

تحلیلی بر مبانی فقهی ولایت سیاسی زنان در فقه امامیه

شکیله بتول^۱، زهرا راد^۲

چکیده

عدم حضور زنان در سطوح عالی مشارکت سیاسی در کشور به دلیل وجود شرط ذکورت در فقه و قید رجل سیاسی در قانون اساسی یکی از مصادیق تمایزات جنسیتی براساس مبانی توسعه غربی و نظرگاه فمینیستی تلقی شده است. این مبنا در قانون‌گذاری جمهوری اسلامی به ویژه پس از انقلاب به یکی از چالش‌های مهم نظام اسلامی در حوزه حقوق زنان بدل شده که در موسم انتخابات و انتقال قدرت بیشتر رخ می‌نماید. این اثر با هدف بازخوانی ادله فقهی برای حل این چالش با تحلیل و بررسی مبانی دو قول ممنوعیت و جواز ولایت سیاسی برای زنان با طی روند اجتهادی با روش تحلیلی-توصیفی و مطالعه کتابخانه‌ای، ممنوعیت ولایت سیاسی برای بانوان و عدم ممنوعیت فروعات آن برای ایشان را نتیجه گرفته است.

واژگان کلیدی: ولایت سیاسی، زن، بیانیه گام دوم انقلاب، اصل عدم

ولایت.

۱. مقدمه

اصل مشارکت زنان با مردان در همه عرصه‌های حیات بشری امری است که از آغاز خلقت بشر وجود داشته و غیر قابل انکار است. تقسیم نقش‌ها براساس جنسیت نیز در میان بسیاری از اقوام و ملل جهان امری پذیرفته شده است. زنان به مقتضای طبیعت و تکوین به امر توالد بشری از یک سو و تربیت و پرورش نسل انسانی از سوی دیگر مشغول بودند و به فراخور شرایط در امور

۱. دانش‌پژوه کارشناسی ارشد فقه خانواده از کشور پاکستان، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی ص العالمیه، قم، ایران.

۲. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه، کارشناسی ارشد مدیریت راهبردی فرهنگ. (نویسنده مسئول)

کلان خانواده و اجتماع هم مشارکت داشتند. تاریخ بشر، زنان توانمند مدیر و مدبر در امر اقتصاد و سیاست اگرچه به خود دیده، اما رویه‌ای فراگیر در زندگی بشر نبوده است. این رویه در زندگی بشر، ملازمه‌ای با ستم‌هایی که از رهگذر جهل، نادانی و کوردلی برخی ابناء بشر بر زنان رفته، نخواهد داشت؛ زیرا عدم رعایت حقوق حقه زنان براساس طبیعت و شریعت، بی‌شک قابل اغماض نیست.

پس از رنسانس و انقلاب صنعتی و به دنبال آن ایجاد جنبش‌های دفاع از حقوق زنان، ایده‌های تساوی طلبانه‌ای که ملازمه‌ای با عدالت هم نداشت، در میان جوامع غربی ایجاد شد و کم‌کم در سراسر جهان شیوع یافت. این تفکر زنان را به سوی مطالباتی سوق داد که نه نیاز واقعی ایشان بود و نه مشکلی از آنان حل می‌کرد، بلکه تلاش داشت مشکلات و مسئله‌هایی برایشان تعریف کند و همت زنان را مصروف حل این مسأله‌های برساخته نماید. یکی از این مسئله‌ها حضور زنان در سطوح حاکمیتی است که با وجود تلاش‌های فمینیست‌ها در سطح بین‌المللی برای جهانی‌سازی شعار زنان حاکم در سرتاسر دنیا همچنان حضور زنان در پست‌های درجه‌یک حکومتی چون ریاست قوای سه‌گانه، نخست‌وزیری و وزارت چشم‌گیر نیست. برای نمونه در سال ۱۹۹۷ در میان ۱۸۴ کشور دنیا، تنها ۱۸۴ موقعیت وزارتی در اختیار زنان قرار داشته است. (ر.ک.، هینگ و هینگ، ۱۴۸۴)

در کتابهای فقهی تنها در کتاب القضاء (طوسی، ۱۴۰۸، ۳/۳۱۱؛ نجفی، ۱۳۶۵، ۴/۱۲)، مسئله اجتهاد و تقلید (حلی، ۱۴۱۰، ۱/۲۲۴) در کنار بحث از شرایط قاضی به‌طور مختصر آمده است. تمایلات تساوی طلبانه میان زنان و مردان، گفتمان بسیاری از مدافعان حقوق زنان در خارج و داخل کشور است. دست‌مایه قرار دادن آن برای جلب آرای زنان به‌عنوان نیمی از جامعه، ضرورت پرداختن به این مسئله را تقویت می‌کند؛ زیرا در نگاه فمینیستی به حقوق زن، دخالت شرط ذکوریت در ولایت سیاسی، یکی از مصادیق تمایزات جنسیتی و نشانه‌های توسعه‌نیافتگی شمرده می‌شود. از این رو مدافعان حقوق زنان با تمام قوا و با تصویب کنوانسیون‌های بین‌المللی برای رفع آن تلاش می‌کنند. (کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، ۱۹۷۹، ماده ۷) مقاله

زن و سیاست از استاد مطهری و بخش زن و سیاست از مجموعه فرهنگ دینی مهدی مهریزی در این مورد بحث کرده‌اند. در این دو مقاله کلیت مشارکت سیاسی زنان بررسی شده و به برخی ادله ولایت عامه زنان در لابه‌لای مصادیق دیگر مشارکت زنان اشاره شده است. مقاله بررسی ادله فقهی مخالفان ولایت سیاسی زنان در فقه شیعه از محمد عترت‌دوست و سید محمدجواد وزیری فرد و مقاله ولایت زن از محمدجواد ارسطو تنها از ادله مخالفان سخن گفته و بحث جامعی ارائه نداده است. آیت‌الله شیخ محمد مهدی شمس‌الدین اندیشمند لبنانی کتاب مسائل حرجه فی فقه المرأه نوشته و یک جلد از آن را با نام اهلیه المرأه لتولی السلطه به شکل مفصل به مشارکت سیاسی زنان در اسلام اختصاص داده و هر آنچه در این حوزه صلاحیت دارد تا به عنوان دلیل طرح شود را بررسی کرده، ولی به تحلیل‌های ویژه خود تأکید نکرده است. کتاب زن در اسلام از فریبا علاسوند از ابتدا ممنوعیت ولایت سیاسی را براساس اجماع پذیرفته و به برخی ادله آن اشاره کرده است. کتاب اسلام و تفاوت‌های جنسیتی نوشته حسین بستان، منبعی است که اگرچه بحث را به طور مختصر بیان کرده، ولی به همه اقوال نپرداخته و تنها مشارکت زنان در سطح ولایت فقیه را هدف قرار داده است.

اهداف پژوهش حاضر، روشن کردن موضع منابع فقه مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، قرآن کریم، سنت، اجماع و عقل نسبت به مسئله ولایت سیاسی زنان است که در کتب فقهی و آثار علمی مربوط به زنان پی‌گیری شده است. سؤال اصلی این اثر عبارت است از: آیا ولایت سیاسی برای زنان جایز است. سؤال‌های فرعی عبارتند از: نظرگاه قرآن کریم، سنت، اجماع فقها، سیره عقلا و... در قبال مسئله یاد شده چیست.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. ولایت

ولایت واژه‌ای است که علاوه بر کاربرد گسترده لغوی در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی مانند کلام، فلسفه، فقه و عرفان کاربرد دارد. ولایت همچنین در باب‌های گوناگون فقه مثل قصاص،

وصایت، حجر و مکاسب از واژه‌های رایج محسوب می‌شود و این واژه با مشتقاتش، ۲۳۳ بار در قرآن تکرار شده است. ارباب لغت، ولایت را از ماده «ول ی» در اصل به معنای نزدیکی بسیار دو شیء به نحوی که فاصله‌ای بین آن دو نباشد، معنی کرده‌اند. ولایت به کسر واو به معنای نصرت و یاری و به فتح واو به معنای به عهده گرفتن کاری است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲) ولایت به معنای نهایت قرب و نزدیکی همراه با داشتن نوعی از سلطه و قدرت است که بتوان در اثر آن در امور دیگر تصرف کرد (المنتظری، ۱۴۰۸، ۱۲/۱). نکته قابل توجه در مصطلح فقهی ولایت این است که این واژه دارای حقیقت شرعی یا متشرعه نیست بلکه به همان معنای لغوی تسلط تدبیری و تنظیمی به کار می‌رود (جعفرپیشه، ۱۳۷۷). بنابراین، داشتن هر نوع قدرت برای تسلط در امور دیگران مرتبه‌ای از ولایت را با خود دارد.

۲-۲. سیاست

لغت‌شناسان واژه سیاست را به معنای قیام بر چیزی به واسطه آنچه اصلاحش کند، تعبیر کرده‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۰۸/۶؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴، ۴۲۱/۲) سیاست در واژه‌شناسی علوم سیاسی، امری است که مربوط به دولت، مدیریت، تعیین شکل، مقاصد و چگونگی فعالیت دولت باشد (آشوری، ۱۳۷۹). به طور کلی، مجموعه تدابیری است که حکومت برای اداره امور کشور اتخاذ می‌کند (افشاری راد و آقابخشی، ۱۳۸۹).

۲-۳. ولایت سیاسی

ولایت سیاسی، داشتن سلطه و قدرت برای تصرف در امور حکومت و تدبیر جامعه است. (عترت دوست و وزیری فرد، ۱۳۹۲) ولایت، مفهومی ذومراتب و مشکک است و از بالاترین رتبه سلطه در نگاه اسلامی یعنی، ولایت الهی تا نازل‌ترین مراتب آن که سلطه فرد بر خویش برای شرکت در سطوح معمول مشارکت سیاسی است یعنی، راهپیمایی و انتخابات را شامل می‌شود. ولایت در نگاه دینی امری است که براساس آیات قرآن کریم از آن خدای متعال است و کسی را در آن راهی نیست، اما در قوس نزول و برای اداره جهان به پیامبران و سپس به اولیای معصوم

سپرده شده است. آیه ولایت: «انما ولیکم الله ورسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلاه و یؤتئین الزکاه و هم راکعون» این سلسله مراتب نورانی را تا امامان معصوم تصریح می‌کند. در دوران غیبت نیز ولایت مؤمنین رها نشده و به فقیه جامع‌الشرایط سپرده شده است (المنتظری، ۱۴۰۸). برای ولایت در فقه ارکانی شمرده شده که لازمه تحقق آن در خارج است. ارکان ولایت سیاسی عبارتند از: جاعل ولایت، ولی، مولی‌علیه، قلمروی علم و ولایت. باتوجه به عناصر فوق، ولایت سیاسی، اصطلاحی فقهی است که حوزه اختیارات و حقوق ولی و مولی‌علیه را معین می‌کند. از این رو این اصطلاح هرگز نفی ضابطه و محدودیت را نه برای ولی ثابت می‌کند تا منجر به حاکمیت سیاسی مطلق‌العنان شود و نه برای مولی‌علیه تا اینکه منجر به آزادی مطلق آنان شود (مقیمی، ۱۳۹۲).

۳. ادله ممنوعیت ولایت سیاسی زنان در فقه

این ادله عبارتند از: آیات، روایات، سیره عملی مسلمانان، اولویت‌های ظنی و وجوه استحسانی.

۳-۱. ادله قرآنی

آیه ۳۴ سوره نساء: «الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض و بما انفقوا من اموالهم؛ مردان سرپرستی زنان را برعهده دارند به سبب قابلیت‌های ویژه‌ای که خداوند مردان را بدان‌ها بر زنان امتیاز بخشیده و به سبب اینکه از اموالشان [بر زنان] انفاق می‌کنند». از استناد به این آیه مبارکه بر عدم مشروعیت ولایت سیاسی زنان دو قول وجود دارد: یکی اینکه از تعلیل اول موجود در آیه، ضابطه و قاعده‌ای کلی استنباط کردند به این ترتیب که سرپرستی و ولایت مردان بر زنان نه تنها در حوزه خانوادگی ثابت است بلکه تمام حوزه‌های اجتماعی که اهم آن سه حوزه مهم حکومت، قضا و جهاد است را شامل می‌شود (طباطبایی، بی تا، ۳۴۳/۴؛ حسینی طهرانی، ۱۴۲۹)؛ زیرا مردان بر زنان امتیازاتی دارند. این برداشت از سوی برخی اندیشمندان مردود دانسته شده؛ به‌قرینه قرار گرفتن آیه در میان آیات طلاق که بیان‌گر حقوق و تکالیف خانوادگی است و همچنین تعلیل دوم آیه که انفاق مردان بر زنان است؛ زیرا نشان می‌دهد که قلمروی سرپرستی مردان بر زنان در آیه به حیطة خانوادگی اختصاص دارد (الموسوی الگلپایگانی، ۱۴۰۲).

۳۵۱/۱؛ آصفی، ۱۳۸۵؛ المنتظری، ۱۴۰۸، ۳۵۰/۱). مفسرین دیگر در تفسیر آیه، تنها به روایات دربرگیرنده بعد خانوادگی و روابط همسری پرداخته و اشاره‌ای به شمول آیه به حوزه اجتماعی نداشتند (حسینی البحرانی، ۱۴۱۷).

برخی از فقها با ضمیمه قیاس اولویت قائلند که اگر زن در محیط کوچک خانوادگی فاقد صلاحیت اداره و سرپرستی باشد شایسته احراز جایگاه ولایت عامه نیست. (الموسوی الگلپایگانی، ۱۴۰۲) از یک سو اولویت ظنی در علم اصول، فاقد اعتبار است و اولویت مدعا در این بحث جنبه قطعی ندارد؛ زیرا احتمال می‌رود در حوزه مسائل خانوادگی و روابط زناشویی مصالح خاصی در کار باشد که اقتضای سرپرستی خانواده و زن توسط مرد را داشته باشد که در بحث ولایت عامه این خصوصیت و مصلحت در میان نباشد (المنتظری، ۱۴۰۸، ۳۵۱/۱). در پاسخ به این تحلیل باید گفت که چه بسا همان مصلحت ویژه در مسئله خانوادگی به‌تنهایی برای این ممانعت کفایت کند به این معنا که اولویت قرار گرفتن بهینه زن در خانواده، جلب رضایت همسر برای حفظ کانون خانواده و تربیت فرزندان، همگی دلایل کافی برای عدم حضور زنان در پست‌های سیاسی و اجتماعی کلانی است که تمام وقت و تمرکز یک زن را از او سلب کرده و از وظایف خانوادگی اش او را دور می‌کنند. همچنین ادله فراوانی که زن را به اطاعت از شوهر و حفظ مصالح خانواده دعوت می‌کند و وجوب فقهی که برای زن در رابطه همسری وجود دارد، باعث خروج الویت از حالت ظنی می‌شود.

آیه ۳۳ سوره احزاب: «و قرن فی بیوتکن و لاتبرجن تبرج الجاهلیة الاولى؛ و در خانه‌هایتان قرار گیرید و همانند دوران جاهلیت قدیم [با زینت‌های خود در انظار مردم] ظاهر نشوید». استدلال بر این آیه در محل بحث بر دو نکته متوقف است: یکی احراز اینکه آیه به‌طور مطلق و بدون هیچ قید و شرطی حکم به خانه‌نشینی زنان می‌کند، اما این شرط منتفی است؛ زیرا زمانی چنین استدلالی صحیح است که قرن به معنای خانه‌نشینی باشد حال آنکه براساس بیان مفسرین دو معنا در قرن محتمل است: اگر از ماده قرار باشد به زنان دستور می‌دهد که در خانه‌های خود بمانند و بیرون نروند، ولی اگر از ریشه وقار باشد به آنان سفارش می‌کند که در

رفتار و کردار خویش وزین و باوقار باشند و با سبک سری و رفتار و کرداری که زیننده آنان نیست، نزدیک نشوند (طبرسی، ۱۳۸۰، ۳۴/۲۲). بنابراین، ماندن در خانه منظور آیه نیست و عدم خروج زنان از منزل با این اطلاق امری غیرعقلایی بوده و در زمام معصوم هم رایج نبوده است. جمله بعدی نیز که امر به عدم تبرج می‌کند بیشتر با احتمال دوم سازگار است چون زنان در اجتماعات انسانی تردد دارند و خانه‌نشینی مطلق آنها غیرممکن است، پس مهم آن است که حضورات اجتماعی غیرمتبرجانه و همراه با وقار متانت داشته باشند و این نه تنها با امارت و حکومت زنان منافی نیست بلکه مؤید و مقوی آن است. دوم اینکه آیه را مختص زنان پیامبر ندانند و آن را دربرگیرنده همه زنان مسلمان باشد آن چنان که برخی از علما بر این عقیده هستند (مکارم شیرازی، بی تا، ۲۳۵/۱۳). درحالی که دلیل برای این تعمیم وجود ندارد و اختلافی میان فسران برای اختصاص این آیه شریفه به همسران پیامبر نیست. بالاتر اینکه زنان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برای امورات عادی خود به میزان متعارف در سطح خودشان از خانه خارج می‌شدند و حتی به مسجد می‌رفتند، پس باید این آیه دلالت ویژه‌ای داشته باشد. برخی در تفسیر آیه: «یأتین بفاحشه مبینه...» (نساء: ۱۹) به نقل محمد بن مسلم از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام استناد کردند که فرمود: «مقصود از فاحشه مبینه، جنگ با امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام در جنگ جمل است» (بحرانی، ۱۴۱۵، ۴۴۱/۴). با این توصیف، آیه مورد بحث را از آیات ملاحم شمرده‌اند که در مقام بیان قانون نیست بلکه خبر از واقعه‌ای در آینده جامعه اسلامی می‌دهد تا از بروز آن جلوگیری کند. با فرض پذیرش تعمیم حکم آیه به همه زنان باتوجه به ذیل آیه، امر در صدر آن به این معناست که زنان از حضورات غیرضروری و مخاطره‌آمیز خودداری کنند. آیه شریفه ناظر به ارائه سبک زندگی اسلامی به زنان است؛ زیرا تبرج در عصر جاهلیت، شیوه‌ای برای حضور اجتماعی زنان بود که مورد نظر اسلام نیست. بنابراین، از این روش نهی می‌کند. آن‌گاه در آیات دیگر صفات زنان مؤمنه را برمی‌شمرد و الگوی اثباتی خود را در سبک زندگی زنانه ارائه خواهد داد. نهایت اینکه این آیه ناظر به دخالت زنان در امر حکومت است و به صورت قضیه فی‌واقعه موجب خروج بر امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام شده

است و عواقب اجتماعی و خیمی برای جامعه داشته است. از این منظر باز هم مؤیدی برای عدم دخالت زن خاصی چون همسران پیامبر ﷺ در حکومت دارد که البته دلیل برای تعمیمش نیست.

براساس رأی علامه طباطبایی (ره) به استناد عدم تساوی زنان پیامبر با زنان دیگر که در اول آیه به آن اشاره شده، رعایت این حکم برای آنها تأکید بیشتری دارد. (الطباطبایی، بی تا، ۴۸۱/۱۷) در نتیجه حکم خانه‌نشینی برای زنان پیامبر ﷺ الزامی و برای زنان دیگر ترجیح دارد (علاسوند، ۱۳۹۰، ۲/۲۴۴). حال مقصود از این حکم چه در خانه ماندن و عدم خروج از منزل به دلیل عدم مواجهه با نامحرمان باشد چه کنایه از ارجحیت پرداختن زنان به امورات خانواده و فرزندان، برای حکم به محرومیت زنان از ولایت عامه کافی نیست، نهایت اینکه مرجوحیت را می‌رساند.

آیه ۱۸ سوره زحرف: «او من يُنشؤا فی الحلیة و هو فی الخصام غیر مبین؛ آیا کسی [دختری] که در میان زیورآلات پرورش می‌یابد و در هنگام بحث و جدل از منطقی قوی برخوردار نیست». مضمون این آیه ناتوانی زنان در بحث و جدل منطقی را می‌رساند و می‌تواند مستندی برای ولایت و زمام‌داری زنان باشد، اما استدلال به این آیه از دو نظر مخدوش و ضعیف است: یکی اینکه ضعف قدرت بیان، هیچ ملازمه‌ای با ناتوانی از اداره حکومت ندارد. دیگر اینکه آیه در مقام بیان یک ویژگی ذاتی برای زنان نیست؛ زیرا همواره در همه اعصار و امصار زنان دارای منطق مستحکم و بیان قوی وجود داشته و دارند و به اداره حکومت پرداخته‌اند. بنابراین، شاید بتوان گفت این آیه در مقام توصیف وضعیت غالب (وصف غالبی) زنان به دلیل شرایط ویژه خانه‌داری، پرورش فرزندان و دور بودن از فضاهای رشد منطق و عقلانیت باشد (شمس‌الدین، ۱۴۱۵، ص ۷۲). در نتیجه نمی‌توان از آیه حکم شرعی استفاده کرد؛ زیرا درصدد اخبار از جعل نیست. نکته دیگر اینکه مردان هم با وجود برخورداری از شرایط مساوی برای رشد و پیشرفت، همگی

توانایی‌های لازم برای احراز پست‌های مدیریتی کلان را ندارند و این مشاغل چه در میان زنان و چه مردان نیازمند آموزش و پرورش ویژه است.

آیه ۲۲۸ سوره بقره: «ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف وللرجال علیهن درجه والله عزیزحکیم». تقریب استدلال به مبتنی بر پذیرش برتری مطلق مردان بر زنان است که این برتری ولایت سیاسی را به مردان اختصاص می‌دهد، اما به قرینه صدر و سیاق، آیه در مقام بیان حقوق و تکالیف زنان در روابط همسری و خانوادگی است و گسترش آن به حوزه اجتماعی خلاف ظاهر آیه است. برخی فقها برآنند که درجه در آیه نکره در سیاق اثبات است و دلالتی بیش از صرف الوجود که ادنی مرتبه و خاص نزدیک‌ترین برداشتی است که می‌شود از آن کرد، ندارد و آن نیز دلالتی بر عموم ندارد (شمس‌الدین، ۱۴۱۵، ص ۷۳). اینکه آیه در مقام بیان جایگاه و تکالیف و حقوق در روابط همسری است، روشن است، اما این سؤال به ذهن می‌رسد که آن ویژگی‌های تکوینی که باعث شده تا در یک رابطه خانوادگی و محدود به این درجه در مردان اشاره شود در یک رابطه گسترده اجتماعی می‌توان این درجه را نادیده گرفت. وقتی زنی به دلیل لطافت طبع در روح و صفت زاینده‌گی در جسم که البته مکمل هم هستند از پذیرش مدیریتی محدود در درون خانواده منع شده است و این مسئولیت به مرد سپرده شده، چگونه می‌توان مدعی عدم دلیل بر سپردن این مسئولیت به او در سطح اجتماعی شد. اگر زنانگی و حرث بودن و مادری و پرورش‌دهندگی با نان‌آوری و نگاهبانی و قوامیت در درون خانواده منافی است این خاصیت‌های زنانه با مدیریت نهاد حکومت تنافی بیشتر و شدیدتری خواهد داشت. هرچند نگارنده تأکید دارد که زن قابلیت تعلیم در صفات مدیریتی اجتماعی را دارد، اما ضرورتی از منظر اسلام برای این تغییر طبیعی و فرهنگی برای زن وجود ندارد؛ زیرا توالد و تربیت به دلیل اهمیتی که در شکل‌گیری و ارتقای جامعه دارند در نگاه شرع برای زن اولویت دارد.

۳-۲. دلایل روایی

عن النبی ﷺ: «لن یفلح قوم و لو امرهم امرأة؛ قومی که امور آنها را زنی رهبری کند، رستگار نمی‌شوند». (الحرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۵؛ بخاری، ۱۴۱۸، ۹۰/۳) این حدیث چند سند دارد. نقل مشهور آنکه در صحیح بخاری آمده از ابوبکر، حسن بصری است که متهم به تدلیس است و این روایت را برای توجیه عدم حضور خود در جنگ جمل جعل کرده است. ازسویی، شأن نزول این روایت به قدرت رسیدن دختر کسری پادشاه ایران است که رسول اکرم ﷺ با این روایت از آن نهی کرده است. این درحالی است که شواهد تاریخی زیادی در دست است که حکومت دختر کسری پس از پیامبر ﷺ بوده است. بنابراین، شأن نزول وارد شده برای حدیث بی‌مورد و نادرست است (ذاکری، ۱۳۹۱، ص ۱۸۵). دلالت آن نیز بر مدعا مخدوش است؛ زیرا براساس بیان برخی از فقهای معاصر از تعبیر «لن یفلح» نمی‌توان ممنوعیت تصدی ولایت عامه برای زنان را اثبات کرد؛ زیرا معلوم نیست عدم فلاح و رستگاری دنیوی مقصود حدیث است یا اخروی (الخوانساری، ۱۴۱۲، ۷/۶). شهید مطهری بر آن است که به دلیل تفاوت ماهوی حکومت در گذشته نسبت به امروز، این روایات را نمی‌توان بر حکومت امروزی تطبیق کرد؛ زیرا حکومت‌های پیشین استبدادی بود حال آنکه با پیچیدگی‌های موجود دیگر از شکل استبدادی و اینکه همه چیز در اختیار یک نفر باشد، خارج شده، پس صلاحیت‌های حاکم با دوره‌های پیشین متفاوت است (مهریزی، ۱۳۸۲، ص ۸۵).

قال الباقر علیه السلام: «و لا تولى القضاء و لا تولى الامارة؛ برای زنان عهده‌داری مسئولیت قضاوت و امارت نیست». (العاملی، بی‌تا، ۱۶۲/۱۴) این روایت با الفاظ دیگری در کتاب خصال وارد شده و با کمی تفاوت، یکی از وصایای حضرت رسول ﷺ به امیرالمومنین علیه السلام است که به نظر یک روایت باشند، اما وجود جابرین یزید جعفری در سند روایت به دلیل اختلافاتی که میان اصحاب علم رجال در توثیق او هست (نجاشی در وثاقت او شک کرده و او را مختلط می‌داند (نجاشی، ۱۴۱۵، ص ۲۸) و شیخ طوسی از وثاقت او سنجی به میان نیاورده است (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۹۵)، ابن غضائری او را توثیق کرده، ولی همه راویان او را ضعیف دانسته‌اند (ابن غضائری، ۱۳۶۴، ص ۱۱۰).

آیت الله خویی او را توثیق کرده و درصدد توجیه اقوال علمایی که او را توثیق نکردند برآمده است (خویی، ۱۴۱۳، ۳۳۶/۴) و این، سند را با مشکل مواجه می‌کند.

صرف نظر از سند، استفاده نهی مقتضی فساد به عنوان دلالت روایت از این فقرات ممنوعیت ولایت عامه برای زنان را نتیجه می‌دهد، اما از آنجا که در این روایت، احکام مختلفی از زنان نفی شده که در ردیف احکام غیرالزامی همچون شرکت در نماز جمعه و جماعت و عیادت مریض قرار گرفته که انجامش برای زنان ممنوع نیست و یا چون اذان و اقامه است که استحباب مؤکد را از آن برمی‌دارد، پس روایت درصدد نفی وجوب از آنهاست و با جواز منافاتی ندارد (خوانساری، ۱۴۱۲، ۷/۶). در نتیجه استفاده عدم وجوب از آیه احتمالی در کنار انتساب نهی به آیه شریفه از جانب مستدلین خواهد بود و استدلال را از اعتبار می‌اندازد. نهایت اینکه ذکر همه موارد در یک سیاق واحد انسان را به نکته‌ای در نظرگاه شریعت رهنمون می‌سازد و آن چیزی بیش از مکروهیت و مرجوحیت نیست.

روایاتی که بر منع از اطاعت و تدبیر زنان دلالت دارند از جمله: «کل امرء تدبره امرأة فیهو ملعون؛ هر مردی که زنی او را تدبیر کند، نفرین شده است». (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۲۲۸) این روایت اگرچه در منابع شیعی مسند نیست از نظر دلالت هم با ضمیمه اولویت مردود بودن ولایت سیاسی را می‌رساند؛ یعنی وقتی تدبیر امور یک مرد توسط زنی او را مستوجب لعن می‌کند، تدبیر امور همه مردان و زنان به دست زنی همگی را شایسته لعن و نفرین می‌کند (بستان، ۱۳۸۸، ص ۲۸۷)، اما واژه لعن حرمت را نتیجه نمی‌دهد؛ زیرا لعن در قرآن به معنای عذاب و غیر آن دوری از رحمت خداوند و دوری از خیر معنا می‌دهد (ابن منظور، ۱۳۶۶، ۲۹۲/۱۲). در نتیجه تنها مبعوضیتی از آن استفاده می‌شود که در حد حرمت نیست.

روایاتی که مدلول آن نقصان عقل زن است. این روایات غیر از فراوانی نقلی که در منابع اهل سنت دارند در منابع معتبر شیعی چون کافی، من لایحضر و نهج البلاغه وارد شدند. برای نمونه: قال امیرالمؤمنین علیه السلام: «معاشر الناس ان النساء نواقص الايمان نواقص الحظوظ و نواقص العقول؛

ای مردم همانا زنان در مقایسه با مردان در ایمان و بهره‌وری از اموال و عقل متفاوتند» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶، خطبه ۸۰). این مجموعه روایات اسناد معتبری ندارند؛ زیرا یا مرسل گزارش شدند یا با سندهای ضعیف (آقایپروز، ۱۳۹۵، ص ۱۱)، اما در باب دلالت این دسته روایات بر نفی حکومت از زنان به دلیل نقص عقل نکاتی قابل تأمل مطرح است. یکی اینکه در خطبه مورد خبر، قضیه خارجییه و ناظر به جنگ جمل است (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۳۴۲) یا اینکه مراد از عقل، عقل عملی که سیاست نیز مشمول آن است، نمی‌باشد بلکه عقل نظری مقصود روایت است (جعفری، ۱۳۷۹، ۱۱/۱۹۹). بالاتر اینکه عقل در روایات به معانی و اقسام متعددی وارد شده است و تعیین اینکه کدام معنا و قسم از عقل مقصود روایت است دقیق روشن نیست. برای نمونه در روایتی از صاحب سخن آمده است: «العقل عقلان عقل الطَّبَع و عقل التَّجْرِبَة؛ عقل دو نوع است: عقل طبیعی فرد و عقل تجربه» (آمدی، ۱۴۱۰، ص ۵۱). ممکن است مقصود حضرت، ضعف عقل زن در شئون یا جهاتی خاص باشد از جمله به دلیل اشتغال به فرزندآوری و عدم حضورات اجتماعی در ناحیه عقل تجربه دچار ضعف باشد. دیگر اینکه مراد از کلام حضرت، نقص ذاتی عقل زن نیست بلکه به غلبه احساسات او بر قوه عاقله‌اش اشاره دارد که در این صورت وصف غالبی محسوب می‌شود و با تمرین و تربیت قابل برطرف شدن است. در روایتی از حضرت امیر علیه السلام وارد شده است: «أياك و مشاوره النساء الا من جرّبت بکمال عقلهنّ؛ از مشورت با زنان پرهیز کن مگر زنانی که به تجربه کمال عقلشان بر تو اثبات شده است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۵۳/۱۰۳). این کلام نشان می‌دهد که با پرورش و تربیت رشد و کمال عقل زنان امری قابل دستیابی است. برخی فضلا از این روایات نتیجه گرفتند که این گروه از روایات هم قابل اتکاء در اثبات حکم مورد بحث نیست و عقل در روایات فوق به هر معنایی که باشد روایات در مقام بیان یک ویژگی تکوینی در زنان است نه در مقام بیان حکم شرعی. بنابراین، نمی‌توانند مبنایی برای قانون‌گذاری قرار گیرند مگر در حکم شهادت زن که در همین روایات به نقصان عقل نسبت داده شده و براساس آن، شهادت دو زن معادل یک مرد است (بستان، ۱۳۸۸، ص ۲۷۹).

به نظر می‌رسد که روایات در این معنا به حد استفاضه نمی‌رسد؛ زیرا استفاضه زمانی شکل می‌گیرد که خبری از طرق مختلف نقل شده و در هر طبقه حلقات سند بیشتر از سه نفر باشند. (جدیدی نژاد، ۱۳۸۰، ص ۱۵۷) ازسویی در مورد اخبار غیر متواتر یعنی، غیرقطعی که موثق باشند که در امور تاریخی و تکوینی و در مسائل اعتقادی قابل استناد نیستند؛ زیرا معنی‌دار نیست که شارع در این موارد غیر علم را علم شمرده و مردم را به آن متعبد سازد (طباطبایی، بی تا، ۳۵۱/۱۰). تعداد روایات و ذکر آن در چند منبع از منابع دسته اول شیعی را هم نمی‌توان نادیده گرفت. در روش‌شناسی مکتب قم که در تجمیع ظنون به زمینه‌های اجتماعی حکم و قرائن توجه می‌شود و تنها بررسی سندی برای رد و تأیید یک روایت در افتاء کفایت نمی‌کند؛ این نکته مهم در بررسی دلالتی روایات محل بحث این استدلال که روایت در مقام بیان امر تکوینی است نه حکم شرعی، پس قابل استناد نیست، مردود به این انتقاد است که تناسب حکم موضوع از بیان ویژگی تکوینی به این معنا رهنمون می‌سازد که این ویژگی تکوینی می‌تواند صلاحیت احراز مسئولیت‌های سنگین را از زنان سلب کند و شریعت به دلیل همین ویژگی تکوینی مخالف سپردن ولایت به زنان باشد.

این صفات در میان زنان غلبه دارد و اقتضای وجود لطیف مربی و پرورش‌دهنده زن لطیف و پرمهر است که سختی کارهای سخت اجتماعی او را ضمخت و خشن نکرده باشد. اگرچه ممکن است این صفت به تربیت از زنان برداشته شود، اما ضرورت این تغییر در زنان از کجا پیدا شده و قابل اثبات است. زنی که به تجربه و قرار گرفتن در شرایط سخت اجتماعی به پختگی عقلانی می‌رسد از روح رقیق مهرپرورش فاصله گرفته و به رقابت با مردان در دنیای پرهیاهوی اجتماعی مشغول می‌شود. به این ترتیب از وظیفه اصلی خود که پراکندن روح آرامش در خانواده چه برای مرد چه فرزندان است غافل خواهد شد. بنابراین، اگرچه زن قابل تربیت و پرورش عقلانی است، اما ماندن او در وضعیت زنانه برای حفظ و بقای نوع بشر الزامی است. شاید تأکید روایات بر این صفات زنان بیش از اینکه بخواهد زنان را منقوص جلوه دهد، می‌خواهد به صفات تکوینی اشاره

کند که شارع مایل به تغییر و تبدیل آن در سطوح کلان نیست. روشن است که مسئله در این مقال بر سر قرار گرفتن زنان در سطوح کلان مدیریتی و رهبری کل جامعه است نه آموزش و تربیت و پرورش زنان و کنشگری‌های الزامی اجتماعی. بنابراین، شارع با اشاره به این صفات بر عدم رضایش به قرار گرفتن زنان در پست‌های کلان اجتماعی اشاره دارد.

روایات ناظر به ممنوعیت مشورت با زنان، برای نمونه، قال امیرالمومنین علیه السلام: «ایاک و مشاوره النساء؛ از مشورت با زنان بپرهیز». (نهج البلاغه، ۱۳۸۶، نامه ۳۱) این آخرین دسته از روایاتی است که مستند حکم محرومیت زنان از ولایت سیاسی شمرده شده است و زنی که از مشورت با او منع شده سپردن ولایت به او به طریق اولی ممنوع است. نکته اینجاست که برخی از این روایات مقید به: «الا من جریت بکمال عقلهن» شدند و این اطلاق آنها را قید می‌زند. مؤید این معنا هم مشورت نبی اکرم صلی الله علیه و آله با ام سلمه در صلح حدیبیه و ارجح دانستن نظر ایشان است. چه اینکه این قید در احادیث مشورت با مردان هم آمده است (مهربیزی، ۱۳۸۲، ص ۸۷). پس عدم مشورت با زنان از این روایات قابل استفاده نیست، چه رسد به عدم جواز ولایت سیاسی.

۳-۳. ادله دیگر

۳-۳-۱. اجماع

در مورد ممنوعیت زن از تصدی ولایت عامه ادعای اجماع شده است. (المنتظری، ۱۴۱۸، ص ۳۳۸) اجماع فقهای شیعه بر این مسئله با توجه به معیار آنها برای تحقق اجماع به اثبات نرسیده است؛ زیرا آنها فقط زمانی اجماع را حجت می‌دانند که کاشف از قول معصوم باشد. از آنجاکه در میان علمای متقدم سخنی از ولایت سیاسی زنان در میان نبوده-به استثنای برخی مانند شیخ کلینی (ره) و شیخ صدوق که بعضی از احادیث بحث را در کتاب‌های روایی خود مثل کافی و من لایحضره الفقیه نقل کرده‌اند و کلام علمای نزدیک به عصر معصوم در تحقق اجماع نقش اساسی دارد، پس حرف هم‌رأی علمای متأخر محقق اجماع نیست (المنتظری، ۱۴۱۸، ۳۳۹/۱).

۳-۳-۲. سیره عملی

یکی از ادله غیر لفظی که بر عدم جواز ولایت زنان اقامه شده، سیره عملی پیامبر گرامی اسلام و جانشینان معصومش همچنين سیره عموم مسلمانان در صدهای آغازین اسلام است که در طول این دوران هرگز زنی به ولایت منصوب نشد و خود زنان نیز چنین درخواستی نداشتند. (مهريزي، ۱۳۸۲، ص ۳۸) حتی مسئولیت های میانی در اختیار زنان این دوره قرار نگرفت. این درحالی بود که زنان لایقی در آن دوران وجود داشتند. اگرچه برخی برآنند که سیره های عدمی که بر ترک فعل ناظرند، نمی توان حرمت یا عدم مشروعیت فعل ترک شده را نتیجه گرفت (بستان، ۱۳۸۸، ص ۲۸۷)، اما اگر نصب زنان به این مسئولیت ها خالی از هرگونه اشکال بود یا فقط مرجوحیت داشت، این نصب صورت می گرفت. شاهد این سخن آن است که در مواردی که سپردن مسئولیت ها به زنان ضرورت می یافت، اهل بیت علیهم السلام این کار را انجام می دادند مانند حفاظت از جان امام و سپردن مسئولیت اسرای کربلا و ودیعه های امامت به حضرت زینب علیها السلام یا ارجاع شیعیان به مادر امام حسن عسگری ملقب به جدّه علیها السلام. عدم انتصاب زنان در موقعیت های رهبری و مدیریت و خودداری از ارجاع مردم به آنان در چنان مواردی جز در ضرورت ها می تواند دلیل بر نادرستی رهبری جامعه در سطح کلان به وسیله زنان باشد (علاسوند، ۱۳۹۰، ۲/۲۴۷).

۳-۳-۳. وجوه استحسانی

در استدلال به حکم عدم جواز تولی ولایت عامه توسط زنان وجوه استحسانی را برشمردند که از اتقان کافی برای استناد برخوردار نیستند از جمله اینکه از مذاق شریعت، نشستن زن در خانه و عدم پرداختن به امورات خارج منزل به دست می آید. (خویی، ۱۴۱۲، ۱/۲۲۶) حال آنکه مذاق شریعت امری منضبط نیست تا همه عالمان چنین برداشتی از آن داشته باشند (مهريزي، ۱۳۸۲، ص ۸۸).

۴. اصل عدم ولایت

پس از بررسی ادله ممنوعیت زن از ولایت سیاسی و وقوف به عدم کفایت آنها در اثبات مدعا، آخرین مرحله در استدلال فقهی، برای حالت خروج از شک خواهد بود. در جواز یا ممنوعیت مسئله بنابر سیر مراحل استدلال فقهی، اصل عملی می‌آید تا تکلیف با مسئله مورد بحث روشن شود. اصل اولی در باب واجبات این است که هیچ کس بر دیگری ولایت ندارد مگر دلیل معتبری بر اثبات آن اقامه شود و چنین ادله‌ای در مورد نبی اکرم صلی الله علیه و آله، ائمه معصومین ثابت شده است، اما هیچ عموم یا اطلاق لفظی مبنی بر شمول ولایت نسبت به زن در عصر غیبت در دست نیست. در نتیجه فقط در قدر متیقن از مدلولشان که ولایت مردان است (ولایت فقیه) حجیت دارند و در مورد زنان باید به اصل کلی عدم ولایت رجوع کرد (شمس‌الدین، ۱۳۷۳، ص ۱۴۳).

۴-۱. اشکالات استدلال به اصل عدم ولایت

اول اینکه اصل عدم ولایت جاری نیست؛ زیرا مسئله محل جریان اصالت برائت است نه اصل عدم ولایت؛ زیرا شک در این است که آیا ولایت پذیرفته شده در شرع، برای مطلق انسان - اعم از مرد و زن - ثابت شده یا برای انسان با قید ذکورت. بنابراین، احتمال قید ذکورت را می‌توان با اصل برائت منتفی کرد. (شمس‌الدین، ۱۴۱۵، ص ۱۴۵) از دیدگاه اصولی، واضح است که اصل استصحاب بر اصل برائت حکومت دارد، پس در محل بحث با اجرای استصحاب عدم ولایت برای زن جایی برای جریان اصل مزبور باقی نمی‌ماند. نکته قابل اهمیت آن است که اصل عدم ولایت را می‌توان قاعده‌ای دانست که از عمومات یا اطلاقات لفظی چون: «الناس مسلطون علی اموالهم» که دلالت بر برابری انسان‌ها و تسلط آنان بر جان و مال خود دارد، استخراج شده و در نتیجه آن را دلیل قلمداد کرد و روشن است که در تعارض دلیل و اصل باید از دلیل پیروی کرد و جایی برای جریان برائت باقی نمی‌ماند (بستان، ۱۳۸۸، ص ۲۹۱). اشکال دیگر آن که روا نیست پذیرفت که شارع مقدس مسئله مهم و اساسی حاکمیت مردم را که حیات دنیوی و اخروی آنها

در گرو آن است را صریح و روشن بیان نکرده و مردم را به اصول عملیه واگذار کند؛ زیرا موجبات سردرگمی در آن را فراهم آورده است (شمس‌الدین، ۱۴۱۵، ص ۱۴۴).

در جواب این اشکال صرف نظر از آنچه در مورد اصل لفظی بودن اصالت عدم ولایت گذشت باید گفت که ارتکاز عقلایی عصر شارع چنان بر عدم دخالت زنان در حکومت استوار گشته که مخالفت با آن نیازمند تأکید مؤکد است حال آنکه شریعت نسبت به این مسئله سکوت کرده و چنین تأکیدی به ثبت نرسیده است. همین سکوت مؤید رضایت شارع به ارتکاز عقلاست. به عبارت دیگر اگر دخالت زنان در این سطح کلان مورد رضایت شارع بود، بی شک به آن تصریح می‌کرد؛ زیرا مخالفت با رویه رایج عقلایی برای اثبات و تثبیت نیازمند تبیین و تأکید است، پس چنان که برخی تقریر کردند مردم در امر حکومت سرگردان رها نشدند بلکه عدم سپردن این امر به زنان، واضح‌تر از بیان بوده است.

۵. ادله جواز ولایت سیاسی زنان

۵-۱. داستان ملکه سبا

قرآن کریم ماجرای ملکه سبا را بدون هیچ طعن و سرزنش و موضع‌گیری منفی بیان کرده است و حتی او را زنی بادرایت و اهل نظر و طرف مشورت معرفی کرده به طوری که از مردان زمان خویش پیشی گرفته است. (فضل الله، ۱۴۱۸، ص ۲۰) ایراد این وجه آن است که قرآن در نقل قصه ملکه سبا در مقام اخبار و حکایت از اصل حاکمیت اوست و لحن تجویز و تأیید ندارد، به‌ویژه اینکه ماجرای فرمانروایی او مربوط به زمانی است که در کفر بود و به جناب سلیمان ایمان نیاورده بود و برای استمرار حکومت او بعد از ایمان به سلیمان نبی مدرک معتبری در دست نیست، پس اولین دلیل مجوزین قابل پذیرش نیست (بستان، ۱۳۸۸، ص ۲۹۲). تذکر این نکته خالی از لطف نیست که وجود چنین زنانی و نقل داستان آنها از سوی قرآن کریم این معنا را تأیید می‌کند که تربیت و تعلیم می‌تواند زن را برای منصب حکومت آماده کند، ولی این معنا را اثبات نمی‌کند که

شریعت به این تغییر وضعیت در زنان رضایت داشته باشد و حداقل، موضع شریعت در اینجا روشن نیست.

۵-۲. نظریه توکیل

یکی از نظریات مطرح در باب تشکیل حکومت در دوران غیبت، نظریه توکیل است که مشروعیت ولایت بر مردم را به رأی مردم مستند می‌دانند. این نظریه نوعی وکالت برای حکومت به والی می‌سپارد. (المنتظری، ۱۳۰۸/۱، ۵۷۵) از آنجا که سیره عقلا پشتوانه این رأی است و عقلا میان زن و مرد در سیره خود تفاوتی قائل نیستند و مخالفت صریحی هم از جانب شارع با این سیره صورت نگرفته، پس جواز ولایت سیاسی زنان قابل نتیجه‌گیری است. در پاسخ باید گفت که سیره عقلا در نزد اصولیین به شرط هم‌عصری با معصوم حجت است تا بتوان سکوت او را احراز کرد (صدر، ۱۴۰۵، ۴/۲۳۷). همچنین به فرض پذیرش حجیت سیره عقلا این استدلال مبتنی بر نظریه توکیل است و تنها برای طرفداران این نظریه قابل قبول است و این رأی مشهور فقهای شیعه در نظریه ولایت فقیه نیست.

۵-۳. مفهوم آیه ۳۶ سوره احزاب

«و ماکان لمومن ولا مومنۀ اذا قضی الله ورسوله امرا ان یکون لهم الخیرة من امرهم؛ هیچ مرد و زن باایمانی در کاری که خدا و رسولش حکم کنند اراده و اختیاری نیست». مفهوم آیه این است که اگر خدا و رسولش در مورد چیزی حکم نداشته باشند، مؤمنان در آن مورد اختیار دارند و با مفروض گرفتن نبود دلیل تامی بر عدم ولایت زنان که مساوی با نبودن حکم از جانب خدا و رسولش است، مؤمنین می‌توانند ولایت سیاسی را به اختیار خود به زنان بسپارند. (شمس‌الدین، ۱۴۱۵، ص ۱۵۰) پس معنی جمله شرطیه این می‌شود که هرگاه پیامبر در مسئله‌ای حکم ولایی نداشته باشد، مؤمنین در محدوده احکام کلی مفروض در شریعت اختیاردار امور خود هستند نه اینکه بدون در نظر گرفتن کلیات ثابت در شرع در امور خود تصرف کنند. مناقشه دوم ناظر به خلط مقام ثبوت و اثبات در استدلال به آیه است چه اینکه آیه در مقام ثبوت یا واقع لوح محفوظ

سخن می‌گوید و مستدل آیه را به مقام اثبات یا علم مکلفین به حکم خدا نسبت دادند. بنابراین، مفهوم جمله شرطیه این است که هرگاه حکم خدا در واقع منتفی باشد، اختیار با مؤمنان است، اما درجایی که کسی حکم خدا را نمی‌داند آیه دال بر اختیار انسان نیست و حکم مشروعیت ولایت سیاسی زنان بر او مجهول است نه اینکه به انتفای آن قطع داشته باشد؛ زیرا باتوجه به ادله‌ای که در باب ممنوعیت به دست آمد دست کم احتمال حکم ممنوعیت غیرقابل انکار است (بستان، ۱۳۸۸، ص ۲۹۳).

۶. عدم عنوان شرط ذکوریت در شرایط رهبری

اینکه برخی گفته‌اند: «در شرایط و صفات رهبری ذکوریت عنوان نشده است. داشتن شرایطی مانند صلاحیت علمی، عدالت و تقوا، بینش صحیح و تدبیر و مانند آنها مستلزم مرد بودن نیست. بنابراین، قانون اساسی در بحث رهبری به مرزبندی جنسیتی نظر ندارد و زنان واجد شرایط می‌توانند مانند مردان واجد شرایط در این عرصه حضور یافته و حقوق خود را مطالبه کنند» (کار، ۱۳۷۸، ص ۱۳۵)، نشان‌دهنده عدم اشراف کامل آنان به مبحث ولایت سیاسی در فقه و قانون است. عدم ذکر برخی صفات مثل ذکوریت، بلوغ عقل یا حتی شرط مهمی مثل مرجعیت نه به دلیل عدم شرطیت آنهاست بلکه به دلیل مسلم و مقطوع بودن این صفات است و شرطیتشان از فرط وضوح، مفروغ‌عنه گرفته شده است (یزدی، ۱۳۷۵، ص ۵۵).

۷. مناصب حکومتی دیگر

روشن است که نمایندگی مجلس و مناصب دیگری چون ریاست عالی برخی از سازمان‌های مهم کشوری منع شرعی و قانونی در قوانین کشوری ندارد و در نظام اسلامی وقوع خارجی یافته است و محل مناقشه نیست، اما مناصبی چون ریاست قوای سه‌گانه به‌ویژه ریاست جمهور که قید رجل سیاسی در اصل یکصد و پانزدهم قانون اساسی مقید شده، همچنان جزء موارد چالش‌برانگیز است. ولایت فقیه رأس هرم قدرت در حکومت اسلامی شیعی است و در فقه سیاسی شئونی برای آن در نظر گرفته شده که وظایف و اختیارات او را در اداره حکومت اسلامی

مشخص می‌کند. این شئون شامل دو شأن علمی و دو شأن عملی هستند: حفاظت، افتاء، قضاء، ولاء.

۷-۱. حفاظت

تنزیه قرآن کریم از تحریف یا سوء برداشت و نیز تقدیس سنت معصومین علیهم‌السلام از گزند اخذ به متشابهات و اعمال سلیقه شخصی و حمل آن بر پیش فرض‌ها و پیش ساخته‌های ذهنی دیگران از مهمترین وظیفه امام معصوم علیه‌السلام است که در دوران غیبت به ولی فقیه به عنوان سرپرست جامعه اسلامی منتقل می‌شود تا با صیانت و حفاظت از این تراش گران بها، جامعه مسلمین را بهتر و بیشتر به براساس معارف اعتقادی و احکام عملی پیش ببرد.

۷-۲. افتاء

استمرار اجتهاد با استمداد از منابع معتبر و اعتماد بر مبانی مستمر در دوران غیبت برای حل و فصل مسائل خرد و کلان جامعه اسلامی از از شئون دیگر ولی فقیه است.

۷-۳. قضاء

فقیه جامع‌الشرایط ابتدا عهده‌دار استخراج مبانی و احکام قضای اسلامی از منابع با روش اجتهاد علمی است. آن‌گاه باید به رفع تخاصمات و اجرای احکام قضایی و صادر نمودن فرامین لازم بپردازد.

۷-۴. ولاء

حاکم اسلامی پس از اجتهاد عمیق در متون و منبع دینی و به دست آوردن احکام اسلام در همه ابعاد موظف به اجرای دقیق آنهاست. این اجرائیات تمام حوزه‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی را دربر می‌گیرد. (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۲) روشن است که در دنیای امروز و با پیچیدگی‌های حکومت در جهان مدرن، حاکم اسلامی نمی‌تواند به تنهایی همه شئون حکومت را محقق کند، حتی در صدر اسلام نیز پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام گاهی برای انجام شئون

خود نایب و وکیل تعیین می‌کردند. ولی فقیه در درون حکومت اسلامی که به شکل مردم‌سالاری دینی اداره می‌شود و قوای سه‌گانه و دستگاه‌ها و نهادهای مختلف برای اعمال ولایت و اجرای اسلام طراحی شده است، اشخاصی را در پست‌های مختلف نایب یا وکیل خود کرده و قدرت را هرچند پس از انتخاب مردم به آنها تفویض می‌کند مانند ریاست جمهور. این قوا و نیروهای اجرایی بازوهای ولی فقیه برای اجرای اسلام در درون جامعه هستند، ولی ولایت سیاسی جامعه اسلامی به طور مستقیم به عهده آنان نیست و نمی‌توان دلیلی بر عدم جواز به‌کارگیری زنان در همه این مناصب از فقه استفاده کرد. منصب قضاء البته مبحثی مستوفاء می‌طلبد و قول مشهور در آن عدم جواز برای زنان است، اما ریاست جمهوری و به‌ویژه ریاست مجلس جزء مواردی است که می‌توان جواز تصدی زنان در آن را به عنوان یک احتمال در مسئله ابداع کرد که تشخیص صلاحیت یک زن در مورد آن به صلاح‌دید ولی فقیه باشد. زنی که از سنین جوانی عبور کرده، لطافت و ظرافت جوانی که او را در معرض نگاه‌های جنسی قرار می‌دهد را پشت سر نهاده است، ازسویی وظایف مادری را هم تا این زمان به انجام رسانده و به بلوغ علمی و تجربی نیز دست یافته است. وی می‌تواند در صورت تشخیص، نایب یا وکیل ولی شیعه در انجام مسئولیت‌های خطیری قرار گیرد بدون اینکه منافاتی با تکالیف خانوادگی او داشته باشد و تحفظات شریعت در مورد حفظ حیا و عفاف زنان را مخدوش کرده باشد. این زن می‌تواند از جرگه زنانی باشد که به تجربه کمال عقلشان اثبات شده است. برخی در تحلیل ادله نفی ولایت سیاسی زنان برآن شدند که دلالت ادله بر نفی ولایت عمومی ملازمه‌ای با منتفی دانستن ولایت‌های فرعی منشعب از آن ندارد چه اینکه قدر متیقن از ادله نفی تنها اصل ولایت سیاسی را دربر می‌گیرد و نمی‌توان آن را به فروع آن سرایت داد. (آصفی، ۱۳۸۴، ص ۶۴؛ موسوی‌گرگانی، ۱۳۸۱، ص ۹۳) به این ترتیب در جایی که دلیلی بر نفی حکمی نیست اصل برائت می‌تواند حکم جواز آن را بی‌دغدغه پیش روی نهد. این تحلیل ابداع یک احتمال در مسئله تصدی منصبی چون ریاست جمهوری برای زنان

شمرده می‌شود که نگارندگان دلیلی برد آن نیافته و از این نظر قابل تأمل و بررسی از منظر فقهت شیعی است.

۸. نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی ادله مذکور در مسئله ولایت سیاسی زن باید گفت که اگرچه آیات و روایاتی که مستند حکم ممنوعیت ولایت سیاسی زن است با اشکالاتی که طرح شد، قابل استناد برای حکم ممنوعیت نیستند، ولی به نظر می‌رسد ذائقه شریعت که از این آیات و روایات تحصیل می‌شود، حداقل مرجوحیت را می‌رساند و اگر این مرجوحیت به ادله دیگر که همگی بر ممنوعیت دلالت دارند، افزوده شود چاره‌ای جز گردن نهادن به این حکم نیست چه اینکه ادله مجوزین با اشکالاتی مواجه بود که آنها را از اعتبار ساقط می‌کرد، اما تصدی مناصب دیگر که به طور مستقیم ولایت عمومی محسوب نمی‌شود بلکه از فروعات آن است، دلیل صریحی برای نفی آن نیست و می‌توان در آن اصل برائت جاری کرد. تن دادن به این جواز در عمل، برای انقلاب اسلامی باید در راستای سیاست‌های کلی انقلاب در حوزه زنان باشد؛ یعنی نگاه انقلاب از منظر فقه حکومتی به مسئله زنان باید روشن شود و تعریف مشخصی از حضور اجتماعی و مشارکت سیاسی زنان ارائه دهد تا مشخص شود که صرف استنباط جواز شرعی براساس نگاه فقه فردی برای قراردادن یا قراردادن زن در پست‌های کلیدی کفایت می‌کند یا خیر. نگاه مجموعی به همه ادله‌ای که احکام مختلف مربوط به زنان را بیان می‌کند هم، منطوق و مضمونی دارد و چه بسا برداشتی کلی از آن بتواند ذائقه شریعت را در چهارچوب زندگی زنان بر تمحض و تمرکز بر امر خانوادگی و تربیت فرزندان به مخاطب ادله بچساند که از حوصله این مقال خارج است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

* نهج البلاغه (۱۳۸۶). مترجم: دشتی، محمد. تهران: آدینه.

۱. ابن منظور (۱۴۰۸). لسان العرب. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

۲. ابن الاثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۴). النهایه فی غریب الحدیث. محقق: ظاهر احمد الزاوی، و الطنای، محمد. قم:

مؤسسه اسماعیلیان.

۳. افشاری‌راد، مینو، و آقا بخشی، علی‌اکبر (۱۳۸۹). فرهنگ علوم سیاسی. تهران: چاپار.
۴. آشوری، داریوش (۱۳۹۷). دانشنامه سیاسی. تهران: مروارید.
۵. آصفی، محمد مهدی (۱۳۸۲). زن و ولایت سیاسی و قضایی. نشریه فقه اهل بیت، شماره ۴۲، ص ۴۷.
۶. آقاپیروز، علی (۱۳۹۵). بررسی کاربست روایات نقصان عقل در موضوع مدیریت زنان. نشریه اسلام و مدیریت، شماره ۸-۹، ص ۱۴۱.
۷. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۵). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه بعثت.
۸. البخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۸). صحیح البخاری. بیروت: دارالعلم.
۹. بستان، حسین (۱۳۸۸). اسلام و تفاوت‌های جنسیتی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دفتر امور بانوان وزارت کشور.
۱۰. جدیدی‌نژاد، محمدرضا (۱۳۸۸). معجم مصطلحات الرجال و الدرایه. قم: دارالحدیث.
۱۱. جعفری‌شبه، مصطفی (۱۳۷۷). مفهوم ولایت فقهی. نشریه حکومت اسلامی، ۴۱، ۹-۵۸.
۱۲. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۹). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۳. جواد آملی، عبدالله (۱۳۷۷). زن در آئینه جمال و جلال. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. الحر العاملی، محمد بن الحسن (بی‌تا). وسائل الشیعه. تهران: المکتبه الاسلامیه.
۱۵. الحرانی، حسن بن علی بن شعبه (۱۳۶۶). تحف العقول عن آل الرسول. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. حسینی‌البحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۵). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: دارالتفسیر.
۱۷. الحسینی‌الخطیب، عبدالزهراء (۱۴۰۵). مصادر نهج البلاغه و اسانیده. بیروت: دارالاضواء.
۱۸. خوانساری، سید احمد (۱۴۱۲). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع. بیروت: دارالهادی.
۱۹. الخویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۲). مصباح الفقاهه. بیروت: دارالهادی.
۲۰. الخویی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۷). التنقیح فی شرح العروه الوثقی. بیروت: الهادی.
۲۱. ذاکری، علی‌اکبر (۱۳۹۱). تحقیق و بررسی حدیث مشهور «لن یفلح قوم ولوا امرهم امراً». نشریه حوزه، شماره ۱۶۳-۱۶۴، ۱۷۷-۱۹۵.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). مفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالعلم و دارالشامیه.
۲۳. شمس‌الدین، محمد مهدی (۱۴۱۵). اهلیه المرأة لتولی السلطه. بیروت: المؤسسه الدولیه للدراسات والنشر.
۲۴. صدر، سید محمد باقر (۱۴۵۰). بحوث فی علم الاصول. قم: المجمع العلمی للشهید الصدر.
۲۵. الطباطبایی، السید محمد حسین (بی‌تا). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.
۲۶. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۸۰). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. مترجم: کرمی، علی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۷. الطوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۸). الخلاف. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۸. عبدالواحد بن محمد آمد (۱۴۱۰). غررالحکم و دررالکلم. مصحح: رجایی، مهدی. قم: دارالکتاب اسلامی.
۲۹. عترت‌دوست، محمد، و وزیری‌فرد، سید محمد جواد (۱۳۹۲). بررسی ادله فقهی مخالفان ولایت سیاسی زنان در فقه شیعه. نشریه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، شماره ۳۳، ۷۹-۹۴.
۳۰. علاسوند، فریبا (۱۳۹۰). زن در اسلام. قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.

۳۱. فضل‌الله، سید محمد حسین (۱۴۱۸). دنیا المرأة. بیروت: دارالملاک.
۳۲. قانون اساسی، اصلاحات سال ۶۸.
۳۳. کار، مهرانگیز (۱۳۷۸). رفع تبعیض از زنان. تهران: نشر قطره.
۳۴. کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، مصوب ۱۸ دسامبر ۱۹۷۹: ۲۷ آذر ۱۳۵۸، مجمع عمومی سازمان ملل.
۳۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). زن و سیاست. نشریه پیام زن، شماره ۳.
۳۷. مقیمی، غلام حسین (۱۳۸۰). ولایت سیاسی در فقه شیعه (با تأکید بر دیدگاه امام خمینی). نشریه علوم سیاسی، شماره ۱۳، ۱۳۶-۱۵۱.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر (بی تا). الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل. بی جا، بی نا.
۳۹. المنتظری، حسین علی (۱۴۰۸). دراسات فی ولایه الفقه و فقه الدوله الاسلامیه. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۴۰. الموسوی الکلایگانی، سید محمدرضا (۱۴۰۲). کتاب القضا. قم: مطبعه خیام.
۴۱. موسوی گرگانی، سید محسن (۱۳۸۱). پژوهشی در قضاوت زنان. نشریه فقه اهل بیت علیهم السلام، شماره ۳، ص ۶۹.
۴۲. مهریزی، مهدی (۱۳۸۲). نظام شخصیت و حقوق زن در اسلام. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۳. مهریزی، مهدی، (۱۳۸۲). زن در فرهنگ دینی (نگرشی نو به مسائل دینی). تهران: هستی نما.
۴۴. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۵). جواهر الکلام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۵. هینگ، روت. و هینگ، سیمون (۱۳۷۸). زنان و قدرت‌های سیاسی. تهران: الهدی.
۴۶. یزدی، محمد (۱۳۷۵). قانون اساسی برای همه. تهران: امیرکبیر.