

واکاوی ادله ناظر بر مرجعیت زنان

در فقه امامیه

علی اکبر ایزدی فرد*

حسین کاویار**

چکیده

مسئله حضور یا عدم حضور بانوان در فعالیتهای سیاسی و اجتماعی از مسائلی مناقشه برانگیزی است که از دیرباز محل بحث بوده است. یکی از این فعالیتها، حق تصدی مرجعیت تقلید توسط زنان است. در فقه امامیه در مورد مرجعیت زنان دو دیدگاه وجود دارد: گروهی مرد بودن را از شرایط مرجع تقلید می دانند، در مقابل طیف دیگر معتقدند که مرد بودن از شرایط مرجعیت نیست و در این خصوص زن و مرد مساوی هستند. این پژوهش بر آن است که با ذکر مهم ترین ادله قائلین به عدم جواز مرجعیت زنان، به وجوه ناتمام بودن این ادله اشاره کند و نشان دهد دلیل قاطع و خدشه ناپذیری بر عدم مشروعیت تصدی مرجعیت از جانب زن، در دست نیست. در مقابل با تحلیل ادله قائلین به عدم شرطیت جنسیت در مرجع تقلید به این نتیجه می رسد که زنان نیز می توانند همچون مردان متصدی منصب مرجعیت تقلید شوند.

واژگان کلیدی

مرجعیت تقلید، افتاء، زنان، رجولیت، فقه امامیه.

* استاد دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه مازندران، گروه حقوق خصوصی
Email: ali85akbar@yahoo.com

** دانشجوی دکتری حقوق خصوصی دانشگاه مازندران
Email: mirhosseinkaviar@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۱/۰۷/۰۹

تاریخ ارسال: ۹۰/۱۰/۱۴

فصلنامه راهبرد / سال بیست و یکم / شماره ۶۵ / زمستان ۱۳۹۱ / صص ۲۳۲-۲۱۱

۱- طرح مسئله

فقه شیعه در پرتو آموزه‌های مکتب اهل بیت(ع) و بنا بر اجتهاد بر طبق قرآن، سنت و تعقل، استحکام و پویایی بی‌نظیری دارد. از این رو به مسائل و موضوعات گوناگون مستدل پاسخ می‌گوید و شبهات را می‌زداید. مسئله جواز یا عدم جواز مرجعیت زنان از موضوعاتی است که فقهای شیعه از دیرباز درباره آن اختلاف نظر داشته‌اند. این موضوع، امروزه با توجه به باسواد شدن بیشتر زنان، مطرح شدن تساوی حقوق زن و مرد و زن‌سالاری (فمینیسم)، گسترش فناوری ارتباطات و تعامل گسترده با سایر فرهنگ‌ها، حضور چشمگیر زنان در عرصه‌های اجتماعی و اهمیت امر مرجعیت تقلید، در جوامع اسلامی مورد توجه جدی واقع شده است. در این باره شبهات و ابهاماتی مطرح است که ضرورت دارد به نحو مستدل و به دور از تعصب، به آن پاسخ داده شود.

در فقه امامیه در مورد مرجعیت زنان دو دیدگاه وجود دارد: نظر مشهور در میان فقها بر این است که زن نمی‌تواند مرجع تقلید باشد. در مقابل طیف دیگر معتقدند که مرد بودن از شرایط مرجعیت نیست و در این خصوص زن و مرد مساوی هستند.

فرضیه این پژوهش، عدم اتقان ادله استنادی فقیهان در نفی مرجعیت زنان است. از این رو، ابتدا ادله استدلالی فقهای شیعه را در مخالفت با مرجعیت زنان به صورت شفاف و با دلایل متقن نقد خواهیم کرد و سپس به بررسی و تحلیل دلایل فقهای دسته دوم می‌پردازیم. در نهایت دلایل گروه دوم را به عنوان نظری منطبق با ضروریات زمان می‌پذیریم.

۲- تحلیل دلایل ممنوعیت تصدی مرجعیت زنان

دلایلی که مدعیان منع مرجعیت زنان به آنها استناد کرده‌اند، بعد از ذکر و چگونگی استدلال به آنها، تحلیل و نقد خواهد شد. این دلایل، سه دسته هستند: آیات، احادیث و اجماع.

۲-۱- دلیل نخست: آیات

در قرآن به آیاتی بر می‌خوریم که مانعین، به آنها تمسک کرده (حسینی‌طهرانی، ۱۳۹۹، ص ۱۴۰) تا استدلال خود را اعتبار بخشند:

۱- «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (نساء: ۳۴).

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ اختلاف طبیعی بین زن و مرد را متذکر می‌شود که چون ساختمان مرد به واسطه آمادگی برای انجام سختی‌های زندگی برتری دارد، لذا می‌تواند کارهای سنگین زندگی را تحمل کند. به همین جهت موظف است از آنچه فراهم می‌کند، با زن شریک شود و از سرمایه و درآمد خود به او نیز بدهد و در این جمله هیچ تفوق و امتیازی برای مرد تصدیق نشده است به جز همان باربری مشقات زندگی» (عاملی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۹۶). بنابراین قرار گرفتن «الرِّجَال» در برابر «النِّسَاء»، زن در برابر شوهر است، نه زن در برابر مرد.

از طرف دیگر، مرجعیت باعث ایجاد رابطه قیمومت بین مقلد و مرجع نمی‌شود، مرجع تقلید با توان علمی خود، احکام را استنباط می‌کند. حال اگر تعهد و التزامی برای مقلد فراهم می‌شود، این به دلیل تسلیم در مقابل اوامر الهی است و نه شخص مرجع تقلید.

۲ - «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ
وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» (بقره: ۲۲۸).

و مانند همان وظایفی که بر عهده زنان است، به طور شایسته به نفع آنان بر عهده مردان است و مردان بر آنان درجه برتری دارند.

مردان سرپرست زنانند؛ به دلیل آنکه خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و نیز به دلیل آنکه از اموالشان نفقه می‌دهند. مطابق این آیه، قیمومت زنان به دست مردانشان است. لازمه تحقق این قیمومت، تبعیت زن از مرد است. حال اگر زن، مرجع تقلید باشد، به معنای پیروی مرد از زن است و با این آیه در تعارض قرار می‌گیرد. بنابراین زن نمی‌تواند در جایگاه مرجعیت قرار گیرد.

پاسخ استدلال. این آیه در آثار فقهی در کتاب نکاح به کار رفته است (ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۲۵؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۶۹؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۱، ج اول، ص ۴۵) و بنابراین مربوط به نهاد خانواده است و برای منع زنان از امر سیاسی - اجتماعی اجتهاد، قابلیت استناد را ندارد. شیخ طوسی گوید: «قوام بر غیر به معنای تکفل امور وی از طریق انفاق و تهیسه ضروریات زندگی‌اش (مانند لباس و خوراک) است. از سوی دیگر با توجه به «وَبِمَا أَنْقَضُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»، این آیه، صرفاً دال بر وجوب نفقه است» (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۲).

آیه مذکور صرفاً یکی از آثار زوجیت را بیان می‌کند و آن سرپرستی زوج است بر زوجه.^(۱) در تفسیر عاملی آمده: «جمله

برخی با استناد به این آیه، معتقدند که مردان بر زنان برتری دارند و حال اگر زنی، مرجع تقلید شد، این زن بر مردان برتری می‌یابد که این با نصّ قرآن در تضاد است (حسینی طهرانی، ۱۳۹۹، ص ۱۲۷).

پاسخ استدلال. «دَرَجَه» در این آیه به معنای قیومت و ولایت است. «وَالرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَهٌ» همان قیومت بر زنان و ولایت بر آنهاست که تکلیف مردان است. «بعید نیست منظور از این درجه و برتری که خدا نسبت به زنان برای مردان قائل شده است، اختیار طلاق و رجوع است که با مرد می‌باشد» (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۸). صاحب تفسیر عاملی گوید: «تفوق مرد در این آیه، توانایی فکری و بدنی اوست برای انجام نیازمندی‌های مادی و معنوی و اگر زنی پیدا شود که بر بسیاری از مردان برتر باشد، نقص این حکم نیست» (عاملی، ۱۳۶۳، ج اول، ص ۴۳۶). «برای هر فرد و طبقه‌ای در حد استعداد و کارش، بر دیگران آنچنان حقی ثابت می‌باشد که دیگران بر او دارند و عدل حقیقی در اهمیت تبادل حق است، نه تساوی آن؛ زیرا تساوی در حقوق با اختلاف در استعدادها و ساختمان‌های طبیعی برخلاف عدل می‌باشد. آیا می‌توان تساوی زن را با مرد در کسب و درآمد و انفاق و مرد را

با زن در حمل و حضانت، عدل دانست؟» (طالقانی، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۱۳۸).

بنابراین حکم مذکور در این آیه مانع از آن نخواهد بود که تعدادی از زنان در پرتو دانش و تقوی به مقام عالی‌تری نائل گردند.

۳ - «وَقَرْنَ فِی بُیُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِیَّةِ» (احزاب: ۳۳).

و در خانه‌هایتان قرار بگیرید و مانند روزگار جاهلیت، زینت‌های خود را آشکار مکنید.

مطابق این آیه، زنان به نشستن در خانه مأمور شده‌اند. اگر زنان منصب اجتهاد را عهده‌دار شوند، ناگزیر باید از منزل خارج شوند و با نامحرمان اختلاط کنند.

پاسخ استدلال. اول اینکه مفسرین معتقدند که زنان پیامبر (ص) مخاطب آیه هستند و به دیگر زنان ارتباطی ندارد؛ چرا که در آیه پیشین صریحاً تعبیر به «یا نساء النبوی» آمده و این آیه عطف به آن و در سیاق آن است (طباطبایی، ج ۱۶، ص ۳۰۵). دوم اینکه مقصود از «وَقَرْنَ فِی بُیُوتِكُنَّ»، خانه‌نشینی و انزوا از اجتماع نیست و گرنه زنان پیامبر (ص) که مخاطبان اصلی این آیه هستند، هیچکدام نه در زمان حیات آن حضرت و نه بعد از آن، به این دستور عمل نکرده‌اند. پیامبر (ص) همواره در

شیئا من قضایانا» (شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۲۱۹؛ حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۷، ص ۱۳).

بپرهیزید از اینکه محاکمه‌ای به نزد ستمگران ببرید، بلکه به مردی از میان خودتان که مطالبی از ما بداند، توجه کنید. مدعیان منع مرجعیت زنان با استناد به این روایت می‌گویند که اگر مسند مرجعیت بالاتر از این مسند قضا نباشد، حداقل مساوی با آن است. پس وقتی در قضاوت، رجولیت شرط است، باید در مرجعیت نیز شرط باشد؛ چرا که قاضی با تتبع در منابع شرعی، حکم موضوعی خاص را بین متداعیین بیان می‌کند و مرجع تقلید نیز با تتبع در منابع شرعی، حکم موضوعات را برای افراد اجتماع و مقلدین خود بیان می‌کند (خویی، ۱۴۱۰، ص ۲۲۵).

پاسخ استدلال. اول اینکه مرحوم خویی در پاسخ به استدلال فوق گوید: «اما این استدلال رد می‌شود به این وجه که أخذ عنوان «رجل» در موضوع حکم از جهت تقابل با حکام جور بوده و غالب متعارف در بحث قضاء «رجولیت» است، بنابراین أخذ عنوان رجولیت از باب غلبه است و نه از جهت تعبد و حصر قضاوت به مردان. حال با توجه به این بیانات، خبر ابی خدیجه، بر اعتبار رجولیت در قضاء دلالت ندارد، چه

جنگ‌ها و مسافرت‌ها یکی از همسران خود را همراه می‌برده است.

سوم اینکه از طرف دیگر، مرجعیت تقلید با خانه‌نشینی در تضاد نیست؛ زیرا ممکن است فقیه‌های، فتوای خود را بنویسد و در اختیار دیگران بگذارد. چنانکه امروزه مراجع مرد هم نوعاً از طریق اولاد و شاگردان خود و یا سایت‌های اینترنتی با مردم در ارتباط هستند. امروزه سایت اینترنتی فقها، حکم بیت آنها را دارد: می‌توان از طریق اینترنت استفتائات خود را مطرح کرد و پاسخ آن را دریافت کرد یا وجوه شرعی را به حساب بانکی فقیه واریز کرد.

بنابراین این آیه نیز چون آیات پیشین، ادعای منع مرجعیت زنان را اثبات نمی‌کند.

۲-۲- دلیل دوم: احادیث

در خصوص اختصاص مرجعیت تقلید برای مردان، نفیاً یا اثباتاً، حدیثی نقل نشده است. از این رو، مدعیان شرط ذکوریت برای مرجعیت، به روایاتی دیگر که در مباحثی چون قضا یا ولایت است، استناد می‌کنند. در زیر به تحلیل ادعای آنان می‌پردازیم:

۱ - صحیحہ ابی خدیجه از امام صادق (ع): «يَا كُمْ أَنْ يُحَاكِمَ بَعْضُكَمُ بَعْضًا أَلَى أَهْلِ الْجَوْرِ، وَ لَكِنْ انظُرُوا أَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ

رسد به دلالت رجولیت بر افتاء» (خویی، ۱۴۱۰، ص ۲۲۵). شیخ انصاری نیز بر این باور است که این حدیث مفهوم ندارد و واژه رجل بر مورد غالب حمل می‌شود (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۲۲۹).

دوم اینکه کلمه «رجل» در خبر مذکور به صورت لقب به کار رفته و لقب به اتفاق اصولیین مفهوم و حجیت ندارد (جناتی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۲).

۲ - حدیث پیامبر اسلام (ع): «لن یفلح قوم ولّوا امرهم امرأه» (ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴، ص ۳۵؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۱۳۶).

مردمی که زمامداری اموراتشان به دست زنان باشد، رستگار نخواهند شد.

مدعیان منع مرجعیت زنان با استناد به این روایت گویند پیامبر (ص) جامعه را برحذر می‌دارد از اینکه ولایتش را به دست زنان بسپارد. مرجعیت تقلید نیز نوعی ولایت و امامت بر امت است.

پاسخ استدلال. اول اینکه این روایت در کتب روایی اهل سنت و به وسیله راویان ضعیف نقل شده است. بنابراین نمی‌تواند حجت باشد، تنها چیزی که شاید بتوان در اعتبار سند حدیث گفت اینکه شیخ طوسی در خلاف (۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۱۳) و ابن شعبه در تحف العقول (۱۴۰۴، ص ۳۵) به گونه مرسل آن را نقل کرده‌اند. این در

صورتی است که بگوییم در این دو کتاب از طریق شیعه نقل شده، اما اگر گفتیم همان حدیث اهل سنت است که در این دو کتاب نقل شده است، همین مقدار اعتبار را هم از دست می‌دهد.

دوم اینکه فارغ از ضعف سند، از لحاظ دلالت نیز ناتمام است. این حدیث مخالف قرآن است و فاقد اعتبار. توضیح آنکه این حدیث با نمونه‌ای از حاکمیت زنان در دوران سلیمان نبی (ع) که در قرآن نقل شده است، منافات دارد. در آیه ۲۳ سوره مبارکه نمل می‌خوانیم: «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ». و در ادامه آیات این سوره تفصیل داستان بیان شده است. خداوند از زنی (به نام بلقیس) سخن می‌گوید که حاکم مطلق قوم خویش بوده و با درایت صحیح، جامعه خود را مدیریت می‌کرده است. جمله «وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» وصف وسعت مملکت (سبأ) و عظمت سلطنت آن زن است. قرآن با ذکر این نمونه، از روش این زن در حکومت سرزمین سبأ ستایش می‌کند.

سوم اینکه عدم فلاح منافاتی با جواز ندارد. این تعبیری است که صاحب جامع المدارک بیان می‌کند که «والتعبير بلا یفلح لاینافی الجواز» (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۷). یعنی اینکه گفته شود جماعتی که زنی بر آنها حکومت کند، رستگار نمی‌شود، این

باشند، چرا از آنان استفاده نشود؟ آیا این برخلاف حکم عقل نیست که استفاده از تخصص و تجربه زنان، فقط به دلیل زن بودن ممنوع باشد، حتی آنجا که بیش از مردان آگاهی داشته باشند؟

۲-۳- دلیل سوم: اجماع

اجماعی که دلالت بر شرط ذکوریت مجتهد دارد، ابتدا از شهید ثانی نقل شده است. شهید اول گوید: «و فی الغیبه ینفذ قضاء الفقیه الجامع لشرائط الافتاء» (شهید اول، ۱۴۱۱، ص ۷۹) آنگاه شهید ثانی در شرح عبارت شهید اول، شرایط افتاء را چنین بیان می‌کند: «و هی البلوغ و العقل و الذکوره و الایمان و العداله و طهاره المولد اجماعاً» (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶۲). آیت‌الله صادق شیرازی در شرح عروه گوید: «ملاک در افتاء و قضاوت یکی است و به دلیل اجماع و روایات خاص، مسلم و قطعی است که زن نمی‌تواند متصدی منصب قضاوت شود» (شیرازی، ص ۲۸۳).

اما فی‌الواقع، اجماعی در این مسئله نیست و مقصود شهید ثانی، بیان شرایط فقیه‌ی است که بر منصب قضاوت می‌نشیند. به عبارت دیگر، ذکوریت از شرایط قاضی است اجماعاً، اما در شرایط مفتی که قاضی نباشد، اجماعی بر ذکوریت نیست.

رستگار نشدن، هیچ ملازمه‌ای با عدم جواز ندارد.

۳- وصیت امام علی (ع) به فرزندش امام حسن (ع): «وایاک و مشاوره النساء فان رأیهنّ الی أفن و عزمهنّ الی وهن» (نهج البلاغه، بی تا، ۵۶/۳؛ ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴، ص ۸۶).

از مشورت با زنان بهره‌ییز که رأیشان سست است و تصمیمشان ناپایدار.

مدعیان منع مرجعیت زنان با استناد به این روایت گویند که در جایی که مشورت با زنان ممنوع باشد، به طریق اولی، مرجعیت آنان که حساس‌تر است، ممنوع خواهد بود.

پاسخ استدلال. این روایت از لحاظ

سند، معتبر است، ولی از نظر دلالت ناتمام است و به تنهایی در این مسئله استنادپذیر نیست. چرا که نهی از مشورت با زنان بر فرض تمام بودن به روایت دیگری از امام علی (ع) مقید است که فرمود: «تیاک و مشاوره النساء آلا من جرّبت بکمال عقل» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۰، ص ۲۵۳). یعنی از مشورت با زنان بهره‌ییز، مگر زنانی که کمال عقل آنان را با تجربه احراز کرده باشی.

می‌دانیم که منظور از مشورت، استفاده از فکر و تخصص و آگاهی مشورت‌شونده است، حال اگر زنانی در موضوعات خاصی، آگاهی و تخصص بیشتری از مردان داشته

از طرف دیگر، قبل از شهید ثانی، این اجماع در میان فقهای شیعه مطرح نبوده است و نمی‌تواند حکایت از اجماع کاشف از رأی معصوم داشته باشد. لازم به ذکر است که شرط ذکوریت در مرجع تقلید، برای اولین بار توسط شهید ثانی در قرن دهم هجری قمری (۹۶۶-۹۱۱ ه.ق)، اعتبار شد. در نگاره زیر، طی یک تقسیم‌بندی کلی دیدگاه فقهای امامیه را در مورد اعتبار شرط ذکوریت در افتاء بیان می‌کنیم:

این دسته از فقهاء با آنکه در مقام بیان شرایط مرجع تقلید بودند، اصلاً متعرض شرط ذکوریت یا مانعیت شرط انانیت نشده‌اند (شیخ صدوق، ۱۴۱۸، ص ۲۲۷؛ سید مرتضی، ۱۳۴۸، ج ۲، صص ۸۰۰-۷۹۹؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، صص ۹۹-۹۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج اول، صص ۵۲۶-۵۲۵؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۹، ج اول، ص ۳۹۹؛ محقق حلی، ۱۴۰۹، ج اول، ص ۲۶۰؛ محقق کرکی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۴۹۰).	گروهی از فقهاء، ذکوریت را در مرجع تقلید شرط ندانسته‌اند (خویی، ۱۴۱۰، صص ۲۲۵-۲۲۴؛ صانعی، ۱۳۸۷، ج اول، ص ۲۰).
گروهی از فقهاء، ذکوریت را در مرجع تقلید شرط دانسته‌اند. اولین فقیهی که این شرط را اعتبار کرد، شهید ثانی است (نراقی، ۱۴۱۹، ج ۱۷، ص ۳۵؛ طباطبایی‌یزدی، ۱۴۰۹، ج اول، ص ۹؛ حسینی‌روحانی، ۱۴۱۴، ج اول، ص ۵؛ موسوی خمینی، بی‌تا، ص اول؛ حکیم، ۱۳۹۱، ج اول، ص ۴۰؛ منتظری، ۱۳۸۶، ج اول، ص ۲۳؛ بهجت، بی‌تا، ص ۸).	
گروهی از فقهاء، از شرط ذکوریت مفتی اسمی نبرده‌اند (حسن بن زین الدین، بی‌تا، ص ۲۴۴؛ فاضل تونی، ۱۴۱۲، ص ۲۴۱ به بعد؛ انصاری، ۱۴۱۵، ص ۲۹).	
گروهی از فقهاء، شرط ذکوریت را یاد کرده‌اند، اما در اعتبار آن در مرجع تقلید تردید کرده‌اند (عراقی، ۱۴۰۵، ج ۴، صص ۲۴۷-۲۴۱؛ اصفهانی، بی‌تا، ص ۶۸).	

با ملاحظه نگاره فوق، نتایج زیر حاصل می‌شود:

- بر اساس تتبعی که انجام شد، شرط ذکوریت را اولین بار شهید ثانی مطرح کرده است و فقهای پیش از او این شرط را یاد نکرده‌اند، چنانکه برخی از فقها بر این اعتقادند (حائری‌اصفهانی، ۱۲۸۶، ص ۴۲۴؛ شوشتری، ۱۳۱۸، ص ۱۸؛ فیروزآبادی، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۲۹۳).

- شرط ذکوریت در مفتی و مرجع تقلید محل اختلاف است و گروهی از فقها، ذکوریت را شرط نمی‌دانند.

در نتیجه، ادعای اجماع در مورد مرد بودن مرجع تقلید، بی‌پایه و اساس است. آنچه از این اجماع حاصل می‌شود، دلالت بر آن دارد که این اجماع از نوع منقول است و نه محصل.

۳- تحلیل دلایل جواز تصدی مرجعیت زنان

برای جواز تصدی مرجعیت زنان دلایلی نقلی و عقلی ذکر شده است که در زیر به تحلیل آنها خواهیم پرداخت.

۳-۱- دلیل نخست: آیات

برای جواز تقلید در احکام دین به آیاتی از قرآن کریم برمی‌خوریم که از اطلاق آن

آیات می‌توان برای جواز تصدی منصب مرجعیت زنان استفاده کرد:

۱- «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا

تَعْلَمُونَ» (نحل: ۴۳).

پس اگر نمی‌دانید، از پژوهندگان جویا شوید.

این آیه، بیان قاعده کلی و ارشاد به حکم خرد است که جاهل نسبت به هر موضوعی ناگزیر باید برای تشخیص و تعیین راه حل به دانشمند و خبره همان امر رجوع نماید. این آیه از هر لحاظ اطلاق دارد، چه از لحاظ سائل و چه به لحاظ مسئول و چه به لحاظ مورد سؤال. بنابراین، آیه منحصر به زمان نزول نبوده، بلکه یک اصل و قاعده کلی است که در هر زمان و مکانی می‌توان به آن استناد کرد و گفت بر هر شخص نادانی لازم است که آنچه را نمی‌داند، از شخص عالم و دانایی که می‌داند، چه زن باشد و چه مرد، جویا شود.

در کتاب کافی به سندی از عبدالرحمن بن کثیر روایت است که گفت: سؤال نمودم از امام صادق (ع) از آیه «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». امام فرمود: ذکر محمد (ص) است و ما اهل ذکر هستیم که مردم باید از ما سؤال کنند (کلینی، ۱۳۶۷، ج اول، ص ۲۱۰). همچنین

از امام صادق (ع) روایت شده درباره آیه شریفه فوق. امام فرمود: کتاب ذکر است و اهل آن آل محمد (ص). پروردگار، مردم را امر فرموده که از آنان سؤال کنند و هرگز امر نفرموده که از مردم جاهل و نادان پرسش نمایند (کلینی، ۱۳۶۷، ج اول، ص ۲۹۵).

اما در زمان غیبت معصوم (ع)، اهل ذکر چه کسانی هستند؟ در زمان حاضر که با غیبت معصوم (ع) نیز مواجه هستیم، صاحب عصر امام زمان (ع) می‌فرماید: «وَأَمَّا الْحوادثُ الْواقعةُ فَارجعوا فیها الی رواه حدیثنا، فَآتَهمُ حِجَّتَی وَاِنَّا حِجَّةُ اللَّهِ» (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۷، ص ۱۴۰). در زمان حاضر، منظور از راویان حدیث، جزء صاحبان فتوی و رأی کسانی نیستند (نجفی، ۱۳۶۳، ج ۴۰، ص ۱۹؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۸، ص ۹۹). چنانچه کسی موفق شد که با تحصیل علوم دینی به مقام رفیع اجتهاد و مرتبه والای فقاہت برسد، مسائل را خود استنباط می‌کند و گرنه موظف است و بر او واجب است که احکام و مسائل خود را از مجتهدی جامع‌الشرایط بگیرد؛ چرا که فقہایی که واجد شرایط باشند، خود نمونه‌ای از اهل ذکرند و در حقیقت، رجوع به آنان که علوم خود را از اهل بیت (ع) گرفته‌اند، رجوع به اهل ذکر واقعی یعنی ائمه طاهرین (ع) است، منتهی

باواسطه و غیرمستقیم. ملاحظه می‌شود که در رجوع جاهل به عالم هیچ فرقی در جنسیت عالم وجود ندارد.

۲- «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» (توبه: ۱۲۲).

مؤمنان وظیفه ندارند که همه رهسپار میدان‌های نبرد شوند و از دستیابی به دانش بازمانند، پس چرا از هر فرقه‌ای گروهی نزد پیامبر نمی‌روند تا دانش دین بیاموزند و هنگامی که به سوی قومشان بازگشتند، آنان را از مخالفت با احکام الهی هشدار دهند، باشد که آنان بترسند.

مفاد آیه آن است که نظام اجتماعات اسلامی چنین مقتضی است که مسلمانان پیوسته دو صنف باشند: گروهی به منظور دفع خطر دشمنان، با سلاح نظامی، آماده دفاع باشند و گروهی به منظور فراگرفتن علوم دینی و معارف اسلامی با سلاح قلم، جهد و تلاش کنند.

آیه مذکور، فقیهان در دین را مختص به مردان معرفی نمی‌کند، لذا بانوان نیز می‌توانند مانند مردان با تفقه در دین در مصدر انذار قوم و مرجع احکام فقهی قرار گیرند؛ زیرا عموم و اطلاق انذار به دلالت

مطابقی و التزامی متضمن بیان احکام واجب و حرام است، بنابراین انذار متضمن بیان عقاب در هنگام ترک واجب و عمل به حرام است. نتیجه‌ای که از این دو مقدمه گرفته می‌شود، این است که انذار نوعی امر به معروف و نهی از منکر است و فریضه امر به معروف و نهی از منکر اختصاص به مردان ندارد.

۳- «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (بقره: ۱۵۹).

کسانی که دلایل روشن و رهنمودهای ما را پس از آنکه در کتاب آسمانی برای مردم به روشنی بیان کردیم، کتمان می‌کنند، خدا لعنتشان می‌کند و آنان را از رحمت خود دور می‌سازد و همه لعنت‌شدگان نیز آنان را لعنت می‌کنند.

این آیه از باب وجوب امر به معروف، بیان می‌کند که همه عالمان به احکام الهی (چه مرد باشند و یا زن) باید دانش خود را به دیگران انتقال دهند و در صورت کتمان آن، مستحق لعن الهی خواهند شد؛ چرا که با کتمان معارف اسلامی، مساعی و تبلیغات پیامبر (ص) و ائمه (ع) را تضییع می‌کنند، این است که استحقاق حرمان از رحمت ابدی

کلام و نباید بدون دلیل قیدی بر اطلاق بزنیم و تا زمانی که دلیلی محکم بر تخصیص نداشته باشیم، اطلاق به حال خود باقی است.

اشکال سندی

انتساب تفسیر امام حسن عسکری (ع) در بین علماء، همواره محل بحث و اختلاف نظر بوده است. یکی از دلایل مهم مخالفان این تفسیر، ضعف سند آن است. با وجود قدمت این تفسیر، وثاقت آن در بین علمای امامیه از گذشته مورد بحث بوده است.

نخستین منتقد وثاقت تفسیر، احمد بن حسین بن عبیداله غضائری، معروف به ابن غضائری بود که در *الضعفاء* خود، محمد بن قاسم استرآبادی را فردی ضعیف و کذاب معرفی کرده و دو فرد مذکور در سلسله سند را - که تفسیر را به نقل از پدرانشان از امام حسن عسکری روایت کرده‌اند - مجهول خوانده است. ابن غضائری تفسیر را «موضوع» دانسته و جاعل آن را سهل بن احمد بن عبدالله دیباجی معرفی کرده است (علامه حلی، ۱۳۸۰، صص ۲۵۷-۲۵۶). مرحوم خوبی گوید: «روایات تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) ضعیفاً السند هستند؛ زیرا این تفسیر به طریق قابل اعتماد به دست ما نرسیده است. در طریق اثبات آن

را خواهند داشت. بنابراین اگر زنی، به مقام اجتهاد و افتاء رسید، می‌تواند فتوی دهد و دیگران نیز مجازند او را به عنوان مرجع تقلید برگزینند.

۳-۲- دلیل دوم: احادیث

در زیر به تحلیل احادیثی که برای جواز تصدی مرجعیت زنان قابلیت استناد دارند، می‌پردازیم:

۱- روایتی از امام حسن عسکری (ع): «فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لامر مولاه، فللعوام أن يقلدوه» (تفسیر منسوب الی الامام ابی محمد الحسن بن علی العسکری، ۱۴۰۹، ص ۳۰۰؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۷، ص ۱۳۱).

در هر عصر و زمانی در میان فقهای اعصار و ادوار بر مردم مسلمان لازم است از کسی تقلید کنند که دارای صیانت نفس باشد، حافظ دین باشد، مخالف هوای نفسانی خود باشد و مطیع امر خدا باشد.

در این حدیث هیچ تفصیلی بین مرد و زن مطرح نشده است، بنابراین افتاء بین مردان و زنان مشترک است. مگر اینکه شرط رجولیت را در کلام امام (ع) جداگانه در نظر بگیریم، با اینکه هیچ دلیلی بر این ادعا وجود ندارد. پس، چاره‌ای نیست جز عمل به ظاهر

اشخاص مجهول الحال چون محمدبن قاسم استرآبادی، یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد بن سیار وجود دارند. اگر تفسیر را آن گونه که شیخ صدوق سندیت آن را از استرآبادی نقل کرده باشد، در این صورت طریق اثبات تفسیر ضعیف است. اما اگر طریق اثبات تفسیر به طریقی باشد که محمدبن علی بن شهر آشوب در مستدرک آن را نقل کرده است، در آن صورت سند آن صحیح است؛ زیرا صاحب مستدرک گوید: حسن بن خالد برقی برادر محمد بن خالد کسی است که تفسیر را مستقیماً از امام املاء کرده و حسن بن خالد را نجاشی معتمد اعلام کرده است. مگر اینکه بگوییم منظور از تفسیر امام، غیر از تفسیری است که از طریق شیخ صدوق از استرآبادی نقل شده است. اما این ادعا رد می شود؛ زیرا تفسیری که خالد برقی آن را مهیا کرده، در ۱۲۰ مجلد بوده و این تفسیر هرگز به دست ما نرسیده است و این تفسیری که اکنون در دست ماست، همان تک مجلدی است که از طریق استرآبادی نقل شده است» (خویی، ۱۴۱۰، صص ۲۲۳-۲۲۲).

پاسخ به اشکال

با توجه به اینکه اکثر محدثان و فقهای بنام شیعه به این تفسیر اعتنا کرده و قولاً و

عملاً آن را تأیید نموده و روایات آن را در لابه لای مباحث تفسیر، حدیث و فقه آورده اند، این نکته روشن می شود که نسبت جعلی بودن تفسیر امام حسن عسکری، به دور از انصاف و واقع بینی است، ولی التزام به صحت تمام روایات آن هم، مشکل است. چنانچه برخی از محدثان، اکثر و یا تمامی احادیث این تفسیر را صحیح می دانند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج اول، ص ۲۸؛ نوری طبرسی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۱۹۹). آنچه که می توان به عنوان نظر تحقیقی و نهائی پیرامون روایات این تفسیر ارائه کرد، این است که این کتاب همانند سایر منابع حدیثی بوده و باید با قواعد و ضوابط حدیث و رجال، سنجیده شود.

در مورد مفاد روایت مورد بحث نیز، فارغ از بحث سندی آن، لزوم رجوع به فقهی که راه اجتهاد را با صیانت از نفس و پیروی از اوامر الهی پیموده، واضح و مسئله تقلید از چنین مجتهدی به حکم عقل، اجماع، بنای عقلاء و منطبق ثابت می گردد و جنسیت مرجع تقلید در آن مداخلیتی ندارد.

۲- روایت اسحاق بن یعقوب از صاحب الزمان (عج): «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا، فانهم حجّتی و انا حجّته

الله» (شیخ صدوق، ۱۴۰۵، ص ۴۸۴؛ حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۷، ص ۱۴۰).

در حوادث و رویدادها به روایان حدیث ما رجوع کنید؛ زیرا آنان حجت من بر شما و من حجت خدایم.

روایت مذکور از لحاظ سندی قابل خدشه نیست و روایان آن ثقة معرفی شده‌اند (شیخ صدوق، ۱۴۰۵، ص ۴۸۵). از لحاظ دلالت نیز بر مضمون آن اجماع قولی و فعلی وجود دارد (نجفی، ۱۳۶۳، ج ۱۱، ص ۱۹۰) مضاف بر اینکه، مضمون روایت که همانا ولایت فقیه بر مسلمانان است، به حکم کتاب ثابت است، مثل آیه «اولی بالمومنین من انفسهم» (احزاب: ۶).

حال بعد از ذکر این مقدمات، در مورد موضوع مورد بحث باید بگوییم که با استفاده از عمومیت و اطلاق «رواه حدیثنا» می‌توان به این نتیجه رسید که جنسیت در روایان و علماء هیچ مداخلیتی ندارد. اگر زنی مسیر لازم برای اجتهاد را پیمود، رجوع به او هیچ منعی ندارد.

۳-۳- دلیل سوم: عقل

یکی از دلایلی که برای جواز تصدی مرجعیت بانوان قابلیت استناد دارد، عقل است. این دلیل وقتی تمام است که از جانب شارع، منعی بر افتاء بانوان نباشد؛ زیرا علل و

اسباب تشریح احکام بر اساس مصالح و مفاسد غالبی است. چه بسا، در اموری، عقل نتوانسته باشد مصلحت واقعی را درک کند و تنها در مقام ظاهری اندیشه کند.

در مورد بحث، علی‌رغم فقدان نص، هیچ‌گونه عموم و اطلاقی که حاکی از عدم حجیت افتاء زنان باشد، وجود ندارد و دلایل ممنوعیت، که برشمردیم، نمی‌تواند به عنوان شاهدی معتبر بر اثبات موضوع اصرار ورزند.

دلیل عمده در باب تقلید، بنای عقلاء است (موسوی خمینی، ۱۴۱۸، ص ۶۳؛ خویی، ۱۴۱۰، ص ۲۰۴). همان‌طور که عقل سلیم حکم می‌کند که بیمار به پزشک رجوع کند، همان عقل حکم می‌کند که جاهل به عالم مراجعه کند. از نظر عقل فرقی بین مرد و زن در این مورد نیست. یعنی همین‌طور که اگر مردی اعلم بود، باید به او رجوع شود، اگر زنی هم اعلم بود، باید به او رجوع شود. بنای عقلاء این است که اگر یک نفر اعلم باشد و دیگری غیر اعلم، آن اعلم را، چه زن باشد و چه مرد، باید ترجیح داد.

۳-۴- دلیل چهارم: تمسک به

اصل قابلیت قابل

بنابر احکام بدیهی عقل، باید مشاغل بر اساس قابلیت به افراد سپرده شود و هر کس قابلیتش برای کاری بیشتر باشد، برای تصدی

آن شایسته‌تر است. حضرت علی (ع) در این باره می‌فرماید: «شایسته‌ترین مردم برای زمامداری کسی است که توانایی او برای اداره جامعه از همه بیشتر و به او امر خدا در این باره از همه آگاه‌تر باشد» (نهج البلاغه، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۵۱).

امام در اینجا همین حکم بدیهی عقل را گوشزد می‌کند، نه یک مطلب تبعیدی را. این حکم عقل، به زمامداری اختصاص ندارد، بلکه در مورد همه مناصب اجرایی، قضایی و سیاسی که به نوعی درباره اداره جامعه است، جاری می‌شود و هر کس که قابلیتش برای تصدی منصبی بیشتر باشد، باید کار به او سپرده شود. در غیر این صورت، برخلاف عقل و برخلاف مصلحت جامعه خواهد بود و کاری که برخلاف عقل و مصلحت جامعه باشد، در شرع جایز نیست. این حکم بدیهی عقل، تخصیص‌بردار نیست که مثلاً در مورد سپردن منصب مرجعیت به بانوان آن را تخصیص بزنیم؛ زیرا که احکام عقلی تخصیص نمی‌پذیرند.

۳-۵- دلیل پنجم: تمسک به

اصاله الجواز

به حکم اصاله الجواز باید گفت بانوانی که واجد شرایط افتاء باشند، می‌توانند متصدی آن گردند. در واقع بر اساس اصاله الجواز، آنچه

دلیلی بر حرمت آن نرسیده، حکمش عدم وجوب احتیاط و جواز ارتکاب است. فقه‌های شیعی از جمله شیخ صدوق، سید مرتضی و علامه حلی معتقدند که تا زمانی که نهی نرسیده باشد، اصل در اشیاء اباحه و جواز است و این حکم را مقتضی عقل می‌دانند (صابری، ۱۳۸۱، ص ۵۳۲). بنابراین با توجه به اصاله الجواز، باید حکم به جواز مرجعیت بانوان داد.

مناقشه

برخی با عنوان اصاله عدم الجواز خواسته‌اند با اصل جواز معارضه کنند. آنها می‌گویند که احکام اسلام توقیفی است و باید از ناحیه شارع به ما رسیده باشد تا از حجیت برخوردار باشند و چون درباره حجیت رأی مجتهد بر سایرین تنها در خصوص مردان دلیل داریم، لذا حجیت رأی زنان، نامشروع است و حداقل اینکه می‌گوییم در صورت شک، اصل، عدم جواز حجیت رأی زنان در احکام شرعی بر غیر خود است.

این اشکال را می‌توان با عبارت «تعارض بین تعیین و تخییر» نیز مطرح کرد. مثلاً در مورد دو مجتهد جامع‌الشرائط که یکی اعلم از دیگری است و مقلد نیز باید به یکی از آنها مراجعه کند، آیا می‌توانیم غیراعلم را بر اعلم ترجیح دهیم؟ بر اساس قاعده تعیین

داشته باشد، در حالی که در حجیت رأی مفتی مرد، ذاتاً ترجیحی بر حجیت رأی مفتی زن نیست.

۳-۶- دلیل ششم: قاعده اشتراک همه مکلفان در احکام

طبق این قاعده، اگر حکمی به صورت عام یا مطلق آمده باشد و بر اختصاص آن به افراد خاص دلیلی نباشد، حکم برای همه افرادی خواهد بود که دارای شرایط عامه تکلیف هستند (حسینی‌مراغی، ۱۴۱۷، ج اول، صص ۲۶-۲۰). قرآن کریم، دستورات خود را گاه با واژه‌هایی چون انسان، بنی‌آدم و الناس بیان می‌کند. این واژه‌ها بر نوع بشر، بی‌هیچ تمایزی بین مرد و زن اطلاق می‌شوند. بنابراین، چون موضوع و محور در تکالیف و مسئولیت‌های اسلامی، نوع انسان است، اصل در تکالیف و وظایف دینی بر اشتراک می‌باشد، مگر آنکه دلیل خاص بر اختصاص داشته باشیم. مرجعیت یک حکم شرعی است و ما دلیلی بر اختصاص آن به مردان نداریم. بنابراین زنان نیز می‌توانند مرجع تقلید باشند.

می‌گوییم تا زمانی که اعلم متعین است، نوبت به تخییر نمی‌رسد؛ زیرا تقلید هر یک به اختیار، محل تأمل است و در نتیجه با وجود متعین (اعلم) دست از تخییر بر می‌داریم و به اعلم رجوع می‌کنیم.

اما در مسئله مورد بحث، ممکن است بگویند آنچه که از روایات اتخاذ می‌کنیم، به یقین، قبول حجیت رأی مردان مفتی است و در خصوص أخذ به قول زنان مفتی، خود را مخیر می‌بینیم و با وجود متعین چگونه می‌توان به غیر متعین تمسک کرد؟

پاسخ

اول اینکه به کارگیری اصل عدم جواز در صورتی صحیح است که ما از ابتدا و به طور مستقل به حجیت حکم مفتی، اعم از مرد و زن، شک کرده باشیم. اما با وجود اطلاقات و عمومات حجیت رجوع به اهل خبره، دیگر، مجالی برای موضوع اصله عدم جواز باقی نمی‌ماند.

دوم اینکه بر فرض برقرار شدن اصله عدم جواز، با اصل جواز تعارض پیش می‌آید و هر دو از اعتبار ساقط می‌شوند و باید به اطلاق عموم آیاتی که بر رجوع به اهل خبره تأکید دارند، تمسک جست.

سوم اینکه بحث تعیین و تخییر در جایی مطرح می‌شود که واقعاً ترجیح وجود

۳-۷- دلیل هفتم: اشتراک زن و مرد در کمالات فطری

به تصریح قرآن کریم، زن و مرد از خلقت واحد برخوردار (نساء، آیه اول) و در کمالات فطری مشترک هستند. موارد زیر نمونه‌هایی از تجلی کمالات در زنان و اعلام توانایی آنان در بر عهده گرفتن مناصبی چون مرجعیت است:

شناخت حق: زنان از شناخت برهانی و

عقلی حق برخوردار هستند و حق بودن اسلام را با حجت و برهان درک می‌کنند؛ به طوری که بعضی زنان «آفقه» از بعضی مردان دانسته شده‌اند (یونس، ۹۰ و نمل، ۴۴).

کسب معنویت: انسان‌ها با کمال

معنوی بر یکدیگر برتری می‌یابند (حجرات، ۱۳). روی‌گردانی از ایمان، فضیلت و تقوی، نشانه ضعف عقل و خرد است (بقره: ۱۳ و ۱۳۰). تعالی در معنویت، کمال خردمندی است که بعضی زنان برای مؤمنین مثال زده شده‌اند (تحریم: ۱۱ و ۱۲). زنان و مردان در امور موصوف به ارزش و فضیلت، مشترک هستند (آل عمران: ۱۹۵؛ نساء: ۹۵ و ۹۶؛ اسراء: ۱۹؛ نحل: ۹۷؛ احزاب: ۳۵؛ غافر: ۴۰؛ حجرات: ۱۳؛ عصر: ۳-۱). تشخیص فضیلت، اقامه حجت بر آن و ضرورت کسب فضائل

می‌تواند برهانی باشد که گاهی زنان بر مردان غلبه پیدا می‌کنند (نمل: ۴۴؛ قصص: ۹).

پیشرفت علمی: نقش علم در رشد و

تعالی، غیر قابل انکار و تحصیل علم در اسلام به مردان اختصاص داده نشده و پیشرفت قابل توجه زنان در کسب علم و سبقت ایشان بر مردان، در سنجش با شرایط مساوی، قوت قوای ادراکی و عقلی زنان را بیانگر است.

۳-۸- دلیل هشتم: تمسک به سیره پیامبر (ص) و معصومین (ع)

شواهد حضور زنان در سیره معصومین فراوان است. حضور فعال زنان مسلمان در جوامع اسلامی نشانه دیدگاه مترقیانه اسلام به زن است. در زیر به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

پیامبر (ص) در جنگ‌ها و مسافرت‌های خود همواره به قید قرعه یکی از همسران خود را همراه می‌برد (سیوطی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۲۵؛ طبرانی، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۵۱). این بیانگر اهمیتی است که پیامبر (ص) برای حضور زنان در رویدادهای سیاسی و اجتماعی قائل بودند. ابن اثیر در کتاب *اسدالغابه* بیش از هزار نفر از زنان صحابه رسول خدا را نام می‌برد، که مصادر فقه و حدیث و تفسیر و تاریخ و سیره بوده‌اند و هر کدام مانند مردها به علوم مختلف وارد

اول، ص ۶۵). این بیانگر اهمیتی است که زنان در انقلاب حضرت مهدی (ع) دارند.

در ادامه، گزارش کوتاهی از تعدادی از بانوان فقیه و مجتهد نقل می‌کنیم:

ام علی همسر شهید اول: وی از اکابر و فضایی زنان عصر خویش بود و در علم فقه تبحری کامل داشت. شهید اول، بسیاری از زنان را در فهم احکام دینی به وی ارجاع می‌داد (امین، ج ۳، ص ۴۸۳).

فاطمه ام الحسن دختر شهید اول: وی به «سیده المشایخ» یعنی سرور اساتید و مشایخ روایتی موصوف بود. صاحب‌امل /الأملى وی را چنین توصیف می‌کند: «فاطمه زنی عالمه، فاضله، فقیهه، صالحه و عابده بوده است و من از مشایخ، مدح و ثنای او را شنیدم. پدرش او را مدح می‌کرد و به زنها توصیه می‌کرد که به او اقتداء کنند و در احکام به او رجوع نمایند» (حرعاملی، ج اول، ص ۱۹۳).

آمنه بیگم دختر علامه مجلسی: وی همسر ملا محمد صالح مازندرانی و مادر ملا هادی مازندرانی و ملا نورالدین محمد مازندرانی است که از علماء و فضایی عصر خویش بودند. این بانو علاوه بر زهد و تقوی در فقه و اصول و حدیث و تفسیر تبحری خاص و مثال‌زدنی داشت. شوهر وی که از

بوده‌اند. ام سلمه، ام اسلم، ام جمیل، ام رعله، نسیمه بنت الحارث، معاذه غفاریه، ام الدرداء و اسماء بنت عمیس از مشهورترین این صحابه بودند (ابن اثیر، ج ۵، ص ۳۸۹ به بعد).

فاطمه زهرا (س) در خطبه تاریخی خود خطاب به مهاجرین و انصار، مضامین عمیق توحید، نبوت، تاریخ اسلام، فلسفه، احکام و ارثیه آل محمد (ص) را بیان می‌کند (منتظری، ۱۳۸۷).

ائمه (ع) همان‌طور که مردم را برای اخذ احکام شرعی و وظایف الهی به مردان ارجاع می‌دادند، به زنان واجد شرایط نیز ارجاع می‌دادند، مانند حضرت زینب (س) که سال‌ها مرجع احکام الهی بودند و برای مردم احکام حلال و حرام را بیان می‌کردند و این مسئولیت از جانب امام حسین (ع) به زینب (س) داده شده بود (موسوی مقدم، ص ۲۱۸).

امام صادق (ع) نیز مردم را به حمیده مصفا که از علمای روزگار خود بود و در فقه تبحر داشت، ارجاع می‌داد (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۸۶).

در تفسیر عیاشی نقل است که هنگام ظهور حضرت مهدی (عج)، از ۳۱۳ تن یاران امام، ۵۰ نفر، از بانوان هستند (عیاشی، ج

اکابر علمای شیعه است در مسائل علمی از وی کسب فیض می‌کرد. از جمله مسائل دشوار کتاب قواعد علامه حلی را از او پرسش می‌کرد (بحرالعلوم، ۱۳۶۳، ج اول، ص ۲۶؛ قمی، ج ۲، ص ۷۱).

سیده نصرت امین اصفهانی: این بانوی فقیه و مجتهد معاصر، علاوه بر کتب فقهی دارای یک دوره تفسیر قرآن به نام «مخزن العرفان» در ۱۵ مجلد است. مقام اجتهاد وی را آیات عظام شیخ عبدالکریم حائری، محمدرضا نجفی اصفهانی، محمد کاظم شیرازی و آیت‌الله مرعشی مورد تأیید مکتوب قرار دادند (صادقی اردستانی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۴).

در مجموع، با ملاحظه دلایل منع و جواز تصدی مرجعیت زنان باید قائل به این نظر شد که افتاء نیز مانند وظایف دیگر، بین مرد و زن مشترک است و دلیلی بر اختصاص آن به مردان وجود ندارد. اگر زنی شرایط لازم افتاء را داشته باشد، می‌تواند فتوی بدهد و دیگران (اعم از زنان یا مردان) نیز مجازند او را به عنوان مرجع تقلید خود برگزینند.

فرجام

در فقه امامیه در مورد مرجعیت زنان دو دیدگاه وجود دارد: مشهور فقهاء معتقدند که زن نمی‌تواند مرجع تقلید باشد. در مقابل،

گروهی دیگر معتقدند که جنسیت خصوصیتی در مرجع تقلید ندارد.

ادله اقامه‌شده برای دیدگاه نخست عبارت‌اند از کتاب، سنت و اجماع. تحلیل این ادله نشان داد که هیچ یک توانایی اثبات فرضیه منع تصدی مرجعیت زنان را ندارند. در مقابل ادله دیدگاه دوم، عبارت‌اند از کتاب، سنت، بنای عقلاء، تمسک به اصل قابلیت قابل، تمسک به اصله الجواز، قاعده اشتراک همه مکلفان در احکام، اشتراک زن و مرد در کمالات فطری و تمسک به سیره معصومین و متشرعین.

مرجعیت زنان، مسئله‌ای است که به استناد آراء و دیدگاه‌هایی که به گونه‌ای جدی چالش برانگیز است، حکمی نو می‌طلبد؛ حکمی که به عنصر زمان و مکان و دگرگونی‌ها در پیوندها و روابط حاکم بر جامعه توجهی جدی داشته باشد؛ حکمی که پاسخگوی شبهات و پرسش‌های فزاینده جامعه ایران باشد؛ حکمی که زنان را از روی جنسیت (زن بودن) از حقوق بدیهی خود باز ندارد.

معیار در جواز مرجعیت باید عدالت، علم و معرفت به علوم اسلامی و بهره‌مندی از قوه استنباط احکام باشد. ملاحظه شد که هیچ دلیل معتبری بر اشتراط مرد بودن در مرجع

۳. ابن شعبه حرانی (۱۴۰۴ ه.ق)، *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم.
۴. اصفهانی، محمد حسین (بی تا)، *بحوث فی الاصول*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵. امین، محسن (بی تا)، *اعیان الشیعه*، ج ۳، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۶. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ ه.ق)، *قضاء و شهادت*، قم: مطبعه باقری، چاپ اول.
۷. بحر العلوم، محمد مهدی (۱۳۶۳ ه.ش)، *رجال السید بحر العلوم*، ج اول، تهران: مکتبه الصادق، چاپ اول، (دوره ۴ جلدی).
۸. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ ه.ق)، *صحیح البخاری*، ج ۵، بیروت: دارالفکر، (دوره ۸ جلدی).
۹. بهجت، محمد تقی (بی تا)، *توضیح المسائل (عربی)*، قم: انتشارات شفق، چاپ دوم.
۱۰. *تفسیر منسوب الی الامام ابی محمد الحسن بن علی العسکری* (۱۴۰۹ ه.ق)، قم: مدرسه الامام المهدی (عج)، چاپ اول.
۱۱. جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۸۲ ه.ش)، *رساله‌ی توضیح المسائل: استفتائات*، ج ۳، انتشارات انصاریان، چاپ اول.
۱۲. حائری اصفهانی، محمد حسین (۱۳۸۶ ه.ق)، *فصول*، بی جا: چاپ سنگی.
۱۳. حرعاملی، محمد بن حسن (بی تا)، *امل الآمل*، ج اول، بغداد: مکتب الاندلس، (دوره ۲ جلدی).
۱۴. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ ه.ق)، *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، ج ۱۱ و ۲۷، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، چاپ دوم، (دوره ۳۰ جلدی).
۱۵. حسن بن زین الدین (بی تا)، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

تقلید وجود ندارد و مقتضای الغای خصوصیت از تقیید رجل در برخی روایات، عدم شرطیت و صحت مرجعیت زنان است. به عبارت دیگر، همه عالمان به علوم اسلامی که دارای اعتدال، وثاقت و باقی شرایط باشند، مشمول ادله جواز اجتهاد هستند و عرف و عقلاء، هیچ خصوصیت و تفاوتی بین زن و مرد ندیده و نمی بیند و مناظر را علم، عدالت و بقیه شرایط می داند، نه علم و عدالت رجل به ما هو رجل و شارع اگر بخواهد چنین تعبدی را اعمال کند، نیاز به روایات کثیره و ادله واضح تر و تبیین آنها به نحوی که الغای خصوصیت نشود، دارد.

پانویس

۱. البته بحث ریاست و سرپرستی زوج بر زوجه قیود و حدودی نیز در قرآن خورده است. در آیه ۱۹ سوره نساء آمده: «وعاشروهنّ بالمعروف». بحث تفصیلی پیرامون این موضوع، مجال دیگری می طلبد.

منابع فارسی و عربی

۱. ابن اثیر، عزالدین ابی الحسن (بی تا)، *اسد الغابه فی معرفه الصحابه*، ج ۵، قم: انتشارات اسماعیلیان، (دوره ۵ جلدی).
۲. ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز (۱۴۰۶ ه.ق)، *المهذب*، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، (دوره ۲ جلدی).

۱۶. حسینی روحانی، محمد (۱۴۱۴ ه.ق)، *منهاج الصالحین*، ج اول، مکتبه الالفین، چاپ دوم، (دوره ۲ جلدی).
۱۷. حسینی طهرانی، محمد حسین (۱۳۹۹ ه.ق)، *رساله بدیعه فی تفسیر آیه الرجال قوامون علی النساء*، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
۱۸. حسینی مراغی، میر عبدالفتاح (۱۴۱۷ ه.ق)، *العناوین الفقهیه*، ج اول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، (دوره ۲ جلدی).
۱۹. حکیم، محسن (۱۳۹۱ ه.ق)، *مستمسک العروه الوثقی*، ج اول، نجف: مکتبه الآداب، (دوره ۱۴ جلدی).
۲۰. خوانساری، احمد (۱۴۰۵ ه.ق)، *جامع المدارک*، ج ۶، تهران: مکتبه الصدوق، چاپ دوم، (دوره ۷ جلدی).
۲۱. خوبی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ ه.ق)، *الاجتهاد و التقليد من التنقیح فی شرح العروه الوثقی*، قم: دارالهادی، چاپ سوم.
۲۲. سید مرتضی علم الهدی (۱۳۴۸ ه.ش)، *الذریعه الی الاصول الشریعه*، تحقیق توسط ابوالقاسم گرجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲ (دوره ۲ جلدی).
۲۳. سیوطی، جلال الدین (۱۳۶۵ ه.ق)، *الدر المنثور*، ج ۵، بیروت: دارالمعرفه، چاپ اول، (دوره ۶ جلدی).
۲۴. شهید اول، محمد بن جمال الدین مکی العاملی (۱۴۱۱ ه.ق)، *اللمعه الدمشقیه*، دارالفکر، قم، چاپ اول.
۲۵. شهید ثانی، زین الدین الجبعی العاملی (۱۴۱۰ ه.ق)، *الروضه البهیة (شرح اللمعه)*، ج ۳، قم: انتشارات داوری، چاپ اول، (دوره ۱۰ جلدی).
۲۶. شوشتری، جعفر بن حسین (۱۳۱۸ ه.ق)، *منهج الرشاد*، تهران: کتابفروشی خوانساری، چاپ سنگی.
۲۷. شیخ صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی (۱۴۰۵ ه.ق)، *کمال الدین و تمام النعمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۸. شیخ صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی (۱۴۱۸ ه.ق)، *الهدایه*، قم: دارالهادی، چاپ اول.
۲۹. شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن بن علی (۱۳۶۵ ه.ش)، *تهذیب الاحکام*، ج ۶، قم: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، (دوره ۱۰ جلدی).
۳۰. شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن بن علی (۱۴۱۷ ه.ق)، *خلاف*، ج ۶، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، (دوره ۶ جلدی).
۳۱. شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن بن علی (۱۳۸۷ ه.ق)، *مبسوط فی فقه الامامیه*، ج ۶ و ۸، قم: مکتبه مرتضویه، (دوره ۸ جلدی).
۳۲. شیرازی، صادق (بی تا)، *شرح عروه الوثقی*، بیروت: دارالصادق.
۳۳. صابری، حسین (۱۳۸۱ ه.ش)، *عقل و استنباط فقهی*، مشهد: نشر آستان قدس رضوی.
۳۴. صادقی اردستانی، احمد (۱۳۷۸ ه.ش)، *هفتاد زن راوی حدیث*، مجموعه مقالات منتشر شده در روزنامه زن، تهران: انتشارات قله.
۳۵. صاعی، یوسف (۱۳۸۷ ه.ش)، *مجمع المسائل*، ج اول، قم: انتشارات میثم تمار، چاپ چهاردهم، (دوره ۲ جلدی).
۳۶. طالقانی، محمود (۱۳۵۸ ه.ش)، *پرتوی از قرآن*، ج ۲، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، (دوره ۶ جلدی).
۳۷. طباطبایی، محمد حسین (بی تا)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۶، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، (دوره ۲۰ جلدی).
۳۸. طباطبایی یزدی، محمد کاظم (۱۴۰۹ ه.ق)، *العروه الوثقی*، ج اول، بیروت: مؤسسه الاعلمی، چاپ دوم (ط.ق.)، (دوره ۴ جلدی).

۳۹. طبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب (بی تا)، *المعجم الكبير*، ج ۲۳، قاهره: مکتبه ابن تیمیّه، (دوره ۲۵ جلدی).
۴۰. عاملی، ابراهیم (۱۳۶۳ ه.ش)، *تفسیر عاملی*، ج ۱ و ۲، تهران: کتابخانه صدوق، چاپ اول، (دوره ۸ جلدی).
۴۱. عراقی، ضیاء الدین (۱۴۰۵ ه.ق)، *نهایه الافکار*، ج ۴، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، (دوره ۴ جلدی).
۴۲. علامه حلی، ابی منصور الحسن بن یوسف بن مطهر الاسدی (۱۳۸۰ ه.ق)، *رجال العلامه الحلی*، نجف: چاپ بحر العلوم.
۴۳. علامه حلی، ابی منصور الحسن بن یوسف بن مطهر الاسدی (۱۴۱۲ ه.ق)، *قواعد الاحکام*، ج اول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، (دوره ۳ جلدی).
۴۴. عیاشی، محمد بن مسعود (بی تا)، *تفسیر العیاشی*، ج اول، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، (دوره ۲ جلدی).
۴۵. فاضل تونی، عبدالله بن محمد البشروی (۱۴۱۲ ه.ق)، *الواقیه*، قم: مؤسسه مجمع فکر الاسلامی، چاپ اول.
۴۶. فخر المحققین، ابی طالب محمد بن حسن بن یوسف (۱۳۸۹ ه.ق)، *ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد*، ج اول و دوم، قم: مطبعه العلمیه، چاپ اول، (دوره ۴ جلدی).
۴۷. فیروزآبادی، مرتضی (۱۳۹۲ ه.ق)، *عنايه الاصول فی شرح کفایه الاصول*، ج ۶، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، (دوره ۶ جلدی).
۴۸. فیض، علیرضا (۱۳۷۱ ه.ش)، *مبایه فقه و اصول*، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم.
۴۹. قمی، عباس (بی تا)، *الکنی واللقاب*، ج ۲، تهران: مکتبه الصدر، (دوره ۳ جلدی).
۵۰. کرکی، علی بن الحسین (۱۴۰۸ ه.ق)، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، ج ۳، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، (دوره ۱۳ جلدی).
۵۱. کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۷ ه.ش)، *الکافی*، ج اول، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ سوم، (دوره ۸ جلدی).
۵۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ه.ق)، *بحار الانوار*، ج ۱ و ۱۰۰، بیروت: مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، (دوره ۱۱۰ جلدی).
۵۳. محقق حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۹ ه.ق)، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، ج اول، تهران: انتشارات استقلال، چاپ دوم، (دوره ۴ جلدی).
۵۴. منتظری، حسین علی (۱۳۸۷ ه.ش)، *خطبه حضرت فاطمه زهرا و ماجرای فدک*، قم: نشر خردآوا، چاپ ششم.
۵۵. منتظری، حسین علی (۱۳۸۶ ه.ش)، *رساله استفتائات*، ج اول، تهران: نشر سایه، چاپ چهارم، (دوره ۲ جلدی).
۵۶. موسوی خمینی، روح الله (۱۴۱۸ ه.ق)، *الاجتهاد و التقليد*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ اول.
۵۷. موسوی خمینی، روح الله (بی تا)، *توضیح المسائل*، تهران: سازمان چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ نهم.
۵۸. موسوی گلپایگانی، محمدرضا (۱۴۰۱ ه.ق)، *کتاب القضاء*، ج اول، قم: دارالقرآن الکریم، چاپ اول، (دوره ۲ جلدی).
۵۹. موسوی مقدم، عبدالرزاق (بی تا)، *مقتل الحسین (ع)*، ج اول، قم: دارالکتب الاسلامی، چاپ پنجم.

۶۰. نجفی، محمدجواد (۱۳۶۲ ه.ش)، *تفسیر آسان*، ج ۲، تهران: کتابفروشی اسلامیة، چاپ اول، (دوره ۱۵ جلدی).
۶۱. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۳ ه.ش)، *جواهرالکلام*، ج ۱۱ و ۴۰، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، (دوره ۴۲ جلدی).
۶۲. نراقی، احمدبن محمد مهدی (۱۴۱۹ ه.ق)، *مستند الشیعه*، مشهد: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول.
۶۳. نوری طبرسی، حسین (۱۴۱۶ ه.ق)، *خاتمه مستدرک الوسائل*، ج ۵، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، (دوره ۶ جلدی).
۶۴. *نهج البلاغه* (بی تا)، تحقیق توسط شیخ محمد عبده، ج ۳، بیروت: دارالمعرفه، (دوره ۴ جلدی).