

# واکاوی ادله ناظر بر مرجعیت زنان در فقه امامیه

علی‌اکبر ایزدی‌فرد\*

حسین کاویار\*\*

## چکیده

مسئله حضور یا عدم حضور بانوان در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی از مسائل مناقشه‌برانگیزی 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 می‌دانند، در مقابل طیف دیگر معتقدند که مرد بودن از شرایط مرجعیت نیست و در این خصوص زن و مرد مساوی هستند. این پژوهش برآن است که با ذکر مهم‌ترین ادله قائلین به عدم جواز مرجعیت زنان، به وجوده ناتمام بودن این ادله اشاره کند و نشان دهد دلیل قاطع و خدشه‌ناپذیری 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 می‌رسد که زنان نیز می‌توانند همچون مردان متصلی منصب مرجعیت تقلید شوند.

## واژگان کلیدی

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

Email: ali85akbar@yahoo.com

\* استاد دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه مازندران، گروه حقوق خصوصی

Email: mirhosseinkaviar@gmail.com

\*\* دانشجوی دکتری حقوق خصوصی دانشگاه مازندران

تاریخ پذیرش: ۹۱/۰۷/۰۹

تاریخ ارسال: ۹۰/۱۰/۱۴

فصلنامه راهبرد / سال بیست و یکم / شماره ۶۵ / زمستان ۱۳۹۱ / صفحه ۲۲۲-۲۱۱

## ۱- طرح مسئله

فرضیه این پژوهش، عدم اتقان ادله استنادی فقیهان در نفی مرجعیت زنان است. از این رو، ابتدا ادله استدلای 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.

### 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:

- اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (نساء: ۳۴).

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 شباهات 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 باسواندن 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 تقليد، در جوامع اسلامی مورد توجه جدی واقع شده است. در این باره شباهات 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 فقهاء بر این است که زن نمی‌تواند مرجع تقليد باشد. در مقابل طیف دیگر معتقدند که مرد بودن از شرایط مرجعیت نیست و در این خصوص زن و مرد مساوی هستند.

**الرّجَالُ 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 زندگانی 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 برابری مشقات زندگی» (عاملی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۹۶). بنابراین قرار گرفتن «الرجال» در برابر «النساء»، زن در برابر شوهر است، نه زن در برابر مرد.

از طرف دیگر، مرجعیت باعث ایجاد رابطه قیوموت 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 بهدلیل 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 زنان‌اند؛ 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 اجتهداد، قابلیت استناد را ندارد. شیخ طوسی گوید: «قوام بر غیر به معنای تکفل امور وی از طریق انفاق و تهییه ضروریات زندگی اش (مانند لباس و خوارک) است. از سوی دیگر با توجه به «وَبِمَا أَنْفَقُوا 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.<sup>(۱)</sup> در تفسیر عاملی آمده: «جمله

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

**پاسخ استدلال.** «درجه» در این آیه به معنای قیمومت و ولایت است. «وللرجال علیهِ درجه» همان قیمومت بر زنان و ولایت بر آنهاست که تکلیف مردان است.

«بعید نیست منظور از این درجه و برتیری 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 برتیر 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؟» (طلالقانی، 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 گرددند.

۳ - «وَقَرْنَ فِي بَيْوِتِكُنَ وَلَا تَبَرْجِنَ تَبَرْجَ الْجَاهِلِيَّةِ» (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 النبی» آمده و این آیه عطف به آن و در سیاق آن است (طباطبایی، ج ۱۶، ص ۳۰۵).

دوم اینکه مقصود از «وَقَرْنَ فِي بَيْوِتِكُنَ»، خانه‌نشینی و ارزوای 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 قضایان» (شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۲۱۹؛ حر عاملی، 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 قضایت، رجولیت شرط است، باید در مرجعیت نیز شرط باشد؛ چرا که قاضی با تتبع در منابع شرعی، حکم موضوعی خاص را بین متداعین بیان می‌کند و مرجع تقلید نیز با تتبع در منابع شرعی، حکم موضوعات را برای افراد اجتماع و مقلدین خود بیان می‌کند (خوبی، ۱۴۱۰، ۲۲۵).

**پاسخ استدلال.** اول اینکه مرحوم خوبی در پاسخ به استدلال فوق گوید: «اما این استدلال رد می‌شود به این وجه کهأخذ عنوان «رجل» در موضوع حکم از جهت تقابل با حکام جور بوده و غالباً متعارف در بحث قضاء «رجولیت» است، بنابراین أخذ عنوان رجولیت از باب غلبه است و نه از جهت تعبد و حصر قضایت 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 سایتها ای اینترنتی با مردم در ارتباط هستند. امروزه سایت اینترنتی فقهاء، حکم بیت آنها را دارد: می‌توان از طریق اینترنت استفتنهای خود را مطرح کرد و پاسخ آن را دریافت کرد یا وجهه 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 - صحیحه ابی خدیجه از امام صادق (ع): «ایاکُمْ أَنْ يُحاكمُ بعضاً إِلَيْهِ الْجُورُ، وَ لَكُمْ انظروا إِلَى رَجُلٍ مِّنْكُمْ يَعْلَمُ

رسد به دلالت رجولیت بر افتاء» (خوبی، 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 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 بنی (ع) که در قرآن نقل شده است، منافات دارد. در آیه ۲۳ سوره مبارکه نمل می‌خوانیم: «إِنَّىٰ وَجَدْتُ أَمْرَأَهُ تَمْلِكُهُمْ وَأَوْتَيْتُ 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 «وَأَوْتَيْتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» وصف وسعت مملکت (سباً) و عظمت سلطنت آن زن است. قرآن با ذکر این نمونه، از روش این زن در حکومت سرزمین سباً ستایش می‌کند.

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

۲ - حدیث پیامبر اسلام (ع): «لن یفلح قوم ولوا امرهم امرأه» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۳۵؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۲۵۲). (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 برحدار 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 روایان 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 مرسلاً آن را نقل کرده‌اند. این در

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؟

### ۳-۲- دلیل سوم: اجماع

اجماعی که دلالت بر شرط ذکوریت مجتهد دارد، ابتدا از شهید ثانی نقل شده است. شهید اول گوید: «و فی الغيبة ينفي قضاء الفقيه 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 الذکر و الايمان و العدالة و طهارة المولد اجماعاً» (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶۲). آیت الله صادق شیرازی در شرح عروه گوید: «ملأك در افتاء و قضاوت يكى است و به دليل اجماع و روایات خاص، مسلم و قطعی است که زن نمی‌تواند متصدی منصب قضاوت شود» (شیرازی، ص ۲۸۳).

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

rstگار نشدن، هیچ ملازمه‌ای با عدم جواز ندارد.

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

از مشورت با زنان بپرهیز 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 استدلل. 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: «اٰیاک و مشاوره النساء آلا من جربت بكمال عقل» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۰، ص ۲۵۳). یعنی از مشورت با زنان بپرهیز، 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 تقليد، برای اولین بار توسط شهید ثانی در قرن دهم هجری قمری (۹۶۶-۹۱۱ هـ)، اعتبار شد. در نگاره زیر، طی یک تقسیم‌بندی کلی دیدگاه فقهای امامیه را در مورد اعتبار شرط ذکوریت در افشاء بیان می‌کیم:

<p>این دسته از فقهاء با آنکه در مقام بیان شرایط مرجع تقليد بودند، اصلاً متعرض شرط ذکوریت یا مانعیت شرط انانث نشده‌اند (شیخ صدوق، ۲۲۷، ۱۴۱۸، ص ۲۲۷؛ سید مرتضی، ۱۳۴۸، ج ۲، ص ۸۰۰؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۹۹-۹۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج اول، ص ۵۲۵-۵۲۶؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۹، ج اول، ص ۳۹۹؛ محقق حلی، ۱۴۰۹، ج اول، ص ۴۹۰؛ محقق کرکی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۴۹۰).</p>	<p>گروهی از فقهاء، ذکوریت را در مرجع تقليد شرط ندانسته‌اند (خوبی، ۱۴۱۰، ص ۲۲۴-۲۲۵؛ صانعی، ۱۳۸۷، ج اول، ص ۲۰).</p>
---	---

<p>گروهی از فقهاء، ذکوریت را در مرجع تقليد شرط دانسته‌اند. اولین فقیهی که این شرط را اعتبار کرد، شهید ثانی است (نراقی، ۱۴۱۹، ج ۱۷، ص ۳۵؛ طباطبایی‌بزدی، 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 ۴۳؛ بهجت، بی‌تا، ص ۸).</p>	<p>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).</p>
---	---

<p>گروهی از فقهاء، شرط ذکوریت را یاد کرده‌اند، اما در اعتبار آن در مرجع تقليد تردید کرده‌اند (عراقی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۴۷-۲۴۱؛ اصفهانی، بی‌تا، ص ۶۸).</p>
---

با ملاحظه نگاره فوق، نتایج زیر حاصل می‌شود:

- بر اساس تبعی 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 فقهاء بر این اعتقادند (حائری اصفهانی، ۱۲۸۶، ص ۴۲۴؛ شوشتری، ۱۳۱۸، ص ۱۸؛ فیروزآبادی، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۲۹۳).

- شرط ذکوریت در مفتی و مرجع تقليد محل اختلاف است و گروهی از فقهاء، ذکوریت را شرط نمی‌دانند. در نتیجه، ادعای اجماع در مورد مرد بودن مرجع تقليد، 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 تصدى مرجعیت زنان

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

#### ۱-۳- دلیل نخست: آیات

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

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 الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوهَا إِلَى رَوَاهِ حَدِيشَنَا، فَإِنَّهُمْ حَجَّتْنَا وَإِنَّ حَجََّهُ اللَّهُ» (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 ۹۹). چنانچه کسی موفق شد که با تحصیل علوم دینی به مقام رفیع احتجهاد و مرتبه والای فقاهت برسد، مسائل را خود استنباط می‌کند و گرنۀ موظف است و بر او واجب است که احکام و مسائل خود را از مجتهدی جامع الشرایط بگیرد؛ چرا که فقهایی 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 طاهرين (ع) است، منتهی

آیات می‌توان برای جواز تصدی منصب

مرجعیت زنان استفاده کرد:

۱- «فَإِنَّ 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 لحظه اطلاق دارد، چه از لحظه سائل و چه به لحظه مسئول و چه به لحظه 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 «فَإِنَّ 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

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

۲- «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لَيَنْفِرُوا كَافَةً فَلَوْ  
لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَالِفَةٌ لَيَنْفَقُهُوا فِي  
الدِّينِ وَلَيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» (توبه: ۱۲۲).

مؤمنان وظیفه ندارند که همه رسپار

میدان‌های نبرد شوند و از دستیابی به دانش باز مانند، 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 أُنزَلَنَا مِنَ  
الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَاهُ لِلنَّاسِ فِي  
الْكِتَابِ أُولَئِكَ 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 عبیدالله غضائی، معروف به ابن غضائی 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 - مجھول خوانده است. ابن غضائی تفسیر را «موضوع» دانسته و جاعل آن را

سه‌هل بن احمد بن عبدالله دیباچی معرفی کرده است (علامه حلی، ۱۳۸۰، صص ۲۵۶-۲۵۷).

مرحوم خویی گوید: «روایات تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) ضعیف‌السند 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 تقليد برگزینند.

#### ۳- دليل دوم: احاديث

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 لدینه، مخالفًا على هواه، مطیعاً لامر مولاه، فللعلوام أن يقلدوه» (تفسیر منسوب الى الامام ابی محمد الحسن بن علی العسکری، ۱۴۰۹، ص ۳۰۰؛ حرّ عـ امامی، ۱۴۱۴، ج ۲۷، ص ۱۳۱).

در هر عصر و زمانی در میان فقهاء اعصار و ادوار بر مردم مسلمان لازم است از کسی تقليد 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

### پاسخ به اشکال

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

اشخاص مجھول الحال چون محمدبن قاسم استرآبادی، یوسفبن محمدبن زیاد و علیبن محمدبن 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 علیبن شهرآشوب در مستدرک آن را نقل کرده است، در آن صورت سند آن صحیح است؛ زیرا صاحب مستدرک گوید:

حسن بن خالد برقی برادر محمدبن 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 می‌شود؛ 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).

عملًا آن را تأیید نموده و روایات آن را در لابه لای مباحث تفسیر، حدیث و فقه آورده‌اند، این نکته روش می‌شود که نسبت جعلی بودن تفسیر امام حسن عسکری، به دور از انصاف و واقع‌بینی است، ولی التزام به صحت تمام روایات آن هم، مشکل است. چنانچه برخی از محدثان، اکثر و یا تمامی احادیث این تفسیر را صحیح می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج اول، ص ۲۸؛ نوری طبرسی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۱۹۹). آنچه که می‌توان 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، سنجدیده شود. در مورد مفاد روایت مورد بحث نیز، فارغ از بحث سندی آن، لزوم رجوع به فقیهی 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 منطق ثابت می‌گردد و جنسیت مرجع تقلید در آن مدخلیتی ندارد.

۲- روایت اسحاق بن یعقوب از صاحب الزمان (عج): «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجُوا فِيهَا إِلَى رَوَاهُ حَدِيثَنَا، فَإِنَّهُمْ حَجَّتِي وَإِنَّهُ حَجَّهُ

اسباب تشریع 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 بر شمردیم، نمی‌تواند به عنوان شاهدی معتبر بر اثبات موضوع اصرار ورزند. دلیل عمدۀ در باب تقليید، بنای عقلاه است (موسوی خمینی، ۱۴۱۸، ص ۶۳؛ خوبی، ۱۴۱۰، ص ۲۰۴). همان‌طور که عقل سليم حکم می‌کند که بیمار به پزشک رجوع کند، همان عقل حکم می‌کند که جاھل 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 عقلاه 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

الله» (شیخ صدق، ۱۴۰۵، ص ۴۸۴؛ حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۷، ص ۱۴۰). در حوادث و رویدادها به راویان حدیث ما رجوع کنید؛ زیرا آنان حجت من بر شما و من حجت خدایم.

روایت مذکور از لحاظ سندی قابل خدشه نیست و راویان آن ثقه معرفی شده‌اند (شیخ صدق، 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 «أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (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 راویان و علماء هیچ مدخلیتی 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

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 اوامر خدا در این باره از همه آگاه‌تر باشد» (نهج‌البلاغه، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۵۱).

امام در اینجا همین حکم بدیهی عقل را گوشزد می‌کند، نه یک مطلب تعبدی 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 منصبه 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، تخصیص بردار نیست که مثلاً در مورد سپردن منصب مرجعیت به بانوان آن را تخصیص بزنیم؛ زیرا که احکام عقلی تخصیص نمی‌پذیرند.

### ۳-۵-۳- دلیل پنجم: تمسمک به اصاله‌الجواز

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

دلیلی بر حرمت آن نرسیده، حکم‌ش عدم وجوب احتیاط و جواز ارتکاب است. فقهای شیعی از جمله شیخ صدوq، 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 اصاله‌الجواز، باید حکم به جواز مرجعیت بانوان داد.

#### مناقشه

برخی با عنوان اصاله عدم‌الجواز 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 تغییر» نیز مطرح کرد. مثلاً در مورد دو مجتهد جامع الشرائط 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 (حسینی مراغی، ۱۴۱۷، ج اول، صص ۲۰-۲۶). 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 تخيیر نمی‌رسد؛ زیرا تقلید هر یک به اختیار، محل تأمل است و در نتیجه با وجود متعین (علم) دست از تخيیر 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 اصاله عدم جواز باقی نمی‌ماند.

دوم اینکه بر فرض برقرار شدن اصاله 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 تخيیر در جایی مطرح می‌شود که واقعاً ترجیح وجود

### ۷-۳- 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 «آفقة» 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 ۱۴). 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: ۱-۳). 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 سنجهش با شرایط مساوی، قوت قوای ادراکی و عقلی زنان را بیانگر است.

**۸-۳- دلیل هشتم: تمسمک 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 اسد/لغابه 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 فضلای 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 المشايخ» یعنی سرور اساتید و مشايخ روایتی موصوف بود. صاحب/مل الامل وی را چنین توصیف می‌کند: «فاطمه زنی عالمه، فاضله، فقیهه، صالحه و عابده بوده است و من از مشايخ، 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 فضلای عصر خویش بودند. این بانو علاوه بر زهد و تقوی در فقه و اصول و حدیث و تفسیر تبحری خاص و مثال زدنی داشت. شوهر وی که از

بوده‌اند. ام سلمه، ام اسلم، ام جمیل، ام رعله، نسبیه بنت الحارت، 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 مصفاه که از علمای روزگار خود بود و در فقاہت 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 «مخزن‌العرفان» در ۱۵ مجلد است. مقام اجتهاد وی را آیات عظام شیخ عبدالکریم حائری، محمد رضا نجفی اصفهانی، محمد کاظم شیرازی و آیت‌الله مرعشی مورد تأیید مکتوب قرار دادند (صادقی اردستانی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۴).

گروهی دیگر معتقدند که جنسیت خصوصیتی در مرجع تقلید ندارد.

ادله اقامه شده برای دیدگاه نخست عبارت‌اند از کتاب، سنت و اجماع. تحلیل این ادلہ نشان داد که هیچ یک توانایی اثبات فرضیه منع تصدی مرجعیت زنان را ندارند. در مقابل ادلہ دیدگاه دوم، عبارت‌اند از کتاب، سنت، بنای عقلاء، تمسک به اصل قابلیت قابل، تمسک به اصاله 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

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،

٣. ابن شعبه حرانی (١٤٠٤ هق)، *تحف العقول عن آل الرسول* (ص)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم.
٤. اصفهانی، محمد حسین (بی‌تا)، *بحوث فی الاصول*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
٥. امین، محسن (بی‌تا)، *اعیان الشیعه*، ج ٣، بیروت: دارالتعاریف للمطبوعات.
٦. انصاری، مرتضی (١٤١٥ هق)، *قضاء و شهادات*، قم: مطبیعه باقری، چاپ اول.
٧. بحرالعلوم، محمد مهدی (١٣٦٣ هش)، *رجال السید بحرالعلوم*، ج اول، تهران: مکتبه الصادق، چاپ اول، (دوره ٤ جلدی).
٨. بخاری، محمد بن اسماعیل (١٤٠١ هق)، *صحیح البخاری*، ج ٥، بیروت: دارالفکر، (دوره ٨ جلدی).
٩. بهجت، محمد تقی (بی‌تا)، *توضیح المسائل* (عربی)، قم: انتشارات شفق، چاپ دوم.
١٠. تفسیر منسوب الی الامام ابی محمد الحسن بن علی العسكري (١٤٠٩ هق)، قم: مدرسه الامام المهدی (عج)، چاپ اول.
١١. جناتی، محمد ابراهیم (١٣٨٢ هش)، *رساله توضیح المسائل: استفتاتات*، ج ٣، انتشارات انصاریان، چاپ اول.
١٢. حائزی اصفهانی، محمد حسین (١٢٨٦ هق)، *فصلوں*، بی‌جا: چاپ سنگی.
١٣. حرامی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *امل الامل*، ج اول، بغداد: مکتب الاندلس، (دوره ٢ جلدی).
١٤. حرامی، محمد بن حسن (١٤١٤ هق)، *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، ج ١١ و ٢٧، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، چاپ دوم، (دوره ٣٠ جلدی).
١٥. حسن بن زین الدین (بی‌تا)، *معالم الدین و ملاذ المجتهدين*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

تقلید وجود ندارد و مقتضای الغای خصوصیت از تقيید 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 نمی‌بیند و مناط را علم، عدالت و بقیه شرایط می‌داند، نه علم و عدالت رجل به ما هو رجل و شارع اگر بخواهد چنین تعبدی را اعمال کند، نیاز به روایات کثیره و ادله واضح‌تر و تبیین آنها به نحوی که الغای خصوصیت نشود، دارد.

### پانوشت

١. البتہ بحث ریاست و سرپرستی زوج بر زوجه قیود و حدودی نیز در قرآن خورده است. در آیه ١٩ سوره نساء آمده: «وَعَاشُرُوهنَّ بِالْمَعْرُوفِ». بحث تفصیلی پیرامون این موضوع، مجالی دیگر می‌طلبد.

### منابع فارسی و عربی

١. ابن اثیر، عزالدین ابی الحسن (بی‌تا)، *اسد الغابه فی معرفه الصحابه*، ج ٥، قم: انتشارات اسماعیلیان، (دوره ٥ جلدی).
٢. ابن براج طرابلسي، عبدالعزیز (١٤٠٦ هق)، *المهدی*، ج ٢، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، (دوره ٢ جلدی).

٢٨. شیخ صدوق، محمدبن علی بن الحسین بن بابویه القمی (١٤١٨ھـ) قم: دارالهادی، چاپ اول.
٢٩. شیخ طوسی، ابی جعفر محمدبن حسن بن علی (١٣٦٥ھـ) ش، تهدیب الاحکام، ج ٦، قم: دارالكتب الاسلامیه، چاپ چهارم، (دوره ١٠ جلدی).
٣٠. شیخ طوسی، ابی جعفر محمدبن حسن بن علی (١٤١٧ھـ) ق، خلاف، ج ٦، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، (دوره ٦ جلدی).
٣١. شیخ طوسی، ابی جعفر محمدبن حسن بن علی (١٣٨٧ھـ) ق، مبسوط فی فقہ الامامیه، ج ٦ و ٨، قم: مکتبه مرتضویه، (دوره ٨ جلدی).
٣٢. شیرازی، صادق (بی‌تا)، شرح عروه الوثقی، بیروت: دارالصادق.
٣٣. صابری، حسین (١٣٨١ھـ)، عقل واستنباط فقهی، مشهد: نشر آستان قدس رضوی.
٣٤. صادقی اردستانی، احمد (١٣٧٨ھـ)، هفتاد زن راوی حدیث، مجموعه مقالات منتشر شده در روزنامه زن، تهران: انتشارات قله.
٣٥. صانعی، یوسف (١٣٨٧ھـ)، مجمع المسائل، ج اول، قم: انتشارات میثم تمار، چاپ چهاردهم، (دوره ٢ جلدی).
٣٦. طالقانی، محمود (١٣٥٨ھـ)، پرتوی از قرآن، ج ٢، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، (دوره ٦ جلدی).
٣٧. طباطبایی، محمد حسین (بی‌تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ١٦، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، (دوره ٢٠ جلدی).
٣٨. طباطبایی‌بزدی، محمد‌کاظم (١٤٠٩ھـ) ق، العروه الوثقی، ج اول، بیروت: مؤسسه الاعلمی، چاپ دوم (طق)، (دوره ٤ جلدی).
١٦. حسینی‌روحانی، محمد (١٤١٤ھـ)، منهج الصالحین، ج اول، مکتبه الالفین، چاپ دوم، (دوره ٢ جلدی).
١٧. حسینی‌طهرانی، محمد حسین (١٣٩٩ھـ)، رساله بدیعه فی تفسیر آیه الرجال قوامون علی النساء، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
١٨. حسینی‌مراغی، میرعبدالفاتح (١٤١٧ھـ)، العناوین الفقهیه، ج اول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، (دوره ٢ جلدی).
١٩. حکیم، محسن (١٣٩١ھـ)، مستمسک العروه الوثقی، ج اول، نجف: مکتبه الاداب، (دوره ١٤ جلدی).
٢٠. خوانساری، احمد (١٤٠٥ھـ)، جامع المدارک، ج ٦، تهران: مکتبه الصدق، چاپ دوم، (دوره ٧ جلدی).
٢١. خوبی، ابوالقاسم (١٤١٠ھـ)، الاختهاد والتخلید من التنقیح فی شرح العروه الوثقی، قم: دارالهادی، چاپ سوم.
٢٢. سید مرتضی علم‌الهی (١٣٤٨ھـ)، الفرعیه السی الاصول الشریعه، تحقیق توسط ابوالقاسم گرجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ٢ (دوره ٢ جلدی).
٢٣. سیوطی، جلال الدین (١٣٦٥ھـ)، الدر المنشور، ج ٥، بیروت: دارالمعرفه، چاپ اول، (دوره ٦ جلدی).
٢٤. شهید اول، محمد بن جمال الدین مکی العاملی (١٤١١ھـ)، اللامعه الدمشقیه، دارالفکر، قم، چاپ اول.
٢٥. شهید ثانی، زین الدین الجعی العاملی (١٤١٠ھـ)، الروضه البهیه (شرح اللامعه)، ج ٣، قم: انتشارات داوری، چاپ اول، (دوره ١٠ جلدی).
٢٦. شوشتري، جعفر بن حسین (١٣١٨ھـ)، منهج الرشاد، تهران: کتابفروشی خوانساری، چاپ سنگی.
٢٧. شیخ صدوق، محمدبن علی بن الحسین بن بابویه القمی (١٤٠٥ھـ)، کمال الدین و تمام النعمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

٥٠. كركي، على بن الحسين (١٤٠٨ هـ)، *جامع المقاصد في شرح القواعد*، ج ٣، قم: مؤسسه آل البيت (ع)،  
چاپ اول، (دوره ١٣ جلدی).
٥١. كلیني رازى، ابى جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق (١٣٦٧ هـ)، *الكافى*، ج اول، تهران: دار الكتب الاسلامية،  
چاپ سوم، (دوره ٨ جلدی).
٥٢. مجلسى، محمد باقر (١٤٠٣ هـ)، *بحار الانوار*، ج ١ و ١٠٠، بيروت: مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، (دوره ١٠ جلدی).
٥٣. محقق حلی، ابوالقاسم نجم الدين جعفر بن حسن (١٤٠٩ هـ)، *شرح الاسلام فى مسائل الحلال و الحرام*، ج اول، تهران: انتشارات استقلال، چاپ دوم،  
(دوره ٤ جلدی).
٥٤. منتظرى، حسين على (١٣٨٧ هـ)، *خطبه حضرت فاطمه زهرا و ماجراي فدك*، قم: نشر خردآوا، چاپ ششم.
٥٥. منتظرى، حسين على (١٣٨٦ هـ)، *رساله استفتايات*، ج اول، تهران: نشر سایه، چاپ چهارم،  
(دوره ٢ جلدی).
٥٦. موسوى خمينى، روح الله (١٤١٨ هـ)، *الاجتهاد والتقليد*، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (س)،  
چاپ اول.
٥٧. موسوى خمينى، روح الله (بی‌تا)، *توضیح المسائل*، تهران: سازمان چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد  
اسلامی، چاپ نهم.
٥٨. موسوى گلپايگانى، محمدرضا (١٤٠١ هـ)، *كتاب القضاء*، ج اول، قم: دار القرآن الكريم، چاپ اول، (دوره ٢ جلدی).
٥٩. موسوى مقدم، عبدالرزاق (بی‌تا)، *مقتل الحسين (ع)*، ج اول، قم: دارالكتاب الاسلامي، چاپ پنجم.
٦٠. طبراني، سليمان بن احمد بن ابی‌تا، *المعجم الكبير*، ج ٢٣، قاهره: مکتبه ابن تیمیه، (دوره ٢٥ جلدی).
٦١. عاملی، ابراهیم (١٣٦٣ هـ)، *تفسير عاملی*، ج ١ و ٢، تهران: کتابخانه صدوق، چاپ اول، (دوره ٨ جلدی).
٦٢. عراقی، ضیاء الدین (١٤٠٥ هـ)، *نهایه الافکار*، ج ٤، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، (دوره ٤ جلدی).
٦٣. علامه حلی، ابی منصور الحسن بن یوسف بن مطهرالاسدی (١٣٨٠ هـ)، *رجال العلامه الحلى*، نجف: چاپ بحرالعلوم.
٦٤. علامه حلی، ابی منصور الحسن بن یوسف بن مطهرالاسدی (١٤١٣ هـ)، *قواعد الاحکام*، ج اول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، (دوره ٣ جلدی).
٦٥. عیاشی، محمدبن مسعود (بی‌تا)، *تفسیر العیاشی*، ج اول، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، (دوره ٢ جلدی).
٦٦. فاضل تونی، عبدالله بن محمدالبشروى (١٤١٢ هـ)، *الوافیه*، قم: مؤسسه مجتمع الفکر الاسلامی، چاپ اول.
٦٧. فخر المحققین، ابی طالب محمدبن حسن بن یوسف (١٣٨٩ هـ)، *یضاح القوائد فى شرح اشکالات القواعد*، ج اول و دوم، قم: مطبعه العلمیه، چاپ اول،  
(دوره ٤ جلدی).
٦٨. فیروزآبادی، مرتضی (١٣٩٢ هـ)، *عنايه الاصول فى شرح کفایه الاصول*، ج ٦، تهران: دارالكتب الاسلامیه،  
چاپ دوم، (دوره ٦ جلدی).
٦٩. فیض، علیرضا (١٣٧١ هـ)، *میادی فقه و اصول*، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم.
٧٠. قمی، عباس (بی‌تا)، *الکنی والالقاب*، ج ٢، تهران:  
مکتبه الصدر، (دوره ٣ جلدی).

٦٠. نجفي، محمدجواد (١٣٦٢ هش)، *تفسیر آسان*، ج ٢،  
تهران: کتابفروشی اسلامیه، چاپ اول، (دوره ١٥  
جلدی).
٦١. نجفي، محمدحسن (١٣٦٣ هش)، *جوهر الكلام*، ج  
١١ و ٤٠، تهران: دارالكتب الاسلامیه، چاپ سوم، (دوره  
٤٣ جلدی).
٦٢. نراقی، احمدبن محمدمهدی (١٤١٩ هق)، *مستند  
الشیعه*، مشهد: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول.
٦٣. نوری طبرسی، حسین (١٤١٦ هق)، *خاتمه مستدرک  
الوسائل*، ج ٥، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول،  
(دوره ٦ جلدی).
٦٤. نهج البلاغه (بی‌تا)، تحقیق توسط شیخ محمد عبدہ،  
ج ٣، بیروت: دارالمعرفه، (دوره ٤ جلدی).