

Socio-political positions of women from the point of view of contemporary commentators

Fereshte Sasani¹ Mohammed Hossein Tavanaei Sare²

Abstract

Women's socio-political positions are one of the most challenging issues. The current research aims to investigate the opinions of contemporary commentators in this topic by using the descriptive-analytical method. From the various reasons to prove or deny the right of women's political participation, it can be concluded from the Quran that women can participate in the governmental positions. So, regarding to the influence of time and place conditions, the expansion of women's social demands and the orders of the supreme leader in the social management of the country, more accuracy of opinion should be done in this field. Regarding to the fact that monotheistic thought assigns a special role to the family in the society and in the relationship between men and women, it can slightly balance the mentioned result.

In fact, many religious rules related to women's and men's rights have been made with regard to the sanctity of the family institution. So, the presence of women in the field of sovereignty and political participation is legitimate to the extent that it is compatible with the affairs of the family or the position of the woman in the family. In other words, preserving the family is the limit of women's political and social rights.

Keywords: Women, Political-Social Positions, Contemporary Commentators

مطالعات اجتماعی و سیاسی
فصلنامه علمی

دوره اول
شماره دوم
پیاپی: ۲
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

1. Fourth level student, Rafiat al-Muštafa seminary, Tehran, Iran (corresponding author). fereshtehtasani39@gmail.com.

2. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Karaj, Iran. Dr. tavanaiecsareh@yahoo.com.



مناصب سیاسی - اجتماعی زنان از منظر مفسران معاصر

فربشته ساسانی^۱

محمد حسین توانایی سره دینی^۲

چکیده

مناصب سیاسی اجتماعی زنان از مسائل پرچالشی است که از دیرباز محل مناقشه اندیشمندان بوده است. پژوهش حاضر با هدف بررسی آراء مفسران معاصر با استفاده از روش توصیفی تحلیلی، سعی در واکاوی این موضوع دارد. از مجموعه دلایلی که برای اثبات یا نفی حق مشارکت سیاسی زن قابل ارائه است، می توان این گونه نتیجه گرفت که از منظر قرآن، زن می تواند در تصدی مناصب حاکمیتی (غیر از ولایت عامه و قضاوت که شأن ولایی دارد) سهیم باشد و دلیل قاطع و خدشه ناپذیری بر عدم مشروعیت تصدی این مناصب از جانب زن در دسترس نیست و لازم است با عنایت به تأثیر شرایط زمان و مکان در استنباط، گسترش مطالبات اجتماعی از سوی زنان و فرمایشات مقام معظم رهبری در مدیریت اجتماعی کشور، تدقیق بیشتری در این زمینه انجام گیرد. باین همه، نکته مهمی که می تواند نتیجه یاد شده را اندکی متعادل یا حتی متحول سازد، آن است که اندیشه توحیدی در ساختار جامعه و در رابطه زن و مرد برای خانواده، نقش ویژه ای قائل است؛ در حقیقت، بسیاری از تشریحات مربوط به حقوق زن و مرد، بنابر قداست و حرمت نهاد خانواده و پاس داشت کیان آن صورت گرفته است؛ براین اساس، حضور زن در عرصه قدرت و حاکمیت و حق مشارکت سیاسی در سطوح مختلف آن، تا آنجا مشروعیت و مطلوبیت قرآنی دارد که با شئون خانواده یا موقعیت زن در خانواده سازگار باشد؛ به تعبیر دیگر، شاید بتوان گفت که حفظ و حراست از کانون خانواده حد و مرز حقوق سیاسی و اجتماعی زن محسوب می شود.

کلیدواژه ها: زنان؛ مناصب سیاسی - اجتماعی؛ مفسران معاصر

۱. طلبه سطح چهار، حوزه علمیه رفیعة المصطفی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

fereshtehsani39@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران. Dr.tavanaicesareh@yahoo.com

۱- مقدمه

یکی از پرسش‌های مهم این است که آیا زنان از نظر مفسران معاصر حق تصدی مناصب سیاسیاجتماعی و حضور در عرصه‌های گوناگون حاکمیت و قدرت و ایفای نقش در مراحل مختلف شکل‌گیری، برنامه‌ریزی، تصمیم‌گیری و مدیریت اجرایی حکومت و حاکمیت را دارند یا خیر؟

این پرسش را که در واقع یک پرسش حقوقی است، می‌توان در حوزه کلان فقه اسلامی و باتوجه به ادله و منابع گوناگون فقهی، مورد تحلیل و بررسی قرار داد؛ همان‌گونه که نوع تحقیقات در این حوزه با تکیه بر دیدگاه‌های گران قدر فقهی نگارش یافته است. اما سعی نگارنده در این مقاله بر آن است که پرسش یادشده را تنها در پرتو آیات قرآن و آراء مفسران معاصر پاسخ گوید تا از این طریق، ضمن دریافت دیدگاه قرآن در این موضوع، زمینه‌ای برای نقد و عرضه مفاد احادیث و سایر ادله فقهی دیگر بر قرآن فراهم آید؛ اگرچه در مواردی از نظرات مفسران غیرمعاصر نیز برای مؤید استفاده گردیده است.

آراء مفسران معاصر با تمسک به آیات الهی که برخی به صراحت و یا ضمنی در خصوص حق مشارکت سیاسی زنان، اعلام موافقت نموده و برخی دیگر به‌گونه‌ای از آن‌ها بوی مخالفت استشمام می‌شود یا مطابق برداشت‌های تفسیری عدم جواز مشارکت را بیان می‌نماید، بر مدار موافقت و مخالفت می‌چرخد.

۲- پیشینه پژوهش

نقش جنسیت در احراز مناصب سیاسیاجتماعی یکی از مباحث پرچالشی است که به‌ویژه در چند دهه اخیر در آثار متفکران دینی، به‌طور جدی، مورد بررسی قرار گرفته است.

آصفی (۱۳۸۴) در مقاله «زن و ولایت سیاسی و قضایی»، ضمن بیان این موضوع که امروزه در جهان اسلام نمونه‌های فراوانی از مشارکت زنان در مدیریت کلان اجرایی وجود دارد، معتقد است که در این زمینه دیدگاه‌های فقهی متفاوتی از سلب مطلق، ایجاب مطلق و قول تفصیل وجود دارد و بیشتر فقیهان معاصر در مراتب ولایت، تفصیل قائل شده‌اند. آنگاه ایشان پیرامون دیدگاه فقیهان در دو منصب ولایت عام و قضاوت به بحث می‌پردازد و اظهار امیدواری می‌کند که در فرصتی دیگر به تبیین دیدگاه اسلام درباره جایگاه زن در جامعه بپردازد.

موسوی (۱۳۹۰) با بررسی موضوع «زن و مناصب حکومتی از منظر فقه امامیه» در پاسخ به این پرسش که آیا تصدی چنین مناصبی برای زنان جایز است یا خیر؟

می‌نویسد: «مشهور فقها تصدی این مناصب را از شئون ولایت عامه دانسته و با استناد به کتاب، سنت و دیگر ادله، ذکورت را شرط تصدی این مناصب دانسته‌اند. در مقابل، برخی دیگر ادله مشهور را در اثبات مدعا ناتمام دانسته‌اند.» وی با بررسی ادله هردو گروه، نتیجه می‌گیرد که ادله مشهور متقن بوده و تصدی این مقامات توسط زنان جایز نیست.

عترت دوست (۱۳۹۳) در رساله خود با موضوع «بررسی فقهی ولایت سیاسی زنان» با دفاع از اهمیت حضور زنان در ایفای نقش‌های اجتماعی، مشارکت آنان را در پنج حوزه تحدید نموده و ضمن انتقاد از عدم تبیین کافی مبانی فقهی این موضوع توسط فقها، معتقد است که این امر زمینه مقابله و اعتراض گروه‌های مختلف و نمایشی بودن پست‌های مدیریت سیاسی زنان را به دنبال داشته است. کیانی (۱۳۹۵) با بررسی «ولایت سیاسی زن از منظر فقه امامیه»، معتقد است که به دلایل متعدد فقهی، تصدی ولایت سیاسی و حقوقی زن ممنوع است؛ از این رو، هر منصب اجتماعی که شأن ولایی داشته باشد برای زنان جایز نیست. آنگاه با طرح موضوع ریاست جمهوری زنان، اعلام می‌دارد که این منصب صبغه ولایی ندارد، بلکه مدیریت اجرایی محسوب می‌شود؛ از این رو، زنان می‌توانند این مقام را تصدی نمایند.

ارسطا (۱۳۸۷) در مقاله «ولایت زن» به بررسی این موضوع می‌پردازد که آیا تصدی مشاغل همچون رهبری، ریاست جمهوری و وزارت برای زنان شرعاً جایز است یا خیر. آنگاه نویسنده به تقویت نظریه اکثریت فقهای امامیه، مبنی بر عدم جواز تصدی مناصب ولایی توسط زنان، پرداخته و ضمن اشاره به فلسفه این حکم با استناد به کتاب و سنت، پذیرش این امر را در شرایط استثنایی جایز می‌داند.

۳- بررسی مستندات قرآنی مخالفان

مخالفان تصدی مناصب سیاسی اجتماعی زنان با استناد به آیات قرآن، معتقدند در اندیشه وحیانی، تصدی حکمرانی و زمامداری برای زن ممنوع است؛ از این رو، لازم است، ادله آنان مورد واکاوی قرار گیرد.

برای بیان ممنوعیت ولایت و حکومت زنان و انحصار آن در حوزه مردان به آیاتی از قرآن استناد شده است که برخی از آنها عبارتند از:

۳-۱ آیه قیومیت (نساء/ ۳۴)

آیه قیومیت، یکی از آیات مورد استناد مخالفان پذیرش مناصب سیاسی و اجتماعی زنان است: «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا



مِنْ أَمْوَالِهِمْ»

ترجمه: «مردان سرپرست و نگهدارندگان، از آن جهت که خداوند بعضی را بر بعضی برتری داده است و از آن جهت که از مال خود نفقه می‌دهند.»
مفردات آیه:

قوام صیغه مبالغه از قیام و در آیه شریفه به معنای محافظت و اصلاح است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۹۷/۱۲؛ زبیدی، ۱۴۱۰: ۵۹۶/۱۷)

راغب در مفردات نیز قوام را به معنای قیام با اختیار می‌داند؛ بنابراین، عبارت «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ...» به معنای اعلام مسئولیت مردان در حفظ و اصلاح امور زنان است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۶۹۰)

طریحی در مجمع‌البحرین و مطلع‌النیرین، می‌نویسد: خداوند در آیه شریفه، دو دلیل بر لزوم قیمومیت ولایی و سیاسی مردان بر زنان اقامه کرده است:

- برخورداری مردان از موهبتی الهی چون کمال عقل، حسن تدبیر و توانایی مضاعف در انجام اعمال و عبادات که حاصل آن تصدی مقاماتی چون نبوت، امامت، ولایت، جهاد، سهم‌الارث بیشتر و غیره است.

- پرداخت نفقه و مهریه از سوی مردان. و حال آنکه هر دو از ازدواج بهره می‌برند. البته این برتری به معنای آن نیست که فرد فرد مردان بر فرد فرد زنان برتری داشته باشند؛ زیرا چه بسا زنی که افضل از بسیاری از مردان باشد. (طریحی ۱۳۷۵: ۵۶۴/۳)

۳-۱-۱ سخن مفسران

آیه شریفه به صراحت از فضل و برتری مردان بر زنان سخن می‌گوید، اما کلام در وجه این برتری است.

ابن‌عاشور قائل به برتری ذاتی مردان بر زنان است و علت آن را نیاز زنان به مردان برای حفظ و حراست و واگذاری شئون مالی خود به آنان می‌داند. از نظر وی این امر رویه‌ای مرسوم در میان اقوام و ملل بوده و خدای متعال با عنایت به چنین پیشینه‌ای آن را دلیل قوامیت مردان بر زنان قرار داده است. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۱۱۴/۴)

ماحصل سخن ایشان بیان چند نکته است:

- بیان صیغه ماضی (أَنْفَقُوا)؛ گویا خداوند اعلام می‌دارد که هزینه‌کردن برای زنان از گذشته، امری شایع بوده است.

- با تعبیر (مِنْ أَمْوَالِهِمْ)، اعلام می‌نماید که در واقع، اموال در اختیار مردان است.

- اگرچه در دنیای امروز، زنان نیز نقش اقتصادی دارند، ولی همچنان مردان عنصر اصلی اقتصاد در دنیا به‌شمار می‌آیند.



دوره اول
شماره دوم
پیاپی: ۲
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

نویسنده «تفسیر فرقان» برتری مردان بر زنان را مطابق حکمت و مصلحت فردی و اجتماعی دانسته نه از روی صدقه و انفاق، ولی معتقد است از آنجاکه تفضیل مردان بر زنان اعطای الهی است، اقتضای فضیلت ذاتی و فزونی کرامت ندارد؛ لذا مسئولیت آنان در مقایسه با زنان، افزایش می‌یابد. (صادقی تهرانی، ۱۳۹۰: ۴۱۷/۷) جمعی هم قائل به برتری مردان بر زنان از ابعاد مختلف جسمی و روحی هستند: «این برتری به خاطر وجود خصوصیات در مرد است؛ مانند ترجیح قدرت تفکر او بر نیروی عاطفه و احساسات زنانه و دیگری داشتن بنیه و نیروی جسمی بیشتر که با اولی بتواند بیندیشد و نقشه طرح کند و با دومی بتواند از حریم خانواده دفاع نماید.» (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳: ۳۷۰/۳)

نویسنده همچنین علت دوم قیومیت را انفاق دانسته و معتقد است که در جوامع امروزی، زنانی هستند که درآمد سرشاری حتی نسبت به مردان دارند، ولی از آنجاکه این امر عمومیت ندارد، قانون مبتنی بر آن وضع نشده است. مؤلف در عین تأکید بر برتری مردان به لحاظ جسمی و روحی، سرپرستی و قوامیت را دلیل شرافت و شخصیت برتر مردان نمی‌داند. همان‌طور که شخصیت انسانی یک معاون ممکن است از یک رئیس در جهات مختلف بیشتر باشد، اما رئیس برای تصدی کاری که به او محول شده از معاون خود شایسته‌تر است.

فضل‌الله نظریه برتری ذاتی مردان از نظر روحی و عقلی را از اساس، مخدوش دانسته و معتقد است زنان هر جا مسئولیتی پذیرفته‌اند، به خوبی، ایفای نقش کرده‌اند. ایشان غلبه عارضی (نه ذاتی) عواطف در زنان را دلیل برتری مردان می‌داند و شاهد آن را شهادت دو زن برابر با یک مرد دانسته؛ چراکه عواطف غالب موجب خطا در درک صحیح حوادث و رخدادها و امور اجتماعی است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۳۶/۷) ولی این رأی و نظر همچنان مورد منازعه کسانی است که با استناد به آیه ۲۸۲ سوره بقره، «وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ... أَنْ تَضَلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى»، قائل به برتری عقلانی مردان بر زنان می‌باشند؛ زیرا آیه شریفه به صراحت اعلام می‌دارد که اگر یکی از زن‌ها دچار خطا و اشتباه شد، دیگری آن را اصلاح نماید. (رازی، ۱۴۰۸: ۳۵۷)

طباطبایی در تبیین قوامیت مردان در ذیل آیه ۳۴ سوره نساء تأکید می‌کند که مراد از این فضیلت، مجهز بودن آنان به تجهیز خاصی برای انتظام یافتن حیات دنیوی و تأمین معاش خانواده است نه به معنای فضیلت معنوی در تقرب الهی. ایشان و برخی دیگر از مفسران (طنطاوی، ۱۴۱۸: ۱۳۶/۳؛ شبر، ۱۳۷۹: ۱۱۴؛ حسینی طهرانی، ۱۳۸۷: ۷۸) از عمومیت علت ذکر شده در آیه، بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ



عَلَى بَعْضٍ، عمومیت قیّم بودن مردان بر زنان را نتیجه می‌گیرد نه صرفاً قیّمومیت مردان بر همسران خود را. اگرچه اذعان دارد که ادامه آیه «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ» مربوط به مناسبات خانوادگی است.

طباطبایی معتقد است که آن جهات عمومی که عموم مردان بر زنان قیّمومیت دارند، عبارت است از حکومت، قضاوت و جهاد که حیات جامعه به آنها بستگی دارد و اساس آنها بر نیروی تعقل است که در مردان قویتر است تا زنان و حال آن که زندگی زنان عاطفی و احساسی است و اساس آن لطافت و رقت است و قرآن کریم جانب عقل سلیم را بر عواطف و احساسات ترجیح داده، ولی در عین حال از اهمیت احساسات لطیف و زیبا که در سایه آن تربیت فرد و بنیان اجتماع سامان می‌گیرد، غفلت نکرده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۴۳/۴-۳۴۷)

از نظر ایشان حکمت تفاوت مردان و زنان در بهره‌مندی از ارث و لزوم پرداخت نفقه به این دلیل است که مدیریت عقلی جهان بر مدیریت عاطفی غلبه نماید؛ حال آن که در مقام مصرف دوسوم از آن زنان و یک سوم در اختیار مردان است. وی معتقد است، بر این اساس، شریعت مسئولیت‌های اجتماعی چون حکومت و قضاوت را به مردان سپرده است؛ چراکه نیازمند عنصر تعقل است و باید از حاکمیت احساسات دور باشد و هر جا که زمینه سیطره عواطف و احساسات است، به زن اجازه حضور در اجتماع و تصدی این امور را داده است، زیرا که استعداد احساسی و عاطفی زن نسبت به مرد قوی‌تر است.

ایشان از مجموع مباحث روایی این نتایج را به دست آورده است:

- شیوه مرضی شارع، اشتغال زنان به تدبیر امور منزل و تربیت فرزندان است و حضور در اجتماع در موارد نیاز و ضرورت توصیه می‌شود. از نظر وی ابتدال در غرب مجوز آزادی زنان را صادر کرد و زمینه تباهی اخلاق و حیات اجتماعی را فراهم نمود.

- شیوه و روش اسلام مبتنی بر منع زنان از اموری چون حکومت، جهاد و قضاوت است.

- محرومیت زنان از حضور در برخی میدان‌های اجتماعی با امور دیگری چون نیکو همسررداری جبران شده است.

- مراد از فضیلت در آیه به معنای «فزونی» است نه فضیلت به معنای کرامت که آن در سایه تقوا حاصل می‌شود.

۳-۱-۲ تحلیل و بررسی

این که آیا تمایزات حقوقی بین زن و مرد، علاوه بر عرصه خانواده در عرصه اجتماع

هم هست یا خیر، منوط به آن است که آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» را مختص به حوزه مناسبات خانوادگی دانسته یا معتقد باشیم هر جا که اجتماعی مرکب از زنان و مردان باشد، مرد به دلیل عمومیت علتی که در آیه ذکر شده، برای سرپرستی اجتماع اولویت دارد که در این صورت، منظور از «رجال» و «نساء»، گروه مردان و گروه زنان است و نه همسران.

علتی که در آیه شریفه برای قوامیت مردان بیان شد، مرکب از دو مؤلفه است: فضیلت و انفاق.

اگرچه جزء نخست به تنهایی عام است، اما به انضمام جزء دوم که موضوع آن «انفاق» است، دایره آن محدود به گروه خاصی از مردان می شود که همسرانند. زیرا انفاق مرد به زن، به عنوان همسر، تنها در محدوده روابط خانوادگی و همسری است؛ بنابراین، واژه رجال به معنای «ازدواج» و واژه نساء به معنای «همسران» است. دلیل بر این برداشت، جمله «مَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» است. این جمله می رساند که مراد قیومیت همه مردان بر همه زنان نیست؛ چنان که یکی از مفسران معاصر می نویسد: «از نظر ما مسئله این گونه نیست، بلکه آیه کریمه فقط به دایره همسری اختصاص دارد، زیرا تنها حالتی که بر مرد واجب است که به زن انفاق کند، حالت زوجیت و همسری است؛ چون وقتی به پدر نگاه می کنیم، می بینیم بر او واجب است که بر دخترش به عنوان این که دختر اوست، انفاق کند نه به لحاظ جنسیت و زن بودنش. همین طور وقتی به مقوله ولایت و حاکمیت می نگریم، می بینیم ولایت تنها بر زنان نیست! مثلاً ولایت پیامبر بر مردان و زنان است و همچنین ولایت امام و ولایت فقیه بر هر دو است. پس ما حالتی که در آن مرد بودن و زن بودن ویژگی داشته باشد، نداریم؛ مگر حالت همسری.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۲۵) بنابراین صرف این احتمال که آیه مربوط به حریم خصوصی است، استدلال مخالفان را متزلزل می کند. (منتظری، ۱۴۱۵: ۳۵۰)

البته قرینه های موجود در آیه، نظیر سیاق و شأن نزول و آیه بعدی که حکمیت را به عنوان راهکار برون رفت از مشکلات بیان می کند نیز این قول را تقویت می کند؛ همان گونه که برخی از مفسران بر این نظر تصریح نموده اند (قرطبی، ۱۳۶۸: ۱۶۸/۵؛ فضل الله، ۲۲۸/۷) و ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی نیز از این تفسیر تبعیت کرده است.

شیخ طوسی نیز درباره آیه قوامیت که یکی از مهم ترین ادله مخالفان تصدی امور ولایی بانوان است، آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» را این گونه تفسیر می کند: «یعنی شوهران باید در ادای حقوق زنان شان که بر عهده آنان است، تلاش کنند.»



(طوسی، ۱۳۶۵: ۳/۳۸۵) در واقع شیخ الطایفه برخلاف برخی، اساساً از این آیه هیچ‌گونه برتری برای مرد استنباط نمی‌کند، بلکه مفاد این آیه را بیان وظیفهٔ مرد نسبت به زن دانسته، آن هم در چارچوب خانواده نه اجتماع.

آصفی در مقالهٔ مورد استناد، با اشاره به کلام الهی، «مَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» بیان می‌دارد که تعلیل مذکور در آیه به معنای برتری مطلق مردان بر زنان نیست، بلکه به برتری متوازن در هر دو جنس اشاره دارد. وی همچنین با بیان احتمالات مختلف در ارتباط با قوامیت مردان و نقد و بررسی آنها، نتیجه می‌گیرد که قیمومت مربوط به زندگی زناشویی است؛ آن هم نه در تمام شوون زندگی، بلکه در بخش محدودی از آن؛ مثل بیرون رفتن از منزل در مواردی که با حقی شوهر (روابط زناشویی) منافات داشته باشد و مانند آن، از مواردی است که بخش کوچکی از زندگی خانوادگی را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین اگر کسی بخواهد با استناد به آیهٔ مذکور، برتری نوع مردان را بر زنان اثبات نماید و حقی حکمرانی را از زنان را به آن دلیل که مستلزم برتری زن بر مرد می‌شود نفی نماید؛ در این صورت، باید این مطلب را به غیرحکمرانی نیز تسری داده و قبول کند که زن مجاز به پذیرش مسئولیت‌های اجتماعی دیگر نیز نیست؛ زیرا در این‌گونه مدیریت‌ها نیز احیاناً زن در موقعیتی فراتر از مردان قرار گرفته و حقی امر و نهی بر آنان را پیدا می‌کند.

حاصل آنکه آیهٔ شریفه دلالتی بر عدم صلاحیت و یا منع شرعی حاکمیت زن ندارد، زیرا منافاتی با آنکه زن در خانواده در حوزهٔ مدیریت و قوامیت مرد باشد، اما در بیرون از حریم خانواده، مدیریت و سلطهٔ اجرایی، قضایی و تقنینی بر همسر خویش داشته باشد، وجود ندارد. در نظام خانواده که نوع حکومت مرد بر زن بر پایهٔ طبیعت است و یکی از مظاهر آن حقوق و وظایف متقابل زوجین نسبت به یکدیگر است، از جهات گوناگون با نظام اجتماع که قراردادی است، تفاوت اساسی دارد؛ فلذا قیاس این دو با یکدیگر قیاس مع الفارق است. البته اطلاق و عمومیت کلام خدای متعال نیز مربوط به صنف مردان نسبت به زنان نیست، زیرا در آن صورت باید می‌فرمود: «مَا فَضَّلَهُمْ عَلَيْهِنَ» و از طرفی آیهٔ شریفه در مقام بیان تعیین حدود و قلمرو ولایت نیست تا به اطلاق آن تمسک شود. شرط تمسک آن است که متکلم در مقام بیان باشد و آن هم قابل احراز نیست و هیچ‌یک از فقها به ولایت عموم مردان بر زنان، بدون هیچ رابطهٔ نسبی و سببی، قائل نیستند و تخصیص این حکم به غیر از معصومان و حاکمان شرع (همسران)، تخصیص اکثر است که دور از شأن عقل است؛ بنابراین روشن است که دلالت آیه بر ولایت مرد بر زن ناتمام بوده و از طرفی آیهٔ شریفه دلالتی بر ولایت و قیمومت

جنس مردان بر جنس زنان ندارد؛ بدین ترتیب، استدلال به این آیه بر عدم جواز صلاحیت زنان برای زعامت و حکمرانی ناتمام است.

۳-۲ آیه حلیه (زخرف/۱۸)

آیه شریفه بیانگر دو نقطه ضعف اساسی در طبیعت زن است:

- گرایش به زینت و زیور به دلیل نقص عقلی

- ضعف منطق و استدلال در مقام مجادله و گفتگو

ره آورد این دو ویژگی، احساسی بودن زن است و از آنجاکه حکمرانی و ریاست مستلزم فکر و اندیشه و خردورزی است، زنان شایستگی لازم برای تصدی این مناصب را ندارند.

«أَوْ مَنْ يَنْشَأُ فِي الْحَيَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ»

ترجمه: آیا کسی را که در لابه لای زینت‌ها پرورش می‌یابد و به هنگام جدال، قادر به تبیین مقصود خود نیستند، فرزند خدا می‌دانید؟

۳-۲-۱ سخن مفسران

طنطاوی در تفسیر خود می‌نویسد: «منظور آیه بیان کاستی ذاتی عقل و هوش زنان است که با سرشت آنان آمیخته و هنگام مخاصمه و مجادله، قادر به بیان حجت و اقامه برهان نیستند؛ لذا هنگام عجز و ناتوانی در دفاع از خود به گریه پناه می‌برند. آیا انتساب این جنس به خداوند حکیم شایسته است؟ چه بد داوری می‌کنند!» (طنطاوی، ۱۴۱۸: ۶۹/۱۳)

صاحب تفسیر «منهج الصادقین فی الزام المخالفین» با وجود آنکه از آیه نقصان عقل زنان را نتیجه گرفته، اما به نکته ظریفی اشاره می‌کند که چون عرب همیشه به شجاعت و فصاحت و غلبه در حجت افتخار می‌نمود، پسران را به این دلیل، تکریم و زنان را به دلیل فقد این فضائل، تحقیر می‌نمود. (کاشانی، ۱۳۴۴: ۲۴۱/۱۰)

ابن عاشور در تفسیر «التحریر و التنویر»، نشو و نماي زنان را در زینت، کنایه از ضعف در مواجهه با مشکلات سخت دانسته و معتقد است که بین این دو ملازمه عرفی وجود دارد. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۲۹/۲۵)

طباطبایی و برخی دیگر معتقدند که زنان و دختران به دلیل غلبه عاطفی و ضعف تعقل، علاقه شدیدی به زینت و زیور داشته و از تقریر حجت که اساسش قوه عاقله است، ضعیفند و در هنگام گفتگو و جدال، قادر به بیان مقصود خود نیستند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۴/۱۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۵۳: ۲۹/۲۱)

نتیجه طبیعی این آراء، بیان نقصان عقل و دین زنان است؛ اگرچه برخی سعی در



مهرورزی نموده و اعلام می‌دارند که در این تحقیر، تعریضی متوجه زنان نیست؛ چراکه شوق به زینت برای آنان جایز است. (طیب، ۱۳۷۸: ۱۳/۱۲) از این رو، زنان شایستگی تصدی و تولیت امور اجتماعی را ندارند؛ زیرا این امور نیازمند عقلانیت و توان اقامه دلیل و حجت و غلبه بر عواطف و احساسات است و زنان زود مغلوب احساسات خود می‌شوند و قدرت کافی و لازم برای اثبات مقصود خود به هنگام مخاصمه و مجادله را ندارند.

۳-۲-۲ تحلیل و بررسی

نگارنده معتقد است که این استدلال از اساس نادرست است؛ زیرا هم بر همه زنان قابل انطباق نیست، از آن جهت که برخی از آنان از درایت و عقلانیت بالایی برخوردارند و هم در مورد تمامی فعالیت‌های اجرایی، تقنینی و قضایی صدق نمی‌کند. از طرفی اگر کلام قرآن ناظر به بیان واقع است، از واقعیت زن در جامعه و نظام تربیتی عرب سخن می‌گوید نه از زن به عنوان یک انسان و فارغ از فرهنگ و وضعیت اجتماعی. آصفی معتقد است که خداوند، در این آیه، به بیان خصوصیات غالبی و عمومی مرد و زن پرداخته؛ در حالی که چه بسا زنانی هستند که در عهده دار شدن امور اجتماعی و سیاسی و قضایی و در امر قیمومت، از بسیاری مردان برتر می‌باشند! و قطعاً نمی‌توان از این آیه استفاده کرد که هر مردی از هر زنی برتر است و زن به سبب این ویژگی تکوینی، توان تصدی امور اجتماعی را ندارد. ایشان با اشاره به آیاتی نظیر «خَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا» (نساء/۲۸) و «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَجَلٍ» (انبیا/۳۷) می‌فرماید: آیاتی از این دست بیانگر نقاط ضعف انسان‌ها در تکوین و خلقت‌شان است، ولی در عین حال از آنها نمی‌توان استفاده کرد که انسان توان تصدی امور را ندارد. (آصفی، ۱۳۸۴: ۸۵)

جوادی آملی نیز معتقد است که آیه شریفه در صدد بیان ناقص بودن زن، «عند الله» نیست، بلکه می‌خواهد بگوید زن «عند الجمعه» ناقص است؛ وی با اشاره به خطبه حضرت زهرا و حضرت زینب سلام الله علیهما در مسجد مدینه و مجلس یزید، می‌فرماید: «هِيَ فِي الْإِنْحِصَامِ مُبِينَةٌ»، ولی یک ولی خدا می‌خواهد که اینها را بیرواند نه مانند جامعه جاهلی که زنان را به گونه‌ای تربیت کردند که با آرایش و زیور به سر برند و در استدلال‌های علمی یا مجاهدت‌ها حضور نداشته باشند. بدیهی است اگر راه برای زن‌ها در یک نظام اسلامی مثل نظام کنونی باز باشد، معلوم می‌شود که خانم‌ها اگر رشدشان بیشتر نباشد، کمتر نیست. ۱.

بنابراین مفهوم آیه کریمه، انکار و ابطال عقیده مشرکان عرب است که فرشتگان را دخترانی پنداشته که خداوند سبحان به فرزندی برگزیده، اما خود از وجود آنان کراهت داشتند و برای خود نمی‌پسندیدند؛ فلذا خدای متعال با منطق و استدلال خودشان با آنان احتجاج نموده که آیا دخترانی را که برای خود نمی‌پسندید به فرزندی خداوند سبحان نسبت می‌دهید؟

۳- آیه تبرج (احزاب/۳۳)

آیه شریفه به زنان امر نموده که در خانه‌های خود بمانند؛ از این رو، تصدی هر مسئولیتی که مستلزم خروج از خانه و اختلاط با بیگانه است، به دلیل منافات با آیه برای زنان جایز نیست.

«وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى»

ترجمه: «و در خانه‌هایتان قرار گیرید و مانند روزگار جاهلیت قدیم، زینت‌های خود را آشکار نکنید.»

مفردات آیه

واژه «قَرْنَ»، جمع مؤنث مخاطب و فعل امر ریشه «وَقَرَّ»، مصدر «وقار»، به معنای سنگین و آرام است و احتمال دارد از «قَرْنَ» به معنای ماندن باشد.

«تَبَرَّجْنَ» به معنای خودنمایی زنان و ظاهر کردن زیبایی و زینت کردن و صورت

خوبش برای مردان است. ریشه این واژه «بَرَجَ» و به دو معنای اصلی به کار

می‌رود: «بروز و ظهور» و «ملجأ و مکان بلند»؛ تبرج از معنای نخست اخذ شده

و بروج (برج‌های فلکی) به معنای دوم راجع است. (احمد بن فارس، ۱۴۰۴: ۲۳۸)

به این اعتبار که زنی که خود را زیبا ساخته و محاسنش را برای نامحرمان ظاهر

کرده، مانند برج خواهد بود؛ بنا بر شواهد قرآنی، به‌ویژه، آیه ۳۵ سوره احزاب،

«تَبَرَّجْنَ» منحصر به زنان نیست و مردان مسلمان نیز ملزم به رعایت حدود

شرعی‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۱۳/۱۶) البته مصادیقی از جلوه‌گری و خودنمایی

زنان در قالب گفتار، رفتار و حرکات محرک و ناپسند به قصد دل‌ربایی از مردان

در آیات و روایات نقل و بر نهی از آن‌ها تأکید شده است؛ هرچند که این مصادیق

به تناسب عادات و فرهنگ‌ها، غالباً دستخوش تغییر است، ولی روح اصلی آن

رفتار و منش غیرمتین (در برابر عفاف) مورد نظر است؛ از این رو، برخی از مفسران

«تَبَرَّجْنَ» را اعم از حجاب و ستر می‌دانند. (طبرسی، ۱۳۸۲: ۲۴۲/۷)

مراد از «جاهلیت اولی»، همان جاهلیت قبل از اسلام است و «جاهلیت ثانیه»،

جهالتی است که بعداً پیدا خواهد شد؛ همچون عصر ما. (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳:



۲۹۰/۱۷) اما اینکه برخی از مفسران گفته‌اند، مراد از جاهلیت اولی زمان بین آدم و نوح یا زمان تولد حضرت ابراهیم یا فاصله بین زمان حضرت عیسی تا حضرت رسول اکرم صلوات الله علیه است، سخنانی است که دلیلی بر درستی آن‌ها وجود ندارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۱۵/۱۶)

۳-۳-۱ سخن مفسران

طباطبایی معتقد است، این آیه برابری زنان پیامبر را با سایر زنان نفی می‌کند و مقام آنان را به همان شرطی که گفته شد، بالا می‌برد. آنگاه از پاره‌ای کارها نهی و به برخی دیگر امر می‌کند. این امر و نهی را متفرع بر کلمه «فا: پس» نموده، یعنی «پس در سخن خضوع نکنید و در خانه‌های خود بنشینید و با ناز و کرشمه سخن نگویند.» با اینکه این امور بین زنان پیامبر و سایر زنان مشترک است؛ بنابراین، ذکر «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ» برای تأکید است؛ یعنی چون شما مثل دیگران نیستید، باید در امثال این تکالیف کوشش و رعایت بیشتری کنید و بیش از آنان، احتیاط به خرج دهید. (طباطبایی، ۴۶۱/۱۶)

نویسنده تفسیر نمونه هم با اعلام عمومیت این حکم، تکیه بر زنان پیامبر را از باب تأکید بیشتر می‌داند؛ مثل اینکه به شخص دانشمندی بگویند، تو که دانشمندی، دروغ نگو. مفهوم این سخن آن نیست که دروغ بر دیگران جایز است، بلکه مراد آن است که از دانشمند انتظار بیشتری می‌رود که ترک کذب کند. (مکارم شیرازی، ۲۹/۱۷) برخی دیگر از مفسران نیز عموم زنان را مشمول این حکم دانسته‌اند. (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۷۹۶/۳؛ قرطبی، ۱۳۶۸: ۱۷۹/۷)

حسینی طهرانی هم معتقد است که دو مطلب قابل جمع نیست؛ نخست آنکه خدای متعال به زن‌ها امر کند که مستقر در بیوت باشید و از طرف دیگر اعلام کند که حضور در مجالس مردان، سخنرانی، خطبه خوانی، تنازع و تخاصم اشکال ندارد، چراکه این امور برای متصدیان امور عامه ضرورت دارد! شأن مجلس شورا نیز از همین قبیل است. ایشان ضمن انتقاد از اختصاص آیات به زنان پیامبر، لازمه این سخن را حرمت «تبرج» و ناز و کرشمه برای زنان پیامبر و مباح بودن آن برای سایر زن‌ها می‌داند که نتیجه آن قبول ضعف عقل و درایت همسران پیامبر نسبت به سایر زنان است. (حسینی طهرانی، ۱۳۸۷: ۱۷۶/۳-۱۷۷)

بنابراین، آیه شریفه یک قاعده کلی در ارتباط با بیگانه بیان می‌نماید که زنان باید در رفتار و گفتار و شیوه برخورد، به گونه‌ای رفتار کنند که هیچ متجاوزی توان عبور از مرز عفت و حجاب را نداشته باشد. (طبرسی، ۱۳۸۲: ۵۵۸/۸)

۳-۳-۲ تحلیل و بررسی

آیه شریفه، در خصوص، همسران پیامبر اکرم است؛ همان گونه که فراز *يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ*، به این مطلب تصریح می‌کند؛ یعنی مقام و موقعیت ویژه حضرت، موجب سلسله ملاحظات ویژه برای خویشان و همسران آن حضرت می‌شود و هدف آن حفظ حرمت حریم نبوی است که باید احترام و قداست آن در میان مسلمانان همچنان باقی بماند تا پس از آن حضرت از هرگونه سوءاستفاده و طمع‌ورزی که از آفات بیوت شریفه است، مصون باشد.

شهید مطهری نیز در تأیید این تحلیل، معتقد است که در خطاب به همسران پیامبر، بیشتر جهات سیاسی-اجتماعی در کار بوده است. اسلام خواسته است، همسران حضرت که در میان مسلمانان محترم بوده‌اند از احترام خود سوءاستفاده نمایند و ابزار دست عناصر ماجراجو واقع نشوند و سرّ عدم جواز ازدواج امهات المومنین، بعد از حضرت، همین است. یعنی همسر بعدی از شهرت زنش سوءاستفاده نکند. (مطهری، ۸۱: ۱۳۶۸-۸۰) اگرچه کلام ایشان منافاتی با عمومیت حرمت «تبرج» نیز ندارد. البته بر فرض آنکه همه زنان مسلمان مشمول پیام آیه باشند، برخی آن را امر ارشادی می‌دانند نه الزامی (طباطبایی، ۳۰۵/۱۶) به این مضمون که رویکرد شارع مقدس آن است که زنان ملازم خانه و خانواده خود باشند و از تجرّول و رفت و آمد بی دلیل و توأم با سبکی و عدم متانت و وقار خودداری کنند. چنان که ادامه آیه *(وَلَا تَبْرَجْنَ تَبْرُجُ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى)* مبین این معناست و هیچ فقیهی به مقتضای ظاهر آیه شریفه، فتوا به وجوب خانه‌نشینی و حرمت رفت و آمد زنان در جامعه، نداده است.

نویسنده کتاب مبانی فقهی حکومت اسلامی نیز معتقد است که از این آیه، استفاده می‌شود که ضرورت رعایت حجاب درباره همسران حضرت، مورد تأکید بیشتری است و این نکته قابل توجه است. (منتظری، ۱۴۰۹: ۱۱۹/۲-۱۲۰)

تاریخ و جریان زندگی همسران پیامبر و زنان مسلمان گواه این برداشت است که آنها نه تنها از منزل خارج شده، بلکه در فعالیت‌های متعدد جهادی، اقتصادی و پشتیبانی جبهه و جنگ نیز شرکت داشتند، برای مردم نقل روایت می‌کردند و مردان به حضورشان می‌رفتند که روایات آن حضرت را از ایشان بشنوند. امّ سلمه برای دفاع از ولایت، پای در مسجد می‌گذارد و در حضور حاکم وقت و حاضران شهادت می‌دهد. (کحاله، ۱۴۳۲: ۲۲۳/۵-۲۲۴) ولی تنها عایشه است که به خاطر همراهی با طلحه و زبیر در جنگ جمل، حوادث ناگواری برای جهان اسلام به وجود آورد و همگان او را سرزنش می‌کنند که به فرمان آیه شریفه *قَرَنِي فِي*



يُوتُكُنَّ، عمل نکرده است؛ البته خود او نیز در روزهای واپسین عمر، خویش را بر مخالفت با این دستور، مورد ملامت قرار می‌دهد. (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۳۴)

از سوی دیگر، آیات امر به معروف و نهی از منکر که مسئولیت عمومی و نظارت همگانی را بر عهدهٔ آحاد مسلمانان، اعم از زن و مرد، می‌گذارد (توبه/۷۱)، با توجه به گسترهٔ معروف‌ها و منکرها و روش‌های مقابله با آن‌ها، می‌طلبد که زنان و مردان در مراکز و مجامع و صحنه‌های لازم حضور داشته باشند و این می‌تواند شاهد بر این معنا باشد که خانه‌نشینی همواره برای زن مسلمان یک ضرورت نیست، بلکه گاهی نقطهٔ مقابل آن ضرورت می‌یابد؛ نظیر وجود پلیس زن که مقامات انتظامی، مقام معظم رهبری را بر ضرورت تشکیل آن متقاعد کردند. همچنین آیات حجاب، نظیر «وَلْيُضِرْنَ بِخُمْرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ...»، اگرچه به مدلول مطابقی، لزوم پوشش بدن زن و ناروایی التذاذ از او را می‌رساند، اما به مدلول التزامی دلالت بر جواز حضور زن در اجتماع دارد، زیرا اگر خانه‌نشینی واجب بود، نیازی به پوشش بدن نبود؛ چراکه اصل حاکم بر روابط خانوادگی ابداء زینت است نه اخفاء آن.

در تاریخ اسلام آمده روزی تعدادی از زنان خدمت پیامبر اکرم شرفیاب شده و عرض کردند که ما مایلیم در نماز مغرب و عشاء به امامت شما اقتدا کنیم، ولی برخی جوانان در میان راه موجب اذیت ما می‌شوند. در اینجا بود که وحی الهی آنان را از حضور در مساجد نهی نکرد، بلکه با ارائهٔ راهکاری، تحت عنوان پوشش (جلباب)، حضور آنان را مصونیت بخشید. (طباطبایی، ۱۶/۳۴۰)

این شواهد حاکی از آن است که آیهٔ «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ...» به معنای لزوم خانه‌نشینی زنان نیست، بلکه نهی از تبریجی است که عناصر آن عبارت است از قصد جلوه‌گری و خودنمایی، تکشف زن (که نمودهای مختلفی دارد) و جلب توجه مردان نامحرم.

مقام معظم رهبری در تبیین «تبرج»، می‌فرماید: «در اسلام «تبرج» ممنوع است. تبرج یعنی همان خودنمایی زنان در مقابل مردان برای جذب و فتنه‌انگیزی. هر جا و در هر سطحی که زن و مرد دچار این فتنه بشوند، برای این‌ها گمراهی و غفلت و لغزش به وجود خواهد آمد. شرع مقدس اسلام بنا گذاشته است که این گنداب را بخشکاند. آن‌هایی که شاخصهٔ زن را در زیور و آرایش و سبک سری و بازیچه قرار گرفتن در دست مردان می‌دانند، نمی‌توانند اساس هویت زنانه را در

۱. با ارائهٔ درخواست اصلاحیه نیروی انتظامی به مجلس و تصویب آن، از سال ۱۳۷۷ ورود پلیس زن رسمیت یافت.

منطق اسلام و در نظر اسلام درك کنند.» از این رو، لازم است آیه را به گونه ای تفسیر کرد که با سایر آیات و آموزه های قرآن مغایرت نداشته باشد.

تصدی مناصب اجتماعی با رعایت حجاب، حیا و حفظ موازین شرعی منافات ندارد؛ همانگونه که برخی از محققان، ذیل آیه شریفه، به روشنی، بیان می دارند که در قرآن هیچ دلیل صریح و روشنی بر حرمت تصدی امور اداری و سیاسی و قضایی زن وجود ندارد. (أصفی، ۱۳۸۴: ۹۲)

برای جمع بندی مطالب این بخش، به نظر می رسد، با عنایت به مجموعه ادله قرآنی مخالفان تصدی مناصب سیاسی اجتماعی زنان، می توان این گونه نتیجه گرفت که استدلال قاطع و خدشه ناپذیری بر عدم مشروعیت تصدی این مناصب از جانب زن در دست نیست؛ از این رو، لازم است با عنایت به تأثیر شرایط زمان و مکان در استنباط، گسترش مطالبات اجتماعی از سوی زنان و فرمایشات مقام معظم رهبری در مدیریت اجتماعی کشور، دقت بیشتری در این زمینه انجام گیرد.

۴- بررسی مستندات قرآنی موافقان

موافقان زمامداری و حکمرانی زنان با استناد به ادله، معتقدند زنان به دلیل برخورداری از قوه تدبیر و تعقل، قادرند تدبیر امور را به دست گرفته و متصدی حاکمیت و قدرت باشند؛ از این رو، در این بخش، ابتدا ادله موافقان تقریر شده و سپس به بررسی و تحلیل آن خواهیم پرداخت.

۴-۱ آیه حکمرانی (نمل/۲۲-۲۴)

از آیاتی که مبین صلاحیت و شایستگی ایفای نقش زنان در زمینه های سیاسی و حکومتی است، آیات مربوط به حکمرانی ملکه سبا است که موافقان پذیرش مناصب سیاسی زنان، همواره به آن استناد نموده اند: «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَهِيَ عَرْشٌ عَظِيمٌ وَجَدْتُهُمْ يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنُ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَانَهُمْ فَصَدُّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ.»

ترجمه: [هدهد گفت: در سرزمین سبا] زنی را یافتم که بر آنها سلطنت می کرد و از هر چیزی به او داده شده بود و تختی بزرگ داشت. او و قومش را چنین یافتم که به جای خدا برای خورشید سجده می کنند و شیطان اعمال شان را برایشان آراسته و آنان را از راه [راست] بازداشته بود؛ در نتیجه [به حق] راه نیافته بودند.

در این آیات، خداوند از زن عاقل، خردورز و بادرایتی سخن می گوید که بر سرزمین یمن حکومت می کند. وی هنگامی که با نامه جناب سلیمان مواجه شد، هیئت مستشاری را جهت رایزنی فرا می خواند، زیرا مدل حکمرانی وی مشورتی و



بر اساس خرد جمعی است نه استبدادی. مشاوران حکومت که به توانایی نظامی و تجهیزات تسلیحاتی خود مغرورند، اعلام آمادگی برای مقابلهٔ نظامی می‌نمایند. ولی آیات وحی از این فرمانروا چهره‌ای خردمند و دوراندیش را نمایش می‌دهد که با تحلیل آثار و پیامدهای ویرانگر جنگ، گام اول پیروزی را ارزیابی و شناخت دقیق دشمن می‌داند؛ زیرا جنگ به پیروزی یکی از دو طرف درگیر می‌انجامد و فاتح جنگ در سرزمین‌های اشغالی، فساد و خرابی به بار می‌آورد؛ از این رو، با تحلیل آثار و پیامدهای ویرانگر جنگ و محاسبهٔ ترس از شکست، موجب شد که جنگ را تا زمانی که راه‌های مسالمت مسدود نشده، به مصلحت ندانسته و با ارسال هدایا، دشمن از جمله پیامبران یا پادشاهان را بیازماید.

آنگاه که نشانه‌های قدرت حضرت را ادراک نمود، با قاطعیت و صراحت، اعلام می‌نماید که ما نه تسلیم سلیمان، بلکه همراه او تسلیم پروردگار عالم هستیم و از کیش شرک به آیین توحید گرویده و اسلام می‌آورد.

۴-۱-۱ سخن مفسران

گرچه مفسران در ذیل این آیات، کمتر به موضوع مدیریت زنان پرداخته‌اند، ولی نکاتی قابل ذکر است.

- قرآن کریم کتاب راهبری و هدایت انسان است. (بقره/۱) از این رو، همه معارف توحیدی، تاریخی، اخلاقی، قصص و مواظب آن در ارتباط با صلاح و فلاح انسان است نه افسانه‌پردازی و از آنجاکه باطل در کتاب الهی راه ندارد (فصلت/۴۲)، هر مطلبی که بیان می‌کند، حتماً در انتها با اعلام موضع، تأیید یا تکذیب خواهد کرد و بی‌اعتنا از کنار آن رد نمی‌شود.

- آیات ۴۰-۲۳ سورهٔ نمل از فرمانروایی بانویی در سرزمین یمن یاد می‌کند که دارای سلطنت عظیمی است و هرآنچه که یک حکومت بزرگ بدان نیازمند است، مانند ارادهٔ قوی، تصمیم راسخ، کشور پهناور، ذخایر فراوان، ارتش مجهز و مردم فرمانبر، در اختیار دارد. (طباطبایی، ۴۹۵/۱۵)

- جوادی آملی معتقد است که قرآن کریم در نقل قصهٔ فرمانروایی ملکهٔ سبا، نه تنها مذمتی بر او نکرده، بلکه تلویحاً آن را تأیید کرده است. این داستان پاسخی است به آنان که زن را فاقد روحیهٔ کاردانی، تدبیر، آینده‌نگری، سیاست‌مداری و گرایش به کمال می‌انگارند. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۸۲-۲۸۶)

- اگرچه می‌توان گفت که لحن آیات اعلام و اخبار است نه تجویز و تأیید.
- اگرچه در جنس زنان شایستگی‌ها بسیار است و حتی خود این داستان

نشان می‌دهد که ملکه سبا از فهم و درایت فوق‌العاده‌ای برخوردار بوده، ولی با این همه، رهبری حکومت چندان با وضع روح و جسم آنها سازگار نیست که هدهد نیز از این مسئله تعجب کرد و گفت: «من آن زن و قوم و ملت او را دیدم که برای خورشید سجده می‌کنند.» (مکارم شیرازی، ۷۸/۱۵)

۴-۱-۲ تحلیل و بررسی

درباره ریاست ملکه سبا، ذکر نکات ذیل ضروری است:

- هم‌ردیفی خورشیدپرستی و ریاست بلقیس به آن معنا نیست که این دو هم‌سنخ و دارای حکم واحدند. نکوهشی هم که ذیل آیه نقل شده، مبنی بر اینکه شیطان اعمال آنها را زینت داده و آنها را از راه حق بازداشته، به شهادت ظاهر آیه مربوط به پرستش خورشید است نه ریاست و حکمرانی ملکه سبا. (نمل/۲۵)

- در طول تاریخ، زنان متهم به کم‌بهره‌گی از درایت و عقلانیت هستند، ولی آیات وحی ملکه سبا را فرمانروایی عاقل، دوراندیش، واقع‌گرا و خواستار حق و حقیقت معرفی می‌کند که در مواجهه با نامه جناب سلیمان از آن با احترام یاد نموده و با مشاوران خود به مشورت می‌نشیند که این امر حاکی از حسن تدبیر و شیوه صحیح کشورداری است. به‌گمان نگارنده، این بیان قرآنی اعلام یک موضوع منحصر به فرد و استثنایی نیست، بلکه بیان شیوه صحیح مدیریتی است که جنسیت‌بردار نیست.

- تاریخ گواه آن است که حاکمان، نوعاً در ارتباط با دیگران، حتی انبیاء الهی از موضع قدرت و تحکم برخورد کرده‌اند. ولی عقلانیت و تدبیر ملکه پس از شناخت شخصیت جناب سلیمان، موجب دوری از جنگ و خشونت گردید و این رفتار و ادب سیاسی، آرامش دنیوی و معنوی و سعادت را به مردم سرزمینش هدیه کرد.

- واقعیت آن است که عدم جواز تصدی زنان، عمدتاً برخاسته از نوع نگرشی است که درباره آنان وجود داشته و آن عبارت است از حفظ پوشش و تصدی امور منزل؛ همان‌گونه که برخی از اعظام نه براساس ادله عقلی و نقلی، بلکه صرفاً با تکیه بر مذاق شارح، حتی مرجعیت علمی زنان را هم بر نمی‌تابند. (خویی، ۲۲۶/۱۴۱۱:۱)

- از تحلیل داستان ملکه سبا می‌توان نگاه قرآن نسبت به شخصیت زن، جواز حکومت زنان، بررسی احادیث دال بر نقص عقلی زنان و همچنین پاسخگویی به شبهات را دریافت.

- مخالفان جواز حکومت زنان با تبیینی که از آیات و احادیث ارائه دادند، دلالت این داستان را بر جواز زعامت زنان نمی‌پذیرند. به نظر می‌رسد، موضع هر دو گروه



نیازمند بررسی‌های دقیق‌تری است تا بتوان قضاوت جامعی در این خصوص، ارائه داد، ولی پرداختن به این موضوع به دلیل قرآنی بودن شخصیت ملکه و شایستگی برای تبدیل شدن به یک الگوی هدایتی روشن است.

۴-۲ آیه شورا

موافقان تصدی مناصب سیاسی و اجتماعی از سوی زنان، قانون‌گذاری را یکی از عرصه‌های قدرت و حاکمیت دانسته که در قالب مجالس مشورتی، نقش مردم را در تعیین حق سرنوشت اجتماعی خود به نمایش می‌گذارد؛ اگرچه قرآن مدل خاصی از قانون‌گذاری را ارائه نمی‌کند، اما به لزوم مشورت پیامبر با مؤمنان (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) فرمان داده و رویکرد شورایی و پرهیز از استبداد و خودرأیی را پایه‌گذاری می‌نماید و این بدان معناست که شیوه شورا در هر زمان و در هر زمینه‌ای که به کار رود، زن و مرد، هر دو، حق مشارکت و اظهار نظر در آن را دارند؛ از این رو، برخی معتقدند در مناصب سیاسی فعلی که قدرت سیاسی و سلطه افراد مقید به شورای برخاسته از انتخاب مردم و نظارت مؤسسات نظارتی است، دلیلی بر عدم مشروعیت تصدی مناصب حاکمیتی از سوی زنان وجود ندارد. (مطهری، ۱۳۷۱: ۲؛ شمس الدین، ۱۳۸۸: ۸۳) البته می‌توان پاسخ داد که این استدلال فقط در مورد بعضی از مناصب سیاسی فعلی، مثل عضویت در مجالس شورایی، قابل قبول است نه در مورد دیگر مناصبی که در بردارنده قدرت و سلطه‌اند؛ اگرچه مشروعیت عضویت زنان در مجالس قانون‌گذاری و مانند آن هم از منظر برخی محل اشکال است. زیرا اعضای این مجالس در امور حکومتی نظیر عزل رئیس جمهور و رد و تأیید اعتبارنامه افراد و وزرا دخالت می‌کنند و این همان جایگاه اهل حل و عقد در صدر اسلام است. (ابوفارس، ۱۹۹۹: ۱۷۶)

بدیهی است بر فرض پذیرش این استدلال، به حضور حداقلی نمایندگان زن، این اشکال وارد نیست؛ چراکه گروه اقلیت از ولایت به معنای واقعی برخوردار نیستند.

۴-۳ آیه امر به معروف و نهی از منکر

قرآن کریم بحث اصلاح عمومی و نظارت همگانی را با تعبیر «امر به معروف» و «نهی از منکر» مطرح و آن را یکی از مسئولیت‌های کلیدی و برجسته آحاد جامعه اسلامی شمرده و به نقش زنان در انجام این رسالت و مسئولیت خطیر، تصریح می‌نماید. ۲. به گونه‌ای که بعضی از محققان، دلیل مشروعیت تصدی مناصب

۱. كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...

۲. الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ... (توبه/ ۷۱)

قضایی از سوی زنان را برخی ادلهٔ مطلق در بابِ وجوبِ امر به معروف و نهی از منکر دانسته و معتقدند که زنان برای انجام این تکالیف نه تنها مجاز، بلکه موظف به فراهم نمودن مقدمات آن هستند. (مرتضوی، ۱۳۷۵: ۲۵۲) البته باید دانست، اگرچه زن و مرد در شمول برخی ادلهٔ وجوب، صراحت دارند، ولی از عموم مکلفین تمامی مراتب و مصادیق امر و نهی، از جمله قضاوت، خواسته نشده است؛ از این رو، باتوجه به سیره و فضای فرهنگی حاکم در اسلام، در بابِ منع شرعی از تصدی مناصب ولایی زنان، ظهور اطلاقی بدوی زائل می‌گردد.

نکته‌ای که غفلت از آن سزاوار نیست آن است که جواز تصدی مناصب سیاسی، قضایی و اجتماعی از سوی زنان، منافاتی با ناپسندی و کراهت آن از نظر اسلام، ندارد. اهمیت کانون خانواده و لزوم حفظ و حراست از آن، و وظایف اختصاصی زنان در حوزهٔ مادری، همسری و خانه‌داری و مشکلات معاشرت در محیط‌های اجتماعی و افزایش احتمالی آثار سوء اختلاط و ازسویی لزوم حفظ عفاف و حجاب در جامعه، از جمله دلایل مرجوحیت مناصب سیاسی و اجتماعی زنان است. مؤید این برداشت، سیرهٔ پیامبر اکرم و ائمهٔ معصومین علیهم السلام در عدم ترغیب بانوان به حضور در عرصهٔ حاکمیت سیاسی است؛ بنابراین در شرایط برابر، اولویت (نه الزام) آن است که مناصب سیاسیاجتماعی (خصوصاً در مواردی که مخاطب زن نباشد) به مردان واگذار شود؛ زیرا که این واسپاری در راستای حفاظت از کيان خانواده و پاسداشت قداست آن و رعایت مصالح عمومی اجتماع است.

نتیجه‌گیری

از مجموعه دلایلی که برای اثبات یا نفی حقی مشارکت سیاسی زن ارائه شد، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که از منظر قرآن، زن همانند مرد می‌تواند در تعیین سرنوشت جامعه و در تصدی مناصب حاکمیتی سهیم باشد، اما با این همه، نکتهٔ مهمی که می‌تواند نتیجهٔ یادشده را اندکی متعادل یا حتی متحول سازد، آن است که اندیشهٔ توحیدی در ساختار جامعه و در رابطهٔ زن و مرد برای خانواده نقش ویژه‌ای قائل است؛ درحقیقت، بسیاری از تشریحات مربوط به حقوق زن و مرد، باتوجه به قداست و حرمت نهاد خانواده و پاسداشت کيان آن صورت گرفته است. اهمیت کانون خانواده در نگاه قرآن، ما را به این حقیقت مهم رهنمون می‌سازد که حقوق و وظایف افراد باید در پرتو محوریت خانواده تعریف و تبیین شود و نتیجهٔ آن تقویت و تحکیم نهاد خانواده باشد نه سست شدن و فروپاشی آن؛ براین اساس، حضور زن در عرصهٔ قدرت و حاکمیت و حقی مشارکت سیاسی در

سطوح مختلف آن، مانند سایر حقوق وی، تا آنجا مشروعیت و مطلوبیت قرآنی دارد که با شئون خانواده یا موقعیت زن در خانواده سازگار باشد؛ به تعبیر دیگر، شاید بتوان گفت که حفظ و حراست از کانون خانواده حد و مرز حقوق سیاسی و اجتماعی زن محسوب می‌شود؛ همچنان که در مورد مرد نیز همین حکم جاری است.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰)، «التحریر والتنوير»، جلد ۴. بیروت: موسسه التاريخ العربی.
۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹)، «تفسیر القرآن العظیم»، جلد ۳. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، «لسان العرب»، جلد ۱۲. بیروت: دار صار.
۴. ابوفارس، محمد عبدالقادر (۱۹۹۹)، «حقوق المراه المدنيه والسياسيه في الاسلام». الاردن: دارالفرقان.
۵. احمد بن فارس، ابوالحسن (۱۴۰۴)، «معجم مقاييس اللغة»، جلد ۱. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. ارسطو، محمد جواد (۱۳۸۷)، «زن و مشارکت سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، ۱. تهران.
۷. آصفی، محمدمهدی (۱۳۸۴)، «زن و ولایت سیاسی و قضایی». مجله فقه اهل بیت. ش ۴۲، ۴۷-۱۰۰.
۸. آلوسی، محمود (۱۴۱۵)، «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی»، جلد ۱۲. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، «زن در آیین جلال و جمال». قم: اسراء.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴)، «وسائل الشیعه». قم: آل البیت.
۱۱. حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۳۸۷)، «رساله بدیعه». قم: نشر علامه طباطبائی.
۱۲. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۱)، «الاجتهاد والتقلید فی التنقیح فی شرح العروه الوثقی»، ج ۱. قم: مؤسسه الخوئی الاسلامیه.
۱۳. رازی، ابوالفتوح (۱۴۰۸)، «روح الجنان فی تفسیر القرآن». مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم (۱۴۱۶)، «مفردات الفاظ القرآن». بیروت: الدار الشامیه.
۱۵. زبیدی، سید محمد مرتضی (۱۴۱۰)، «تاج العروس»، جلد ۱۷. بیروت: دارالفکر.
۱۶. شادلی قطب، سید ابراهیم حسین (۱۴۱۲)، «فی ظلال القرآن»، جلد ۵. بیروت: دارالشروق.
۱۷. شبر، عبدالله (۱۳۷۹)، «تفسیر القرآن الحکیم». تهران: اسوه.
۱۸. شمس الدین، محمدمهدی (۱۳۸۸)، «اهلیه المراه لتصدی السلطه»، ترجمه محسن عابدی. تهران: بعثت.
۱۹. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۹۰)، «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنه»، جلد ۷. تهران: فرهنگ اسلامی.
۲۰. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۷۴)، «المیزان»، جلد ۴، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۲)، «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، جلد ۳. تهران: طبع و نشر.
۲۲. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، «مجمع البحرین و مطلع النیرین»، جلد ۳. تهران: مرتضوی.
۲۳. طنطاوی، محمد (۱۴۱۸)، «التفسیر الوسیط للقرآن الکریم»، جلد ۱۳. قاهره: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزیع.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵)، «تهذیب الاحکام»، جلد ۳. تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. طبیب، عبدالحسن (۱۳۷۸)، «اطیب البیان فی تفسیر القرآن»، جلد ۱۲. تهران: کتابفروشی اسلامی.
۲۶. عترت دوست، محمد (۱۳۹۳)، «بررسی فقهی ولایت سیاسی زنان»، رساله دکتری. قم: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۷)، «تفسیر الکبیر»، جلد ۲۷. بیروت: دارالسلام.
۲۸. فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹)، «تفسیر من وحی القرآن»، جلد ۷. بیروت: دارالملاک للطباعة والنشر.
۲۹. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۰)، «تفسیر احسن الحدیث»، جلد ۱۰. تهران: بنیاد بعثت.



۳۰. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۸). «الجامع لاحکام القرآن»، جلد ۵. تهران: ناصرخسرو.
۳۱. کاشانی، فتح الله (۱۳۴۴). «منهج الصادقین فی الزام المخالفین»، جلد ۱۰. تهران: اسلامیه.
۳۲. کحاله، عمر رضا (۱۴۳۲). «اعلام النساء»، جلد ۵. بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۳. کیانی، سمیرا (۱۳۹۵). «ولایت سیاسی زن از منظر فقه امامیه». پایان نامه کارشناسی ارشد. شهرکرد: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۳۴. مرتضوی، سید ضیاء (۱۳۷۵). «محقق اردبیلی و قضاوت زن». قم: مقالات کنگره محقق اردبیلی.
۳۵. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). «مسأله حجاب». تهران: صدرا.
۳۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). «زن و سیاست، مجله پیام زن». شماره ۲. قم: ؟.
۳۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). «نکته‌ها و یادداشت‌هایی درباره زن در قرآن». مجله پژوهش‌های قرآنی، ۲۷ و ۲۸.
۳۸. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۰). «شبهات و ردود حول القرآن الکریم». تهران: مؤسسه التمهید.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۵۳). «تفسیر نمونه». جلد ۳. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۰. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹). «مبانی فقهی حکومت اسلامی»، جلد ۲. تهران.
۴۱. منتظری، حسینعلی (۱۴۱۵). «دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه». قم: تفکر.
۴۲. موسوی، سید ابوالحسن (۱۳۹۰). «زن و مناصب حکومتی از منظر فقه امامیه». پایان نامه کارشناسی ارشد، مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.

References

The Holy Quran

1. Ibn Ashur, Muhammad Tahir (1420). "Al-Tahrir and Al-Tanwar", volume 4. Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi Institute
2. Ibn Kathir, Ismail bin Omar (1419). "Tafseer al-Qur'an al-Azeem", Jad 3. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya
3. Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram (1414). "Languages of the Arabs", volume 12. Beirut: Dar Sar
4. Abu Fars, Mohammad Abdul Qadir (1999). "Haqq al-Marah al-Madaniyyah and Politics in Islam". Al-Jordan: Dar al-Furghan
5. Ahmad bin Faris, Abul Hussein (1404). "The Dictionary of Al-Lagheh Comparisons", Volume 1. Qom: Islamic Propaganda Office
6. Aristotle, Mohammad Javad (1387). "Women and Political Participation", Political Science Quarterly, 1. Tehran
7. Asefi, Mohammad Mahdi (2004). "Woman and political and judicial province". Ahl al-Bayt Jurisprudence Magazine. Sh 42, 47-100
8. Alousi, Mahmoud (1415). "Ruh Al-Ma'ani in Tafsir Al-Qur'an Al-Azeem and Al-Saba Al-Mathani", Volume 12. Beirut: Darahiya al-Trath al-Arabi
9. Javadi Amoli, Abdullah (1388). "Woman in the Mirror of Glory and Beauty". Qom: Israa
10. Hor Ameli, Muhammad bin Hassan (1414). "Weasel al-Shia". Qom: Al El Bayt
11. Hosseini Tehrani, Mohammad Hossein (1387). "Badi'ah Treatise". Qom: Allameh Tabatabai Publishing
12. Khoi, Abu al-Qasim (1411). "Al-Ijtihad and Taqqlid fi-Tanqih fi Sharh al-Urwa al-Waghti", vol.1. Qom: Al-Khoei Islamic Institute
13. Razi, Abulfatuh (1408). "The Spirit of the Gentiles in Tafsir al-Qur'an". Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation
14. Ragheb Esfahani, Abolqasem (1416). "Vocabulary of Quranic Words". Beirut: Eldar Al-Shamiya
15. Zubeidi, Seyyed Mohammad Morteza (1410). "Taj al-Aros", volume 17. Beirut: Dar al-Fekr
16. Shazli Qutb, Seyed Ibrahim Hossein (1412). "Fi Zhalal al-Qur'an", Volume 5. Beirut: Dar al-Shurouq
17. Shabar, Abdullah (1379). "Tafsir al-Qur'an al-Hakim". Tehran: Asoeh
18. Shamsuddin, Mohammad Mahdi (2008). "Ahliyyah Al-Marah Lettsadi al-Sulta", translated by Mohsen Abedi. Tehran: Ba'ath
19. Sadeghi Tehrani, Mohammad (1390). "Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an with the Qur'an and Sunnah", volume 7. Tehran: Islamic culture
20. Tabatabai, Mohammad Hossein (1374). "Al-Mizan", volume 4, translated by Mohammad Bagher Mousavi Hamdani. Qom: Community of Modaresin Publications
21. Tabrasi, Fazl bin Hassan (1382). "Collection of Al-Bayan in Tafsir al-Qur'an", Volume 3. Tehran: Tabab and Nashr
22. Tarihi, Fakhreddin (1375). "Al-Bahrin Assembly and Al-Nireen Informer", Volume 3. Tehran: Mortazavi
23. Tantawi, Muhammad (1418). Al-Tafsir Al-Wasit for the Noble Qur'an", Volume 13. Cairo: Dar Nahda Masr for Printing and Publishing
24. Tusi, Mohammad bin Hassan (1365). "Tahzeeb Al-Ahkam", Volume 3. Tehran: Darul-e-Kitab al-Islamiya Publications
25. Tayeb, Abdul Hossein (1378). "Atib al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", volume 12. Tehran: Islamic bookstore



26. Atrat Došt, Mohammad (2014). "Jurisprudential examination of the political guardianship of women", doctoral dissertation. Qom: Faculty of Theology and Islamic Studies
27. Fakhr Razi, Muhammad bin Omar (1377). "Tafsir al-Kabir", volume 27. Beirut: Dar al-Salaam
28. Fadlullah, Mohammad Hossein (1419). "My Commentary on the Revelation of the Qur'an", Volume 7. Beirut: Dar al-Mulak for printing and publishing
29. Qurashi, Ali Akbar (1370). "Tafseer Ahsan al-Hadith", Volume 10. Tehran: Ba'ath Foundation
30. Qurtobi, Muhammad bin Ahmad (1368). "Al-Jami Lahkam al-Qur'an", Volume 5. Tehran: Nasser Khosro
31. Kashani, Fathullah (1344). "Manhaj al-Sadiqin fi Zaam al-Makhalifiin", Volume 10. Tehran: Islamia
32. Kahale, Omar Reza (1432). "Ilam al-Nisa", volume 5. Beirut: Al-Rasalah Institute.
33. Kiani, Samira (2015). "Woman's political province from the perspective of Imami jurisprudence". Master's thesis. Shahrekord: Faculty of Literature and Human Sciences
34. Mortazavi, Seyed Zia (1375). "Ardabili researcher and women's judgement". Qom: Papers of Mohaghegh Ardabili Congress
35. Motahari, Morteza (1368). "Issue of hijab". Tehran: Sadra
36. Motahari, Morteza (1371). "Women and Politics, Payam Zan Magazine". Number 2. Qom
37. Motahari, Morteza (1380). "Notes and notes about women in the Qur'an", Qur'anic Research Magazine, 27 and 28
38. Marafet, Mohammad Hadi (2010). "Doubts and reactions around the Holy Qur'an". Tehran: Al-Tamhid Institute
39. Makarem Shirazi, Nasser (1353). "Sample Interpretation". Volume 3. Tehran: Darul Kitab al-Islamiya
40. Montazeri, Hossein Ali (1409). "The Jurisprudential Foundations of Islamic Government", Volume 2. Tehran
41. Montazeri, Hossein Ali (1415). "Deserts in the field of al-faqih and jurisprudence of the Islamic jurisprudence". Qom: Thinking
42. Mousavi, Seyyed Abulhasan (2019). "Women and government positions from the perspective of Imami jurisprudence". Master thesis, Mashhad: Faculty of Theology and Islamic Studies



دوره اول
شماره دوم
پیاپی: ۲
پاییز و زمستان
۱۴۰۱