

## جستاری فقهی - حقوقی بر

### حقوق سیاسی زنان: در پرتو

#### آراء موافقان و مخالفان

محمد روشن<sup>۱</sup>  
محمد صادقی<sup>۲</sup>  
مصطفی شفیعی زاده خولنجانی<sup>۳</sup>

#### چکیده

تفاوت‌های جنسیتی، موقعیت زنان را نسبت به مردان متفاوت نموده است و بدین سبب نحوه برخورداری زنان از حقوق سیاسی همواره مورد بحث بوده است. با توجه به تحولات حقوقی - سیاسی زنان در قرن معاصر، این فرایند در حال تعدیل است. به فراخور تقابل نظام حقوقی اسلام و نظام حقوق بین‌الملل نوین، حقوق سیاسی زنان از موضوعات اختلافی میان فقها و حقوق‌دانان قرار گرفته است. این نوشتار به بررسی مبانی تفاوت‌های جنسیتی و نقش آن در برخورداری از حقوق سیاسی برای زنان، همراه با نقد آراء موافقان و مخالفان پرداخته است. یافته‌ها دلالت بر آن دارد که از مبانی مطرح‌شده، تفاوت مطلق حقوق سیاسی زن و مرد قابل استنباط نیست و از این رو، برای زنان حق بهره‌مندی از حقوق سیاسی از جمله حق انتخاب کردن و انتخاب شدن، عضویت در قوای سه‌گانه و مجلس خبرگان، شوراها و حتی، امکان تصدی عالی‌ترین منصب حکومتی نیز وجود دارد.

**کلیدواژه‌ها:** زن، رجولیت، حقوق سیاسی، مناصب سیاسی، قضاوت.

۱. عضو هیئت علمی پژوهشکده خانواده دانشگاه شهید بهشتی.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق خصوصی دانشگاه امام صادق (ع).

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق خصوصی دانشگاه امام صادق (ع).

## مقدمه

حق برخورداری از حقوق سیاسی و اجتماعی در زمره مقوله‌هایی است که دارای آثار متعدد در نظام‌های حقوقی می‌باشد؛ بدین سبب رابطه وثیقی بین امکان برخورداری از این حقوق و آثار متناسب ناشی از آن دیده می‌شود. اصولاً این امر که همواره به تناسب مباحث گوناگون و به دنبال نظریه‌های مختلف در زمینه حقوق زن، مطرح بوده‌اند در زمره مفاهیمی قرار دارند که قدمتی نسبتاً طولانی دارند، به نحوی که می‌توان گفت بزرگ‌ترین حادثه ربع اول قرن بیستم، همانا دگرگونی وضع زنان بوده است. (مطهری، ۱۳۶۹: ۲۷)

در هر جامعه‌ای بنا بر مصالح زندگی اجتماعی، حکومتی وجود دارد و مطابق تعالیم عالیه اسلامی نیز این ضرورت کاملاً تصریح شده است.<sup>۱</sup> از این رو، وجود حکومت و حق برخورداری از حقوق سیاسی برای زنان و مردان لازم است. دین اسلام - به عنوان کامل‌ترین ادیان و جامع‌ترین برنامه زندگی اجتماعی بشریت - نمی‌تواند در قبال مسئله مهمی چون «حقوق سیاسی» و «حقوق زن» سکوت کرده و فاقد چارچوب و ایده منسجمی باشد. در این نوشتار، سعی ما بر این است که به بررسی فقهی - حقوقی آراء موافقان و مخالفان این موضوع با رویکردی توصیفی - تحلیلی، پرداخته و جایگاه حقوق سیاسی زنان در نظام حقوقی اسلامی با استناد به مبانی آموزه‌های دینی تبیین شود.

در پی رواج گفتمان حقوق بشر در زمان معاصر، همواره حقوق زن در اسلام به نوعی در این نظام حقوقی محل مناقشه و به عنوان حربه‌ای علیه نظام‌های سیاسی مبتنی بر اندیشه‌های اسلامی، محسوب شده است. از این رو یکی از مهم‌ترین ضرورت‌های پرداختن به آن را می‌توان نسبت میان این نظام حقوقی با سایر نظام‌های حقوقی و مشکلاتی دانست که از تقابل آن‌ها ناشی می‌شود.

۱. حضرت علی (ع) در خطبه ۴۰ نهج البلاغه در مورد لزوم استقرار حکومت و تولی امر توسط حاکم بیان می‌دارند: «إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ وَيَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ»: «مردم نیازمند به حاکم خواه آن حاکم نیکوکار باشد یا فاجر هستند تا در حکومت او مؤمن کار خویش را انجام دهد و کافر نیز بهره‌ی خود را ببرد». (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۴۸)

با توجه به این که دین اسلام نقش اساسی و مهمی در تعریف و اجرای معیارهای لازم در روابط اجتماعی دارد، از طرفی به تئوری پردازی در زمینه مفاهیم حقوقی و از جمله آن مفاهیم حقوق خانواده اقدام نموده و از طرف دیگر نظام‌های سیاسی و حقوقی متحوّل کنونی به طور کامل توان پذیرش این ایده‌ها را ندارد. در این میان وظیفه حقوق‌دانان اسلامی در تبیین این پارادایم بس خطیر و مهم است تا با بازشناسی این مفاهیم، در جهت پر کردن خلأهای حقوقی موجود در این عرصه نقش بسزایی را ایفا نمایند.

در این زمینه نظرات متفاوتی وجود دارد؛ برخی فقیهان زن را به کلی از ورود در کارهای اجتماعی منع می‌کنند؛ برخی میان زن و مرد در انجام کارهای اجتماعی هیچ تفاوتی قائل نیستند و زن را در انجام هر کاری آزاد می‌دانند و برخی نیز قائل به تفصیل شده‌اند که در ادامه این نوشتار به بررسی، تبیین و نقد مبانی حقوق سیاسی زنان در حقوق اسلامی، آثار عملی ناشی از حقوق سیاسی زنان و مصادیقی از تفاوت‌های حقوق سیاسی زنان در آراء موافقان و مخالفان خواهیم پرداخت.

### ۱. مبانی حقوق سیاسی زنان در حقوق اسلامی

در این مبحث به برخی از مبانی حقوق سیاسی- اجتماعی زنان در نظام حقوقی اسلام اشاره می‌کنیم که عبارت‌اند از:

حَقّ آزادی تعیین سرنوشت و اصل برابری و کرامت، شرط تحقق هدف خلقت؛ بدون تردید، هدف اصلی خلقت هستی، هدفی اخلاقی یعنی خدا گونه شدن انسان است<sup>۱</sup> و این امر در صورتی ملاک شرافت و کرامت انسان خواهد بود که در عین اختیار و آزادی اراده او صورت پذیرد، در غیر این صورت اصولاً مسئولیت و ثواب و عقاب معنا ندارد. به همین علت، خداوند متعال علاوه بر این که انسان را به لحاظ تکوینی و فلسفی آزاد آفریده است، به لحاظ تشریحی نیز در بسیاری از موارد به او آزادی عمل داده است.

مشارکت زنان در کنار مردان، ضامن بقای نظام اسلامی است؛ در زمان کنونی، در جامعه اسلامی در موارد فراوانی مشارکت زنان در مدیریت کلان اجرایی کشورها از جمله در مجالس

۱. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»: «و جن و انس را نیافریدم، مگر برای این که من را بندگی کنند». (ذاریات: ۵۶)

قانون‌گذاری (پارلمان) و ریاست ادارات مشاهده می‌شود. به خصوص این که در مسئولیت‌های بسیار حساس و ضروری چون تربیت در مدارس و دانشگاه‌ها، درمان بیماران بیمارستان‌ها مشغول هستند.

مشارکت زنان در کنار مردان، تضمینی در جهت رسیدن به اهداف نظام سیاسی اسلام است؛ باید در ضمن نفی ملاک جنسیت را در زمینه فعالیت‌های سیاسی، حضور زنان را حق ایشان دانست و حتی آن را نوعی تکلیف به حساب آورد. برخی در این زمینه معتقدند: «... خانم‌ها حق دارند در سیاست دخالت کنند و تکلیفشان این است ... دین اسلام دین سیاسی است که همه چیزش سیاسی است». (موسوی خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۰: ۱۵) ایشان دخالت در مقدرات اساسی مملکت را از وظایف زنان در پیشبرد اهداف نهضت دانسته‌اند و بیان می‌دارند: «... زن باید در مقدرات اساسی مملکت دخالت بکند. زن آدم ساز است؛ زن مربی انسان است ... شماها - همان‌گونه که در نهضت‌ها نقش اساسی داشته‌اید و سهیم بوده‌اید اکنون هم باز باید در پیروزی سهیم باشید و فراموش نکنید که هر موقع که اقتضا کند، نهضت کنید و قیام کنید. مملکت از خود شماست». (موسوی خمینی، ۱۳۶۹، ج ۶: ۳۰۱ - ۳۰۲)

انجام وظایف دینی؛ از جمله اصل مسئولیت همگانی و امر به معروف و نهی از منکر، مستلزم داشتن حق مشارکت در نظام سیاسی و اجتماعی است؛ یعنی، از آن جا که مسلمانان بر طبق تعالیم دینی، وظیفه امر به معروف و نهی از منکر و اقامه قسط و عدل داشته و نباید نسبت به آنچه در جامعه اسلامی می‌گذرد، بی‌تفاوت باشند. این وظایف و امثال آن‌ها مستلزم این است که حق چنین مشارکت‌هایی را نیز داشته باشند، چنان که اصولاً شرط داشتن مسئولیت، دارا بودن حق و آزادی انجام آن می‌باشد؛ بنابراین، اگر مردم در نظام سیاسی اسلام دارای چنین وظایفی هستند، پس باید از حق و آزادی عمل در جهت انجام این امور نیز برخوردار باشند.

## ۲. آثار عملی ناشی از حقوق سیاسی زنان

در این مقال، به برخی از حقوق سیاسی بانوان از جمله، حق انتخاب در مراجعه به آراء عمومی (۱.۲)، حق اصلاح حاکمیت (۲.۲) و حق تصدی امور حاکمیتی (۳.۲) می‌پردازیم و در مبحث بعد به مصادیقی بارز از حقوق سیاسی زنان می‌پردازیم که در آراء فقهی - حقوقی محل بحث و نزاع است.

## ۲.۱. زنان و حق انتخاب در مراجعه به آرای عمومی

شرکت زنان در انتخاب نظام حاکم را می‌توان به عنوان حداقل حقوق سیاسی زنان برشمرد؛ دین اسلام شرکت زنان در این عرصه را بیش از چهارده قرن پیش امضا نموده است. تبیین و تحلیل تاریخ عصر رسالت گویای این حقیقت است که زنان علاوه بر تلاش برای برپایی نظام اسلامی، طبق مقررات و قواعد مربوط به آن زمان، همانند مردان در عرصه انتخاب حاکم و بیعت با او حضور داشتند و چون این عمل در ارتباط با معصوم (ع) و به دستور ایشان انجام می‌گرفت، می‌تواند مؤیدی قوی بر اهمیت مشارکت زنان در عرصه انتخاب و تأیید حاکم و داشتن این حق الهی باشد.

## ۲.۲. زنان و اصلاح حاکمیت

از دیگر عرصه‌های حضور زنان در طول تاریخ، به ویژه تاریخ اسلام، ایفای نقش ایشان در مضاف با حاکمان نالایق و ستمگر است؛ از آن جایی که وظیفه احیای امر به معروف و نهی از منکر از تکالیف مشترک زن و مرد در قرآن کریم است،<sup>۱</sup> مقابله با بزرگ‌ترین منکر در صحنه حیات اجتماعی - یعنی حاکمیت ظلم و ستم و دستگاه جور- از وظایف مسلم هر زن و مرد مسلمانی است.<sup>۲</sup>

## ۲.۳. زنان و تصدی مناصب حکومتی

از مباحث مطرح در عرصه مشارکت سیاسی، موضوع تولی امر حکومت توسط زنان است که از دیرباز مورد توجه صاحب‌نظران اسلامی بوده و در منابع فقهی، اعم از شیعه و سنی، کمتر به آن پرداخته شده است. منظور از «تصدی مناصب حکومتی»، پذیرش بالاترین منصب اجرایی است که گاهی در متون اسلامی، از آن به «آمارت» تعبیر می‌گردد. رعایت مصالح فرد و جامعه ایجاب

۱. «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»: «باید در میان شما گروهی باشند که به خیر فرا خوانند و به نیکی فرمان دهد و از کار ناشایست باز دارد و هم آنان رستگاران‌اند.» (آل عمران: ۱۰۴)

۲. «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» افراد با ایمان جامعه از مردان و زنان، بعضی بر بعض دیگر سرپرستی و نظارت دارند؛ امر به معروف و نهی از منکر کنند و نماز را بپا می‌دارند و زکات می‌پردازند. (توبه: ۷۱)

می‌کند در واگذاری مناصب و از جمله زمامداری و حکومت، ملاک «صلاحیت» مورد توجه قرار گیرد. ولی علی‌رغم این که این اصل عقلی (اصل ملاک بودن صلاحیت برای تصدی امور) قابل تخصیص نیست که بتوان گفت، این‌گونه امور مختص به مردان است، ولی آنچه در مقام عمل، بیش‌تر رخ داده است، این است که معمولاً مردان گوی سبقت و صلاحیت را در این زمینه از زنان ربوده‌اند. بنابراین، ضروری است تا جهت تبیین بیشتر تصدی مناصب حکومتی توسط زنان و طرح دیدگاه‌های مخالفان و موافقان حکومت زنان را در مباحث بعدی مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

### ۳. مصادیقی از تفاوت‌های حقوق سیاسی زنان در آراء موافقان و مخالفان

با عنایت به توضیحاتی که ارائه شد، لازم می‌آید تا ضمن بررسی برخی از مصادیق بارز از حقوق سیاسی را مورد ارزیابی قرار دهیم. واضح است که به دلیل محدودیت، تنها به ذکر و بررسی برخی از موارد از قبیل اجتهاد و مرجعیت زنان (۳.۱)، عضویت در قوه مقننه و شورای نگهبان (۳.۲)، عضویت در قوه مجریه (۳.۳)، عضویت در قوه قضاییه و تصدی امر قضا از جانب زنان (۳.۴)، عضویت در مجلس خبرگان و سایر شوراهای (۳.۵) و در نهایت امکان‌سنجی تحقق عالی‌ترین منصب حکومتی برای زنان (۳.۶) اکتفا شده است.

#### ۳.۱. اجتهاد و مرجعیت زنان

منظور از مقام اجتهاد و فتوا، «اخبار از حکم خدا از طریق استنباط، بر طبق حدس و اعتقاد مفتی به این که این فتوا، مدلول نص است یا منتهی به نص می‌شود» (محمدی گیلانی، ۱۳۷۷، ج ۱۳: ۱۰۱) می‌باشد. در زمینه اهلیت زنان برای تصدی مرجعیت تقلید، دو نظر وجود دارد؛ برخی معتقدند اسلام، نه تنها با اجتهاد موافق است، بلکه مبانی دینی نیز زنان را به فقه اجتهادی فراخوانده است و در مقابل برخی با تصدی مرجعیت تقلید از جانب زنان، مخالفت نموده‌اند.

غالب فقهای اهل سنت متمایل به قبول اهلیت زن در اجتهاد و مرجعیت هستند و معتقدند که جنسیت در این زمینه مطرح نیست. در واقع «از بررسی سخنان اهل سنت چنین بر می‌آید که آنان، دانایی و آگاهی را میزانی برای تصدی مقام افتاء و مرجعیت دانسته و جنسیت خاصی در آن لحاظ نکرده‌اند.» (جناتی، ۱۳۸۰: ۳۷۰؛ ابن حزم، بی‌تا: ۴۹؛ ابن قیم، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۶۷) در میان فقهای امامیه نیز، فقهای متقدم و متأخر، لزوم ذکوریت را در مرجعیت تصریح نکرده‌اند. (محقق حلی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۳۴۴؛ علامه حلی، بی‌تا: ۱۱۹؛ محقق کرکی، ۱۴۱۱: ۴۹۰) از این رو، فقهای امامیه تا زمان شهید ثانی متعرض شرط ذکوریت نسبت به مقام مرجعیت نشده‌اند، اما برخی

معتقدند که شرط ذکوریت مفتی نیز از نظر عقلاً مانند دو شرط «ایمان» و «عدالت» است و بر این شرط دلیل روشنی به جز ادعای انصراف اطلاعات ادله بر «مرد» و ادعای اختصاص به نصّ از ادله به مرد، وجود ندارد. (حکیم، ۱۴۰۴، ج ۱: ۴۳)

صاحب فصول که در مقام جست‌وجوی قائلان به این شرط بوده است و بر کسی دست نیافته است، مگر شهید ثانی و بیان نموده است: «شهید ثانی در آغاز کتاب قضاء از شرح لمعه در ضمن بیان شرایط افتاء، شرط ذکوریت، حلال‌زادگی، قدرت بر سخن گفتن و نوشتن و حریت را از شرایط افتاء شمرده بر دو شرط اول ادعای اجماع و بر سه شرط اخیر ادعای شهرت کرده است. بنابراین، همچنان که از ظاهر کلام چنین فهمیده می‌شود، ممکن است مقصود شهید از افتاء، قضاوت باشد و ممکن است مطلق فتوا اعمّ از قضا و غیر قضا باشد. بر فرض این که مرادش مطلق فتوا باشد، آیا این شرایط، مطلقاً در فتوا معتبر است و یا در مقام افتاء برای دیگران معتبر است؟ ظاهراً، این شرایط در مقام افتاء برای دیگران معتبر است، نه در مقام مطلق فتوا و دلیل آن روشن است. (ایوان کیفی، ۱۴۰۴: ۳۹۳)

برخی دیگر در این زمینه با استناد روایتی از امام صادق (ع) مبنی بر این که از رجوع به حکام جور برای داوری امر نفی کرده‌اند و ارجاع امر را به مردی از میان خود سفارش نموده‌اند، معتقدند که این حدیث دلالت بر اعتبار شرط رجولیت در باب قضا را دارد و اگر منصب افتاء بالاتر از منصب قضاء نباشد، مساوی با آن است؛ زیرا «قضا» حکمی شخصی بین دو یا چند نفر برای رفع تخاصم است، درحالی که «فتوا» حکمی کلی است که مورد ابتلا عامه مسلمین می‌باشد؛ بنابراین اگر رجولیت در باب قضاء معتبر باشد، باید به طریق اولی در باب فتوا نیز معتبر باشد. (موسوی خویی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۲۴) اما قبول این نظر دشوار به نظر می‌رسد؛ زیرا اخذ عنوان «رجل» در موضوع عدم مراجعه به حکام جور به جهت مقابله با حکام جور بوده است و امام (ع) از داوری بردن نزد آنان منع نموده است و آن چه که در باب قضا متعارف و غالب بوده است، رجولیت قاضی بوده است؛ بنابراین، اخذ عنوان رجولیت از باب غلبه است نه به خاطر تعبّد و انحصار قضاوت برای مردان. از این رو، به فرض پذیرش این که قضاء و فتوا از یک باب باشند، لزوم رجولیت در باب قضا از این حدیث قابل استنباط نیست؛ لذا، دلیلی وجود ندارد که رجولیت در مرجع تقلید معتبر باشد، بلکه مقتضای اطلاق و سیره عقلاً، عدم فرق بین زنان و مردان می‌باشد. (محمدی گیلانی، ۱۳۷۷، ج ۱۳: ۱۱۰)

به طور کلی می‌توان جواز و ثبوت اهلیت و جواز تصدّی مرجعیت تقلید برای زنان را در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. برخی از آیات قرآن کریم در جهت اثبات جواز تقلید در احکام از اطلاق برخوردارند که از جمله این آیات می‌توان به آیه نفر<sup>۱</sup> (توبه: ۱۲۲)، آیه ذکر<sup>۲</sup> (نحل: ۴۳)، آیه کتمان<sup>۳</sup> (بقره: ۱۵۹) اشاره نمود.

۲. سیره و سنت عملی پیامبر اعظم (ص) و ائمه معصومین (ع)، دلالت بر این امر دارد. در جمله این احادیث آن است که، «هر که از فقها که خود را از شرور و معاصی، دین خود را از مفسد نفسانیه و شیطانیه حفظ نماید و با هوای نفس خویش مخالفت کند و فرمان بردار مولای خود باشد. پس برای عوام جایز است که از تقلید او کنند.»<sup>۴</sup> «در رخدادهایی که پیشامد می‌کند، به راویان حدیث ما رجوع کنید.»<sup>۵</sup> بنابراین، ائمه سفارش نموده‌اند که مردم در مسایلی مستحدثه به راویان کلام ایشان مراجعه کنند و بدیهی است که اطلاق آن زن و مرد را شامل می‌شود و عرف نیز در این که این، شامل زن و مرد می‌شود، تردیدی به خود راه نمی‌دهد.

۳. دلیل عقلی مبنی بر لزوم رجوع جاهل به عالم؛ بنای عقلا در باب رجوع جاهل به عالم و سؤال از «اهل ذکر» شامل زنان جامع‌الشرایط نیز می‌شود، از طرفی از سوی شارع نیز ردعی صورت نگرفته است تا آن را مقید سازد. علاوه بر این تمامی فقها بر این امر اذغان دارند و تنها برخی معتقدند که بلوغ، عقل و رجولیت، از زمره شرایط افتاء است. (جلی عاملی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۶۲)

۱. «فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمُ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»: «و مؤمنان را وظیفه نیست که همگی (به سوی جهاد) کوچ کنند، پس چرا از گروهی از آنان طایفه‌ای کوچ نمی‌کنند تا در دین آگاهی یابند و چون باز گشتند، قوم خود را انداز کنند، شاید آن‌ها از معاصی برحذر باشند.»

۲. «فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»: «اگر خود نمی‌دانید، از اهل ذکر و آگاهان بپرسید.»

۳. «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ»: «کسانی را که دلایل روشن‌گر و هدایت‌کننده ما را که نازل کردیم، پس از آنکه در کتاب آسمانی برای مردم روشن ساخته‌ایم، کتمان می‌کنند، خداوند آن‌ها را لعنت می‌کند.»

۴. «اما من كان من الفقهاء صائبا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا لهواه، مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۵۱: ۸۸)

۵. «فأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه احاديثنا» (حرعاملی، ۱۳۹۳، ج ۱۱: ۹۷۷)



از منظر بنای عقلا در باب افتاء و تقلید تفاوتی میان زن و مرد وجود ندارد و در تأیید این نظر، برخی معتقدند که واجب است که مرجع تقلید، عالم، مجتهد، عادل و پرهیزکار در دین خدا باشد، بلکه به احتیاط نزدیک‌تر این که طالب و حریص بر دنیا و در پی مال و مقام آن نباشد. (موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۱: ۵) چنان که پیدا است، ایشان، در این عبارت «رجولیت» را شرط مرجعیت ندانسته‌اند. برخی نیز معتقدند که اعتبار رجولیت (مرد بودن) در مرجع همانند شرط عدالت است؛ در نزد عقلا (منظور این است که عقلا نه شرط عدالت را لازم می‌دانند و نه شرط رجولیت را) و بر این شرط دلیل روشنی - غیر از ادعای انصراف اطلاعات ادله به مرد و اختصاص برخی از ادله به مرد - وجود ندارد. (حکیم، ۱۳۹۱، ج ۱: ۴۳)

آیت‌الله العظمی خویی پس از نقد و ایراد برخی از ادله‌ای که برای شرط «رجولیت» در مرجع تقلید معتقدند که دلیلی بر شرط رجولیت مرجع تقلید اقامه نشده است، بلکه مقتضی اطلاق ادله و سیره عقلا دلالت بر این دارد که در تصدی این مسئولیت میان مردان و زنان تفاوتی وجود ندارد. (موسوی خویی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۲۶) اما، در عین حال این است که شرط مرد بودن در مرجع تقلید صحیح‌تر می‌دانند؛ زیرا از فحوای کلام شارع استنباط می‌شود که وظیفه مورد انتظار از زنان، حفظ حجاب و پوشش و عهده‌داری امور داخلی منزل است، نه وارد شدن در اموری که با این وظیفه ناسازگاری دارد و عهده‌داری افتاء برای مردم لازم‌هش این است که خود را در معرض مراجعه مردم قرار دهد، در حالی که شارع به این کار راضی نیست. (موسوی خویی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۲۶) به نظر می‌رسد که ذیل کلام ایشان مستلزم آن است که باید زن را از همه مشاغل و مناصب اجتماعی محروم نماییم؛ زیرا میان این منصب با بقیه مناصب و مشاغل اجتماعی مانند تربیت نسل جدید در مدرسه، حوزه علمیه و دانشگاه و همچنین، درمان بیماران بیمارستان و اموری که حتی مختص به ایشان است، نیز محروم شوند، در حالی که ثمره عملی آن به وضوح قابل درک است و نیروی اقتصادی تقریباً نیمی از جامعه استفاده بهینه را نبرده‌ایم.

به عنوان آخرین کلام در این بحث لازم به تصریح است که خطابات شارع در این زمینه عام است و بنا بر اصل اولی، همه آحاد انسانی، باید از روی اجتهاد شخصی حکم الله را کشف و بدان عمل نمایند، ولی از باب رخصت و ترفیة حال خاطر عموم و لزوم عدم تعطیلی سایر احتیاجات و همچنین، ضرورت پرداختن به حوایج انسانی، این امر حائز اهمیت، از وجوب نفسی و عینی به کفایتی تغییر یافته است؛ بنابراین، بر اساس اصل اولی، زنان مانند مردان از سویی مکلف و از

سوی دیگر، وجوب کفایی به تحصیل اوامر و نواهی الهی برای اجتهاد می‌باشند و بدین جهت، برای خروج آنان از خطابات شارع دلیل متقن لازم است. حال آن که همگان، این نوع ضرورت را از شارع استنباط نکرده‌اند و این شیوه (محروم کردن زنان از قاعده مورد بحث) بر خلاف عدالت و تساوی بین انسان به ما هو انسان است.

از این رو، با حیات و زنده متولد شدن انسان از اهلیت تمتع و با بلوغ و رشد دارای اهلیت استیفاء و یا «اهلیه الاداء» به معنای برخورداری از حق و تکلیف و ایفای آن می‌باشد؛ بنابراین، برای تقیید دامنه شمول و اطلاق اهلیت به ناچار می‌بایست دلیلی متقن و خلاف اصل ارائه نمود تا این مهم (رد امکان برخورداری زنان از حقوق سیاسی و اجتماعی) قابل اثبات باشد.

### ۲.۳. عضویت در قوه مقننه و شورای نگهبان

با توجه به این که مناصب حکومتی و حاکمیتی از جمله عضویت در قوای سه‌گانه و شوراهای از زمره مسایل مستحدثه می‌باشد، در این موارد، در مبانی فقهی اختلاف وجود ندارد و به نوعی سالبه به انتفاع موضوع به این نحو مذکور قلمداد می‌شود، اما در عرصه تجربه عملی نظام جمهوری اسلامی ایران، امکان تصدی این‌گونه موارد از جنبه‌های مختلف به فعلیت رسیده است که در این مبحث و مباحث آتی مصادیقی از آن را تبیین خواهیم نمود.

به موجب اصل ۶۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران،<sup>۱</sup> شرایط و کیفیت انتخابات را قانون معین خواهد کرد و مطابق ماده ۲۸ قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی، مصوب هفتم آذر ۱۳۷۸<sup>۲</sup> برای نامزدی و نمایندگی مجلس شورای اسلامی، شرط جنسیت لحاظ نشده است و زنان نیز با دارا بودن شرایط مذکور، می‌توانند نماینده مجلس شورای اسلامی شوند؛ زیرا نمایندگی در قوه مقننه در حقیقت به منزله وکالت از جانب مردم برای قانون‌گذاری است و از این رو زنان نیز

۱. مجلس شورای اسلامی از نمایندگان ملت که به طور مستقیم و با رأی مخفی انتخاب می‌شوند تشکیل می‌گردد. شرایط انتخاب کنندگان و انتخاب شوندگان و کیفیت انتخابات را قانون معین خواهد کرد.  
 ۲. «انتخاب شوندگان هنگام ثبت نام باید دارای شرایط زیر باشند: ۱. اعتقاد و التزام عملی به اسلام و نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران. ۲. تابعیت کشور جمهوری اسلامی ایران. ۳. ابراز وفاداری به قانون اساسی و اصل مترقی ولایت مطلقه فقیه. ۴. حداقل مدرک فوق دیپلم و یا معادل آن. ۵. نداشتن سوء شهرت در حوزه انتخابیه. ۶. سلامت جسمی در حد برخورداری از نعمت بینائی، شنوائی و گویائی. ۷. حداقل سن سی سال تمام و حداکثر هفتاد و پنج سال تمام.»

می‌توانند از جانب عامه مردم وکالت در قانون‌گذاری و تصدی منصب تشریح برای مسایل موضوعه را داشته باشند. در مورد امکان عضویت زنان در شورای نگهبان نیز آن چه که از اصل ۹۱ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران<sup>۱</sup> استنباط می‌شود، این است که به هیچ‌وجه شرط جنسیتی وجود ندارد و شرایط و صفات اعضاء به گونه‌ای تعیین شده است که اختصاص به مردان ندارد؛ بنابراین، هیچ معنی وجود ندارد که زنان واجد شرایط اصل ۹۱ از جمله اعضای شورای نگهبان باشند.

### ۳.۳. عضویت در قوه مجریه

وزارت، به شکل کنونی آن در زمره مسایل مستحدثه و از مصادیق حضور زنان در اجتماع محسوب می‌شود. با توجه به مشروعیت حضور زنان می‌توان حکم بر مشروعیت مصادیق حضور ایشان داد، مگر این که در مواردی خاص معنی خاص وجود داشته باشد و از نظر قانونی نیز هیچ معنی برای احراز این سمت توسط زنان وجود ندارد؛ چراکه اگر از منظر مبانی دینی این مهم واجد هرگونه اشکال بود به موجب اصول ۲۴ و ۳۹۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، غیرشرعی و یا خلاف شرعی احراز می‌شد و عدم رد شورای نگهبان، به منزله مشروعیت حضور زنان در جامعه و حتی در عالی‌ترین شئون اجتماعی است.

---

۱. به منظور پاسداری از احکام اسلام و قانون اساسی از نظر عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای ملی با آنها، شورایی به نام شورای نگهبان با ترکیب زیر تشکیل می‌شود: ۱- شش نفر از فقهای عادل و آگاه به مقتضیات زمان و مسائل روز. انتخاب این عده با مقام رهبری است. ۲- شش نفر حقوقدان، در رشته‌های مختلف حقوقی، از میان حقوقدانان مسلمانی که به وسیله رئیس قوه قضائیه به مجلس شورای اسلامی معرفی می‌شوند و با رای مجلس انتخاب می‌گردند.

۲. کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این‌ها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهاء شورای نگهبان است.

۳. تشخیص عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با احکام اسلام با اکثریت فقهای شورای نگهبان و تشخیص عدم تعارض آن‌ها با قانون اساسی بر عهده اکثریت همه اعضای شورای نگهبان است.

### ۴.۳. عضویت در قوه قضائیه و تصدی امر قضا از جانب زنان

به موجب اصل ۱۵۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران<sup>۱</sup> شرایط احراز ریاست قوه قضائیه تعیین شده است و از آن این‌گونه استنباط می‌شود که قانون‌گذار در قانون اساسی «رجولیت» را برای تصدی ریاست قوه قضائیه ذکر نکرده است. با این وجود، از موضوعات مهمی که همواره در فقه و حقوق به عنوان بحث روز مطرح بوده، بررسی صلاحیت زنان برای قضاوت است و البته باید توجه داشت که احراز پست ریاست قوه قضائیه تعارضی با منع زنان از قضاوت – بنا بر نظر مشهور – ندارد؛ چراکه ریاست قوه قضائیه پستی اداری است.

بنا بر نظر مشهور فقها، قضاوت زنان مورد تأیید نیست، اما بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که دلایل آنان قابل نقد است. مشهور فقها «رجولیت» را در قاضی شرط دانسته و قضاوت زنان را مطلقاً جایز نمی‌دانند، ولی از آن‌جا که قضاوت از مناصب مهم و از شئون نبوت، امامت و فقاہت محسوب می‌شود و نظریه جواز قضاوت زنان، در سال‌های اخیر بیشتر مورد نظر فقها و حقوق‌دانان قرار گرفته است، نگرش مجدد علمی به این مقوله، می‌تواند در حل چالش‌های کنونی فقهی، حقوقی و اجتماعی و حتی سیاسی مؤثر واقع شود.

پیش از ورود به بحث لازم است، متذکر گردد که شیخ طوسی برای نخستین بار در کتب «المبسوط» و «الخلاف»، شرط «رجولیت» را از زمره شروط قاضی بر شمرده است، ولی صاحب جواهر با بیان این که این شرط از شروطی است که اهل سنت برای قاضی یاد کرده‌اند و برای آن دلیلی جز استحسان یا قیاس باطل نیاورده‌اند، نظر راجع به شرط «رجولیت» را مردود می‌داند. (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۰: ۲۱)

به اعتقاد شیخ طوسی از شرایط قضاوت، مرد بودن است. (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸: ۱۰۱) این که وی در «النهایه» (شیخ طوسی، ۱۴۰۰: ۳۳۷) مسئله «رجولیت قاضی» را ذکر نکرده است، بیانگر آن است که این مسئله از مسایل مبتلا به در عصر معصوم نبوده است و نص خاص نیز در قالب یک روایت مستند، برای آن وجود ندارد؛ بنابراین، می‌توان گفت که این شرط، برداشت و

۱. اصل یکصد و پنجاه و هفتم: به منظور انجام مسئولیت‌های قوه قضائیه در کلیه امور قضایی و اداری و اجرایی مقام رهبری یک نفر مجتهد عادل و آگاه به امور قضایی و مدیر و مدبر را برای مدت پنج سال به عنوان رئیس قوه قضائیه تعیین می‌نماید که عالی‌ترین مقام قوه قضائیه است.

استنباط اصحاب بوده است و آنان به طرح آن پرداخته‌اند و فقیهان عصر، تدوین روشمند فقه نیز از ایشان نقل کرده‌اند. (شمس‌الدین، ۱۳۷۶: ۱۰۸)

به طور کلی آراء فقهای امامیه در باب شرط «رجولیت» قاضی را می‌توان این‌گونه برشمرد که فقهای از جمله شیخ مفید، ابوالصلاح، ابن ادریس که به این مباحث پرداخته‌اند و با ذکر شرایط قاضی همچون عاقل، کامل، عالم به کتاب و سنت، زاهد در دنیا، پرهیزکار از محارم و حریص بر تقوا بودن، هیچ اشاره‌ای به مجاز نبودن قضاوت زنان نکرده‌اند. بسیاری از کتب تا زمان شیخ طوسی و حتی پس از او دربرگیرنده نظرات این فقیهان است و در میان آن‌ها می‌توان به المقنع و الهدایه، مقنعه، انتصار و نصریات، جواهر الفقه کافی، سرائر، نهایه الاحکام اشاره کرد. فقهای چون شیخ طوسی که مجاز نبودن قضاوت زنان را به عنوان «اصل» دانسته‌اند، معتقدند که قضا (قضاوت) حکم شرعی و نیازمند اذن امام است و تنها زمانی دادرسی درست است که صلاحیت دادرسی با دلیل شرعی ثابت شده باشد و چون دلیلی بر صحت قضاوت زن نداریم، پس قضاوت زنان با تمسک به اصاله عدم الجواز، جایز نیست. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱: ۳۸۱-۳۸۲)

عده‌ای از فقها بر صلاحیت نداشتن زنان برای منصب قضاوت ادعای اجماع کرده‌اند؛ شهید ثانی معتقد است که در مورد مهم‌ترین شرایط قاضی از جمله شرط «رجولیت»، اتفاق نظر بلکه اجماع وجود دارد. ادعای اجماع از سوی ایشان، مبنای نظر فقهای پس از او به عنوان مهم‌ترین دلیل در «رجولیت» قاضی قرار گرفته است. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱: ۳۸۱) این در حالی است که اجماع مورد استناد در این مقام ثابت نیست؛ زیرا در کلمات قدما چنین اجماعی دیده نمی‌شود، بلکه این اجماع از زمان علامه حلی مطرح گردیده است و همچنین، اجماع مذکور اجماع مدرکی است، نه اجماع تعبدی و اجماع مدرکی فی نفسه حجت نیست؛ زیرا، اصولیین در مبحث اجماع، آن را به دو قسم تعبدی و مدرکی تقسیم کرده‌اند. اجماع تعبدی اجماعی است که فی نفسه کاشف از قول امام و معصوم (ع) است، ولی اجماع مدرکی آن است که مجمعی در فتوای خود هرچند استناد به اجماع کرده‌اند، اما آن را مستند به دلیلی دیگر از کتاب و سنت دانسته و در حقیقت در چنین اجماعی، به نفس اجماع استناد نکرده‌اند، بلکه مدرک آن مستند اجماع است و بدیهی است که در چنین صورتی لازم است، مستند اجماع قید گردد و در ما نحن فیه بر فرض آنکه اجماع تمام باشد و لیکن چون اجماع مذکور مستند به بعضی از روایات می‌باشد فی نفسه اعتبار ندارد و حجت نیست (مکارم شیرازی، ۱۴۱۶، ج ۲: ۴۰۵-۴۰۶؛ مظفر، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۴)

برخی از فقهای معاصر شیعه با رد ادله مخالفان قضاوت زنان، قضاوت آنان را مجاز شمرده‌اند؛ از میان فقهای امامیه محقق اردبیلی نفی مطلق قضاوت زن را زیر سؤال برده و در اموری که شهادت زنان پذیرفته شود، زنانی را که حائز دیگر شرایط قضاوت باشند را صالح برای قضاوت دانسته است. (مهرپور، ۱۳۷۹: ۳۲۲)

برخی فقها بر این عقیده‌اند که زنان حق اشتغال به قضاوت ندارند؛ ایشان برای نظر خویش دلایلی را ذکر کرده‌اند که آیات قرآن، روایات، اجماع و عقل می‌باشند. در مورد آیات قرآن به آیه ۳۴ سوره نساء<sup>۱</sup> و ۲۲۸ سوره بقره<sup>۲</sup> استناد می‌کنند. در تبیین، معنی «ارسال قوانین علی الا» معتقدند که مردان قیّم زنان هستند و در تدبیر و تأدیب و تعلیم بر زنان تسلط دارند و این به دو دلیل است؛ یکی به خاطر بهره بیشتری که مردان از حیث علم و عقل و حسن رأی و تصمیم دارند و دیگری به خاطر این که دادن مهریه و نفقه زنان به دست مردان است. (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۷۴-۷۵) ایشان معتقدند که این آیه بر قیمومیت و سرپرستی مردان بر زنان دلالت دارد و «بنابراین جهات عمومی اجتماعی مثل حکومت و قضاوت که زندگی جامعه بر آنها مبتنی است، اداره آنها با نیروی تعقل که در مردان بیشتر از زنان است، امکان پذیر می‌باشد.» (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۴: ۳۵۴) حال آن که معلوم است سپردن حکومت و ولایت در امور به زنان با مفاد این آیه منافات دارد، اما منطق حکم می‌کند که استناد این آیه شریفه بر ممنوعیت قضاوت زنان با طبیعت و وضعیت خاصی که قضاوت، مخصوصاً در دوران حاضر دارد، قابل توجیه نیست؛ چراکه موضوع این آیه مربوط به روابط زوجین و مسایل خانوادگی است و قرآن کریم در مقام بیان برتری مرد و حاکمیت او بر زن در روابط اجتماعی نیست و نحوه بیان آیه و احکامی که در آن آمده به خوبی بیانگر این است که موضوع مربوط به زوجین و مسایل خانوادگی است. مخصوصاً علت دومی که در آیه برای قیمومیت مرد بیان شده یعنی انفاق نمی‌تواند مبنای قیمومیت اجتماعی جنس مرد بر زن در روابط اجتماعی باشد. (مهرپور، ۱۳۷۹: ۳۲۷؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱: ۳۸۸؛ فضل‌الله، بی‌تا: ۳۳)

۱. «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» «مردان سرپرست زنان‌اند به سبب برتری‌هایی که خداوند به آنها در برابر برخی دیگر داده است».
۲. «عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» «برای این زنان به طور شایسته (حقوقی) است هم پای آن چه (از) تکالیف) بر عهده‌شان است و مردان را بر آنها مرتبتی است».

در مورد آیه ۲۲۸ سوره بقره نیز بیان داشته‌اند که درجه برتر مردان بر زنان اقتضا دارد که تنها ایشان بر زنان ولایت داشته باشند. روشن است که از این آیه هم نمی‌توان دلالت بر ممنوعیت قضاوت زنان را استنباط نمود، به ویژه آن که این آیه نیز در مقام بیان روابط زن و شوهر و وجود حق و تکلیف برای هر یک از آنها است که در این رابطه به نوعی اختیارات بیشتر برای مرد اشاره شده و به لحاظ منطقی و مفهومی و به طریق التزامی دلالتی بر منع قضاوت برای زنان ندارد. (مه‌پور، ۱۳۷۹: ۳۲۷-۳۲۸)

در روایت آمده است که «بر زنان اقامه اذان، نماز جماعت و جمعه، عیادت مریض، تشییع جنازه، ... و همچنین، تصدّی امر قضا و حکومت نیست.»<sup>۱</sup> این در حالی است که سند این روایت قابل اعتماد نیست و ظاهراً این روایت شیخ صدوق از روایات اهل سنت است و از روایات شیعه نیست و به علاوه در سندش افراد مجهولی هستند؛ بنابراین، این روایت چنان ضعیف و مهممل است که اصلاً قابل اعتنا نیست. (موسوی گرگانی، بی‌تا، ج ۳۰: ۹۰)

یکی از معتبرترین دلایل که برای ممنوعیت قضاوت زنان مورد استناد فقها قرار گرفته، اجماع است، ولی وجود اجماع و حجیت اجماع نقل شده، تردید وجود دارد؛ زیرا در برخی متون اولیه فقهی مثل نه‌یاه شیخ طوسی و مقنعه مفید، از ممنوعیت قضاوت زنان سخنی به میان نیامده است؛ بنابراین، «اجماع مورد استناد در این مقام اولاً، ثابت نیست؛ زیرا در کلمات قدمای اصحاب چنین اجماعی دیده نمی‌شود، بلکه این اجماع از زمان علامه حلّی مطرح گردیده است. ثانیاً، اجماع مذکور، اجماع مدرکی می‌باشد و اجماع تبعیدی نبوده و اجماع مدرکی فی‌نفسه حجت نیست.» (مرعشی، ۱۳۷۵: ۲۰)

برخی از فقها برای منع از قضاوت زنان به دلایلی عقلی از جمله مانع بودن احساسات زنان از قضاوت صحیح و کراهت بلند کردن صدای زن در مجلس مردان (الجبعی العاملی، ۱۴۰۸، ج ۱۳: ۳۲۹) اشاره نموده‌اند. در پاسخ به این دلیل نیز بایستی این‌گونه استدلال نمود که بالا بردن صدای زن در مجلس مردان، حرام نیست، بلکه طریقه صحبت کردن زن موثر در مقام است و

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْجِصَالِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْقَطَّانِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْعَسْكَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَكْرِيَا الْبُضْرِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمَّارَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ الْبَاقِرَ ع يَقُولُ لَيْسَ عَلَى النِّسَاءِ أَذَانٌ وَلَا إِقَامَةٌ وَلَا جُمُعَةٌ وَلَا جَمَاعَةٌ وَلَا عِبَادَةُ الْمَرِيضِ وَلَا اتِّبَاعُ الْجَنَائِزِ ... وَلَا تَوَلَّى الْمَرْأَةُ الْقَضَاءَ وَلَا تَلَى الْإِمَارَةَ.» (شیخ صدوق، ۱۳۷۵: ۲۷۳)

همچنین، لازمه قضاوت بالا بردن صدا بر مردم نمی‌باشد. به علاوه، در رد استدلال راجع به احساسات و عواطف زنان نیز باید گفت که اگر چه احساسات در زنان قوی‌تر است، اما به منزله ضعف قوای عقلی آنان نیست؛ در واقع ایشان در برخورد با موضوعات بر خلاف مردان، در وهله نخست، از احساسات خویش برای پاسخ به آن‌ها استفاده می‌نمایند.

همچنین، ادله اثبات قضاوت زنان با ادله اثبات مرجعیت ایشان یکسان است؛ چراکه لازمه مرجعیت، افتاء است و صدور فتوا نیز شبیه به صدور حکم در قضاوت می‌باشد؛ بنابراین، برای تفصیل آراء در این زمینه می‌توان ادله مربوطه در بحث اجتهاد و مرجعیت زنان (۳، ۱) رجوع نمود و چنین نتیجه گرفت که نمی‌توان گفت که قضاوت در اسلام از زنان سلب شده است؛ زیرا هیچ دلیلی در متون دینی ما وجود ندارد که آن را از زنان سلب کرده باشد؛ بنابراین، نه تنها نمی‌توان گفت که قضاوت زن در اسلام حرام است، بلکه فتوا دادن به کراهت آن نیز جرئت می‌خواهد؛ در نتیجه زنان نیز می‌توانند قاضی شوند. (محمدی گیلانی، بی‌تا: ج ۳۰: ۱۰۵)

اصل ۱۶۳ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تصریح می‌کند: «صفات و شرایط قاضی طبق موازین فقهی به وسیله قانون معین می‌شود.» تعیین صفات و شرایط قاضی، طبق موازین شرعی و فقهی، بر عهده قانون عادی و مجلس شورای اسلامی گذاشته شده است و به موجب ماده واحده قانون شرایط انتخاب قضات دادگستری، مصوب ۶۱/۱۲/۱۴ تصریح دارد: «قضات از میان مردان واجد شرایط زیر انتخاب می‌شوند...»<sup>۱</sup>؛ بنابراین، با توجه به این ماده واحده باید قائل شد که زنان، از تصدی منصب قضاوت منع شده‌اند که این ممنوعیت، بر اساس نظر مشهور فقهای امامیه است. البته طبق قانون مصوب سال ۱۳۷۴، تحت عنوان ماده واحده قانون اصلاح تبصره ۵ قانون الحاق پنج تبصره به قانون شرایط انتخاب قضات دادگستری مصوب ۱۳۶۳: «رئیس قوه قضائیه می‌تواند بانوانی را هم که واجد شرایط انتخاب قضات دادگستری مصوب ۱۳۶۱/۰۲/۱۴ می‌باشند با پایه قضایی جهت تصدی پست‌های مشاورت دیوان عدالت اداری، دادگاه‌های مدنی خاص، قاضی تحقیق و دفاتر مطالعات حقوقی و تدوین قوانین دادگستری و اداره سرپرستی صغار و مستشاری اداره حقوقی و سایر اداراتی که دارای پست قضائی هستند، استخدام نماید».<sup>۲</sup>

۱. روزنامه رسمی، شماره ۱۰۸۵۵، مورخه ۱۳۶۱/۳/۱.  
 ۲. روزنامه رسمی، شماره ۱۴۶۲۱، مورخه ۱۳۷۴/۲/۲۷.



همچنین، به موجب تبصره ۳ ماده واحده قانون اختصاص تعدادی از دادگاه‌های موجود به دادگاه‌های موضوع اصل ۲۱ قانون اساسی (دادگاه خانواده)؛ «هر دادگاه خانواده حتی‌المقدور با حضور مشاور قضایی زن، شروع به رسیدگی نموده و احکام پس از مشاوره با مشاوران قضایی زن صادر خواهد شد».<sup>۱</sup> که البته طبق بند ۱۰، ماده ۵۸ قانون حمایت خانواده، مصوب ۱۳۹۱/۱۲/۰۱، قانون اختصاص تعدادی از دادگاه‌های موجود به دادگاه‌های موضوع اصل ۲۱ قانون اساسی (دادگاه خانواده) نسخ شده است، اما در ماده ۲ قانون مذکور، کماکان دادگاه خانواده با حضور رئیس یا دادرس علی‌البدل و قاضی مشاور زن تشکیل می‌شود.<sup>۲</sup>

بنابراین، به نظر می‌رسد قضاوت زنان نیز امری متصور و ممکن الوقوع گردد و با توجه به رویکرد فعلی مبنی بر انتصاب زنان به مشاغل قضایی، تصور امکان تصدی زن به ریاست قوه قضاییه محال نیست، ضمن این که وظایف این مقام فاقد ماهیت قضائی است (وکیل و عسگری، ۱۳۸۷: ۵۱۸)، اما آن چیزی که نباید در این میان به ورطه فراموشی سپرده شود این است که اظهارنظر و تقنین در چنین موضوعاتی، نباید ذوقی و بدون روش اجتهادی و به شیوه شعارگونه و سلیقه‌ای باشد و بی‌شک کاری کارشناسانه (فقیهانه) را می‌طلبد.

### ۵.۳. عضویت در مجلس خبرگان و سایر شوراهای

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به اصول مختلفی از جمله اصل هفتم، اصل یک صدم و اصل یک صد و چهارم بر می‌خوریم که به اهمیت شورا اذعان نموده است. از مجموع این اصول می‌توان گفت: «کیفیت اجرای شورا در قانون اساسی و نظام حقوقی ایران به دو صورت متصور است؛ یکی به عنوان بازوی مدیریت و مغز متفکر ارشادی و اهرمی برای کنترل مدیریت و دیگری به عنوان مقام تصمیم‌گیرنده و عهده‌دار وظایف مسئولیت‌های مدیریتی» (عمید زنجانی، ۱۳۸۵: ۲۲۴)

۱. روزنامه رسمی، شماره ۱۵۲۸۷، مورخه ۱۳۷۶/۶/۳.

۲. ماده ۲ لایحه حمایت از خانواده: «دادگاه خانواده با حضور رئیس یا دادرس علی‌البدل و قاضی مشاور زن تشکیل می‌گردد. قاضی مشاور باید ظرف ۳ روز از ختم دادرسی به طور مکتوب و مستدل در مورد موضوع دعوا اظهار نظر و مراتب را در پرونده درج کند. قاضی انشاء‌کننده رأی باید در دادنامه به نظر قاضی مشاور اشاره و چنان چه با نظر وی مخالف باشد با ذکر دلیل نظریه‌ی وی را رد کند».

در قوانین ایران، برای عضویت زنان در شوراهای مانعی وجود ندارد و زنان می‌توانند در شوراهای شهر و روستا عضویت و مشارکت داشته باشند. در مورد مجلس خبرگان رهبری نیز به موجب ماده ۲ قانون انتخابات خبرگان، از آن جا که زنان نیز می‌توانند به درجه اجتهاد برسند؛ بنابراین، منعی برای عضویت در این مجلس برای ایشان وجود ندارد؛ همان طور که در دوره اول مجلس خبرگان رهبری، یک زن به عنوان عضو آن مجلس رأی آورد. (شجاعی، ۱۳۸۳: ۲۷۱-۲۷۲)

### ۳.۶. امکان‌سنجی تحقق عالی‌ترین منصب حکومتی برای زنان

در این مبحث به بررسی و سنجش امکان تصدی عالی‌ترین منصب حکومتی می‌پردازیم.

اصل یک صد و پانزدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اشعار می‌دارد که «رئیس جمهور باید از میان رجال مذهبی و سیاسی که واجد شرایط زیر باشند انتخاب گردد: ...» واژه «رجال» موجب اختلاف نظر در زمینه امکان تصدی ریاست جمهوری از جانب زنان گردیده است. عمده استدلال مخالفان تصدی منصب ریاست جمهوری از جانب زنان خویش را بدین ترتیب خلاصه نمود که اولاً، اتفاق علمای شیعه و سنی بر این است که مسئله ولایت و قضاوت، ویژه مردان می‌باشد. ثانیاً، طبیعت زنان به لحاظ نیرومند بودن عاطفه و احساسات و کم بودن عقل با پذیرش این مسئولیت تناسب ندارد؛ بنابراین، در مورد واژه «رجال» دو دیدگاه مطرح است:

۱. «رجال» واژه‌ای عربی است و به معنی مردان، جمع رَجُلٌ به معنی مرد است. در نتیجه، زنان فاقد شرایط ریاست جمهوری هستند؛ بنابراین، کلمه «رجال» دارای معنای مشخصی است و می‌دانیم اصل بر این است که کلمات در معنای حقیقی خود به کاررفته‌اند و چنانچه معنای مجازی مد نظر گوینده باشد، لازم است قرینه‌ای دلالت بر آن نماید. بنابراین، اصل بر آن است که منظور قانون‌گذار معنای حقیقی کلمه «رجال» بوده و در صورتی که معنای مجازی آن یعنی افراد شاخص و برجسته در مذهب و سیاست بوده باشد، مقتضی است تا قرینه‌ای بر این معنی ارائه گردد. (نجفی استاد و محسنی، ۱۳۷۱: ۲۸۱؛ هاشمی، ۱۳۸۲: ۲۷۰؛ عمید زنجانی، بی‌تا، ۱۸۴؛ وفادار، ۱۳۷۷: ۵۶۰)؛ بنابراین، «رجال» در معنی لغوی و حقیقی خود (معنی موضوع له) به کاررفته و به معنی مردان است؛ لذا، زنان از شمول آن خارج هستند.

۲. در این اصل معنی لغوی «رجال» اراده نشده، بلکه «رجال» به معنی اشخاص سرشناس و برجسته است؛ از این رو، اعمّ از زنان و مردان است. در نتیجه، زنان نیز همانند مردان می‌توانند رئیس‌جمهور شوند؛ چراکه رجال در معنی مجازی (غیر موضوع له) به کار رفته و به معنی افراد برجسته و شخصیت‌ها است؛ بنابراین، می‌بایست لفظ «رجل» را شامل زنان سرشناس نیز بدانیم.

مبنای نظری مخالفان ریاست جمهوری زنان را می‌توان این‌گونه تفسیر نمود که «چون در باب قضاوت در ارتباط با صفات قاضی این مبحث به صورت گسترده مطرح گردیده و حتی ادعای اجماع بر ضرورت مرد بودن قاضی شده است، با توجه به اینکه قضاوت شعبه‌ای از شعبه‌های حکومت و نشانی از شئون ولایت و بلکه از مهم‌ترین شعبه‌های آن است، شاید بتوان دلیل‌های ضرورت مرد بودن قاضی را در باب اصل حکومت نیز مورد استناد قرار داد.» (منتظری، ۱۳۷۹، ج ۲: ۹۹) همچنین، «حکومت با همه شعبه‌های آن از جمله قضاوت، در شمار وظایف خطیری است که به سرنوشت همه مردمان و مقدرات آنان مربوط می‌شود و کوتاهی در انجام دادن مسئولیت‌های آن، چه رسد به تقصیر، زبان‌های بسیار به بار می‌آورد و انجام دادن این مسئولیت‌ها اگرچه به عواطف نیز نیازمند است، بسی بیشتر به عقل و تدبیر و دقت و حوصله و توجه به پایان کارها نیازمند است، چنانکه بر اهلس پوشیده نیست؛ گذشته از آن، حکومت مستلزم سختی‌ها و مشکلات بسیار است و بی‌گمان گذاشتن چنین باری به دوش زنان، با ظرافت جسمی و روحی آنان و نیازشان به سکون و آرامش و فرار از درگیری‌ها منافات دارد.» (منتظری، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۰۹-۱۱۰)

در مقابل نظر فوق، برخی قائل به امکان تصدّی ریاست جمهوری از جانب زنان شده‌اند. در واقع، موافقان ریاست جمهوری زنان معنی «رجال» را شخصیت‌ها، نخبگان و بزرگان و ریاست جمهوری را وکالت و قدرت اجرایی می‌دانند نه ولایت و حکومت. (گرجی، ۱۳۶۴، ج ۳: ۱۷۷۰؛ مهرپور، ۱۳۷۴: ۲۳۰؛ روشن، ۱۳۹۰: ۱۶۰-۱۶۱)

برخی معتقدند که فقهای امامیه، نه تنها مسئله قبول حکومت از جانب زن را در کتب خود نیاورده‌اند، بلکه در بحث‌های فقهی خود به شرط «رجولیت» حاکم نیز پرداخته‌اند. متکلمان معاصر امامیه که در مورد حکومت بحث کرده‌اند و به شرایط حاکم نیز پرداخته‌اند، «رجولیت» را از شرایط امام یا والی قرار داده‌اند و قرار گرفتن زن را در رأس قدرت جایز نشموده‌اند؛ چون

متکلمان امامیه شرایط لازم برای حاکم یا رئیس حکومت را که معیار تعیین با انتخاب باشد، بررسی نکرده‌اند و در فقه نیز مسایل سیاسی حکومت از سوی فقیهان بررسی نشده است، به شرایط معتبر برای حاکم - از جمله مرد بودن - پرداخته نشده است. از همین رو نمی‌توان مدعی شد که شرط مرد بودن برای حاکم یا رئیس دولت، مورد وفاق - تا چه رسد به اجماع - بوده است؛ زیرا از هیچ فقهی در این زمینه سخنی شنیده نشده است. بنابراین، هر کس درباره لزوم «رجولیت» حاکم و رئیس دولت، بی آنکه به اجماع استدلال کند یا امکان استدلال داشته باشد، تنها به دعوی اجماع بر سر لزوم مرد بودن قاضی و ملازمه داشتن قضاوت با حاکمیت یا ریاست دولت استناد می‌کند. (شمس‌الدین، ۱۳۷۶: ۱۰۴-۱۰۶)

آیت‌الله سید محمدحسین فضل‌الله از دیگر فقهای شیعه نیز در باب صلاحیت زنان برای عهده گرفتن مسئولیت ریاست و حکومت کشور، به استناد معرفی شدن ملکه سبا (بلیقیس) در قرآن کریم به عنوان زنی که از توانایی عقلی و برنامه‌ریزی و هوشمندی برتری نسبت به مردان برخوردار بوده است، می‌نویسد: «این تصویر که قرآن کریم - از بلیقیس - به ما نشان می‌دهد، نمایانگر چه دیدگاه اسلامی است؟ و آیا اصولاً این دیدگاه می‌تواند چنان باشد که بر اساس آن، زن را شایسته حاکمیت ندانیم و عقل او را برای حضور در موقعیت‌های مسئولانه ناقص و ناکارآمد تلقی کنیم؟» (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۲۸) ایشان ضمن ردّ دلایلی که ناظر به ناسازگاری طبیعت زن به علت ضعف یا نقصان عقل با ریاست دولت است، معتقدند: «زن در برخی حالت‌ها، عقل و علم بیشتری نسبت به مردان از خود نشان داده است. «ضعف» به زن اختصاص ندارد، بلکه زن و مرد را بالسویه در بر می‌گیرد. بنابراین، زن هم می‌تواند (همچون مرد) پس از چیرگی بر عوامل ضعف درونی نقاط قوتی را در وجود خویش فراهم آورد ... زن در جهان کنونی توانسته است توانمندی و قوه عقلانی خویش را در عرصه‌های عملی و اداری و کشاکش‌های اجتماعی و حکومت‌داری در مواضع متعدد و جوانب گوناگون، به تصویر بکشاند.» (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۵۹)؛ بنابراین، در یک نتیجه‌گیری نهایی، هیچ مانع فقهی یا حقوقی برای صلاحیت زنان نسبت به احراز سمت ریاست جمهوری وجود ندارد.

در مورد امکان تصدی عالی‌ترین منصب حکومتی نیز برخی برای اثبات عدم مشروعیت ولایت برای زن به تمسک نموده‌اند:

۱. **اجماع:** برخی بر عدم جواز تصدّی منصب رهبری برای زن ادّعی اجماع کرده‌اند، اما از آنجا که امارت و حکومت در فقه امامیه به صورت مشخص و مجزاً مطرح و مورد بحث نبوده است؛ بنابراین، ادّعی اجماع در این‌گونه مسایل مستحدثه که تنها در برخی از کتب متأخرین مطرح شده است، مبنای مقبولی ندارد.

۲. **آیات:** «ارسالُ قوانینَ علیّیّ الّا به ما فضل الله بغضهم علیّیّ»؛ گفته‌اند این آیه بر قیومیت و سرپرستی مردان بر زنان دلالت دارد و معلوم است سپردن حکومت و ولایت در امور به زنان با مفاد این آیه منافات دارد؛ بنابراین، «چون مسئول تأمین هزینه و اداره زندگی، مرد است، سرپرستی داخله منزل هم با مرد است ... و جمله «ارسالُ قوانینَ ...» به این معنا است که‌ای مردها، شما قوام منزل باشید، ... کارها را در بیرون انجام دهید ... آیه مربوط به زن در مقابل شوهر است نه زن در مقابل مرد ... در حقیقت در چنین مواردی زن است که بر مرد قیوم است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۶۶-۳۶۷)

«لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَغْرُوفِ وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ»؛ گفته شده است که درجه برتر مردان بر زنان اقتضا دارد که تنها ایشان بر زنان ولایت داشته باشند. حال آن که به نظر می‌رسد، این آیه در صدد بیان قاعده عام نیست، بلکه تنها ناظر به نهاد خانواده است و اگر بخواهیم از آن به نحو عموم، قیومیت مردان بر زنان را استنباط نماییم، تخصیص اکثر لازم می‌آید و تخصیص اکثر نیز قبیح است (مظفر، بی‌تا، ج ۲: ۲۳۴)؛ زیرا در بسیاری از موارد مردان بر زنان قیومیت ندارند و اگر هم به فرض دلالت آیه و استدلال فوق را بپذیریم، آیه تنها بر این نکته دلالت می‌کند که زنان نمی‌توانند بر مردان قیومیت داشته باشند.

۳. **روایات:** در مورد عدم جواز تصدّی حکومت از جانب زن، به برخی از روایات از جمله روایات مبنی بر عدم امکان تصدّی منصب قضاء از جانب زنان، استدلال شده است که همگی آن‌ها یا از جهت سند و یا از جهت دلالت و یا از هر دو جهت ضعیف و قابل‌خدشه‌اند. به عنوان نمونه به روایتی از امام صادق (ع) استناد نموده‌اند مبنی بر این که «شما از این که در اختلافات به اهل جور مراجعه کنید، بپرهیزد؛ بلکه بنگرید مردی از میان خودتان را که چیزی از قضایا و احکام ما را می‌داند او را به عنوان قاضی میان خود برگزینید که من او را بر شما قاضی قرار

دادم پس برای داوری و حکم به او رجوع کنید»<sup>۱</sup>. استدلال ایشان به این روایت که امام فرموده است: «بنگرید مردی از میان خودتان را ... برگزینید» چنین است که قاضی لزوماً باید «مرد» باشد. حال آن که «رجولیت» به عنوان شرط در قضاوت در این حدیث منظور نشده است، بلکه روایت در صدد این است که مردم را از مراجعه به قضات جور باز دارد. البته، در زمینه ادله راجع به قضاوت زنان در مباحث پیشین به تفصیل بحث نمودیم (۳، ۴) و با توجه به این که ادله مخالفان تصدی منصب رهبری از جانب زنان بیش‌تر ناظر به ادله مرتبط با قضاوت از جانب زنان می‌باشد؛ از این رو، از تصریح مجدد آن خودداری می‌نماییم.

در تأیید این استدلال که مفهوم روایت فوق الزاماً ناظر به مردان نیست، بلکه به معنای یک فردی است که از منظر امام معصوم (ع) عالم به احکام باشد؛ از این رو، کلمه «رجل» در روایت فوق، در اصطلاح اصولیین، فاقد مفهوم وصف است؛ زیرا، بی‌شک در صورتی که آن لفظی ناظر به مورد غالب مفهوم باشد، برای تقييد مفهوم آن لفظ نیازمند قرینه خاص بر آن تقييد است (مظفر، بی تا، ج ۱: ۲۱)؛<sup>۲</sup> از این رو، در موضوع مورد بحث، به علت عدم وجود قرینه خاص مبنی بر این که لفظ «رجل» ناظر به «مرد» باشد و «زن» را از شمول این حکم خارج نماید، ادله قائلان به روایت فوق مبنی اختصاص آن به مردان مخدوش است؛ زیرا، در این روایت، شارع صرفاً در مقام بیان حکم (عدم رجوع به حاکمان جور و رجوع به مسلمانان) بوده است و از آن نمی‌توان حکم روایت را صرفاً ناظر به مردان دانست.

۴. عقل: دلیل دیگری که بر مدعی مزبور آورده‌اند این است که از جهت علمی، برخلاف مردان، طبیعت زنان به احساسات و عواطف آمیخته است و این صفت بر تعقل و تدبیر آنان غالب است؛ از این رو، سپردن زمام حکومت به دست زنان یعنی سپردن آن به دست عواطف و احساسات، که کاری ناروا است. اگر صحت این دلیل را بپذیریم، لازمه‌اش این است که زن را

۱. «ایاکم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور، و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم، فأتى قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه». (حر عاملي، بی تا، ج ۴: ۱۸)

۲. «لا شك في دلالة التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصة و لا شك في عدم الدلالة عند وجود القرينة على ذلك مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي يفهم منه عدم إناطة الحكم به وجودا و عدما نحو قوله تعالى و ربائبكم التي في حجوركم فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقا إذ يفهم منه أن وصف الربائب بأنها في حجوركم لأنها غالبا تكون كذلك و الغرض منه الإشعار بعلّة الحكم إذ إن اللاتى تربى فى الحجور تكون كالبنات».

از همه مشاغلی که به تعقل و تدبیر نیاز دارد، محروم سازیم. همچنین، نمی‌توانیم از تفاوت طبیعی میان زن و مرد تفاوت آن‌ها را در حکم شرعی نیز استنباط کنیم؛ زیرا، ملاک‌های احکام به علت تعدد بودن بسیار از آن‌ها و این که در متن حکم یا روایتی دیگری از معصوم بدان‌ها اشاره نشده است، نمی‌توان بدان‌ها استناد نمود یا این که ملاک سازی کرد.

از مجموع استدلال‌های اخیر، ظاهر می‌شود که دلیل قاطعی برای محرومیت زن از مشاغل اجتماعی و مناصب دینی و سیاسی مانند مرجعیت، حکومت و قضاوت وجود ندارد؛ رجوع به اصول ۱۰۹<sup>۱</sup> و ۲۵<sup>۲</sup> قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز مبین همین مطلب است که شرط «رجولیت» ذکر نگردیده است؛ بنابراین، اصل انتصاب در این سمت (رهبری) برای زنان محدودیتی نخواهد داشت و فارغ از مبانی فقهی، امکان تصدی ریاست عامه برای ایشان، متصور است. (روشن، ۱۳۹۰: ۱۶۱)

### نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر، ضمن بررسی و تبیین مبانی، آثار و مصادیق از تفاوت حقوق سیاسی زنان در آرای فقهی و حقوقی اندیشمندان اسلامی، به نتایج زیردست یافته است؛ مطابق مبانی حقوق سیاسی زنان در اندیشه اسلامی، مواردی از جمله انجام وظایف دینی (امر به معروف و نهی از منکر و علم‌آموزی)، حق آزادی تعیین سرنوشت فردی و اجتماعی و حفظ و تداوم بقای نظام اجتماعی جامعه اسلامی، علاوه بر مردان در مورد زنان نیز جاری و ساری است؛ بنابراین، نمی‌توان به نحو مطلق این‌گونه امور و آثار ناشی از آن‌ها را مختص به مردان دانست و زنان را به نحو مطلق از آن منع نمود. همچنین، با توجه به این که امکان برخورداری از بسیاری از حقوق سیاسی، از جمله تصدی مناصب مختلف حکومتی و حاکمیتی از مسایل مستحدثه محسوب می‌شود؛ از این جهت، مبانی و ادله کافی برای منع زنان از تصدی این‌گونه از حقوق دارای قوام لازم نیست و می‌توان

۱. شرایط و صفات رهبر: «۱. صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه. ۲. عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام. ۳. بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری. در صورت تعدد واجدین شرایط فوق، شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی قوی‌تر باشد مقدم است.»  
۲. در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه)، در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقهی عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یک صد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد.

انتقادات فراوانی بر ادله مخالفان حضور سیاسی زنان وارد نمود. علاوه بر، ادله ذکر شده در مباحث مختلف این نوشتار، می‌توان در اثبات نظر موافقان حضور سیاسی زنان تصریح نمود که در مبانی حقوق عمومی، ملاک حائز اهمیت جهت تصدی این‌گونه مناصب (سیاسی و اجتماعی)، اصل بر لزوم صلاحیت متصدیان این‌گونه مناصب است و در اختصاص یا شمول این مناصب به مردان یا زنان، تصریح به میان نیامده است. از منظر حقوق ایران، با مراجعه به اصول مختلف قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، از جمله اصول ۵، ۹۱، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۵۷ و ۱۶۳، ادعای نگارندگان، مبنی بر امکان تصدی مناصب مختلف سیاسی برای زنان تقویت می‌گردد.

### فهرست منابع

- قرآن کریم
- نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، عزیز الله عطاردی، قم، مؤسسه نهج‌البلاغه.
- ابن حزم، ابو محمد، بی‌تا، مقدمه معجم فقه، دمشق، دارالفکر للطباعه و النشر.
- ابن قیم جوزیه، ابو عبدالله محمد بن ابن بکر، ۱۳۷۴، اعلام الموقعین عن رب العالمین، ج ۱، مصر، المكتبة التجارية الكبرى.
- ایوان کیفی تهرانی، شیخ محمدحسین بن عبد الرحیم، ۱۴۰۴، الفصول الغریبه فی الأصول الفقہیہ، قم، دار احیاء العلوم الإسلامیہ.
- جبعی عاملی، زین‌الدین، شهید الثانی، ۱۴۰۸، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۱۳، الطبعة الاولى، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیہ.
- جناتی، محمدابراهیم، ۱۳۸۰، روش‌های کلی استنباط در فقه از منظر فقهای اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، زن در آینه جلال و جمال، چاپ اول، قم، دارالهدی.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، ۱۳۹۳، وسائل الشیعه الی تحصیل مسایل الشریعه، ج ۱۱ و ۱۸، تهران، مکتبه الإسلامیہ.
- حکیم، سید محسن، ۱۴۰۴، مستمسک العروه الوثقی، ج ۱، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- روشن، محمد، ۱۳۹۰، حقوق خانواده، چاپ اول، تهران، جنگل.
- شجاعی، زهرا، ۱۳۸۳، برای زنان فردا؛ مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات رئیس مرکز امور مشارکت زنان، ج ۱، تهران، سوره مهر.



- شمس‌الدین، محمد مهدی، ۱۳۷۶، *حدود مشارکت سیاسی زنان در اسلام*، ترجمه محسن عابدی، تهران، بعثت.
- صدوق، محمد بن علی بن الحسین، ۱۳۶۳، *من لا یحضره الفقیه*، ج ۴، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- صدوق، محمد بن علی بن الحسین، ۱۳۷۵، *خصال*، چاپ دوم، تهران، انتشارات اسلامی.
- طبرسی، شیخ ابوعلی الفضل بن الحسن، ۱۳۷۹، *مجمع البیان*، ج ۳، ترجمه علی کرمی، تهران، انتشارات فراهانی.
- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، ۱۳۸۷، *المبسوط فی فقه الإمامیه*، ج ۸، چاپ سوم، تهران، المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه.
- -----، ۱۴۰۰، *النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی*، چاپ دوم، بیروت، دارالکتب العربی.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، بی تا، *قواعد الاحکام*، چاپ سنگی، بی جا، بی تا.
- عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۸۵، *حقوق اساسی ایران*، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- فضل‌الله، سید محمدحسین، ۱۳۷۸، *نقش و جایگاه زن در حقوق اسلامی*، ترجمه عبدالهادی فقهی‌زاده، تهران، دادگستر.
- فضل‌الله، سید محمدحسین، بی تا، *تأملات الاسلامی حول المرأه*، بیروت، دارالملاک.
- گرجی، منیژه، ۱۳۶۴، *صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ج ۳، چاپ اول، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی.
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، *بحار الانوار*، ج ۵۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محقق حلّی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن، ۱۴۰۳، *شراعیع الاسلام*، ج ۱، چاپ دوم، بیروت، دارالاضواء.
- محقق کرکی، علی بن عبدالعالی، ۱۴۱۱، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، ج ۳، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
- محمدی گیلانی، محمد، ۱۳۷۷، «بررسی شرط ذکوریت مفتی»، در: *مجله فقه اهل بیت، فارسی*، ج ۱۳، چاپ اول، قم، مؤسسه دائره‌المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام.
- محمدی گیلانی، محمد، بی تا، «شایستگی زنان برای عهده دار شدن قضاوت»، در: *مجله فقه اهل بیت، فارسی*، ج ۳۰، چاپ اول، قم، مؤسسه دائره‌المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت، علیهم‌السلام.
- مرعشی، سید محمدحسن، ۱۳۷۵، «داوری زن در اسلام»، در: *فصلنامه مجله قضایی و حقوق دادگستری*، بی جا، نشر روزنامه رسمی، شماره ۱۷-۱۸، پاییز و زمستان.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، انتشارات صدرا.

- مظفر، محمدرضا، بی‌تا، *اصول الفقه*، ج ۲، قم، انتشارات اسماعیلیان.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۶، *انوار الاصول، تقریرات*، احمد قدسی، ج ۲، قم، انتشارات نسل جوان.
- منتظری، حسینعلی، ۱۳۷۹، *حکومت اسلامی*، ج ۲، ترجمه و تقریر، محمود صلواتی تهران، نشر تفکر.
- موسوی بجنوردی، سید محمد، ۱۳۸۱، *مجموعه مقالات فقهی، حقوقی و اجتماعی*، تهران، پژوهشکده امام و انقلاب اسلامی.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۶۹، *صحیفه نور*، ج ۵ و ۱۰، چاپ اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار موسوی خمینی،
- -----، بی‌تا، *تحریر الوسيله*، ج ۱ و ۲، چاپ اول، قم، مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۰، *التنقیح فی شرح العروه الوثقی*، ج ۱، چاپ سوم، قم، دارالهادی.
- موسوی گرگانی، سید محسن، بی‌تا، «پژوهشی در قضاوت زنان»، در: *مجله فقه اهل بیت، فارسی*، ج ۳۰، چاپ اول، قم، مؤسسه دائره‌المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت، علیهم السلام).
- مهرپور، حسین، ۱۳۷۴، *حقوق بشر در اسناد بین‌المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران*، چاپ اول، تهران، اطلاعات.
- -----، ۱۳۷۹، *مباحثی از حقوق زن از منظر حقوق داخلی: مبانی فقهی و موازین بین‌المللی*، چاپ اول، تهران، اطلاعات.
- نجفی استاد، مرتضی و فرید محسنی، ۱۳۷۱، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، چاپ اول، تهران، انتشارات بین‌المللی المهدی.
- وفادار، علی، ۱۳۷۷، *حقوق اساسی و تحولات سیاسی*، چاپ دوم، تهران، انتشارات شروین.
- وکیل، امیر ساعد و پوریا عسگری، ۱۳۸۷، *قانون اساسی در نظم حقوقی کنونی*، چاپ دوم، تهران، مجد.
- هاشمی، سید محمد، ۱۳۸۲، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ج ۲، چاپ هفتم، تهران، نشر میزان.