

# تصدی‌گری زنان در عرصه سیاسی - اجتماعی

## مطابق فقه شیعه

سید سجاد ایزدهی\*



### چکیده

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

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

**واژه‌های کلیدی:** تصدّی‌گری، مذاق شرع، بنای عقلا، ولایت، وکالت، اولویت قطعی، سیره شریعت.

### مقدمه

بحث از جواز یا حرمت تصدّی‌گری زنان در عرصه امور عمومی و عهده‌داری مناصب سیاسی و اداری در سطح کلان جامعه که مستلزم سرپرستی زنان بر قشر عمده‌ای از افراد جامعه (اعم از زنان و مردان) است، از مباحث نوپیدا در فقه شیعه بوده و برخلاف زمان‌های گذشته که موضوعی برای طرح و محلی از ابتلا در جامعه نداشته است در عصر حاضر و در سایه اموری چون تبلیغات وسیع جریان فمینیسم، تأثیر رسانه‌های فرامنطقه‌ای، حضور بی‌سابقه زنان در عرصه‌های متنوع اجتماعی، الگوهای عملی حضور زنان در عرصه‌های سیاسی-اجتماعی کلان جامعه در کشورهای غیر اسلامی و روی آوردن بسیار زنان به عرصه دانش‌اندوزی، حتی در مواردی که در عرف به مردان اختصاص دارد، موضوعی مهم و مورد ابتلا در جامعه امروز واقع شده است. و گرچه فی‌الجمله می‌توان نام‌نشانی از بحث حضور زن در برخی عرصه‌های اجتماعی مانند مرجعیت و قضاوت در فقه شیعه یافت، اما با توجه به اینکه این‌گونه مباحث را می‌توان پیشینه‌ای برای تصدّی‌گری زنان در عرصه‌های سیاسی-اجتماعی محسوب نکرد، لذا بحث فوق، با فرض ضرورت طرح آن در عرصه نظام سیاسی شیعه در عصر غیبت، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

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

- حضور در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی و سیاسی از قبیل مجلس شورا و شوراهای دیگر.

- تصدی مناصب‌های مدیریتی چون ریاست دولت، وزارت، ریاست سازمان‌های دولتی و تصدی مناصبی چون مدیرکلی.

- شرکت در انتخابات و برگزیدن افراد برای اداره امور اساسی جامعه.

- حضور در مجامع عمومی، تشکل‌ها، اجتماعات و احزاب سیاسی.

با توجه به اینکه مبحث مورد نظر این تحقیق نسبت به مشارکت زنان در هر کدام از



## تصدی‌گری زنان در عرصه سیاسی - اجتماعی مطابق فقه شیعه ▶ ۱۵۱

این موارد فوق‌تعمیم نداشته بلکه بررسی هر کدام از موارد فوق‌مستدعی گونه‌ها و رویکردهای متفاوتی از بحث و نوع ادله است، از این رو، موضوع بحث را به قسم دوم از مشارکت زنان اختصاص داده و از آن به تصدی‌گری در عرصه عمومی و اجتماع توسط زنان، یاد می‌کنیم.

### اصل عملی

در بسیاری از مسائل فقهی، پیش از آن‌که به ادله خاصه مراجعه نمایند و تحلیل و بررسی مسئله مورد نظر را با ادله آغاز نمایند، بحث را با «تأسیس اصل» شروع می‌نمایند. تأسیس اصل پیش از ورود به بررسی ادله از این رو در آغاز مورد عنایت قرار می‌گیرد که اگر هیچ دلیلی در موضوع مسئله وجود نداشت یا اینکه دلالت هیچ‌یک از ادله مورد پذیرش واقع نشود، اصل اولی در خصوص مسئله ارائه شود. طبیعتاً پس از تأسیس اصل، تنها در شرایطی می‌توان از مقتضای اصل، عدول کرد که «دلیلی» بر خلاف آن وجود داشته باشد و هرگاه دلیلی بر خلاف اصل وجود نداشته باشد یا دلالت دلیل مورد خدشه قرار گرفته باشد، می‌بایست به مقتضای همان اصل وفادار بود.

در خصوص اصل عملی، راجع به تصدی‌گری زنان، باید گفت: «بنابر ارتکاز همه عقلا، همه افراد بشر با یکدیگر مساوی بوده و اصل عدم ولایت و سرپرستی هر کس نسبت به دیگری است» (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۴۶). مطابق همین اصل، هرگاه فردی در صدد اعمال ولایت بر دیگران باشد، سرپرستی وی از سوی دیگران با مقاومت مواجه شده و بدین جهت، از آنان طلب دلیل می‌شود و از همین روست که مسئله مشروعیت در جهان معاصر، عنصر اصلی در حاکمیت سیاسی محسوب شده و هر حکومتی در صدد است اعمال ولایت و سرپرستی خود را به‌گونه‌ای تبیین و توجیه کند که این سرپرستی از سوی توده مردم و اندیشمندان مقبولیت عامه یابد:

«شکی نیست که اصل، عدم ولایت فردی بر فرد دیگر است جز نسبت به کسی که خداوند، پیامبر(ص) یا یکی از جانشینان پیامبر(ص)، وی را بر دیگری ولایت بخشند، که در این هنگام وی بر فردی خاص و در موردی خاص، ولایت می‌یابد» (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۵۲۹).

مطابق مبانی کلامی شیعه، ولایت در اصل، از آن خداوند بوده (انعام(۶): آیه ۵۷؛



یوسف (۱۲): آیه ۴۰ و ۶۷) و وی هر که را که می‌خواهد منصب ولایت می‌بخشد. بنابراین، در خروج از مقتضای اصل عدم می‌بایست، دلیلی قطعی وجود داشته باشد و در این میان، قدر متیقن و مسلم از روایاتی که ولایت را در جامعه ثابت می‌دانند، به تصدّی‌گری مردان اختصاص داشته و دلیلی قطعی به جهت خروج از مقتضای این اصل برای زنان وجود ندارد و با وجود شک در خروج از اصل اولیه، ولایت زن همچنان، تحت شمول اصل عدم باقی خواهد ماند (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۴۳۵).  
 به عبارت دیگر، با توجه به اینکه معروف بین اصولیون این است که مقتضای قاعده در صورت شک در حجیت، عدم حجیت است. بلکه برخی شک در حجیت را مساوی با قطع به عدم حجیت دانسته‌اند (خوئی، ۱۴۱۰، ص ۳۰). از آنجا که جواز تصدّی‌گری زنان مستند به دلیل قطعی نبوده و مشکوک است، از این روی، در صورت شک در مشروعیت حجیت تصدّی‌گری (ولایت) زنان، می‌بایست قول به عدم مشروعیت آن را مورد پذیرش قرار داد.

### ولایت یا وکالت

در حالی که هرگاه مراد از تصدّی زنان، سرپرستی جامعه به‌عنوان حاکم اسلامی باشد، اصل عدم ولایت جاری خواهد بود، همهٔ مواردی که زنان می‌توانند متصدّی آن در امور سیاسی - اجتماعی شوند، معلوم نیست از قبیل ولایت باشد؛ زیرا با عنایت به اینکه بسیاری از مناصب از سوی حاکم اسلامی به فردی به‌عنوان کارگزار واگذار شده و وی وکیل حاکم در آن عرصه محسوب می‌شود، لذا بسیاری از مناصب را می‌بایست نه در زمرهٔ ولایت بلکه در ذیل وکالت جای داد. از این رو، در مواردی که موضوع بحث وکالت باشد، اصل عدم ولایت جایگاه نداشته و بحث در جواز توکیل خواهد بود. با عنایت به اینکه عمدهٔ مواردی که زنان در نظام سیاسی اسلام می‌توانند به‌عنوان کارگزار بر عهده گیرند، مناصبی است که از سوی ولی فقیه یا منصوبین وی به آنها واگذار می‌شود. و با توجه به اینکه مواردی از قبیل نمایندگی مجلس، در ذیل موضوع تحقیق (تصدّی‌گری) جای نمی‌گیرد بلکه عمدهٔ موارد تصدّی‌گری در ذیل نهادهای اجرایی محقق می‌شود، لذا موارد تصدّی‌گری را می‌بایست در ذیل قوهٔ مجریه و نهادهای تابع آن مورد بررسی قرار داد. و از آن جا که سرپرستی ریاست جمهوری بر امور اجرایی جامعه (از باب نمایندگی از سوی مردم و یا از باب تنفیذ ولایت فقیه)، از



### تصدی‌گری زنان در عرصه سیاسی - اجتماعی مطابق فقه شیعه ▶ ۱۵۳

باب کارگزار و وکیل مردم یا ولی فقیه در اداره جامعه است، لذا جواز تصدی کارگزاران وی را نیز می‌بایست نه در ذیل اصل ولایت، بلکه تحت اصل وکالت مورد بررسی قرار داد. طبیعتاً ادله‌ای که در این خصوص مورد عنایت قرار خواهد گرفت عمدتاً در ذیل مفاد وکالت، اطلاقات و عمومات ادله شرعی در خصوص وکالت خواهد بود.

بر اساس نکته‌ای دقیق‌تر باید گفت: «فرض جواز وکالت زنان در تصدی مناصب سیاسی - اجتماعی مبتنی بر این باور است که وزیران یا کارگزاران فرودستی، وکیل رئیس‌جمهور به‌شمار می‌روند؛ در حالی که مطابق دیدگاه صحیح می‌توان دولت را دارای شخصیتی حقوقی دانسته و افراد منصوب در قوه مجریه را نه به‌عنوان وکیلان رئیس‌جمهور بلکه وکیلان هیئت دولت دانست که به‌عنوان شخصیت حقوقی و با تأیید هیئت دولت یا مجلس منصوب می‌شوند. از این‌رو، طرح وکالت آنها از شخص رئیس‌جمهور نیز منتفی خواهد بود.

مطابق آنچه گذشت از یک سو، با فقدان دلیل و در صورت شک در صحت تصدی‌گری زنان در عرصه امور اجتماعی - سیاسی، نمی‌توان به اصالت عدم ولایت تمسک کرد و از سوی دیگر، با توجه به اینکه عمده موارد تصدی‌گری، از قبیل کارگزاری و وکالت است، لذا جواز تصدی‌گری زنان در این امور، تابع ادله شرعی، مانند سیره و بنای عقلا، اطلاقات و عمومات شریعت بلکه روایات خاصه در خصوص جواز سرپرستی زنان در عرصه عمومی از باب وکالت یا نیابت از سوی حاکم یا ریاست قوه مجریه است. از این‌رو، برخی ادله که می‌تواند مفید اثبات تصدی‌گری زنان باشد مورد عنایت قرار گرفته و مورد بررسی و ارزیابی قرار خواهد گرفت.

### الف) قرآن

در راستای جواز تصدی‌گری زنان در عرصه‌های عمومی به برخی از آیات قرآن می‌توان استناد کرد که از نظر می‌گذرد:

۱. الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا انْفَقُوا. (نساء (۴)، آیه ۳۴) مردان، از آن جهت که خدا بعضی را بر بعضی برتری داده است و از آن جهت که از مال خود نفقه می‌دهند، بر زنان تسلط دارند.

در راستای استدلال بر مدعا باید گفت، مطابق این آیه که در فضای امور خانواده و زندگی بیان شده است خداوند امور زندگی زنان را به مردان واگذار کرده است. و



گرچه مفاد آیه شریفه در خصوص قیمومیت مردان برای زنان در عرصه خانواده است، اما با توجه به اولویت قطعی می‌توان این‌گونه اظهار داشت که اگر اداره امور خانواده (که گستره‌ای محدود داشته و مسئولیت اندکی را بر عهده می‌گذارد) از زنان سلب شده است، چگونه می‌توان مسئولیت قشر عظیمی از جامعه (که مستلزم خرده‌مندی و توانایی بیشتری است) را بر عهده آنان نهاد. از این‌رو، می‌توان از این آیه به قاعده‌ای کلی دست یافت که مطابق آن، هرگونه چیرگی زنان بر مردان در حوزه مدیریت منتفی خواهد بود. که از آن جمله بلکه از مهم‌ترین مصادیق آن می‌توان به سپردن مسئولیت اداره بخش عظیمی از جامعه (اعم از مردان و زنان) به زنان اشاره کرد.

گرچه در خصوص این آیه این‌گونه اظهار شده است که با توجه به فقره (بما انفقوا من اموالهم)، مراد از قیمومیت، سرپرستی مرد برای خانواده است که آن هم در سایه انفاقی است که مردان در خانواده انجام می‌دهند از این‌رو، مراد از این آیه، نه قیمومیت جنس مرد بر زن، بلکه قیمومیت مرد به‌عنوان سرپرست خانواده است که در سایه تأمین حوائج اعضای خانواده صورت می‌گیرد.

لکن در پاسخ به این اشکال می‌توان این‌گونه اظهار داشت گرچه آیه فوق در خصوص نظام خانواده نازل شده است، اما بدان اختصاص ندارد؛ زیرا ملاک قیمومت مرد در نظام خانواده دو چیز است که عبارت‌اند از «انفاق» و «بما فضل الله» که می‌توان از آن به برتری‌هایی برای مرد در حوزه‌هایی از قبیل برتری جسمی و فکری یاد کرد، طبیعی است مطابق این ملاک، فرقی میان نظام خانواده و اجتماع نبوده بلکه، با توجه به اهمیت و اولویت جامعه، می‌توان از ضرورت سرپرستی مردان برای تصدی امور جامعه یاد کرد:

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

۲. أَوْ مَنْ يَنْشَوُا فِي الْحَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ (زخرف (۴۳)، آیه ۱۸). آیا کسی را فرزند خدا می‌خوانند که در زر و زیور پرورش یافته و هنگام مجادله بیانش غیرروشن است.

دلالت این آیه شریفه در خصوص اثبات مدعا بر این صورت خواهد بود که زنان با



### ۱۵۵ ► تصدی‌گری زنان در عرصه سیاسی - اجتماعی مطابق فقه شیعه

توجه به روحیه‌شان، که مبتنی بر غلبه احساسات و تمایل به زیور آلات است، قادر نخواهند بود مدیریت صحیح و کلان امور جامعه را عهده‌دار باشند، بلکه این کار متناسب با روحیات مردانه است که بر تعقل و تفکر مبتنی بوده و از تصمیمات احساسی به دور است. طبیعی است مدیریت امور کلان جامعه که مستلزم تدبیر، تعقل و دوراندیشی است، در سایه روحیات مردانه به سرانجام خواهد رسید.

«این دو صفت که برای زنان آورده، برای این است که زن بالطبع دارای عاطفه و شفقت بیشتری و تعقل ضعیف‌تری از مرد است و به عکس، مرد بالطبع دارای عواطف کمتری و تعقل بیشتری است. و از روشن‌ترین مظاهر قوت عاطفه زن علاقه شدیدی است که به زینت و زیور دارد، و از تقریر حجت و دلیل که اساسش قوه عاقله است ضعیف است» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۱۳۴).

۳. «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى (احزاب، (۳۳)، آیه ۳۳) در خانه‌های خود بمانید و همچون دوران جاهلیت نخستین (در میان مردم) ظاهر نشوید. مطابق این آیه شریفه که مخاطب آن، زنان پیامبر(ص) بوده و در عین حال اختصاص به آنها ندارد زنان می‌بایست از خودنمایی و جلوه‌گری‌هایی که زنان عصر جاهلیت انجام می‌دادند، دوری ورزیده و محوریت حضور در خانه به جهت امورات خانواده را رعایت نمایند و گرچه به صورت قطع مراد از این آیه خانه‌نشینی به معنای انزوا از جامعه و به‌دور ماندن از تمامی فعالیت‌های اجتماعی نیست (چه آنکه فقیهی به مقتضای ظاهر این آیه، حکم به وجوب خانه‌نشینی و حرمت آمد و شد زنان در جامعه نداده است، زنان پیامبر(ص) به‌عنوان مخاطبان این آیه، نه در زمان حیات و نه بعد از حیات حضرت رسول(ص)، به این دستور عمل نکرده‌اند. بلکه خود پیامبر(ص)، نوعاً در جنگ‌ها و مسافرت‌ها، یکی از همسران خود را همراه می‌برده است).

آنچه در استدلال بر این آیه شریفه می‌توان اظهار داشت اینکه چون تصدی‌گری زنان موجب خواهد شد زنان در معرض دید مردان، هم‌صحبتی زیاد با آنان و تخالط در محیط‌های مردانه قرار گیرند، لذا این آیه شریفه آنان را از حضور حداکثری در فضای جامعه (که مستلزم نمایانده شدن آنها در جامعه است) بازداشته است و آنها را به کارهایی فراخوانده است که از حضور فعال در فضای جامعه و تبعات این حضور، مصون باشند.



### ب) روایات

به روایات بسیاری در مجامع روایی شیعه و اهل سنت می‌توان در خصوص استدلال بر مدعا استناد کرد. و گرچه تعداد این روایات بسیار بوده و هر کدام از آنها از حیث دلالت و سند با یکدیگر متفاوت هستند، اما می‌توان آنها را ذیل چند دسته بررسی کرد:

۱- دسته‌ای از روایات بر این معنا استوارند که رسیدن زنان به مناصب اجتماعی، از موجبات بدبختی و عقب‌ماندگی جامعه خواهد بود، که یک روایت از آن به‌عنوان نمونه از نظر می‌گذرد:

«رستگار نخواهد شد جمعیتی که امر (حکومت) آنان را زنی به عهده بگیرد» (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۱۳۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۲، ص ۱۹۴).

در خصوص صدور این روایت از پیامبر (ص) در صحیح بخاری در حدیثی از «ابوبکر» این گونه نقل شده است که وی می‌گوید: «من سخنی از پیامبر اکرم (ص) شنیده بودم که در ایام جنگ جمل برای من بسیار مفید بود، چرا که نزدیک بود به لشکر جمل بپیوندم و همراه آنها، در برابر علی (ع)، بجنگم و آن سخن این بود که وقتی این خبر به پیغمبر اکرم (ص) رسید که گروهی از ایرانیان دختر کسری را به پادشاهی برگزیده‌اند، فرمود: هر قوم و ملتی که زنی را زمامدار خود کنند روی رستگاری را نخواهند دید. همین امر سبب شد تا لشکر جمل را که در حقیقت، عایشه، بر آنان حکومت می‌کرد، رها سازم» (همان‌جا).

این روایت گرچه در خصوص شرایط سیاسی - اجتماعی زمان ساسانیان وارد شده است. و به نفی تصدّی‌گری زنان در آن عصر عنایت دارد، اما اختصاصی به آن ندارد و می‌تواند برای همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها صادق بوده و دلیلی به جهت نفی مشروعیت تصدّی‌گری زنان به شمار آید؛ زیرا:

اولاً: روایت فوق به صورت قضیه حقیقیه و نه خارجیّه استعمال شده است. و مقتضی حکمی کلی در قالب استعمال نکره در سیاق نفی آمده است که برای هر نقطه، قوم و قبیله‌ای جاری خواهد بود.

ثانیاً: بر فرض، این روایت در خصوص مورد خاصی نقل شده باشد، باید گفت: مورد، مخصّص نبوده و ورود یک روایت در خصوص موردی خاص، آن را به همان مورد، محدود نمی‌کند.





## تصدی‌گری زنان در عرصه سیاسی - اجتماعی مطابق فقه شیعه ▶ ۱۵۷

ثالثاً: فهم راوی از روایت (که این حکم کلی را بر مصداق تصدی‌گری عایشه در جنگ جمل، جاری دانست) نیز اختصاص مقتضای این روایت، به مواردی چون تصدی‌گری در قالب رهبری کل جامعه توسط زنان، که از سوی پیامبر (ص) برای دختر کسری منفی برشمرده شد را نفی نکرده و تصدی‌گری‌های کمتر از آن را هم (در قالب سرپرستی گروه برپا کنندگان جنگ جمل توسط عایشه) دربر می‌گیرد. بلکه اطلاق واژه ولایت بر «قوم» گروه‌های موجود در جامعه را دربر گرفته و اختصاص به ریاست کل جامعه را مردود می‌شمارد. چنان‌که مقتضای این روایت، اختصاص آن، به زنانی چون عایشه را نیز منتفی خواهد کرد.

هرچند این روایت از حیث سند، به خاطر آنکه در مجامع روایی معتبر شیعه نیامده و تنها شیخ طوسی در کتاب *خلاف* برای نفی قضاوت زن به آن تمسک جسته (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۱۳) و دیگران هم در کتب فقهی این حدیث را از ایشان نقل کرده‌اند، ضعیف تلقی می‌شود، اما با توجه به اینکه اولاً این روایت در بسیاری از کتب معتبر حدیثی اهل سنت مانند صحیح بخاری (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۱۳۶) سنن نسائی (نسائی، ۱۳۴۸ق، ج ۸، ص ۲۲۷) و سنن ترمذی (ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۶۰) و مسند احمد بن حنبل (احمد، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۸) آمده و در کتب شیعه نیز در *تحف العقول* (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۳۵) ذکر شده است و ثانیاً تکرار آن در قالب واژه‌های متعدد و مختلف موجب می‌شود که تواتر معنوی به صدور آن از سوی پیامبر (ص) حاصل شود. ثالثاً مشهور فقیهان به مفاد آن عمل کرده‌اند، لذا ضعف سندی آن در سایه موافقت آن با عمل مشهور، بلکه تأیید آن به وسیله مویذات فوق الذکر قابل جبران خواهد بود.

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

از امام باقر (ع) نقل شده که می‌فرمود: «بر زنان نیست نه اذان و نه اقامه و نه جمعه و جماعت و نه عیادت مریض و نه تشییع جنازه و نه لبیک گفتن با صدای بلند (در حج) و نه به هروله دویدن بین صفا و مروه و نه دست مالیدن به حجارالاسود و نه ورود به کعبه و نه سرتراشیدن به جز قیچی کردن مقداری از مو، زن به عهده نمی‌گیرد (نباید به عهده بگیرد) قضاوت و حکومت راو مورد مشورت قرار نمی‌گیرد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۰، ص ۲۵۴).



این روایت نیز که در راستای دلالت بر مدّعی فوق مورد استفاده قرار گرفته است، درصدد القای این نکته است که بسیاری از امور به خاطر شرایط خاص زنان، از آنان برداشته شده است. که از آن جمله می‌توان به اذان و اقامه، نماز جماعت و جمعه اشاره کرد. لکن چنان که پیداست، برداشته شدن این امور از زنان، به معنای حرمت انجام آن از سوی زنان نیست، بلکه وجوب این امور از آنها برداشته شده است. لکن باید گفت فقرات مورد نظر که به بحث عدم تصدّی‌گری زنان در خصوص قضاوت و امارت عنایت دارد، با فقرات سابق از حیث قالب و محتوا به یک سیاق نیست. چه آنکه علاوه بر اینکه در فقرات این روایت، به جای عبارت «لیس علی النساء»، از سیاق لافعی که مفید نهی است، استفاده شده اجماع بر عدم مشروعیت قضاوت از سوی زنان در فقه شیعه عرضه شده است که می‌تواند به قرینه اتحاد سیاق، در راستای عدم مشروعیت امارت و سرپرستی در امور عمومی جامعه مورد استفاده قرار گیرد. بلکه این معنا در عبارات بسیاری از فقیهان در این راستا مورد استفاده قرار گرفته است که از آن میان می‌توان به سید علی طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۱۰)، سید محمد مجاهد (مجاهد، بی‌تا، ص ۶۹۵)، ملا احمد نراقی (نراقی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۵۱۹)، صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۱۴، ص ۴۰)، شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۱۵ (ب)، ص ۴۱)، و سیدمحمدرضا گلپایگانی (گلپایگانی، ۱۴۱۳، ص ۴۷) اشاره کرد و این قضیه می‌تواند ضعف سندی این روایت را نیز جبران نماید.

«آن زمان که رهبران شما نیکانتان و ثروتمندان شما بخشنده‌ترین افرادتان هستند و کارها بین شما با مشورت، حل و فصل گردد، زندگی کردن بر سطح زمین برای شما از دل خاک بهتر است. اما آن هنگام که رهبران شما بدترینتان و ثروتمندان شما بخیل‌ترینتان و کارهای شما به دست زنانان باشد، پس داخل خاک برای شما از سطح آن زیننده‌تر است» (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۳۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۹، ص ۱۳۹).  
روایت فوق، گرچه به تنهایی مفید حکم به حرمت امارت و سرپرستی زنان در عرصه جامعه نیست، اما با توجه به اینکه در راستای روایات فوق قرار داشته و از حیث مضمون در یک ردیف تلقی می‌شود، از این رو، از این روایت می‌توان به‌عنوان تأییدی بر مدّعی این دسته روایات استفاده نمود.

۳- دسته‌ای از روایات، با برشمردن اوصافی برای زنان، از مشورت کردن با آنان بازداشته‌اند. این روایات از دو سو می‌تواند در راستای استدلال بر مدّعی عدم



## تصدی‌گری زنان در عرصه سیاسی - اجتماعی مطابق فقه شیعه ▶ ۱۵۹

مشروعیت تصدی‌گری زنان، مورد استفاده قرار گیرد. زیرا یک سو اوصاف برشمرده شده برای زنان، آنان را از عرصه صلاحیت به جهت تصدی‌گری امور جامعه خارج می‌کند و از سوی دیگر، با عنایت به قاعده اولویت می‌توان این‌گونه استدلال کرد که وقتی زنان به‌عنوان افرادی شایسته به جهت مشورت (که امری غیرالزامی بوده و تبعات اندکی را به همراه دارد)، معرفی شده‌اند، به طریق اولی از آنان نمی‌توان به جهت اموری چون تصدی‌گری و هدایت بخش عمده‌ای از جامعه استفاده کرد. «از مشاوره با زنان بپرهیزید. زیرا رأی آنها به سستی می‌گراید» (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۸۶).

«روزگاری بر مردم خواهد آمد که محترم‌نشانند جز سخن‌چین را و خوششان نیاید جز از بدکار هرزه و ناتوان نگردد جز عادل. در آن روزگار کمک به نیازمندان خسارت، و پیوند با خویشاوندان منت‌گذاری و عبادت نوعی برتری‌طلبی بر مردم است، در آن زمان حکومت با مشورت زنان و فرماندهی خردسالان و برتری خواجگان اداره می‌گردد» (نهج‌البلاغه، حکمت، ۱۰۲، ص ۶۴۷)

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

«ای مردم همانا زنان در مقایسه با مردان، در ایمان و بهره‌وری از اموال و عقل متفاوت‌اند... پس، از زنان بد بپرهیزید و مراقب نیکانشان باشید، در خواسته‌های نیکو، همواره فرمانبردارشان نباشید، تا در انجام منکرات طمع ورزند» (نهج‌البلاغه، خطبه ۸۰، ص ۱۲۹).

۵- در نهایت در برشمردن این دسته از روایات، احادیثی مورد اشاره قرار می‌گیرد که از اطاعت و تدبیر زنان منع کرده و آن را غیرمجاز اعلام داشته‌است. «هر مرد که زنی او را اداره کند ملعون است» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۱۳۱).

«اطاعت از زن موجب پشیمانی است» (همان، ص ۱۳۰).

«ای مردم در هیچ حالی از زنان اطاعت نکنید و آنان را بر مالی امین قرار ندهید» (همان، ص ۱۲۸).

«از زنان بد بپرهیزید و مراقب نیکان آنان باشید، اگر امر کردند شما را به کارهای



نیک با آنها مخالفت کنید تا در کارهای بد انتظار اطاعت از شما نداشته باشند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۰، ص ۲۲۴).

گرچه ممکن است در دلالت هر کدام گروه از روایات فوق بر مدعی عدم مشروعیت تصدّی‌گری زنان در عرصه عمومی تشکیک شده و مدّعی فوق، ناتمام اعلام شود، اما برابندی از مجموع این ادلّه، که در قالب اموری چون قدر متیقّن از این ادلّه، مذاق شریعت، تنقیح مناط یا اولویّت قطعیه، به گونه‌ای است که اگر نگوییم بر غیرمجاز بودن تصدّی زنان در عرصه‌های کلان سیاسی - اجتماعی دلالت می‌کند، لاقلاً این است که این مسئله را امری مرجوح و ناپسند معرفی می‌نماید.

### ج) سیره قطعی شریعت

از جمله ادلّه‌ای که می‌توان بدان بر جواز یا عدم جواز تصدّی‌گری زنان در عرصه‌های عمومی استناد جست، سیره قطعی‌ای است که از صدر اسلام و در زمان پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) به ما رسیده است. در خصوص این دلیل به‌طور قطع می‌توان این‌گونه اظهار داشت که در تمامی ادوار تاریخ دین اسلام، هیچ موردی وجود ندارد که سرپرستی امور عمومی جامعه از سوی شارع به زنان سپرده شده باشد. و اگر چنین کاری جایز بود، می‌بایست موردی در طول تاریخ اسلام یافت شود که زنان از سوی شارع، حکم به قضاوت یا سرپرستی در امورات عمومی یافته باشند.

با توجه به اینکه از یک سو، زنان در عصر ظهور اسلام نه تنها از جایگاه متمایزی برخوردار نبوده و در عرصه سرپرستی جامعه، جایگاهی نداشتند و در شمار شهروندان درجه دوم محسوب می‌شدند و از سوی دیگر، آموزه‌های اسلام درصدد تغییر نظام اجتماعی موجود بوده و بسیاری از رسوم اجتماعی موجود را تغییر داده و با تغییر نگرش نسبت به جایگاه زنان، این جایگاه را ارتقا دادند، اما در عین حال، نه تنها تصدّی‌گری زنان در عرصه‌های عمومی را مورد عنایت قرار ندادند، بلکه در موارد مختلف از حضور آنان در عرصه‌های مرتبط با حوزه‌های عمومی ممانعت کرده و در همین راستا، جهاد، نماز جمعه و جماعت و ... را از آنان برداشته و با تحقّق بر اجتناب از مخالطه با مردان و حفظ حجاب، اهتمام آنان به امور خانواده را مورد اهتمام قرار دادند (مکارم، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۶۲) و این در حالی است که بسیاری از زنان، مانند حضرت خدیجه، حضرت فاطمه و حضرت زینب، در همان عصر وجود داشتند که قابلیت اداره بخش عمده‌ای از



## تصدی‌گری زنان در عرصه سیاسی - اجتماعی مطابق فقه شیعه ▶ ۱۶۱

امور جامعه را داشتند، لکن مسئولیتی عمومی در عرصه اجتماع نیافتند و تنها مسئولیت‌هایی سیاسی یا اجتماعی را در حد ضرورت و در قالب اموری، چون پشتوانه غذایی و پزشکی برای مجاهدان، عهده‌دار شده‌یاء، در اعتراض نسبت به خلیفه، سرپرستی گروهی از افراد را بر عهده گرفتند که با مقوله تصدی‌گری سیاسی فاصله‌ای ژرف دارد. از این رو، باید گفت ارتکاز متشرعان بر این منطق استوار بوده و هست که زنان به خاطر شرایط و روحیات متفاوتشان با مردان می‌بایست با حفظ حجاب و عفاف و پرهیز از مخالفت با مردان بیگانه، از حضور مدام در امور محوری جامعه پرهیز کرده و به رسیدگی امور خانواده مشغول باشند. نیک پیداست که چون سرپرستی زن در امور عمومی جامعه، موجب خواهد شد که وی در معرض رجوع مردان بیگانه قرار گرفته و از انجام وظایف اصلی خود بازماند. از این رو، ارتکاز شریعت با تصدی‌گری زنان موافقت نداشته و گام برداشتن در این مسیر را در راستای شریعت نمی‌داند.

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

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



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

#### د) بنای عقلا

بنای عقلا از جمله ادله‌ای است که می‌توان بدان بر جواز تصدی‌گری زنان در عرصه‌های عمومی استناد کرد، بلکه این دلیل، به‌عنوان تنها دلیل نزد عموم مردم تلقی می‌شود و عقلا بر این باورند که می‌توان از زنان در عرصه‌های سیاسی - اجتماعی استفاده کرد. مطابق این سیره جاریه، عقلا بر این باورند که در اداره امور جامعه می‌بایست به کسی که از دانش متناسب با آن برخوردار بوده و قادر به انجام آن است مراجعه کرد و در این میان فرقی میان مرد و زن نیست. مطابق این معنا جوامع بسیاری در عصر حاضر، از ظرفیت زنان به‌مانند مردان، در اداره جامعه استفاده کرده و بسیاری از امور جامعه را به آنها می‌سپارند. بلکه فارغ از منطق نظری، با توجه به استفاده از زنان در عرض مردان در بسیاری از مناصب مدیریتی کلان و سپردن زمام امور بخشی قابل اعتنا به زنان در جهان غرب بلکه شرق، و اثبات فی‌الجمله توانایی اداره امور توسط آنها، این منطق در اذهان رسوخ یافت که زنان نمی‌بایست از تصدی‌گری در عرصه‌های اجتماعی محروم مانده و از ظرفیت آنها در این خصوص استفاده نشود. این قضیه به‌گونه‌ای در عصر حاضر رشد یافته است که برخلاف زمان‌های گذشته که قائلین به منع تصدی‌گری زنان، بر کرسی غلبه نشسته و منکرین آن در فرش انفعال قرار داشتند، با تغییر گفتمان غالب، به حضور حداکثری زنان در عرصه‌های اجتماعی - سیاسی، منکرین منطق جواز تصدی‌گری زنان در عصر حاضر، در حالت انفعال قرار گرفته و می‌بایست در مقابل این گفتمان غالب قرار گرفته نسبت به این قضیه پاسخ‌گو باشد.

دو تلقی عمده در خصوص استفاده از بنای عقلا در استدلال به جواز تصدی‌گری زنان می‌تواند وجود داشته باشد.



### تصدی‌گری زنان در عرصه سیاسی - اجتماعی مطابق فقه شیعه ▶ ۱۶۳

الف) مطابق این قرائت از بنای عقلا، اصل سیره عقلا به‌عنوان خرد جمعی و نه فقط سیره عقلا در موردی خاص، مورد تأیید و امضای شارع قرار گرفته است و اگر در زمان گذشته، تصدی‌گری زنان، مقوله‌ای عقلایی تلقی نمی‌شد، اما با عنایت به اینکه امروزه تصدی‌گری زنان مقوله‌ای عقلایی به‌شمار می‌رود، لذا می‌توان به بنای عقلا به‌منزله تأیید شارع در خصوص این خرد جمعی استناد کرد. مطابق این معنا نیاز نیست تک‌تک بناهای عقلا مورد امضای شارع قرار بگیرد. بلکه چون شارع در بناهای خویش بر خرد جمعی اعتماد کرده و معمولاً آنها را امضا می‌کرده است، لذا هر وقت مقوله‌ای در ذیل عقل جمعی قرار گرفت، می‌توان با عنایت به همان تأیید اولیه شارع، به آن استناد کرده و از آن به‌عنوان دلیلی در حوزه شریعت استفاده کرد. گرچه باید بر این نکته اذعان کرد که استناد به بنای عقلا به صورت مطلق نبوده و در عرض ادله شرعی قرار نمی‌گیرد، بلکه می‌بایست در طول ادله شرعی، به ضوابط و مخدورات شریعت، عنایت داشته و آنها را مورد لحاظ قرار داده و در آن محدوده به آن استناد کرد.

ب) بنای عقلا را تحت شرایطی می‌توان از ادله قابل استفاده در فقه به حساب آورد و به شریعت مستند کرد. بدین صورت که بنای عقلا در فقه به خودی خود حجیت ندارد بلکه حجیت آن می‌بایست به امضای شارع ضمیمه گشته یا اینکه عدم ردع شارع در این خصوص مورد اثبات قرار گیرد (خمینی، ۱۳۷۶، ص ۵۷) و گرچه امضایی از سوی شارع در این خصوص معلوم نیست، اما با توجه به اینکه ردعی از سوی شارع در این قضیه ثابت نیست، لذا اگر نتوان مشروعیت تصدی‌گری زنان را در عرصه فقه به اثبات رسانید لاقلاً این است که این حرمت و عدم مشروعیت، از آن سلب خواهد شد.

جدا از تقریر اول از بنای عقلا که اثبات آن، نیازمند مؤونه بسیاری است و استفاده از آن به این گستره وسیع، معلوم نیست، در خصوص تقریر دوم از بنای عقلا باید گفت: «چنان‌که گذشت، بنای عقلا، دلیلی مستقل در فقه شیعه به حساب نمی‌آید بلکه به مانند اجماع تنها در صورتی می‌تواند واجد مولفه حجیت باشد که کاشف از رضای شارع باشد. و در این میان رضایت شارع نسبت به تصدی‌گری زنان، یا به وسیله امضای شارع و یا عدم ردع (در سایه سکوت) ایشان در این خصوص حاصل می‌آید. و با توجه به اینکه ادله موجود در شریعت، حکم به امضای شارع نسبت به بنای عقلا در این خصوص نمی‌کنند و رضایت شارع از این جهت معلوم نیست، از این روی عمدتاً



به عدم ردع و سکوت شارع از این بنا اکتفا کرده و آن را دلیل رضایت شارع به حساب آورده‌اند». لکن در پاسخ باید گفت: «عدم ردع، حیثیت استقلالی نداشته و تنها از این جهت می‌تواند مستند حکم به رضایت شارع قرار بگیرد که عدم ردع، کاشف از رضایت شارع است. زیرا با توجه به اینکه بنای عقلا از رابطه تنگاتنگی در جامعه با شریعت برخوردار بوده و سکوت شارع در فرض تأثیرپذیری مردم از بناهای حاکم می‌تواند موهم پذیرش آن باشد، از این‌رو، هر گاه شارع در خصوص بناهای موجود در حوزه عقلا، سکوت کرده و عدم رضایت نسبت به آن را ابراز ننماید، این قضیه در عرف به معنای رضایت شارع از این بنا تلقی شده و حکم به عدم مشروعیت آن را مرتفع خواهد دانست».

در خصوص مواردی که به‌عنوان رادع این سیره محسوب می‌شود می‌بایست میان سیره راسخه و غیرراسخه تفاوت قائل شد (صدر، ۱۴۰۸، ص ۱۰۲)؛ زیرا ردع باید به گونه‌ای باشد که سیره را از حجیت بیندازد و همان‌گونه که به مدد روایاتی که تاب و توان رادعیت را داشته باشند باید دست از این سیره برداشت. به همان نسبت هرگاه سیره راسخه‌ای وجود داشته و در قبال آن روایت ضعیفی وجود داشته باشد، می‌توان روایت را به جعلی بودن نسبت داده و بر سیره ابته و راسخه تأکید کرد (همان‌جا).

از سوی دیگر، در خصوص رادعیت روادع باید گفت مدلول مطابقی روادع می‌بایست بر ردع مستقر باشد و مدلول التزامی روادع برای ردع شارع کفایت نمی‌کند. به‌عنوان نمونه رادعیت روایاتی که دلالت بر عدم صحت خروج زنان از منزل بدون إذن شوهرشان برای بحث تصدی‌گری زنان کفایت نمی‌کند.

نکته‌ای که در خصوص استفاده از بنای عقلا در فوق قابل توجه است اینکه ممکن است گفته شود در استناد بنای عقلا به شارع می‌بایست مسئله همین بنای در عصر معصوم نیز وجود داشته باشد تا بتوان امضای شارع را استفاده کرد (خمینی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۱) و از آنجا که بنای عقلا نسبت به تصدی‌گری زنان در عصر حاضر و چند سده اخیر به قبل سرایت نمی‌کند. بنابراین، چون معاصرت این بنا معلوم نیست، لذا استناد بنای عقلا در این خصوص به شارع و احراز امضای شارع معلوم نیست. طبیعی است در این موارد می‌بایست به روادع شرعی مراجعه کرد.

لکن در پاسخ باید گفت: «تمام مسئله در بنای عقلا در تصدی‌گری زنان در عرصه عمومی، ملاک خبرویت و قدرت است و بر این اساس، جنس مرد و زن بودن، تفاوتی





## ۱۶۵ ► تصدی‌گری زنان در عرصهٔ سیاسی - اجتماعی مطابق فقه شیعه

در تأمین این ملاک ایجاد نمی‌کند (آملی، ۱۳۹۵ق، ص ۶۸) و اینکه در زمان گذشته معمولاً به مردان در این قضیه مراجعه می‌کردند، به خاطر این بود که خبرویت و قدرت را در مردان می‌یافتند و لذا عقلاً محذوری در تصدی‌گری زنان نداشتند و از این‌روی عقلاً بنایی در منع از تصدی‌گری زنان با وجود ملاک خبرویت و قدرت در آنان نداشتند، بلکه اشکال را در صغرا (فقدان خبرویت و قدرت برای زنان) می‌دیدند».

در مجموع، در خصوص سیرهٔ عقلا و رادعیت شارع نسبت به آن از یک سو گرچه سیره رجوع به خبره در عصر معصوم وجود داشته است لکن چون به تصدی‌گری زنان سرایت نکرده است، لذا این سیره را می‌بایست سیره‌ای نوپدید به حساب آورد و از سوی دیگر، مطابق ادله‌ای که خواهد آمد، امکان تصدی‌گری زنان در معرض و مرآی شارع قرار داشته و شارع در موارد متعدد، از آن ردع کرده و عدم رضایت خویش از آن را اظهار داشته است. از این‌روی، این بنای عقلا هیچ‌گاه از سوی شارع، مورد رضایت قرار نبوده و نیست. بلکه عدم ردع در صورتی می‌تواند گذرگاهی برای دستیابی به رضایت شارع باشد که شارع در مقام بیان از محذوراتی، از قبیل تقیه‌های اجتماعی و تهمت ارتجاع، مصون بوده باشد. لذا در مواردی که این شبهه وجود داشته باشد، به موازات آن که می‌توان سکوت شارع را بر رضایت وی حمل کرد، می‌توان آن را به عدم توان اظهار مخالفت در شرایطی خاص نیز توجیه کرد. از این‌روی، صرف سکوت و عدم ردع شارع، دلیلی برای رضایت وی به حساب نیامده و می‌بایست دلیلی قطعی برای رضایت شارع تحصیل کرد.

### هـ) مذاق شریعت

جدا از اختلاف‌هایی که در ماهیت مذاق شرع وجود دارد، باید گفت مذاق شرع از ادله‌ای نیست که در کلمات فقیهان سلف موجود باشد، بلکه عمدتاً در کلام فقیهان معاصر مورد استفاده قرار گرفته و مستند احکام واقع شده است. لکن نوپدید بودن «مذاق شرع» در کلام فقیهان را نمی‌بایست به‌عنوان بدعتی در استفاده از اموراتی خارج از شریعت دانسته و به‌عنوان دلیلی که به عیاری فاقد اندازه و معیار موکول شده و تنها از زاویه شامه فقیهان قابل دستیابی است، مورد انکار قرار داد. بلکه از آن می‌توان در ذیل اموری چون تواتر معنوی مستفاد از روایات، تنقیح مناط از ادله



شرعیه و یقین به حکم شرعی ناشی از آنها جای داد. چه، آنکه به مانند مقوله‌ای چون تواتر معنوی که با وجود اختلاف در مفاد روایات برآیندی از محتوای مجموعه روایات مورد اتفاق بوده و شکی در آن وجود ندارد، در مثل، دلیل مذاق شرع نیز می‌توان این‌گونه اظهار داشت که با وجود اینکه نصّ صریحی در خصوص مقوله مورد نظر وجود ندارد، اما برآیند مجموعه ادله‌ای که در خصوص مقوله مورد نظر وجود دارد (از باب تواتر معنوی، تنقیح مناط یا قدر متیقّن از ادله)، مفید حکم شرعی در خصوص چیزی است که حکم شرعی در آن خصوص ادعا شده است.

به‌عنوان نمونه در حالی که آیت‌الله خوئی از یک سو، در خصوص اشتراط قید مرد بودن در مرجعیت اطلاق، نص و ظاهر ادله را برای اثبات این قضیه ناکافی می‌داند «دلیلی بر اعتبار مرد بودن در مرجع تقلید وجود ندارد. بلکه مطابق اطلاقات و سیره عقلائی، تفاوتی میان مرد و زن در این خصوص نیست» (خوئی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۲۶).

در سوی دیگر، برآیندی از مجموعه ادله شرعی، در قالب مذاق شارع، را بر عدم اشتراط قید رجولیت در مرجعیت کافی دانسته است. چه آنکه گرچه نصّ خاصی در این خصوص وجود ندارد، اما با توجه به برآیند مجموعه ادله نقلی که از سوی شارع عرضه شده است و در ادامه مورد عنایت قرار می‌گیرد، می‌توان بدین باور نائل آمد که چون شرکت در جمعه، جماعات و جهاد، از زنان برداشته شده، حق خروج آنها از خانه در گرو اذن همسرانشان قرار داده شده، قادر به امامت جماعت برای مردان نیستند، تستر و تحجّب و در معرض دید مردان نبودن، فریضه‌ای برای آنها محسوب می‌شود. لذا طبیعی خواهد بود از شریعت این‌گونه برداشت نماییم که زنان قادر نخواهند بود در عرصه‌های عمومی، به‌عنوان مدیر و سرپرست، تصدّی امورات کلان را عهده‌دار شوند. بلکه این ادله گونه‌ای دلیل بر عدم جواز تصدّی‌گری در عرصه‌های عمومی به حساب خواهد آمد:

«صحیح آن است که برای مرجع تقلید، قید مرد بودن معتبر بوده و تقلید از زن جایز نباشد؛ زیرا از مذاق شریعت این‌گونه استفاده کردیم که وظیفه مورد نظر از سوی زنان، پوشیدگی و بر عهده گرفتن امور خانه‌داری است، نه اموری که با وظائف خانه‌داری منافات دارد. ظاهر از بر عهده گرفتن منصب إفتاء عادتاً این است که آنها خود را در معرض رجوع و پرسش مردم قرار ندهند. زیرا معرضیت برای مراجعه مردم و پرسش، مقتضای ریاست مسلمانان است و شارع راضی نیست زن خود را در معرض



## تصدی‌گری زنان در عرصه سیاسی - اجتماعی مطابق فقه شیعه ▶ ۱۶۷

این امور قرار دهد. چگونه این امر ممکن است در حالی که شارع به امامت آنها برای مردان در نماز جماعت راضی نیست پس چگونه می‌تواند امور مردان را عهده‌دار شده و شئون جامعه را تدبیر نماید و متصدی ریاست عالیه مسلمانان شود و اطلاقاتی که این امور را به زنان مقید نکرده است، به واسطه همین ارتکاز قطعی مقید شده و سیره عقلائیه و جاریه‌ای که بر رجوع جاهل به عالم (چه زن باشد و چه مرد) تأکید می‌کند نیز به واسطه همین ارتکاز، ردع می‌شود» (همان‌جا).

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

گرچه به روایت خاصی در خصوص تصدی‌گری زنان نمی‌توان اشاره کرد، اما با عنایت به مجموعه‌ای از نصوص و قراردادن آنها در ذیل امور پیش‌گفته، می‌توان به این باور نائل آمد که شارع بر مدّعی عدم جواز تصدی‌گری زنان در عرصه‌های عمومی، مهر تأیید زده بلکه آن را به اثبات می‌رساند. زیرا مطابق منطق «مذاق شریعت»، به‌عنوان برابری از مجموعه ادله شریعت، محدودیت‌های قرار داده شده برای زنان در عرصه‌های اجتماعی به‌گونه‌ای است که آنان به صورت فراگیر قادر نخواهند بود، در عرصه‌های تصدی‌گری سیاسی - اجتماعی فعالیت داشته باشند، بلکه این کار، خروج زنان از عرصه‌های متناسبشان دانسته شده و تبعاتی را در بردارد که شارع به هیچ وجه به آنها راضی نخواهد بود؛ زیرا با بررسی آیات و روایات از طرق فریقین (شیعه و سنی) مشخص می‌گردد که زن به‌خاطر ظرافت و نوع خصوصیاتش همواره در برخورد با مردهای بیگانه در معرض فتنه‌انگیزی و احتمال ایجاد فساد قرار دارد؛ به همین جهت، در شریعت از وی خواسته شده که پوشش خود را رعایت کند، به‌ویژه در



سنین جوانی که تأکید شده به صورت فراگیر از منزل خارج نگردیده و جز در حدّ ضرورت، با مردان بیگانه گفت‌وگو و آمیزش نداشته باشد. طبیعی است موارد ضرورت نیز مشتمل بر مصالحی است که بیرون رفتن وی را ایجاب کند، که از آن میان می‌توان به مواردی همانند ثابت کردن حق، معالجه، تعلیم و تربیت و مسائلی از این قبیل اشاره کرد. طبیعتاً در این موارد هم زنان، موظف به نگاهداری و پوشیده داشتن خویش شده‌اند. روشن است حفظ و رعایت این حکم الهی و اصل عقلی، با تصدّی‌گری که لازمه آن تماس بسیار زیاد با اقشار مختلف مردم و درگیر شدن با مردان است، تناسب ندارد. به همین جهت، نمی‌توان چنین مسئولیت‌هایی را بر عهده زنان قرار داد.

هرچند در برابر این دسته از ادّله شرعی که بر دوربودن زنان از فضای مدیریت عمومی جامعه دلالت می‌کنند، ادّله‌ای وجود دارد که بر برابری زنان در امور جامعه نسبت به مردان حکایت کرده و بر این مدّعا تأکید می‌کند که شارع، راضی به حذف زنان از عرصه جامعه و خانه‌نشینی آنان نبوده و استفاده از ظرفیت‌های متناسب با روحیه‌شان که مستلزم لطافت و ظرافت است را مدّ نظر قرار داده است. اما باید به این نکته توجه داشت (با توجه به مجموعه ادّله‌ای که آمد)، خروج زنان از عرصه‌های متناسب خودشان، می‌بایست در گرو امری ضروری و مستند به ادّله‌ای محکم باشد. چه آنکه محدودیت‌هایی که در شریعت برای زنان قرار داده شده است، در نهایت به نفع سلامت خودشان و جامعه بوده و از این‌رو، حضور زنان در عرصه‌های مدیریتی می‌بایست در حدّی باشد که به این اصل، ضرر نرسانده و به گونه استثنای باشد نه قاعده. مطابق همین معنا، رویکرد حضور حداکثری زنان در جامعه در قالب واگذاری منصب‌های اجتماعی عمومی به آنها می‌تواند به از بین رفتن بنیان خانواده‌ها انجامیده و زمینه فساد را در جامعه فراهم کرده یا به آن دامن بزند.

از این‌رو، با عنایت به موانع پیش گفته یا می‌بایست در واگذاری مناصب اجتماعی به زنان چشم به ضرورت‌های خاص دوخته یا اینکه مناصبی به آنها واگذار شود که متناسب با روحیات زنانه بوده و در عین حال، از تداخل کمتری با مردان برخوردار باشد. از این‌رو، همچنان که واگذاری مناصب مختص به مردان که عمدتاً در تعامل با مردان قرار دارد، به مدیریت و سرپرستی زنان امری ناشایست بوده و با موازین فوق در تقابل قرار دارد واگذاری مناصبی که افراد تحت پوشش آن زن بوده و منصبی زنانه



## ۱۶۹ ► تصدی‌گری زنان در عرصه سیاسی - اجتماعی مطابق فقه شیعه

تلقی می‌شود، به مردان نیز همان محذورات را در برداشته و موجبات برخی از مفاسد را به همراه خواهد داشت.

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

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

این عبارت که در طریق فهم مذاق شریعت از حضور حداکثری زنان در جامعه معنا می‌شود را می‌بایست در راستای مدعای مورد نظر تحقیق ارزیابی کرد. چه، آنکه ظاهراً مفاد مذاق شریعت بیشتر از آنکه خروج زنان از عرصه‌های اجتماعی باشد، به نگه‌داشتن حریم برای زنان در عرصه‌های اجتماع و سیاست، عدم تداخل میان زنان و مردان، تأمین غایاتی مانند حفظ حریم خانواده و در نهایت، سلامت روانی و اخلاقی جامعه عنایت دارد.

## (و) اجماع

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

لکن در پاسخ می‌بایست این‌گونه اظهار داشت که :



اولاً: ثبوت اجماع محصل در این خصوص، معلوم نیست. ثانیاً: اجماع منقول مورد ادعا نیز قابل نقض است. چه، آنکه در قبال این اجماع این‌گونه اظهار شده است که شرط ذکوریت و رجولیت در مثل قضاوت نیز تا قبل از شیخ طوسی مطرح نبوده است (شمس‌الدین، ص ۱۲۱-۱۲۳؛ منتظری، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۳۳۹-۳۴۱). ثالثاً: اجماع فوق، در خصوص مقوله قضاوت، مورد ادعا قرار گرفته است که اخصّ از مدعا (تصدی‌گری زنان در عرصه‌های عمومی) است.

### نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، در خصوص مدعای جواز یا عدم جواز مشروعیت تصدی‌گری زنان در عرصه‌های عمومی از یک سواصل اولیّه مقتضی عدم جواز تصدی‌گری زنان، بوده و از سوی دیگر، ادله‌ای در فقه شیعه در این خصوص مورد بحث و بررسی قرار گرفت که عمده آن ادله رویکردی ایجابی نسبت به تصدی‌گری زنان نداشته‌اند. لکن رویکرد این مجموعه یکسان نبوده است. در حالی که، برخی از آنها با قرار گرفتن زن به صورت مطلق در مصادر اجرایی مخالفت داشته و جایگاه زن را در امور خانه و مسائل زنانه جست‌وجو می‌کردند؛ برخی دیگر، به لوازم این حضور عنایت داشته و حضور حداکثری زن در فضای عمومی جامعه را در راستای از بین رفتن نهاد خانواده و رواج فساد معنا کرده‌اند. برخی به عدم رضایت شارع استناد کرده و برخی برآیندی از مجموعه آیات و روایات را در خصوص مرجوح بودن حضور آنان در عرصه تصدی‌گری کافی دانسته‌اند، لکن آنچه در مجموع و در پیامد این ادله می‌توان اظهار داشت این است که مفاد این ادله عمدتاً به مرجوحیت تصدی‌گری زنان عنایت داشته و استنباط حکم تحریم از این ادله بعید و بسیار سخت‌گیرانه خواهد بود. لکن بر فرض که مفاد این ادله، عدم مشروعیت تصدی‌گری زنان باشد، ممکن است در برخی از موارد و در راستای استیفای برخی از مصالح و مطابق حکم ثانویه، حکم به جواز آن در شرایط خاص، شود. این قضیه می‌تواند به مانند جواز قضاوت غیر فقیه و از روی تقلید باشد؛ زیرا گرچه مطابق ادله، قضاوت می‌بایست در دست افرادی باشد که دارای قوه استنباط بوده و وی مطابق با اجتهاد خویش، به فصل خصومات بپردازد، اما در صورت عدم وجود فقیهان به مقدار مورد نیاز، و با توجه به ضرورت انجام قضاوت



## تصدی‌گری زنان در عرصه سیاسی - اجتماعی مطابق فقه شیعه ▶ ۱۷۱

مبتنی بر ضوابط شریعت در جامعه، می‌توان، بلکه می‌بایست از افرادی بدین جهت استفاده کرد که قادر باشند از روی تقلید، بدین امر بپردازند. و این قضیه به جهت تصدی‌گری زنان نیز (نه در سطح سرپرستی کل جامعه)، صادق خواهد بود؛ زیرا در حالی که سرپرستی آنان به جهت اموری که عمده مخاطبانشان، زن باشند، مورد ایراد و ابهام نیست، می‌توان در محدوده ضرورت و درحوزه مراعات مصلحت، از حکم اولی صرف‌نظر کرده و از زنان به جهت امورات خاصی در حوزه سرپرستی بخشی از امور جامعه که بخشی از مخاطبانشان را زنان تشکیل می‌دهند، استفاده کرد. گرچه این قضیه می‌بایست در محدوده ضرورت‌ها بوده و به مصالح کلان جامعه مستند باشد:

«اگر مصلحت اقتضا نماید کسی که دارای شرایط نیست، متولی امر شود، در جواز این امر به خاطر مراعات مصلحت، نظر است» (فخر المحققین، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۳۰۰).

چنان‌که از عبارت فوق در تردید در خصوص عدم جواز سرپرستی کسی که فاقد برخی از شرایط است، حکم به امکان جواز این امر بر می‌آید.

### منابع:

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه، (۱۴۲۱ق). ترجمه محمد دشتی، قم، موسسه مشهور للطباعة و النشر،
۳. آملی، میرزا هاشم (۱۳۹۵ق). مجمع الافکار و مطرح الانظار، قم، المطبعة العلمیه.
۴. احمد بن حنبل (بی‌تا). مسند احمد، بیروت، دارصادر.
۵. بحر العلوم، محمد (۱۴۰۳ق). بلغه الفقیه، تحقیق سید محمدتقی آل بحر العلوم، چاپ چهارم، تهران، منشورات مکتبه الصادق.
۶. البخاری (۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م). صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر.
۷. الترمذی، اَبی عیسی محمد بن عیسی (۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م). الجامع الصحیح (سنن الترمذی)، تحقیق عبد الرحمن محمد عثمان، بیروت، دار الفکر.
۸. حرانی، ابن شعبه (۱۴۰۴ق). تحف العقول، تحقیق علی اکبر الغفاری، الطبعة الثانية، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۹. خمینی، روح الله (۱۳۷۶). اجتهاد و تقلید، تهران، مؤسسه تنظیم نشر آثار امام خمینی.
۱۰. خمینی، روح الله (۱۳۶۸)، الرسائل، قم، اسماعیلیان.
۱۱. خمینی، روح الله (۱۳۸۲ق). تهذیب الاصول، قم، اسماعیلیان.
۱۲. خمینی، روح الله (۱۳۷۹). کتاب البیع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۳. خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵ق). جامع المدارک، تهران، مکتبه الصدوق.
۱۴. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰ق). کتاب الاجتهاد و التقليد، دار انصاریان، قم.



## ۱۷۲ ◀ کتاب اندیشه‌های راهبردی، زن و خانواده

۱۵. خوئی، سید ابوالقاسم (بی‌تا). کتاب الطهاره، قم، مؤسسه آل البيت.
۱۶. روحانی، سید صادق (۱۴۱۲ ق). فقه الصادق، قم، مؤسسه دارالکتاب.
۱۷. زحیلی، وهبه (۱۹۹۷ م). الفقه الاسلامی و ادلته، دمشق، دارالکفر.
۱۸. شمس الدین، محمد مهدی (بی‌تا). اهلیه المرآة لتولی السلطه، قم، المنار.
۱۹. شیخ انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ ق). المکاسب المحرمه، قم، المؤتمر العاملی لتخلید ذکری الشیخ.
۲۰. شیخ انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ ق). کتاب القضا و شهادات، قم، المؤتمر العاملی لتخلید ذکری الشیخ.
۲۱. شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۷ ق). الخلاف، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۲. صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۸ ق). شرح العروه الوثقی، قم، مجمع الشهدید آیه‌الله الصدر.
۲۳. طباطبایی، سید محمد مجاهد (بی‌تا). المناهل، قم، مؤسسه آل البيت.
۲۴. طباطبایی، سید علی (۱۴۱۸ ق). ریاض المسائل، قم، مؤسسه آل البيت.
۲۵. عاملی، شیخ حرّ (۱۴۰۹ ق). وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت.
۲۶. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۲ ق). کتاب الحدود، قم، مرکز فقه الائمه الاطهار.
۲۷. فخر المحققین، محمد بن حسن (۱۳۸۷ ق). ابضاح الفوائد، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۲۸. قراتتی، محسن (۱۳۸۳). تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس های از قرآن.
۲۹. گلپایگانی، سید محمد رضا (۱۴۱۳ ق). کتاب القضاء، قم، دارالقرآن الکریم.
۳۰. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م). بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۳۱. مرعشی نجفی، شهاب الدین (بی‌تا). القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد، تقرير عادل علوی، بی‌نا.
۳۲. موسوی همدانی، سید محمد باقر (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۶). تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۲ ق). بحوث فقهیه هامه، قم، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب (ع).
- منتظری، حسین علی (۱۴۰۹ ق). دراسات فی ولایه الفقیه، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۳۵. منتظری، حسین علی (۱۳۶۷). مبانی فقهی حکومت اسلامی، تهران، مؤسسه کیهان.
۳۶. نجفی، محمد حسن (۱۳۶۵). جواهر الکلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. نراقی، ملا احمد (۱۳۷۵). عوائد الایام، قم، مرکز النشر الاسلامی.
۳۸. نراقی، ملا احمد (۱۴۰۵ ق). مستند الشیعه، قم، مکتبه آیت‌الله المرعشی.
۳۹. نجفی، محمد حسن. «زن و مرجعیت»، فصلنامه فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)، پیش‌شماره، بهمن ۱۳۷۲، ص ۵۷-۵۸.
۴۰. النسائی، أحمد بن شعيب (۱۳۴۸ ق / ۱۹۳۰ م). السنن الکبری، بیروت، دارالفکر.

