آنچه امروز در راستای خوانشی مطلوب و مستفید که راهگشای مسائل روز باشد، اهمیت یافته، بازبینی در اجتهاد سنتی با ملاحظه زمان، مکان و مقتضیات عصر در مواجهه با موضوعات و مسائل جدید از یک‌سو و توسل به ابزارها و تدابیر فقهی از قبیل احکام ثانویه از سوی دیگر بوده تا از این طریق در خصوص احکامی که با سیره عقلا در دنیای معاصر ناسازگار به نظر می‌رسند، چاره‌اندیشی گردد.

در طول تاریخ فقه، فقیهان از منابع و مأخذ فقهی یکسان برداشت‌ها و فهم‌های متفاوتی عرضه کرده‌اند و آرائی ناسازگار با یکدیگر ارائه نموده‌اند. از این رو حتی اگر مشهور فقها در مسئله‌ای قائل به استنباط حکمی حاصل از منابع فقهی شوند، این به آن معنا نیست که آن حکم عین شریعت و دین به‌شمار آید و نظرات سایر فقها هرچند در اقلیت باشند، نظریاتی غیردینی یا غیرفقهی تلقی گردد چراکه «معنای باز بودن باب اجتهاد این است که در هر عصری می‌توان برخلاف نظر اجماعی (فرضی) فقیهان نظر مسؤل و روشمند جدید ابراز کرد و به‌تبع، هرچه مجتهدان (فقیهان) می‌گویند یک نظر است، نه بیشتر.»^{۹۳}

در عرصه فقه باور به گریزناپذیر بودن گوناگونی و اختلاف با پررنگ شدن نقش اجتهاد و اهمیت آن در راستای تغییر احکام در انطباق با ضروریات اجتماعی معنا پیدا می‌کند در این راستا صاحب‌نظران و کارشناسان همواره بر پویایی فقه تأکید کرده و در گشایش نظری آن کوشیده‌اند، آنها به‌صراحت اعلام می‌کنند که: «... نباید فکر کنیم که «فقه» همان «اسلام» است، کسانی که فقه را به‌معنای اسلام می‌دانند، مرتکب اشتباه بزرگی می‌شوند. اسلام بعینه همان فقه نیست، زیرا فقه عبارت است از مجموعه احکامی که از استنباطات فقها و مجتهدین در طول تاریخ اسلام پدید آمده و دائماً این فتاوی و استنباطات درحال تغییرند و زمان و مکان در آنها دخیل است و در امور گوناگونی ممکن است، تبدل رأی یا تبدل موضوع حاصل شود، ما مسائل فراوانی داریم که نیازمند استنباط و اعمال اجتهاد است و این مسائل بعضاً درحال تغییرند و همین امر تبدل رأی فقیه را اقتضاء می‌نماید...»^{۹۴}

از طرف دیگر آنچه امروزه در راستای خوانشی نوین از منابع فقهی با توسل به ابزار اجتهاد درجهت تغییر احکام در انطباق با تکامل و اعتلای حقوق زن بر پایه کسب مجوزهای شرعی اهمیت یافته، توجه به تأثیر پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌ها از یک‌سو و علایق و انتظارات خاص فقیه از سوی دیگر در ارائه تفسیر و استنباط فقهی اوست؛ بدین معنا که معارف بشری و دانسته‌های یک فقیه در زمینه‌های خدا، انسان، جهان، زندگی، دین، آزادی، عدالت، اخلاق، حقوق، سیاست و ... در فهم او از منابع فقهی (قرآن و سنت) و استنباط احکام اسلامی در طی فرایند اجتهاد به‌قدری مؤثر است که می‌توان گفت - ولو به‌طور اجمال - اصولاً هیچ مفسر و هیچ فقیهی بدون بهره‌گیری از پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌های خود درباره زن و مرد و تنها با

۹۳. مجتهد شبستری، *تقدی بر قرائت رسمی از دین*، ۲۴۴.

۹۴. موسوی بجنوردی، «نقش زمان و مکان در تغییر احکام»، ۲۴۶.

اتکاء به علم اصول یا علم معانی قادر به تفسیر آیه‌ای و استنباط حکمی نخواهد بود و نمی‌تواند به صورت سیستماتیک برای زن و مرد از منابع فقهی در همه زمینه‌ها، حقوقی برابر یا نابرابر استنباط کند. به دیگر سخن امکان ندارد یک فقیه مقبولات فلسفی و سوابق ذهنی و طرز تفکری را که نسبت به انسان یا زن به معنای اعم کلمه دارد، از تفسیر آیات یا استنباط احکام مربوط به زن از ادله شرعی، دخالت و نفوذ ندهد؛ بنابراین در مقام استنباط احکام شریعت، فقهی که در دستگاه انسان‌شناسی او زن و مرد از کرامت و حرمت یکسانی برخوردار نیستند و همواره زن از موقعیتی نازل‌تر از مرد برخوردار است، چگونه ممکن است بخواهد یا بتواند از منابع فقهی برای زن حقوقی همسان و برابر با مرد استنباط کند. با توجه به مباحثی که ذکر شد به نظر می‌رسد که بازنگری در مبانی فلسفی، کلامی، انسان‌شناسی و روان‌شناسی اجتهاد که تشکیل‌دهنده پیش‌فهم‌های نخستین فقیه بوده و به علایق و انتظارات فقیه در ارائه تفسیر و استنباط فقهی جهت می‌بخشند، می‌تواند در زمینه ارائه هرگونه حکم فقهی مربوط به حقوق زنان در حوزه عمومی منطبق با نیاز روز جامعه و از طریق بازخوانی متون دینی کارگشا باشد، حکمی که زنان را صرفاً بر مبنای جنسیت از حقوق بدیهی خود باز ندارد و پاسخگوی انتظارات هم‌هنگ با مقتضیات روز باشد و در نهایت منجر به قرار گرفتن زنان توانمند این حوزه در جایگاه شایسته خود گردد.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

- أصفی، محمدمهدی. «زن و ولایت سیاسی و قضایی». *مجله فقه اهل بیت* ۴۲ (۱۳۸۵ تابستان): ۱۰۰-۴۷.
- ابن واضح یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب. *تاریخ یعقوبی*. جلد ۱ و ۲. چاپ هفتم. ترجمه محمدابراهیم آیتی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- اشکذری، س.م. «حق سرپرستی در خانواده؛ بر اساس اثری منتشرنشده از استاد شهید آیت‌الله مطهری». *مجله پیام زن* ۲۶ (اردیبهشت ۱۳۷۳): ۱۱-۴.
- انصاری، حمید. *مبانی فقهی شرایط قاضی در فقه شیعیه و مناهب چهارگانه*. چاپ اول. بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۷۱.
- بهرامی خوشکار، محمد. *قضا و شهادت زن در مکاتب فقهی و حقوقی*. تهران: سرای قلم، ۱۳۸۱.
- تاریخ طبری*. جلد ۱.
- جعفری، محمدمتقی. *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*. جلد ۱۱. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.
- جوادی آملی، عبدالله. *زن در آئینه جلال و جمال*. چاپ هجدهم. قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
- حسینی تهرانی، محمدهسین. *رساله بدیعه*. مشهد: انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۲۹ ق.
- حسینی تهرانی، محمدهسین. *ولایت فقیه در حکومت اسلام*. جلد ۳. مشهد: انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۲۱ ق.
- شمس‌الدین، محمدمهدی. *حدود مشارکت سیاسی زنان در اسلام*. چاپ اول. ترجمه محسن عابدی. تهران: انتشارات بعثت، ۱۳۷۶.
- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله. *قضاوت زن در فقه اسلامی*. چاپ دوم. تهران: امید فردا، ۱۳۸۶.
- طباطبایی، محمدهسین. *تفسیر المیزان*. جلد ۴ و ۱۸. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۶.
- فضل‌الله، سید محمدهسین. «اسلام و نقش اجتماعی زن». ترجمه سید مهدی علیزاده (موسوی). *مجله پیام زن* ۵۲ (تیر ۱۳۷۵): ۳۶-۳۰.
- فضل‌الله، سید محمدهسین. *نقش و جایگاه زن در حقوق اسلامی*. چاپ اول. ترجمه عبدالهادی فقهی‌زاده. تهران: نشر میزان، ۱۳۷۸.
- قدیر، محسن. *دیدگاه‌های فقهی در خصوص عهدنامه محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان*. چاپ اول. قم: مرکز تحقیقات فقهی قوه قضائیه، ۱۳۷۷.
- قربان‌نیا، ناصر و دیگران. *بازپژوهی حقوق زن (بررسی قوانین مربوط به زنان در جمهوری اسلامی ایران)*. جلد ۲. چاپ اول. تهران: روز نو، ۱۳۸۴.

کدیور، جمیله. «بنیادهای نظری مخالفان قضاوت زنان در ایران». *مجله مطالعات زنان* ۱ (۱۳۸۵): ۳۷-۵۴.

کدیور، جمیله. زن. تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۱.

مجتهد شبستری، محمد. *تقدی بر قرائت رسمی از دین (بحران‌ها، چالش‌ها و راه‌حل‌ها)*. چاپ دوم. تهران: طرح نو، ۱۳۸۴.

مرعشی، سید محمدحسن. *دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام*. جلد ۲. چاپ اول. تهران: نشر میزان، ۱۳۷۹.

مرنیسی، فاطمه. *زنان پرده‌نشین و نخبگان جوئن‌یوش (برداشتی نوین از حقوق زن در اسلام)*. چاپ اول. ترجمه ملیحه مغازه‌ای. تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.

معرفت، محمدهادی. «بررسی مسئله شایستگی زنان برای قضاوت». *مجله دادرسی* ۲ (خرداد ۱۳۷۶): ۱۰-۱۴.

منتظری، حسینعلی. *دراسات فی الولاية الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه (مبانی فقهی حکومت اسلامی)*. جلد ۲. چاپ اول. ترجمه محمود صلواتی. قم: نشر تفکر، ۱۳۶۹.

مهرپور، حسین. *مباحثی از حقوق زن*. چاپ دوم. تهران: اطلاعات، ۱۳۸۴.

مهریزی، مهدی. *نواندیشی دینی و مسئله زن*. چاپ اول. تهران: صحیفه خرد، ۱۳۸۷.

موسوی بجنوردی، محمد. «نقش زمان و مکان در تغییر احکام». *مجله کانون وکلا* (۱۳۷۵): ۲۴۶-۲۴۱.

موسوی سنگلاخی، سید محمدیعقوب. *قضاوت زن از دیدگاه فقه شیعه*. چاپ اول. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۵.

موسوی گرگانی، سید محسن. «پژوهشی در قضاوت زن». *مجله فقه اهل بیت* ۳۰ (تابستان ۱۳۸۱): ۶۹-۱۰۷.

نجفی، محمدحسن. «زن و مرجعیت». *مجله فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)* ۱ (۱۳۷۲ بهمن): ۷۸-۲۹.

ب) منابع عربی

ابن اثیر، مبارک بن محمد. *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*. جلد ۴. قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴.

ابن البراج الطرابلسی، عبدالعزیز. *المهذب*. جلد ۲. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ ق.

ابن شعبه حرانی (ابو محمد حسن بن علی بن حسین بن شعبه حرانی). *تحف العقول*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.

ابن شعبه حرانی. *تحف العقول*. چاپ ۲. قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۴ ق.

ابن اثیر، ابی الحسن علی بن محمد. *اسد الغابه فی معرفه الصحابه*. جلد ۶. قاهره: دارالشعب، ۱۹۷۰ م.

اراکي، محسن. *نظریه الحکم فی الاسلام*. چاپ اول. قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۵ ق.

- الترمذی. *الجامع الصحیح (سنن الترمذی)*. جلد ۳. قاهره: دارالحدیث، ۱۴۱۹ ق.
- الشیبانی (ابن اثیر). *الکامل فی التاریخ*. جلد ۲. چاپ ششم. بیروت: دارصادر، ۱۴۱۵ ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. *صحیح بخاری*. جلد ۹. بیروت: المكتبة الثقافية، بی تا.
- بیهقی، احمد بن حسین. *السنن الکبریٰ و فی ذیلہ (الجوهر النقی)*. جلد ۱. بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۳.
- جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین الدین. *الروضه البهیة الشرح للমেه*. جلد ۱. چاپ ۸. قم: مكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
- حائری، سید کاظم. *القضا فی الفقه الاسلامی*. چاپ اول. قم: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- حلبی، ابوصلاح. *الكافی فی الفقه*. اصفهان: مكتبة اميرالمومنین، ۱۴۰۳ ق.
- حلی (محقق)، ابوجعفر نجم‌الدین جعفر بن الحسن. *شرايع الاسلام*. چاپ دوم. قم: امیر، ۱۴۰۹ ق.
- حلی، ابی منصور حسن بن یوسف بن مطهر. *قواعد الاحکام*. چاپ اول. جلد ۳. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- حلی، محمد بن إدريس. *السرائير الحاوی لتحرير الفتاوى*. جلد ۲. چاپ سوم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
- حنبل، احمد بن محمد بن. *مسند احمد*. جلد ۵. بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۶ ق.
- خویی، ابوالقاسم. *معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواه*. جلد ۸. بیروت: مرکز نشر الثقافه الاسلامیه فی العالم، ۱۳۹۰ ق.
- راوندی، قطب‌الدین. *فقه القرآن*. چاپ دوم. جلد ۲. قم: مكتبة آیت‌الله العظمی المرعشی، ۱۴۰۵ ق.
- زمخشری، الامام ابی القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد. *الكشاف عن غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل*. جلد ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ ق.
- سبحانی، جعفر. *نظام القضاء و الشهاده*. جلد ۱. قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۸ ق.
- سبزواری، عبد الاعلی. *مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام*. جلد ۲۷. چاپ اول. قم: دارالتفسیر، ۱۴۳۰ ق.
- سید قطب. *فی ظلال القرآن*. جلد ۱. بیروت: دارالشروق، ۱۴۰۶ ق.
- شهید اول (محمد بن مکی جزینی عاملی). *اللمعه الدمشقیه*. بیجا: الدار الاسلامیه، بی تا.
- صانعی، یوسف. *مجمع المسائل*. جلد ۲. قم: میثم تمار، ۱۳۸۸.
- صانعی، یوسف. *منتخب الاحکام*. قم: میثم تمار، ۱۳۸۲.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه. *الخصال*. جلد ۲. چاپ دهم. ترجمه صادق حسن زاده. تهران: ارمغان طوبی، ۱۳۹۳.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه. *من لایحضره الفقیه*. جلد ۳ و ۴. تهران: مكتبه الصدوق، ۱۳۹۳ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. جلد ۳. تهران: مكتبة العلمیه الاسلامیه، بی تا.
- طریحی، فخرالدین. *مجمع البحرین*. جلد ۶. چاپ اول. بیروت: دارالمکتبه الهلال، ۱۹۸۵ م.

- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. *المبسوط فی فقه الامامیه*. جلد ٨. تهران: المكتبة المرتضوية لاحياء آثار الجعفرية، ١٣٨٧ ق.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. *النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی*. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العربی، ١٣٩٠ ق.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. *الخلاف*. جلد ٣. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤٠٧ ق.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. *تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه للشیخ المفید*. جلد ٦. چاپ اول. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ١٤١٢ ق.
- عاملی (شهید ثانی). *مسالك الافهام الی تنقیح شرايع الاسلام*. جلد ١٣. چاپ اول. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ١٤١٣ ق.
- عسقلانی، احمد بن علی. *تهذیب التهذیب*. جلد ١. بیروت: دار صادر، ١٣٢٥ ق.
- عکبری بغدادی (شیخ مفید). *المقنعه*. چاپ دوم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤١٠ ق.
- فیاض کابلی، محمد اسحاق. *المسائل المستحدثه*. کویت: مؤسسه مرحوم محمد رفیع حسین، ١٤٢٦ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. *کافی*. جلد ٥. چاپ سوم. بیروت: دارصعب و دارالتعارف، ١٤٠١ ق.
- مکی عاملی (شهید اول). *الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه*. جلد ٢. چاپ اول. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤١٤ ق.
- مکی عاملی (شهید اول). *اللمعه دمشقیه*. چاپ ٢. قم: دارالناصر، ١٤٠٦ ق.
- موسوی اردبیلی، عبدالکریم. *فقه القضاء*. قم: مکتبه امیر المومنین، ١٤٠٨ ق.
- موسوی خمینی، سید روح الله. *تحریر الوسیله*. جلد ٢. چاپ ٥. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤١٦ ق.
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم. *مبانی تکملة المنهاج*. جلد ١. نجف اشرف: مطبعة الاداب، ١٩٧٥ م.
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم. *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*. جلد ٨. بیروت: نشر دار الزهراء، ١٤٠٣ ق.
- موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا. *کتاب القضاء*. جلد ١. چاپ ٢. قم: دارالقرآن الکریم، ١٤١٣ ق.
- نهج البلاغه.
- هندی، علاء الدین المتقی. *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*. جلد ٦. بیروت: مؤسسه الرساله، ١٤١٣ ق.