



دانشگاه قم

دانشکده الهیات و معارف اسلامی

پایان نامه دوره دکتری

عنوان:

بررسی فقهی ولایت سیاسی زنان

استاد راهنما:

حجت الاسلام والمسلمین آقای دکتر سید محمد جواد وزیری فرد

استادان مشاور:

حجت الاسلام والمسلمین آقای دکتر سید یوسف علوی وثوقی

حجت الاسلام والمسلمین آقای دکتر محسن ملک افضلی

نگارنده:

محمد عترت دوست

بهار ۱۳۹۳

چکیده

موضوع مشارکت سیاسی زنان در جامعه اخیراً بیشتر مورد توجه قرار گرفته است؛ بر همین اساس و به علت برخی شبهات فقهی دربارهٔ ولایت سیاسی زنان، بررسی فقهی این موضوع مهم به نظر می‌رسد. از این رو در این نوشتار با بررسی آیات و روایات و گفتار مفسران و فقیهان به بررسی امکان و حدود جواز ولایت سیاسی برای زنان پرداخته شده است. در این پژوهش از روش توصیفی-تحلیلی استفاده شده و گردآوری داده‌ها نیز به صورت کتابخانه‌ای بوده است.

در نتیجه تحقیق روشن شد که به آیات قرآن در منع ولایت سیاسی زنان نمی‌توان به طور قاطع استناد کرد؛ گرچه در صورت اثبات-از برخی از آن‌ها بتوان به مثابه مؤید بهره برد. اما با توجه به برخی از روایات موجود و اجماع علمای فریقین در منع ولایت عام برای زنان، می‌توان حکم به ممنوعیت ولایت سیاسی عام در سطح حاکم امت اسلامی و ولی فقیه برای زنان نمود. اما در سطوح پایین‌تر و در ولایاتی چون ریاست دولت و نمایندگی مجلس و وزارت و مدیریت‌های دیگر نمی‌توان حکمی این‌چنین داد. چرا که این گونه از مدیران و مسئولان سیاسی، در واقع، در مقام کارگزار ولی امر هستند و نه ولی مستقل. البته، با توجه به ادله موجود، مرجوحیت هر نوع مدیریت سیاسی برای زنان محرز است.

کلمات کلیدی: ولایت سیاسی، زنان، فقه، قضاوت زنان، حکومت.

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
فصل اول: کلیات	
۱-۱. مقدمه	۲
۱-۱-۱. طرح مسئله	۲
۱-۱-۲. سابقه و ابعاد تحقیقی موضوع	۶
۱-۱-۳. ضرورت تحقیق	۸
۱-۱-۴. سؤالات تحقیق	۱۰
۱-۱-۴-۱. سؤال اصلی	۱۰
۱-۱-۴-۲. سؤالات فرعی	۱۰
۱-۱-۵. فرضیه تحقیق	۱۰
۱-۱-۶. اهداف	۱۰
۱-۱-۷. روش تحقیق	۱۱
۱-۱-۸. سازمان‌دهی تحقیق (فصول)	۱۱
۲-۱. مفاهیم	۱۲
۲-۱-۱. فقه	۱۲

- ۱۲-۱-۱. فقه در لغت ۱۲
- ۱۲-۱-۲. فقه در اصطلاح ۱۲
- ۱۳-۲-۱. ولایت ۱۳
- ۱۳-۲-۲-۱. ولایت در لغت ۱۳
- ۱۴-۲-۲-۱. ولایت در اصطلاح ۱۴
- ۳-۲-۱. ارکان ولایت شرعی ۲۷
- ۲-۳-۲-۱. جاعل ولایت ۲۸
- ۳-۳-۲-۱. ولی ۲۹
- ۴-۳-۲-۱. مولی علیه ۲۹
- ۴-۲-۱. اقسام ولایت شرعی ۳۰
- ۵-۲-۱. سیاست ۳۲
- ۶-۲-۱. ولایت سیاسی ۳۳
- ۱-۶-۲-۱. ولایت یا وکالت ۳۴
- ۷-۲-۱. زن ۳۷
- ۸-۲-۱. مشارکت سیاسی زن ۳۹
- ۹-۲-۱. ولایت سیاسی زن ۴۳

فصل دوم: مبانی نظری

- ۱-۲. جایگاه و کرامت زن در اسلام ۴۸
- ۲-۲. اصلی اولی در ولایت انسان بر انسان ۶۵
- ۳-۲. ولایت سیاسی ۶۶
- ۴-۲. تاریخچه‌ای از حضور و ولایت سیاسی زن بعد از اسلام ۷۲

۷۵	۵-۲. ولایت سیاسی زن در قرآن.....
۷۹	۶-۲. مشارکت سیاسی زن در اسلام.....
۷۹	۱-۶-۲. بیعت.....
۷۹	۱-۱-۶-۲. ماهیت بیعت.....
۸۱	۲-۱-۶-۲. تفاوت نگاه اهل سنت و امامیه به بیعت.....
۸۳	۳-۱-۶-۲. کیفیت انجام دادن بیعت.....
۸۵	۴-۱-۶-۲. اقسام بیعت از جهت اهداف و محتوا.....
۸۵	۲-۶-۲. انتخابات.....
۹۵	۳-۶-۲. امر به معروف و نهی از منکر سیاسی (نظارت عمومی).....
۹۸	۴-۶-۲. شورا.....
۱۰۱	۷-۲. سختی ها و محدودیت های مشارکت سیاسی زن.....
۱۰۲	۱-۷-۲. تفاوت های روان شناختی و جامعه شناختی زن و مرد و نقش های اختصاصی زنان.....
۱۱۴	۲-۷-۲. حجاب و حیا و الزامات شرعی حضور زن در اجتماع.....
۱۱۸	۸-۲. حکومت ولی فقیه.....
۱۲۵	۹-۲. پیشینه کلامی دیدگاه فقهی امامیه و اهل سنت در ولایت سیاسی.....
۱۲۶	۱۰-۲. زنان در جمهوری اسلامی ایران.....
۱۲۷	۱-۱۰-۲. زنان در انقلاب اسلامی ایران.....
۱۲۹	۲-۱۰-۲. زنان در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.....
۱۳۶	۱۱-۲. ولایت سیاسی در سطوح پایین تر از ولی فقیه.....
۱۴۲	۱۲-۲. قضاوت.....

فصل سوم: بررسی دلایل مخالفان و موافقان ولایت سیاسی زن

- ۱-۳. بررسی دلایل مخالفان ولایت سیاسی زن ۱۵۲
- ۱-۱-۳. استدلال به قرآن کریم ۱۵۲
- ۱-۱-۱-۳. آیهٔ قیمومیت ۱۵۲
- ۱-۱-۱-۱-۳. سخنان مفسران ۱۵۳
- ۱-۱-۱-۲-۳. فضیلت مرد و طفیلی بودن زن ۱۵۸
- تحلیل و بررسی ۱۶۱
- ۱-۱-۱-۲-۳. آیهٔ تفضیل مردان ۱۶۳
- تحلیل و بررسی ۱۶۴
- ۱-۱-۱-۳-۳. آیهٔ دستور به ماندن در خانه ۱۶۵
- تحلیل و بررسی ۱۶۸
- ۱-۱-۱-۳-۴. آیهٔ مبین نبودن زنان در مخاصمه ۱۷۰
- تحلیل و بررسی ۱۷۱
- ۱-۱-۲-۳. روایات ۱۷۳
- ۱-۲-۱-۳. روایات نفی عمومی ولایت زنان ۱۷۴
- ۱-۱-۲-۱-۳. روایت رستگار نشدن فرمانبران از زن (روایت مشهور نبوی) ... ۱۷۴
- تحلیل و بررسی ۱۷۶
- ۱-۲-۱-۲-۳. روایت ریحان بودن زن ۱۸۰
- تحلیل و بررسی ۱۸۰
- ۱-۲-۱-۳-۳. روایت معرفی قاضی در اختلافات بین شیعیان ۱۸۳
- تحلیل و بررسی ۱۸۴
- ۱-۲-۱-۳-۴. روایت نهی از تدبیر زن برای مرد ۱۸۷

- ۱۸۷.....۳-۱-۲-۵.روایت فرمانروایان بد.....
- ۱۸۸.....تحلیل و بررسی
- ۱۸۸.....۳-۱-۲-۶.وجود نداشتن موضوع برای قضاوت زن.....
- ۱۸۸.....تحلیل و بررسی
- ۱۸۹.....۳-۲-۱-۲. بررسی روایات مشورت با زنان.....
- ۱۹۰.....۳-۱-۲-۱. مشورت با توجه به شخصیت زن.....
- ۱۹۲.....۳-۱-۲-۲. مشورت با توجه به موضوع مشاوره.....
- ۱۹۴.....۳-۱-۲-۳. نامه ۳۱ نهج البلاغه.....
- ۱۹۴.....تحلیل و بررسی
- ۱۹۵.....۳-۱-۲-۴. روایت شومی زنان.....
- ۱۹۶.....تحلیل و بررسی
- ۲۰۰.....۳-۱-۲-۵. روایت درباره تباه‌کنندگان قلب.....
- ۲۰۰.....تحلیل و بررسی
- ۲۰۰.....۳-۱-۲-۶. نسخه دیگر روایت درباره تباه‌کنندگان قلب.....
- ۲۰۰.....تحلیل و بررسی
- ۲۰۱.....۳-۱-۲-۷. روایت مخالفت با نظر مشورتی زنان.....
- ۲۰۱.....تحلیل و بررسی
- ۲۰۳.....۳-۱-۲-۸. روایت پیش‌بینی مشورت زنان در حکومت.....
- ۲۰۳.....تحلیل و بررسی
- ۲۰۴.....۳-۱-۲-۳. روایات دال بر نقصان عقل زنان.....
- ۲۰۴.....۳-۱-۲-۱. خطبه بعد از جنگ جمل.....

- تحلیل و بررسی ۲۰۴
- ۲-۳-۲-۱-۳. توصیه امیرالمؤمنین (علیه السلام) به لشکریان خود ۲۱۳
- ۳-۳-۲-۱-۳. روایت کم بهرگان در دین و خرد ۲۱۳
- ۴-۳-۲-۱-۳. روایت کینه عایشه ۲۱۴
- ۵-۳-۲-۱-۳. روایت برکت در مخالفت با زنان ۲۱۴
- ۶-۳-۲-۱-۳. روایت حذر از زنان خوب ۲۱۴
- ۷-۳-۲-۱-۳. روایت خلقت حضرت حوا ۲۱۵
- ۸-۳-۲-۱-۳. روایت ندا به حضرت حوا ۲۱۵
- ۴-۲-۱-۳. روایات نهی از اطاعت زنان ۲۱۶
- ۱-۴-۲-۱-۳. نهی از مشورت درباره اسرار یا اطاعت نزدیکان ۲۱۷
- تحلیل و بررسی ۲۱۷
- ۲-۴-۲-۱-۳. روایت شکایت مرد از زنانش ۲۱۸
- تحلیل و بررسی ۲۱۸
- ۳-۴-۲-۱-۳. اطاعت از زن مایه ندامت ۲۲۲
- تحلیل و بررسی ۲۲۲
- ۳-۱-۳. اجماع ۲۲۴
- ۴-۱-۳. عقل ۲۲۷
- ۵-۱-۳. اصل عملی ۲۲۸
- تحلیل و بررسی ۲۲۹
- ۶-۱-۳. سیره مسلمین ۲۳۱
- تحلیل و بررسی ۲۳۲

۲۳۸.....	۲-۳. بررسی دلایل موافقان ولایت سیاسی زن.....
۲۳۹.....	۳-۲-۱. اصل اولی.....
۲۳۹.....	۳-۲-۲. قرآن کریم.....
۲۴۱.....	۳-۲-۳. سنت شریف.....
۲۴۳.....	۳-۲-۴. اصل عملی.....
۲۴۴.....	۳-۲-۵. بنای عقلا.....
۲۴۶.....	۳-۲-۶. مناقشه در ادله مخالفان ولایت سیاسی زن.....
۲۴۷.....	۳-۲-۷. تحلیل و بررسی دلایل موافقان.....
۲۵۰.....	۳-۳. نتیجه‌گیری.....
۲۵۳.....	۳-۴. پیشنهاد.....
۲۵۴.....	فهرست منابع و مآخذ.....

فصل اول

کلیات

۱-۱. مقدمه

۱-۱-۱. طرح مسئله

زنان نیمی از هر اجتماع هستند که نقشی مهم در شکل‌گیری سعادت جوامع بر عهده دارند. نقش‌هایی چون تربیت فرزندان و خانه‌داری بدون حضور زنان مسلماً توفیقی نخواهد داشت. از سویی دیگر، زندگی اجتماعی انسان نیز لوازمی دارد؛ دخالت مردم در شکل‌گیری حکومت انکارناشدنی است. حکومت‌های متداول امروزی در ابعاد مختلف تقنینی، اجرایی و قضایی با حضور و نظر مستقیم یا غیر مستقیم مردم شکل می‌گیرد. حال، زنان، به مثابه نیمی از جمعیت جامعه، در این مسائل چه وظایفی بر عهده دارند.

به نظر می‌رسد بتوان مشارکت سیاسی زنان را در پنج حوزه تحدید نمود:

- حضور در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی و سیاسی مانند مجلس شورا و شوراهای دیگر؛

- تصدی منصب‌های مدیریتی چون وزارت، ریاست دولت و...؛

- شرکت در انتخابات و برگزیدن افراد برای دو بخش فوق؛

- حضور در تشکلهای و احزاب سیاسی و...؛

- حضور در راه‌پیمایی‌ها و تجمعات حمایتی یا اعتراضی.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، زنان از نظر مشارکت و تصدی مناصب و مسئولیت‌های سیاسی- اجتماعی همسنگ مردان از حق رأی و انتخاب و نیز حق نامزدی و

۱. مهدی مهریزی، "زن و سیاست؛ گرایش‌ها و نگارش‌ها"، حکومت اسلامی، ش ۴، ۱۳۷۶.

انتخاب شدن برخوردار شده‌اند. اما آن گونه که از ظاهر اصل ۱۱۵ قانون اساسی برمی‌آید، در تصدی پست مهم و حساس ریاست جمهوری به عنوان عالی‌ترین مقام رسمی کشور پس از مقام رهبری، جنسیت دخالت داده شده است. از این رو زنان نمی‌توانند عهده دار آن شوند. این برداشت از اصل ۱۱۵ بیشتر بر پایه باورهای دینی و موازین فقهی است.^۱

تبیین نشدن کافی مبانی فقهی چنین تصمیماتی گروه‌های مختلف را بر آن داشته است که از دیدگاه‌های مختلف به مقابله و اعتراض در مقابل آن برآیند. البته همه می‌پذیرند که در روابط بین انسان‌ها در همه زمان‌ها تبعیض و ظلم وجود داشته است و چه بسا زنان از برخی از حقوق خود هم به دلایل مختلف دور مانده باشند. اما آنچه شایان توجه است این است که همه موارد را نباید ناشی از علتی خاص دانست و یا بی‌جهت امری را به مصادیق مختلف تعمیم داد. به این معنا که جایز نبودن ریاست جمهوری برای زنان را نمی‌توان در کنار سایر مسائل قرار داد و همه را با یک استدلال مردود دانست. ممکن است دلیل اینکه برخی از زنان راغب نیستند برای اشتغال در مشاغلی چون تدریس در مدارس دخترانه یا درمان زنان یا سایر امور مباح تلاش کنند مسائلی چون عقب نگه داشتن زنان در مسائل و موضوعات مختلف و برخی مسائل این‌چنینی باشد. اما همین دلیل را نمی‌توان برای رئیس جمهور نشدن آن‌ها بیان کرد.

این نگاه غلط باعث شده است که برای استدلال این معنا دلایلی گوناگون را در کنار هم ردیف کنند. مثلاً موانع موجود در مشارکت سیاسی زنان را به صورت زیر در کنار هم قرار دهند و کم‌رنگ بودن حضور در همه مصادیق فعالیت سیاسی زنان را به آن‌ها نسبت دهند:

موانع ذهنی چون فقدان باور و اعتقاد درونی زنان به توانایی‌ها و قابلیت‌های خود؛ عدم احساس ضرورت توسط زنان برای مشارکت در عرصه‌های مختلف؛ متعلق به خود ندانستن حوزه سیاست از سوی دختران تحت تأثیر ارزش‌هایی که طی قرون متوالی منتقل شده است و از طریق آموزش‌های رسمی و غیر رسمی تقویت می‌شود و اصولاً نداشتن انگیزه برای مشارکت فعالانه سیاسی در سطح نخبگان؛ ترس از فرهنگ و باورهای سنتی و عدم برنامه‌ریزی

۱. سید محمدصادق طباطبایی، وحید قاسمی و منیر پشیمی، "بررسی مسئله تصدی زن بر مقام ریاست جمهوری در جمهوری اسلامی ایران"، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال چهارم، ۱(۱۳۸۷): ۱۵۰.

برای زدودن توهمات احتمالی. **موانع فرهنگی** چون روح فرهنگ مردسالاری تاریخی حاکم بر این مرز و بوم که زنان را به تبعیت از مردان وادار می‌کند و ارزش وجودی زنان را به انجام دادن تکالیف دینی و پرورش مردان متدین وابسته می‌داند؛ این فرهنگ مردسالاری بر تدوین قواعد سیاسی نیز حاکم است و هر گونه توانمندی را در عرصه مشارکت سیاسی زنان عقیم می‌گذارد؛ سرچشمه گرفتن در درجه نخست از سطوح بالای تصمیم‌گیری که زنان را برای پست‌های تصمیم‌گیری انتخاب نمی‌کنند و این خود بازدارنده است؛ زمینه‌های تاریخی و فرهنگی که همواره دوری زنان را از سیاست فراهم کرده است و نیز دور کردن وظایف زنان از جمله بقای نسل و اداره خانه آنان را از محیط اجتماعی که زمینه‌ساز مشارکت سیاسی است؛ وجود برخی از سنت‌های فرهنگی و تحمیلی که نه جزء فرهنگ ایرانی و نه جزء فرهنگ اسلامی است. **موانع اجتماعی** چون تفاوت فرایند اجتماعی شدن بین دو جنس که تفاوت در رفتار را به همراه می‌آورد همچون ترس زنان از اعمال نظر و صحبت کردن در مجامع عمومی و نداشتن اعتماد به نفس؛ پیش‌داوری‌ها، مخالفت خانواده، تصویر منفی زنان که اهل سیاست هستند و کنترل اجتماعی اطرافیان که شرکت زنان را در جوامع محلی و ملی دشوار می‌سازد؛ فقدان رسانه‌های گروهی و جمعی مسئولیت‌پذیر و هوادار توسعه کلان و مشارکت همه‌جانبه؛ سطح پایین آگاهی زنان و فقدان ابزارهای مناسب در سطح جامعه، مثلاً نبود تشکلات و انجمن‌های خودجوش زنانه. **موانع سیاسی** چون نبود فعالیت مداوم مردم‌سالارانه؛ ناآشنایی برخی از مسئولان سیاسی با خواسته‌ها و نگرش‌های بانوان؛ نبودن فضای مناسب در متن جامعه برای انجام دادن فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی. **موانع حقوقی** چون محرومیت زنان از نیل به برخی از مشاغل عمومی چون مرجع تقلید، پیش‌نماز، رهبر، عضو شورای رهبری، شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام و ریاست جمهوری؛ غالب بودن نظریه‌های فقهی دسته‌ای از فقها که مقتضیات اجتماعی را نادیده می‌گیرند؛ سیاسی بودن مقوله حقوق زنان که دو پیامد نگاه ابزاری به زن برای دستیابی به قدرت و نمایشی بودن پست‌های مدیریت

سیاسی زنان را به دنبال دارد؛ ابهام در قوانین؛ ناشناخته بودن حقوق و قانون نامطلوب انتخاباتی و صافی‌های نظارتی^۱.

همان طور که دیدیم، در میان برخی از مطالب صحیح ناشی از برخی از نقایص، موضوعاتی که منبعث از آموزه‌های دینی است آورده شده است. تبیین نکردن دقیق از منظر فقهی مبانی اموری مانند عدم جواز شرعی رهبری برای زن و مانند آن باعث شده است که برخی — آگاهانه و مغرضانه یا جاهلانه — با سوء استفاده از عبارات ظاهر فریب حقوق زن و طرفداری از آن برخی از مسائل ناشی از مبانی فقهی جامعه اسلامی را مورد حمله قرار دهند. برخی با دم زدن از حقوق زن این گونه قانون‌ها را نافی حقوق زن می‌دانند. برخی آن را ناشی از مسائل فرهنگی و نگاه تبعیض‌آمیز به زن در طول تاریخ و در زمان‌های گذشته می‌دانند... در این میان به نظر می‌رسد وظیفه فقیهان و دانش‌پژوهان این است که این مبانی را به صورت شفاف بیان کنند تا برای همگان روشن باشد. البته مغرضان و کسانی که به مبانی دینی اسلام اعتقادی ندارند همیشه هستند و به هر طریقی که بتوانند سخن خود را می‌گویند؛ اما آنچه مهم است این است که نباید با کم کاری و اهمال بهانه به دست مغرضان داده شود. اگر همه مبانی فقهی این گونه از مسائل به‌روشنی تبیین شود، دیگر بیان انتقادهایی چینی در مقابل اعتقادات پذیرفته شده جامعه آسان نخواهد بود.

البته برخی هم با تصور حق حاکمیت برای مردم به این دیدگاه که زنان می‌توانند ولایت داشته باشند دامن می‌زنند؛ با این توضیح که، بر اساس آیه سی‌ام سوره بقره^۲ و اینکه بیشتر مفسران قائل اند مقام خلیفه الهی مخصوص حضرت آدم علیه‌السلام نبوده و مربوط به نوع انسان است، می‌گویند حکومت مردم بر مردم یعنی حق حاکمیت ملی نیز به عنوان خلیفه الهی بودن انسان می‌تواند مشروع و قانونی باشد^۳؛ بنابراین هر کسی را که مردم صلاح بدانند می‌توانند به عنوان حاکم برگزینند، گرچه زن باشد. چرا که، همان طور که در مبانی نظری خواهد آمد، ما قائلیم که حق حاکمیت از آن خداست که به اولیای خاص خود واگذار کرده

۱. طباطبایی و دیگران، ۱۳۸۷، ۱۵۴-۱۵۷.

۲. «انی جاعل فی الارض خلیفه»

۳. فائزه عظیم زاده اردبیلی، "مبانی فقهی و حقوقی لزوم مشارکت سیاسی زن مسلمان در موج بیداری اسلامی"، مطالعات بیداری اسلامی، ۱(۱۳۹۱): ۱۳۷.

است و در عصر غیبت این حق به فقها می‌رسد و بر اساس مبانی اسلامی این امر به زنان نمی‌رسد.

از سویی دیگر برخی از علما -همچون آیت الله صافی گلپایگانی- نیز ظاهراً بر اساس اینکه هر گونه مدیریت سیاسی زن را ولایت سیاسی ممنوع برای او می‌دانند حتی با فرماندار شدن زن مخالفت کرده‌اند.^۱ مسئله اساسی این است که اساساً کدام مشارکت‌های سیاسی زنان مصداق ولایت است و اگر مصداق ولایت است آیا ولایت سیاسی زن در فقه اسلام ممنوع است. چه دلایلی بر این معنا وجود دارد و با توجه به آن‌ها ولایت سیاسی زن را تا چه اندازه می‌توان تحدید کرد.

۱-۱-۲. سابقه و ابعاد تحقیقی موضوع

سمت‌های سیاسی در گذشته و به‌ویژه در زمان معصومان علیهم‌السلام گسترده نبوده و به مقام خلافت -که همان امامت مسلمین و مقام زعامت کبرا و بالاترین منصب سیاسی است- و یا مقام امارت -که فرمانداری و یا استانداری شهر و یا منطقه‌ای بوده- و نیز منصب قضاوت و مناصب نظامی محدود بوده است؛ اما در دنیای امروز این مناصب دارای شاخه‌ها، مراتب و درجات بسیار زیادی است؛ وزارت‌خانه‌ها، ادارات کل و مدیریت‌های فراوانی در زیرمجموعه دولت، قوه قضائیه و یا قوه مقننه قرار دارد که بیشتر آن‌ها جزو مناصب ولایی محسوب می‌شود.

شایان ذکر است که فقه اهل سنت از آغاز حیات خود با مسئله خلافت و حکومت و مسائل مربوط به آن مواجه بوده است و فقهای آنان مجبور بوده‌اند پیوسته در مورد وظایف و اختیارات حاکمان و رابطه متقابل مردم و حکومت و مسائل خردی که هر روزه درباره مسائل حکومتی مطرح می‌شده است اظهارنظر و احکام شرعی آن را بیان کنند. از این رو مسئله حکومت و زوایای آن در کتب فقهی اهل سنت از قدیم مطرح بوده و فروع زیادی درباره آن دیده می‌شود. اما، از آنجا که جامعه شیعه و، به تبع آن، فقهایشان همیشه -مگر در زمان‌ها و

۱. وبگاه خبری خبرآنلاین، ۱۳۹۳:

مکان‌هایی محدود— از قدرت دور بوده و در کمتر دوره‌ای در مصدر حکومت قرار داشته‌اند، بررسی موضوعات حکومتی مورد نیاز آن‌ها نبوده است. با اینکه در روایات معصومین از جایگاه امام و مسئولیت‌های وی در مسائل مرتبط با دولت —مانند اقامه حدود و تعزیرات و جمعه و جهاد— یاد شده است، ولی فقهای شیعه عنوان «امام» را در این روایات همیشه بر امام اصل —یعنی امام معصوم علیه‌السلام— منطبق کرده و کمتر سخنی درباره وظایف امام غیر معصوم در رسیدگی به این امور گفته‌اند.

از دیرباز مسائل مختص به زنان در ابواب مختلف فقه به‌دقت و مفصل بررسی شده است؛ از جمله این مسائل قضاوت زن است. فقها موضوع ولایت سیاسی زنان را، به شکل مستقل، به صورت جدی بررسی نکرده‌اند؛ اما در باب قضاوت —به مثابه یکی از شئون ولایت— به موضوع زنان پرداخته شده و با استناد به آیات و روایات جواز یا عدم جواز شرعی قضاوت زن بررسی شده است. البته شاید بتوان دلیل جدی نشدن موضوع ولایت سیاسی زنان در بین فقها را نبودن مسئله به معنای دغدغه اجتماعی نبودن این امر دانست؛ چرا که مسئله شدن دخالت زنان در شئون سیاسی در قرون و شاید فقط قرن اخیر مطرح شده است. پس به تناسب مسائل روز بر علمای دین است که به این امر به شکل جدی بپردازند.

گفت‌وگو در قالب سنت مباحث دینی در مورد مشارکت سیاسی زنان در انتخابات مجلس و حضور آنان در این عرصه و، در کل، نگاه به حوزه حقوق زن و با رهیافت‌های جدید واقعیتی است که بیش از یک قرن در آثار متفکران دینی به طور جدی جریان دارد. نخستین مبارزه ملایم به نفع آزادی و پایان دادن به عقب‌ماندگی‌های اجتماعی زنان در تاریخ اندیشه سیاسی اهل سنت با فعالیت‌های قاسم امین^۱ در مصر آغاز شده است. اما قاسم امین در چشم‌انداز کلی نهضت عربی دفاع از حقوق زن در مرحله دوم و ادامه‌دهنده راه سید جمال‌الدین اسدآبادی^۲ و محمد عبده^۳ محسوب می‌شود.

۱. ۱۹۰۸م

۲. ۱۸۹۷م

۳. ۱۸۴۹م

البته، علاوه بر فقها، گروه‌های مختلف اجتماعی - سیاسی دغدغه حضور زن در اجتماع و شئون سیاسی را داشته‌اند و هر یک به تناسب تخصص خود به این امر پرداخته‌اند.^۲ از آن جمله، مفسران نیز ذیل آیات مرتبط با این موضوع به آن اجمالاً پرداخته‌اند. اما، از بین علمای شیعه، به شکل مستوفی و کامل‌تر شاید فقط سه عالم گران‌قدر شمس‌الدین^۳، حسینی تهرانی^۴ و آصفی^۵ به آن پرداخته‌اند. با توجه به اهمیت موضوع و نگاه خاص این سه بزرگوار به نظر می‌رسد بیش از این در این موضوع باید کار شود.

۱-۱-۳. ضرورت تحقیق

با اینکه موقعیت زنان در جهان معاصر و به ویژه در دنیای اسلام تا حدودی از گذشته فاصله گرفته است، ولی هنوز در بسیاری از کشورهای مسلمان زنان در تبعیض فاحش به سر می‌برند؛ در یک کشور زن تا وزارت و نخست‌وزیری پیش رفته است؛ در دیگری نه فقط حتی از حق شرکت در انتخابات برخوردار نیست، که ده‌ها شخصیت مذهبی برای حرمت رانندگی آن‌ها با ماشین فتوای دینی صادر می‌کنند. این واقعیت‌ها حاکی از این است که هنوز هم زن و هم متون دینی در این باره از اسارت برخی از فرهنگ‌ها و روحیه‌ها رهایی نیافته است. تسلط این وضعیت همچنان راه را بر فهم متناقض از متون دینی هموار نگه می‌دارد تا این رفتارهای دوگانه و بلکه چندگانه درباره زنان در جامعه مسلمانان تداوم یابد. در این میان، تنها گزینه‌ای که می‌تواند در برون رفت از این چالش‌ها نقش ایفا کند تأمل دوباره در برداشت‌های متأثر از عوامل فرامتنی در مسئله زن و تنقیح آن در پرتو برخی از مفروضات مسلم دینی است.^۶

۱. محمدصادق فیاض، وکالت زن: بررسی فقهی وکالت زن در دعاوی و پارلمان (مجلس)، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹، ص ۲۲.

۲. کتابخانه مدرسه فقاقت، نقش سیاسی اجتماعی زنان در تاریخ معاصر، پایگاه اطلاع‌رسانی کتابخانه مدرسه فقاقت.

۳. محمد مهدی شمس‌الدین، (أهلایة المرأة لتولی السلطة) حدود مشارکت سیاسی زنان در اسلام، ترجمه محسن عابدی، تهران: بعثت، چاپ دوم، ۱۳۸۸.

۴. سید محمدحسین حسینی طهرانی، رساله بدیعه در تفسیر آیه الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض و بما أنفقوا من أموالهم، ترجمه چند تن از فضلا، مشهد: علامه طباطبائی، ۱۴۲۹ ق؛ سید محمدحسین حسینی تهرانی، ولایت فقیه در حکومت اسلام، چاپ دوم، مشهد: علامه طباطبائی، ۱۴۲۱ ه ق.

۵. محمد مهدی آصفی، "زن و ولایت سیاسی و قضایی"، فقه اهل بیت، ۴۲ (۱۳۸۵).

۶. فیاض، ص ۱۵.

با وجود حضور پررنگ زنان در امور سیاسی بسیاری از جوامع اسلامی، به نظر می‌رسد که درباره نگاه دقیق فقه به این امر به اندازه کافی پرداخته نشده است. این امر با توجه به مخالفت بسیاری از فقها با قضاوت — که از شئون مهم حکومت به حساب می‌آید — زن و نگاه منفی بسیاری از علما به حضور سیاسی زنان در سطوح بالای حکومتی جدی‌تر به نظر می‌رسد. گرچه به شکل پراکنده و در مقالات برخی از متأخران این موضوع بررسی شده است، به نظر می‌رسد لازم است که در این زمینه پژوهشی عمیق صورت گیرد تا همه جوانب مسئله به شکل عمیق‌تر و کامل بررسی شود.

در هر صورت، زن امروز در جوامع اسلامی خود را با هویتی متفاوت از گذشته مواجه می‌بیند و تقریباً تمام عرصه‌های ممنوع‌شده زن گذشته به رویش گشوده است؛ او آموزش دیده است و با هیچ رشته درسی بیگانه نیست، در سیاست مشارکت وسیع دارد و در عرصه اقتصاد نیز حضورش به یکی از شاخصه‌های توسعه تبدیل شده است. با وجود این، در فقه پژوهی معاصر، به‌ویژه در حوزه فقه شیعه، توجه درخور بدان دیده نشده است و طرح و حل مسائل زن همچنان پابست قالب‌هایی مانده است که دغدغه‌های زمان خویش را داشته‌اند.

توجه به تحولات، به‌ویژه از این زاویه مهم است که فقه شیعه اگرچه در گذشته سبنا به الزامات عصر — درگیر مسائل فردی بود، اما امروزه به یمن مجاهدت فقهای راستین شیعه در بیش از یک قرن — که سهم حضرت امام خمینی رحمه‌الله^۱ در رهبری و پیروزی آن بی‌اندازه شگرف بود — با عبور از محرومیت چند صد ساله از صحنه سیاست، در حال تجربه بنیان‌گذاری و اداره دولتی است که همه فلسفه سیاسی آن را فقه تشکیل می‌دهد. از سوی دیگر، جایگاه کنونی زنان در مراکز مهم تصمیم‌گیری سیاسی که به پاس رشادت‌ها و مجاهدت‌های خویش به آن دست یافته‌اند، همه از مسائل زنان در فقه — که در هویت تنها مرجع تعیین‌کننده نحوه تعاملات انسانی، در جامعه قدر می‌بیند — مسئله‌ای ساخته است که بی‌توجهی بدان افزون بر زیان‌های معرفتی، موجب مشکلاتی خواهد شد که کمترین آن آشفتگی‌های اجتماعی یا به قول

هشام شرابی هویت پاره پاره خواهد بود^۱. پس در ضرورت این گونه از تحقیقات شکی نیست و فقه‌پژوهان باید در حد وسع خود بدان پردازند.

۱-۱-۴. سؤالات تحقیق

۱-۱-۴-۱. سؤال اصلی

مهم‌ترین سؤال این تحقیق این است که، از نظر فقهی، ولایت سیاسی زنان چه حکمی دارد.

۱-۱-۴-۲. سؤالات فرعی

سؤالات فرعی تحقیق هم این موارد است:

مشارکت سیاسی زنان از صدر اسلام تا کنون چگونه و در چه مواردی بوده است؟

سختی‌ها و محدودیت‌های مشارکت سیاسی زنان چیست؟

۱-۱-۵. فرضیه تحقیق

فرضیه این است که، به جز ولایت در سطح عام جامعه اسلامی و خصوص حاکم اسلامی، در باقی موارد منع فقهی روشن برای ولایت سیاسی زن وجود ندارد. البته روشن است که اولییتی هم برای زنان وجود ندارد و به علت شرایط خاص زنان در حفظ حجاب و عفاف و لزوم رسیدگی به امور منزل و مسائلی از این دست، با توجه به خلقت ویژه زن، مردان در امور مربوط به مشارکت‌های اجتماعی اولویت دارند.

۱-۱-۶. اهداف

اهداف این تحقیق را می‌توان این گونه برشمرد:

✓ پاسخگویی به برخی از شبهات درباره حقوق و جایگاه زن در

اسلام؛

۱. فیاض، ص ۱۹ و ۲۰

- ✓ تبیین نگاه انقلاب اسلامی به جایگاه و شخصیت زن؛
- ✓ پاسخ به مسائل حقوق بشری درباره شخصیت زن؛
- ✓ بررسی امکان شرعی حضور بیشتر زنان در اجتماع و سیاست با توجه به پیشرفت‌های علمی و اجتماعی.

۱-۱-۷. روش تحقیق

این تحقیق از انواع بنیادی است. در این پژوهش از روش توصیفی-تحلیلی استفاده شده و گردآوری داده‌ها نیز به صورت کتابخانه‌ای بوده است. با استفاده از کتاب‌های گوناگون، مخصوصاً تفسیری، روایی و فقهی، نکاتی که به صورت پراکنده در آن‌ها وجود داشته گردآوری شده است. سرانجام، بر اساس آموزه‌های دینی برداشت‌شده درباره نظر فقه اسلام در موضوع ولایت سیاسی زنان تحلیل و نتیجه‌گیری می‌شود.

۱-۱-۸. سازمان‌دهی تحقیق (فصول)

در فصل اول تحقیق، ابتدا به مفاهیم واژه‌های مربوط در موضوع ولایت سیاسی زن می‌پردازیم. فقه، ولایت، سیاست، ولایت سیاسی از واژه‌هایی است که در اینجا بررسی می‌شود. در ادامه، تفاوت ولایت و وکالت بحث می‌شود. همچنین به تفاوت وکالت در حقوق عمومی و حقوق خصوصی اشاره می‌شود. در ادامه مبانی نظری تحقیق تشریح می‌شود.

در فصل دوم به بررسی دلایل مخالفان ولایت سیاسی زنان و سپس به بیان دیدگاه موافقان مشارکت سیاسی زن می‌پردازیم. سرانجام نظر نویسنده پس از بحث در نتیجه‌گیری بیان می‌شود.

۲-۱. مفاهیم

۱-۲-۱. فقه

۱-۱-۲-۱. فقه در لغت

فقه در لغت دانستن چیزی و فهمیدن آن است.^۱ البته راغب با تعریفی کامل‌تر آن را توصل به علم شاهد برای رسیدن به علم غایب و در نتیجه اخص از علم می‌داند.^۲ عبارت «لیتفقوها فی الدین» در قرآن هم به معنای عالم شدن به دین است. همچنین فقه در سخن پیامبر گرامی اسلام که درباره ابن عباس دعا کردند: «اللهم علّمه الدین و فقهه فی التأویل» به این معناست که خدایا تأویل و معنای دین را به او بفهمان. این گونه بود که وی از عالم‌ترین افراد به کتاب خدا در زمان خودش بود.^۳

۱-۲-۱-۲. فقه در اصطلاح

فقه در اصطلاح به دو معنای اسلام‌شناسی و رشته علمی خاص به کار می‌رود. در واقع، با توجه به معنای لغوی هم به معنای عام‌تر اسلام‌شناسی و هم به معنای اخص خود، یعنی علم استنباط احکام شرعی است. در کتاب فقه الرضا پس از امر به تفقه در دین خدا، فقه را کلید بصیرت و تمام عبادت و سبب رسیدن به منازل رفیع و فضیلت فقیه بر بندگان را مثل فضیلت خورشید بر ستارگان دیگر معرفی می‌کند و درباره کسی که در دین خدا تفقه نکند گفته شده است که خداوند برای او هیچ عملی را پاک نمی‌گرداند.^۴ پیداست که این تفقه به همان معنای اعم اسلام‌شناسی و فهمیدن دین است. از سویی دیگر شیخ طوسی بالاترین علوم در شأن و

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، قم: ادب حوزه، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۳، ص ۵۲۲.

۲. الفقه: هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد، فهو أخص من العلم (اصفهانی، حسین بن محمد راغب، مفردات ألفاظ القرآن، دار العلم - الدار الشامیة، لبنان - سوریه، چاپ اول، ۱۴۱۲ هـ ق، ص ۶۴۲)

۳. ابن منظور، همان.

۴. علی بن موسی الرضا، فقه الرضا، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۶ هـ ق.

شرف و قدر را فقه می‌داند؛ به این علت که به وسیله فقه است که انسان احکام روزانه خود را می‌شناسد^۱. این فقه همان معنای اخص علم استنباط احکام دین است. در واقع، آنچه در میان مسلمین از قرن دوم به بعد در مورد کلمه «فقه» مصطلح شد قسم خاص است که می‌توان آن را «فقه الاحکام» یا «فقه الاستنباط» خواند و آن عبارت است از «فهم دقیق و استنباط عمیق مقررات عملی اسلامی از منابع و مدارک مربوط»^۲.

۱-۲-۲. ولایت

۱-۲-۲-۱. ولایت در لغت

«ولایت» واژه‌ای است که، علاوه بر کاربرد فراوان لغوی و عرفی، هم در حوزه‌های مختلف علمی مثل کلام، فلسفه، عرفان و فقه مطرح می‌شود و هم در کتاب و سنت از واژه‌های رایج است. افزون بر این دو، در خود فقه نیز در باب‌های گوناگون فقه مثل حجر، وصایت، قصاص، مکاسب از آن سخن به میان می‌آید^۳. راغب در مفردات معنای اصلی ولی را نزدیکی بسیار بین دو چیز می‌داند، به طوری که بین آن‌ها غیر خودشان فاصله نباشد. وی ولایت به کسر واو را به معنای نصرت و یاری و به فتح واو را به معنای به عهده گرفتن کاری می‌داند^۴.

ابن منظور در لسان العرب «ولی» را جزء اسمای خداوند متعال و به معنای یاور معرفی می‌کند. همچنین اشاره می‌کند اینکه گفته شده است خداوند ولی است به این معناست که متولی امور عالم و خلائق است. از اسمای خداوند والی است که به معنای مالک همه چیزهاست که در آن‌ها تصرف می‌کند. وی همچنین به نقل از ابن اثیر می‌گوید: «ظاهراً از ولایت تدبیر و قدرت و انجام دادن کار استفاده می‌شود و به آنچه این امور در آن جمع نباشد اسم والی اطلاق نمی‌شود»^۵.

۱. محمد بن حسن طوسی، **الخلاف**، به تحقیق و تصحیح علی خراسانی، سید جواد شهرستانی، مهدی طه نجف و مجتبی عراقی، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ه.ق، ج ۱، ص ۵.
۲. مرتضی مطهری، **نرم‌افزار مجموعه آثار**، ج ۲۰، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ۱۳۸۸، ص ۲۵.
۳. مصطفی جعفرپیشه، «مفهوم ولایت فقهی»، **حکومت اسلامی**، ۹ (۱۳۷۷).
۴. راغب اصفهانی، ص ۸۸۵.
۵. ابن منظور، ص ۴۰۷.

۱-۲-۲-۲. ولایت در اصطلاح

معنای اصطلاحی ولایت از معنای لغوی آن چندان دور نیست. ولایت در اصطلاح فقهی هم به معنای نهایت قرب و نزدیکی همراه با داشتن نوعی سلطه و قدرت است که بتوان در اثر آن در امور دیگری تصرف کرد؛ اعم از اینکه دیگری عاقل و بالغ باشد یا نباشد؛ و اعم از اینکه حوزه تصرف محدود باشد یا غیر محدود^۱. باید توجه کرد که در فقه وقتی از «ولایت» گفت‌وگو می‌کنیم مثل طهارت، حج، غسل، وضو و سایر لغاتی نیست که به کلی معنای لغوی و عرفی فراموش و معنای جدیدی به خود گرفته باشد، بلکه با توجه به همان معنایی که در لغت و عرف عرب‌زبانان رواج دارد — که تسلط تدبیری و تنظیمی باشد — در کتاب و سنت نیز بدون تغییر استفاده شده است^۲؛ یعنی حقیقت شرعی و متشرعه در کار نیست.

کلمه «ولی» و «اولیاء» نزدیک به هفتاد بار در قرآن مجید استعمال شده و در معانی مختلفی از جمله یاور^۳، معبود^۴، راهنما^۵، صاحب اختیار (تکوینی)^۶ و صاحب اختیار (تشریعی)^۷ به کار رفته است^۸.

وقتی گفته می‌شود ولی یتیم، ولی کشته شده و ولی زن، یعنی کسی که به کار آنان و امورشان رسیدگی می‌کند. پدر بر فرزندان، به ویژه دختران ولایت دارد؛ یعنی تصمیم‌های وی درباره آنان با ضوابط شرعی قابل پذیرش است. ولی می‌تواند در مواردی که ولایت دارد به جای آنان تصمیم بگیرد. یا وقتی گفته می‌شود حاکم بر مردم، ولایت دارد، یعنی می‌تواند در

۱. حسین علی منتظری، حکومت دینی و حقوق انسان، تهران: سرایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲.

۲. جعفرپیشه، ص ۴۵.

۳. وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (بقره: ۱۰۷)

۴. اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا... وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ (بقره: ۲۵۷)

۵. وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا (کهف: ۱۷)

۶. وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ (شوری: ۲۸)

۷. وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا (اسراء: ۳۳)؛ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ (بقره: ۲۸۲)؛ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَانَهُ إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَفُونُونَ (انفال: ۳۴)؛ فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْتُدُّ مِنِّي وَيَرْتَدُّ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ (مریم: ۵).

۸. ابوالقاسم علیان‌زادی، آیات ولایت در قرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۳۸۰.

مسائل سیاسی و اجتماعی که مربوط به مردم است، تصمیم بگیرد، گر چه برخی ناخرسند شوند. بدیهی است که این تصمیم‌ها لازم است در جهت مصلحت فرد و یا جامعه باشد.

بنابراین، ولایت حق امر و نهی است و لازمه آن اجرای دستورات ولی و صاحب ولایت از سوی فرد و مردم است.

ولایت زوایای گوناگونی دارد. مهم‌ترین آن، ولایت امر و حکومت کلی است که از آن تعبیر به امامت کبری یا ولایت کبری و به عقیده شیعه ولایت معصوم است؛ یعنی این که زن حاکم و ولی تمام مسلمین باشد. گاهی این ولایت در محدوده پایین‌تر است مانند: مدیریت شهر، وزارت خانه و قضاوت و مانند آن، که ولایت محدود است.

بعد از آن، دیگر موارد ولایت عامه را این گونه ذکر کرده‌اند:

۱. ولایت وزارت: وزیر کارهای زیادی را به جای خلیفه انجام می‌داده است.

۲. ولایت قضاوت: چون قضاوت حق اولیه حاکم است، او در مواردی این حق را به دیگری واگذار می‌نماید.

۳. ولایت امارت: کسی که به حکومت شهر یا منطقه‌ای از طرف حاکم گمارده می‌شده و دارای اختیارات متفاوتی بوده است. گاهی فرماندهی جنگ و نیروهای نظامی را هم به عهده داشته و گاهی چنین نبوده است.

۴. ولایت امارت جنگ: افرادی خاص که برای جنگ انتخاب می‌شدند.

۵. ولایت جنگ بر مرزها: منظور جنگ با دشمنان داخلی بوده است.

۶. ولایت مظالم: دیوانی بوده برای شکایت از افراد، چه مردم و چه کارگزاران حکومت، که تحت نظر مستقیم حاکم بوده است.

۷. ولایت شرطه: مسئولیتی که نیروهای انتظامی برای امنیت شهرها و آرامش مردم به عهده داشته‌اند.

۸. ولایت حسب: نظارت بر بازار برای این که افرادی در معاملات تخلف از موازین شرعی نداشته باشند و به کم فروشی و غش نپردازند و گاهی هم کسانی را که به گونه آشکار به بزه کاری می پرداختند، مجازات می کردند.

۹. ولایت سعایت: کسانی مسئول گردآوری زکات و خراج و مالیات بودند و برابر ضوابط تعیین شده به این کار می پرداختند.

ولایت خاصه: مانند ولایت بر وقف، ولایت بر وصیت و نظارت بر شیوه اجرای وصیت نامه، ولایت بر افراد قاصر و محجور، ولایت اولیاء خون در انتخاب قصاص یا دریافت دیه و امثال آن.

آنچه مسلم است، در ولایت خاصه، در بیشتر موارد تفاوتی بین زن و مرد نیست؛ فقط در ولایت بر دختر این حق از آن پدر و جد پدری است.

از انواع ولایت عامه که ذکر شد، در امامت کبری تردیدی در شرط مرد بودن وجود ندارد. بنابراین محل بحث در نمونه های بعدی از انواع ولایت است. شماری از علمای اهل سنت اصولاً ولایت عامه را برای زن جایز نمی دانند و چون قضاوت مهم ترین آن است، فقها در این بحث، شرط مرد بودن قاضی را یادآور شده اند و این موضوع بیشتر مورد توجه بوده است. چون امارت همراه با جنگ و درگیری بوده و به طور کلی از عهده زنان بر نمی آمده است به این شرط کمتر توجه کرده اند.

ولاء و ولایت به معنای اخص کلمه در چهار مورد به کار می رود؛ یکی از آنها ولایت به معنای زعامت است. ولایت زعامت یعنی حق رهبری اجتماعی و سیاسی. اجتماع نیازمند به رهبر است. آن کس که باید زمام امور اجتماع را به دست گیرد و شئون اجتماعی مردم را اداره کند و مسلط بر مقلدات مردم است «ولی امر مسلمین» است. پیغمبر اکرم در زمان حیات خودشان ولی امر مسلمین بودند و این مقام را خداوند به ایشان عطا فرموده بود و پس از ایشان طبق دلایل زیادی، که انکارناپذیر است، به اهل البیت علیهم السلام رسیده است.^۱ از این

۱. مطهری، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۸۰.

معنای خاص ولایت، که مخصوص زعامت و رهبری مسلمین است، که بگذریم، هر نوع داشتن قدرت و سلطه برای تصرف در امور دیگری نوعی ولایت است که در موضوع این رساله مورد نظر است.

درباره ولایت از دو جنبه می‌توان بحث کرد: فقهی و کلامی. بحث فقهی این است که اگر چنین قانونی بود، عمل به این قانون واجب است، این را فقیه در کتاب فقه مطرح می‌کند که آیا بر ما اطاعت و عصیان واجب است یا نه. آیا افراد معینی در نظام اسلامی حق دارند و برای آن‌ها جایز است که زمام امور را به دست بگیرند یا نه. این دو مسئله فقهی است؛ یعنی آنچه درباره والی مطرح است از آن جهت که مکلف است و مسئله‌ای که موضوعش فعل مکلف باشد فقهی است. آیا مردم از آن جهت که بالغ، عاقل، حکیم، فرزانه و مکلف‌اند بر آن‌ها اطاعت والی واجب است یا نه. هرگونه پاسخ مثبت و منفی به این سؤال پاسخی فقهی است.

اما بحث کلامی درباره ولایت فقیه این است که آیا خداوند متعال برای زمان غیبت دستوری داده است یا نه. موضوع چنین مسئله‌ای فعل الله و لازمه آن فعل مکلف است. اگر خداوند دستور داده باشد هم بر والی پذیرش این سمت لازم است و هم بر مردم. حضرت امیرالمؤمنین نیز فرمود: «اگر این بیعت‌کنندگان و یاران نبودند، حجت بر من تمام نبود و... نمی‌پذیرفتم»^۱. چه اینکه اگر مسئله‌ای فقهی طرح کردیم لازمه آن پی بردن به مسئله‌ای کلامی است؛ یعنی اگر در فقه ثابت کردیم که بر مردم پذیرش ولی فقیه واجب است، یا ثابت کردیم که چنین حقی یا چنین وظیفه‌ای یا چنین تکلیفی را فقیه جامع‌الشرایط دارد، گرچه مسئله‌ای فقهی است، لازمه‌اش آن است که خدا چنین دستور داده باشد. یعنی مسئله‌ای کلامی ضمناً در کار هست. چون تا خدا دستور نداده باشد، فقیه وظیفه پیدا نمی‌کند، مردم هم مکلف نخواهند شد. پس، اگر موضوع مسئله‌ای فعل الله بود، آن مسئله کلامی است و، اگر موضوع آن فعل مکلف بود، آن مسئله فقهی است. اینکه امامت جزو اصول

^۱. «لو لا حضور الحاضر و قیام الحجج بوجود الناصر... لألقیت حبلها علی غاربها...» (امام علی علیه‌السلام، ۱۴۱۲ ه. ق، ج ۱، ص ۳۶-۳۷)

مذهب ماست و در اهل سنت آن را جزء اصول نمی‌دانند به این دلیل است که آن‌ها می‌گویند بر پیغمبر و خدا لازم نیست، و اساساً خدا درباره رهبری امت بعد از پیغمبر دستوری به امت نداده است و این خود مردمند که باید برای خودشان رهبر انتخاب می‌کنند. بر همین اساس است که داستان سقیفه را توجیه می‌کنند. از این رو امامت برای آن‌ها مسئله‌ای فرعی است، نظیر سایر فروع فقهی؛ شیعیان، که به عصمت و امثال آن قائل‌اند، می‌گویند این کار فعل الله است و خداوند به رسول خودش دستور داده است که علی (علیه‌السلام) معصوم را به جانشینی خود معرفی کند.

اکنون بحث در این است که آیا خدای سبحان که عالم به همه ذرات عالم است: «و به اندازه وزن ذره‌ای در زمین و آسمان از پروردگارت پوشیده نیست»؛^۱ او که می‌داند اولیای معصومش زمان محدودی حضور و ظهور دارند و آن خاتم اولیا مدت مدیدی غیبت می‌کند، آیا خداوند برای عصر غیبت دستور داده یا امت را به حال خود رها کرده است؟ این مسئله‌ای کلامی است.

اگر متفکران اسلامی ولایت فقیه را به عنوان مسئله‌ای کلامی مطرح کرده‌اند بر این اساس است؛ نه اینکه آن را در حد نبوت و توحید خدا بدانند. یعنی هر مسئله‌ای که موضوع آن فعل الله است کلامی است، نه اینکه هر چه کلامی شد جزو اصول دین است. خیلی از مسائل که در کلام مطرح است، این‌ها جزو جزئیات مبدأ و معاد است؛ مثل اینکه «آیا خدا فلان کار را کرده است یا نه؟ آیا خدا در قیامت فلان کار را می‌کند یا نه؟» جزئیات مبدأ و معاد نه جزو اصول دین است که علم برهانی و اعتقاد به آن لازم باشد نه جزو فروع دین. انسان باید معتقد باشد قیامت و بهشت و جهنمی هست؛ اما اینکه بهشت چند تاست و درجات آن چگونه است و درکات جهنم به چه وضعیتی است، جزو اصولی نیست که تحصیل برهان بر آن خصوصیات و جزئیات لازم باشد و اعتقاد به همه آن خصوصیات به طور مفصل واجب باشد.^۲

۱. «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (یونس: ۶۱)

۲. عبدالله جوادی آملی، "سیری در مبانی ولایت فقیه"، حکومت اسلامی، ۱(۱۳۷۵): ۶۰-۶۱.

توجه به تفاوت ولایت تکوینی و تشریعی هم در این بخش خالی از لطف نیست. ولایت گاهی در نظام تکوین است که یکی ولی تکوینی است و دیگری مولی علیه تکوینی، مثل اینکه خداوند متعال ولی آدم و عالم است، یا نفس انسانی بر قوای درونی خود ولایت دارد و به هر گونه استخدام، استعمال و کاربردی درباره قوای وهمی و خیالی و نیز بر اعضا و جوارح سالم خود ولایت دارد؛ همین که دستور دیدن یا شنیدن داد چشم و گوش اطاعت می‌کند؛ اگر عضو فلج و ناقص نباشد، مولی علیه نفس است. بازگشت این نوع ولایت به علت و معلول است. هر علتی ولی معلول است؛ هر معلولی مولی علیه علت است. علت علت یا به نحو حقیقت است یا به نحو مظهریت علت حقیقی. اگر علت چیزی حقیقی بود، ولایت آن نیز حقیقی خواهد بود و یا، اگر حقیقی نبود بلکه به نحو مظهر علت حقیقی بود، ولایت آن نیز مظهر ولایت حقیقی است.

نوع دیگر ولایت ولایت تشریعی و قانون‌گذاری است؛ یعنی برابر قانون کسی ولی دیگری است. که بخشی از آن به مسائل فقهی و بعضی به مسائل اخلاقی و قسمتی به مسائل کلامی برمی‌گردد.

در ولایت تکوینی، تخلف ممکن نیست؛ مثلاً اگر نفس اراده کرده است که صورتی را در ذهن ترسیم کند، اراده کردن همان و ترسیم کردن همان. نفس مظهر خدایی است که هرچه اراده کند می‌شود؛ اگر کسی مثلاً اراده کند که حرم مطهر امام هشتم (علیه السلام) را در ذهن بیاورد، همین که اراده کرد صورت ذهنی آن بارگاه به ذهنش می‌آید. این چنین نیست که کسی اراده کند و دستگاه درونی‌اش سالم باشد و اطاعت نکند؛ یا اراده کند جایی را بنگرد و ننگرد؛ اگر عضو فلج نباشد مولی علیه نفس است و نفس ولی عضو سالم است.

اما ولایت تشریعی و قانونگذاری عصیان‌پذیر است؛ یعنی یک قانون و حکم تکلیفی کاملاً قابل اطاعت و عصیان است؛ زیرا انسان آزاد آفریده شده است و همین آزادی مایه کمالش است.

۱. «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون» (یس: ۸۲)

بخشی از ولایت تشریعی در فقه و در کتاب حجر مطرح است؛ آنجا که بعضی از افراد بر اثر صغر، سفه، جنون و ورشکستگی محجورند و برایشان سرپرستی تعیین می‌شود. گاهی ممکن است انسان در اثر مرگ به سرپرست احتیاج داشته باشد؛ مثل میت که ولی می‌خواهد و ورثه‌اش برای تجهیز بدن او اولی هستند، یا بر خون مقتول ولایت دارند. این ولایت، فقهی است که در ابواب طهارت، حدود و دیات، از آن بحث می‌کنند. اما آن ولایت تشریعی که در ولایت فقیه مطرح است فوق این مسائل است و از نوع ولایت‌های کتاب حجر، طهارت، قصاص و دیات نیست. امت اسلامی نه مرده است و نه صغیر و نه سفیه و نه دیوانه و نه مفلس تا ولی طلب کند. تمام تهاجم نویسندگان داخل و خارج بر ولایت فقیه بر همین اساس است که می‌پندارند ولایت فقیه از نوع ولایت کتاب حجر فقه است؛ در حالی که اصلاً مربوط به آن نیست بلکه به معنای والی بودن و سرپرستی است. آیه «انما ولیکم» خطاب به عقلا و مکلفین است نه به غیر مکلف یا محجور، خداوند متعال هیچ‌گاه به محجورین و دیوانگان و صبیان و مجانین و مفلسین خطاب نمی‌کند که پیامبر از جان مؤمنان بر ایشان سزاوارتر است؛^۱ یا ولی و سرپرست شما فقط خدا و رسولش ... هستند^۲ و یا از خدا، رسول و اولیای امورتان اطاعت کنید^۳.

این ولایت به معنای والی، سرپرست، مدیر و مدبر بودن است که روح آن به ولایت و سرپرستی شخصیت حقوقی والی برمی‌گردد نه شخصیت حقیقی‌اش. خود شخصیت حقیقی‌اش هم زیرمجموعه این ولایت است؛ یعنی امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) که در نامه‌هایش می‌نویسد، این نامه‌ای است که از ولی‌تان به شما رسیده است، از آن جهت که علی بن ابی طالب (علیه‌السلام) است، با دیگر مردمان یکی است و تحت ولایت امامت خود قرار دارد. زیرا، اگر بخواهد فتوا بدهد، عمل به فتوا حتی بر خودش واجب است؛ اگر در کرسی قضا نشسته است، نقض آن قضا حرام و عمل به آن حتی بر خودش واجب است. اگر بر کرسی حکومت نشسته است، از آن جهت که حاکم است، حکم ولایی دارد عمل به آن حکم واجب

۱. «یا ایها الذین آمنوا النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» (احزاب: ۶)

۲. «انما ولیکم الله و رسوله...» (مائده: ۵۵)

۳. «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (نساء: ۵۹)

و نقض آن حتی بر خودش حرام است. علی (علیه السلام)، از آن جهت که علی بن ابی طالب است، مولی علیه است و، از آن جهت که در غدیر و امثال غدیر به جای «اولی بانفسکم» نشسته است، امیرالمؤمنین و ولی است. پس این ولایت به معنای والی و سرپرست بودن است.^۱

حقیقت ولایت چیست؟ آیا یک امر شرعی محض است، یا یک امر عرفی خارجی و یا یک امر اعتباری است؟

ظاهراً ولایت یک امر عرفی خارجی مثل انسان، درخت و دیگر اشیا نیست بلکه امری اعتباری است. حقیقت و هویت حکومت هم این است که سلطنت قانوناً و تکویناً برای کسی باشد که بر اساس قدرتی که دارد بتواند رهبری و سرپرستی امت را به عهده بگیرد. البته لازمه این ولایت احکام و اختیاراتی است که برای ولی است؛ هم چنانکه لازمه اش محکومیت‌ها و احکامی برای مولی علیهم هم هست. از این رو باید گفت که ولایت امری عرفی است؛ به این معنا که از قبیل نماز و روزه نیست که شارع مقدس، خود، آن را جعل کرده باشد.

ممکن است گفته شود بعید نیست که این گونه از ولایت در غیر محدوده اسلام نداریم بلکه در بیرون از محدوده اسلام و دین، حکومت داریم ولی بحث می‌کنند و اشخاص را انتخاب می‌کنند و اختیاراتی به او می‌دهند و دیگر از نظر اعتقادی و مذهبی برای فرد انتخاب شده ریاستی و ولایتی نیست؛ مثلاً رئیس جمهور در محدوده‌ای که قانون برای او تعیین کرده است و اختیاراتی که مردم به او داده‌اند حق کار و فعالیت دارد نه در محدوده‌های غیر از آن.

این اصلی قرآنی است^۲ که ولایت بالذات از آن خداست و خداوند این ولایت را در مسائل خاصی و با شرایط خاصی به انسان تفویض کرده است. پس، در زندگی انسان،

۱. رک. جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۸-۶۰.
۲. «وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (توبه: ۱۱۶)

حاکمیت و ولایت فقط مخصوص خداوند یا کسی است که خداوند به ولایتش اذن و فرمان داده است.

در آیه نهم سوره شوری^۱ به سبب انحصار ولایت اشاره شده است؛ بر اساس این آیه احیای مردگان و خلق به دست خداست و قدرت خداوند قدرت مطلق است و ولایتش ولایت مطلق به تمام معناست؛ یعنی ولایت تکوینی و تشریعی را در بر می گیرد.^۲

از آنجا که خداوند ولی انسان است و همه زندگی اش در اختیار او است، حق ندارد هیچ چیزی را جز به اذن صریح از سوی خداوند به او نسبت دهد و اگر چنین کند به او نسبت دروغ داده است. نسبتی که خداوند در قرآن با هشدار جدی از آن بر حذر داشته است: «بگو آیا خداوند به شما اجازه داده است یا به خدا نسبت دروغ می دهید؟»^۳.

هیچ کس نمی تواند حکم یا اذن یا هر امری را، جز با دلیل و برهان، به خداوند نسبت دهد و اگر بدون دلیل چیزی را به او نسبت دهد بر خداوند دروغ بسته است. پس ولایت و سلطنت و اعمال قدرت در زندگی دیگران از اختیارات خداوند و از مصادیق ولایت بر زندگی آدمی است که خداوند آن را به خودش اختصاص داده است^۴ و آیات صریح قرآن^۵ نیز دلالت می کند که هیچ کس حق ندارد جز با اذن و فرمان او آن را بر عهده بگیرد؛ چرا که سرپرست ما فقط خدا و کسانی است که او تعیین کرده است. در واقع، در اسلام، منشأ ذاتی مشروعیت^۶ فقط خداوند است؛ زیرا آفریدگار جهان و انسان، مالک همه هستی و تنها قدرت مستقل

۱. «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»

۲. محسن حیدری، ولایة الفقیه، تاریخها و مبانیها، بیروت: دارالولاء، چاپ اول، ۱۴۲۴ ه ق، ص ۳۰-۳۱.

۳. «قُلْ أَلَلَّهِ أَذْنٌ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»؛ (یونس: ۵۹)

۴. «إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» (فرمان و حکم فقط به دست خداست) (انعام: ۵۷ و یوسف: ۴۰ و ۶۷)، «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (و پروردگارت آنچه را بخواهد می آفریند و [آنچه را بخواهد] بر می گزیند، برای آنان [در برابر اراده او در قلمرو تکوین و تشریع] اختیاری نیست؛ منزّه است خدا و برتر است از آنچه برای او شریک می گیرند) (قصص: ۶۸)، «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (سرپرست و معبود واقعی خداست) (شوری: ۹) و «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (سرپرست و دوست شما فقط خدا و رسول اوست و مؤمنانی [مانند علی بن ابی طالباند] که همواره نماز را برپا می دارند و در حالی که در رکوع اند [به تهیدستان] زکات می دهند) (مائده: ۵۵)

۵. «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (سرپرست و دوست شما فقط خدا و رسول اوست و مؤمنانی [مانند علی بن ابی طالباند] که همواره نماز را برپا می دارند و در حالی که در رکوع اند [به تهیدستان] زکات می دهند) (مائده: ۵۵)

۶. مشروعیت هنجاری به معنای حقانیت که در مقابل غضب به کار می رود (ابراهیم شالیکار، "بررسی مبانی مشروعیت حکومت در فقه سیاسی شیعه با تأکید بر نظریه ولایت فقیه"، معرفت، ۱۸۲ (۱۳۹۱): ۴۹).

تأثیرگذار و اداره کننده جهان و پروردگار عالم و آدم است. در اسلام، حکومت و حاکمیت سیاسی نیز که نوعی تصرف در امور مخلوقات است از شئون ربوبیت شمرده می‌شود و توحید در ربوبیت الهی در نظام تکوین و تشریع هیچ مبدأ و منشأ دیگری را نمی‌پذیرد.^۱

دخالت زن در شئون ولایت نیز مانند مرد از این قاعده مستثنا نیست و در همان محدوده‌ای است که خداوند آن را به خودش اختصاص داده است. از این رو اگر مجتهدی برای زن ولایت شرعی قائل شود و حکومت و سلطنت و ولایت وی در امور دیگران را برای وی جایز بداند، باید به مقتضای آیه ۵۹ سوره یونس^۲ مستند به اذن صریح از سوی خداوند باشد.^۳ پس قائل شدن ولایت برای هر کس و در هر کجا باید مستند به دلیل و اذن الهی باشد، چه زن و چه مرد.

در واقع، ولایت، حکومت، قضاوت و دیگر منصب‌هایی که به انسان حق تصرف در زندگانی دیگران را می‌دهد باید به اذن خداوند باشد؛ زیرا اولین شرط در نافذ بودن ولایت فردی بر دیگری این است که بتواند جلوی خواست و اراده او را بگیرد و هیچ کس —جز به اذن و فرمان خداوند— بر دیگری نفوذ و سلطه ندارد و نمی‌تواند امر حکومت و ولایت و سلطنت بر دیگران را بر عهده بگیرد.^۴ چرا که کسی جز با اذن و اجازه الهی نمی‌تواند جلوی خواست و اراده دیگری را بگیرد.

اما حقیقت ولایت که برای ائمه (علیه‌السلام) مسلماً ثابت است این است که آنان امامت و ولایت و سرپرستی دارند و مردم هم باید به سخنانشان، به عنوان اینکه ولی امر هستند، تن بدهند. البته ولایت مخصوص زمان غیبت با ولایتی که برای معصومین (علیهم‌السلام) است تفاوت دارد؛ چون در مورد ولایت معصومین (علیهم‌السلام) که حقیقت امامت را تشکیل می‌دهد مسلماً موظفیم که به امامت به عنوان جزئی از اصول مذهب معتقد باشیم. تفاوت نگاه شیعه و اهل سنت هم در این است که بر اساس نظر شیعه این ولایت از

۱. شالیکار، همان، ۵۰.

۲. «قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»

۳. آصفی، همان، ص ۴۸-۴۹.

۴. همان، ص ۴۸.

طرف خداوند تبارک و تعالی برای اشخاص خاص و با شرایط مخصوص قرار داده شده است و مردم هم باید به آن معتقد باشند.

اما در مورد ولایت فقیه این گونه نیست که لازم باشد مردم به عنوان جزئی از اصول مذهب به آن اعتقاد داشته باشند؛ چون این امر لازم اعتقادی نیست؛ اما مسلم است که خداوند تبارک و تعالی برای فقیه ولایت را قرار داده است.

حال فرقی ندارد که این واگذاری را منسوب به معصوم (علیه السلام) بدانیم یا معتقد شویم مستقیماً از سوی خداوند تبارک و تعالی است، یا منشأش را انتخاب مردم بر اساس دستورها و راهنمایی شرع بدانیم؛ در واقع، سمتی شرعی است که خداوند تعالی برای فقها قرار داده است. بنابراین می توانیم این گونه نتیجه بگیریم که ولایت موضوعی عرفی است؛ یعنی شارع مقدس، خود، آن را جعل و ابتکار نکرده است بلکه همان مسئله اختیارداری است که ولی امر بر مولی علیه دارد؛ یعنی هم حکم شرعی دارد و هم حکم وضعی و هم به تبع آن حکم قانون و تکلیفی. پس ولایت فقیه یک مسئله شرعی محض نیست؛ یعنی واقعیته اعتباری مثل نماز و روزه، که شارع جعل کرده، نیست بلکه همان اختیارداری است که خداوند برای امام (علیه السلام) در زمانی که امام بوده و برای فقها در زمان غیبت قرار داده است.

خلاصه کلام اینکه ولایت همان سرپرستی است که در ریشه لغوی آن نهفته است. ولایت برای پدر نسبت به فرزند صغیرش و برای مالک نسبت به عبید و اماءش هم هست. البته این طور نیست که وقتی امام (علیه السلام) ولایت داشت تمام اختیارات مردم به او سپرده شود به طوری که مردم هیچ حساب شوند. در مورد ولایتی که شخص بر اموال صغار دارد، صغیر اصلاً به حساب نمی آید؛ ولی در مورد ولایتی که ولی امر و امام (علیه السلام) و پیامبر بزرگوار (صلی الله علیه و آله) بر مردم دارد این گونه نیست که مردم هیچ انگاشته شده باشند. مردم در مواردی که ولی امر تشخیص مصلحتی را برای مردم می دهد حق چون و چرا نسبت به این تصمیم را ندارند و باید اطاعت کنند، و همین مطیع بودنشان مختار بودن آنها را اثبات می کند؛ این اختیار را باید در محدوده خواسته نافذ ولی امر به کار بگیرند و این به آن

معنا نیست که به طور کلی از مردم در امور شخصی اختیار گرفته شود؛ بلکه در امور شخصی خود در همان محدوده‌ای که خداوند تبارک و تعالی تعیین فرموده اختیار دارند و امام یا پیامبر سلام الله علیهم حق دخالت در زندگی و تصمیمات شخصی آن‌ها را ندارند، مگر اینکه امور شخصی به منافع جامعه، برگردد.

بعضی ولایت را فقط عهده‌داری معنا کرده‌اند. در این تعریف، مانعی نیست، ولی باید توجه داشت که طرفینی است؛ یعنی این قدرت اعتباری را شارع مقدس برای امام قرار داده و این طور نیست که به دلخواه خود بر اساس آن قدرت عمل بکند بلکه باید مطابق دستور رفتار نماید. این وظیفه‌مندی همان عهده‌دار بودن او است و در عین حال قدرت هم دارد و وظیفه دارد که به آن عمل کند و نمی‌تواند از زیر بار مسئولیتی که به عهده اوست شانه خالی کند.

برای این مطلب دلایل زیادی هم داریم از جمله کلام امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) که فرموده است:

«اگر حضور حاضران و قیام حجت به وجود یاور و پیمان خداوند بر علما نبود... افسار خلافت را بر پشتش می‌انداختم...^۱». از این جمله و نظایر آن می‌فهمیم که برای امام در عین اینکه امامت و ولایت است وظیفه هم هست هم ولایت و سلطنت قانونی است و هم به دنبال آن وظیفه دارد که این تصدی سلطنت را بپذیرد.

گاه گفته می‌شود که حکومت دو جنبه دارد: طبیعی و انتخابی، جنبه طبیعی آن از قدیم بوده و جنبه انتخابی‌اش به تازگی پدید آمده است. منظور از طبیعی بودن حکومت آن است که طبیعت و فطرت بشر اقتضا می‌کند که یک نفر فرماندار و دیگران فرمانبردار باشند.

ولی آنچه از ادله استفاده می‌کنیم این است که حکومتی که برای پیامبر (صلی الله علیه و آله) و امام معصوم (علیه‌السلام) و نیز فقهاست ولایت است. ولایت هم به معنای سرپرستی جامعه است و بدین معنا نیست که ولی امر در امور شخصی مردم حق دخالت دارد و مردم

۱. «لولا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء... لالقیتم حبلاً علی غاربها» (امام علی علیه‌السلام، ۱۴۱۲ ه. ق، ج ۱، ص ۳۷).

یکسره مسلوب الاختیار باشند. پس ولایت و سرپرستی در آنچه مربوط به اجتماع و جامعه، اعم از کوچک و بزرگ است، کارایی دارد. اگر ولی امر دستور جهاد و قتال صادر کند یا در جهت عمران و سازندگی جامعه اقداماتی بکند، مردم حق اعتراض ندارند؛ مثلاً اگر ولی امر تشخیص داد که خیابانی به فضای سبز و یا توسعه و تعویض احتیاج دارد، و اکنون منازلی مانع و در مسیر کارند و صاحبان آنها هم به هیچ وجه راضی نمی شوند، در اینجا او اختیار دارد که برای تأمین منافع جامعه اقدام کند و آن خانه ها را تخریب نماید. این اختیار ولی امر از جانب خداست و جنبه الهی دارد و مربوط به اموری است که ارتباط با جامعه دارد. درست است که خداوند متعال ولایت بر اشخاص را در آیه ۵۵ سوره مائده^۱ و آیه ششم سوره احزاب^۲ بیان کرده است، اما این ولایت بر اشخاص به عنوان جامعه اسلامی است.

بر همین اساس ولی جامعه برای پیش بردن امور جامعه نیاز به کارگزاران گوناگون دارد. همان گونه که پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام برای امور مختلف کارگزارانی داشتند، ولی فقیه نیز نیاز به کارگزارانی دارد. نظام جمهوری اسلامی ایران و قانون اساسی آن بر این اساس قوای سه گانه و مجموعه مدیریتی جامعه را به عنوان کارگزاران ولی فقیه در اعمال ولایت و تدبیر امور تعیین کرده است. شاهد این گفته این است که نصب و عزل همه مسئولان قوا و مدیران با واسطه و یا بدون واسطه توسط ولی فقیه است^۳ و حکم ریاست جمهوری نیز پس از تنفیذ ولی فقیه مشروعیت می یابد.^۴

البته امروزه نمونه هایی بیشتر از ولایت عامه مطرح است. مثلاً عضویت مجلس قانونگذاری، عضویت در شورای شهر، ریاست شهرداری، مدیریت شرکت های عمومی و خصوصی، ریاست هیئت امنا و هیئت مدیره شرکت ها، مؤسسات، سازمان ها و کارخانه ها، تعاونی ها، ریاست دانشگاه ها، بیمارستان ها و مانند آن، که از نوع ولایت عامه است که درباره جمع تصمیم گیری می شود.

۱. «انما ولیکم الله..» (مائده: ۵۵)

۲. «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» (احزاب: ۶)

۳. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۱۱۰.

۴. همان.

واقعیت این است که مدیریت‌ها در گذشته با آنچه اکنون مطرح است بسیار تفاوت داشته است؛ مثلاً کسی که می‌خواست زکات یا خراج گرد آورد باید با مرکب از این آبگاه به آبگاهی دیگر برود و با افراد متعددی سر و کار داشته است. این رفت و آمدها خطرهای جانی و مالی به دنبال داشته است که باعث می‌شده از عهده زنان برنیاید؛ اما امروزه مأمور گردآوری زکات و... به راحتی می‌تواند وارد مغازه، کارخانه و هر کارگاهی شود و با توجه به درآمدها به تعیین مالیات بپردازد. در بسیاری این موارد برابر قراردادهای اجتماعی حل‌شدنی است.^۱ با وجود این، منظور از ولایت سیاسی همه انواع این نوع ولایت‌ها نیست. بلکه مراد ولایتی است که اختیار تام داشته باشد و این فقط بر ولی فقیه صدق‌پذیر است. چرا که انواع مدیریت‌های عامه و به‌ویژه مدیریت‌های سیاسی عامه بدون ولایت شرعی فقیه از نظر فقهی فاقد وجاهت خواهد بود. مسلماً ولایتی که از زنان برداشته شده است در وهله اول و به طور یقینی ولایتی از نوع ولایت فقیه است؛ وگرنه کسی نمی‌تواند بگوید زنان نمی‌توانند هیچ نوع مدیریتی در امور داشته باشند.

۱-۲-۳. ارکان ولایت شرعی

ارکان ولایت را جاعل ولایت، ولی، مولی علیه، موضوع و قلمرو ولایت تشکیل می‌دهد:

۱-۲-۳-۱. موضوع و قلمرو ولایت

موضوع و قلمرو ولایت هم آن چیزی است که ولایت در آن جعل شده است. مثلاً گاهی ولایت در موضوعی ویژه چون تصرف در اموال صغیر است و گاهی این ولایت در تصرف در شئون امت مسلمان است که پیامبر، امام معصوم یا ولی فقیه آن را اعمال می‌کند.

۱. علی اکبر ذاکری، "ولایت زنان"، حوزه، ۱۶۳ (۱۳۹۱).

همان طور که اصل ولایت به جعل تحقق می‌یابد، محدوده و قلمرو ولایت نیز با جعل تعیین می‌شود. در ولایت‌ها، قلمرو ولایت متفاوت است. هرگاه شعاع و محدوده ولایت مورد تردید بود، باید به قدر متیقن آن اکتفا نمود^۱.

۱-۲-۳-۲. جاعل ولایت

جاعل ولایت طبق توحید ربوبی خداوند سبحان است؛ همو که انسان را آفرید و ولایت را تکویناً و تشریعاً جعل کرد؛ نخستین و اصیل‌ترین ولایت تکوینی از آن خود خالق متعال است که فعال مایشاء در مخلوقات خود است. بر همین اساس، به برخی از مخلوقات برتر خود -از جمله انبیا و اولیا- نیز این ولایت را اعطا نموده است. در روابط انسان‌ها نیز در برخی از جاها ولایتی را تشریع کرده است، که آن نیز دو نوع ولایت شرعی امضایی و ولایت شرعی تأسیسی است: مثلاً ولایت قیمومت و ولایت وصایت امضایی است و ولایت قاضی و ولایت تدبیری امامان معصوم (علیه‌السلام) تأسیسی است^۲.

بر اساس معارف اسلامی، ذات مقدس ربوبی ولایت بالذات بر تشریع دارد و طبق حکمت بالغه خود و حفظ مصالح و مفاسد، به جعل احکام می‌پردازد و احکام خویش را در قالب کتاب و سنت ابلاغ می‌نماید. در همین جا احکام شرعی، که نتیجه اعمال ولایت ولی تشریعی است، پدید می‌آید؛ یکی از این احکام «ولایت شرعی» است^۳.

در این نوشتار نیز به بررسی این می‌پردازیم که آیا زنان هم از جانب خداوند مستحق ولایت سیاسی بر مردمان هستند یا اینکه چنین اجازه‌ای صادر نشده است.

۱. همان، ص ۵۵.

۲. جعفرپیشه، ص ۵۴.

۳. همان.

۱-۲-۳-۳. ولی

ولی کسی است که ولایت به وی سپرده یا تفویض شده است. یعنی ولایت بر فرد یا گروه یا امتی را بر عهده دارد. ولی باید دارای خصلت‌هایی باشد تا به او ولایت سپرده شود؛ ولی این خصلت‌ها و شرایط در ولایت‌ها یکسان نیست.^۱

۱-۲-۳-۴. مولی علیه

مولی علیه کسی است که ولایت ولی بر او اعمال می‌شود. یعنی تحت ولایت ولی قرار دارد. مولی علیه در ولایت به سه شکل ظهور می‌کند: اشیا، افعال و اشخاص؛ از این حیث، ولایت‌های شرعی را به سه گروه می‌توان تقسیم کرد. در برخی، مثل وقف و وصایت، ولایت بر اموال است؛ در بعضی، مثل فرایض عبادی میّت، ولایت بر افعال است. در برخی، ولایت بر اشخاص است. جایی که ولایت بر اشخاص جعل می‌شود، به دو شکل این ولایت ظهور می‌کند: اشخاص محجور و اشخاص غیر محجور. محجوران را فقیهان شش گروه می‌دانند: صغیر، مجنون، عبد، سفیه، مفلس و مریض مشرف به مرگ. به استثنای گروه ششم که حق تصرف در دارایی خویش ندارند ولی ولایتی بر آن‌ها نیست، پنج گروه دیگر در جهت حفظ مصالحشان ولایت بر آن‌ها جعل می‌شود. از این پنج گروه، مجنون، سفیه و طفل نابالغ، نقص و قصوری دارند که با ولایت، این نقص جبران می‌شود، اما سایر آن‌ها - یعنی طفل ممیز، مفلس و عبد - نقص و ناتوانی موجب ولایت بر آن‌ها نشده است. اما ولایت بر غیر محجور هم داریم؛ مثل ولایت بر باکره رشیده، ولایت قصاص و ولایت تدبیری و تنظیمی. بنابراین ملازمه‌ای میان محجوریت و تحقق ولایت وجود ندارد و نمی‌توان محجوریت مولی علیه را مقوم مفهوم ولایت دانست، چون نسبت میان ولایت و محجوریت، عموم و خصوص من وجه است.^۲ مثلاً در ولایت تدبیری و تنظیمی یا سیاسی ولایت به معنای زمامداری، سرپرستی و رهبری جامعه جهت هدایت و نظارت بر اجرای صحیح قوانین الهی و دفاع از حریم شریعت و جلوگیری از انحرافات اجتماعی است. این معنا از ولایت در حوزه فقه سیاسی و اجتماعی مطرح است و به

۱. جعفرپیشه، همان.

۲. همان، ص ۵۴ و ۵۵.

هیچ وجه به معنای محجوریت و ناتوانی سیاسی و اجتماعی افراد تحت رهبری نیست و نباید مولی علیهم در ولایت سیاسی و اجتماعی را با مولی علیهم در ولایت قسم اول یکسان دانست. زیرا در ولایت سیاسی و اجتماعی اولاً والی و حاکم وظیفه مشورت با مردم به ویژه کارشناسان و نخبگان جامعه را دارد؛ ثانیاً توده مردم در برابر حاکم حق انتقاد و نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر و سایر آزادی‌های مشروع سیاسی و اجتماعی را داراست. همان گونه که هر جامعه‌ای به لحاظ ضرورت‌های اجتماعی ناچارند امور عمومی و مشترک و مسائل کلان اجتماعی و اقتصادی و سیاسی را به فرد یا افرادی واگذار کنند.^۱

۱-۲-۴. اقسام ولایت شرعی

با جست‌وجویی در فقه این اقسام از ولایت شرعی را می‌توان یافت:

۱-۲-۴-۱. ولایت بر تجهیز میّت؛

۱-۲-۴-۲. ولایت بر فرایض عبادی فوت‌شده از میّت؛

۱-۲-۴-۳. ولایت بر برده (بنده یا کنیز)؛

۱-۲-۴-۴. ولایت بر دارایی فرزند نابالغ؛

۱-۲-۴-۵. ولایت بر همسر (مانند ولایت در خروج از مسکن، اعتکاف و نذر)؛

۱-۲-۴-۶. ولایت بر بالغه رشیده در ازدواج؛

۱-۲-۴-۷. ولایت وصایت (ولایت بر دارایی میّت که با انشای موصی و پذیرش وصیّ

پدید می‌آید)؛

۱-۲-۴-۸. ولایت قیمومت (سرپرستی کودکان نابالغ پس از مرگ پدر و جد پدری)؛

۱-۲-۴-۹. ولایت حضانت (نوزادان)؛

۱. عبدالحسین خسروپناه، "مشروعیت حکومت ولایی"، کتاب نقد، ۷ (۱۳۷۷): ۱۱۹-۱۲۰.

۱-۲-۴-۱۰. ولایت قصاص (برای وارثان مقتول)؛

۱-۲-۴-۱۱. ولایت کودکان سرراهی (برای پدر و مادر یا ملتقط)؛

۱-۲-۴-۱۲. ولایت اوقاف (جعل واقف ولایت را برای متولی)؛

۱-۲-۴-۱۳. ولایت قضا (در عصر غیبت، برای قضات فقیه یا مأذون از طرف فقیه

جامع‌الشرایط که خود نیز نائب پیامبران و اوصیای آنان است)؛

۱-۲-۴-۱۴. ولایت امور حسبه^۱ (در عصر غیبت برای فقیه جامع‌الشرایط یا در نبود او

برای مؤمنان عادل)؛

۱-۲-۴-۱۵. ولایت تدبیری و تنظیمی (یا همان ولایت امارت و حکومت که برای

رسولان و امامان معصوم -علیهم‌السلام- و در نبود آنها برای فقیه جامع‌الشرایط است)^۲؛

۱-۲-۴-۱۶. ولایت بر خمس و ولایت بر میراث بلاوارث.

چند مورد هم صرفاً در کتب اهل سنت^۳ آمده است که می‌توان این گونه برشمرد:

۱-۲-۴-۱۷. ولایت بر جنگ‌های مصلحت‌آمیز؛

۱-۲-۴-۱۸. ولایت ریاست و رسیدگی به امور صاحب‌نسان؛

۱-۲-۴-۱۹. ولایت بر امامت نمازها؛

۱-۲-۴-۲۰. ولایت بر صدقات؛

۱-۲-۴-۲۱. ولایت بر حج؛

۱. حسبه در میان اهل سنت وظیفه‌ای دینی، به عنوان امر به معروف و نهی از منکر، برای مراقبت از مصالح عمومی اجتماعی و جلوگیری از منکر و تجاوز به حقوق مردم و تخلف از قانون، و از وظایف دولت شمرده می‌شود. در شیعه امور حسبه امور قربی است که ضرورت اجتماعی موجب آن است و نباید بر زمین بماند (جعفرپیشه، ص ۴۸).

۲. جعفرپیشه، ص ۴۶-۴۹.

۳. علی بن محمد ماوردی، **الاحکام السلطانیة**، به تحقیق احمد مبارک البغدادی، کویت: مکتبه دار ابن قتیبه، چاپ اول، ۱۴۰۹ ه ق، ص ۷۴-۱۶۰؛ ابویعلی محمد بن الحسین الفراء الحنبلی، **الأحكام السلطانية**، به تصحیح و تعلیق محمد‌حامد الفقی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ ه ق، ص ۶۰-۱۳۷.

۱-۲-۵. سیاست

سیاست در لغت به معنای قیام است بر چیزی به آنچه اصلاحش کند.^۱ فیروزآبادی سیاست بر مردم را معادل امر و نهی آن‌ها می‌داند.^۲ در واژه‌شناسی، سیاست به معنای حکم راندن بر رعیت و اداره کشور، حکومت و ریاست کردن، داوری، جزا و تنبیه، صیانت حدود و ملک، اداره امور داخلی و خارجی کشور است.^۳ در واقع مفاد سیاست در معنای لغوی، تدبیر، اصلاح و تربیت است؛ از این رو، در معانی امر و نهی کردن مردم، ریاست کردن، حکم راندن، مصلحت اندیشیدن، کیفر دادن، تربیت و ادب کردن، تمرین دادن حیوانات، به اصلاح چیزی همت گماردن و نگاه‌داری و حراست، به کار رفته است.

به طور کلی سیاست به هر نوع تدبیر، فعالیت، تعمق، تفکر و اقدام فردی و جمعی برای کسب قدرت و به عهده گرفتن اداره امور کشور، به نحوی که جامعه و افراد آن در مسیر تحقق آمال و خواسته‌های خویش قرار گیرند، اطلاق می‌شود.^۴ البته تعریف سیاست به اداره کشور یا امور مرتبط با اداره کشور و ارتباط آن با خارج، هرچند تعریفی به نسبت جامع یا جامع‌ترین تعریف‌هاست، حدود این تعریف روشن نیست و هر صاحب نظری از نگاه خود می‌تواند بر گستره آن بیفزاید یا آن را محدود کند.^۵

از نکات شایان توجه در تعریف سیاست توجه به تفاوت آن با تدبیر است. در الفروق اللغویه آمده است: سیاست در تدبیر مستمر است و به یک تدبیر سیاست گفته نمی‌شود؛ یعنی هر سیاستی تدبیر است ولی هر تدبیری سیاست نیست. سیاست در امور حيله‌گری نیز به کار می‌رود که افعال خداوند متعال به آن توصیف نمی‌شود؛^۶ در حالی که تدبیر برای افعال خداوند

۱. ابن منظور، همان، ج ۶، ص ۱۰۸.

۲. محمدبن یعقوب فیروزآبادی، القاموس المحيط، بی‌نا، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۲.

۳. نوشین چترچی، "زن و سیاست در قرآن"، ندای صادق، ۲۳ (۱۳۸۰): ۵۶.

۴. چترچی، همان.

۵. سید محمود هاشمی شاهرودی، اصطلاحات فقهی، تهران: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، ۱۴۲۶ ه. ق.

۶. ابوهلال العسکری، الفروق اللغویه، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۲ ه. ق، ص ۲۸۸.

نیز به کار می‌رود؛ چرا که او بهترین تدبیرکنندگان است.^۱ پس سیاست به تدبیر مستمر برای امور گوناگون گویند. در این نوشته هم منظور از سیاست دخالت در تدبیر امور حکومتی جامعه اسلامی است.

۱-۲-۶. ولایت سیاسی

با توجه به بحث‌های فوق، معنای ولایت سیاسی داشتن تسلط و قدرت برای تصرف در امور مربوط به حکومت و تدبیر جامعه خواهد بود. البته باید توجه کرد که علاوه بر مفهوم ولایت سیاسی مفاهیم مشارکت سیاسی و فعالیت سیاسی هم وجود دارد که نباید با هم خلط شود. روشن است که این معنا مشکک است؛ از زعامت کلی و رهبری جامعه تا شرکت در راهپیمایی‌های سیاسی و شرکت در انتخابات^۲، نوعی به کار بردن تدبیر در جامعه برای تحقق آمال جامعه و افراد آن است، که ناشی از قدرت در اعمال آن از سوی افراد جامعه است و از آن می‌توان به ولایت سیاسی تعبیر کرد. گرچه در معنای لغوی مشارکت و فعالیت هم به نوعی اعمال تصرف در امور مربوط به حکومت و تدبیر جامعه است، اما مصداق بارز آن به ویژه در جامعه امروز مسئولیت‌هایی چون ولایت فقیه، ریاست جمهوری، وزارت و نمایندگی مجلس است که رساله بر آن متمرکز است. در تعریف مشارکت سیاسی می‌توان گفت: «مجموعه‌ای از فعالیت‌ها و اعمال است که شهروندان خصوصی به وسیله آن اعمال در جست‌وجوی نفوذ یا حمایت از حکومت و سیاست خاصی هستند»^۳. در واقع، مشارکت و فعالیت سیاسی هر نوع حضور سیاسی مانند انتخابات، راهپیمایی و یا فعالیت‌های حزبی سیاسی را شامل می‌شود. این مفهوم در ادامه به طور مفصل‌تر بررسی خواهد شد.

اما ولایت سیاسی به معنای خاص در واقع مدیریتی مؤثر است که مدیر برای حکومت بر جامعه و تدبیر بر مردم اختیاراتی دارد. ولایت سیاسی به معنای عام خود هر نوع فعالیت سیاسی مؤثر در امور حکومتی را شامل می‌شود؛ معنای خاص آن هم هر نوع مدیریت سیاسی

۱. يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ (سجده: ۵) : «[همه] امور را [همواره] از آسمان تا زمین تدبیر و تنظیم می‌کند.»

۲. چرا که این نوع حضور به نوعی اعمال قدرت سیاسی و بنابراین ولایت سیاسی (هرچند ضعیف) است.

۳. داود فیرحی، "مفهوم مشارکت سیاسی"، علوم سیاسی، ۱(۱۳۷۷).

را شامل می‌شود. اما معنای اخص آن ولی مطلق جامعه است. طبق نظر شیعه پس از پیامبر و ائمه معصومین و در عصر غیبت امام زمان (عجل الله فرجه) این مسئولیت در اختیار فقیه جامع‌الشرایط است.

با توجه به این توضیح، آیا زنان ولایت سیاسی دارند؟ اگر دارند، آیا حدود و ثغور دارد یا اینکه، مانند ولایت سیاسی در مردان، مطلق است؟ دیدگاه فقهی درباره ولایت سیاسی زنان چیست؟ آیا هم ولایت خاص و هم ولایت اخص به آنها می‌رسد، هیچ یک به زنان نمی‌رسد یا اینکه فقط ولایت به معنای اخص که حاکم جامعه مسلمین باشد به زنان نمی‌رسد و دیگر ولایت‌ها در واقع وسایط اعمال ولایت سیاسی فقیه و کارگزاری او است؟

۱-۲-۶-۱. ولایت یا وکالت

از مسائلی که مطرح است این است که بسیاری از وظایف سیاسی که سیاستمداران بر عهده دارند (چون ریاست جمهوری و نمایندگی مجلس و...) از باب وکالت است و نه ولایت. اگر این گونه باشد، شاید بحث ما نیز سالبه به انتفاء موضوع شود یا لااقل موضوع عوض شود و مطلب را جای دیگر باید جست‌وجو کرد. شایسته است در اینجا تفاوت این دو واژه را ببینیم:

در قوانین ایران وکالت به طور عام تعریف نشده است اما با توجه به ملاک «ماده ۶۵۶ و ۶۷۴ ق. م» می‌توان چنین تعریف کرد:

«وکالت عملی است که به موجب آن وکیل به نام و به حساب موکل در انعقاد قرارداد مداخله می‌کند و آثار آن مستقیماً دامن‌گیر موکل می‌شود».

فقه‌ای عظام نیز در کتب فقهی هر کدام با بیانی آن را تعریف کرده‌اند:

شهید در متن «لمعه» فرموده است:

۱. از آنجا که بالاترین ولایت دنیوی که ولایت پیامبران است همچنین ولایت ائمه معصومان علیهم‌السلام در مردان و نه زنان وجود داشته است.

۲. حبیب الله طاهری، حقوق مدنی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۸ ه.ق، ج ۲، ص ۳۵.

وکالت آن است که شخص دیگری را در انجام دادن امری (مثلاً فروش خانه) نماینده و نایب خود قرار دهد؛ لذا وکیل را فرد تنزیلی موکل به حساب می‌آورند.^۱

امام خمینی (ره) نیز در «تحریر الوسیله» در کتاب الوکاله می‌فرماید:

وکالت واگذار کردن کاری به دیگری است که در حال حیات موکل آن کار را انجام دهد.^۲

اصالت رأی و تصمیم‌گیری و حدود کار وکیل بسته به موکل است؛ ولی اگر فاعل بر اساس ولایت بر دیگری انجام دهد اصالت رأی و تصمیم‌گیری و تشخیص از آن خود فاعل (ولی) است و او بر اساس محدوده ولایتی که از ناحیه خداوند به او داده شده است عمل می‌کند؛ از سویی دیگر، در ولایت، شخص ولی، پیش از آنکه مردم ولایت او را بپذیرند، از سوی خداوند دارای حق ولایت است که چنین حق مجعول از ناحیه خداوند وظیفه پذیرش ولایت را بر دیگران ایجاب می‌کند؛ اما شخص وکیل، پیش از وکیل شدن از سوی دیگران، حقی بر آنان ندارد که، به موجب آن حق، وظیفه‌ای برای آنان در وکالت دادن به آن شخص ایجاد شود؛ لذا آنان مختارند که او را وکیل خود کنند یا نکنند.^۳

از اینجا روشن می‌شود که مفهوم وکالت مصطلح برای کار سیاستمداران صدق نمی‌کند؛ چرا که کسی به این قائل نیست که مثلاً وزیر یا نماینده مجلس وکیل (به وکالت معهود) مردم در انجام دادن اموری است.

در واقع باید توجه داشت که مهم‌ترین دیدگاه در مقابل دیدگاه مشروعیت الهی حکومت این است که حکومت را حق مردم می‌دانند؛ با این توجیه که مردم بر جان و مال خویش مسلط هستند (الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم). مردم هم حاکمیت را به شخصی واگذار می‌کنند و یا او را وکیل خود می‌کنند. مهم‌ترین تفاوت توکیل با تفویض هم این است که در

۱. «هی استنباه فی التصرف» (محمد بن مکی عاملی [شهید اول]، اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة، بیروت: دار التراث- الدار الإسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۰ ه.ق، ص ۱۵۹)

۲. «هی تفویض أمر الی غیر لیعمل له حال حیاته» (سید روح الله موسوی خمینی، تحریر الوسیلة، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، چاپ اول، بی تا، ج ۲، ص ۳۹).

۳. عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت، قم: اسراء، ۱۳۷۸.

اولی حق تجدید نظر داریم ولی در تفویض نمی‌توانیم از رأی خود برگردیم. یعنی در واقع مردم سیاستمداران خود را انتخاب و حکومت را به ایشان تفویض می‌کنند. در حالی که ما قائلیم مشروعیت با آرای مردم به دست نمی‌آید؛ بلکه مشروعیت آن با حکم الهی است؛ در همان حال هیچ گونه تحمیلی هم بر مردم وجود ندارد. زیرا توسل به زور برای دستیابی به حکومت مورد نظر ما روا نیست و مردم با ایمان آگاهانه و آزاد خویش به آن تن می‌دهند.^۱ پس اساساً در حکومت ولایی که ما قائل به آن هستیم نه توکیلی در کار است و نه تفویضی. بلکه مشروعیت حکومت از آن خداست که به اولیای خود تفویض کرده است. بر اساس اعتقادات شیعه، این حکومت در عصر غیبت به فقها به طور نیابت عام از امام معصوم علیه السلام می‌رسد. چیزی که هست این است که شکل حکومت بنا بر مقتضای طبیعت زندگی اجتماعی بشر به گونه‌ای است که ولی جامعه حکومت خود را از طریق کارگزارانش اعمال می‌کند؛ حال، گاهی این کارگزاران را مستقیماً انتخاب می‌کند و گاهی انتخاب آن‌ها را به مردم محول می‌کند. اما مشروعیت کار کارگزاران صرفاً به تأیید فقیه خواهد بود.

در موضوع بحث به تفاوتی دیگر هم باید توجه کرد: وکالت در حقوق عمومی با وکالت در حقوق خصوصی متفاوت است. در حقوق خصوصی — که به روابط خصوصی مردم مربوط است — موکل به راحتی می‌تواند وکیل را عزل کند، ولی در حقوق عمومی — که مربوط به روابط دولت و مردم است — این امکان لااقل به راحتی موجود نیست و در برخی از موارد نشدنی است. از این رو نباید، با قیاس نمایندگی مجلس به وکالت خصوصی، آن را از حیث ولایت سیاسی خارج نمود؛ چرا که روشن است که نمایندگی مجلس، با وجود داشتن وکالت از طرف مردم، از طرف مردم عزل‌شدنی نیست و به نوعی از طرف مردم حوزه مربوط به خود، با تصویب قوانین در مجلس، بر همه ملت به نیابت عام از ولی فقیه اعمال ولایت می‌کند.

البته در هر صورت نمایندگی مجلس نوعی وکالت (به معنای لغوی) از مردم است، که از آن می‌توان به وکالت در شئون حکومت نام برد. فقها امکان وکالت در برخی از شئون

۱. محمد تقی مصباح یزدی، "حکومت و مشروعیت"، کتاب نقد، ۷(۱۳۷۷): ۵۱.

حکومتی را مطرح کرده‌اند؛ مثلاً شیخ طوسی به جواز وکالت در قضا تصریح نموده است.^۱ روشن است که توکیل در این زمینه توکیل در امور شخصی نیست؛ بلکه از مهم‌ترین شئون حکومت است. بعدها فقیهان دیگر هم به این بحث پرداخته‌اند؛ از جمله علامه حلی در قواعد الأحکام بیان می‌کند که قاضی در صورت اذن امام، چه به شکل صریح و چه در فحوای کلام یا شواهد حال، می‌تواند برای خود جانشین تعیین کند.^۲ همچنین صاحب جواهر با تعمیق بیشتر در کتاب القضاء^۳ و کتاب الوکاله^۴ قائل به جواز آن شده است. وی توکیل در این زمینه را توسط متولیان اصیل آن یعنی شخص امام یا فقیه جامع‌الشرایط در عصر حضور و غیبت بدون اشکال دانسته است.^۵ این موضوع می‌تواند به مثابه اماره‌ای در امکان توکیل و استنباه در امر ولایت به شکل عام باشد؛ بدین معنا که اگر توکیل در قضاوت، که از شئون حکومت است، از نظر فقها جایز باشد، بعید نیست که در سایر شئون حکومت نیز جایز باشد. یعنی ولی فقیه می‌تواند در امر تقنین برای حکومت بر جامعه اسلامی کسانی را وکیل کند (گرچه ظاهراً وکیل مردم در نظر گرفته می‌شوند). روشن است که در وکیل هم مرد بودن شرط نشده است^۶ و بسته به انتخاب و تأیید موکل است.

۱-۲-۷. زن

از آنجا که محور بحث باید قبل از استدلال بر آن به نحو سلب یا ایجاب مشخص شود، باید موضوع بحث مورد نظر و محور مطالب را، قبل از هر گونه اقامه برهان، به‌خوبی تبیین نمود. از این رو لازم است مشخص شود که منظور از زن که مورد بحث است کیست. آیا منظور از زن صنف زنان در مقابل مردان است، زوجه در مقابل زوج، مادر در مقابل پدر یا

-
۱. طوسی، محمد بن حسن، *المبسوط فی فقه الإمامیه*، به تحقیق و تصحیح سید محمد تقی کشفی، چاپ سوم، تهران: المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۷ ه‍.ق، ج ۲، ص ۳۷۱.
 ۲. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *قواعد الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام*، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ه‍.ق، ج ۳، ص ۴۲۰.
 ۳. محمد حسن نجفی، صاحب الجواهر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، به تحقیق و تصحیح عباس قوچانی و علی آخوندی، چاپ هفتم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ ه‍.ق، ج ۴۰، ص ۴۷.
 ۴. همان، ج ۲۷، ص ۴۲۱.
 ۵. فیاض، ص ۵۳.
 ۶. نجفی، صاحب الجواهر، ج ۲۷، ص ۳۹۳-۳۹۵.

روشن است که خود کلمه زن نشان می‌دهد منظور صنف زن است و نه مصادیق آن و هیچ قید دیگری مد نظر نیست.

عناوین دیگر که هر کدام حقوق خاصی را به همراه دارد بحثی جدا دارد که در محور اصلی این بحث دخیل نیست؛ مثلاً زن چندین عنوان فقهی و حقوقی دارد که هر کدام از آن عناوین یک سلسله از مسائل فقهی و حقوقی است؛ چون زن گاهی عنوان دختر، خواهر، همسر و گاهی عنوان مادر، جده و یا عمه و خاله و گاهی دختر عمو و دختر عمه و دختر دایی و دختر خاله می‌شود که هر کدام از این‌ها در باب ارث و مانند آن مسائل فقهی و حقوقی دارد و هیچ کدام از عناوین یاد شده در این بحث دخیل نیست؛ چه اینکه منظور از مرد همین صنفی است که مقابل زن است؛ زیرا مرد هم، به عنوان مذکر، عناوین فراوانی دارد، که هر کدام از آن عناوین مسائل فقهی و حقوقی فراوانی را به دنبال دارد؛ مرد هم گاهی با عنوان همسر، پسر، برادر یا پدر و گاهی عنوان جد، عمو و یا دایی و گاهی عنوان پسر عمو یا پسر عمه یا پسر دایی و پسر خاله است که هیچ‌کدام از عناوین در این بحث محوری راه ندارد. گرچه در مسائل حقوقی و فقهی نقش دارند.^۱

به این نکته نیز باید توجه شود که گرچه در عرف جامعه در یک معنا زن در مقابل دختر قرار می‌گیرد، اما در این نوشتار مراد از زن صنف مؤنث است که در مقابل مردان شناخته می‌شود. از این رو شامل همه افرادی است که دارای هویت جنسی واحد زنانه‌اند؛ چه متأهل باشند و چه غیر متأهل و ...^۲.

در اینجا ولایت سیاسی زن در مقابل صنف مرد مورد نظر است. یعنی صرفاً جنسیت زن در مقابل جنسیت مرد در مشروعیت ولایت سیاسی چه اثری دارد. به این معنی که با انواع صنف زن و مرد مانند مادر و پدر بودن، عمو، دایی، خاله و عمه بودن و مجرد یا متأهل بودن کاری نداریم.

۱. عبدالله جوادی آملی، زن در آئینه جلال و جمال الهی، قم: اسراء، چاپ بیستم، ۱۳۸۹، ص ۵۳ و ۵۴.

۲. محمد منصورنژاد، زنان حقوق، کرامت و هویت، تهران: جوان پویا، ۱۳۸۶، ص ۲۴.

۱-۲-۸. مشارکت سیاسی زن

نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که ولایت سیاسی با مشارکت سیاسی متفاوت است. گرچه بسیاری از مشارکت‌های سیاسی در صدی هجری چند اندک - از نوعی ولایت و قدرت سیاسی هستند، موضوع بحث در این نوشته صرفاً مشارکت‌ها و افعال سیاسی است که عرفاً بر آن ولایت سیاسی صدق کند. از این رو مشارکت‌های سیاسی چون شرکت زنان در جهاد و هجرت در صدر اسلام را در این نوشتار نیاورده‌ایم. از این رو به اموری چون ولایت فقیه، ولایت رئیس جمهور، وزرا و نمایندگان مجلس - که عرفاً تا حدی از ولایت سیاسی برخوردارند - بیشتر توجه شده است. شرکت در انتخابات، بیعت، شورا و امر به معروف و نهی از منکر هم - گرچه کمتر از موارد قبل - در این بحث داخل است. بدین منظور لازم است در اینجا به توضیحی بیشتر درباره اصطلاح مشارکت سیاسی بپردازیم.

مشارکت سیاسی یکی از اصطلاحات مهم جامعه‌شناسی به شمار می‌آید. متفکران با توجه به نوع نگرش خود از آن تعریف‌هایی گوناگون ارائه کرده‌اند. همه کسانی که به تعریف مشارکت سیاسی پرداخته‌اند، آن را به عنوان یک امر محقق و موجود پذیرفته‌اند و بیشتر در صدد برآمده‌اند به ابعاد آن اشاره کنند. مشارکت سیاسی مانند آزادی سیاسی دارای فاعل، مانع و هدف است. با نگاهی به ساختار سیاسی جامعه، باید گفت شرکت‌کننده در فعالیت سیاسی شهروندان غیردولتی‌اند؛ اعم از اینکه به صورت فردی و یا گروهی مورد توجه قرار گیرند؛^۱ از این رو دایرةالمعارف بین‌المللی علوم اجتماعی در مقاله «مشارکت» تعریف ذیل را از این مفهوم ارائه می‌کند: «مشارکت سیاسی فعالیت داوطلبانه اعضای جامعه در انتخاب رهبران و شرکت مستقیم و غیر مستقیم در سیاست‌گذاری عمومی است»^۲.

۱. حکمت‌نیا، ص ۱۶۰-۱۶۱

۲. همان، ص ۱۶۱، به نقل از

Herbert, T. McClosky. "Political Participation" in David, S. Sills (edt), International Encyclopedia of the Social Sciences, vol. ۴, p. ۲۴۳.

می‌توان گفت مشارکت سیاسی فعالیت ارادی و داوطلبانه اعضای غیر دولتی یک جامعه است که به صورت مشروع^۱ و قانونی برای تأثیر مستقیم یا غیر مستقیم در انتخاب حاکمان و شیوه و فرایند حکومتی صورت می‌گیرد.^۲ مشارکت سیاسی را می‌توان به مثابه مجموعه‌ای از فعالیت‌ها و اعمال تعریف کرد که «شهروندان خصوصی» به وسیله آن اعمال در جست‌وجوی نفوذ یا حمایت از حکومت و سیاست خاصی هستند. این تعریف از مفهوم مشارکت سیاسی وسیع‌تر از تعریف کسانی است که مشارکت را فقط در دایره رقابت و نفوذ محدود می‌کنند. تعریف ارائه شده دو سوی رقابت و حمایت را به عنوان دو زیرمجموعه شاخص مشارکت تلقی می‌کند و کوشش می‌کند برآیند آن دو را ملاک ارزیابی قرار دهد. مردمان جامعه به انحای مختلف با دولت خود رابطه دارند؛ بعضی صرفاً در مسیر حمایت و حفاظت از دولت عمل می‌کنند و رفتار خود را بر اساس نیازها و تقاضاهای حکومت تنظیم می‌کنند؛ برخی در تلاش برای اصلاح یا تغییر نظام یا حداقل تصمیم و جهت نظام حکومتی هستند؛ برخی دیگر نیز، بر خلاف دو گروه فوق، مواضع انفعالی و یا بی‌طرفانه دارند. بعضی از نویسندگان سه نوع رفتار سیاسی فوق را به دو دسته عام مشارکت فعال و مشارکت انفعالی تقسیم کرده‌اند.^۳ شاید جامع‌ترین تعریف مشارکت سیاسی این باشد که: «هر عمل داوطلبانه موافق یا ناموافق، سازمان‌یافته یا بدون سازمان، دوره‌ای یا مستمر، شامل به‌کارگیری روش‌های مشروع و یا نامشروع برای تأثیر و انتخاب سیاست‌های عمومی، اداره امور عمومی، انتخاب رهبران سیاسی در هر سطحی از حکومت محلی یا ملی است».^۴

در هر صورت، با توجه به مطالب بیان شده، می‌توان مشارکت سیاسی زنان را فعالیت ارادی و داوطلبانه زنان غیر دولتی دانست که به طور مشروع و قانونی برای تأثیر مستقیم یا غیر مستقیم در انتخاب حاکمان و شیوه و فرایند حکومتی صورت می‌دهند. جهت سیاسی و اجتماعی آن ناظر به تحقق شرایط اجتماعی و برطرف نمودن موانع فرهنگی برای تحقق مشارکت سیاسی زنان است. جوامع و فرهنگ‌های مختلف هر یک اقتضائات خاص خود را در

۱. با توجه به عام بودن تعریف، مشروعیت در اینجا به معنای اعم کلمه است و ناظر به مشروعیت دینی نیست.

۲. حکمت‌نیا، ص ۱۶۳.

۳. فیرجی، همان.

۴. نسرین مصفا، نظام‌های سیاسی تطبیقی، تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۳-۱۳۷۲، ص ۱۳۹.

ابعاد اجتماعی، فرهنگی و سیاسی مشارکت زنان دارد. از همین رو بسیاری از بررسی‌ها و پیشنهادهاى ارائه‌شده برای ارتقای سطح مشارکت سیاسی زنان مطابق با فرهنگ و اقتضائات فرهنگی غرب است (برای مثال، برخی تحلیل‌گران در پیشنهادی که به سازمان ملل ارائه کرده‌اند موانع مؤثر در مشارکت سیاسی زنان را به این شرح تقسیم نموده‌اند: موانع بینشی، موانع سیاسی، موانع فرهنگی اجتماعی، موانع اقتصادی و فقدان سرمایه اجتماعی و ظرفیت‌های سیاسی. اگرچه عناوین یادشده عمومی و در فرهنگ‌های مختلف قابل بررسی است اما مصادیق آن یکسان نخواهد بود. برای مثال، موانع بینشی ناظر به نگاه معرفتی به زن است که بین جوامع غربی و اسلامی تفاوتی بارز وجود دارد^۱).

این بُعد از مشارکت سیاسی نیز به طور غیر مستقیم با نظام حقوقی مرتبط است. وجه ارتباط آن به سیاست‌گذاری و زمینه‌سازی دولت در حوزه اجتماعی، فرهنگی و سیاسی برمی‌گردد. با این فرض که مشارکت سیاسی زنان به لحاظ کارکردهای آن اعم از کارکردهای عمومی و اختصاصی مربوط به زنان مفید و مشروع است دولت موظف خواهد بود زمینه مناسب و متناسب با شأن و شخصیت زن را مطابق با فرهنگ اسلامی مهیا کند.

ساختار حقوقی اسلام ساختاری دو بُعدی است. از طرفی، احکام حقوقی از نظر مبنا ریشه در اراده تشریعی خداوند دارد و رابطه انسان با خدا را برقرار می‌کند. زبان بیان چنین رابطه‌ای زبان تکلیف است. خداوند خالق، شارع، مدبر و رب انسان‌هاست. وی، همان گونه که قواعد تکوینی نظام خلقت را مقرر کرده، قواعد رفتاری را نیز برای رستگاری انسان معین نموده است. از آنجا که بیشتر قواعد ناظر بر افعال انسان است، سخن گفتن از فعل سیاسی بدون دلیل نیست. افزون بر این، قواعد و احکام شرعی روابط میان انسان‌ها را نیز به‌خوبی مقرر می‌کند. در اینجا سخن گفتن از حق و تکلیف متقابل سخنی بی‌وجه نیست؛ بنابراین به‌خوبی می‌توان از حقوق سیاسی مردم نیز سخن گفت؛ هر چند در اینجا، برخلاف نظریه‌های انسان‌محور، باید از تعهد و تکلیف انسان‌ها در قبال سرنوشت دیگران نیز سخن گفت؛ برای مثال، نهاد امر به معروف و نهی از منکر ناظر به روابط متقابل انسان‌ها و اهمیت دادن به سرنوشت دیگران است. با توجه به این امر، مسئولیت، تعهد و تکلیف سیاسی برای افراد مطرح

۱. همان، ص ۱۶۳-۱۶۴.

می‌شود. گذشته از دو امر فوق، بر اساس مبانی دینی، حاکمیت و ولایت از آن خداوند است و هیچ کس در زندگی اجتماعی بر دیگران ولایت ندارد و نمی‌تواند در جان و اموال آنان تصرف کند؛ مگر آنکه چنین اذنی از سوی شارع به شخص داده شود و یا اینکه شارع به انسان‌ها این اجازه و اختیار را بدهد که آنان با رضایت خود به دیگری در جان و یا مال ولایت دهند. از این رو تحلیل ولایت و اشخاص صاحب ولایت نیز دارای اهمیت است. با توجه به این امور، حقوق و مسئولیت‌های سیاسی را می‌توان به دو حوزه متفاوت تقسیم کرد: یکی مناصب سیاسی و قضایی و دیگری افعال سیاسی. مناصب و افعال سیاسی در طول تاریخ شکل یکسانی نداشته است. مراجعه به تاریخ صدر اسلام، ما را با نهادهایی چون والی، حاکم، بیعت، شورا، حسیبه و مانند این‌ها آشنا می‌کند؛ اما امروزه، با پذیرفته شدن مدل‌های مختلف مردم‌سالاری، اموری چون ریاست جمهوری، نمایندگی مجلس، همه‌پرسی، انتخابات و مانند آن مطرح شده است.^۱ یعنی اگر در صدر اسلام برای تأیید حاکمان و پذیرش آنان با آنان بیعت می‌کردند امروزه در جوامع موضوعی به نام انتخابات رایج است که مردم با ریختن آرای خود به صندوق‌ها حاکمان و سیاست‌های کلان اجتماع خود را تعیین و تأیید می‌کنند.

در واقع، ما ضمن تأکید بر محتوای غنی فقه و شریعت اسلام و توان پاسخگویی آن برای نیازمندی‌های هر عصر و زمانه‌ای، بر این باوریم که مبانی فقهی و دینی مشارکت سیاسی را می‌توان از متون دینی و نظریات فقهی پیشوایان استخراج کرد. یعنی پدیده‌های جدید صرفاً نمودها و مظاهر پیشرفته و متحول اموری است که تاریخ بشر در گذشته آن را تجربه کرده و یا حداقل توصیف کرده است. مبانی نظری این نگرش در این نکته نهفته است که، به نظر ما، تعالیم اسلامی و فقه هیچ گاه در حوزه روش‌ها و شیوه‌های اجرایی تجویزات دینی وارد نشده و آن را به شرایط زمانه و مقتضیات هر عصری ارجاع داده است. مثلاً اصل مشورت شورا یکی از تعالیم دینی و دستورالعمل سیاسی- اجتماعی است که فقه صرفاً به بیان حکم کلی، جنبه‌های مثبت و پیامدهای ارزشمند و احیاناً مصالح موجود در آن اکتفا می‌کند؛ اما شیوه‌های

۱. همان، ص ۱۶۵-۱۶۶

اجرا و عینیت شورا، سازوکار بهره‌برداری از آن و نهادهای لازم برای به اجرا گذاشتن آن را به عرف زمانه، مقتضیات و نیازمندی‌های عصر و شرایط اجتماعی جامعه واگذار می‌کند.^۱

از مهم‌ترین تفاوت‌های نظریه‌های انسان‌گرایانه با نظریه‌های دینی این است که ادیان مالک حقیقی را خدا می‌داند و این حق را فقط برای خدا قائل می‌داند که قواعد حاکم بر اجتماع را تعیین کند، اما نظریه‌های انسان‌گرایانه انسان را مالک تام بر خویشتن و نظام اجتماعی خود می‌دانند. از این رو حکومت‌داری و مشارکت‌های در امور سیاسی‌شان ارتباطی با وحی و شرع الهی ندارد؛ به اصطلاح، نظامی سکولار دارند و دین را از سیاست جدا می‌دانند. از این رو است که در نظام سیاسی اسلام ولایت و مشروعیت دینی والیان از جایگاهی ویژه برخوردار است.

باید به این نکته هم توجه کرد که موضوعات و عناوین باید در بستر اجتماعی موجود مورد بحث قرار گیرد؛ برای مثال، با اینکه در مواردی نبود تکلیف برای افراد یک امتیاز محسوب می‌شود، اما ایفای تکلیف در ساختار حکومتی با بسیاری از مزایای مادی و معنوی همراه است که تکلیف را به امتیازی اجتماعی تبدیل می‌کند؛ برای مثال، انتخاب فرد به عنوان رئیس جمهور در ساختار نظام بینشی و ارزشی اسلامی مسئولیتی سنگین است، اما از آنجا که این موقعیت نقش ممتازی به افراد می‌دهد، چهره حق به خود می‌گیرد.^۲ بنابراین لازم است که اولاً تبیین شود آیا این گونه از مشارکت‌ها از مصادیق ولایت است یا نه و ثانیاً اینکه اگر از مصادیق ولایت است آیا مورد تأیید شارع مقدس است یا نه.

۱-۲-۹. ولایت سیاسی زن

حال، با توجه به مطالب گفته شده، آیا زنان ولایت سیاسی دارند؟ اگر دارند، آیا حدود و ثغور دارد یا اینکه، مانند ولایت سیاسی در مردان، مطلق است؟ دیدگاه فقه شیعی درباره ولایت سیاسی زنان چیست؟ این مطالب در فصل آینده بررسی خواهد شد. بنابراین از نگاه آیات و روایات و نیز از نگاه دانشمندان به این موضوع می‌پردازیم.

۱. سید عبدالقیوم سجادی، "مبانی فقهی مشارکت سیاسی"، علوم سیاسی، ۸ (۱۳۷۹): ۷۶.

۲. ر.ک. حکمت‌نیا، ص ۱۶۰-۱۶۸.

در فقه اهل سنت ظاهراً بر اینکه ولایت سیاسی به زن نمی‌رسد اتفاق وجود دارد. در این باره اهل سنت در استدلال بر اعتبار شرط مرد بودن در امامت و حکومت دو روش دارند: روش اول بر پایه مراعات طبیعت امامت و اقتضای اعمالی که با طبیعت زن و توان جسمانی و ذاتی‌اش مطابق نیست. از کسانی که به این روش استدلال کرده است شربینی است که در مغنی المحتاج می‌گوید: «شرط چهارم این است که مرد باشد تا فراغ بال داشته باشد و بتواند با مردان درآمیزد؛ پس ولایت زن صحیح نیست»^۱.

روش دوم در استدلال اهل سنت روایاتی است که زن را از اختلاط با مردان و انجام دادن برخی از کارها منع می‌کند. از جمله شیخ شمس الدین^۲ به نقل از قلقشندی نقل می‌کند که: «شرط اول مرد بودن است، پس امامت زن صحیح نیست. بر این گفته روایت بخاری از ابوبکر استدلال می‌شود که گفت: خداوند در جنگ جمل به گفته پیامبر مرا سود بخشید؛ زمانی که نزدیک بود به اصحاب جمل ملحق شوم و با آن‌ها بجنگم. آنجا که به رسول خدا خبر رسید اهل فارس دختر کسری را به فرمانروایی برگزیدند و فرمود: گروهی که اداره امورشان را زن بسپرنند هرگز رستگار نخواهند شد.» ترمذی و نسائی نیز این گونه اضافه کرده‌اند که: «زمانی که عایشه به بصره وارد شد گفته رسول خدا را به یاد آوردم و خدا با آن مرا نجات داد.» معنی این گفته این است که امام از اختلاط با مردان و مشورت با آنان در کارها بی‌نیاز نیست؛ در حالی که این امور برای زن ممنوع است؛ نیز برای اینکه زن در کار خودش هم ناقص است و مالک نکاحش هم نیست پس ولایت بر دیگران را به او واگذار نکنید».

تفتازانی نیز بر این شرط این گونه استدلال کرده است که «زنان در عقل و دین ناقص‌اند و اجازه ورود به مکان‌های حکومتی و معرکه جنگ ندارند»^۳.

در موضوع ولایت سیاسی زنان از نگاه شیعه دیدگاه‌های فقهی متفاوتی وجود دارد:

۱. محمد بن احمد شربینی، مغنی المحتاج، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۷ ه. ق، ج ۴، ص ۱۳۰.
۲. محمد مهدی شمس الدین، نظام الحكم والادارة فی الاسلام، بیروت: المؤسسة الدولية، چاپ دوم، ۱۴۱۱ ه. ق، ص ۱۳۸ و ۱۳۹.
۳. «النساء ناقصات عقل و دین ممنوعات عن الخروج إلى مشاهد الحكم و معارك الحرب» (مسعود بن عمر تفتازانی، شرح المقاصد فی علم الکلام، ج ۲، پاکستان: دار المعارف النعمانیة، چاپ اول، ۱۴۰۱ ه. ق، ص ۲۷۷).

۱. برخی از فقیهان^۱ طرفدار سلب مطلق هستند و زن را به کلی از ورود در کارهای اجتماعی منع می‌کنند.

۲. برخی^۲ نیز قائل به ایجاب مطلق هستند؛ یعنی میان زن و مرد در انجام دادن کارهای اجتماعی هیچ تفاوتی قائل نیستند و زن را در انجام دادن هر کار سیاسی آزاد می‌دانند.

۳. بیشتر فقیهان معاصر، در مراتب ولایت، تفصیل قائل شده‌اند.^۳

در اینجا لازم است مهم‌ترین افعال و مناصب سیاسی مختلفی که ممکن است گفته شود زنان به واسطه آن دارای ولایت سیاسی هستند بررسی شود؛ تا روشن شود که آیا این گونه از امور و مشارکت‌های سیاسی از نوع ولایت سیاسی است یا چیز دیگری است.

اما نکته‌ای که نیاز به تذکر دارد این است که بین ولایت سیاسی داشتن زن با شرکت او در امور اجتماعی و سیاسی تفاوت هست. حتی اگر ولایت سیاسی زن به طور مطلق رد شود، نمی‌توان هر نوع حضور سیاسی^۴ را به آن واسطه غیر جایز دانست.

بدون شک نه فقط اصل انجام دادن برخی از فعالیت‌های سیاسی برای زنان جایز است بلکه گاهی ضروری نیز هست؛ همچون زمان دفاع از کیان حکومت اسلامی در برابر هجوم کفار و مشرکان، اعم از هجوم فرهنگی و نظامی و همانند قیام در برابر حکومت فاسد؛ چرا که حضور برای دفاع از حکومت و حاکمان قطعاً از مصادیق فعالیت سیاسی است و در موارد جهاد دفاعی از موارد اجماعی است. چنانکه در ابتدای انقلاب اسلامی شاهد حضور فعال و گسترده زنان مسلمان در تظاهرات مردمی بر ضد رژیم فاسد پهلوی بودیم. بدون تردید الگو و اسوه این زنان در فعالیت‌های سیاسی‌شان روش و سیره حضرت زهرا (سلام الله علیها) بود؛ ایشان بعد از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله)، برای تأیید امام برحق زمان خود از خانه بیرون آمد و همراه با همسر بزرگوارش به منازل مهاجرین و انصار رفت و آنان را به حقیقتی که پایمال شده بود آشنا کردند و از آنان یاری طلبیدند. گویا زنان مسلمان ابتدای انقلاب

۱. حسینی طهرانی، همان، ۱۴۲۹ ق؛ حسینی تهرانی، همان، ۱۴۲۱ ه ق.

۲. شمس‌الدین، ۱۳۸۸، ص ۱۲۹.

۳. آصفی، ۱۳۸۵، ص ۴۷.

۴. طبق توضیحات گذشته، منظور از آن هر نوع حضوری است که دخالت در تدبیر امور حکومتی جامعه اسلامی باشد.

اسلامی هم با تأسی به حضرت زهرا (سلام الله علیها) در دفاع از حق و حکومت حق احساس وظیفه کردند و در میدان حاضر شدند. ولی نکته‌ای که در اینجا بسیار حائز اهمیت است این است که زن مسلمان باید مسئولیت‌های خود را بر اساس مبانی دینی بررسی کند و همواره مصلحت اهم و اصل مهم‌تر را بر مصلحت مهم مقدم دارد. فقط از یک بعد به قضایا نگریستن جامعه را دچار افراط و تفریط می‌کند. زن مسلمان نباید، به بهانه فعالیت‌های سیاسی، وضعیت خانوادگی خود را آشفته سازد و یا به آن کم‌توجه باشد. شوهر و فرزندان در این میانه حقی بر او دارند؛ چنانکه او نیز بر شوهر و فرزندان خود حقی دارد. پس از رعایت این حقوق است که نوبت به پذیرش فعالیت‌هایی در خارج از خانه می‌رسد؛ همان طور که حضرت فاطمه زهرا (سلام الله علیها) نیز چنین بود. همچنین نباید به بهانه پرداختن به امور داخلی خانه یکسره فعالیت‌های سیاسی را کنار بگذارد. به‌راستی، اگر چنین کاری صحیح بود، پس چگونه می‌شد انقلاب شکوهمند اسلامی ایران را به پیروزی رسانید؟ آیا بدون شرکت خیل عظیم زنان مسلمان چنین پیروزی بزرگی نصیب ملت ایران می‌گردید؟ مسلماً خیر. همان فاطمه‌ای که اهمیت اداره امور داخلی خانواده و تربیت فرزندان را برای ما تبیین کرد ارزش فعالیت سیاسی زن را نیز در دفاع از حق و حقیقت تبیین نمود. اشتباه آن است که فقط به یک جنبه کار آن حضرت بنگریم و اشتباه بزرگ‌تر آن است که اهم و مهم را در سیره آن حضرت تشخیص ندهیم و به دام افراط و تفریط گرفتار آییم. اسلام دین اعتدال است پس بر پیروان آن نیز رعایت چنین اعتدالی لازم است^۱: «و این چنین شما را امتی میانه قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید و پیامبر هم بر شما گواه است»^۲.

۱. محمدجواد ارسطو. "زن و مشارکت سیاسی"، علوم سیاسی، قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، (۱۳۷۷).

۲. «و کذلک جعلناکم أمة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس و یكون الرسول علیکم شهیداً» (بقره: ۱۴۳).

فصل دوم

مبانی نظری

۲-۱. جایگاه و کرامت زن در اسلام

با نگاهی به تاریخ پیش از اسلام به روشنی دیده می‌شود که با زنان در جوامع به مثابه موجودی پست‌تر از مردان برخورد می‌شد. چه بسیار دخترانی که پس از تولد در عصر جاهلیت عرب زنده به گور شدند و چه فجایع بسیاری که بر سر زنان به دلیل زن بودن وارد می‌آمد. اسلام که آخرین دین الهی است بر همه این تبعیض‌ها و جسارت‌ها به زن خط بطلان کشید و به آن پایان داد. اسلام، با معرفی یگانه گوهر با ارزش در نزد خدای متعال با عنوان تقوا، تبعیض جنسیتی را از بین برد و کرامت حقیقی را به زن ارزانی داشت.

در واقع، اگر جسم نقشی در انسانیت انسان می‌داشت — به عنوان تمام ذات یا جزو ذات — ممکن بود سخن از مذکر و مؤنث طرح‌پذیر باشد و باید بحث می‌شد که آیا این دو صنف متساوی‌اند یا متفاوت. ولی، اگر حقیقت هر کسی را روح او تشکیل داده است، جسمش ابزاری بیش نیست و این ابزار هم گاهی مذکر است و گاهی مؤنث و روح نه مذکر است و نه مؤنث، بحث از تساوی زن و مرد یا تفاوت این دو صنف در مسائل مربوط به حقیقت انسان جایگاهی نخواهد داشت؛ اگر در موردی سخن از تساوی به میان نیامد، سخن از تفاوت هم پیش نخواهد آمد. قرآن کریم حقیقت هر انسانی را روح او دانسته است و بدن را ابزار وی می‌داند و این منافات ندارد با اینکه انسان، در نشئه دنیا و برزخ و قیامت، بدنی متناسب با همان نشئه و مرحله داشته باشد. البته، همان طوری که در دنیا بدن دارد و بدن فرع است — نه اصل و نه جزو اصل — در برزخ و قیامت نیز چنین است. چرا که قرآن کریم بدن را که فرع

است به طبیعت، و خاک و گل نسبت می‌دهد^۱ و روح را — که اصل است — به خداوند اسناد می‌دهد و می‌فرماید: «بگو روح از امر پروردگارم است^۲؛ «و از روح خود در او دمیدم^۳». پس قطعاً روح انسان منزله از ذکورت و انوشت است^۴.

قرآن می‌فرماید: «ای مردم، تقوای پروردگاری را پیشه کنید که شما را از نفس واحد خلق کرد و از همان نفس واحد، زوجش را — نه زنش را — آفرید و سپس از آن دو، زنان و مردان زیادی را گسترانید^۵». چنان که ملاحظه می‌فرمایید طبق آیه فوق یک نفس است که زن و مرد از آن خلق شده‌اند. پس زن و مرد از یک مقام و یک حقیقت هستند. هر کدام را از همان پاره‌ای که همسرش را آفریده، آفریده است. پس وقتی که نفس واحدی در کار است مسلم برتری یکی بر دیگری در کار نیست^۶.

همچنین قرآن در آیه ۲۱ سوره روم می‌فرماید: «از نشانه‌های حضور حضرت حق اینکه از جان خود شما، همسران شما را آفرید تا در کنار آنها آرامش یابید^۷»، همان‌طور که در سوره آل‌عمران آیه ۱۶۴ می‌فرماید: «یقیناً خدا بر مؤمنان منت نهاد که در میان آنان پیامبری از خودشان برانگیخت^۸؛ خداوند، رسولی از جان خودتان برایتان مبعوث کرد؛ یعنی همان‌طور که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) جان مؤمنین است و در مقام یگانگی با روح مؤمنین قرار دارد، همسران شما نیز در این حد با جان شما یگانه‌اند. پس به عنوان یک اصل باید فراموش نکنیم که زن و مرد از یک نفس واحد خلق شده‌اند و هیچ‌کدام بر دیگری برتری ندارند^۹.

شوق و علاقه بین دو چیز یک پیوند خاص وجودی است و حقیقت هستی نیز دارای مراتب تشکیکی است. از این جهت اشتیاق و کشش در تمام ذرات هستی هست ولی، در هر مرتبه، حکم خاص همان درجه را دارد گاهی به صورت جذب و دفع در نهاد گوهرهای کان ظهور

۱. «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ» (ص: ۷۱) و...

۲. «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵)

۳. «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص: ۷۲)

۴. ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۷۰-۷۷.

۵. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً» (نساء: ۱)

۶. اصغر طاهرزاده، فرزندانم این چنین باید بود، ج ۲، اصفهان: لب‌المیزان، چاپ اول، ۱۳۸۷، ص ۵۴۰.

۷. «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا»

۸. «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ»

۹. همان، ص ۵۴۱.

دارد و زمانی به صورت اخذ و اعطا و مانند آن در گیاه‌های رستنی جلوه می‌نماید و گاهی به عنوان شهوت و غضب در حیوان‌های غیر معلم پدید می‌آید و گاهی به صورت میل و نفرت در حیوان‌های تربیت شده و برخی از افراد تربیت نشده انسانی ظهور می‌کند و آنگاه فاصله‌های طولانی را طی می‌نماید تا به صورت تولی و تبری و حب فی الله و بغض فی الله و... تجلی نماید. آنچه در این مسئله مهم است توجه به این نکته است که آیا راز آفرینش زن و مرد و سر گرایش این دو به هم و انگیزه تأسیس خانواده و تربیت انسان کامل همانا گرایش جنسی است که هدفی جز اطفای آتش شهوت ندارد و در حیوانات وحشی نیز بیش از انسان یافت می‌شود و جاهلیت جدید چونان جاهلیت کهن به آن دامن می‌زند؛ یا راز انعطاف زن و مرد و هدف تشکیل حوزه رحمت و پرورش مسجود فرشتگان و جلوه خلیفه‌اللهی و جامع جلال و جمال و همه اسماء خداوندی همانا گرایش عقلی و مهر قلبی و انس اسمائی است تا بتواند ملائکه تربیت نماید و فرشتگان فراوانی را به خدمت بگیرد و راز بسیاری از اسرار آفرینش را حل نماید؟ چون گرایش جنسی در حیوان‌های نر و ماده نیز یافت می‌شود و درباره آفرینش حیوان ماده انگیزه‌ای ویژه مگر همان راز عمومی خلقت و کیفیت خلق زوجین از هر جنس گیاهی و حیوانی مطرح نیست.

بنابراین راز اصیل آفرینش زن چیزی غیر از گرایش غریزی و اطفاء نائره شهوت خواهد بود که خداوند آن را آرامش زن و مرد بیان کرده و اصالت را در ایجاد این آرامش به زن داده و او را در این امر اصل دانسته و مرد را مجذوب مهر زن معرفی کرده است. ضمن آن که حقیقت هر دو را یک گوهر دانسته و هیچ امتیازی از لحاظ مبدأ قابلی آفرینش بین آن‌ها قائل نشده است. در سوره اعراف می‌فرماید:

«او کسی است که شما را از یک تن آفرید، و همسرش را از او پدید آورد تا در کنارش آرامش یابد»^۱؛ منظور از نفس واحده همان حقیقت واحده و گوهر واحد است؛ یعنی مبدأ قابلی همه شما انسان‌ها یک حقیقت است و در این امر هیچ فرقی بین زن و مرد نیست؛ چنانکه هیچ

۱. «هو الذی خلقکم من نفس واحدة و جعل منها زوجها لیسکن الیه» (اعراف: ۱۸۹)

امتیازی بین انسان اولی و غیر اولی نیست؛ این گونه از تعبیرها همانند تعبیر به بنی آدم است که شامل همه انسان‌ها حتی حضرت آدم علیه‌السلام نیز خواهد شد؛ نظیر آیه ذریه:

«و هنگامی را که پروردگارت، از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت...»^۱.

این اخذ میثاق اختصاصی به فرزندان آدم ندارد، بلکه شامل آن حضرت هم خواهد بود. کلمه نفس در آیه مزبور تأنیث سماعی و مجازی دارد نه حقیقی و تأنیث کلمه واحده به همین لحاظ است و معنای نفس واحده همانا حقیقت واحد اصل فارد است. منظور از ازواج در این آیه نیز زن است که همسر مرد است. بهترین تعبیر از زن کلمه زوج است نه زوجه که جمع آن ازواج است نه زوجات. تعبیر از زن به کلمه زوجه فصیح نیست؛ بلکه راغب در مفردات آن را لغت ردیئه دانسته است.^۲ به همین دلیل در هیچ قسمت از قرآن از زن به عنوان زوجه و از زنان دنیا یا آخرت به عنوان زوجات یاد نشده بلکه فقط به عنوان زوج و ازواج یاد شده است.

چون عنوان زن با تعبیر زوج مطرح شده است، قطعاً مرد به عنوان شوهر از آیه استفاده می‌شود و ضمیر مذکر «لیسکن» به مرد برمی‌گردد؛ یعنی مرد بدون آفرینش زن سکینت و آرامش ندارد و نیازمند به انیس است. مرجع ضمیر مؤنث «الیها» نفس واحده نیست و بلکه به زوج برمی‌گردد، یعنی زن و مفاد آن چنین می‌شود که گرایش انسی مرد به زن است و بدون آن مأنوس نیست و با وی انس گرفته و آرام می‌شود.

در سوره روم نیز می‌فرماید:

«و از نشانه‌های او اینکه از خودتان همسرانی برای شما آفرید تا بدان‌ها آرام گیرید و میانتان دوستی و رحمت نهاد. آری، در این نعمت برای مردمی که می‌اندیشند نشانه‌هایی است»^۳. مطالبی که از این آیه کریمه استنباط می‌شود غیر از آنچه از آیه سوره اعراف استظهار شد عبارت است از:

۱. «و اذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم» (اعراف: ۱۷۲)

۲. راغب اصفهانی، ص ۳۸۴.

۳. «و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیها و جعل بینکم مودة و رحمه ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون» (روم: ۲۱)

۱ - تمام زن‌ها از لحاظ گوهر هستی و اصل مبدأ قابل‌همتای مردان‌اند و خلقت هیچ زنی جدای از خلقت مرد نیست؛ البته مسئله طینت حکمی جدا دارد؛ که طینت اولیای الهی از غیر آن‌ها ممتاز است؛ آن بحث اختصاصی به زن یا مرد ندارد، و در این همتایی بین نخستین انسان و انسان‌های بعدی فرقی نیست؛ چنانکه در این جهت امتیازی بین اولیا و دیگران نیست.

۲ - تمام زن‌ها از لحاظ حقیقت از سنخ گوهر مردان‌اند.

۳ - منشأ گرایش مرد به زن و آرمیدن مرد در سایه انس به زن همانا مودت و رحمتی است که خداوند بین آن‌ها قرار داده و این مودت الهی و رحمت خدایی غیر از گرایش غریزی نر و ماده است که در حیوان‌ها هم موجود است؛ در قرآن کریم از گرایش شهوی حیوان‌ها به عنوان آیه الهی یاد نشده و روی آن اصراری دیده نمی‌شود.^۱

اسلام بین زن و مرد از نظر تدبیر شئون اجتماع و دخالت اراده و عمل آن دو در این تدبیر تساوی برقرار کرده است؛ علتش هم این است که، همان طور که مرد می‌خواهد بخورد و بنوشد و بپوشد و سایر حوائجی که در زنده ماندن خود به آن‌ها محتاج است به دست آورد، زن نیز همین طور است؛ از این رو قرآن کریم می‌فرماید: «بعضکم من بعض».

پس، همان طور که مرد می‌تواند خودش در سرنوشت خویش تصمیم بگیرد و خودش مستقلاً عمل کند و نتیجه عمل خود را مالک شود، همچنین زن چنین حقی را دارد بدون هیچ تفاوت.^۲ پس زن و مرد در آنچه اسلام آن را حق می‌داند برابرند؛ به حکم آیه: «و یحق الله الحق». اما خدای تعالی در آفرینش زن دو خصلت قرار داده است که، به آن دو خصلت، زن از مرد امتیاز پیدا می‌کند: اول اینکه زن را در مثل به منزله کشتزاری برای تکون و پیدایش نوع بشر قرار داده است^۳، تا نوع بشر در داخل این صدف تکون یابد و نمو کند، تا به حد ولادت برسد. پس بقای نوع بشر بستگی به وجود زن دارد؛ به همین جهت که او کشتزار است، مانند کشتزارهای دیگر، احکامی مخصوص به خود دارد و با همان احکام از مرد ممتاز می‌شود.

۱. جواد آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۵ و ۴۶.

۲. «لها ما کسبت و علیها ما اکسبت» (بقره: ۲۸۶)

۳. «نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ...» (بقره: ۲۲۳)

دوم اینکه، از آنجا که باید این موجود جنس مخالف خود یعنی مرد را مجذوب خود کند و مرد برای اینکه نسل بشر باقی بماند به طرف او و ازدواج با او و تحمل مشقت‌های خانه و خانواده جذب شود، خداوند، در آفرینش، خلقت زن را لطیف قرار داد؛ برای اینکه زن مشقت بچه‌داری و رنج اداره منزل را تحمل کند، شعور و احساس او را لطیف و رقیق کرد؛ همین دو خصوصیت، که یکی در جسمش است و دیگری در روحش، در وظایف اجتماعی محول به او تأثیرگذار است.

با این بیان موقعیت اجتماعی مرد نیز معلوم می‌شود و نیز پیچیدگی و اشکالی که در احکام مشترک بین آن دو و احکام مخصوص به هر یک از آن دو در اسلام هست حل می‌گردد؛ همچنان که قرآن کریم می‌فرماید: «و نعمت‌ها و مال و ثروتی که خدا به سبب آن برخی از شما را بر برخی برتری داده آرزو مکنید [که آرزویش مایه حسد و فساد است. این تفاوت‌ها و برتری‌ها لازمه زندگی دنیا و بر اساس محاسبات حکیمانه است، اما در عین حال] برای مردان از آنچه کسب کرده‌اند بهره‌ای است و برای زنان هم از آنچه کسب کرده‌اند بهره‌ای است. و [با کمک تقوا و عمل صالح] از بخشش خدا بخواهید، یقیناً خدا همواره به همه چیز داناست^۱». منظورش از این گفتار آن است که اعمالی که هر یک از زن و مرد به اجتماع خود هدیه می‌دهد باعث آن می‌شود که به فضلی از خدا اختصاص یابد؛ بعضی از فضل‌های خدای تعالی فضل اختصاصی برای یکی از این دو طایفه است؛ بعضی مختص به مردان و بعضی دیگر مختص به زنان است. مثلاً مرد را از این نظر بر زن فضیلت و برتری داده که سهم ارث او دو برابر زن است و زن را از این نظر بر مرد فضیلت داده که خرج خانه را از گردن زن ساقط کرده است. پس نه مرد باید آرزو کند که ای کاش خرج خانه به عهده‌ام نبود و نه زن آرزو کند که ای کاش سهم ارث من برابر برادرم بود. بعضی دیگر برتری را مربوط به عمل عامل کرده است، نه اختصاص به زن دارد و نه به مرد؛ بلکه هر کس فلان قسم اعمال را کرد، به آن فضیلت‌ها می‌رسد (چه مرد و چه زن) و هر کس نکرد نمی‌رسد (باز چه مرد و چه زن).

۱. «و لا تتمنوا ما فضل الله به بعضکم علی بعض، للرجال نصیب مما اكتسبوا، و للنساء نصیب مما اكتسبن، و اسئلوا الله من فضله، ان الله کان بکل شیء علیما» (نساء: ۳۲)

کسی نمی‌تواند آرزو کند که ای کاش من هم فلان برتری را می‌داشتم، مانند فضیلت ایمان و علم و عقل و سائر فضایلی که دین آن را فضیلت می‌داند.

این قسم فضیلت فضلی است از خدا که به هر کس بخواهد می‌دهد؛ از این رو در آخر آیه می‌فرماید: «از بخشش خدا بخواهید»^۱.

برخی از احکام مشترک بین زن و مرد و احکامی مختص به هر یک از این دو طائفه است. در اسلام زن در تمامی احکام عبادی و حقوق اجتماعی شریک مرد است؛ او نیز مانند مردان می‌تواند مستقل باشد و هیچ فرقی با مردان ندارد (نه در ارث و نه در کسب و انجام دادن معاملات، و نه در تعلیم و تعلم، و نه در به دست آوردن حقی که از او سلب شده، و نه در دفاع از حق خود و نه احکامی دیگر) مگر فقط در مواردی که طبیعت خود زن اقتضا دارد که با مرد فرق داشته باشد. عمده آن موارد مسئله عهده‌داری حکومت و قضا و جهاد و حمله بر دشمن است (اما از صرف حضور در جهاد و کمک کردن به مردان در اموری چون مداوای آسیب‌دیدگان محروم نیست). نیز مسئله ارث است که نصف سهم مردان ارث می‌برد^۲. یکی دیگر حجاب و پوشاندن مواضع زینت بدن خویش است؛ یکی اطاعت کردن از شوهر در هر خواسته‌ای است که مربوط به تمتع و بهره بردن باشد. در مقابل، این محرومیت‌ها را از این راه تلافی کرد که نفقه را یعنی هزینه زندگی را به گردن پدر و یا شوهرش انداخته و بر شوهر واجب کرده است که نهایت درجه توانایی خود را در حمایت از همسرش به کار ببرد و حق تربیت فرزند و پرستاری او را نیز به زن داده است.

این تسهیلات را هم برای او فراهم کرده که: جان و ناموسش و حتی آبرویش را (از اینکه دنبال سرش حرف بزنند) تحت حمایت قرار داده است؛ در ایام عادت حیض و ایام نفاس عبادت را از او ساقط کرده و برای او، در همه حالات، ارفاق لازم دانسته است.

پس از این مطالب این معنا به دست آمد که زن از جهت کسب علم، بیش از علم به اصول معارف و فروع دین (یعنی احکام عبادات و قوانین جاریه در اجتماع) وظیفه وجوبی دیگر ندارد؛ از ناحیه عمل هم همان احکامی را دارد که مردان دارند، به اضافه اینکه اطاعت از

۱. «و اسئلوا الله من فضله»

۲. «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ...» (نساء: ۱۱)

شوهرش نیز واجب است؛ البته نه در هر چیزی که او بگوید و بخواهد؛ بلکه فقط در مسئله مربوط به بهره‌های جنسی. اما تنظیم امور زندگی فردی یعنی رفتن به دنبال کار و کاسبی و صنعت، در تنظیم امور خانه، مداخله در مصالح اجتماعی و عمومی، از قبیل دانشگاه رفتن و یا اشتغال به صنایع و حرفه‌های مفید برای عموم و نافع در اجتماعات، با حفظ حدودی که برایش معین شده است، هیچ یک بر زن واجب نیست. لازمه واجب نبودن این کارها این است که وارد شدنش در هر یک از رشته‌های علمی و کسبی و تربیتی و امثال آن فضلی است که خود به جامعه‌اش تفضل کرده و افتخاری است که برای خود کسب نموده است. اسلام هم این تفاخر را در بین زنان جایز دانسته است؛ بر خلاف مردان که جز در حال جنگ نمی‌توانند تفاخر کنند و از آن نهی شده‌اند.^۱

از مهم‌ترین اصول نظام اجتماع اسلامی، اصل محوری بودن خانواده و تربیت فرزندان در فضایی آکنده از اخلاق و محبت اسلامی است. اهمیت این موضوع تا آنجاست که به تصریح برخی از روایات بزرگ‌ترین نعمت برای مرد، پس از نعمت اسلام و مسلمان بودن، داشتن همسر صالح است. همسر مسلمانی که مایه سرور شوهرش باشد؛ از او در راه رضای خدا و در راستای تکالیف شرعی پیروی کند و، با پاکدامنی، حافظ اموال شوهرش در غیاب وی باشد.^۲ در صورتی که خانواده از فضایی سالم برخوردار نباشد، هیچ یک از اعضای آن اعم از زن و شوهر و فرزندان نخواهند توانست وظیفه اسلامی خود را به‌خوبی در جامعه به انجام برسانند. اختلافات بزرگ اجتماعی از مشکلات خانوادگی ناشی می‌شود. ضعف تربیت اسلامی فرزندان یا فقدان آن موجب به خطر افکندن سلامت و امنیت جامعه در آینده خواهد شد. نگاهی کوتاه به دوران کودکی جنایت‌کاران بزرگ تاریخ همچون هیتلر و استالین به‌خوبی گواه آن است که در خانواده‌ای ناسالم، پر تشنج و به دور از مهر و محبت و تربیت صحیح پرورش یافته‌اند. نتیجه آنکه زن مسلمان باید اولین و اصلی‌ترین وظیفه خود را اداره امور داخلی خانواده بر اساس موازین و آداب اسلامی و تربیت صحیح فرزندان بداند و فقط پس از انجام چنین

۱. طباطبائی، ج ۲، ص ۲۷۱-۲۷۳.

۲. «قال رسول الله (ص): ما استفاد امرؤ مسلم فائدة بعد الاسلام أفضل من زوجة مسلمة تسره اذا نظر إليها و تطيعه إذا أمرها و تحفظه في نفسها و ماله إذا غاب عنها» (شیخ مفید، المقتعة، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ه ق، ص ۴۹۷).

وظیفه‌ای خطیر به قبول مسئولیت‌های اجتماعی دیگر پردازد؛ چنان که در سیره فاطمه زهرا (سلام الله علیها) نیز به‌خوبی شاهد همین مطلب هستیم.^۱

از مسائل مهمی که قرآن مجید بر آن تکیه دارد مکمل بودن زن و مرد برای هم است. زن و مرد تکمیل‌کننده همدیگرند و هیچ یک بدون دیگری کامل نیست. خانواده که بنیادی‌ترین هسته تمام نظام‌های اجتماعی است از زن و مرد تشکیل می‌شود؛ بنابراین نمی‌توان یکی را طفیلی دیگری دانست؛ چه اینکه هیچ یک به تنهایی قادر به پدید آوردن جامعه انسانی نیست. به همین جهت است که خداوند متعال بین این دو جنس یک کشش و تمایل طبیعی قرار داده است و میان آن دو مودت و رحمت برقرار ساخته است. این چنین است که مرد در کنار همسر خود آرامش می‌یابد و این از نشانه‌های خداوندی است: «و از نشانه‌های او این است که همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید و در میانتان مودت و رحمت قرار داد»^۲. این دو جنس به یکدیگر محتاج‌اند، نیاز زن را مرد برطرف می‌کند و حاجت مرد را زن برآورده می‌سازد. زن و مرد لباس یکدیگر و مایه زینت و حفظ هم هستند. چنانکه قرآن مجید^۳ می‌فرماید: «زنان لباس شما و شما لباس زنانان هستید»^۴.

ممکن است این شبهه برای برخی به وجود آمده باشد که فرهنگ قرآن مردسالار است. در حالی که این گونه نیست. مواردی که قرآن کریم با صراحت نام زن و مرد را می‌برد، علتش آن است که می‌خواهد افکار جاهلی و قبل از اسلام را تخطئه کند. آن‌ها بین زن و مرد فرق می‌گذاشتند و عبادات و فضائل را برای مردها منحصر می‌دانستند؛ لذا قرآن کریم با تحلیل عقلی می‌فرماید: آن که باید کامل شود روح است و روح نه مذکر است و نه مؤنث. به زن قبل از اسلام هیچ بهایی داده نمی‌شد، و همیشه به زن با چشم خشم می‌نگریستند. در محیط‌هایی هم که صنعت پیشرفت نموده است زن هیچ بهایی ندارد، جز برای ارضای شهوت مردان، که هر دو تحقیر مقام والای زن است. اما خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: من عهده دار تربیت دل و روح انسان‌ها هستم و روح و دل انسان‌ها نه مذکر است نه مؤنث. از این رو قرآن

۱. ارسطا، همان.

۲. «و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیها وجعل بینکم مودة و رحمة» (روم: ۲۱)

۳. «هن لباس لکم و أنتم لباس لهن» (بقره: ۱۸۷)

۴. ارسطا، همان.

موضوع زن و مرد را نفی می‌کند تا جایی برای بیان تساوی یا تفاوت بین این دو باقی نماند. اگر در سراسر قرآن کریم و همچنین در سراسر سخنان عترت طاهره علیهم‌السلام جست‌وجو شود، موردی به چشم نمی‌خورد که قرآن کمالی از کمالات معنوی را مشروط به ذکورت بداند یا ممنوع به انوشت بشمرد. بنابراین آیات قرآن کریم به چند بخش دسته‌بندی می‌شود:

بخش اول: آیاتی است که اختصاص به صنفی مخصوص ندارد، مانند آیاتی که در آن سخن از ناس یا انسان است و یا با لفظ «من» ذکر شده است.

بخش دوم: آیاتی است که سخن از مرد دارد، مانند آیاتی که در آن ضمیر جمع مذکر سالم به کار برده است؛ آیاتی که از لفظ مردم استفاده شده است و...؛ مثل اینکه می‌فرماید: *یعلمکم، یعلمهم و...*

در اینجا باید گفت که این گونه کاربرد بر اساس فرهنگ محاوره است؛ وقتی می‌خواهند سخن بگویند، می‌گویند مردم چنین می‌گویند، مردم انتظار دارند، مردم در صحنه‌اند، مردم رأی می‌دهند. این مردم در مقابل زنان نیستند، بلکه مردم یعنی توده ناس. پس نباید از نحوه تعبیری که در فرهنگ محاوره و ادب رایج است چنین برداشت کرد که قرآن فرهنگ مذکر گرایی دارد. بخش سوم: آیاتی است که در آن به نام مرد و زن تصریح شده است و به‌صراحت می‌گوید در این جهت زن و مردی در کار نیست یا فرقی نمی‌کنند، نظیر آنجا که می‌فرماید: «از مرد و زن، هر کس کار شایسته انجام دهد در حالی که مؤمن است، مسلماً او را به زندگی پاک و پاکیزه‌ای زنده می‌داریم»^۱.

در این بخش نیز، با توجه به اینکه قرآن برای تهذیب روح است و در هنگام عبادت و تقرب، بدن زن و مرد در ارزش عبادت نقشی ندارد، لذا تصریح به عدم تفاوت می‌کند تا شبهه تفاخر جاهلی را ریشه‌کن نماید.^۲

اما درباره موضوع تفاوت فضیلت مرد و زن شاید بهترین پاسخ به این مسئله روایت تاریخی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که در الدر المنثور به نقل از بیهقی^۱ این گونه گفته است:

۱. «من عمل صالحاً من ذکر أو أنثی و هو مؤمن فلنجینه حیاء طیبه» (نحل: ۹۷)

۲. ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۶۰-۶۵.

روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله در جمع یاران و اصحابش نشست بود، اسماء بنت یزید انصاریه، یکی از زنان انصار، به حضور پیامبر - صلوات الله و سلامه علیه - رسید، عرض کرد: من نماینده تمام زنان هستم به سوی شما، این سؤال، تنها سؤال زنان انصار و زنان مدینه نیست، بلکه سؤال همه زن‌هاست و هیچ زنی در مشرق یا در مغرب نیست مگر این که وقتی سخن مرا بشنود آن را می‌پذیرد، پس من در حقیقت نماینده همه زنان عالم هستم، زیرا شما پیامبر همه جوامع بشری اعم از زن و مرد هستید و این سؤال عموم زنان از شما است. او در کمال ادب این سؤال‌ها را طرح کرد. در آغاز سخنش جمله «پدر و مادرم فدایت» را گفت، بعد هم گفت: «من و پدرم و مادرم فدای تو».

پس از ایراد خطبه به عنوان نماینده زنان جهان عرض کرد:

خدای سبحان تو را به عنوان پیامبر بشر مبعوث کرد چه برای مردان، چه برای زنان پس به تو و معبودت ایمان آوردیم؛ ما به مبدأ و معاد و وحی و رسالت ایمان آوردیم، به خدایی که تو را فرستاد ایمان آوردیم. سخن این زن در حقیقت بیانگر اصول سه‌گانه دین بود - در قرآن کریم گاهی سه اصل مبدأ و معاد و وحی در کنار هم ذکر می‌شود و گاهی دو اصل مبدأ و وحی، سرش این است که بازگشت معاد به همان مبدأ است و اگر کسی به خدا ایمان آورد به معاد هم ایمان آورده است.

ما زن‌ها خانه نشین و محصور و حامل فرزندان شما مردان هستیم. تفکری که در آن روز رایج بود تفکر جاهلی بود. این زن در عین حال که نماینده زنان جهان است نماینده زنان مسلمان نیز هست، ولی در متن سؤالش تفکر جاهلی را مطرح می‌کند او می‌گوید، زن حامل فرزند شوهر است، غافل از این که زن حامل فرزندی است که به پدر و مادر به صورت مشترک منسوب است.

شما مردها بر ما فضیلت دارید برای این که در نماز جمعه و جماعت، در عیادت بیمار، در تشییع جنازه شرکت می‌کنید، شما مکرر می‌توانید به حج بروید و بالاتر از همه جهاد فی سبیل الله وظیفه شماست و ما محرومیم.

۱. جلال الدین سیوطی، الدر المنثور، ج ۲، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا، ص ۱۵۳.

شما اگر به عنوان حج یا جهاد حرکت کردید ما باید در خانه‌ها بنشینیم و اموالتان را حفظ کنیم، لباس‌هایتان را ببافیم، فرزندان شما را تربیت کنیم.

ما زن‌ها با شما مردها در هیچ یک از فضیلت‌ها شریک نیستیم.

حضرت رسول صلی الله علیه و آله با تمام صورت رو به اصحاب کرد و فرمود:

شما تا کنون زنی به این فضیلت دیده‌اید که در مسائل دینی این چنین سؤال کند؟ معلوم می‌شود شنیدن صدای زن در این گونه از مسائل دینی برای معصوم هم رواست و زن می‌تواند در مجامع عمومی درباره مسائل دین سخن بگوید و مردها هم می‌توانند سخن زن را درباره مسائل دینی بشنوند و یا گوش دهند. این قصه در مدینه و در زمانی واقع شده که بسیاری از مسائل حجاب و فضائل دینی و دستورات عفاف نازل شده است. اگر چنین سؤال و جواب و سخنرانی در اوائل اسلام و در مکه رخ می‌داد، ممکن بود کسی بگوید آن روز هنوز دستور حجاب نبوده و... اما این جریان در مدینه و در جمع انصار اتفاق می‌افتد و سؤال و جواب در مقام و موقعیت زن در جهاد بوده است. اصحاب گفتند: ما فکر نمی‌کردیم زن به این مقام برسد. چرا که زمینه‌ای نبود تا زن را بپروراند. نباید توقع داشت، تفکر جاهلی توان تربیت این گونه از زن‌ها را داشته باشد. آنگاه پیامبر رو به این زن کرد:

«ای زن برگرد به همه زن‌هایی که تو نماینده آن‌هایی، چه در مشرق و چه در مغرب، اعلام بکن که مسئولیت تربیت خانواده و تشکیل خانه، شوهرداری، حسن تبعل که چشم شوهر در بیرون به گناه گشوده نشود و گوشش در بیرون منزل به گناه و آهنگ باطل باز نشود، و دستش به خیانت باز نشود، نیک شوهرداری کردن و خانواده را حفظ کردن و ارکان خانه را به دوش کشیدن، حفظ اولاد و اموال تأمین آبرو، معادل همه آن فضائل است که برشمردی^۱». مگر نه آن است که شما خواهان ثواب و تقرب الهی هستید، مگر نه آن است که فروع دین تبعیدی است و خداوند متعال مصالح ما را بهتر از ما می‌شناسد، آن خدایی که به شما شش سال زودتر از دیگران دستور عبادی داد و زودتر از دیگران سخن گفت و شش سال زودتر از دیگران به حضور پذیرفت، این چنین دستور داده است که خانواده در اسلام اصل است. آن‌ها

۱. سیوطی، همان.

که خانه را منحل کرده و در حد یک خوابگاه به او می‌نگرند، آن‌ها جان و روح زن را از خانه بیرون آوردند و به مراکز فساد کشاندند.

نمونه بارز انحطاط را در کشورهای پیشرفته دیده‌اید و می‌بینید. آن‌ها زن را تحت عنوان آزادی بازیچه قرار دادند. اما دین می‌گوید زن گل است و نظیر ابزار بازی نیست، او را ضایع نکنید، کارهای سنگین از آنان نخواهید، نگذارید با نامحرم تماس بگیرند، نامحرم با او تماس بگیرد؛ چرا که این گل پژمرده می‌شود؛ این فقط باید در بوستان منزل باشد؛ آن گاه است که می‌تواند پیغمبر تربیت کند.

اگر زنان کانون خانه را متلاشی نکنند و گرم نگه دارند و به گونه‌ای عمل کنند که مرد تمام تلاشش متوجه خانه باشد، با حسن برخورد، با اداره صحیح شئون منزل، با قناعت و کم‌توقعی، با تربیت دقیق فرزندان، با رفتار مؤدبانه داشتن و حفظ عفاف و لباس حتی در برابر اولاد، و در نتیجه تربیت فرزندانی وزین و عفیف، آن گاه می‌توانند نقص آن فضائل را جبران کنند، چه اینکه این‌ها معادل همه فضائلی است که برای مردها وارد شده است.^۱

از موضوعات دیگر در فقه که به جایگاه و کرامت زن اشاره دارد مهریه است. مهریه، در واقع، از آنجا پیدا شده است که قانون خلقت در روابط دو جنس به عهده هر یک از آن‌ها نقشی جداگانه گذاشته است. مهر از احساسات رقیق و عطوفت‌آمیز مرد ناشی می‌شود و نه از احساسات خشن و مالکانه او. آنچه از ناحیه زن در این امر دخالت دارد حس خودداری مخصوص او است، نه ضعف و بی‌اراده بودنش. مهریه تدبیری است از ناحیه قانون خلقت برای بالا بردن ارزش زن و قرار دادن او در سطحی عالی‌تر. مهریه به زن شخصیت می‌دهد. ارزش معنوی مهریه برای زن بیش از ارزش مادی آن است.^۲

از نظر اسلام، محدودیت کامیابی‌های جنسی به محیط خانوادگی و همسران مشروع، از جنبه روانی به بهداشت روانی اجتماع کمک می‌کند؛ از جنبه خانوادگی سبب تحکیم روابط افراد خانواده و برقراری صمیمیت کامل بین زوجین می‌گردد؛ از جنبه اجتماعی موجب حفظ و استیفای نیروی کار و فعالیت اجتماع می‌گردد و از نظر وضع زن در برابر مرد، سبب می‌گردد

۱. ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۱۴-۳۱۷.

۲. مرتضی مطهری، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، بی‌نا، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۲۰۳.

که ارزش زن در برابر مرد بالا رود. از فلسفه‌های قطعی پوشش اسلامی نیز افزایش احترام زن و جلوگیری از ابتدالش است.^۱

از نظر اسلام، دیه زن و مرد تعیین ارزش مالی و اقتصادی آنان نیست تا گفته شود ارزش زن نصف ارزش مرد دانسته شده است؛ بلکه اصولاً تعیین دیه در اسلام برای جنایت، علاوه بر تشفی خاطر، برای جبران خسارتی است که در اثر جنایت وارد شده است و این خسارت آنگاه که بر مرد که معمولاً منبع درآمد اقتصادی خانواده می‌باشد وارد آید، بسی بیشتر است و جبران آن هزینه بیشتری را می‌طلبد. روشن است در گذشته و تاکنون سنگینی اقتصادی خانواده بر عهده مردها بوده و هست، زیرا نفقه زن^۲ و اولاد و نیز مهریه زن^۳ بر عهده مرد است؛ در حالی که زن، نه تنها نفقه خود و فرزندان، بلکه نفقه خود او نیز بر وی واجب نیست و مالک درآمدهای خود است. پس اگر دیه زن و ارث او نصف مرد باشد، باز هم بیشتر ثروت جامعه در اختیار زن و متعلق به او است. این در حالی است که، بر اساس آنچه در تاریخ ثبت شده است، زن در دوران گذشته و هم‌زمان با بعثت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم اصولاً انسان به حساب نمی‌آمد و دختران حق حیات نداشتند و زنده در گور دفن می‌شدند و برای کشتن زن دیه‌ای مقرر نبود؛ حتی زنان همچون اموال میت به عنوان ارث به وارثان میت متعلق می‌شدند. در چنین شرایطی، اسلام برای زن، دیه ثابت و ارث خاص مقرر کرد و کشتن دختران را گناهی بزرگ اعلام نمود. پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) زنان را —مخصوصاً آن‌هایی که جزو قشر محروم و ضعیف جامعه بودند— مورد تکریم و احترام خاص قرار می‌داد و به دلیل مبارزه با این سنت غلط جاهلیت، همسرانی متعدد از همین قشر —که معمولاً کنیزان فقیر و محروم بودند— اختیار نمود.^۴ البته این سنت منحصر به پیامبر اسلام نبوده، بلکه از اخلاق انبیا حب النساء بوده است.^۵

۱. همان، ص ۴۳۳.

۲. «وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...» (بقره: ۲۳۳)

۳. «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ بِخُلَّةٍ...» (نساء: ۴)

۴. حسین علی منتظری نجف‌آبادی، مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر، قم: ارغوان دانش، چاپ اول، ۱۴۲۹ ه‍.ق، ص ۷۳-۷۴.

۵. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع «مِنْ أَخْلَاقِ الْأَنْبِيَاءِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمْ حُبُّ النِّسَاءِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۲۰).

در همه این مراحل، مرد و زن با همدیگر یکسان‌اند. خداوند انسان را گرامی داشت. آن گاه که وی را آفرید و پیکرش را شکل داد و از روح خود در او دمید و به فرشتگان فرمان داد که به او سجده کنند، و این بزرگداشت را به مردان اختصاص نداد: «هنگامی که آفرینش آن را به پایان رساندم از روح خودم در او (یک روح شایسته و بزرگ) دمیدم و فرمان دادم تا همگی برای او سجده کنید»^۱.

خداوند به نیکان - اعم از مرد و زن - وعده بهشت، و به بدان - اعم از مرد و زن - وعده جهنم داده است بدون این که میان مرد و زن تفاوتی قائل شود: «یقیناً به نیکان نعمت‌های فراوانی می‌دهیم و انسان‌های بد در دوزخ خواهند بود»^۲.

خداوند به هر یک از دو جنس که عمل صالح انجام دهد، وعده بهشت داده است: «کسی که عمل صالحی انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، در حالی که ایمان داشته باشد، این فرد و مانند آن داخل بهشت می‌شوند»^۳. میان مردان و زنان در عقل و فطرت و خلقت، برابری قرار داده شده و امانت بزرگی را که کوه‌های بزرگ از پذیرش و حمل آن عاجز ماندند، به عهده هر دو گذاشته شده است^۴. در هدف خلقت، میان مرد و زن برابری قرار داده شده است و آن هدف عبارت است از عبادت و معرفت الهی^۵.

خداوند در بهره‌مند کردن افراد از حیات طیب، فرقی بین زن و مرد قائل نشده است: «هرکس کار شایسته‌ای انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، در حالی که مؤمن باشد او را به حیاتی پاک زنده می‌داریم، و پاداش آن‌ها را به بهترین وجه ممکن خواهیم داد»^۶.

۱. «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹)

۲. «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ» (انفطار: ۱۳ و ۱۴)

۳. «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ ...» (نساء: ۱۲۴)

۴. «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲)

۵. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)

۶. «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنُخْرِجَنَّ لَهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۷)؛

خداوند هر دو جنس را در استجاب دعا و عدل و احسان نسبت به آنها یکسان قرار داده است: «خداوند درخواست آنها را پذیرفت؛ (و فرمود:) من عمل هیچ فردی از شما را چه زن باشد و چه مرد، ضایع نخواهم کرد؛ شما از یک نوع و از یک جنس هستید^۱». خداوند میان مردان و زنان مؤمن در مغفرت و پاداش عظیم، در برابر کارهای نیک تفاوتی ننهاده است و در این جهت میان مرد و زن تفاوتی وجود ندارد: «یقیناً خداوند برای مردان مسلمان و زنان مسلمان، مردان با ایمان و زنان با ایمان، مردان مطیع فرمان خدا و زنان مطیع فرمان خدا، مردان راستگو و زنان راستگو، مردان شکیبیا و زنان شکیبیا، مردان خاشع و زنان خاشع، مردان انفاق کننده و زنان انفاق کننده، مردان روزه‌دار و زنان روزه‌دار، مردان پاکدامن و زنان پاکدامن، مردانی که خدا را بسیار یاد می‌کنند و زنانی که خدا را بسیار یاد می‌کنند، مغفرت و پاداشی عظیم در نظر گرفته است^۲». خداوند میان مردان و زنان نیکوکار، در وارد شدن به بهشت برابری قرار داده و فرموده است: «کسی که عمل صالحی انجام دهد خواه مرد باشد یا زن، در حالی که ایمان داشته باشد این فرد و مانند آن داخل بهشت می‌شوند^۳...».

... «هرکس کار شایسته‌ای انجام دهد- خواه مرد یا زن- در حالی که مؤمن باشد، این فرد و مانند آن وارد بهشت می‌شوند^۴».

خداوند معیار برتری میان مردها و زن‌ها و گروه‌ها و قبیله‌ها را تقوا قرار داده و فرموده است: «ای مردم، ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را در قالب گروه‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید؛ (این‌ها ملاک امتیاز نیست) همانا گرمی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست^۵».

۱. «فَسَتَجَابِلَهُمْ رَبُّهُمْ إِنِّي لَا أَضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى تَغْضُكُمُ مِنْ بَغْضٍ ...» (آل عمران: ۱۹۵)؛
۲. «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (احزاب: ۳۵)؛
۳. «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ» (نساء: ۱۲۴)؛
۴. «... وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ ...» (غافر: ۴۰)؛
۵. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ...» (حجرات: ۱۳)؛

خداوند مردان و زنان را مکمل و یار یکدیگر معرفی کرده است و هر یک از این دو جنس تا وقتی که به دیگری ملحق نشود ناقص است و نقصش جز با همراهی با جنس دیگر بر طرف نمی‌شود. هر یک از این دو جنس به منزله پوشش دیگری است^۱ و هر یک از این دو به دیگری نیازمند بوده و در عین حال مکمل آن نیز می‌باشد.

خداوند در جامعه اسلامی رابطه میان مردان و زنان را بر اساس ولاء قرار داده و هر عضوی در این جامعه داخل در شبکه علاقه و ولاء است؛ در نتیجه برخی- چه زن و چه مرد- اولیای بعض دیگر خواهند بود: «خداوند درخواست آن‌ها را پذیرفت؛ و فرمود: من عمل هیچ نیکوکاری از شما را زن باشد یا مرد ضایع نخواهم کرد؛ شما از یک نوع و از یک جنس هستید»^۲.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) از مردان و زنان به «شقائق» (نیمه‌های دیگر) تعبیر کرده است و این واژه در احادیث نبوی فراوان تکرار شده است^۳.

معنای «شقائق» این است که زنان در تمام خصلت‌ها و ارزش‌های انسانی نظیر مردان هستند، به جز اختلافاتی که به منظور تکامل هر دو جنس وجود دارد^۴.

امام صادق (علیه السلام) زنی را که در خرج کردن میانه رو باشد و از ولخرجی خودداری نماید از عاملان و کارگزاران الهی دانسته و فرموده است: «چنین فردی کارگزاری از کارگزاران خداوند است و کارگزار خداوند زیان نمی‌بیند و پشیمان نمی‌شود»^۵.

مردی به محضر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمد و عرض کرد: همسری دارم که وقتی وارد خانه می‌شوم به استقبال می‌آید و هنگامی که از خانه بیرون می‌روم بدرقه‌ام می‌کند. اگر

۱. «هَنَّ لِبَاسُ لَكُمْ وَ أَنتُمْ لِبَاسُ لَهْن» (بقره: ۱۸۷)

۲. «فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ يَعْزُكُمُ مِنْ بَعْضٍ...» (آل عمران: ۱۹۵)

۳. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «إِنَّمَا النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ» وَ «إِنَّ هُنَّ شَقَائِقُ الرِّجَالِ» وَ «إِنَّ النِّسَاءَ شَقَائِقُ الرِّجَالِ» (بیهقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۸ و المتقی الهندی، ۱۴۰۹ هـ ق، ج ۱۶، ص ۴۰۷).

۴. جمعی از مؤلفان، **مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)**، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چاپ اول، بی‌تا، ج ۴۲، ص ۹۱.

۵. «فَتَلَكَّ عَامِلٌ مِنَ عَمَالِ اللَّهِ، وَ عَامِلُ اللَّهِ لَا يَخِيبُ وَلَا يَنْدِمُ» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۳۲۵)

اثر غم و غصه را در چهره‌ام ببیند دلداریم می‌دهد و می‌گوید: اگر ناراحتی‌ات برای رزق و روزی است، بدان که مسئول خرج تو کسی دیگر است. اگر برای آخرت ناراحتی، از خداوند می‌خواهم که بر ناراحتی‌ات بیفزاید یعنی هیچ وقت تو را از این حالت معنوی بیرون نیاورد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «خداوند عاملان و کارگزارانی دارد که این زن یکی از آنان است و نیمی از ثواب شهید به وی داده می‌شود».^۲

۲-۲. اصلی اولی در ولایت انسان بر انسان

شاید برترین اصل قانونی در حاکمیت افراد بر یکدیگر این باشد که «هیچ کس بر دیگری حق حاکمیت ندارد». مطابق این اصل، هیچ کس بر هیچ کس حاکمیت ندارد. یعنی اگر کسی برای تسلط بر دیگری اقدام کند غیر قانونی و غیر شرعی به حساب می‌آید و نه اقدام کننده از حقوقی برخوردار می‌شود و نه طرف مقابل او ملزم به تعهداتی می‌شود. این اصل یا قاعده برخلاف اصل اولی حاکمیت انسان بر طبیعت است. اصل اولی اقتضا می‌کند که انسان بر طبیعت حاکم باشد؛ از این رو تصرفات او در طبیعت و پیامدها و نتایج آن قانونی است. مطابق این اصل، هیچ کس نمی‌تواند دیگری را از تصرف در طبیعت بازدارد. به مقتضای اصل نخست، هیچ انسانی بر انسان دیگر مطلقاً ولایت ندارد مگر اینکه دلیل شرعی این حکم مطلق را مقید سازد و حاکمیت فردی را بر فرد دیگر مشروعیت بخشد. مقتضای اصل دوم هم این است که هر انسانی به طور مطلق بر طبیعت ولایت دارد و برای محدود ساختن یا سلب این ولایت باید دلیلی شرعی در اختیار داشت و اصل مذکور را مقید نمود. به طور مسلم ثابت شده است که اصل مذکور با پیامبران (علیه‌السلام) مستثنی شده است. انبیا بر اساس شریعتی که خدای متعال به آنان وحی فرمود و آن‌ها برای مردم بیان کردند، تشکیل دولت دادند و پس از آنان نیز جانشینان برحق ایشان همان مسیر را پی گرفتند.^۳

۱. «إِنَّ لِلَّهِ عَمَّالًا، وَ هَذِهِ مِنْ عَمَّالِهِ، لَهَا نِصْفُ أَجْرِ شَهِيدٍ» (صدوق، ۱۴۰۴ ه ق، ج ۳، ص ۳۸۹)

۲. جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، همان.

۳. همان، ص ۵۳.

۲-۳. ولایت سیاسی

همان طور که بیان شد، حاکمیت و ولایت از آن خداوند است و هیچ کس در زندگی اجتماعی بر دیگران ولایت ندارد و نمی‌تواند در جان و اموال آنان تصرف کند؛ مگر آنکه چنین ادنی از سوی شارع به شخص داده شود و یا اینکه شارع به انسان‌ها این اجازه و اختیار را بدهد که آنان با رضایت خود به دیگری در جان و یا مال ولایت دهند. از این رو تحلیل ولایت و اشخاص صاحب ولایت نیز دارای اهمیت است. با توجه به این امور، حقوق و مسئولیت‌های سیاسی را می‌توان به دو حوزه متفاوت تقسیم کرد: یکی مناصب سیاسی و قضایی و دیگری افعال سیاسی؛ مناصب و افعال سیاسی در طول تاریخ شکل یکسانی نداشته است. مراجعه به تاریخ صدر اسلام ما را با نهادهایی چون ولایت، حکومت، بیعت، شورا، حربه و مانند این‌ها آشنا می‌کند؛ اما امروزه، با پذیرفته شدن الگوهای مختلف مردم‌سالاری، اموری چون ریاست جمهوری، نمایندگی مجلس، همه‌پرسی، انتخابات و مانند آن مطرح شده است.^۱

در عصر پیامبر (صلی الله علیه و آله) و حضور امامان معصوم (علیهم السلام)، ولایت در دو حوزه شرعیات و عرفیات در یک نفر، یعنی شخص پیامبر (صلی الله علیه و آله) یا امام معصوم (علیه السلام)، جمع می‌شد؛ اما در عصر غیبت این دو از هم تفکیک شدند. تصدی امور شرعی، به فقها و منصب سیاسی و نظامی، به سلاطین رسید. بر پایه این دیدگاه، حاکمیت سلطان دارای مشروعیت است و مشروعیت آن- بر خلاف نظریه «سلطنت مأذون»- از جانب فقیه نیست.^۲

غالباً امامت و ولایت به معنای ریاست عامه بر دین و دنیا اخذ شده است؛ چنانکه شیخ طوسی^۳ گفته است: «امامت ریاست عمومی شخص در امور دنیا و دین است. فاضل مقداد در تبیین

۱. محمود حکمت‌نیا، حقوق و مسئولیت‌های فردی و اجتماعی زن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۶.

۲. جمعی از مؤلفان، بی‌تا، ص ۱۵۴-۱۵۵.

۳. «الإمامة ریاسة عامة لشخص من الأشخاص فی امور الدنیا و الدین» (محمد بن حسن طوسی، الرسائل العشر، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۴ هـ.ق، ص ۱۰۳).

شرایط قاضی اذن امام را در او شرط می‌داند و دلیل آن را ریاست عامه امام بیان می‌کند و اینکه کسی جز امام و با اذن امام بر دیگری ریاست ندارد^۱.

شیخ یوسف بحرانی در توضیح خلافت و امامت و تفاوت نظر شیعه و سنی می‌گوید:

خلافت و امامت ریاست عمومی در امور دین و دنیا به نیابت از پیامبر است. فعلیت آن هم یا با نص و تعیین از جانب خدا و رسولش است؛ در این صورت هر کس که درباره‌اش نصی وارد شد خلیفه و امام است چه اینکه حکمش بر مردم جریان یابد یا نه. این نظر امامیه است و نزد اهل سنت هم این گونه است، جز اینکه آن را به اختیار امت منوط کرده‌اند؛ یعنی هر کس را که امت انتخاب و مقدم کرد خلیفه است؛ چه اینکه حکمش جاری شود و تصرفش تام باشد یا نه. حصول سلطنت و حکومت و نفوذ امر و نهی در دو مذهب دخیلی در حقیقت خلافت و امامت ندارد. در مذهب امامیه که روشن است؛ اما در مذهب اهل سنت به این دلیل که اگر این گونه نبود، زمانی که اعراب از دادن زکات به او امتناع کردند نباید خلیفه می‌بود (گرچه فقط برای آن افراد). همچنین هنگامی که عثمان محاصره شد نیز نباید خلیفه می‌بود و علی علیه‌السلام هم هنگام خروج سه گروه بر ضدش — گرچه فقط برای آن افراد — نباید خلیفه می‌بود؛ در حالی که امر نزد اهل سنت به طور اجماعی این گونه نیست^۲.

شیخ انصاری در مکاسب این گونه می‌گوید:

آنچه از ادله اربعه پس از بررسی و تأمل استفاده می‌شود این است که امام علیه‌السلام از جانب خداوند متعال بر مردم سلطنت مطلقه دارد و همه تصرفاتش بر مردم نافذ و جاری است. این در ولایت به معنای اول است (اوامر عرفی). اما درباره ولایت به معنای دوم یعنی اشتراط تصرف در جان و مال دیگری بدون اذنش، گرچه مخالف اصل است ولی روایاتی مخصوص وجوب رجوع به آنها و ممنوعیت استقلال برای غیر از ائمه در قبال مصالح عامه مطلوب

۱. مقداد بن عبد الله سیوری حلی، التنبیخ الرائع لمختصر الشرائع، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی - ره، چاپ اول، ۱۴۰۴ ه.ق، ج ۴، ص ۲۳۸.

۲. یوسف بن احمد بن ابراهیم بحرانی، الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة، بیروت: دار المصطفی لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۲۳ ه.ق، ج ۳، ص: ۳۴۳-۳۴۴.

شارع — مانند حدود و تعزیرات، تصرف در اموال قاصرین، الزام مردم به واگذاری حقوق و مانند آن — وارد شده است.^۱

عمده اختلاف نظرها معطوف به تعیین مصداق امامت (امام کیست؟) است. البته در این بخش از مباحث، علمای امامیه به شکلی گسترده به کتاب و سنت رجوع کرده، آیات و روایاتی بسیار در اثبات ولایت ائمه اطهار (علیهم السلام) ذکر کرده‌اند. در مقابل، متکلمین اهل سنت تلاش کرده‌اند مستندات قرآنی و روایی امامیه را توجیه یا انکار نمایند. اگر متکلمین اهل سنت در مفهوم امامت تأملی بیشتر کنند معلوم می‌گردد که جمیع اشخاصی را که آنان امام می‌خوانند فاقد شرایط امامت و ولایت هستند.^۲

بحث از ولایت تکوینی و ولایت تشریعی در میان علمای معاصر شایع‌تر از گذشته است. البته به نظر می‌رسد سهم فقهیان در طرح بحث بیش از متکلمان باشد. برخی از آنان به‌صراحت تأکید می‌کنند که مقصودشان از بحث ولایت مفهوم دوستی نیست. چنان که آیت الله سبحانی می‌نویسد: «هدف از این بحث در اینجا تشریع ولایت به معنای دوستی نیست. آنچه هدف بحث است مناصب و مقاماتی است که خداوند به پیامبر گرامی و فرزندان پاک او از نظر تشریعی و تکوینی عطا فرموده است... ولایت تشریعی مقام و منصب قراردادی است که به دلیل اداره شئون اجتماعی به گروهی برگزیده از جانب خداوند داده می‌شود، مانند مقام نبوت و مقام زعامت^۳». آیت الله صافی نیز ولایت تشریعی را به همین مضمون معنا کرده‌اند.^۴

امام خمینی (ره) این برداشت ناصواب درباره واقعۀ غدیر را تبیین و نقد کرده است که «نباید گمان کنیم مسئله غدیر مسئله حکومت است». چرا که وقتی مسئله غدیر جعل مقامات معنوی برای حضرت وصی (علیه السلام) نباشد، لاجرم مسئله حکومت و ولایت خواهد بود. حکومت برای آن حضرت هیچ ارزشی ندارد، جز اینکه به واسطه آن بتواند حق مظلومی را از ستمگر

۱. مرتضی بن محمد انصاری دزفولی، کتاب المکاسب، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۵ هـ.ق، ج ۳، ص ۵۴۸.

۲. داود مهدوی زادگان و سیدحسین سیدحسینی، "مفهوم قرآنی ولایت سیاسی در علوم اسلامی"، سیاست متعالیه، سال اول، شماره ۳، ۱۳۹۲، ص ۱۴.

۳. جعفر سبحانی، ولایت تشریعی و تکوینی، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ۱۶.

۴. لطف الله صافی گلپایگانی، ولایت تکوینی و ولایت تشریعی، قم: حضرت معصومه س، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۱۱۳.

بگیرد و اقامه عدل کند. چنان که حضرت امیر به ابن عباس می‌گوید که به قدر این کفش بی‌قیمت هم نزد من ارزش ندارد.^۱

آیت الله معرفت با استناد به آیات قرآن کریم ولایت را بر سه قسم تشریعی، تشریع و تکوینی دانسته است. به عقیده ایشان ولایت تشریعی به معنای زعامت سیاسی- دینی امام معصوم است. به این معنا که مسلمانان علاوه بر امور دینی باید در امور سیاسی نیز پیرو امامان معصوم باشند. آیه شریفه «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» (احزاب: ۶) دلالت صریح بر زعامت سیاسی- دینی پیامبر صلی الله علیه و آله دارد.^۲ آیت الله مصباح یزدی با تفصیل بیشتر به فهم آیات قرآنی توجه کرده است. ایشان اصطلاح قرآنی ولایت را ذیل عنوان «ربوبیت تشریعی» چنین معنا کرده است:

رب کسی است که اختیار کامل مربوب خود را دارد و می‌تواند هر گونه که بخواهد در آن تصرف کند. این تصرف‌ها گاهی تکوینی است، یعنی رب هر گونه که می‌خواهد مربوب را می‌سازد و می‌پردازد و رشد و نمو می‌دهد و گاهی تشریعی که برای آن قانون وضع می‌کند و احکام و مقرراتی صادر می‌کند.^۳

به عقیده آیت الله جوادی آملی، دسته‌ای از آیات قرآن کریم متضمن هر دو معنای ولایت تکوینی و ولایت تشریعی است. آیه شریفه ۲۵۷ سوره بقره^۴ جامع ولایت تکوینی و تشریعی است؛ یعنی خداوند در تکوین و تشریع ولی مؤمنان است. اما دسته‌ای دیگر از آیات بیانگر ولایت تشریعی است. آیه اول سوره ابراهیم^۵ جزء دسته دوم است. ولایت تشریعی یعنی خداوند با وضع قوانین نورانی انسان‌ها را از ظلمت به نور هدایت می‌کند.^۶

۱. موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۱۱۱-۱۲۱.

۲. محمدهادی معرفت، پرتو ولایت، قم: مؤسسه تمهید، چاپ چهارم، ۱۳۹۰، ص ۱۷.

۳. محمدتقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، قم: مؤسسه امام خمینی ره، چاپ اول، ۱۳۷۷، ص ۱۲۴۰.

۴. «الله ولی الذین ءامنوا یخرجهم من الظلمات الی النور».

۵. «کتاب انزلناه الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور بإذن ربهم الی صراط العزیز الحمید».

۶. عبدالله جوادی آملی، شمیم ولایت، قم: اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۵، ص ۹۲.

هرگز نباید حکومت را امری ساده و کوچک پنداشت و به دنبال آن از تعریف امامت به معنای حکومت پرهیز نمود. در حیات بشری، هیچ مسئله‌ای مهم‌تر از مسئله حکومت نیست. فساد دین و دنیای جوامع بشری از فساد حکومت‌ها سرچشمه می‌گیرد. حکومت در معارف قرآنی امری ناچیز و درجه دوم شمرده نشده است. ولایت امری ناچیز نیست که خداوند سبحان خود، رسولش و برخی از مؤمنان را به آن توصیف کرده است.^۱ تمام انبیای الهی مأمور به دعوت حاکمان بوده‌اند. چنان که حضرت موسی علیه‌السلام مأمور می‌شود به سوی فرعون رود؛ زیرا فرعون راه طغیان‌گری و عصیان^۲ برابر امر الهی را پیش گرفته است.^۳ اگر حکومت این گونه اهمیت نداشت، در جای جای قرآن برای برپایی حکومت حق تأکید نمی‌شد. تا جایی که خداوند مستضعفان^۴ را پیشوا و وارث نهایی زمین معرفی می‌کند.

شاید اولین فقیهی که می‌توان در آثار او مقدمات پدید آمدن نظریه‌ای جدید را در حکومت اسلامی زمان غیبت مشاهده کرد، محقق کرکی (۹۴۰ ق) فقیه برجسته آغاز عصر صفوی باشد. به نظر او فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت، در همه آنچه نیابت در آن دخیل است، نایب امام معصوم (علیه‌السلام) است.^۵

دیدگاه محقق کرکی زمینه‌ساز تولد نظریه‌هایی شد که هر یک به گونه‌ای در صدد مشروعیت بخشیدن به نحوه‌ای از حکومت در عصر غیبت بودند. بدین ترتیب، برخی از فقها با توجه به شرایط جدید اجتماعی و سیاسی، از دیدگاه رایج فقه شیعه تا آن زمان مبنی بر غاصب و ظالم بودن هر حاکمی در عصر غیبت که با تأسیس دولت صفوی دچار چالش شده بود، فاصله گرفتند.

۱. «انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا...» (مائده: ۵۵).

۲. «اذهب الی فرعون انه طغی» (طه: ۲۴).

۳. مهدوی زادگان و سیدحسینی، همان، ص ۲۰.

۴. «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص: ۵).

۵. «اتَّفَقَ أَصْحَابُنَا (رضوان الله علیهم) علی أَنَّ الفقیه العدل الإمامی الجامع لشرائط الفتوی، المعبر عنه بالمجتهد فی الأحکام الشرعیة نائب من قبل أئمة الهدی (صلوات الله و سلامه علیهم) فی حال الغیبة فی جمیع ما للنبأ فیہ مدخل» (علی بن حسین کرکی، رسائل الکرکی، ج ۱، به تحقیق شیخ محمد حسون، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ه ق، ص ۱۳).

نظریه «سلطنت مأذون» یکی از راه‌های برون رفت از بحران پدید آمده بود. این نظریه مبتنی بر دیدگاه ولایت عام برای فقیه جامع‌الشرایط است؛ دیدگاهی که محقق کرکی آن را مطرح کرد. بر پایه نظریه «سلطنت مأذون»، مجتهد جامع‌الشرایط که نایب امام زمان (علیه‌السلام) و دارای ولایت عام است، به سلطان قاهر شیعی اذن حکومت می‌دهد و موجب مشروعیت سلطنت او می‌شود. بر همین پایه، شاه طهماسب خطاب به محقق کرکی گفت: «تو شایسته‌تر از من به سلطنت هستی؛ زیرا تو نایب امام (علیه‌السلام) می‌باشی و من از کارگزاران تو هستم و به امر و نهی تو عمل می‌کنم». او در فرمانی در سال ۹۳۶ همه مردم را به متابعت از حکم محقق کرکی ملزم ساخت و سرپیچی کنندگان از این فرمان را به مؤاخذه شدید تهدید کرد. البته دلیل تاریخی وجود ندارد که کرکی چنین اذنی را به شاه طهماسب داده باشد.^۱

شیخ جعفر کاشف‌الغطاء (۱۲۲۷ ق) نیز که در عصر قاجار زندگی می‌کرد بنا بر نقل شاگردش صاحب جواهر— بر این عقیده بود که اگر سلطانی از جانب فقیه جامع‌الشرایط اذن حکومت داشته باشد، سلطان جور نیست.^۲ او خود نیز چنین اذنی را به فتح‌علی شاه داد.^۳

ملا احمد نراقی (۱۲۴۴ ق)، فقیه برجسته عصر قاجار، نظریه ولایت عام فقیهان را، که پیش از این به اشاره مطرح شده بود، تبدیل به نظریه منقح علمی کرد.^۴ پس از او نیز میرزای نائینی مدافع این دیدگاه بود.^۵

۱. جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، ج ۵۶، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، چاپ اول، بی‌تا، ص ۱۵۳-۱۵۴.

۲. «بل فی شرح الأستاذ أنه لو نصب الفقیه المنصب من الإمام بالإذن العام سلطاناً أو حاکماً لأهل الإسلام لم یکن من حکام الجور» (نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۱۵۶)

۳. «و لما کان الاستئذان من المجتهدین أوفق بالاحتیاط، و أقرب إلى رضا رب العالمین، و أقرب إلى الرقیة، و التذلل و الخضوع لرب البریة، فقد أذنت إن كنت من أهل الاجتهاد، و من القابلین للنیابة عن سادات الزمان للسلطان ابن السلطان، و الخاقان ابن الخاقان، المحروس بعین غناة الملك المنان، «فتح‌علی شاه» ادام الله ظلاله علی رؤوس الأنام، فی أخذ ما یتوقف علیه تدبیر العساکر و الجنود، و رد أهل الکفر و الطغیان و الجحود، من خراج أرض مفتوحة بغلبة الإسلام، و ما یجری و أمانة» (جعفر بن خضر مالکی نجفی کاشف‌الغطاء، کشف‌الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲ ه ق، ج ۴، ص ۳۳۳-۳۳۴).

۴. مولی احمد نراقی، عوائدالایام، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۷ ه ق، ص ۱۸۵.

۵. محمدحسین غروی نائینی، تنبیه الأئمة و تنزیة الملک، به تحقیق و تصحیح سیدجواد ورعی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۲۴ ه ق، ص ۷۶-۷۷.

در این میان برخی مدعی‌اند که دیدگاه مشابه دیگری که در شرایط جدید پدید آمد نظریه «سلطنت مشروعه» بود. البته هیچ دلیلی که بتوان به استناد آن چنین نظریه‌ای را به فقها نسبت داد وجود ندارد. بر پایه این نظریه، حاکمیت در امور سیاسی و اجتماعی به دو حوزه شرعیات و عرفیات تقسیم می‌شود. حوزه نخست را فقها بر عهده دارند و شامل اموری همچون افتا، اقامه نماز جمعه، قضاوت، جمع‌آوری وجوه شرعی، اداره موقوفات و سرپرستی محجوران است. حوزه عرفیات عبارت است از اموری مانند امنیت، نظم، دفاع در مقابل متجاوزان، حفظ مرزها و رابطه با کشورهای دیگر که سلطان بر عهده دارد.^۱

روشن شد که ولایت سیاسی امری مهم است که خداوند آن را برای خود و اولیای خود خواسته است. بر اساس نظر امامیه، پس از انبیا و ائمه به دستور و تأکید ائمه (علیهم‌السلام) این امر به فقها رسیده است. اهل سنت در این زمینه بر این عقیده است که خداوند آن را به مردم واگذار نموده است. با وجود این، در شرایط آن به طور اجماعی قائل‌اند که ولایت سیاسی به زن نمی‌رسد. به این دلیل در این زمینه نیاز به توضیح بیشتر دیده نمی‌شود و بیشتر بر اساس نظر حق در اسلام (امامیه) به موضوع پرداخته می‌شود.

۲-۴. تاریخچه‌ای از حضور و ولایت سیاسی زن بعد از اسلام

مسئله حضور زن در اجتماع از آنجا بسیار اهمیت دارد که از سویی زنان نیمی از جمعیت جوامع را تشکیل می‌دهند و حضور و یا عدم حضور آنان در فعالیتهای سیاسی و اجتماعی بسیار مؤثر است و از سوی دیگر در گذشته این امر با محدودیت‌هایی مواجه بوده است. بنابراین نیاز است که این امر به‌خوبی واکاوی شود.

در گذشته، گرچه حضور زنان در مسندهای سیاسی بسیار محدود بوده است، ولی نایاب هم نبوده است. از این رو مشاهده حضور زنان در مسندهای ولایت سیاسی در جامعه اسلامی ممکن است -از جهت امکان تقریر معصوم علیه‌السلام- به منظور اثبات این امر برای زنان مفید باشد.

۱. مسعود امامی، "سلطنت مشروعه نظریه‌ای بدون نظریه‌پرداز"، *فقه اهل بیت*، ۵۶ (۱۳۸۷): ۱۵۰-۱۷۵.

پس از بعثت پیغمبر اسلام (صلی الله علیه و آله) و نزول قرآن، به موازات تحولی که در همه ابعاد زندگی انسان‌ها به وقوع پیوست، تحولی وسیع نیز درباره موقعیت زن‌ها صورت گرفت. از آن جمله عده زیادی از زنان —مانند اسماء دختر عمیس، اسماء دختر یزید بن سکن، ام ایمن، ام سلیم دختر ملحان، ام درداء، ام عطیه، خوله همسر حمزه، نسیمه، لیلا غفاری، زینب همسر عبدالله بن مسعود، زینب ریبیه حضرت پیغمبر، ام سعد انصاری، فضه، خنساء و...— در محضر نورانی آن پیغمبر بزرگوار (صلی الله علیه و آله) برای کسب دانش و دستیابی به مهارت علمی و نویسندگی از امکاناتی مساوی با مردان برخوردار شدند و هر یک مانند چراغی فضای وسیع اسلامی را نور و گرمی بخشیدند.^۱

علاوه بر این زنان در آن عصر در امور اجتماعی هم شرکت فعال داشته‌اند.

در بیعت عقبه دوم ۷۳ نفر از مردم یثرب در شکاف کوه عقبه با پیامبر در حمایت از هدف رسالت پیامبر بیعت کردند که دو نفر از آنان زن بودند. البته معلوم است که با توجه به فضایی که آن روز بر امثال این جریان‌ها حاکم بود، اگر حضور بیش از این تعداد از زنان در این مجمع امکان‌پذیر بود، مسلماً عده بیشتری شرکت می‌کردند. شرکت همین عده و پذیرفتن پیغمبر (صلی الله علیه و آله) و صحه گذاشتن بر آن و بیعت کردن با آن‌ها در ضمن بیعت با مردان دلیلی روشن برای شرکت زنان در امور اجتماعی از دیدگاه اسلام است.

بیعت دیگر بیعت بعد از فتح مکه در سال هشتم هجری بود، که آیه دوازدهم سوره ممتحنه^۲ هم در این باره آمده است. پیشاهنگ این حرکت نیز، یعنی بیعت زنان با پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) در این واقعه، بانوی بزرگوار اسلام، فاطمه بنت اسد مادر حضرت امیر مؤمنان (علیه السلام)، بود.

در جریان نصب و تعیین حضرت امیر مؤمنان (علیه السلام) برای خلافت و جانشینی بعد از ارتحال پیغمبر اسلام (صلی الله علیه و آله) در غدیر خم نیز —که از مسلمات تاریخ شیعه و اهل سنت است و صدها دانشمند، محدث و مورخ و مفسر از اهل سنت نیز این واقعه را نقل

۱. حسین نوری همدانی، جایگاه بانوان در اسلام، قم: مهدی موعود (ع)، چاپ چهارم، ۱۳۸۴، ص ۱۰۹-۱۴۵.

۲. «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»

کرده‌اند— زنان مانند مردان در بیعت خلافت —که سرنوشت امت اسلامی به آن بستگی دارد— در محضر مبارک پیغمبر (صلی الله علیه و آله) و با نظر آن حضرت حضور داشتند و شرکت کردند.^۱

در حالی که قدمت تاریخی حضور زنان در انتخابات به بیش از دو قرن هم نمی‌رسد، دین مقدس اسلام شرکت زنان در این عرصه را بیش از چهارده قرن پیش امضا نموده است. یکی از بارزترین مظاهر حضور سیاسی زنان در عصر رسالت عرصه بیعت زنان با حاکم اسلامی است. در واقع، بیعت حساس‌ترین مبنای مردم‌سالاری در امور سیاسی عصر رسالت و ولایت به شمار می‌آمد. برای نمونه می‌توان به بیعت زنان با امام علی علیه‌السلام اشاره کرد. امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) در نهج‌البلاغه شادی ناشی از حضور همگان در مراسم بیعت را چنین توصیف می‌کند: شادی مردم بر اثر بیعت با من به جایی رسید که بچه‌ها شاد شدند و پیران با قدم‌هایی لرزان و بیماران با سختی و مشقت به سوی بیعت آمدند و دختران جوان نیز برای بیعت آشکار شدند.^۲ مهم‌ترین عرصه حضور زنان در انتخاب و تأیید حاکمیت پس از نبی مکرم (صلی الله علیه و آله) در غدیر خم جلوه‌گر شد که همه اقشار از زن و مرد، پیر و جوان، سالم و بیمار و حتی دختران جوان نیز در آن نقش داشتند.^۳

از سویی دیگر، این مطلب مورد قبول همه مورخان و محدثان اسلامی است که زن‌ها در عصر حضرت پیغمبر (صلی الله علیه و آله) در جنگ‌های اسلامی برای انجام دادن کارهایی مانند مداوای مجروحان، آشپزی، تهیه غذا، پرستاری و نگهداری اموال و ائصال شرکت می‌کردند. نکته مهم هم در اینجا درباره فضیلت زن‌ها این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای شرکت در جهاد به مردها امر می‌کرد ولی زن‌ها داوطلبانه به جبهه‌های جنگ

۱. نوری همدانی، همان، ص ۱۵۰-۱۵۷.

۲. نهج‌البلاغه، خطبه ۲۲۰.

۳. مرضیه عرب‌نژاد، "مبانی حاکمیت زن در اندیشه فقهی - تفسیری شیعه"، بانوان شیعه، سال سوم، شماره ۶ و ۷، ۱۳۸۴ و ۱۳۸۵، ص ۱۴۲-۱۴۴.

می‌شتافتند و از مردان استدعا می‌کردند که آن‌ها را همراه خود به جبهه ببرند. همچنین زنان در موضوع مهاجرت از مکه به مدینه هم پیامبر را همراهی کردند.^۱

این موارد گوشه‌ای از حضور فعال زنان در عرصه فرهنگی - اجتماعی - سیاسی در اوایل ظهور اسلام است. اما در اینجا سخن بیشتر بر سر ولایت سیاسی زنان است. همان گونه که پیش از این گفته شد، بیعت کردن را نمی‌توان ولایت سیاسی دانست. کما اینکه حضور در عرصه فرهنگی و یا شرکت در جهاد و هجرت نیز چندان به ولایت سیاسی مرتبط نیست. آیا زنان در حکومت‌های اسلامی در طول تاریخ عهده‌دار ولایت سیاسی و حاکمیت بوده‌اند.

در تاریخ پس از اسلام دولت‌های فراوانی به نام اسلام حکومت کردند و در بسیاری از موارد از اسلام منحرف شدند، اما در عین حال در زمان خلفای اسلامی زنی را سراغ نداریم که عهده دار امامت و خلافت و ولایت عمومی شده باشد؛ با اینکه بسیاری از زن‌های دربار اموی و عباسی و عثمانی در امور ولایت و خلافت، دخالت و نفوذ داشتند.^۲

ملکه مسلمان «اروی دختر احمد»^۳ ملقب به بلقیس صغری که چندین قرن پیش سال‌ها بر یمن حکومت کرد مثالی استثنایی از زنی است که حاکمی مصلح بود و به‌خوبی مدیریت و فرماندهی کرد.

۲-۵. ولایت سیاسی زن در قرآن

در قرآن کریم موردی ویژه از ولایت سیاسی زن و حکومت او بازگو می‌شود. از جمله زنانی که در عهد خود دارای ولایت سیاسی و زمامداری بر ملت خود بوده است بلقیس، ملکه سبا است که ذکر آن در قرآن آمده است. به این دلیل مناسب است که در اینجا مطالبی درباره آن ذکر کنیم.

۱. نوری همدانی، همان، ص ۱۶۷ - ۲۰۷.

۲. آصفی، همان، ص ۶۹.

۳. اروی دختر احمد بن جعفر بن موسی صلیحی که لقب دیگرش «الحرّة الکاملة» است ملکه یمن از سلسله صلیحی‌ها بود. وی در سال ۴۴۴ ه ق در «حراز» یمن متولد شد و نزد «اسماء» دختر شهاب پرورش یافت؛ پس از اینکه شوهرش مکرم فلج شد امور حکومت را به وی سپرد. وی در طول حکومت خود کارهای برجسته بسیاری انجام داد و در سال ۵۳۲ ه ق درگذشت. برخی او را از زعیمان اسماعیلیه دانسته‌اند (خیرالدین زرکلی، **الأعلام**، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ پنجم، ۱۹۸۰ م، ج ۱، ص ۲۸۹-۲۹۰).

در روزگار حضرت سلیمان در سرزمین یمن بانویی سلطنت می‌کرد که قرآن از زبان هدهد سلطنت او را چنین تصویر می‌کند: «من زنی را یافتم که بر آن‌ها سلطنت می‌کرد و از هر چیزی به او داده شده بود و تختی بزرگ داشت. او و قومش را چنین یافتم که به جای خدا به خورشید سجده می‌کردند^۱». بعد از رسیدن این گزارش به سلیمان - سلام الله علیه - آن حضرت نامه کوتاهی نوشت که: «نامه از سلیمان است و در آن نوشته است: بنام خداوند رحمتگر مهربان بر من بزرگی مکنید و مرا از در طاعت درآیید^۲». این نامه وقتی توسط هدهد به دربار آن بانو رسید اولاً نامه را تکریم کرد^۳. کرامت نامه فقط در مهر کردن آن نبود، بلکه محتوای نامه مایه کرامت آن بود. گرچه ادب صوری آن گونه نامه‌نگاری و نامه‌رسانی هم بی‌نقش نیست؛ ولی سهم مؤثر در کرامت نامه همان مضمون نامه است. این بانو گفت: این نامه از طرف سلیمان است و محتوای آن دعوت به اسلام؛ لذا با درباریان مشورت کرد؛ آن‌ها گفتند: از نظر مسائل سیاسی و نظامی قدرتمندیم و کمبودی نداریم؛ اما تصمیم‌گیری نهایی با شماست که مسئول کشورید^۴. از این به بعد باید دید که تهور چیست و شجاعت کدام است؛ ترس چیست و احتیاط کدام است؛ جهل چیست و عقل کدام است. تسلیم نشدن در برابر حق شجاعت نیست بلکه تهور است. لذا این بانو گفت که من او را می‌آزمایم؛ بینم هدفش قدرت دنیایی است یا راه انبیا را طی کرده است. او در آغاز با امور مادی سلیمان را آزمود و گفت: «من هدیه‌ای برای آن‌ها می‌فرستم؛ آنگاه منتظر می‌مانم تا بینم این پیک‌های من که هدایا را بردند چه پیامی می‌آورند^۵»؛ اگر آن‌ها مسائل مالی طلب بکنند، باج و خراج بخواهند و حاضر شوند در قبال مالی که به آن‌ها می‌پردازیم دست از دعوت ما بردارند، دیگر لازم نیست مکتبشان را بپذیریم؛ اگر چنین نشد و آن‌ها با این هدایای مالی قانع نشدند، تصمیم دیگر می‌گیریم. وقتی هدایا را فرستاد سلیمان - سلام الله علیه - هدایا را رد کرد و فرمود: «شما به

۱. «انی وجدت امراه تملکهم و اوتیت من کل شیء و لها عرض عظیم وجدتها و قومها یسجدون للشمس من دون الله» (نمل: ۲۳ و ۲۴)

۲. «انه من سلیمان و انه بسم الله الرحمن الرحیم ان لا تعلوا علی و اتونی مسلمین» (نمل: ۳۰ و ۳۱).

۳. «انی القی الی کتاب کریم» (نمل: ۲۹)

۴. «نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَأُولُوا نَاسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ» (نمل: ۳۳)

۵. «وَأَنی مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ» (نمل: ۳۵).

ارمغان خود شادمانی می‌کنید^۱؛ جوابی داد که آن بانو فهمید نظام سلیمان نظام مالی نیست که تطمیعش ممکن باشد؛ نظامی نیست که بتوان با دادن قدرت و اختیار و منافع کشور، او را راضی کرد، تا از دعوت به اسلام صرف نظر کند. این واکنش سلیمان در برابر کاروانِ ارمغان‌های «ملکه سبا» دلیل روشنی بر رسالت و پیامبری آن حضرت بود و دولت و مردم «سبا» به‌خوبی دریافتند که او فرستاده‌ی خداست و بسان شاهان و کشور گشایان شیفته‌ی زر و زور و جاه و مقام نیست؛ این گونه بود که ثمره‌ی آزمون «ملکه» روشن شد و اکنون دریافت که باید در این مورد تدبیری دیگر اندیشید. از سوی دیگر او می‌دانست که: «همانا پادشاهان هنگامی که [با ابزار، ادوات جنگی و سپاهی رزمی] وارد شهری می‌شوند، آن را تباه می‌کنند و عزیزان اهلش را به ذلت و خواری می‌نشانند و [آنان] همواره چنین می‌کنند^۲». در اینکه ذیل آیه کلام آن بانو است یا امضای الهی مسئله‌ای دیگر است — یعنی قدرتمندان اگر وارد منطقه‌ای بشوند عزیزان را ذلیل می‌کنند و ذلیلان را ممکن است عزیز بکنند. به نظر صاحب مجمع‌البیان دیدگاه «ملکه» به گونه‌ای دقیق بوده است که مورد گواهی وحی و رسالت قرار گرفته و خدا فرموده است: «و آن گونه که آن زن گفت درست است^۳»، چرا که استبدادگران همان‌گونه رفتار می‌کنند^۴. اما طبق نظر زمخشری آخرین جمله‌ی آیه شریفه نیز از «ملکه» است و به جملات گذشته پیوند دارد و از خدا نیست^۵. به هر حال، منظور این است که پادشاهان عزت‌های مجازی را به دست ذلت می‌سپارند. بدین جهت او گفت: من برای ملاقات و دیدار سلیمان آماده‌ام. البته، قبل از اینکه ملکه سبا به زیارت سلیمان -سلام الله علیه- مشرف بشود، تخت ملکه را با پیشنهاد آن حضرت به حضورش آوردند. «کسی که چیزی از علم کتاب نزدش بود گفت من آن را قبل از چشم به هم زدن شما یا در نزدیک‌ترین فرصت می‌آورم^۶». وقتی این

۱. «بَلْ أَنْتُمْ بِهَادِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ» (نمل: ۳۶)

۲. طبرسی، ۱۴۱۵ ه ق، ج ۷، ص ۳۸۲-۳۸۳.

۳. «قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا أُذُلًا وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» (نمل: ۳۴)

۴. «وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» (نمل: ۳۴)

۵. طبرسی، همان، ص ۳۸۰.

۶. ابولقاسم محمود بن عمر زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزيل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، مصر: شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبي و اولاده، ج ۳، ص ۱۴۷.

۷. «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ اَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ» (نمل: ۴۰)

بانو آمد سلیمان - سلام الله علیه - برای آزمایش هوش، دستور فرمود تخت ملکه سبا را مختصری تغییر دهند تا میزان هوش و توجهش را بیازماید. او هم گفت «گویا این تخت من است»^۱ و نگفت «انه هو»، یعنی حتماً آن تخت من است. سرانجام، بعد از یک سلسله مناظره و مباحثه و محاوره و سؤال و جواب، بلقیس گفت: «پروردگارا! قطعاً من به خود ستم کردم، اینک همراه سلیمان، تسلیم [فرمان‌ها و احکام] خدا، پروردگار جهانیان شدم»^۲. اگرچه آن خوی وثیت و بت‌پرستی مانع بود که زودتر بپذیرد^۳؛ یعنی این خوی وثیت و صنمیتش او را منصرف می‌کرد، چون نفس بت‌پرستی انصراف از طریق حق است؛ لذا می‌فرماید این بیراهه رفتن او را از راه بازداشت ولی در عین حال راه فطرت و اندیشه و تصمیم‌گیری به رویش گشوده بود؛ لذا قرآن بعد از این که فرمود بت‌پرستی نگذاشت که این زن ایمان بیاورد، می‌فرماید وقتی وی از نزدیک با سلیمان گفت‌وگو کرد گفت: یعنی خدایا من به خودم ستم کردم از اینکه تو را نپرستیدم و من همراه سلیمان به کوی تو می‌آیم. من مسلمان سلیمانی نیستم بلکه من با سلیمان، مسلمانم و مسلمان توام. نگفت اسلمت لسلیمان بلکه گفت «اسلمت مع سلیمان لله رب العالمین». بدین سبب است که خداوند متعال از این جریان به عظمت و عبرت‌آموزی یاد می‌کند.^۴

البته این داستان مربوط به دوران حضرت سلیمان نبی (علیه‌السلام) است. نکته شایان توجه هم این است که گرچه بلقیس فرمانروا و زمامدار خردمند ذکر شده در قرآن است، زمامداری‌اش مربوط به پیش از زمان تسلیم شدن در برابر حکومت الهی حضرت سلیمان (علیه‌السلام) بوده است. بنابراین نمی‌تواند به مثابه تأییدی در جواز ولایت سیاسی زنان قرار گیرد.

۱. «كَانَتْ هُوَ» (نمل: ۴۲)

۲. «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (نمل: ۴۴)

۳. «وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ» (نمل: ۴۳)

۴. جواد آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۲-۲۴۶.

۲-۶. مشارکت سیاسی زن در اسلام

۲-۶-۱. بیعت

۲-۶-۱-۱. ماهیت بیعت

بیعت را زدن دست به دست هم دادن برای ایجاب بیع و مبیعه و نیز اطاعت گفته‌اند؛^۱ همچنین اینکه فرد به ازای خدماتی که سلطان انجام می‌دهد پیروی و اطاعت از وی را بپذیرد و تضمین کند بدان بیعت و مبیعه می‌گویند.^۲ ابن اثیر هم با ذکر حدیث «ألا تبایعونی علی الاسلام»^۳ می‌نویسد: بیعت عبارت است از معاهده و معاهده. دلیل آن را هم این می‌داند که هر کدام از طرفین آنچه را نزدش هست گویا به طرف مقابلش می‌فروشد و جان و اطاعت و اختیار کار خود را خالصانه در اختیار او می‌گذارد.^۴

گرچه مفهوم واژه بیعت به معنای فروختن است، گاهی نیز در معنای خریدن می‌آید؛ در مقابل شراء که نوعاً در معنای خریدن به کار می‌رود.

در اصطلاح هم تعاریف مختلفی از بیعت شده است که بی‌ارتباط با تعریف لغوی آن نیست. شاید از بهترین تعاریف برای بیعت این باشد که: «بیعت التزام دو طرف امام و مبیعان است؛ التزام امام به عمل به کتاب خدا و سنت و التزام مبیعان به حرف‌شنوی؛ پس اگر امام از التزامش خارج شد مبیعان می‌توانند نافرمانی کنند و اگر با وجود التزام امام مبیعان نافرمانی کردند امام با آن‌ها مقابله خواهد کرد».^۵

بیعت اصطلاحی، اگرچه با مفهوم اصلی و ریشه‌ای خود پیوند و تناسب دارد، ولی دارای مفهوم خاص خود است. در این مفهوم، ویژگی‌هایی وجود دارد که در ریشه آن گنجانده

۱. خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، قم: هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ه‍.ق، ج ۲، ص: ۲۶۵.

۲. راغب اصفهانی، ص ۱۵۵.

۳. نقل به مضمون از: علی بن احمد بن سعید بن حزم، المحلی، بیروت: دارالفکر، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۱۲۴؛ سلیمان بن احمد الطبرانی، المعجم الکبیر، به تحقیق حمدی عبد المجید السلفی، قاهره: مکتبه ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۳۹ و ۴۰؛ و....

۴. ابن اثیر، ج ۱، ص: ۱۷۴.

۵. احمد محمود آل محمود، البیعة فی الإسلام تاریخها و أقسامها بین النظرية و التطبيق، منامه: دارالرازی، ص ۲۲.

نشده است. در این معنی، بیعت یک اصطلاح سیاسی حقوقی است و بنایی است که تمام یا گروهی از مردم و رهبری سیاسی آنان به وجود می‌آورد. در واقع، اجمالاً عبارت است از رابطه‌ای اخلاقی، حقوقی و سیاسی ویژه بین مردم و رهبر سیاسی آنان که مفاد آن را تعهد بر اطاعت و پیروی مردم از رهبرشان تشکیل می‌دهد.

اساساً حوزه نفوذ و عملکرد بیعت مقام تولی است که ارتباطی با مقام ولایت — که در آن حق حاکمیت جعل می‌شود — ندارد. دقت نکردن در دو مقام بودن این مسئله سبب خلق نظریه‌هایی می‌شود که کارکرد بیعت را جعل حق حاکمیت می‌دانند. بر این اساس، مشروعیت حکومت دینی خالص است و، جز خداوند متعال، هیچ عنصر دیگری در آن نقش ندارد. البته نقش نداشتن بیعت در فرایند مشروعیت — آن گونه که در اندیشه سیاسی شیعه آمده و توضیح آن گذشت — موجب تحمیل حکومت بر مردم نیز نمی‌گردد و بدین وسیله اشکال استبداد نیز منتفی خواهد بود.^۱ همان گونه که حضرت علی علیه‌السلام با وجود اینکه خلیفه منصوب رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) بودند و چه بسا قدرت ظاهری تحمیل حکومت خود را نیز داشتند، به دلیل عدم مقبولیت از جانب مردم و انحراف آن‌ها در قضیه سقیفه، برای حفظ مصالح اسلام سکوت کردند و از حق حکومت خود گذشتند.

بیعت دارای سه رکن است که با فقدان هر یک از آن‌ها امکان تحقق آن وجود ندارد؛ آن سه عبارت است از: بیعت کننده، کسی که با او بیعت می‌شود و موضوع بیعت. بیعت‌کنندگان معمولاً متعدد هستند؛ ولی کسی که با او بیعت می‌شود، به گواهی تاریخ، همواره واحد بوده است. موضوع بیعت ممکن است امری عام و کلی و یا امری جزئی و مقطعی باشد.

مطالعه سیره پیامبر (صلی الله علیه و آله) نشان می‌دهد که، از جهت حکم، دو نوع بیعت

وجود دارد:

الف- بیعت به مثابه واجب عینی بر هر زن و مرد مسلمان و آن عبارت است از بیعت بر عقیده و اخلاق اجتماعی اسلامی. پیامبر این بیعت را قبل و بعد از تأسیس دولت از مردم گرفت، بدون آنکه شکل آن عوض شود. این بیعت اصطلاحاً به «بیعت النساء» معروف است.

۱. عباس پسندیده، "بیعت و قدرت، بررسی نقش بیعت در اندیشه سیاسی اسلام"، حکومت اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۴، ۱۳۸۶، ص ۹۹.

ب- بیعت به مثابه واجب کفایی بر بعضی از مسلمانان، که بیعتی مربوط به امور کفایی است؛ مانند بیعت بر جهاد، چنان که در بیعت رضوان اتفاق افتاد. این بیعت عبارت است از بیعتی که در سنت اسلامی شامل بیعت بر ولایت‌های عام هم می‌شود. جالب اینکه اصطلاح «بیعت النساء» موجب شده است که بسیاری از دانشمندان بیعت را به بیعت زنان و بیعت مردان تقسیم کنند؛ حال آنکه تقسیم بیعت به بیعت زنان و بیعت مردان از یک سو ناشی از عدم درک تفاوت میان بیعت عینی و بیعت کفایی و از دیگر سو معلول مفروض گرفتن نقص صلاحیت زن است؛ زیرا موضوع بیعت زنان از حد اطاعت در معروف فراتر رفته است و شامل عقیده، یعنی التزام سیاسی، نیز می‌شود؛ چه اینکه پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) پس از صلح حدیبیه با زنان مهاجر و انصار و پس از فتح مکه با زنان قریش بر این امر بیعت گرفت. چنان که می‌دانیم، التزام به این بیعت بر هر مرد و زن مسلمان واجب عینی است و صیغه آن و مسئولیت‌های ناشی از آن در مورد زن و مرد هیچ تفاوتی ندارد. همچنین گاه زنان به بیعت کفایی نیز اقدام می‌کنند. برای مثال، در همان بیعت رضوان، عده‌ای از بانوان نیز شرکت داشتند.

۲-۶-۱-۲. تفاوت نگاه اهل سنت و امامیه به بیعت

در یک نگاه، دیدگاه‌های درباره بیعت (امامت و خلافت) را می‌توان به دو گروه تقسیم نمود: دیدگاه نخست - که اهل سنت به آن معتقد است - این است که امامت یا حق حاکمیت با بیعت انشا می‌شود. این گروه قائل به دو بیعت «خاصه» و «عامه» است. اما میان قدما و روشنفکران اهل سنت، درباره ماهیت این دو بیعت، اختلاف وجود دارد؛ قدما الگوی «انعقاد-اطاعت» را قبول دارند و بر این باورند که انعقاد امامت با بیعت اهل حل و عقد حاصل می‌شود و بیعت مردم بیعت بر اطاعت است، نه انعقاد. اما روشنفکران اهل سنت الگوی «ترشیح-انعقاد» را عرضه کرده‌اند و بر این باورند که انعقاد امامت با بیعت مردم حاصل می‌شود و بیعت خواص فقط توصیه است. البته، در دیدگاه اهل سنت، بیعت یکی از راه‌های انعقاد امامت است، نه یگانه راه^۱.

اما دیدگاه دوم - که مخصوص شیعه است - بر این باور است که ولایت و حق حاکمیت را خداوند متعال جعل می‌کند و بیعت مردم در این زمینه نقشی ندارد. این دیدگاه، بر اساس

۱. پسندیده، ص ۶۷.

مبانی خود، قائل به تفکیک مقام ولایت از مقام تولی است و حوزه نفوذ و عملکرد بیعت را در قلمرو تولی می‌داند، نه مقام ولایت؛ لذا بیعت، در حق حاکمیت، نقشی ندارد و فقط به تولی کمک می‌کند. البته در این دیدگاه و با همین مبانی، برخی نظریه «شرط جواز» را عرضه کرده‌اند و معتقدند که، هرچند حق حاکمیت را خداوند جعل می‌کند، تصدی و تولی امور متوقف بر بیعت مردم است. در مقابل، دیدگاهی دیگر وجود دارد که بیعت را «شرط قدرت» می‌داند، نه شرط جواز. بر اساس این دیدگاه، حق حاکمیت و جواز تصدی را خداوند متعال جعل می‌کند، اما تولی و تحقق عینی آن بسته به وجود اقتدار اجتماعی است - که با بیعت مردم حاصل می‌شود.^۱

بنابراین روشن شد که فقط در تعریف روشنفکران اهل سنت انعقاد امامت با بیعت مردم حاصل می‌شود؛ یعنی هم شیعه و هم متقدمان اهل سنت بیعت مردم را بیعت اطاعت می‌دانند و نه بیعت انعقاد امامت؛ پس بیعت در واقع پذیرش اطاعت از دیگری است و نه نوعی ولایت بر کسی. حتی طبق نظر روشنفکران اهل سنت هم خود بیعت ولایت سیاسی نیست، بلکه ایجاد ولایت سیاسی برای دیگری می‌کند. بدین ترتیب از موضوع بیعت کردن زنان با پیامبر^۲ - که از نوع بیعت اتباع در زیرمجموعه بیعت امامت است - نمی‌توان به جواز ولایت سیاسی زنان رسید.

در واقع، نقش بیعت در دوران عصمت صرفاً فراهم کردن امکانات لازم برای ولی امر است و وظیفه‌ای است که باید مردم با فراهم نمودن امکانات، در توان اداری و سیاسی و نظامی دولت حاکم بکوشند و از بذل مساعی، در تقویت توان دولت عدل اسلامی دریغ نورزند. ولی بیعت در دوران غیبت، نقشی بیشتر ایفا می‌کند؛ یعنی، علاوه بر فراهم نمودن امکانات و افزایش توان دولت، نقش تعیین‌کننده و تشخیص ولی امر را نیز عهده‌دار است.

۱. همان.

۲. عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَنَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَمَّا فَتَحَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَكَّةَ بَاتَعَ الرَّجَالَ - ثُمَّ جَاءَهُ النِّسَاءُ يُبَايِعُهُ فَانْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ - يُبَايِعُكَ عَلَى أَنْ لَا يَشْرُكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئاً - وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ - وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ - وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ قَبَائِعُهُنَّ - وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ... فَبَايَعَهُنَّ رَسُولُ اللَّهِ ص عَلَى هَذَا - فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تُبَايِعُكَ - فَقَالَ إِنِّي لَا أَصَافِحُ النِّسَاءَ - فَدَعَا بِقَدَحٍ مِنْ مَاءٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ ثُمَّ أَخْرَجَهَا - فَقَالَ أَدْخِلْنَ أَيْدِيَكُمْ فِي هَذَا الْمَاءِ فَهِيَ التَّبِيعَةُ؛ مُحَمَّدُ بْنُ حَسَنٍ حَرَّعَ، وسائل الشيعة، ۳۰ جلد، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۹ هـ ق، ج ۲۰، ص ۲۱۱.

از آنجا که تعیین ولیّ امر در دوران عصمت با نص بود، ولی تعیین ولی امر در دوران غیبت با وصف است، شناسایی و تشخیص فرد واجد کامل شرایط بر عهده مردم واگذار شده است تا، به وسیله خبرگان خود، او را شناسایی و با وی بیعت کنند.

در دوران عصمت، با نصّ صریح «النبی اولی بالمؤمنین من أنفسهم»^۱ یا «من كنت مولاة فعلى مولاة»^۲، ولیّ امر مسلمین شخصاً به مردم معرفی می‌گردید. ولی در دوران غیبت با عنوان کلی واجدین اوصاف خاص، شایستگان این مقام را با معرفی یک سری اوصاف لازم، به مردم پیش نهاد می‌کنند تا شایسته‌ترین و لایق‌ترین آنان را شناسایی کنند، او را برای ولایت امری و رهبری خود انتخاب کنند و زعامت او را بپذیرند. این مطابق همان فرمایش مولا امیرمؤمنان (علیه‌السلام) است که فرمود:

«همانا شایسته‌ترین مردم به این کار توانمندترینشان بر این کار و داناترینشان به امر الهی درباره آن است»^۳.

پس انتخاب مردم در اینجا به معنای شناسایی و پذیرفتن است، انتخاب در چهارچوب اوصاف معرفی‌شده، نه انتخاب مطلق چنانکه برخی گمان کرده‌اند و در برخی از کشورها متداول است.^۴

۲-۶-۱-۳. کیفیت انجام دادن بیعت

تحقق عملی بیعت و ابراز اراده طرفین مبنی بر اجرای آن می‌تواند به هر فعل یا قولی که از روی عزم، دلالت بر اراده آنان بر این امر داشته و مغایرتی با احکام شریعت نداشته باشد، صورت گیرد. به همین دلیل است که شکل انجام دادن آن توسط معصومان (علیه‌السلام) متفاوت است؛ نخست آن که انواع مختلفی داشته و گاهی با عمل و زمانی با قول و گفتار انجام

۱. احزاب: ۶

۲. احمد بن حنبل، مسند احمد، بیروت: دار صار، ج ۱، بی‌تا، ص ۱۱۸؛ احمد بن علی ابو یعلی الموصلی، مسند ابی یعلی، به تحقیق حسین سلیم اسد، دمشق: دارالمأمون للتراث، ج ۱، بی‌تا، ص ۴۲۹؛ داود بن سلیمان الغازی، مسندالرضا (ع)، به تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ه ق، ص ۱۶۶؛ قاسم ابن ابراهیم البرسی، تثبیت الإمامة، به تحقیق صالح الوردانی، چاپ اول، بیروت: الغدیر، ۱۴۱۹ ه ق، ص ۵۵؛ احمد بن علی خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۷، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۷ ه ق، ص ۳۸۹ و....

۳. «إن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه» (امام علی علیه‌السلام، ج ۲، ص ۸۶).

۴. محمدهادی معرفت، "رهبری و زعامت سیاسی در اسلام"، حکومت اسلامی، ش ۶، ۱۳۷۶، ص ۱۳-۱۴.

شده است؛ دوم آن که چگونگی انجام دادن آن با زنان متفاوت از مردان بوده است؛ زیرا بعضی از شیوه‌های بیعت با مردان، مانند دست دادن، با زنان مشروع نبوده است.^۱ شیخ مفید بیعت زنان با پیامبر (صلی الله علیه و آله) در صلح حدیبیه را چنین بیان می‌کند که حضرت علی (علیه‌السلام) عهده‌دار امور این بیعت شد؛ از این رو لباسی را پهن نمود؛ زنان با عنوان بیعت بر آن لباس دست می‌کشیدند و سپس پیامبر (صلی الله علیه و آله) بر لباس دست می‌کشید و بدین گونه بیعت بین پیامبر (صلی الله علیه و آله) و زنان واقع شد.^۲

در روایت ربعی بن عبد الله آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله هنگامی که با زنان مهاجر بیعت می‌کرد و از آنان پیمان می‌گرفت ظرف آبی طلبید و دست مبارک خویش در آن آب فرو برد و سپس بیرون آورد، آن گاه زنان را امر فرمود تا دست‌های خود را در آن فرو برند^۳ (بدین صورت از ایشان بیعت گرفت).

در جریان فتح مکه نیز نحوه بیعت بدین صورت بود که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمودند ظرفی را پر از آب کنند و ایشان دست مبارک خود را در آب ظرف فرو بردند و بیرون آوردند و، پس از آن، زنان به عنوان اقرار و ایمان به خدا و تصدیق رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دست خویش را در همان آب فرو بردند و بدین گونه بیعت کردند. لازم به ذکر است که شیوه بیعت پیامبر (صلی الله علیه و آله) با زنان به وضوح نمایانگر این امر است که اگر دین مقدس اسلام، بر حضور زنان در صحنه اجتماع و حمایت او از دین و رهبر دینی اصرار دارد، از سوی دیگر بر رعایت حدود و مرزهای لازم بین مردان و زنان در جامعه نیز تأکید می‌کند.^۴

از آنجا که ممکن است این بیعت زنان از نشانه‌های جواز شرعی ولایت سیاسی برای آنان شمرده شود، لازم است که درباره این موضوع نیز بحث شود.

۱. ر.ک. احمد دیلمی، "ماهیت بیعه از منظر حدیث شیعه"، حکومت اسلامی، ش ۹، ۱۳۷۷، ص ۸۲-۹۲؛ عظیم زاده اردبیلی و خسروی، ص ۹۱-۹۷.

۲. محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، الإرشاد، ج ۱، بیروت: دارالمفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ه ق، ص ۱۱۹.

۳. محمد بن علی بن بابویه قمی (صدوق)، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ه ق، ج ۳، ص ۴۶۹.

۴. عظیم زاده اردبیلی و خسروی، ص ۹۷.

۲-۶-۱-۴. اقسام بیعت از جهت اهداف و محتوا

بیعت را از جهت اهداف و محتوا می‌توان به سه قسم تقسیم کرد: بیعت اتباع، بیعت جهاد و بیعت خلافت و امامت؛ بیعت اتباع بیعتی است که در عقبه منا و نیز بعد از فتح مکه و اعلان اسلام، بر متابعت از خدا و رسول در شرک نورزیدن به خدا، دزدی نکردن، مرتکب فحشا نشدن، نکشتن فرزندان خود، تهمت نزدن و بالاخره نافرمانی پیامبر نکردن بسته شد.^۱ بیعت جهاد بیعتی است که معمولاً فرمانده سپاه از نیروهای تحت امر خود می‌گیرد تا در میدان جنگ تا آخرین قطره خون با وی باشند.^۲ بیعت خلافت و امامت هم همان بیعتی است که از عصر پیامبر و خلفا و ائمه با کیفیت مخصوص آن زمان بوده است و در امروز نیز ممکن است به اشکال دیگر خودنمایی کند. ویژگی این بیعت این است که ملاک تشخیص موافق از مخالف است. انجام دادن این بیعت به معنای پذیرش ولایت امر در تمام امور و به تمام معنا است. باید توجه داشت که بیعت متابعت و بیعت جهاد خود بخشی از بیعت خلافت و امامت است که ممکن است در برخی از موارد از نوع اخیر منفک شود و آن زمانی است که شخص امام و خلیفه، به عنوان ولی امر، بیعت جهاد را از فردی بردارد، اما بیعت امامت برداشتنی نیست.^۳

۲-۶-۲. انتخابات

حفظ نظام اسلامی، تعاون بر بر و اهتمام به امور مسلمانان از عناوینی است که دخالت در امور سیاسی جامعه اسلامی را لازم می‌کند. از مهم‌ترین مصادیق این دخالت در امور سیاسی و تعیین سرنوشت جامعه شرکت در انتخابات‌های مختلفی است که برای تعیین مسئولان کشور برگزار می‌شود. از سویی عالی‌ترین نشانه رشد انسان نیز اظهار آزادانه رأی خود است.^۴ اسلام بیش از هر چیز به این موضوع توجه نموده است؛ چرا که برای این اظهار آزادانه رأی در امور مختلف - تا جایی که به حقوق الهی و حقوق دیگران تجاوز نکند - بسیار ارزش قائل شده

۱. «یا ایها النبی اذا جاءك المؤمنات یتابعنک علی ان لا یشرکن بالله شیئاً ولا یسرقن و لا یزنین و لا یقتلن اولادهن و لا یتاتین ببهتان یفتینه بین ایدیهن و ارجلهن و لا یعصینک فی معروف فبایعهن و استغفر لهن الله» (ممتحنه: ۱۲)
۲. «ان الذین یتابعون الله یدالله فوق ایدیهم فمن نکث فانما ینکث علی نفسه» (فتح: ۱۰)
۳. فاکر میدی، ص ۱۸۳ و ۱۸۴.

۴. موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۷۳.

است. اهمیت این مسئله را می‌توان در تعیین حاکمان اسلامی در دوره‌های مختلف به وضوح دید. آن گونه که حکومت حجت خدا هم بدون پشتوانه مردمی ممکن نیست. گرچه مشروعیت حکومت اوصیای الهی از جانب خداست، بدون پشتیبانی آرای امت و مقبولیت عمومی عملی نخواهد شد. البته در جوامع گذشته این اظهار رأی به اشکالی چون بیعت بوده است و امروزه در شکل انتخابات، راه‌پیمایی و... بروز می‌کند.

انتخابات از ماهیت واحدی در همه موارد برخوردار نیست، بلکه ماهیت آن در موارد گوناگون متفاوت است. در حقیقت رأی دادن «قبول» یا «ایجاب» عقد و قراردادی است که کاندیدا و نامزد انتخاباتی آن را «ایجاب» یا «استیجاب» نموده است. در تفاوت انتخابات و بیعت هم باید گفت، اگر شخصی خود را نامزد وکالت از طرف گروهی برای انجام دادن کاری نماید و آن گروه به او رأی مثبت دهند، در اینجا عقد «وکالت» تحقق یافته است و احکام وکالت بر این انتخابات جاری است. ولی، اگر کسی خود را نامزد «رهبری» و «زعامت» جامعه کند و افراد آن جامعه به او «رأی» مثبت دهند، در این صورت، بیعت تحقق یافته است. بنابراین به طور مطلق نمی‌توان گفت که ماهیت بیعت و انتخابات متفاوت است^۱. البته درباره وکالت نمایندگان مجلس، شوراها و... باید گفت ماهیت این نوع وکالت با وکالت فقهی مصطلح متفاوت است؛ در واقع به این نوع وکالت‌ها می‌توان وکالت سیاسی گفت که شرایط، ضوابط و احکام خاص خود را دارد و در قوانین مربوط مضبوط است.

زنان در ایران تا سال ۱۳۴۱ از حق انتخاب کردن محروم بودند. ماده دهم قانون

انتخابات مجلس شورای ملی (مصوب دوازدهم فروردین ۱۳۰۴) مقرر می‌داشت:

کسانی که از حق انتخاب کردن محروم‌اند عبارت‌اند از:

۱- نساوان؛

۲- کسانی که خارج از رشد و آن‌هایی که تحت قیمومت شرعی هستند؛

۳- تبعه خارجه؛

۱. محمدحسین محسوری، "بیعت یا انتخابات تأملی در مقاله بیعت و نقش آن در حکومت اسلامی"، حکومت اسلامی، شماره ۹، ۱۳۷۷، ص ۷۳.

۴- اشخاصی که خروجشان از دین حنیف اسلام در حضور یکی از حکام شرع

جامع‌الشرایط به اثبات رسیده باشد؛

۵- اشخاصی که کمتر از بیست سال دارند؛

۶- ...

بدین ترتیب زنان به موجب قانون به صراحت از شرکت در انتخابات و رأی دادن منع شده بودند. در دوران حکومت رضاخان نیز که با استبداد، اختناق و دیکتاتوری توأم بود، زنان حق شرکت در انتخابات را نداشتند؛ زیرا ماده پانزدهم قانون انتخابات زنان را از حق رأی محروم نموده بود. اساساً در مدت سلطنت وی هیچ گاه زنان امکان مشارکت سیاسی را با حضور در انتخابات به دست نیاوردند.^۱

با سقوط رضاخان، در دوره حکومت فرزندش محمدرضا پهلوی نیز قانون انتخابات تا سال ۱۳۴۱ اعتبار داشت و، تا این زمان، زنان از حضور در انتخابات محروم بودند. در فروردین سال ۱۳۴۰ رژیم برنامه انقلاب سفید را مطرح کرد؛ در این برنامه ضد دینی، نخست در سوگند نمایندگان مجلس عنوان «قرآن کریم» را به «کتاب آسمانی» تغییر داد؛ سپس با هدف تضعیف روحانیت به زنان حق رأی داد. در این هنگام، برخلاف تصور رژیم سیلی عظیم از مخالفت‌ها با این اقدام به پا خاست. آنچه برای رژیم عجیب‌تر از همه می‌نمود حضور زنان در این اعتراض‌های گسترده علیه حق رأی زنان بود. این کار برای حکومت پهلوی گیج‌کننده به نظر می‌آمد؛ در واقع رژیم شوکه شده بود. به همین سبب به سرعت برای توجیه این مسئله دست به کار شد. رژیم تظاهرات و شورش را که برضد همه پرسی به راه افتاده بود ارتجاع سیاه نامید و سبب آن را روحانیانی دانست که با گسترش حقوق زنان و احتمال از دست دادن درآمد اوقاف، مخالفان؛ البته روحانیان نیز از مخالفان جدی این اقدام رژیم بودند و مخالفت خود را به صراحت بیان می‌کردند. رژیم نیز از این موضوع برای تخریب روحانیت و معرفی چهره‌ای ارتجاعی از علمای دینی استفاده‌ای فراوان می‌کرد. بر شدت این عمل، به ویژه در سال آخر حیات رژیم، افزوده شد. رژیم هیچ گاه قادر به درک علت اصلی اعتراضات نگردید و از درک

۱. عظیم زاده اردبیلی و خسروی، ص ۹۸.

این نکته غافل ماند که اعتراضات وسیع مردم و به‌ویژه زنان در دههٔ چهل به آنچه رژیم آن را پیروزی بزرگی برای زنان ایرانی محسوب می‌نمود در واقع اعتراض به اصل اصلاحات و اقدام رژیم نبود، بلکه آنان به بهره‌برداری شاه از تمایل مردم به انجام اصلاحات اجتماعی برای مشروعیت بخشیدن به خودکامگی خویش اعتراض داشتند. به هر حال رژیم در برابر اعتراضات عقب نشینی نکرد و سرانجام ممنوعیت شرکت در انتخابات برای زنان به موجب تصویب‌نامهٔ شمارهٔ ۱۱۸۴ تاریخ ۲۶ اسفند سال ۱۳۴۱ برطرف شد. هر چند زنان از سال ۱۳۴۱ حق شرکت در انتخابات و نیز انتخاب شدن برای مجلس شورای ملی و سنا را به دست آوردند، اما این امر موجب گردید فقط برخی از زنان طبقات بالا و خاص جامعه به برخی از مناصب سیاسی و اداری دست یابند. رژیم از حضور همین افراد معدود در مقام‌های سیاسی فرصت مناسبی برای تبلیغات عوام‌فریبانه و ادعای برابری حقوق زن و مرد به دست آورد؛ اما منظور اصلی اعطای حق رأی به زنان که فراهم ساختن بستر مناسب برای مشارکت عموم زنان است هیچ گاه برآورده نشد و مشارکت مذکور در سطح گسترده و وسیع هیچ گاه اتفاق نیفتاد.^۱ گرچه صرف دادن حق رأی به زنان هیچ نوع مشروعیتی به حکومت طاغوتی نمی‌داد؛ موضوع این است که در این ادعا نیز صادق نبودند.

آیا شرکت در انتخابات در دایرهٔ ولایت سیاسی می‌گنجد که دربارهٔ مجاز بودن زنان در آن سخن بگوییم، یا اینکه سالبه به انتفاء موضوع است و چنین نیست. نگاه بزرگان در این باره چیست؟ حضرت امام خمینی (ره) در اعلامیهٔ نه امضایی خود به همراه مراجع در سال ۱۳۴۱ شرکت زنان در انتخابات را خلاف شرع معرفی می‌کنند:

«روحانیون... از عواقب امر این جهش‌های خلاف شرع و قانون اساسی بر این مملکت و استقلال و اقتصاد و تمام حیثیات آن می‌ترسند و وظیفهٔ خطیر خود را در این شرایط، که همه ملت می‌دانند و می‌بینند، ادا می‌کنند و با صراحت می‌گویند تصویب‌نامهٔ اخیر دولت راجع به شرکت نسوان در انتخابات از نظر شرع بی‌اعتبار و از نظر قانون اساسی لغو است.^۲»

یا در تلگراف به اسدالله علم دربارهٔ انجمن‌های ایالتی و ولایتی فرموده‌اند:

۱. عظیم زاده اردبیلی و خسروی، ص ۹۸-۱۰۰.

۲. موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص: ۱۴۹.

«ورود زن‌ها به مجلسین و انجمن‌های ایالتی و ولایتی و شهرداری مخالف [است با] قوانین محکم اسلام که تشخیص آن، به نص قانون اساسی، محول به علمای اعلام و مراجع فتواست، و برای دیگران حق دخالت نیست؛ و فقهای اسلام و مراجع مسلمین به حرمت آن فتوا داده و می‌دهند»^۱.

البته در این نامه و تلگراف به علت حرمت شرعی شرکت زنان در انتخابات - که حیثاً غیر شرعی بودن شرکت در انتخابات به علت غیر شرعی بودن ولایت سیاسی زنان باشد - اشاره‌ای نشده است؛ اما در هر صورت ممکن است علت این امر همین موضوع به نظر بیاید. گرچه نباید از نظر دور بماند که رأی‌دهندگان در واقع خود مولی علیهم هستند و بنابراین نمی‌توانند در آن واحد ولایت هم اعمال کنند. چرا که قرار است بر آن‌ها ولایت شود. گرچه ولایت به معنای لغوی را هم بتوان برای رأی دادن در نظر گرفت. اگر علت حرمت رأی دادن زنان اعمال ولایت سیاسی زن باشد، بنابراین در هیچ زمانی برای زنان این موضوع تأیید نخواهد شد. اما حضرت امام پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در جای دیگر، به صراحت از حق رأی دادن و رأی گرفتن زنان یاد می‌کنند.

«زنان همچون مردان در ساختن جامعه اسلامی فردا شرکت دارند. آنان از حق رأی دادن و رأی گرفتن برخوردارند. در مبارزات اخیر ایران، زنان ایران نیز سهمی چون مردان دارند. ما همه گونه آزادی را به زن خواهیم داد. البته جلوی فساد را می‌گیریم و در این مورد دیگر بین زن و مرد فرقی نیست»^۲.

پاسخ علت این تفاوت ظاهری را هم از این بیان می‌توان یافت:

«با این وضع رقت‌بار به جای آنکه دولت (شاهنشاهی) در صدد چاره برآید، سر خود و مردم را گرم می‌کند به امثال دخالت زنان در انتخابات، یا اعطای حق زن‌ها، یا وارد نمودن نیمی از جمعیت ایران را در جامعه و نظایر این تعبیرات فریبنده، که جز بدبختی و فساد و فحشا چیز دیگری همراه ندارد. آقایان نمی‌دانند که اسلام مراعات بانوان را در تمام جهت بیش

۱. همان، ج ۱، ص ۸۰.

۲. همان، ج ۵، ص ۵۲۰.

از هرکس نموده؛ و احترام به حیثیت اجتماعی و اخلاقی آنها موجب شده است که از این نحو اختلاط مخالف با عفت و تقوای زن جلوگیری کند؛ نه آنکه خدای نخواستہ آنان را مانند محجورین و محکومین قرار داده [است]. مگر فقط علامت عدم محجوریت آن است که در این مجلس‌ها وارد شوند؟! اگر چنین است، باید اول نظام برّی و بحری، و صاحب منصبان و اجزای امنیه و نظمیه، و شاهزادگان بلافصل، و اشخاصی که کمتر از بیست سال دارند، از محجورین و محکومین باشند!^۱

بیانی دیگر در این باره کلام مقام معظم رهبری در دیدار با جمع کثیری از زنان شهرهای تهران، تبریز، اصفهان، کرمان، قم، قزوین، یزد، کرج و استان‌های چهارمحال و بختیاری و مازندران است که با توصیف جامعه منحط طاغوت فلسفه جایز نبودن شرکت زنان در امور سیاسی را تشریح کرده‌اند:

«زن، در جامعه‌ی خود باخته‌ی نظام پلید پادشاهی، حقیقتاً و از همه جوانب مظلوم بود. اگر زن می‌خواست وارد مقوله علم بشود، باید قید دین و تقوا و عفاف را می‌زد. مگر یک خانم مسلمان، در دانشگاه‌ها و محیط‌های آموزشی و مراکز علمی و فرهنگی می‌توانست به آسانی حجاب و متانت و وقار خود را حفظ کند؟ مگر ممکن بود؟ مگر می‌شد یک زن مسلمان، در خیابان‌های تهران و بعضی از شهرهای دیگر، با متانت و وقار اسلامی یا حتی با حجاب نیمه کاره، راحت راه برود و از گزند زبان و حرکت هرزگان و دلباختگان به فساد و فحشای سوغات غرب، مصون بماند؟ کاری کرده بودند که در این مملکت، کسب علم برای زن‌ها غالباً ممکن نمی‌شد. موارد استثنایی را کاری ندارم. به طور غالب، رفتن زنان به وادی علم میسر نمی‌شد؛ مگر با برداشتن حجاب و منصرف شدن از تقوا و وقار اسلامی! در میدان سیاست و در زمینه‌ی فعالیت‌های اجتماعی هم همین‌طور بود. اگر زنی می‌خواست منصبی از مناصب اجتماعی و سیاسی را در ایران دوران پادشاهی دارا باشد، باید قید حجاب و عفاف و وقار و متانت زن اسلامی را می‌زد. البته، بسته به این بود که خود این زن، جوهر و استعدادش چگونه باشد. اگر خیلی سست عنصر بود، باید تا آن اعماق می‌لغزید. اگر خوددار و خوشتندار بود، تا

۱. همان، ج ۱، ص ۱۴۸ و ۱۴۹.

حدودی خود را حفظ می‌کرد؛ اما دائماً با فشارهای روزافزون از سوی محیط اجتماعی روبه‌رو بود. جامعه‌ی ما، این گونه بود. اسلام و انقلاب و امام آمد و در این کشور، زن را در مرکز فعالیت‌های سیاسی قرار دادند و پرچم انقلاب را به دست زنان سپرد؛ در حالی که زن در همان حال توانست حجاب و وقار و متانت اسلامی و عفاف و دین و تقوای خود را حفظ کند. کسی حقی از این بزرگتر بر گردن زن ایرانی و مسلمان ندارد.^۱

پس روشن شد که، اعلام حرمت شرعی حضور زن در انتخابات در دولت طاغوت - نه اینکه شرکت در انتخابات نوعی ولایت سیاسی محرم باشد که - پیش‌بینی تبعات اجتناب‌ناپذیر حضور زن و به منجلاّب فساد گرفتار آمدن او بوده است. چرا که اگر زن بتواند انتخاب کند این موضوع هم مطرح می‌شد که به چه دلیل آن‌ها نباید انتخاب شوند. یعنی همان دلیلی که رأی دادن زن را جایز می‌کند رأی گرفتن او را هم جایز می‌کند. مؤید این سخن عبارتی از حضرت امام (ره) است:

«موضوع حق شرکت دادن زنان در انتخابات مانعی ندارد؛ ولی حق انتخاب شدن آن‌ها فحشا به بار می‌آورد.^۲»

در واقع، مهم‌ترین جلوه حقوق سیاسی این است که شخص بتواند به عنوان صاحب منصب سیاسی انتخاب شود. اصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران دولت را موظف کرده است، برای نیل به اهداف مذکور در اصل دوم، همه امکانات خود را برای امور مذکور در این ماده به کار برد. یکی از امور مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش است. ماده ۱۱۶ منشور حقوق و مسئولیت زنان در نظام جمهوری اسلامی ایران نیز به صراحت این حق را برای زنان مورد تأکید قرار داده است. در این ماده یکی از حقوق زنان «حق شرکت در انتخابات و انتخاب شدن در مجلس یا شوراهای مختلف،

۱. سیدعلی خامنه‌ای، سخنرانی در دیدار با جمع کثیری از زنان شهرهای تهران، تبریز، اصفهان، کرمان، قم، قزوین، یزد، کرج و استان‌های چهارمحال و بختیاری و مازندران (۱۳۶۸)، نرم افزار حدیث ولایت ۲، مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی (حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای مد ظله العالی).

۲. موسوی خمینی، همان، ج ۱، ص ۱۹۱.

مشارکت در برنامه‌ریزی‌های دولتی و تصدی مدیریت‌های عالی با رعایت موازین» شمرده شده است.^۱

با شکل‌گیری انقلاب اسلامی، دیدگاه صریح امام و قدردانی ایشان از مشارکت فعال و سرنوشت‌ساز زنان و نوید توأم با تأکید ایشان بر مشارکت آنان در مقدرات سیاسی کشور و تصریحات مؤکد و مکرر ایشان بر حقّ انتخاب کردن و انتخاب شدن زنان، حقّ سیاسی قاطع و بدون تردیدی را ترسیم نمود که در آن برهه حساس انقلابی، هیچ کسی و هیچ دیدگاهی، نمی‌توانست با آن مقابله نماید.

امام (ره) خود بارها در همه‌پرسی‌ها و رأی‌گیری‌های اوایل انقلاب بر حضور زنان تأکید نمودند و آنان را به حضوری هم‌پای مردان دعوت نمودند. ایشان در پیامی که به مناسبت دعوت مردم برای شرکت در رفراندوم در تاریخ ششم فروردین سال ۱۳۵۸ انتشار یافت فرمودند: «آنچه لازم است تذکر دهم شرکت زنان مبارز و شجاع سراسر ایران در رفراندوم است. زنانی که، در کنار مردان، بلکه جلوتر از آنان در پیروزی انقلاب اسلامی نقش اساسی داشتند توجه داشته باشند که با شرکت فعالانه خود پیروزی ملت ایران را هر چه بیشتر تضمین کنند. شرکت در این امر برای مرد و زن از وظایف ملی و اسلامی است.^۲» به دلیل همین تأکیدات امام (ره)، در مقام رهبر نهضت، پس از پیروزی انقلاب اسلامی نه فقط مانعی نظری برای حضور زنان در انتخابات ایجاد نشد، بلکه حتی، بنا به نظر امام، زنان حضور در انتخابات را تکلیف خود دانستند و به صورتی فعال در همه‌پرسی تصویب نظام جمهوری اسلامی و پس از آن بارها در انتخابات دوره‌های مختلف مجلس شورای اسلامی و ریاست جمهوری شرکت نمودند. در قوانین انتخاباتی تصویب شده پس از انقلاب نیز همانند قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی و قانون تشکیلات شوراهای اسلامی کشور—هیچ منعی برای حضور زنان در انتخابات پیش‌بینی نشد. اصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران دولت را موظف می‌سازد که برای مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش، همه امکانات خود را به کار ببرد.

۱. حکمت‌نیا، ص ۱۹۸.

۲. موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۴۰۸.

به موجب اصل ششم در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید به اتکای آرای عمومی اداره شود. از راه انتخابات (انتخاب) رئیس جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی اعضای شورای و نظایر این‌ها یا از راه همه‌پرسی در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می‌گردد.

اصل هشتم نیز بر اساس آیه قرآن^۱ امر به معروف و نهی از منکر را وظیفه‌ای عمومی و همگانی متقابل (دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت) می‌داند که تعیین حدود و شرایط و کیفیت آن را به عهده قانون گذاشته است.

قید «عامه مردم» در اصل سوم و «آراء عمومی» در اصل ششم و نیز کلمه‌های مؤمنین و مؤمنات در آیه شریفه و قید «عمومی و همگانی» در اصل هشتم، که در برگیرنده همه آحاد ملت اعم از زن و مرد است، می‌رساند که طبق قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران هیچ گونه منعی برای شرکت زنان در انتخابات وجود ندارد.

طبق قوانین عادی مربوط به انتخابات عمومی نیز تمام آحاد ملت از زن و مرد و از هر نژاد و عقیده سیاسی و مذهبی می‌توانند برای رأی دادن در انتخابات شرکت نمایند. فقط مجانین، صغار و کسانی که تابعیت جمهوری اسلامی ایران را ندارند ممنوع از رأی دادن هستند.

ماده ۲۹ «قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی»^۲ می‌گوید: انتخاب کنندگان باید دارای شرایط ذیل باشند: ۱- تابعیت کشور جمهوری اسلامی ایران؛ ورود به سن شانزده سالگی؛ ۳- عدم جنون. همین مضمون در ماده ۳۶ قانون انتخابات ریاست جمهوری^۳ و ماده چهاردهم «قانون همه‌پرسی»^۴ برای رأی‌دهندگان مشاهده می‌شود.

این شرایط اصولاً برای همه انتخابات سیاسی در ایران عمومیت دارد. هر چند در برخی از موارد تفاوت‌های جزئی بین رأی‌گیری‌های متفاوت موجود است. شرایط عمومی برخورداری از حق رأی عبارت است از: تابعیت، بلوغ سیاسی و آمادگی روانی.

۱. «المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر» (توبه: ۷۱)

۲. مصوب سال ۱۳۶۲

۳. مصوب سال ۱۳۶۴

۴. مصوب سال ۱۳۶۸

چنان که مشاهده می‌شود طبق قوانین عادی جمهوری اسلامی ایران نیز هیچ گونه منعی برای شرکت زنان در انتخابات وجود ندارد و زنان در همه انتخابات پس از انقلاب اسلامی حضور فعال داشته و درصد چشمگیری از انتخاب‌کنندگان را تشکیل داده‌اند. اصل ۶۲ قانون اساسی شرایط انتخاب کنندگان نمایندگان مجلس شورای اسلامی را به قانون واگذار نکرده است. در اجرای این اصل ماده ۲۷ قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی مصوب هفتم آذرماه سال ۱۳۷۸ سه شرط تابعیت جمهوری اسلامی ایران، داشتن شانزده سال تمام و عاقل بودن را برای انتخاب کنندگان در نظر گرفته است. از این رو بر اساس قانون زنان در حق انتخاب اعضای مجلس شورای اسلامی با مردان برابرند.

بر اساس اصل یکصد و یکم قانون اساسی، به جهت اهداف مذکور در این اصل، شورای ده، بخش، شهر، شهرستان و استان به وجود می‌آید و اعضای آن را مردم همان محل انتخاب می‌کنند. در ذیل اصل یاد شده مقرر می‌کند: «شرایط انتخاب کنندگان و انتخاب شوندگان و حدود و وظایف و اختیارات و... را قانون معین می‌کند».

مطابق ماده ۲۵ قانون تشکیلات، وظایف و انتخابات شوراهای اسلامی کشور و انتخاب شهرداران^۱ انتخاب‌کنندگان باید دارای شرایط زیر باشند: «۱- تابعیت کشور جمهوری اسلامی ایران؛ ۲- حداقل سن پانزده سال تمام در روز اخذ رأی؛ ۳- سکونت حداقل یک سال در محل اخذ رأی به استثنای شهرهای بالای یکصد هزار نفر جمعیت». بر این اساس زنان در انتخاب اعضای شوراها نیز با مانعی روبه‌رو نیستند.

درباره انتخاب اعضای مجلس خبرگان ماده نهم آیین‌نامه اجرای قانون انتخابات مجلس خبرگان موضوع اصل پنجم و یکصد و هفتم و یکصد و هشتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مصوب هجدهم مهرماه ۱۳۶۱ شورای نگهبان مقرر می‌کند که انتخاب‌کنندگان باید دارای این شرایط باشند: ۱- باید تابعیت جمهوری اسلامی ایران را داشته باشند؛ ۲- حداقل پانزده سال سن در روز اخذ رأی داشته باشند. بنابراین امکان مشارکت زنان نیز برای انتخاب اعضای مجلس خبرگان پیش بینی شده است.

۱. مصوب اول خرداد ۱۳۷۵

انتخابات دیگری که بر اساس قانون اساسی در ایران برگزار می‌گردد همه‌پرسی برای تعیین رئیس جمهور است. بر اساس اصل یکصد و شانزدهم قانون اساسی نحوه برگزاری انتخاب رئیس جمهور را قانون معین می‌کند. ماده ۳۲ قانون انتخاب ریاست جمهوری^۱ مقرر می‌کند: «انتخاب کنندگان باید دارای شرایط زیر باشند ۱- تابعیت جمهوری اسلامی ایران؛ ۲- ورود به شانزده سالگی؛ ۳- عدم جنون». روشن است که قانون انتخابات ریاست جمهوری شرط جنسیتی را برای انتخاب کنندگان لحاظ نکرده است و در مورد انتخاب رئیس جمهور بین زن و مرد تفاوتی وجود ندارد. بنابراین، این نتیجه حاصل می‌شود که از جهت انتخاب کردن (داشتن حق رأی) هیچ گونه محدودیتی برای زنان وجود ندارد و زنان و مردان به طور مساوی می‌توانند در تمام انتخابات شرکت کنند و از این طریق حق تعیین سرنوشت خود را اعمال کنند.^۲

۲-۶-۳. امر به معروف و نهی از منکر سیاسی (نظارت عمومی)

از مهم‌ترین نهادهای اسلامی می‌توان به امر به معروف و نهی از منکر اشاره نمود. این فریضه الهی که بر هر مرد و زن واجب است به نوعی دخالت در سرنوشت دیگران است که خود نوعی اعمال ولایت است (چرا که به کار بردن قدرت برای تدبیر امور دیگران، گرچه به صورت جزئی، است)؛ به ویژه اگر در امور سیاسی باشد می‌تواند از انواع ولایت سیاسی قلمداد شود. از مهم‌ترین مصادیق امر به معروف و نهی از منکر نیز می‌توان به موارد نظارت عمومی مردم بر کار مسئولان و مدیران سیاسی اشاره کرد. همان طور که امام علی علیه‌السلام در نهج‌البلاغه خیرخواهی مردم برای حاکم اسلامی در نهان و آشکار را حق حاکم می‌داند.^۳ گرچه این نوع نظارت مصداق خاص ولایت سیاسی نمی‌تواند باشد، به نظر می‌آید مناسب است که به این نوع مشروع از ولایت سیاسی زنان توجه شود. اهمیت این موضوع بر کسی پوشیده نیست، اما شایسته است به آیات و روایاتی در این باره اشاره شود:

۱. مصوب پنجم تیرماه ۱۳۶۴ مجلس شورای اسلامی

۲. ر.ک. عظیم زاده اردبیلی و خسروی، ص ۱۰۰-۱۰۴.

۳. «... و أما حقى عليكم... والنصيحة فى المشهد والمغيب...» (امام علی علیه‌السلام، ۱۴۱۲ ه ق، ج ۱، ص ۸۴)

«مردان و زنان با ایمان دوست و یار یکدیگرند؛ همواره به کارهای نیک و شایسته فرمان می‌دهند و از کارهای زشت و ناپسند بازمی‌دارند، و نماز را برپا می‌کنند، و زکات می‌پردازند، و از خدا و پیامبرش اطاعت می‌نمایند؛ یقیناً خدا آنان را مورد رحمت قرار می‌دهد؛ زیرا خدا توانای شکست ناپذیر و حکیم است»^۱.

«و باید از شما گروهی باشند که [همه مردم را] به سوی خیر [اتحاد، اتفاق، الفت، برادری، مواسات و درستی] دعوت نمایند، و به کار شایسته و پسندیده وادارند، و از کار ناپسند و زشت بازدارند؛ و اینان‌اند که یقیناً رستگارند»^۲.

– «همه شما مسئولیت سرپرستی دارید و همه در برابر کسانی که تحت سرپرستی شمایند مسئولید»^۳.

– «باید امر به معروف و نهی از منکر کنید، و گرنه بدان شما بر شما مسلط خواهند شد و آنگاه نیکان شما دعا می‌کنند و دعا‌های آنها مستجاب نخواهد شد»^۴.

– پیامبر گرامی اسلام حضرت محمد (صلی الله علیه و آله): «هر کس صبح کند در حالی که به امور مسلمانان اهتمامی ندارد مسلمان نیست»^۵.

– امام صادق (علیه السلام): «کسی که به امور مسلمانان اهتمام نرزد مسلمان نیست»^۶.
امور مسلمانان بدون شک شامل امور سیاسی آنان نیز می‌شود. همچنین حدیث اطلاق دارد و زنان را هم در برمی‌گیرد چه اینکه فرمود «کسی که اهتمام نکند» و نفرومود مردی که اهتمام

۱. وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضُهُمْ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (توبه: ۷۱)

۲. وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (آل عمران: ۱۰۴)

۳. قال رسول الله (ص): «كلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ» (محمد بن اسماعیل البخاری، صحیح البخاری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ هـ ق، ج ۱، ص ۲۱۵).

۴. قال علی ابن موسی (ع): «لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنکر، أو لیستعملن علیکم شرارکم فیدعو خیارکم فلا یستجاب لہم» (کلینی، ج ۵، ص ۵۶).

۵. علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن النوفلی، عن السکونی، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): «من أصبح لا یهتم بأمور المسلمین فلیس بمسلم» (کلینی، ج ۲، ص ۱۶۳)

۶. محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن ابن محبوب، عن محمد بن القاسم الهاشمی، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: من لم یهتم بأمور المسلمین فلیس بمسلم» (کلینی، ج ۲، ص ۱۶۴).

نکند. بنابر این نه فقط زن و مرد مسلمان می‌توانند به امور سیاسی یکدیگر توجه و اهتمام داشته باشند، بلکه بر آنان لازم است که چنین باشند زیرا در غیر این صورت از زمره مسلمانان محسوب نخواهند شد. مُفاد این احادیث این است که روزانه به طور مداوم، هر فرد مسلمان، در اندیشه کار مسلمانان و ناظر جریانات باشد.

پس یکی از امور بازدارنده که مسئولان فوق را از پیمودن راه خطا و لغزش نگاه می‌دارد وظیفه «نظارت همگانی» است که آحاد ملت و مخصوصاً صاحب‌نظران مخلص — اعم از زن و مرد — مکلف‌اند همواره ناظر جریانات باشند، آگاهی سیاسی لازم را به دست آورند و در آن بیندیشند. البته مسئولان امر، در هر بعدی از ابعاد سیاست‌گذاری کشور، باید مردم را در جریان بگذارند و پیوسته آنان را در صحنه حاضر نگاه دارند تا اگر احیاناً اشتباه و کج‌روی در کارها احساس نمودند آن را دلسوزانه و مخلصانه، تحت عنوان «نصح الأئمة» به مسئولان مربوط گوشزد سازند.

پیامبر اکرم همچنین فرموده‌اند:

«سه چیز است که وجدان پاک یک مسلمان از آن فروگذار نمی‌کند:

اعمال خویش را خالصانه و برای خشنودی خدا انجام می‌دهد؛ از هرگونه اندرز و نصیحتی که ضرورت دید نسبت به مسئولان امر دریغ نمی‌کند؛ همواره پیوستگی خود را با انبوه مسلمانان نگاه می‌دارد.»^۱

مولا امیرمؤمنان (علیه‌السلام) فرموده‌اند:

«هرگاه خواص به کارهای ناشایست دست یازیدند و گروه مردم بر آنان نشوریدند، هردو دسته مستوجب عقوبت الهی خواهند بود»^۲.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز — که بر اساس آموزه‌های اسلامی نگاشته شده است — بر این اصل مهم تأکید شده است:

۱. «ثَلَاث لَا يَغْلُ عَلَيْهَا قَلْبُ امْرِءٍ مُسْلِمٍ: اخلاص العمل لله، والنصيحة لائمة المسلمين، وال لزوم لجماعتهم» (حرانی، ص ۴۳).

۲. «إذا عملت الخاصة بالمنكر جهاراً، فلم تغير عليه العامة ذلك، استوجب الفريقان العقوبة من الله» (محمد بن علی صدوق، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، قم: شریف رضی، چاپ دوم، ۱۳۶۸، ص ۲۶۱).

«در جمهوری اسلامی ایران دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ای همگانی و متقابل است بر عهده مردم نسبت به یکدیگر، دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت»^۱.

بازخواست از کارگزاران نظام و نیز پاسخ‌گو بودن آنان به مردم از اموری است که باعث پیوند بیشتر مردم و دولت می‌شود. مردم باید از مسائلی که به زندگی سیاسی و اجتماعی آنان مربوط است، مطلع شوند و در صورت اشتباه کارگزاران نظام، به آنان رأی ندهند و یا حتی از آنان بخواهند که از مسئولیت خود کناره‌گیری نمایند (به نوعی نصیحت پیشوایان). امروزه احزاب سیاسی به طور کلی نهادهای جامعه مدنی با این عنوان نقش می‌پردازند. از سویی خواسته‌های مردم را به حکومت و تصمیم‌گیران سیاسی منتقل می‌کنند و از سوی دیگر تعادلی در اجرای قوانین از طرف دولت ایجاد می‌کنند.^۲

البته شیوه‌های این امر به معروف و نهی از منکر می‌تواند مختلف باشد. یک نوع آن تماس مستقیم با مسئولان و تذکر به آنان است؛ نوع دیگر شرکت در راهپیمایی‌هایی است که برخی جهت‌گیری‌ها را یادآوری می‌کند. نوع دیگر هم انتخاب نکردن آن مسئولان در انتخابات‌های مختلف است. این گونه روشن می‌شود که مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر را بیشتر باید ابزار نظارتی مردم دانست تا اعمال ولایت سیاسی، که البته نه فقط از دوش زنان برداشته نشده، طبق نص قرآن از آنان هم خواسته شده است.

۲-۶-۴. شورا

از دیگر موارد اعمال ولایت (به معنای به کار بردن قدرت برای تدبیر امور) می‌توان به شورا اشاره کرد. در این نهاد، که در قرآن نیز به آن اشاره و توصیه شده است، در واقع از نظر مشورتی دیگران برای تدبیر امور استفاده می‌شود. شورا هم از مواردی است که قید جنسیت در طرف مقابل چندان مطرح نیست؛ اگر هم مواردی این قید وجود دارد خود ارشاد به رجوع به افراد کارشناس در موضوعات و اجتناب از ناآگاهان است.

۱. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل هشتم.

۲. حکمت‌نیا، ص ۱۸۸ و ۱۸۹.

راغب، در مفردات، تشاور و مشاوره و مشورت را به معنی استخراج رأی با مراجعه افراد به یکدیگر می‌داند؛ چنان که «شُرْتُ العسل» به معنای برداشتن و استخراج عسل از موضعش است.^۱ البته در مجمع البیان ظهور حق نیز از معانی مشاوره دانسته شده است: «يقال: صار هذا الشيء شوري بين القوم إذا تشاوروا فيه و هو فعلى من المشاورة و هي المفاوضة في الكلام ليظهر الحق». «گفته شده است که وقتی که درباره چیزی مشورت کنند آن چیز بین گروه شوری شده است؛ شوری هم بر وزن فُعَلی از مصدر مشاورت است و مشاورت هم گفت‌وگو برای ظاهر شدن حق است.^۲» شیخ طوسی هم در تبیان می‌گوید: معنی «شاورتُ فلاناً» این است که «رأیم را ظاهر کردم». مشورت در لغت‌نامه دهخدا سگالیدن با یکدیگر و رای زدن با هم و در فرهنگ معین صلاح‌اندیشی و رایزنی ترجمه شده است.^۳

اهمیت مشورت چیزی نیست که بر کسی پوشیده باشد. افراد غیر معتقد به ادیان هم در زندگی روزمره خود از این امر استفاده می‌کنند؛ چرا که امری عقلایی است که همه چیز را همه کس می‌دانند، بنابراین برای توفیق بیشتر در امور باید از دیدگاه‌ها و تجارب دیگران استفاده نمود. به‌ویژه اینکه امروزه با گسترش دامنه علوم هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که به همه علوم اشراف دارد؛ به عبارت دیگر علوم بیش از گذشته تخصصی شده است. این امر لزوم استفاده از تخصص دیگران و مشورت در امور را بیشتر روشن می‌کند.

در دین اسلام هم به این امر اهمیت زیادی داده شده است. از جمله چند آیه در قرآن و روایات بسیاری بر اهمیت و توصیه به مشورت وارد شده است. از آن جمله روایتی است که مشورت را مطمئن‌ترین پشتیبان معرفی کرده است.^۴ از این رو در جوامع اسلامی از دیرباز

۱. راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ه ق، ص ۴۷۰.

۲. فضل بن حسن طبرسی، تفسیر مجمع البیان، بیروت: مؤسسه چاپ اعلمی، ۱۴۱۵ ه ق، ج ۹، ص ۵۴.

۳. طوسی، ۱۴۰۹ ه ق، ج ۳، ص ۳۱.

۴. سایت اینترنتی واژه‌یاب، ۱۳۹۲:

۵. «لا مظاهره أوثق من المشاورة»؛ امام علی علیه‌السلام (جمع‌آوری سید رضی)، نهج البلاغه، به تحقیق و شرح شیخ محمد عبده، قم: دارالذخائر، ۱۴۱۲ ه ق، ج ۴، ص ۲۷.

نهادی به نام شورا وجود داشته است که از اختیاراتی مهم نیز برخوردار بوده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، خلفا و ائمه علیهم السلام هم اهل مشورت با یاران خود بوده‌اند.^۱

اصل هفتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، با اشاره به دستور قرآن کریم در آیات «وَأمرهم شوری بینهم»^۲ و «شاوهم فی الأمر»^۳، شوراها را -اعم از مجلس شورای اسلامی، شورای استان، شهرستان، شهر، محل، بخش، روستا و نظایر این‌ها- از ارکان تصمیم‌گیری و اداره امور کشور معرفی می‌کند.^۴ این خود نشان‌دهنده اهمیت این نهاد است؛ از آنجا که با توجه به اختیاراتی که این نهاد طبق قانون دارد -از نوعی ولایت سیاسی نیز برخوردار است، باید دید آیا زنان می‌توانند در این نهادها عضویت داشته باشند.

استوارترین پشتوانه زعامت و رهبری در اسلام مشورت است، که در همه شئون کشورداری، به‌ویژه مقام رهبری، پشتوانه‌ای مستحکم است که آن را از آسیب، مصون می‌دارد.

همان طور که ذکر شد، در قرآن در وصف جامعه مسلمین می‌خوانیم: «وامرهم شوری بینهم»؛ خداوند، جامعه اسلامی را بدان جهت ستایش کرده است که در تمامی امور به شور می‌نشینند و کارها را با مشورت انجام می‌دهند.

در «امرهم»، «امر» به معنای شأن، به جمع «هم» اضافه شده است که تمام شئون عامه جامعه اسلامی را فرامی‌گیرد؛ از جمله و مهم‌ترین آن‌ها امر زعامت و سیاست‌مداری است که با شور و مشورت با کارشناسان مربوط و مردمی صورت می‌گیرد. در جای دیگر در همین باره پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) مورد خطاب قرار گرفته است که:

۱. محمد الداه بن احمد، الرأی و المشورة، جده: طائر العلم، ۱۴۱۹ ه ق، ص ۱۷-۲۶؛ طوسی، ۱۳۸۷ ه ق، ج ۸، ص ۹۸؛ سید رضی، ج ۲، ص ۲۰۱.

۲. شوری: ۳۸

۳. آل عمران: ۱۵۹

۴. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل هفتم.

«و در کارها با آنان مشورت کن، و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن»^۱.

پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) دارای سه شخصیت بود: ۱- محمد بن عبدالله، مادرش آمنه، و شوهر خدیجه کبری، یکی از افراد محترم مردم مکه...؛ ۲- رسول الله و حامل نبوت و پیام‌رسان از جانب خدا به سوی خلق...؛ ۳- زعیم امت و ولی امر مسلمین.

مخاطب در این آیه کدام یک از سه شخصیت او است؟

آیا مأمور شده است که در امور شخصی خود مشورت کند؟ این آیه در این باره نیست! آیا در شئون نبوت و رسالت باید مشورت کند؟ نبوت و شریعت مشورت‌بردار نیست! صرفاً شخصیت سوم او و در امر زعامت باید مشورت کند.

لذا این آیه عام است، و تمام زعمای مسلمین باید در شئون زعامت و رهبری سیاسی مردم به مشورت بنشینند. ضمیر «هم» به امت بازمی‌گردد. البته مقصود کارشناسان مربوط در هر بُعدی از ابعاد کشورداری و احیاناً رأی عام را طرف مشورت قرار می‌دهد. مقصود از «امر» شئون عامه درباره زعامت امت است.

ذیل آیه «فاذا عزم فتوکل علی الله» اشاره به این حقیقت است که در اجرای رأی اکثریت — که لازمه شور است — اگر دچار نگرانی شدی و احتمال صواب را در رأی اقلیت گمان بردی، نگران نباش، زیرا «دست قدرت خدا با جماعت است»^۲. بر خداوند توکل نما، راه صواب همان است که با مشورت طبق روش عقلا رفتار نمایی، آسوده‌خاطر باش^۳ که «هر کس بر خدا توکل کند او کفایتش کند»^۴.

۷-۲. سختی‌ها و محدودیت‌های مشارکت سیاسی زن

در صورتی که ولایت سیاسی زن در هر موردی از نظر فقه تأیید شود به این معنا نیست که هیچ مشکل و سختی در کار نیست. اگر ثابت شود که زن در بخشی از امور ولایت سیاسی دارد، باید سایر مطالبات شرعی در اعمال ولایت نیز توجه شود. مسائلی که، به دلیل ظرافت و

۱. «و شاورهم فی الأمر فاذا عزم فتوکل علی الله» (آل عمران: ۱۵۹)

۲. «أَنْ يَدَّ اللَّهُ عَلَى الْجَمَاعَةِ...» (حاکم نيسابوری، ج ۱، ص ۱۱۵).

۳. معرفت، ص ۱۴-۱۶.

۴. «و من يتوکل علی الله فهو حسبه» (طلاق: ۳).

سخت کردن کار، خود در تردید تعلق گرفتن این حق به زن بسیار مؤثر بوده‌اند. بر این اساس لازم است به این مسائل توجه کافی شود.

۲-۷-۱. تفاوت‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی زن و مرد و نقش‌های اختصاصی زنان

در قرن بیستم و در پرتو پیشرفت‌های حیرت‌انگیز علوم، تفاوت‌های زن و مرد بیشتر روشن و مشخص شده است؛ جعل و افترا نیست، حقایق علمی و تجربی است؛ اما این تفاوت‌ها به هیچ وجه به اینکه مرد یا زن جنس برتر است و دیگری جنس پایین‌تر و پست‌تر و ناقص‌تر مربوط نیست. قانون خلقت از این تفاوت‌ها منظوری دیگری داشته است؛ قانون خلقت این تفاوت‌ها را برای این به وجود آورده است که پیوند خانوادگی زن و مرد را محکم‌تر کند و شالوده وحدت آن‌ها را بهتر بریزد. قانون خلقت این تفاوت‌ها را به این منظور ایجاد کرده است که به دست خود حقوق و وظایف خانوادگی را میان زن و مرد تقسیم کند. قانون خلقت تفاوت‌های زن و مرد را به منظوری شبیه منظور اختلافات میان اعضای یک بدن ایجاد کرده است. اگر قانون خلقت هر یک از چشم و گوش و پا و دست و ستون فقرات را در وضع مخصوصی قرار داده است از آن جهت نیست که نظر تبعیض داشته و به یکی نسبت به دیگری جفا روا داشته است.^۱

برای بررسی تفاوت‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی زن و مرد نخست لازم است که به تفاوت‌های زیست‌شناختی دو جنس توجه شود. چرا که بسیاری از این تفاوت‌ها ناشی از تفاوت‌های فیزیکی و زیست‌شناختی است. از مسائلی که باعث می‌شود گفته شود زن بیشتر به امور منزل پردازد تا بیرون از منزل ویژگی‌هایی زیست‌شناختی است که او را از مرد متفاوت می‌کند. ویژگی‌هایی چون کوچک‌تر بودن قفسه سینه، شش‌ها، قلب، مغز، قدرت ماهیچه و اندازه آن‌ها و... و نیز وضعیت‌هایی چون بارداری، وضع حمل، شیردهی و...^۲ باعث می‌شود که

۱. مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا، چاپ چهاردهم، ۱۳۶۹، ص ۱۹۹ و ۲۰۰.

۲. فیاض، همان، ص ۲۱۳.

زن برای پرداختن به اموری چون تربیت فرزندان و کارهایی با نیاز نیروی بدنی کمتر چون امور منزل متناسب‌تر باشد تا کارهای سنگین بیرون از منزل.

گرچه برخی اصرار می‌ورزند که تفاوت‌ها خاستگاهی تربیتی دارد، پژوهش‌ها زمینه‌های زیستی را تأیید کرده است. ابداع دستگاه‌های جدید تصویربرداری از مغز، که خود موجب تحولی در علم عصب‌پژوهی شد، تفاوت‌های کارکرد مغزی زن و مرد را بیش از گذشته نشان داد. تصویربرداری از کارکرد مغز به وسیله طنین‌های مغناطیسی^۱ و مقطع‌نگاری با نشر پوزیترون^۲ پژوهشگران را قادر ساخت که مغز را هنگام اندیشیدن و یادآوری بررسی کنند. بر اساس این بررسی‌ها، گستره منطقه‌ای از مغز که هنگام درگیری زنان با خاطرات غم‌انگیز فعال می‌شود هشت برابر مردان است و احتمالاً علت دوچندان بودن افسردگی‌های فراگیر در زنان نیز همین باشد. بررسی‌ها نشان داده است مغز مردان به گونه‌ای طراحی شده که اطلاعات را منظم‌تر و مرتب‌تر دسته‌بندی می‌کند.^۳

از نظر عاطفی و احساسی نیز تفاوت‌های مهمی میان دختران و پسران به چشم می‌آید. مغز پسران برای واکنش به اشیا و اشکال، و مغز دختران برای حساسیت در برابر انسان‌ها و چهره‌ها طراحی شده است. به همین دلیل زنان در زمینه همدردی و همدلی بسیار حساس‌اند، در حالی که مغز مردان بیشتر به درک و ساخت نظام و سیستم حساس است. ویژگی همدلی زنانه سبب می‌شود که بتوانند بهتر و سریع‌تر تغییرات احساسی و عاطفی را در دیگران دریابند؛ راحت‌تر افکار و احساس خود را با دیگران سازگار کنند؛ و با راحتی بیشتری از دیگران مراقبت نمایند. به همین دلیل، گیرنده‌های زنان در رمزگشایی از مکالمات غیرکلامی، شیوه بیان

۱. افام‌آر‌آی یا تصویرسازی تشدید مغناطیسی کارکردی (به انگلیسی Functional Magnetic Resonance Imaging) مشهور به *fmri* نام نوعی روش تصویربرداری در ام آر آی است. در این روش تصاویری متناوب از مغز در حال فعالیت و سپس در حال استراحت گرفته می‌شود و از یکدیگر به طور دیجیتالی (به کمک نرم‌افزارهایی همانند اف اس ال) تفریق می‌گردند، که حاصل این پردازش عملکرد مغزی در اثر تغییرات جریان خونی در مغز را از لحاظ فیزیولوژیکی نشان می‌دهد (وبگاه ویکی پدیا، ۱۳۹۳).

۲. نشر پوزیترون (به انگلیسی Positron emission) یا واپاشی بتا مثبت (به انگلیسی beta plus decay) یک فرایند هسته‌ای است که طی آن یک هسته پرتوزا با تبدیل یک پروتون خود به نوترون و نشر یک پوزیترون و یک الکترون نوترینو (ν_e) واپاشی می‌شود (وبگاه ویکی پدیا، ۱۳۹۳).

۳. محمدرضا زیبایی‌نژاد، هویت و نقش‌های جنسیتی، تهران: مرکز امور زنان و خانواده نهاد ریاست جمهوری، ۱۳۸۸، ص ۵۶ و ۵۷.

و حالات چهره دیگران موفق‌تر است و آنان به روابط گروهی و ایثارگرانه بیشتر تمایل دارند. آزمایش‌ها نشان داده است که در بازی‌های گروهی، دختران کمتر از پسران به وضع قوانین تمایل دارند و بیش از آنان رعایت مقررات را برای همدلی با اعضای گروه نادیده می‌گیرند. گفت‌وگو و تبادل نظر برای پسران وسیله‌ای برای انتقال پیام است، اما برای دختران بیشتر ابزاری برای ارتباط عاطفی و همدلی است. دختران و زنان بیشتر دچار احساسات می‌شوند و در مهار احساسات و مخفی نگاه داشتن آن توانایی کمتری دارند.^۱

تفاوت ساختار زن و مرد از نظر تدبیر و عواطف نیز انکارنشده است. معمولاً در زن‌ها احساسات و عواطف بیشتر از مردها مشاهده می‌شود؛ این البته به معنای کم ارزشی زن‌ها از نظر انسانیت و کمال معنوی نیست. اما مستلزم آن است که اموری که نیاز به عواطف زیاد دارد مانند تربیت کودک و حضانت وی و تدبیر امور منزل بر عهده زنان باشد و اموری که شدت و غلبه عواطف و احساسات آن‌ها ممکن است ضرر داشته و آثار سوئی به دنبال داشته باشد از زنان برداشته شود؛ مانند طلاق، شهادت، جهاد، ولایت و قضاوت. در این گونه امور این خطر، که انسان تحت تأثیر عواطف خود قرار گیرد، وجود دارد و عواقب نامطلوبی بر خود زنان و جامعه به دنبال خواهد داشت.^۲ در سیر طبیعی اجتماعی در جوامع مختلف هم می‌بینیم که زنان نوعاً بر اساس این طبیعت خود رفتار کرده‌اند و مشاغل و اشتغالاتی را پذیرفته‌اند که با طبیعت و سرشت آن‌ها هماهنگ‌تر بوده است.

شهید مطهری به نقل از خانمی روان‌شناس می‌گوید: «به عنوان یک زن روان‌شناس، بزرگترین علاقه‌ام مطالعه روحیه مردهاست. چندی پیش به من مأموریت داده شد که تحقیقاتی درباره عوامل روانی زن و مرد به عمل آورم و به این نتیجه رسیده‌ام: ۱- تمام زن‌ها علاقه‌مندند که تحت نظر شخص دیگری کار کنند و به طور خلاصه از مرئوس بودن و تحت نظر رئیس کار کردن بیشتر خوششان می‌آید. ۲- تمام زن‌ها می‌خواهند احساس کنند که وجودشان مؤثر و مورد نیاز است.»^۳

۱. همان، ص ۵۷ و ۵۸.

۲. منتظری، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱.

۳. مطهری، ۱۳۶۹، ص ۲۱۵.

سپس اظهار نظر این خانم را این گونه بیان می‌کند:

«به عقیده من این دو نیاز روحی زن از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که خانم‌ها تابع احساسات و آقایان تابع عقل هستند. بسیار دیده شده که خانم‌ها از لحاظ هوش نه فقط با مردان برابری می‌کنند، بلکه گاهی در این زمینه از آنها برتر هستند. نقطه ضعف خانم‌ها فقط احساسات شدید آنهاست. مردان همیشه عملی تر فکر می‌کنند، بهتر قضاوت می‌کنند، سازمان دهنده بهتری هستند و بهتر هدایت می‌کنند. پس برتری روحی مردان بر زنان چیزی است که طراح آن طبیعت است. هر قدر هم خانم‌ها بخواهند با این واقعیت مبارزه کنند بی فایده خواهد بود. خانم‌ها، به علت اینکه حساس‌تر از آقایان هستند، باید این حقیقت را قبول کنند که به نظارت آقایان در زندگی‌شان احتیاج دارند... بزرگ‌ترین هدف خانم‌ها در زندگی تأمین است. وقتی به هدف خود نائل شدند دست از فعالیت می‌کشند؛ زن برای رسیدن به این هدف از روبه‌رو شدن با خطرهای بیم دارد. ترس تنها احساسی است که زن در برطرف کردن آن به کمک احتیاج دارد... کارهایی که به تفکر مداوم احتیاج دارد زن را کسل و خسته می‌کند»^۱.

نمونه‌هایی از موارد تفاوت بین زن و مرد را می‌توان این گونه بیان کرد:

زن مظهر مهربانی و عاطفه است و مرد، مظهر عقل و تدبیر- و نظام خانواده به هر دو نیازمند است- زن غالباً در جسم و روح و صدا ظریف است، و مرد خشن. زن مانند شاخه ظریف گل است و مرد همانند درخت بیابانی. زن غالباً به آرامش و سکون و دوری از کار و سر و صدا متمایل است و مرد به انجام کارهای سخت و پرتحرک و رزم. در مرد، غوغاگری و شدت غلبه دارد و در زن رقت قلب و انفعال. در مرد، بی‌باکی بیشتر است و در زن ترس. زن زودتر بالغ می‌شود و زودتر قدرت تولید مثل را از دست می‌دهد و مرد دیرتر، زن به زیور و زینت و نوگرایی تمایل دارد به خلاف مرد، زن از مرد انتظار حماسه و شجاعت و قدرت دارد و مرد از زن انتظار زیبایی و کمال. زن به فن و ادب متمایل‌تر است و مرد به علوم استدلالی و تفکر. در زن جوشش بیشتر است و در مرد صبر و کتمان سختیها. زن به تربیت فرزند و نظافت و اداره منزل علاقه‌مند است و مرد به تلاش و کار در خارج منزل. مرد در فکر تسخیر جهان

۱. همان، ص ۲۱۵ و ۲۱۶.

است و زن در صدد تسخیر مرد. مرد سعادت خود را در مال و مقام و شهرت می‌یابد و زن در جلب توجه مرد به خویش و... روحیه‌های زن و مرد در بعضی موارد آن گونه متفاوت است که گاهی یک صفت در یکی از آنها باعث کمال فضیلت است و در دیگری زشت و ناپسند.^۱

در روایتی از امیر المؤمنین (علیه السلام) نقل شده است که فرمود:

«بهترین خصائل زنان بدترین خصائل مردان است: خصلتهایی چون غرور و ترس و بخل. اگر زن دارای غرور باشد خود را در اختیار غیر شوهر خویش قرار نمی‌دهد، و اگر بخیل باشد اموال خود و شوهرش را نگهداری می‌کند، و اگر ترسو باشد از هر حادثه‌ای که متوجه او می‌شود می‌گریزد»^۲.

از آثار باور نداشتن به تفاوت تکوینی زن و مرد اعتقاد به ناشی شدن این تفاوت‌ها از فرهنگ حاکم و تقسیم کار نابرابر جامعه درباره زن و مرد خواهد بود. صاحبان این تفکر خواهند گفت: چون زنان در روابط اجتماعی از بسیاری از مسئولیت‌ها، روابط و مسائل دور نگه داشته شده‌اند، به تدریج در به‌کارگیری این قوا ضعیف شده‌اند و در نهایت از قدرت تدبیر و استنتاج شایسته محروم مانده‌اند. این گونه افراد در موضوعات مدیریت خانواده، قضاوت و حکومت، نه فقط مرد را مقدم نمی‌دانند بلکه، ترجیحی نیز برای وی قائل نخواهند بود. از این رو، مدیریت اشتراکی یا مدیریت زن را در خانه مطرح می‌کنند و زن و مرد را برای پذیرش اموری نظیر قضاوت و رهبری مساوی می‌دانند.^۳

۱. حسین علی منتظری نجف آبادی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ترجمه محمود صلواتی و ابوالفضل شکوری، تهران: کیهان، چاپ اول، ۱۴۰۹ ه ق، ص ۱۰۷.

۲. «خيار خصال النساء شرار خصال الرجال: الزهوا والجبن والبخل. فاذا كانت المرأة ذات زهو لم تمكن من نفسها، و اذا كانت بخيلة حفظت مالها و مال بعلمها و اذا كانت جبانه فرقت من كل شيء يعرض لها» (محمدتقی مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۰۰، به تحقیق به تحقیق محمدمهدی سیدحسن موسوی خراسان و سیدابراهیم میانجی و محمدباقر بهبودی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم ۱۴۰۳ ه ق، ص ۲۳۸).

۳. احمد طاهری نیا، حضور زن در عرصه‌های اجتماعی-اقتصادی از نگاه آیات و روایات، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹، ص ۳۴ و ۳۵.

از دقیق‌ترین نکات در باب تفاوت حقوق زن و مرد این است که از نظر اسلام حقوق زن و مرد مساوی است؛ ولی این به معنای لزوم مشابه بودن این حقوق نیست. نکته‌ای که شهید مطهری به درستی به آن — که تفاوتی مهم در نگاه اسلام و غرب به زن است — اشاره می‌کند: «آنچه از نظر اسلام مطرح است این است که زن و مرد، به دلیل اینکه یکی زن است و دیگری مرد، در جهات زیادی مشابه یکدیگر نیستند؛ جهان برای آنها یکجور نیست؛ خلقت و طبیعت آنها را یکنواخت نخواست است. همین جهت ایجاب می‌کند که از لحاظ بسیاری از حقوق و تکالیف و مجازات‌ها وضع مشابهی نداشته باشند. در دنیای غرب اکنون سعی می‌شود میان زن و مرد از لحاظ قوانین و مقررات و حقوق و وظایف وضع واحد و مشابهی بوجود آورند و تفاوت های غریزی و طبیعی زن و مرد را نادیده بگیرند. تفاوتی که میان نظر اسلام و سیستم‌های غربی وجود دارد در اینجاست. علیهذا آنچه اکنون در کشور ما میان طرفداران حقوق اسلامی از یک طرف و طرفداران پیروی از سیستم‌های غربی از طرف دیگر، مطرح است مسئله وحدت و تشابه حقوق زن و مرد است نه تساوی حقوق آنها. کلمه تساوی حقوق یک مارک تقلبی است که مقلدان غرب بر روی این ره‌آورد غربی چسبانیده‌اند. این بنده همیشه در نوشته‌ها و کنفرانس‌ها و سخنرانی‌های خود از اینکه این مارک تقلبی را استعمال کنم و این فرضیه را که جز ادعای تشابه و تماثل حقوق زن و مرد نیست به نام تساوی حقوق یاد کنم، اجتناب داشته‌ام. من نمی‌گویم در هیچ جای دنیا ادعای تساوی حقوق زن و مرد معنی نداشته و ندارد و همه قوانین گذشته و حاضر جهان حقوق زن و مرد را بر مبنای ارزش مساوی وضع کرده‌اند و فقط مشابهت را از میان برده‌اند؛ خیر؛ چنین ادعائی ندارم. اروپای قبل از قرن بیستم بهترین شاهد است. در اروپای قبل از قرن بیستم زن قانوناً و عملاً فاقد حقوق انسانی بود. نه حقوقی مساوی با مرد داشت و نه مشابه با او... در نهضت عجلولانه‌ای که در کمتر از یک قرن اخیر به نام زن و برای زن در اروپا صورت گرفت، زن کم و بیش حقوقی مشابه با مرد پیدا کرد. اما، با توجه به وضع طبیعی و احتیاجات جسمی و روحی زن، هرگز حقوق مساوی با مرد پیدا نکرد، زیرا زن اگر بخواهد حقوقی مساوی حقوق مرد و سعادت‌ی مساوی سعادت مرد پیدا کند راه منحصرش این است که مشابهت حقوقی را از میان بردارد؛ برای مرد حقوقی متناسب با مرد و برای خودش حقوقی متناسب با خودش قائل شود. تنها از این راه است که وحدت و

صمیمیت واقعی میان مرد و زن برقرار می‌شود و زن از سعادت‌ی مساوی با مرد سبک‌ه‌ بالاتر از آن— برخوردار خواهد شد، و مردان از روی خلوص و بدون شائبه اغفال و فریب‌کاری برای زنان حقوق مساوی و احیاناً بیشتر از خود قائل خواهند شد.^۱

آیت الله خامنه‌ای نیز در بیانی هر تبعیضی را ناروا نمی‌داند و با مثالی زیبا تبعیض در تحصیلات و اشتغال زن و مرد را متناسب با خلقت زن و لازم می‌داند.^۲

در واقع، از دیدگاه اسلام، ولایت بر مردم امانتی الهی است و مسئولیتی بزرگ به دنبال دارد؛ هر قدر که دایره ولایت گسترش یابد، مسئولیت نیز به تبع آن بیشتر و بزرگ‌تر می‌شود. عدالت اقتضا می‌کند که هر کس به مقدار تحمل و توان خود مسئولیت بردارد. در غیر این صورت، تحمیل مسئولیت به کسی که توان آن را ندارد ظلم به او و زیردستانش خواهد بود.^۳ نویسنده کتاب «المرأه بین الفقه و القانون» در این باره سخن جامعی دارند که در ادامه می‌آوریم:

«اسلام واجب می‌داند که ریاست عالیّه دولت در دست مرد باشد... این موضوع به دیدگاه اسلام نسبت به انسانیت زن و کرامت و شایستگی او ارتباطی ندارد؛ بلکه ناشی از توجهی است که اسلام به مصلحت امت و وضعیت روانی زن و رسالت اجتماعی وی دارد. در اسلام، رئیس دولت چهره‌ای تشریفاتی که فقط امضا می‌کند نیست؛ بلکه رئیس دولت مغز متفکر، چهره برجسته، زبان گویا و هدایتگر جامعه است و باید از صلاحیت‌های بسیار برخوردار باشد:

۱. مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۵۳-۱۵۵.

۲. «...بعضی‌ها جنجال میکنند که در تحصیلات تبعیض است، این تبعیض همه‌جا بد نیست. تبعیض آنجایی که ضدّ عدالت باشد بد است. و الاّ فرض کنید وقتی که شما در یک تیم فوتبال، یکی را می‌گذارید مهاجم، یکی را می‌گذارید مدافع، یکی را می‌گذارید دروازه‌بان، خوب این تبعیض است دیگر. اگر آن کسی که باید در خط دفاع بایستد، گذاشتند مهاجم، خوب تیم خواهد باخت. آن کسی که باید مهاجم باشد اگر گذاشتند دروازه‌بان که بلد نیست این کار را، خوب تیم می‌بازد. این تبعیض است، [اما] این تبعیض، عین عدالت است؛ یکی را اینجا می‌گذارند، یکی را آنجا می‌گذارند، یکی را آنجا می‌گذارند. [پس باید] ببینیم با توجه به آن اهداف بلند چه درسی برای بانوان مناسب است، آن درس را در اختیارشان قرار بدهیم؛ نه اینکه مجبورشان کنیم که شما چون در کنکور این‌جوری شرکت کردی، و این‌جوری نمره آوردی، حتماً باید بروی فلان درس را بخوانی، که این درس نه با طبیعت زنانه او سازگار است، نه با اهداف عالی او سازگار است، نه شغلی که به دنبال این درس به او داده می‌شود، متناسب با او است. این چیزها را به نظر من در زمینه اشتغال زنان باید در نظر گرفت و خلاصه این را که زن نتواند همه مشاغل را که مرد به عهده می‌گیرد به عهده بگیرد، نباید ننگ دانست یا نقص دانست؛ نخیر، آن چیزی بد است که متناسب با طبیعت الهی نباشد» (خلاصه سخنرانی رهبر انقلاب در جمع بانوان برگزیده کشور به مناسبت روز زن، ۱۳۹۳، وبگاه مدرسه علمیه حضرت زینب کبری سلام الله علیها)

رئیس دولت اعلام جنگ می‌کند و ارتش را در میادین نبرد فرماندهی می‌کند؛ او تشخیص می‌دهد که صلح به مصلحت است یا آتش‌بس و یا مصلحت در استمرار جنگ است. البته طبیعی است که تمام این امور پس از مشورت با اهل حل و عقد امت صورت می‌گیرد تا به آیه شریفه «و شاورهم فی الأمر» عمل شده باشد. اما او تصمیم اهل حل و عقد را اعلان می‌کند و هنگام اختلاف آنها کار را یکسره می‌کند؛ تا آنکه به قسمت دیگر آیه عمل شده باشد: «فإذا عزم فتوکل علی الله». رئیس دولت در صورتی که فرصت کند، مسئول خطابه جمعه در مسجد جامع، امامت مردم در نمازها و حاکم میان مردم در خصومت‌ها به شمار می‌رود. نمی‌توان منکر شد که انجام دادن وظایفی چنین خطیر، به‌ویژه اداره جنگ و جنگاوران، با آفرینش روانی و عاطفی زن سازگار نمی‌افتد؛ زیرا اقتضای چنین اموری آن است که فرد از اعصاب نیرومند و غلبه عقل بر عاطفه و شجاعت ورود در معرکه‌های مشاهده خون و خونریزی برخوردار باشد. خدا را سپاس که زن چنین نیست و گرنه زندگی زیباترین مظهر رحمت، عاطفه و دلسوزی را از دست می‌داد.

هر سخنی برخلاف آنچه گذشت، چیزی جز انکار بدیهیات نیست. اگر در تاریخ زمانی را می‌بینید که فرماندهی سپاه و جنگ را بر عهده داشته‌اند، در مقایسه با مردان، جزء موارد نادر و استثنایی محسوب می‌شوند و نمی‌تواند با اتکا به آنها طبیعت اکثر زنان را در طول تاریخ و تمام ملت‌ها به فراموشی سپرد. تا به امروز، حتی در افراطی‌ترین دولت‌ها درباره استفاده از زنان در تمام زمینه‌های زندگی، حکومتی را نمی‌یابیم که برای اداره وزارت دفاع یا رئیس ستاد مشترک نیروهای مسلح یا فرماندهی یک لشکر یا یگان جنگی از زنان استفاده کند. اما هیچ یک از امور مزبور به موقعیت زن لطمه‌ای نمی‌زند؛ زیرا زندگی فقط بر مدار خشونت، قدرت، قساوت و درشتی نمی‌چرخد و اگر چنین بود، جهنمی تحمل‌نشدنی پدید می‌آمد. رحمت الهی اقتضا می‌کند که قدرت، درشتی و سختی مرد با عاطفه، رحمت و نرمی زن عجین شود و راز بقا و سعادت زن و مرد در همین رأفت و رحمت و زنانگی زن نهفته است. درباره خطبه جمعه و امامت جماعت نیز باید توجه کرد که عبادت در ادیان مختلف — به‌ویژه در اسلام — بر مبنای خشوع و خالی بودن ذهن از مشغولیات استوار است و موعظه کردن زن برای مردان یا امام بودن زن در نماز با مبنای مذکور در عبادت ناسازگاری دارد. البته دلیل حقیقی ما برای نظریه

خود خطبه یا امامت یا حل مشکلات نیست. بلکه از نظر ما دلیل اصلی عدم صلاحیت زن برای اداره حکومت آن است که ریاست دولت به شجاعت نفس و مقدم داشتن مصلحت بر عاطفه و فراغت کامل برای رسیدگی به امور نیاز دارد؛ در حالی که طبیعت و رسالت زن با امور مزبور جمع‌شدنی نیست.^۱

روشن شد که مرد و زن از نظر تکوینی و خصوصیات بدنی و روحیه‌ای (نه روحی)، یعنی عواطف و احساسات، با یکدیگر فرق دارند. مردان نوعاً از نظر جسمانی قوی‌تر از زنان و دارای روحیه‌ای خشن هستند؛ در حالی که زنان به طور معمول ضعیف‌تر از مردان (در قوای بدنی) و دارای احساسات و عواطف بیشتری هستند. عدالت مقتضی آن است که چنین تفاوتی (که تکوینی است) در عالم تشريع نیز لحاظ گردد. بدین معنی که، برای هر یک از این دو جنس، وظایف و حقوقی که مقتضای جسم و روحیه آنان است مشخص گردد و چون از حیث تکوینی با یکدیگر متفاوت‌اند حتماً از نظر تشريعی نیز متفاوت خواهند بود. در نظر نگرفتن اختلافات تکوینی بین زن و مرد خلاف عدالت است و با نظام احسن خلقت که قرآن به آن تصریح نموده است منافات دارد: «آسمان‌ها و زمین را به حق آفرید و شما را تصویر کرد تصویری زیبا و دلپذیر و سرانجام (همه) به سوی اوست^۲؛ «...همان کسی که آنچه را آفرید نیکو ساخت^۳» «پس همیشه سودمند و بابرکت است خدا که نیکوترین آفرینندگان است^۴». همچنین در روایات متعددی به ارزش زیربنایی عدالت در نظام اسلامی و ابتنای همه قوانین و مقررات بر پایه عدل تصریح شده است. مانند: «عدل حیات احکام است^۵»، «عدل نظام حکومت است^۶» و «عدل قوی‌ترین بنیان است^۷؛ که همگی از امام علی (علیه‌السلام) روایت شده است.^۸

۱. شیخ مصطفی السباعی، المرأة بین الفقه و القانون، بیروت: دارالوراق، چاپ هفتم، ۱۴۲۰ ه. ق، ص ۳۳-۳۵.

۲. «خلق السموات و الارض بالحق و صورکم فأحسن صورکم و إلیه المصیر» (تغابن: ۳)

۳. «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷)

۴. «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴)

۵. «قال علی (ع): العدل حياة الاحکام» (محدث نوری، ج ۱۱، ص ۳۱۸)

۶. «قال علی (ع): العدل نظام الامر» (علی ابن محمد اللیثی الواسطی، عیون الحکم و المواعظ، قم: دار الحدیث، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۴۲).

۷. «قال علی (ع): العدل أقوى اساس» (همان، ص ۳۵)

۸. ارسطو، همان.

بسیاری وحدت و اشتراک دو جنس بشری در انسانیت را موجب برابری و مساوات کامل می‌دانند، ولی می‌بینیم در آفرینش، این برابری وجود ندارد. زیرا اصل تفاوت که در نظام یک سیستم مقتضای حکمت است در خلقت مرد و زن نیز اعمال شده است که نشان دهندهٔ اختلاف نقش و مسئولیت آن دو است.

در این تحلیل ما به سه بخش شایان توجه در آفرینش انسان‌ها می‌رسیم:

۱. بخش مشترک انسانی که در همه زنان و مردان یکسان وجود دارد؛

۲. بخش اختصاصی خلقت زنان و ویژگی‌هایی که در جنس زن از نظر آفرینش وجود دارد؛

۳. بخش اختصاصی جنس مرد که از نظر خلقت او را از جنس زن متمایز می‌سازد.

با توجه به این واقعیت، بی‌شک شعار «تساوی حقوق» بصورت یک مارک تقلبی جلوه خواهد کرد که مقلدان غرب بر روی این ره‌آورد غربی چسبانیده‌اند.

وقتی بر اساس این تفاوت‌های عینی، که به مقتضای حکمت و تدبیر در سیستمی پیچیده است، عدم تشابه حقوق زن و مرد را در پاره‌ای از موارد لازمهٔ عدالت دانستیم، در حقیقت سخنان به فلسفهٔ حقوق مربوط می‌گردد، که ریشهٔ آن را باید در دو اصل توحیدی حکمت و عدالت جست‌وجو کرد.

قرآن، با توجه دادن به فلسفهٔ آفرینش زن و مرد، ما را به رمز اختلافات حقوقی بین این دو جنس از انسان واقف گردانیده است. تردیدی نیست که همهٔ حقوق ناشی شده از جنبهٔ انسانیت انسان بین زن و مرد مشترک و یکسان است.

اما، بی‌شک، اگر حقایق عینی را آنچنان که هست بنگریم، ویژگی‌های زن (هویت اختصاصی زن) حقوقی ویژه برای زنان و خصایص موجود در مرد (هویت اختصاصی مرد) حقوقی خاص را ایجاب می‌کند. نادیده گرفتن اختلاف‌های حقیقی و عینی بین مرد و زن در تنظیم

حقوق و مسئولیت‌های آن دو خسارت‌هایی جبران‌ناپذیر به بار خواهد آورد، که هم اکنون دنیای غرب با وجود چاره‌جویی‌ها و ترمیم‌هایی که با استفاده از امکانات و سرگرمی‌های مختلف به عمل آورده هنوز دست به گریبان آن است.

اختلاف عینی موجود بین زن و مرد در پاره‌ای موارد، نه فقط مستلزم مسئولیت‌ها و حقوقی متفاوت است بلکه، آموزش‌های اختصاصی و تربیت ویژه هر کدام را به تناسب بخش‌های اختصاصی و مسئولیت‌های ویژه هر یک ایجاب می‌نماید.

به همین دلیل است که حقوق اختصاصی زن در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از اهمیتی فوق العاده برخوردار است و دولت موظف است با رعایت موازین اسلامی زمینه‌های مساعد را برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی او فراهم آورد و مادران را —بلاخص در دوران بارداری و حضانت فرزند— مورد حمایت قرار دهد؛ کودکان بی‌سرپرست را حمایت نماید؛ برای تضمین امنیت خانواده و حفظ کیان و بقای آن دادگاه‌های صالح ایجاد کند؛ با بیمه خاص، بیوگان و زنان سالخورده و بی‌سرپرست را تحت پوشش خاص قرار دهد؛ قیمومت فرزندان را به مادران شایسته اعطا و، در جهت سود و مصلحت آنان، در صورت نبودن ولی شرعی قهری، قیمومت مادران را اولویت دهد.^۱

با توجه به قرآن کریم شاید بتوان بهتر سرّ تفاوت زن و مرد را درک کرد. رهنمود قرآن کریم درباره تفاوت موجودات چنین است: ۱- باید زندگی به احسن وجه اداره شود؛ ۲- تسخیر متقابل بین موجودات و هماهنگی بین آحاد و طبقات متفاوت موجب اداره نظام به احسن وجه است. در سورة زخرف آمده است:

«آیا آنان هستند که رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند؟ ما در زندگی دنیا معیشت آنان را میانشان تقسیم کرده‌ایم، و برخی را از جهت درجات [فکری و مادی] بر برخی برتری داده‌ایم تا برخی از آنان برخی دیگر را [در امر معیشت و سایر امور] به خدمت گیرند؛ و رحمت

۱. عمید زنجانی، ص ۵۶۹ و ۵۷۰.

پروردگارت از آنچه آنان جمع می‌کنند، بهتر است»^۱. فرمود: ما مردم را با استعدادهای مختلف و شرایط گوناگون آفریدیم و اگر همه در یک سطح از استعداد و یک سطح از قدرت بودند نظام هستی متلاشی می‌شد، چون کارها گوناگون است و کارهای گوناگون را باید استعدادهای گوناگون به عهده بگیرد، لذا باید تفاوت باشد. اگر در این تفاوت کسی که مثلاً در درجه پنجم است بیاید در درجه دهم و کسی که در درجه دهم است بیاید در درجه پنجم قرار بگیرد، باز این سؤال محفوظ است که چرا تفاوت وجود دارد. قطعاً نمی‌شود اصل تفاوت را انکار کرد. اگر مهره‌ها هم تبدیل شود سؤال عوض نخواهد شد. چون تا زمانی که شئون متفاوت وجود دارد استعدادهای گوناگون هم لازم است که لازمه وجود افراد متفاوت است. همان طوری که اختلاف طبقات، استعدادها، گرایش‌ها و جذب‌ها و دفع‌ها هیچ کدام معیار فضیلت نیست بلکه همه، به مثابه ابزار کار، لازم است تا تسخیر متقابل و دو جانبه محقق شود^۲، اختلاف زن و مرد هم این چنین است؛ یعنی اگر کسی استعداد برتری دارد این استعداد برتر نشانه فضیلت معنوی و تقرب الی الله نیست. اگر بتواند از این استعداد برتر فایده بهتر ببرد و خالصانه‌تر کار کند به مرتبه بالاتری از تقوا می‌رسد و از این جهت به کمال محض نزدیک‌تر خواهد بود؛ ولی اگر از این استعداد برتر طرفی نبست و به خدای سبحان تقرب نجست چه بسا این استعداد زائد برای او وبال باشد. پس استعدادها گرچه فضیلتی ظاهری است اما نشانه تقرب الی الله نیست. بنابراین، تفاوت‌ها برای آن است که گروهی دیگر را به صورت متقابل و دو جانبه تسخیر کنند و هیچ کسی حق ندارد افراد دیگری را تحت تسخیر خود درآورد، اما خودش مسخر نشود. کسی نمی‌تواند، به دلیل داشتن قدرت و امکانات استعدادی یا غیر استعدادی از دیگران، تسخیر یک‌جانبه طلب کند؛ بلکه باید تسخیر متقابل و خدمت متقابل باشد تا نظام به احسن وجه اداره شود. اگر تسخیر متقابل نباشد، همان استهزا کردن و منافع دیگران را به سود خود رایگان بردن است که قرآن آن را نهی کرده و آن را، به عنوان ستم، تحریم و محکوم کرده

۱. «أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (زخرف: ۳۲)

۲. لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا

است.^۱ بنابراین نظام آفرینش استعداد‌های متقابل و متخالف می‌طلبد و این تفاوت هم برای تسخیر دو جانبه و متقابل آن تقرب الی الله است.^۲ این مهم‌ترین نکته‌ای است که در بحث باید به آن توجه شود. مرد و زن با ویژگی‌های متفاوت مسئولیت‌های متفاوتی دارند که باعث تکمیل یکدیگر می‌شوند. از این رو طبیعی است که انتظاراتی متفاوت از دو طیف وجود داشته باشد و عدالت در بین دو جنس را در مشاب‌هت حقوق و تکالیف ندانیم.

۲-۷-۲. حجاب و حیا و الزامات شرعی حضور زن در اجتماع

از دیگر مسائلی که در هر حضور زن در اجتماع باید به آن توجه کرد و از دلایل ممنوعیت ولایت سیاسی برای زنان برشمرده شده است لزوم حفظ حجاب و حیا در برخورد با نامحرم است:

«نکته‌ای که باید به آن توجه شود این است که با بررسی آیات و روایات از طرق فریقین (شیعه و سنی) مشخص می‌گردد که زن به خاطر ظرافت و مطلوبیتش همواره در برخورد با مرد‌های بیگانه در معرض فتنه‌انگیزی و احتمال ایجاد فساد است، به همین جهت شرعا از وی خواسته شده که پوشش خود را رعایت کند؛ به‌ویژه در سنین جوانی که تأکید شده از منزل خارج نگردد و با مردان بیگانه گفت‌وگو و آمیزش نداشته باشد مگر در حد ضرورت و آن مواردی است که مصالحی بیرون رفتن وی را ایجاب کند؛ مواردی همانند ثابت کردن حق، معالجه، تعلیم و تربیت و مسائلی شبیه اینها. در این موارد هم موظف به نگاهداری و پوشیده داشتن خویش است. روشن است حفظ و رعایت این حکم الهی و اصل عقلی با قضاوت کردن و حکومت کردن که لازمه آن تماس بسیار زیاد با اقشار مختلف مردم و درگیر شدن با مردان

۱. «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ مِنْهُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَذِخُّ أُنْثَاهُمْ وَيَسْتَخِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» (قصص: ۴)

۲. جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۷ و ۲۰۸.

است تناسب ندارد. به همین جهت نمی‌توان چنین مسئولیت‌هایی را بر عهده خانم‌ها گذاشت.^۱»

در کتاب ولایت فقیه در حکومت اسلام، با اشاره به این وصیت امام علی علیه‌السلام به امام حسن مجتبی علیه‌السلام، در همین زمینه حکم به عدم جواز حضور زن در مجامع سیاسی داده شده است:

«تا می‌توانی به واسطه حجابی که بر آنها می‌اندازی چشمان آنان را از چشم‌چرانی و دیدن مردان اجنبی ببند! چرا که شدت حجاب، شفقت و رحمت و رعایت بیشتری است که درباره ایشان روا می‌داری؛ و خارج شدن آنها از منزل، شدیدتر از این نیست که کسی را که به او وثوق نداری بر آنها وارد کنی (همین طور که زن را اجازه نمی‌دهی از منزل بیرون برود مگر برای ضروریات، کسی را هم که بر او وثوق نداری نباید بر او وارد کنی). و اگر می‌توانی کاری کن که اصولاً زن‌های تو غیر از تو را نشناسند. یعنی زنت چنین تصوّر کند که در دنیا یک مرد وجود دارد و آن شوهر اوست»^۲.

اما درباره حکمت و فلسفه پوشش برای زن می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

معرف شخصیت زن (آزاد و عفیف بودن)؛ تأمین امنیت اجتماعی؛ دفاع از شخصیت انسانی زن (در مقابل بُعد جسمانی زن)؛ بهداشت روانی (پاکیزگی قلب از وسوسه‌های شیطانی) و در نتیجه آن حفاظت از کانون گرم خانواده‌ها؛ پیشگیری از ایجاد التهاب و هیجان

۱. «ان المتتبع للآیات و الروایات المرویه بطرق الفریقین یظهر له أن المرأة لظرافتها و مطلوبیتها، و احتمال الافتتان بها و وقوعها فی الفتنة یطلب منها شرعا، و لا سیما من الشابة، الاحتجاب و الاستتار، و عدم الخروج من البیت مهما أمکن، و عدم المخالطة و المحادثة مع الرجال الأجانب إلا مع اقتضاء الضرورة أو المصلحة خروجها و ورودها فی أندية الرجال مع التحفظ، كما فی موارد إثبات الحق، و المعالجات، و التعلم و التعلیم و التریبة و نحوها. و الأخبار فی هذا الباب كثيرة علی الإحصاء. فعلیک بمراجعة أبواب مقدمات النکاح من الوسائل و غيرها. و فی کتاب أمير المؤمنین لابنه الحسن - علیهما السلام - : «و إن استطعت أن لا یعرفن غیرک فافعل.» و الوالی و کذا القاضی لا بد له من أن یحضر محافل الرجال کثیرا و یحادثهم و یخاصمهم، فلا یناسب للمرأة التصدی لهما.» (حسین علی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۰۸ ه ق، ج ۱، ص ۳۴۷).

۲. «وَ اكْفُفْ عَلَیْهِنَّ مِنْ اُبْصَارِهِنَّ بِحِجَابِكِ اِيَّاهُنَّ؛ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحِجَابِ أَبْقَى عَلَیْهِنَّ. وَ لَیْسَ خُرُوجُهُنَّ بِأَشَدَّ مِنْ إِدْخَالِكَ مَنْ لَا یُوثِقُ بِهِ عَلَیْهِنَّ؛ وَ إِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ لَا یَعْرِفَنَّ غَیْرَكَ فَافْعَلْ» (امام علی علیه‌السلام، ج ۳، ص ۵۶)

جنسی در جامعه؛ استیفای حقوق زن (حق تشکیل خانواده در سایه امنیت ناشی از حجاب)^۱
و

نکته مهم که به عنوان یک اصل در تعیین چگونگی حضور زن در جامعه و روابط وی با مردان نقش دارد محرم و نامحرمی است. بر اساس این اصل، چگونگی حضور زن در خانه و در میان محارم خود با حضور وی در بیرون از خانه، که مکان عمومی و محل رفت و آمد انسان‌های مختلف عام از محرم و نامحرم است، مساوی نخواهد بود. از این رو، اختلاط زن و مرد در محل کار و دست دادن مرد با زن نامحرم و زن با مرد اجنبی ممنوع است^۲؛ گرچه این قانون با عرف عاری از دین سیاست متداول جهانی چندان سازگار نباشد.

خودداری از نگاه به بدن مرد نامحرم، پرهیز از تبرج و خودنمایی و آرایش در عرصه عمومی، پرهیز از لمس بدن نامحرم، پرهیز از استعمال بوی خوش در بیرون از منزل، راه رفتن غیر محرک و باحیا، پرهیز از خلوت کردن با نامحرم، سنگینی و متانت^۳؛ پرهیز از بذله‌گویی و مزاح، پرهیز از عشوه و ناز، بسنده کردن به مقدار ضرورت در گفتار، از دیگر الزامات شرعی حضور زن در جامعه است^۴.

بر این اساس است که فقهای اهل سنت حتی با خروج زن از منزل به طور مطلق مخالفت نموده‌اند. مثلاً فقیه بزرگ حنفی، کاسانی، در بدایع الصنایع ممنوع الخروج بودن زن را این گونه استنباط کرده است:

از دیگر نتایج عقد نکاح اختیار حبس برای زوج است و این همان ممنوع الخروج شدن زن است به دلیل قول خداوند متعال که فرموده است «اسکانشان دهید»^۵ و امر به اسکان نهی از خروج و بروز و اخراج است؛ چرا که امر به کاری ملازم با نهی از ضد آن است^۶ و نیز فرموده خدا «و بمانید در خانه‌هایتان»^۷ و نیز «از خانه‌هایشان بیرونشان نکنید»^۸ و «خارج نشوند»^۹؛

۱. طاهری نیا، ص ۱۰۸-۱۱۶.

۲. همان، ص ۴۵.

۳. «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ» (احزاب: ۳۲)

۴. طاهری نیا، ص ۱۱۷-۲۱۸.

۵. «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ» (طلاق: ۶)

۶. محمد کاظم خراسانی، کفایة الاصول، قم: آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۰۹ ه ق، ص ۱۳۳.

۷. وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ (احزاب: ۳۳)

همچنین به این دلیل که اگر زن ممنوع الخروج نباشد سکن و نسب مختل می‌شود؛ چرا که این باعث به شک انداختن زوج و تشویق به نفی نسب می‌شود. امر به اسکان هم امر به انفاق است؛ چرا که زن، به دلیل عاجز بودن و ضعف بنیه در اصل خلقت، نمی‌تواند برای تحصیل درآمد خارج شود.^۳

حتی شیخ مفید در احکام النساء این گونه می‌گوید:

«بر زن آزاد مسلمان واجب است که در خانه‌اش مستور بماند و جز برای ادای حق از خانه خارج نشود و در خروجش از خانه هم خودنمایی نکند. نیز بر زن آزاد مسلمان حلال نیست که با مردان نامحرم سخن بگوید و یا در خرید و یا فروش با نامحرم سخن بگوید مگر اینکه مضطر به آن باشد و گریزی از آن نداشته باشد. در این صورت هم کلامش باید با صدای آهسته و بدون نگاه کردن به طرفش باشد. زن می‌تواند در صورت نیاز با حاکم سخن بگوید و اگر در این کار محرمی را نائب بگیرد افضل است و اجری بیشتر دارد. زن باید چشمش را از نگاه به مردان نامحرم بازدارد و نگاهش را از او پر نکند و در سخنش خضوع نداشته باشد. همان طور که خداوند^۴ به زنان پیامبرش وصیت نموده است: «پس، در گفتار خود، نرمی و طنازی [چنانکه عادت بیشتر زنان است] نداشته باشید تا کسی که بیمار دل است طمع کند، و سخن پسندیده و شایسته گوید؛ و در خانه‌هایتان قرار و آرام گیرید، و [در میان نامحرمان و کوچه و بازار] مانند زنان دوران جاهلیت پیشین [که برای خودنمایی با زینت و آرایش و بدون پوشش در همه جا ظاهر می‌شدند] ظاهر نشوید، و نماز را برپا دارید و زکات بدهید، و خدا و پیامبرش را اطاعت کنید»^۵.

اما از همه این مطالب نمی‌توان نتیجه گرفت که مطلق ولایت سیاسی برای زنان حرام است. حداکثر می‌تواند به عنوان مؤید به کار آید. چنان‌که امروزه کمتر فقیهی — به‌ویژه در میان فقهای

۱. «لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ» (طلاق: ۱)

۲. «وَلَا يَخْرُجْنَ» (طلاق: ۱)

۳. الکاسانی، ج ۲، ص ۳۳۱.

۴. «...فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...» (احزاب: ۳۲ و ۳۳)

۵. محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی [شیخ مفید]، احکام النساء (للشیخ المفید)، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید - رحمه الله علیه، چاپ اول، ۱۴۱۳ ه‍.ق، ص ۵۵.

شیعه— حضور زنان در مجامع و هم‌سخن شدنشان با مردان را در صورتی که عفاف و حجاب را رعایت کند حرام می‌شمارد. گرچه قبح و کراهت خروج بی‌مورد زن از منزل قطعی است.^۱

خالق مهربان و شارع حکیم، که مرد و زن را متفاوت آفریده، به هر کدام وظایف و مسئولیت‌هایی متناسب با خلقت خود داده است که در صورت موفق بودن در آن پاداشی متناسب و عادلانه دریافت می‌کنند.

۸-۲. حکومت ولی فقیه

ولایت فقیه از دیرباز در فقه شیعه سابقه داشته است؛ اما حضرت امام خمینی (ره) بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران به طور ویژه به این موضوع پرداختند و در واقع آن را جانی دوباره بخشیدند. امروزه بین فقهای شیعه تقریباً خلافتی نیست که فقیه می‌تواند عهده‌دار حکومت شود و همان اختیارات رسول گرامی اسلام و ائمه معصومین علیهم‌السلام را در اعمال حکومت دارد.

در واقع، فقیه جامع‌الشرايط، علاوه بر منصب‌های ولایت در افتاء، اجرای حدود، اختیارات قضایی، نظارت بر حکومت، امور حسبی، در مسائل سیاسی و اجتماعی نیز ولایت دارد و این مناصب و اختیارات از اطلاق ادله ولایت فقیه استفاده می‌شود.^۲

حضرت امام رحمه‌الله در پاسخ به علت تنفیذ حکم ریاست جمهوری توسط ولی فقیه فرمودند:

۱. از روایات ناظر به این مضمون می‌توان به روایات باب «اسْتِجَابَ حَبْسِ الْمَرْأَةِ فِي بَيْتِهَا أَوْ بَيْتِ زَوْجِهَا فَلَا تَخْرُجَ لِغَيْرِ حَاجَةٍ وَ لَا يَدْخُلُ عَلَيْهَا أَحَدٌ مِنَ الرِّجَالِ» جلد ششم وسایل الشیعه مراجعه کرد. در اینجا دو نمونه از این روایات ذکر می‌شود:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع خُلِقَ الرَّجَالُ مِنَ الْأَرْضِ وَإِنَّمَا هُمُومُ فِي الْأَرْضِ - وَ خُلِقَتِ الْمَرْأَةُ مِنَ الرَّجَالِ وَإِنَّمَا هُمُومُ فِي الرَّجَالِ - فَاحْبِسُوا نِسَاءَكُمْ يَا مَعْاشِرَ الرَّجَالِ»؛

«عَلِيُّ بْنُ عِيسَى فِي كَشْفِ الْعُمَةِ نَقَلَ مِنْ كِتَابِ أَخْبَارِ فَاطِمَةَ ع لَابْنِ بَابُوئِي عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ص فَقَالَ - أَخْبِرُونِي أَيْ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ - فَعِينَنَا بِذَلِكَ كُلُّنَا حَتَّى تَفَرَّقْنَا - فَرَجَعْتُ إِلَى فَاطِمَةَ ع فَأَخْبَرْتُنَا بِالَّذِي قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ص - وَ لَيْسَ أَحَدٌ مِنَّا عَلِمَهُ وَ لَا عَرَفَهُ فَقَالَتْ: وَ لَكِنِّي أَعْرِفُهُ - خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ أَنْ لَا يَرَيْنَ الرَّجَالَ - وَ لَا يَرَاهُنَّ الرَّجَالُ - فَرَجَعْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ - سَأَلْتُنَا أَيْ شَيْءٍ خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ - خَيْرٌ لَهُنَّ أَنْ لَا يَرَيْنَ الرَّجَالَ وَ لَا يَرَاهُنَّ الرَّجَالُ - فَقَالَ مَنْ أَخْبَرَكَ فَلَمْ تَعْلَمْهُ وَ أَنْتَ عَنَدِي - فَقُلْتُ فَاطِمَةُ فَأَعْجَبَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ص - وَ قَالَ إِنَّ فَاطِمَةَ بَضْعَةٌ مِنِّي...» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ه ق، ج ۲۰، ص ۶۴-۶۷)

۲. خسروپناه، همان، ص ۱۳۱.

«چون مشروعیت آن باید با نصب فقیه ولی امر باشد، اینجانب رأی ملت شریف را تنفیذ و ایشان را به سمت ریاست جمهوری اسلامی ایران منصوب نمودم، و مادام که ایشان در خط اسلام عزیز و پیرو احکام مقدس آن می‌باشند و از قانون اساسی ایران تبعیت و در مصالح کشور و ملت عظیم‌الشأن در حدود اختیارات قانونی خویش کوشا باشند و از فرامین الهی و قانون اساسی تخطی ننمایند، این نصب و تنفیذ به قوت خود باقی است. و اگر خدای ناخواسته برخلاف آن عمل نمایند، مشروعیت آن را خواهم گرفت؛ و باید ایشان توجه داشته باشند»^۱.

برای توضیح عبارت فوق باید به نکات زیر توجه کرد:

یک: بشر در طول تاریخ چه از روی اضطرار و چه از باب ضرورت عقلی و چه از باب میل و طبع فطری خود به زندگی اجتماعی، عموماً زندگی جمعی را بر زندگی فردی ترجیح داده است. در زندگی اجتماعی تعارضات و اختلافات مردم امری طبیعی است. برای رفع این تعارضات و استقرار نظم و امنیت مطلوب در زندگی اجتماعی و ممانعت از هرج و مرج، هر جامعه‌ای نیازمند یک نهادی است که قانونگذاری نماید و این قانون را در جامعه اجرا نماید و با متخلفین از قانون و اخلال‌کنندگان در نظم عمومی جامعه برخورد نماید. این نهاد همان حکومت است. بنابراین هر جامعه‌ای ضرورتاً نیازمند حکومت است^۲. این موضوعی است که در جهان امروزی کاملاً پذیرفته شده است. در منابع دینی ما نیز بر آن تأکید شده است. از آن جمله حضرت علی علیه‌السلام درباره ضرورت حکومت برای جوامع فرموده‌اند: «مردم را ناچار فرمانروایی باید؛ نیکوکار یا تبه‌کار؛ زیرا در حکومت او فرد باایمان کار خویش (اطاعت خدا) می‌کند و کافر بهره خویش می‌برد و خداوند با وجود حکومت، هرکس را به اجل مقرر می‌رساند و به وسیله او مالیات‌ها جمع آوری می‌شود و با دشمن جنگیده می‌شود و راه‌ها امن

۱. سیدروح الله موسوی خمینی، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره)، چاپ چهارم، ۱۳۸۶، ج ۱۵، ص ۶۷.

۲. سایت تفسیرنیوز، ۱۳۹۱.

می‌گردد و حق ناتوان از زورمند ستانده می‌شود و نیکوکار آسایش می‌بیند و از تبه‌کار در امان می‌ماند^۱».

دو: حکومت برای عملی کردن قوانین نیازمند الزام و اجبار است. به همین جهت هم امروزه در همه جای دنیا ابزارهای الزام‌آور مثل سازوکارهای اداری، جریمه، زندان و... برای اجرای قانون و برخورد با متخلفان وجود دارد. استفاده از ابزارهای الزام‌آور نیازمند اختیار حکومت در تصرف در جان و مال مردم است. وقتی فردی با اختیار خود مالیاتش را نپرداخت و دولت اختیار داشت که در این صورت اموال او را مسدود کند یا از اموال او برداشت کند، این فرد مجبور به پرداخت مالیات خواهد شد. بنابراین دولت نیازمند اختیار و اجازه تصرف در مال مردم است. همچنین اعمال مجازات‌هایی مثل زندان یا برخی قوانین جزایی نیازمند اجازه دولت در تصرف در جان مردم است. در همه حکومت‌های دنیا، همه عقلای عالم به طور کلی وجود چنین اختیاری برای دولت را پذیرفته‌اند و حکومت‌ها در چارچوب قانون چنین تصرفاتی را دارند^۲.

سه: با وجود بدیهی بودن اصل حق تصرف حکومت در جان و مال مردم، متفکران و نظام‌های مختلف سیاسی و حقوقی دنیا در این نکته اختلاف دارند که چه کسی و بر اساس چه ضوابطی و تا چه حدی شایسته برخورداری از این گونه اختیارات است. به تعبیر دیگر، چه کسی حق چنین تصرفاتی را در چه چارچوبی دارد؟ این بحث در حقیقت سخن از حق حاکمیت حاکم است، که همان بحث مشروعیت حاکم و حکومت است. دیدگاه‌هایی مختلف، در معیار مشروعیت و به تعبیر دیگر اینکه چه کسی حق چنین تصرفاتی دارد، مطرح شده است. در اینجا باید ببینیم از نگاه اسلامی معیار مشروعیت حکومت چیست^۳؟

۱. «لَا تَبْلُغُ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ، يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ وَيَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ، وَيَبْلُغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ، وَيُجْمَعُ بِهِ الْفِيءُ، وَيُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ، وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ، وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوَى، حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَيُسْتَرَاخَ مِنْ فَاجِرٍ.» (امام علی علیه السلام، ج ۱، ص ۹۱).

۲. سایت تفسیرنیوز، ۱۳۹۱.

۳. همان.

چهار: از نگاه اسلامی انسان‌ها در حالت عادی بر یکدیگر برتری ندارند و هیچ کدام حق تصرف در جان و مال دیگری را ندارد. تنها کسی که چنین اختیاری را دارد خداوند متعال است؛ چون خالق، مالک، ولی نعمت انسان و عالم به مصالح انسان است. در رساله‌های ولایت فقیه این مطلب به عنوان یک اصل پذیرفته شده تحت عنوان «اصل عدم ولایت» اشاره شده است.^۱ ولایت در نگاه اسلامی در عرصه سیاسی- اجتماعی به معنای همین حق تصرف است. بنابراین بعد از خداوند تنها کسی حق چنین تصرفاتی را دارد که اجازه تصرف از طرف خداوند داشته باشد. بر اساس آیات مختلف قرآن^۲ و روایات معصومین (علیهم‌السلام)^۳ این ولایت از طرف خداوند به پیامبر (صلی الله علیه و آله) و سپس به ائمه دوازده‌گانه (علیهم‌السلام) و، در زمان دسترسی نداشتن به آن‌ها، به فقها داده شده است. بر همین اساس بسیاری از فقهای بزرگ مثل مرحوم ملا احمد نراقی، مرحوم صاحب جواهر، امام خمینی رحمه الله و... معتقد بودند که ولایت فقیه همان ولایت رسول الله صلی الله علیه و آله است و در عرصه حکومت و زمامداری همه اختیارات معصومین علیهم‌السلام را فقیه هم داراست.^۴

پنج: با توجه به آنچه گذشت، معیار مشروعیت در نظام اسلامی مشروعیت الهی است و حکومت مشروع الهی در اسلام حکومت معصوم و، در زمان غیبت، حکومت فقیه است. در مقابل حکومت مشروع حکومت‌های نامشروع یا غاصب وجود دارد که در قرآن و روایات از حکومت نامشروع تعبیر به حکومت طاغوت شده است و از تبعیت از حکومت طاغوت نهی شده است.^۵ بر اساس نظریه ولایت فقیه، ولی فقیه، به عنوان حاکم مشروع اسلامی، برای اداره امور عمومی جامعه حق تصرف در جان و مال مردم را در چارچوب ضوابط شرعی و آن گونه که خداوند تعیین کرده است دارد و حکومت غیر فقیه حکومت طاغوت است که از تبعیت از آن نهی شده است.

۱. نراقی، ص ۵۲۹-۵۴۴.

۲. «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (نساء: ۵۹)؛ «انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون» (مائده: ۵۵).

۳. ر.ک. موسوی خمینی، ۱۴۲۳ ه ق، ص ۵۹-۱۰۴.

۴. ر.ک. موسوی خمینی، ۱۴۲۳ ه ق، ص ۵۰؛ نجفی، ج ۲۱، ص ۳۹۶-۳۹۷؛ نراقی، ص ۵۳۶.

۵. «یُریدُونَ أَنْ یَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ یَكْفُرُوا بِهِ» (نساء: ۶۰)

شش: در نظام جمهوری اسلامی، که بر اساس قانون اساسی، حاکمیت و ولایت با فقیه است، حق تصرفات حکومتی با فقیه است. اما با توجه به تنوع و گستردگی‌ای که امور عمومی جامعه دارد، حاکم اسلامی به تنهایی نمی‌تواند همه امور حکومت را خود به سامان برساند؛ از این رو نیازمند افراد و نهادهایی است که به عنوان کمک ایشان امور کشور را اداره نمایند. چنان که در زمان حکومت معصومین علیهم‌السلام نیز افرادی از طرف آن‌ها به عنوان والی یک منطقه یا قاضی و یا سفیر و... انتخاب می‌شدند و با اجازه معصوم علیهم‌السلام اداره برخی از امور عمومی مسلمین را بر عهده می‌گرفتند. امروزه نیز همانند گذشته، بلکه به دلیل پیچیدگی‌ها و گستردگی‌های بیشتر حکومت‌های امروزی، حاکم جامعه اسلامی یعنی ولی فقیه نیازمند افراد یا نهادهایی است که او را در امر حکومت یاری نمایند. بر همین اساس، در قانون اساسی اداره امور جامعه زیر نظر ولی فقیه^۱ در قالب نهادهای مختلف تقسیم شده است که سه نهاد کلان آن سه قوه مقننه، مجریه و قضاییه است.^۲

هفت: رئیس‌جمهور، به عنوان مسئول امور اجرایی کشور و بالاترین مقام رسمی حکومتی بعد از ولی فقیه^۳، برای اجرای بسیاری از قوانین و مقررات و اداره امور کشور نیازمند همان حق تصرف در جان و مال مردم است که همه حکومت‌ها نیازمند آن هستند. اما، همان طور که گفتیم، بر اساس آیات و روایات این حق تصرف فقط در اختیار معصوم و پس از آن در اختیار فقیه است و او یا باید خودش این تصرفات را انجام دهد و یا می‌تواند به شخصی به عنوان نماینده خود این اجازه تصرف را بدهد. از این رو دلیل اصلی تنفیذ حکم ریاست جمهوری توسط رهبری اعطای اجازه برای تصرفات مذکور و یا همان حق تصرف به رئیس‌جمهور است که به خودی خود حق تصرف ندارد. چنان که در امور قضایی هم ولی فقیه با تعیین رئیس قوه قضائیه اداره امور حقوقی جامعه را به رئیس قوه قضاییه می‌دهد.^۴ همچنین ولی فقیه، با تعیین فقهای شورای نگهبان، این اختیار را به فقهای شورای نگهبان داده است که بر

۱. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۱۱۰.

۲. سایت تفسیرنیوز، ۱۳۹۱.

۳. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۱۱۳.

۴. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۱۵۷.

قانون‌گذاری مجلس از لحاظ شرعی نظارت داشته باشند و بدون تأیید شورای نگهبان هیچ گاه مصوبات مجلس رسمیت قانونی پیدا نخواهد کرد.^۱

هشت: بنابراین تنفیذ ریاست جمهوری توسط ولی فقیه در حقیقت اعطای مشروعیت برای حاکمیت رئیس جمهور بر امور اجرایی کشور است، که این مشروعیت بر اساس ادله قرآنی و روایی برای فقیه است. بر همین اساس، حضرت امام رحمه‌الله در حکم تنفیذ ریاست جمهوری با اشاره به انتخاب ایشان توسط مردم می‌نویسند: «چون مشروعیت آن باید با نصب فقیه ولی امر باشد، اینجانب رأی ملت شریف را تنفیذ و ایشان را به سمت ریاست جمهوری اسلامی ایران منصوب نمودم».^۲

همچنین با تنفیذ فقیه، حاکمیت رئیس جمهوری که فقیه نیست دیگر مصداق حاکمیت طاغوت نیست؛ بر همین اساس هم حضرت امام می‌فرمایند: «اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است».^۳

نُه: این نکته شایان ذکر است که، در موضوع قوه قضاییه و شورای نگهبان، رهبری رئیس قوه قضاییه و فقهای شورای نگهبان را نصب می‌کند، اما در ریاست جمهوری مردم انتخاب می‌کنند و ولی فقیه این انتخاب را تنفیذ می‌کند. چه فرقی بین نصب و تنفیذ وجود دارد؟ به نظر می‌رسد چه نصب و چه تنفیذ هر دو اعطای مشروعیت و اجازه تصرف است؛ اما اینکه در ریاست جمهوری بعد از انتخاب مردم این اجازه صورت می‌گیرد، به دلیل این است که در نظام اسلامی مقبولیت مردمی یکی از شرایط اصلی تحقق حکومت است و این مقبولیت مردمی باید در انتخاب حاکمان و تصمیم‌گیری‌های حکومتی نمود داشته باشد. در قانون اساسی انتخابات ریاست جمهوری بهترین فرصت برای تجلی مقبولیت مردمی یا مردم‌سالاری در نظام مردم‌سالار دینی پیش‌بینی شده است. از این رو در ریاست جمهوری، بر خلاف دو مورد دیگر،

۱. سایت تفسیرنیوز، ۱۳۹۱.

۲. همان.

۳. موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۲۲۱.

به جای نصب مستقیم از طرف رهبری، از تنفیذ منتخب مردم استفاده شده است که هر دو جهت اعطای مشروعیت است.^۱

در نظام جمهوری اسلامی ایران رهبری عالی‌ترین مقام دینی و سیاسی حکومت محسوب می‌شود. بر اساس تصریح قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، رهبر منتخب خبرگان ولایت امر و همه مسئولیت‌های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت.^۲ اصل ۱۱۰ قانون اساسی به شرح وظایف رهبری پرداخته است، که از جمله آن‌ها می‌توان تعیین سیاست‌های کلی نظام، فرماندهی کل نیروهای مسلح، نصب و عزل برخی از مقامات سیاسی، امضای حکم ریاست جمهوری، عزل وی و... را نام برد. در اصل پنجم قانون اساسی ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر نهاده شده است. علاوه بر این، در اصل یکصد و نهم به تفصیل شرایط و صفات رهبر ذکر گردیده است که عبارت است از «صلاحیت علمی لازم برای افتا در ابواب مختلف فقه، عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام، بینش صحیح سیاسی - اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری». در هیچ یک از این دو اصل شرط مرد بودن ذکر نشده است؛ اما گفتنی است که در جریان بازنگری قانون اساسی شرط مرجعیت از شرایط مقام رهبری حذف شده است؛ با وجود این شرط و با توجه به اینکه مرد بودن از شروط مرجعیت است، ممکن است این تصور حاصل شود که اعضای خبرگان قانون اساسی شرط ذکوریت را برای مقام رهبری لحاظ نکرده‌اند؛ اما آیت الله محمد یزدی، که خود از اعضای خبرگان قانون اساسی و شورای بازنگری قانون اساسی است، در این باره می‌گوید: اگر شرط مرجعیت در جریان بازنگری حذف شد، لازم نیست فقیه رهبر که توسط خبرگان انتخاب و معرفی می‌شود مرجع بالفعل باشد، اما شرایط شرعی مرجعیت را باید داشته باشد؛ چه آنکه داشتن شرایط مذکور در اصل پنجم و یکصد و نهم که در اولی مسئله فقیه عادل و با تقوی و در دوم صلاحیت علمی لازم برای افتا در ابواب مختلف فقه با عدالت و تقوی آمده است تصریح شده است. از این جهت بحث طیب مولد و یا رجولیت و بلوغ و امثال آن به میان نیامده و به مقطوع و مسلم بودن آن اکتفا شده است؛

۱. سایت تفسیرنیوز، ۱۳۹۱.

۲. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۱۰۷.

چنان که ذکر سایر بحث‌هایی که به مناسبت شرایط مرجعیت طبق مصوبه سال پنجاه و هشت ذکر شده، پس از بازنگری چندان مورد نیاز نیست^۱.

۲-۹. پیشینه کلامی دیدگاه فقهی امامیه و اهل سنت در ولایت سیاسی

نظریه حکومت در نظر امامیه بر اصل حاکمیت امام معصوم (علیه السلام) و ولایت عامه او — که استمرار ولایت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به حساب می‌آید — مبتنی است. امام معصوم (علیه السلام) با انتخاب الهی و اعلام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) یا امام قبلی به ولایت امر و حاکمیت برگزیده می‌شود. بر این اساس، از نظر شیعه — در صورت حضور و ظهور امام معصوم (صلی الله علیه و آله) — نوبت به طرح و بررسی شرایط زمامدار و انتخاب فرد واجد شرایط و شایسته نمی‌رسد. چرا که زمامدار (ولی امر) را خداوند انتخاب می‌کند نه مردم. اما در صورت غیبت و عدم ارتباط طبیعی امت با امام، ادله‌ای ویژه در کتاب و سنت به چشم می‌خورد که زمامدار شایسته را معرفی کند، یا آنکه لزوم مرد بودن یا جواز زن بودن زمامدار را معلوم نماید.

بعید نیست دیدگاه فقهی امامیه در شرط کردن مرد بودن برای زمامدار مبتنی بر پیشینه کلامی امامیه در ولایت امام معصوم باشد. پشتوانه این دیدگاه استدلالی است که امامیه به موجب آن اثبات می‌کند که قاضی باید مرد باشد؛ زیرا قضاوت یکی از بخش‌های ولایت و بلکه مهم‌ترین بخش آن به حساب می‌آید و در درجه اول از شئون امام است. به طوری که آن را نائب رسول الله دانسته‌اند^۲. بنابراین شرط مرد بودن در قاضی — به هر علتی که باشد — موجب شرط دانستن این خصوصیت در ولایت نیز می‌شود؛ به خصوص اگر امامت همه‌جانبه (عام) در نظر باشد. به هر حال، دلایل این دو مسئله مشترک است.

اما از دیدگاه مذاهب اهل سنت زمینه‌ساز شرط مرد بودن در عصر حاضر این است که این شرط — مطابق ادله مربوط به شرایط خلیفه در نظام خلافت نبوی — یکی از شرایط خلیفه

۱. فائزه عظیم زاده اردبیلی و لیلا خسروی، مطالعه تطبیقی حقوق زنان از منظر اسلام و غرب (۳) حق مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان، تهران: مرکز امور زنان و خانواده ریاست جمهوری، چاپ اول، ۱۳۸۸، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.

۲. حمزه بن علی حسینی حلبی (ابن زهره)، غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۷ هـ.ق، ص ۴۳۶.

به شمار می‌رود. روایات و اجماع از جمله این دلایل است. همچنین اینکه، بنا بر نظر کسانی که معتقدند قاضی باید مرد باشد — که اکثر اهل سنت بر این عقیده‌اند — خلیفه بر قاضی تقدم و اولویت دارد؛ پس آنچه در قاضی شرط باشد لاجرم قبل از آن در خلیفه شرط خواهد بود. ابوحنیفه در مواردی که زن از شاهدان باشد قضاوت او را مجاز می‌داند. محمدبن جریر طبری هم معتقد است زن اگر مجتهد باشد، در همه جا می‌تواند قضاوت کند، زیرا حق افتا دارد.^۱ به این نکته در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه این گونه اشاره شده است:

مذاهب چهارگانه اجماع دارند که امام باید مرد باشد؛ برای اینکه بتواند آزاد باشد و با مردان رفت و آمد داشته باشد؛ پس ولایت زن صحیح نیست. به دلیل روایت صحیح از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که فرمود: «قومی که امرشان را به زنی بسپارد هرگز رستگار نخواهد شد»؛ همچنین ولایت خنثی هم صحیح نیست.^۲

بنابراین بر اساس دیدگاه امامیه، مطابق نص، جانشین رسول خدا و ولی امر امام معصوم است. اما بر مبنای دیدگاه اهل سنت جانشین رسول خدا و ولی امر باید بر اساس تعیین انتخاب بشری مشخص شود. با عنایت به این توضیح، شاید به لحاظ نظری مسئله صلاحیت شرعی ولایت سیاسی زن مطابق دیدگاه دوم، که منکر نص و عصمت است، از همان تجربه نخست انتخاب زمامدار پس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) طرح‌پذیر باشد. اما مطابق دیدگاه اول، که متکی بر نص و عصمت است، این مسئله نه به لحاظ عملی و نه به لحاظ نظری طرح‌پذیر نیست. اما هر دو جهت‌گیری در غیبت کبری امکان آن را دارند که مسئله صلاحیت شرعی زن را برای زمامداری طرح کنند.^۳

۲-۱۰. زنان در جمهوری اسلامی ایران

جمهوری اسلامی ایران را، که با انقلاب سال ۱۳۵۷ به رهبری فقیه برجسته حضرت امام خمینی (ره) ایجاد شد، از بهترین نمونه‌های حکومت دینی موفق پس از دوران معصومان

۱. شمس‌الدین، همان، ص ۵۱ و ۵۲.

۲. عبد الرحمن جزیری و دیگران، الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت علیهم السلام، ج ۵، بیروت: دار النفلین، چاپ اول، ۱۴۱۹ هـ ق، ص: ۶۱۸.

۳. شمس‌الدین، همان، ص ۵۴.

علیهم السلام می‌توان دانست. بر این اساس شایسته است که به موضوع حضور و ولایت سیاسی زن در این بخش نگاهی بیندازیم و ببینیم در این الگوی نسبتاً موفق زنان چه جایگاهی داشته و دارند. به همین منظور، ابتدا به نقش زنان در انقلاب اسلامی ایران و سپس به جایگاه ایشان در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می‌پردازیم.

۲-۱۰-۱. زنان در انقلاب اسلامی ایران

از مهم‌ترین نهضت‌های موفق در تاریخ کشورهای اسلامی می‌توان به نهضت انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ ملت ایران اشاره کرد. مشارکت سیاسی زنان در این انقلاب شایان توجه است. زنان کشور جمهوری اسلامی با تکیه بر تعالیم ظلم‌ستیزانه و آزادی‌خواهانه اسلامی در انقلاب شکوهمند اسلامی در سال ۱۳۵۷ نقشی فعال و سازنده داشتند. این حضور در همه ابعاد بسیار جدی و تعیین‌کننده بود؛ به گونه‌ای که به جرئت می‌توان ادعا کرد اگر زنان در کنج منازل می‌نشستند و از انقلاب اسلامی حمایت عملی نمی‌کردند، این انقلاب این گونه به ثمر نمی‌نشست.

بهترین شاهد برای اهمیت نقش زنان در انقلاب اسلامی معمار کبیر آن حضرت امام خمینی (ره) است که در اینجا از بیاناتشان بهره می‌گیریم. ایشان در پاسخ به سؤال خبرنگار مجله القومی العربی درباره مشارکت زنان در انقلاب چنین می‌گوید:

«زندان‌های شاه از زنان شیردل و شجاع مملو است. در تظاهرات خیابانی زنان ما، بچه‌های خردسال خود را به سینه فشرده، بدون ترس از تانک و توپ و مسلسل، به میدان مبارزه آمده‌اند. جلسات سیاسی‌ای که زنان در شهرهای مختلف ایران، برپا می‌کنند کم نیست، آنان نقش بسیار ارزنده‌ای را در مبارزات ما ایفا کرده‌اند. مادران شجاع فرزندان اسلام، خاطره جانبازی و رشادت زنان قهرمان را در طول تاریخ زنده کرده‌اند. در چه تاریخی این چنین زنانی را سراغ دارید و در چه کشوری؟»^۱

یا در جاهای دیگر حتی سطح ارزش کار زنان در انقلاب را بالاتر از مردان و معلمان و همه کس بیان می‌فرمایند:

۱. موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۴۰.

«بعد از سقوط این (رژیم شاهنشاهی) و در حال سقوط و در نهضتی که مسلمین کردند، ملت ما کردند، همه‌تان ملاحظه کردید که زن‌ها پیشقدم بودند. بلکه فعالیت زن‌ها در این باب ارزشش بیشتر از فعالیت مردها بود؛ برای اینکه همین خواهرها که ریختند در خیابان‌ها و در مقابل توپ و تانک تظاهر کردند و مشت گره کردند، اینها مردها را، قدرتشان را دوچندان کرد. وقتی مردها ببینند که خانم‌ها آمدند در مقابل توپ و تانک، آنها بیشتر اقدام می‌کنند؛ و ما دیدیم که این خواهرها در این نهضت یک سهم بسیار بزرگ داشتند؛ و در طول این نهضت تا حالا، که در غیاب رژیم سابق است، می‌بینیم که خانم‌ها در همه مسائل شرکت دارند. در قضیه پاکسازی، قضیه جهاد سازندگی، در همه این امور، فعالانه شرکت می‌کنند و آزادانه. این مال آن زمان، و این زمان که تفصیلش را شما می‌دانید و محتاج به بیان نیست.»^۱

«نقش زن در جامعه بالاتر از نقش مرد است؛ برای اینکه بانوان علاوه بر اینکه خودشان یک قشر فعال در همه ابعاد هستند، قشرهای فعال را در دامن خودشان تربیت می‌کنند. خدمت مادر به جامعه از خدمت معلم بالاتر است، و از خدمت همه کس بالاتر است؛ و این امری است که انبیا می‌خواستند. می‌خواستند که بانوان قشری باشند که آنها تربیت کنند جامعه را، و شیر زنان و شیر مردانی به جامعه تقدیم کنند.»^۲

«بحمدالله زن‌ها در این جمهوری اسلامی چنانچه در همه مسائلی که عمومی پیش آمده است برای ایران پیشقدم بوده‌اند؛ در مسئله تنباکو پیشقدم بوده‌اند؛ در مسئله مشروطیت پیشقدم بوده‌اند، در مسائلی هم که ما الآن مبتلا به آن هستیم حظ وافر دارند، بلکه باید بگوییم که دو چندان حظ دارند. چنانچه یک عده از زن وارد بشوند در- فرض کنید- یک محلی که محل جنگ است، علاوه بر اینکه خودشان جنگ می‌کنند، مردها را که یک احساسی دارند نسبت به زن‌ها، حساسیت دارند نسبت به زن‌ها، مردها را قوه‌شان را دوچندان می‌کنند.»^۳

۱. همان، ج ۱۰، ص ۱۸۳ و ۱۸۴.

۲. همان، ج ۱۴، ص ۱۹۷.

۳. همان، ج ۲۰، ص ۷.

از مهم‌ترین عرصه‌های دیگری که زنان جمهوری اسلامی ایران در آن نقشی فعال ایفا نموده‌اند دفاع مقدس هشت‌ساله بوده است:

«ما مکرر دیدیم که زنان بزرگواری زینب گونه- علیها سلام الله- فریاد می‌زنند که فرزندان خود را از دست داده و در راه خدای تعالی و اسلام عزیز از همه چیز خود گذشته و مفتخرند به این امر؛ و می‌دانند آنچه به دست آورده‌اند بالاتر از جنات نعیم است، چه رسد به متاع ناچیز دنیا.»^۱

در جایی دیگر، درباره نقش زنان در پیشبرد اهداف انقلاب این گونه فرموده‌اند:

«شما بانوان در ایران ثابت کردید که در پیشاپیش این نهضت قدم برداشتید. شما سهم بزرگی در این نهضت اسلامی ما دارید. شما در آتیه برای مملکت ما پشتوانه هستید. از شماست که مردان و زنان بزرگ تربیت می‌شود. در دامن شما مردان و بانوان بزرگ تربیت می‌شود. شماها عزیز ملت هستید؛ پشتوانه ملت هستید. شماها در تحصیل کوشش کنید که برای فضایل اخلاقی و فضایل اعمالی مجهز شوید. شما برای آتیه مملکت ما جوانان نیرومند تربیت کنید. دامن شما یک مدرسه‌ای است که در آن باید جوانان بزرگ تربیت بشود. شما فضایل تحصیل کنید تا کودکان شما در دامن شما به تربیت برسند. من از خدای بزرگ سلامت و سعادت شما را خواهانم و امیدوارم که دوشادوش مردان در قضیه مجلس مؤسسان و مجلس شورای ملی رأی بدهید تا اینکه جمهوری اسلامی و قانون جمهوری اسلامی و مجلس شورای جمهوری اسلامی تأسیس و ما به آنچه که خواهان آن هستیم برسیم.»^۲

این نمونه‌ها نشان از نقش والای زن در تأثیرگذاری در امور سیاسی است که مورد تأیید و تأکید فقیه جامع‌الشرایط حاکم زمان بوده است.

۲-۱۰-۲. زنان در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

از آنجا که انقلاب اسلامی ایران و جمهوری اسلامی تشکیل شده در این کشور را از موفق‌ترین نمونه‌های آن می‌دانیم و با توجه به پیشینه تاریخی زنان و حضور شایسته و فراگیر

۱. همان، ج ۲۱، ص ۳۹۸.

۲. همان، ج ۶، ص ۵۲۱.

آنان در انقلاب اسلامی ایران و پیش‌برد اهداف آن، بررسی نگاه قانون اساسی جمهوری اسلامی درباره زنان و مشارکتشان در امور سیاسی خالی از لطف نیست.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مشارکت در اداره امور کشور در تمامی سطوح را برای همه، اعم از زن و مرد از طریق انتخابات یا از راه همه‌پرسی مورد تأکید قرار داده است. نیز درباره شرایط انتخاب‌کنندگان و شرایط انتخاب‌شوندگان فرق چندانی میان مرد و زن نگذاشته و تعیین شرایط را به قانون عادی واگذار نموده است. مشارکت زنان را در یک دسته‌بندی کلی در سه محور می‌توان ارزیابی کرد:

مشارکت در قوه مجریه، مشارکت در قوه مقننه و مشارکت در قوه قضائیه. ابتدا به قوه مجریه می‌پردازیم: درباره شرایط ریاست جمهوری قانون اساسی تصریح می‌کند که: «رئیس جمهور باید از میان رجال مذهبی و سیاسی که واجد شرایط زیر باشند انتخاب شود: ایرانی الاصل، تابع ایران، مدیر و مدبر، دارای حسن سابقه و امانت و تقوی، مؤمن به مبانی جمهوری اسلامی ایران و مذهب رسمی کشور»^۱ درباره این اصل و در ارتباط با تفسیر «رجال مذهبی و سیاسی» از قانون اساسی نظریات متفاوتی بیان شده است، ولی نظر غالب عدم جواز برای زنان جهت شرکت به عنوان کاندیدای ریاست جمهوری است.^۲

به دلیل اهمیت موضوع، به نظر می‌رسد مناسب باشد که در این باره به مشروح مذاکرات خبرگان ملت در تصویب قانون اساسی نیز مراجعه کنیم.

آیت الله منتظری به عنوان موافق متن پیشنهادی اولیه اصل ۱۱۵ درباره شرط مرد بودن برای رئیس جمهور این گونه بیان کرده‌اند:

«و اما راجع به مسئله مرد بودن ما مسلمات اسلام را نمی‌توانیم کنار بگذاریم و از طرفی نمی‌خواهیم به خواهران خودمان جسارتی شده باشد یا حقی از آن‌ها سلب کنیم. در مسئله حکومت و ولایت این اشتباه است که ما خیال می‌کنیم حق است، این مسئله وظیفه و مسئولیت است و مسئولیت باری سنگین است، چنانچه خدای تعالی به دوش عده خاصی بگذارد و زن‌ها

۱. قانون اساسی، اصل ۱۱۵.

۲. اداره مطالعات زنان و خانواده، کارآمدی نظام جمهوری اسلامی ایران در مسائل زنان، تهران: معارف، چاپ دوم، ۱۳۸۹، ص ۱۹ و ۲۰. ص ۲۰.

را نخواهند این مسئولیت سنگین به دوششان بگذارند. این هتک حرمت به زن‌ها نشده و حقوقی از آن‌ها تضییع نشده است و من عرض کردم، در فقه اسلام، مسئله ولایت و مسئله قضاوت را گفته‌اند که مخصوص مردها است و چون مسئولیت خیلی سنگینی است که عواقب زیادی دارد فقط عرض کردم در قضاوت راجع به اموال، ابوحنیفه که یکی از مراجع اهل سنت است در قضاوت اموال تقوایش این است که زن می‌تواند قاضی بشود آن هم قیاس کرده است با باب شهادت، چون اهل تسنن قیاس را حجت می‌دانند ولی غیر از ابوحنیفه بقیه ائمه چهارگانه اهل سنت ولایت را می‌گویند منحصر به مرد است و قضاوت را هم آن سه نفر غیر از ابوحنیفه حجت می‌دانند. در فقه شیعه اتفاق علمای شیعه است در جمع اعصار؛ و ما این را مطمئن هستیم که خواهران ما چون معتقد به اسلام هستند و انقلاب هم انقلاب اسلامی است مسلماً خواهران ما ناراحت نمی‌شوند از اینکه آن چیزی که مطابق موازین اسلامی است بنویسیم؛... و ما تحاشی نداریم از گفتن حق و احکام اسلامی را بدون بیم می‌گوییم و مطمئن هستیم که نه خواهران ما ناراحت می‌شوند نه برادران اهل سنت ما (درباره شرط مؤمن به مذهب رسمی کشور). زیرا برادران ما می‌دانند که اکثریت این مملکت شیعه هستند و خواهران هم می‌دانند که آنچه مطابق موازین اسلام است عمل خواهد شد و مسلماً حقوق هیچ کس تضییع نخواهد شد و من پیشنهاد می‌کنم که نوشته بشود برای اینکه اگر بخواهیم ننویسیم به ما اشکال می‌کنند که چطور شده است که این قید را در این اصل نیاورده‌اید.^۱

در مقابل، از مخالفان مهم این قید می‌توان به تنها زن حاضر در مجلس اشاره کرد. خانم گرجی در توضیح دیدگاه خود چنین می‌گوید:

«با توجه به اینکه در اینجا ولایت هم نیست و ولایت با رهبری و فقط تنفیذ امر است و یک قدرت اجرائی و یک وکالت است. اگر چنین چیزی در کشور اسلام نیست چه دلیلی دارد... قید کلمه «مرد» بودن را دارا باشد. و به نظر من اصلاً این قید لازم نیست؛ زیرا با توجه به اینکه اگر احیاناً زن‌ها به این مرحله از تکامل و پویائی برسند باز در مرتبه رهبریت و امامت نیستند بلکه یک قدرت اجرائی است که از طریق رهبر اگر لیاقتش را داشته باشند یعنی دارای

۱. اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ص ۱۷۶۷ و ۱۷۶۸.

امانت و تقوا و حسن سابقه و مؤمن به مبانی اسلام باشند می‌توانند احراز کنند؛ زیرا زن هم می‌تواند مؤمن و دارای امانت و تقوا باشد و قدرت سیاسی زن را اسلام امضاء می‌کند که این قدرت سیاسی زن برای مردان یک زمینه‌ای است که مردان عظیم به آن تکیه‌ای که به غیر، سخن می‌گویند اشاره می‌کنند و حالا اگر در اسلام نبوده ما خلاف اسلام نمی‌خواهیم باشد؛ رهبر امضاء نمی‌کند. می‌گوئیم بحثی نیست که ما این را بگذاریم و باعث ناراحتی شود و سد سبیل الله هم شود؛ چون بالاخره این راه باید باز شود و همه اگر امکان دارند در این راه کار کنند؛ اگر نتوانند، نمی‌رسند؛ بنابراین گذاشتن این مورد چه نیازی دارد؟^۱

در ادامه آقای فاتحی در پاسخ به خانم گرجی و در تأیید سخنان آیت الله منتظری این گونه بیان می‌کند:

«و اما مطلبی که خواهران خانم گرجی راجع به زن فرمودند، همان طور که استاد محترم آقای منتظری فرمودند بحث از مسئولیت است و این یک بار سنگین است که اسلام همواره رعایت کرده است؛ چون عاطفه و احساسات در زن قوی و عقل کم است (اعتراض نمایندگان) روی این اصل خواسته است حکومت و قضاوت در اسلام به زن نرسد و این از مسلمات فقه اسلام است و اصل قیام ما از چهارده قرن قبل روی همین برنامه استوار بوده است. مگر مردم تاریخ انقلاب را فراموش کرده‌اند، اصل انقلاب پایه‌اش روی این بوده است که در اسلام حکومت به زن نمی‌رسد. بنابراین، اینکه فرمودند «وکاله» چنین مطلبی نیست و رئیس جمهور عین حکومت و قضاوت است و در اسلام همان طوری که خواهران تذکر دادند تمام خواهران ما همه مسلمانند آنچه را که اسلام به آنها داده است می‌خواهند و اضافه نمی‌خواهند چون می‌دانند بر خلاف حقیقت است و آنچه را که اسلام دارد قبول می‌کنند و می‌دانند وقتی که اسلام این معنا را به آنها نداده است اگر ما هم بدهیم چون مسلمان و معتقد به اسلام هستند نمی‌پذیرند.»^۲

۱. همان، ص ۱۷۷۰.

۲. همان، ص ۱۷۷۱.

روشن شد که در بین خبرگان هم موضوع ریاست جمهوری زن محل اختلاف بوده است؛ از آن جمله اینکه رئیس جمهور وکالت دارد یا ولایت. اما از آنجا که سرانجام اصل به صورتی که می‌بینیم تصویب شده است، اکثر خبرگان به دلیل برداشت ولایت سیاسی رئیس جمهور و یا لاقفل مشکوک بودن آن بنا را بر احتیاط گذاشتند و قید رجل بودن را تصویب کردند. اما نکته شایان توجه این است که مخالفان قید مرد بودن هم قائل به این بودند که ولایت و حکومت در اسلام به زن نمی‌رسد و مدعایشان این بود که ریاست جمهوری صرفاً مقام اجرایی و یا وکیل است.

کلمه رجال از نظر مفهوم لغوی مبین آن است که واجدین شرایط ریاست جمهوری از میان مردان انتخاب می‌شود و بر اساس این استنباط زنان حق شرکت در انتخابات ریاست جمهوری به عنوان انتخاب شونده را ندارند. ولی، اگر کلمه رجال به مفهوم عرفی و متعارف آن منظور باشد، از این کلمه استنباط معنی شخصیت و همان مفهومی خواهد شد که دو کلمه مذهبی و سیاسی مبین آن است. اصل یکصد و پانزدهم قانون اساسی گرچه در مورد به‌کارگیری کلمه رجال صراحتی ندارد ولی تفسیر شورای نگهبان در این مورد هرگونه ابهام را از میان برداشته و معنی اول را تأیید نموده است.^۱

در وهله بعد، وزارت زنان از نظر قانون اساسی هیچ معنی ندارد و اصل ۱۳۳ تعداد وزیران و حدود اختیارات آن‌ها را به عهده قانون عادی گذاشته است.^۲

قوه مقننه در جمهوری اسلامی ایران مرکب از دو رکن مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان است. از نظر قانون اساسی نه فقط حضور زنان در قوه قانون‌گذاری پذیرفته شده است، بلکه هیچ گونه محدودیتی برای نمایندگان زن وجود ندارد. اگر اراده مردم بر این امر تعلق گیرد که همه نمایندگان خویش را از میان زنان انتخاب کنند، هیچ کس نمی‌تواند مانع شود. بر همین اساس روشن است که تصدی ریاست مجلس و قرار گرفتن در جایگاه ریاست قوه مقننه

۱. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، ج ۱، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۷۱، ص ۳۲۱.

۲. اداره مطالعات زنان و خانواده، همان، ص ۲۰.

برای زنان امکان‌پذیر است و راه برای حضور ایشان در کلیدی‌ترین ارکان حکومت باز است. اما رابطه شورای نگهبان با مجلس رابطه‌ای طولی است و جایگاه آن به حدی است که مجلس شورای اسلامی بدون وجود شورای نگهبان اعتبار قانونی ندارد. از آنجا که در ترکیب دوگانه این شورا بر اساس اصل ۹۱ قانون اساسی شش فقیه به انتخاب مقام رهبری و شش حقوقدان با رأی مجلس (پس از معرفی توسط رئیس قوه قضائیه) وجود دارد، حضور زنان فقیه و حقوقدان در شورای نگهبان هیچ گونه منع قانونی ندارد.^۱

درباره مشارکت در قوه قضائیه هم در قانون اساسی مقرر شده است که «صفات و شرایط قاضی طبق موازین فقهی به وسیله قانون معین می‌شود».^۲ ماده واحده قانون شرایط انتخاب قضات دادگستری مصوب سال ۱۳۶۱ مقرر نمود: «قضات از میان مردان واجد شرایط انتخاب می‌شوند». تحولات بعدی کشور سبب شد نقش زنان در دستگاه قضایی افزایش یابد. برابر با اصلاحیه تاریخ ۲۹ فروردین ۱۳۷۴ بر تبصره پنجم ماده فوق مقرر شد: «زنان واجد شرایط می‌توانند با پایه قضایی همانند مردان در پست‌های مشاورت دیوان عدالت اداری، دادگاه‌های مدنی خاص، قاضی تحقیق، مستشاری اداره حقوقی و نظایر آنها انجام وظیفه نمایند». بدین ترتیب، زنان شاغل در قوه قضائیه می‌توانند دارای پست قضایی باشند و محدودیت صرفاً در سمت ریاست دادگاه و صدور حکم است که بر اساس فتاوی‌ای قریب به اتفاق فقها صدور حکم در اختیار مردان است و قانون عادی نیز از آن پیروی نموده است.^۳

زنان چه بسا بخواهند برای دنبال کردن خواست سیاسی خود، به تشکیل حزب یا انجمن دست بزنند. این امر نیز مطابق موازین آزاد شمرده شده است. اصل بیست و ششم قانون اساسی این گونه بیان می‌کند:

۱. همان، ص ۲۰ و ۲۱.

۲. قانون اساسی، اصل ۱۶۳.

۳. اداره مطالعات زنان و خانواده، همان، ص ۲۱ و ۲۲.

احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت دینی شناخته‌شده آزادند، مشروط بر اینکه اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند. هیچ کس را نمی‌توان از شرکت در آن‌ها منع کرد و یا به شرکت در یکی از آن‌ها مجبور ساخت.^۱

همچنین ماده ۱۱۵ منشور حقوق و مسئولیت‌های زنان در جمهوری اسلامی ایران این گونه از فعالیت سیاسی را برای زنان آزاد شمرده است.

قوانین موارد خاص و مهمی را که تشکّل‌ها باید رعایت کنند برمی‌شمارد. از جمله محدودیت‌ها و ممنوعیت‌ها رعایت شیوه ارتباط با بیگانگان است.

ماده ۱۶ قانون احزاب، جمعیت‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های مذهبی شناخته‌شده از گروه‌های موضوع این قانون خواسته است در رعایت مصالح ملی و اصل استقلال کشور به اقدامات زیر دست نزنند:

۱. قانون فعالیت احزاب، جمعیت‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های دینی شناخته شده، در موارد ۱، ۲ و ۳ به تعریف این موارد پرداخته است:

ماده ۱: حزب، جمعیت، انجمن، سازمان سیاسی و امثال آن‌ها تشکیلاتی است که دارای مرامنه و اساسنامه بوده و توسط یک گروه اشخاص حقیقی معتقد به آرمان‌ها و مشی سیاسی معین تأسیس شده و اهداف، برنامه‌ها و رفتار آن به صورتی با اصول اداره کشور و خط مشی کلی نظام جمهوری اسلامی ایران مربوط است.

ماده ۲: انجمن، جمعیت، اتحادیه صنفی و امثال آن تشکیلاتی است که به وسیله دارندگان کسب یا پیشه یا حرفه و تجارت معین تشکیل شده، اهداف، برنامه، و رفتار به گونه‌ای در جهت منافع خاص مربوط به آن صنف باشد.

ماده ۳: انجمن اسلامی هر واحد اداری، آموزشی صنفی، صنعتی و یا کشاورزی تشکیلاتی است مرکب از اعضای داوطلب همان واحد که هدف آن شناختن و شناساندن اسلام، امر به معروف و نهی از منکر و تبلیغ و گسترش انقلاب اسلامی باشد.

ماده ۴: انجمن اقلیت‌های دینی اصل ۱۳ قانون اساسی تشکیلاتی است مرکب از اعضای داوطلب همان اقلیت دینی که هدف آن حل مشکلات و بررسی مسائل دینی، فرهنگی، اجتماعی و رفاهی ویژه آن اقلیت باشد.

الف) ارتکاب افعالی که به نقض استقلال کشور منجر شود.

ب) هر نوع ارتباط، مبادله اطلاعات، تبانی و مواضعه با سفارتخانه‌ها، نمایندگی‌ها، ارگان‌های دولتی و احزاب کشورهای خارجی در هر سطح و به هر صورت که به آزادی، استقلال، وحدت ملی و مصالح جمهوری اسلامی ایران مضر باشد.

ج) دریافت هرگونه کمک مالی و تدارکاتی از بیگانگان^۱.

بدین ترتیب مشارکت زنان در تمامی نهادهای سیاسی کشور به جز نهاد رهبری و ریاست جمهوری (که مورد اختلاف است) مورد پذیرش قانون اساسی جمهوری اسلامی قرار گرفته است.

۱۱-۲. ولایت سیاسی در سطوح پایین‌تر از ولی فقیه

پیش از این، حکومت ولی فقیه و ولایت سیاسی او را بررسی کردیم؛ حال به مهم‌ترین ولایات سیاسی در سطوح پایین‌تر می‌پردازیم. همچنان که بیان شد، به دلیل اینکه نظام جمهوری اسلامی ایران را از موفق‌ترین نمونه‌های حکومت اسلامی می‌دانیم به مثابه نمونه به ولایات سیاسی موجود در آن می‌پردازیم. امروزه در کشور ما عالی‌ترین مقام اجرایی رئیس جمهور است. بر این اساس قطعاً از نخستین گزینه‌هایی که در مظان داشتن ولایت سیاسی است رئیس جمهور است. در اینجا بهتر است قدری جایگاه، وظایف و اختیارات رئیس جمهور را بررسی کنیم. قانون اساسی برای ریاست جمهوری جایگاه و موقعیتی ممتازی پیش‌بینی کرده و مسئولیت‌های سنگینی برای آن در نظر گرفته است. در اصل ۱۱۳ قانون اساسی آمده است:

«پس از مقام رهبری رئیس جمهور عالی‌ترین مقام رسمی کشور است و مسئولیت اجرای قانون اساسی و ریاست قوه مجریه را جز در اموری که مستقیماً به رهبری مربوط می‌شود، بر عهده دارد».

۱. حکمت‌نیا، ص ۱۹۶-۱۹۸.

مسئولیت‌ها و سمت‌هایی که در این اصل پیش بینی شده عبارت است از:

(الف) - عالی‌ترین مقام رسمی کشور پس از رهبری؛ این تعبیر، ریاست جمهوری را در موقعیتی برتر از رؤسای قوای قضائیه و مقننه قرار می‌دهد.

(ب) - مسئول اجرای قانون اساسی؛ بعضی حقوق‌دانان این مسئولیت را «مهم‌ترین، سنگین‌ترین و پردامنه‌ترین وظیفه رئیس جمهور» می‌دانند.

(ج) - ریاست قوه مجریه؛ بر اساس این اصل رئیس جمهور «ریاست قوه مجریه» را بر عهده دارد. البته بخش‌هایی از قوه مجریه بر عهده مقام رهبری است.

مطابق اصل ۱۲۱ قانون اساسی رئیس جمهور پاسدار، نگهبان و ناظر بر اجرای قانون اساسی است. باید در آغاز کار خود بر پاسداری از شریعت و قانون اساسی سوگند یاد نماید، در قسمتی از سوگندنامه چنین آمده است:

«من به عنوان رئیس جمهور در پیشگاه قرآن کریم و در برابر ملت ایران به خداوند قادر متعال سوگند یاد می‌کنم که پاسدار مذهب رسمی و نظام جمهوری اسلامی و قانون اساسی کشور باشم»^۱.

شرایط ریاست جمهوری در اصل ۱۱۵ قانون اساسی بیان شده است:

«رئیس جمهور باید از میان رجال مذهبی و سیاسی که واجد شرایط زیر باشند انتخاب گردد: ایرانی الاصل، تابع ایران، مدیر و مدبر، دارای حسن سابقه و امانت و تقوی، مؤمن و معتقد به مبانی جمهوری اسلامی ایران و مذهب رسمی کشور».

شرایط مذکور در این اصل را می‌توان این گونه تفکیک نمود:

- شرط حقوقی: رئیس جمهور باید ایرانی الاصل باشد. لذا تابعیت اکتسابی مانع انتخاب شدن خواهد بود.

- شرط عقیدتی: رئیس جمهور به پاسداری از مذهب رسمی کشور (شیعه اثنی عشری) سوگند یاد می‌کند؛ بدین ترتیب روشن است که وی باید مسلمان، مؤمن و معتقد به مذهب رسمی کشور باشد.

۱. قانون اساسی جمهوری اسلامی، اصل ۱۲۱.

- شرط اجتماعی؛ رئیس جمهور باید از «رجال سیاسی و مذهبی» باشد. این شرط به موقعیت اجتماعی داوطلبان اشاره می‌نماید که به موجب آن رئیس جمهور باید دارای شهرت بالای سیاسی، مذهبی و از معاریف و مشاهیر باشد.

- شرط اخلاقی؛ رئیس جمهور باید شخصی خوش سابقه، امانت‌دار و پرهیزگار باشد.

- شرط سیاسی و اداری؛ رئیس جمهور باید دارای تجربه مدیریتی باشد تا بتواند کشور را به بهترین وجه اداره نماید. پس از مقام رهبری، رئیس جمهور عالی‌ترین مقام رسمی کشور است و مسئولیت اجرای قانون اساسی و ریاست قوه مجریه را، جز در اموری که مستقیماً به رهبری مربوط می‌شود، بر عهده دارد. وزرا را رئیس جمهور تعیین می‌کند و ریاست هیئت وزیران با رئیس جمهور است که بر کار وزیران نظارت دارد. رئیس جمهور مسئولیت امور برنامه و بودجه و امور استخدامی کشور را مستقیماً بر عهده دارد و بودجه سالانه کشور را دولت تهیه می‌کند. بنابراین، تبیین و تشریح شرایط قانونی داوطلبان ریاست جمهوری، برای تشخیص شایستگی این منصب خطیر، ضروری و بایسته می‌نماید. بر اساس اصل فوق یکی از مهم‌ترین شرایط رئیس جمهور این است که باید از «رجال مذهبی و سیاسی» باشد.

هر چند تاکنون زنان تجربه عملی ریاست جمهوری را نداشته‌اند، با این حال از همان آغاز انقلاب دو دیدگاه مختلف درباره امکان حضور زنان در این جایگاه مطرح است: دیدگاه نخست آن است که احراز مقام ریاست جمهوری بر پایه انتخاب است و مبنای انتخاب همان وکالت است که احکام شرع اصولاً ذکورت را در آن شرط ندانسته است؛ اما مخالفان این دیدگاه معتقدند که ریاست جمهوری نه فقط وکالت بلکه در ارتباط نزدیک با مقام ولایت است و از نظر فقه شیعه ذکورت از شروط لازم برای مقام ولایت است. در پیش‌نویس قانون اساسی اشاره‌ای به شرط جنسیت نشده بود؛ اما در «گروه بررسی اصول» شرط مرد بودن به آن اضافه گردید و در مذاکرات خبرگان قانون اساسی مسئله بر اساس این دو دیدگاه مورد بررسی واقع شد. پس از بحث درباره شرط مرد بودن و سایر شرایط، اصل پیشنهادی «گروه بررسی اصول» رأی کافی نیاورد و اتخاذ تصمیم به جلسه‌ای دیگر موکول شد^۱ که در آن بدون بحث

۱. اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهائی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۳، چاپ اول، ۱۳۶۴، ص ۱۷۶۶ - ۱۷۷۲.

اصل فعلی قانون اساسی (اصل یکصد و پانزدهم) با قید عنوان «رجال مذهبی و سیاسی» به تصویب رسید.^۱ همین اصطلاح موجب ابهام درباره شرایط ریاست جمهوری در قانون اساسی شده است. این اصطلاح از یک سو ممکن است، صرف نظر از جنسیت، معنای اعتباری شخصیت‌های سیاسی و مذهبی را به ذهن متبادر سازد، اما از نظر لغوی رجال به معنای مردان در مقابل «نساء» به معنای زنان حکایت از آن دارد که داوطلبان ریاست جمهوری حتماً باید از میان مردان باشند. لذا مشخص نیست خبرگان قانون اساسی معنای اعتباری لفظ رجال را مد نظر داشته‌اند یا معنای لغوی آن را. اگرچه با توجه به مذاکرات و گفت‌وگوهای آنان به نظر می‌رسد بحث اول شرط رجولیت بوده است؛ یعنی رئیس جمهور باید مرد باشد و در سیستم حکومت اسلامی زنان نمی‌توانند به سمت حاکمیت به ویژه در سطح ریاست جمهوری دست یابند. علاوه بر ابهام موجود در قانون اساسی، همین مشکل در قانون انتخابات ریاست جمهوری اسلامی ایران مصوب پنجم تیرماه سال ۱۳۶۴ نیز دیده می‌شود؛ چرا که بر اساس بند اول از ماده ۳۵ این قانون از شرایط انتخاب‌شوندگان هنگام ثبت نام این است که از رجال مذهبی و سیاسی باشند؛ بنابراین قانون انتخابات نیز نتوانسته است مسئله مزبور را حل نماید. متأسفانه اگرچه ابهام موجود در اصل ۱۱۵ قانون اساسی و ماده ۳۵ قانون انتخابات ارائه نظر تفسیری شورای نگهبان قانون اساسی را ضروری می‌کند، اما تاکنون هیچ گونه تفسیری درباره این اصل ارائه نشده است. البته شورای نگهبان در مقام قانونی نظارت بر صلاحیت داوطلبان ریاست جمهوری، که بر اساس اصل نود و نهم قانون اساسی بر عهده دارد، صلاحیت هیچ یک از زنان داوطلب ریاست جمهوری را (ظاهراً به دلیل زن بودن) مورد تأیید قرار نداده است.^۲

ولی فقیه به نیابت از سوی امام معصوم غایب (عجل الله فرجه) بر مردم ولایت دارد. از سویی بر اساس قانون اساسی جمهوری اسلامی رئیس جمهور، وزرا و نمایندگان مجلس هر یک وظایفی حکومتی بر عهده دارند. از سویی دیگر، این افراد مشروعیت خود در انجام دادن امور حکومتی را از ولی فقیه دریافت کرده‌اند: به این صورت که رئیس جمهور و به تبع او وزرا با تنفیذ حکم ریاست جمهوری مشروعیت پیدا می‌کنند؛ مصوبات نمایندگان مجلس نیز با

۱. همان، ص ۱۷۹۶-۱۷۹۷.

۲. عظیم زاده اردبیلی و خسروی، ص ۱۴۰-۱۴۲.

رأی منصوبین ولی فقیه در شورای نگهبان مشروعیت می‌یابد. از این رو این افراد مقداری از ولایت ولی فقیه را به نیابت از ایشان، در محدوده‌ای خاص و تعریف‌شده در قانون اساسی، بر مردم اعمال می‌کنند. بنابراین ممکن است که بگوییم رئیس جمهور، وزرا و نمایندگان مجلس همگی به نوعی ولایت سیاسی (محدود و مشخص و به طور نیابتی از فقیه) بر مردم دارند. بدین سبب است که نوع مراجع تقلید^۱ و -از آن جمله- مقام معظم رهبری تبعیت از قوانین دولت اسلامی را واجب شرعی می‌داند.^۲ حتی برخی بسیار جدی بر این مضمون تأکید کرده‌اند:

«چگونه جائز است... به زن‌ها اجازه داده شود در محافل رجال داخل بشوند و به قبض و اخذ و بطش و امر و نهی و رفع صوت و مُحاجَّه و مخاصمه و سائر اموری که برای قضاوت و حکومت لازم است مبادرت ورزند؟!»

در ادامه، به دلیل اینکه مجلس شوری را ریاست عامه بر جمیع امور ولایه می‌دانند، حتی در صورت اجتهاد هم زنان را مجاز در دخول در مجلس نمی‌دانند.

«علتش این است که، در زمان ما، مجلس شوری دارای ریاست عامه است بر جمیع امور ولایه. هدایت و ارشاد به سوی نهضت‌های سیاسی با مجلس شوری است. تعیین خطّ مشی حکومت در امور اجتماعی و تمدّن به واسطه مجلس شوری است. اقتصادیات و امور اخلاقیّه و تعلیمیّه و تدبیر و فرهنگ به دست مجلس شوری است. تحقّق صلح و جنگ در هر زمانی به اراده آن مجلس است. بر اساس مجلس شوری امور دولت استوار می‌شود؛ یا اینکه انحلال پیدا می‌کند؛ وزرا را نصب و یا عزل می‌کنند.

بنابراین، اگر مجلس شوری را مجلس ریاست عامه بنامیم اولی است از اینکه آن را مجلس شوری بگوییم. وزان مجلس شوری در اجتماع وزان قیّم متکفّل به امور است. شأن مجلس شوری شأن وکالت از قبل عامه نیست تا اینکه گفته شود: در این صورت فرقی بین

۱. میرزا جواد تبریزی، صراط النجاه، قم: دارالاعتصام، چاپ اول، ۱۴۱۷ ه. ق، ج ۲، ص ۵۱۷؛ سیدعلی سیستانی، استفتائات، بی‌نا، ۲۰۰۰، ص ۹۹ و... .

۲. سیدعلی خامنه‌ای، أجوبة الاستفتائات، بیروت: دارالاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۲۰ ه. ق، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۴.

اعضایش از زن و مرد نیست؛ و همین طور که انسان می‌تواند در امر خود مردی را وکیل کند، می‌تواند زن را هم وکیل کند. این طور نیست؛ قضیه، قضیه وکالت نیست!^۱.

در این باره برخی از مدافعان خواسته‌اند توجیهاتی کنند که به این توجیهات هم پاسخ داده شده است:

از آن جمله پس از به نتیجه نرسیدن راجع به عدم مجوز شرعی و عقلی دخول زن در مجلس، یکی از موافقان در صغرای مسئله تشکیک کرده است و غلبه مردان در نمایندگی مجلس را باعث حل مشکل معرفی کرده است. در جواب به او این گونه پاسخ گفته شده است:

«اولاً در حال حاضر بر حسب اتفاق بیش از دو یا سه زن در مجلس حضور ندارند؛ ولی اگر ملت بخواهد تمام وکلایش را از زنان انتخاب نماید، کدام قانون می‌تواند جلوی آن را بگیرد؟! پس قانونی که چنین اختیاری را بدهد، اصل این قانون خلاف است.

دوم اینکه: نتیجه تابع اُخسّ مقدّمین است؛ وقتی در مجلسی همه افراد آن از مردانند، ولی یک یا دو نفر هم از زنان وجود دارند، کافی است که مصوبات آن از حجّیت ساقط شود. از این گذشته، مگر ولایت اختصاص به مردان ندارد؟ این مجلسی که مجلس ولایی است، مجلس ریاست عامّه است، و آن را به عنوان یک مهره و یا یک دنده از چرخ‌های ماشین بزرگ ریاست عامّه تعیین کرده‌اند، ما به چه دلیل شرعی این کار را انجام دهیم! در حالی که آیات صریحه قرآن، اخبار، و سیره مستمرّه از زمان پیامبر تا کنون در میان مسلمین دلالت دارد بر آنکه: دیده نشده است هیچ یک از خلفاء، بزرگان و سلاطین اسلامی زن را در مجالس مشورت خود وارد کنند^۲».

در ادامه به تأیید تصمیمات مجلس توسط فقهای شورای نگهبان اشاره شده است که آن نیز پذیرفته نشده است:

«اولاً: اعضای شورای نگهبان که همه مجتهد نیستند تا تمامی اعضای آن را مجتهدین مرد تشکیل داده باشند؛ بلکه مرکّب است از شش فقیه و شش حقوقدان؛ ثانیاً: وظیفه شورای

۱. منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۱۴۰۹ ه ق ج ۳، ص ۱۷۱ و ۱۷۲.

۲. حسینی تهرانی، ۱۴۲۱ ه ق، ج ۳، ص ۱۷۹-۱۸۰.

نگهبان جعل قانون و حکم نیست؛ حکم از طرف مجلس صادر می‌شود و وظیفه آن‌ها کنترل حکم است، نه جعل آن.^۱»

بر این اساس بیان می‌کنند که زن جواز تصدی تمام مصادری که در آن‌ها شائبه ولایت هست، مثل نخست وزیری، وزارت، ریاست ادارات، استانداری‌ها، فرمانداری‌ها، بخشداری‌ها، و هر پستی که جنبه ولایی دارد، ندارد.^۲

در ادامه با تأکید بر لزوم عدم تنازل از این گونه از اصول می‌گویند:

«این مباحث از نظر جواز و عدم جواز ولایت زن بود؛ اما جهات دیگر، نظیر استشاره و امثال آن، مطلب جداگانه‌ای است که قابل بحث است. واقعاً ما اگر همین مسائل متقن و محکم خود را بگیریم و پیش برویم، در دنیا آن استحکام و متانت اسلام چنان با قدرت خود تجلی می‌کند که تمام افراد را به سوی حق به حرکت در می‌آورد؛ ما داعی نداریم از این اصول مسئله تنازل کنیم و بعضی از قوانین غربی را در برنامه‌های خود داخل کنیم؛ و به جهت اینکه از قافله عقب نمانیم — که در حقیقت عین عقب‌افتادگی است — از حقانیت قرآن و از آن مطالب مستنده و مسئله و ثابت خود دست برداریم.^۳»

۱۲-۲. قضاوت

غالب فقها بر شرط ذکورت در قضاوت اتفاق دارند. بر این اساس، از مبانی نظری این نوشتار عدم جواز شرعی قضاوت زن در نظر گرفته شده است. با وجود این، لازم است در این باب توضیحاتی داده شود.

مفهوم قضا موارد کاربرد متعددی دارد. ابن اثیر موارد کاربرد قضا در لغت را، که به اعتقاد وی همه آن‌ها در احادیث نیز به کار رفته است، در عبارت زیر خلاصه می‌کند: «هر آنچه کارش استوار شود، پایان داده شود، خاتمه پذیرد، ادا شود، پاسخ داده شود، دانسته شود، اجرا

۱. همان، ص ۱۸۰.

۲. همان، ص ۱۸۲.

۳. همان.

شود یا تأیید شود معادل «قد قضی» است و همه این وجوه در حدیث آمده است^۱. ولی برخی از لغت‌شناسان همه آن‌ها را به فصل و حکم برگردانده‌اند^۲. حکومت هم که مصدر دوم «حکمَ یَحْكُمُ حُكْمًا» است، وقتی با حرف تعدیة «باء» (حکم بالامر) یا «لام» (حکم للرجل) یا «علی» (حکم علی الرجل) متعدی شود، به معنای قضاوت و فصل خصومت و نزاع است^۳.

با اینکه در معنای اصطلاحی قضا به «حکم میان مردم هنگام تنازع و رفع خصومت و فصل امر میان آن‌ها» اشاره شده است، برخی احتمال داده‌اند که قضا افزون بر مفهوم فوق شامل امر والی و حکم حاکم نیز باشد^۴. به گفته برخی از مفسران، قضا در قرآن کاربردی وسیع‌تر دارد و شامل «قضای تشریعی» نیز می‌شود^۵؛ در نتیجه، قضای خداوند به معنای همان حکم تشریعی او و قضای پیامبر به معنای تصرف در شأنی در شئون مردم است^۶.

با این حال، موضوع سخن در اینجا فقط قضا به معنای فصل خصومت است. زیرا قضای تشریعی به حوزه قانون‌گذاری و حکم حاکم در حوزه حکومت مربوط می‌شود. تنها صورت باقی‌مانده فصل خصومت در میان مردم است. قضاوت دارای سه مرحله استنباط حکم، تطبیق حکم به دست آمده بر موضوع دعوا و الزام طرفین به پذیرش و رعایت آن حکم است. نتیجه این الزام فصل خصومت میان طرفین دعوا خواهد بود؛ به همین دلیل برخی از فقیهان بر جنبه اخبار تأکید می‌کنند و آن را اخبار از حکم شرعی به صورت الزامی معنا نموده‌اند^۷. فقیهان عامه نیز قضا را «تبیین حکم شرعی و الزام بدان و فصل خصومت» دانسته‌اند^۸. از آنجا که نفوذ چنین تطبیقی و الزام به پذیرش آن، از سوی خواهان و خواننده دعوا بر خلاف اصل است، و

۱. مبارک بن محمد جزری (ابن اثیر)، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ اول، بی‌تا، ج ۴، ص ۷۸.

۲. همان.

۳. ناصر مکارم شیرازی، *دائرة المعارف فقه مقارن*، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۲۷ هـ ق، ص ۵۲۱.

۴. سید روح الله موسوی خمینی، *کتاب البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۴۲۱ هـ ق، ج ۲، ص ۶۴۲.

۵. طباطبایی، ج ۱۳، ص ۷۹.

۶. همان، ج ۱۶، ص ۳۲۱.

۷. صالح عبدالسمیع الآبی الأزهری، *الثمر الدانی فی تقریب المعانی شرح رسالة ابن ابی زید القيروانی*، بیروت: المكتبة الثقافية، بی‌تا، ص ۶۰۴.

۸. ابوبکر بن مسعود کاسانی حنفی، *بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع*، ج ۷، پاکستان: المكتبة الحبيبية، چاپ اول، ۱۴۰۹ هـ ق، ص ۲؛ عبدالحمید الشروانی و احمد بن قاسم العبادی، *حواشی الشروانی*، ج ۱۰، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی‌تا، ص ۱۰۱؛ محمد شمس الحق العظیم آبادی، *عون المعبود شرح سنن أبی داود*، ج ۹، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ دوم، ۱۴۱۵ هـ ق، ص ۳۵۱.

کسی می‌تواند به چنین امری الزام کند که دارای ولایت باشد، برخی چون شهید در دروس، قضاوت را «ولایت شرعی بر حکم و مصالح عمومی از جانب امام» می‌داند.^۱

نکته‌ای که در اینجا باید توجه کرد، این است که اگر قضاوت به معنای ولایت شرعی بر حکم دادن باشد، امری اعتباری و وضعی خواهد بود، نه اینکه از قبیل فعل باشد؛ حال آنکه فقیهان گاه قضاوت را واجب، گاه مستحب و گاه حرام می‌دانند و باید گفت ماهیت عمل است که می‌تواند موصوف به واجب یا حرام یا مستحب گردد، نه ولایت که فقط یک عمل وضعی و اعتباری است؛ بنابراین قضاوت ولایت نیست.^۲

صاحب جواهر با ایراد به چنین تعریفی از قضا معتقد است قضای صحیح، مانند امارت، از مناصب و مراتب است؛ آن شاخه‌ای از ریاست عمومی است که پیامبر و خلفای وی داشته‌اند.^۳ با این توضیح روشن می‌شود که نصب شخص دارای صلاحیت به عنوان قاضی یک سخن است و قضاوت او سخن دیگر است. از آنجا که بر اساس ادله شرعی در فقط شیعه، فقیهان به صورت نصب عام به عنوان قاضی منصوب شده‌اند، اگر شرایط برای آنان مساوی باشد، قضاوت بر آنان واجب است و اگر شخص غیر منصور به قضاوت پرداز، کار وی نامشروع و حرام است. چرا که چنین منصب و حقی از آن خداوند و پیامبر الهی و ائمه معصوم است؛ بنابراین هر گونه حکم الزام‌آوری از سوی هر کس به اذن آنان احتیاج دارد؛ بدین سبب امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «از حکم کردن پرهیز؛ زیرا حکم کردن از آن امام آگاه به قضا، عادل در میان مسلمین است که نبی یا وصی است.^۴» شبیه به این سخن را امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام خطاب به شریح گفته است. ایشان می‌فرماید: «شریح تو در جایگاهی نشسته‌ای که بر آن جز پیامبر یا وصی پیامبر یا ستمکار تکیه نخواهد زد.^۵» در نتیجه، قضاوت را کسی باید بر عهده گیرد که حکمش بر مردم الزام‌آور است. در بینش الهی این حق از آن خداوند متعال است که آن را به انبیا و اوصیای خود واگذار کرده است. در دوره غیبت این منصب از

۱. محمد بن مکی شهید اول، الدروس الشرعية فی فقه الامامیه، ج ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۴ ه ق، ص ۶۵.

۲. ر.ک. میرزا فتح شهیدی تبریزی، هدایة الطالب الی اسرار المکاسب، ج ۲، تبریز: اطلاعات، چاپ اول، ۱۳۷۵ ه ق، ص ۳۲۹ و ۳۳۰.

۳. نجفی صاحب الجواهر، ج ۴۰، ص ۹.

۴. اتقوا الحكومة، فإنما الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين للنبي أو وصي نبي (حر عاملی، ج ۲۷، ص ۱۷)

۵. «يا شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه الا نبي أو وصي نبي أو شقي» (همان)

چون این توقیع بعد از ملاحظه متن عالی و رفیعش، دلالت بر علو شأن اسحاق و سمو رتبه او می‌کند، که این حدیث را از نائب خاص امام علیه‌السلام گرفته و بیان کرده است. همچنین، وقتی که بزرگانی مثل مرحوم شیخ مفید، شیخ طوسی، شیخ طبرسی و شیخ صدوق رحمهم الله، بدان عمل کرده‌اند و در کتاب خود نوشته‌اند، این موجب قوت روایت می‌شود. از همه این‌ها گذشته، این روایت از همان روایات مشهوره‌ای محسوب می‌شود که هم به متنش عمل شده و شهرت فتوایی دارد، و هم داری شهرت روائی است. زیرا که این بزرگان آن را در کتب خود نوشته و تلقی به قبول کرده‌اند. بعد از آن‌ها، دیگران هم این روایت از روایات مشهوره‌ای است که به آن استدلال می‌کنند؛ لذا در سند آن جای تأمل نیست.^۱

اما از جهت دلالت: این روایت، در سه مرحله افتاء و قضاء و حکومت، دلالت بر حُجَّتِ قول فقیه و روات احادیث دارد. زیرا حضرت می‌فرماید:

«وَأَمَّا الْخَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ»

یعنی در هر حادثه‌ای که اتفاق می‌افتد و انسان حقیقت آن را نمی‌داند- هر چه می‌خواهد باشد- حتماً باید به «رواه حدیثنا» مراجعه نموده، از آنان سؤال نماید. نیز در منازعات و مخاصماتی که بین او و بین دیگران اتفاق می‌افتد، باید که به آن‌ها مراجعه کند و نباید به محاکم کفر یا محاکم ظلم مراجعه نماید. همچنین در مسائل ولائی، در مسئله اموال مجهول المالك و در امور غیب و قُصَر و در اوقاف و نظایر آن‌ها، و به طور کلی در تمام اموری که احتیاج به شئون ولائی دارد، و از همه این‌ها مهم‌تر در ولایتی که بر اصل اجتماع باید باشد، و قوه و نیروی تدبیر مجتمع که بر یک اساس باید حرکت کند و اجتماع بدون آن نیرو نمی‌تواند بر قرار باشد، باید به راویان حدیث مراجعه نمود. افرادی اجنبی که حتی در مسئله اسلام و قرآن یا تفسیر و سایر مسائل وارد هستند ولی ولایت ما را ندارند (همچون علمای اهل تسنن) از ناحیه ما ولایت ندارند و دارای صلاحیت برای قضاوت و فتوا دادن نیستند؛ از طرف دیگر هم راه برای ولایت و امارت کفر نیز بسته است. پس راه به راویان حدیث منحصر است؛ از این رو باید در تمام این مسائل به آن‌ها مراجعه نمود. همچنین می‌توانیم از این روایت استفاده حُجَّتِ ولایت فقیه و مرجعیت فقیه در فتوا را نمود و حکم به قضاوت و صحت قضای او در

۱. حسینی تهرانی، ۱۴۲۱ ه. ق، ج ۲، ص ۱۷۱.

منازعات و رفع خصومات کنیم. بنابراین، در سه مرحله از مراحل که مورد بحث است، این حدیث شریف کافی و وافی خواهد بود.^۱

یکی از مباحث مهم که در نظام حقوقی اسلام و به خصوص نظام حقوق زن مورد توجه است تحلیل ماهیت قضاوت بر اساس تحلیل ساختار و ماهیت حق است. نکته مهم در این است که روشن شود نصب شخص برای قضاوت مبتنی بر وجود حقی برای شخص است، به گونه‌ای که اگر آن شخص به عنوان قاضی نصب نگردد، به وی ستم شده است و از او سلب حق شده است؛ با این توضیح که اگر بر این باور باشیم که بر اساس ساختار نظام حقوقی اسلام، زنان به عنوان قاضی نصب نشده باشند، بگوییم به آنان ظلم شده است و از آنان سلب حق گردیده است یا اینکه قضاوت را یک تکلیف دارای مسئولیت سنگین بدانیم؛ به گونه‌ای که، اگر شارع این وظیفه را از دوش کسی بردارد، این رفع تکلیف برای وی مصونیت است و خود یک امتیاز محسوب می‌شود؛ زیرا رفع تکلیف در جایی که امکان وضع تکلیف وجود دارد مصونیت حساب می‌شود.

آنچه تاکنون گفته شد ناظر به ماهیت قضاوت بود؛ اما اکنون باید نکته دیگری را مورد توجه قرار داد و آن این است که امامان شیعه، با توجه به ساختار اجتماعی و سیاسی، درباره قضاوت واکنش نشان داده‌اند. مراجعه به وضعیت شیعیان در دوره حیات امامان معصوم، نشان می‌دهد آنان در فضایی زندگی می‌کردند که حکومت‌های جائر حکمرانی می‌کردند. با توجه به اینکه قضاوت جریان دادن قواعد فقهی در زندگی مردم است و تجلی‌گاه احکام و قوانین است و از طرف دیگر برقراری نظم در زندگی مردم اقتضا می‌کند که قضاتی دارای صلاحیت باشند و اختلافات را رفع نمایند، امامان معصوم در جمع میان این دو امر با مراجعه مردم به قضات منصوب حکومت ظلم به شدت مخالف کرده‌اند و خود، برای شیعیان، قاضی نصب کرده‌اند و به صورت اکید به شیعیان دستور داده‌اند که به این قضات مراجعه نمایند و با احکام صادر از آنان مخالفت نکنند؛ زیرا مخالفت با قضات منصوب امامان مخالفت با امام محسوب می‌شود و مخالفت با امام مخالفت با خداست.

۱. همان، صص ۱۷۱-۱۷۲.

روایاتی مثل روایت ابو خدیجه^۱ و عمر بن حنظله^۲ نشان می‌دهد که قضاوت در دستگاه قضایی شیعه بسیار خطر قلمداد شده است و لازم است به ولایت ائمه معصومین علیهم السلام منصوب گردد. در روایت عمر بن حنظله آمده است که وی از امام صادق علیه السلام درباره دو تن از شیعیان که درباره دین یا ارثی با هم اختلاف دارند و به حاکم یا قاضی مراجعه می‌کنند، پرسید آیا چنین کاری درست است؟ امام در پاسخ فرمود: «هر کس داوری به نزد طاغوت برد و به نفع او داوری گردد، آنچه به دست می‌آورد حرام است هر چند حق وی ثابت باشد؛ زیرا آنچه او به دست آورده بر اساس حکم طاغوت بوده است و خداوند به وی امر کرده است به طاغوت کفر بورزد. پرسیدم: پس چه باید کنند؟ فرمود: آنان به کسی مراجعه کنند که از شما باشد؛ احادیث ما را روایت کند و در حلال و حرام ما دقت نماید و احکام ما را بشناسد. آنان به حکم چنین کسی رضایت دهند؛ زیرا من این شخص را بر شما حاکم قرار داده‌ام؛ در نتیجه اگر به احکام ما حکم نماید و از او قبول نکنید، حکم خدا را کوچک شمرده و ما را رد نموده‌اید. رد ما رد خداست و در حد شرک به خداوند تلقی می‌شود».

همچنین در مرفوعه برقی از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که فرمود: «قاضیان چهار دسته‌اند؛ سه دسته آنان در آتش جهنم و یک دسته در بهشت جای دارند. فردی که دانسته به ظلم و جور قضاوت کند در آتش است؛ فردی که ندانسته به جور قضاوت کند در آتش است؛ فردی که ندانسته به حق قضاوت کند در آتش است؛ فردی که دانسته به حق قضاوت کند، جایگاهش بهشت خواهد بود»^۳.

۱. «ایاکم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضياً فتحاکموا الیه» (کلینی، ج ۷، ص ۴۱۲)

۲. «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صفوانَ بْنِ يحيى عَنْ داودَ بْنِ الحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع - عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا يَتَنَاهَا مُنَازَعَةً فِي دِينٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَإِلَى الْقُضَاةِ أَوْ يَحِلُّ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَمَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سَخَطًا وَإِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَيَّ الطَّاغُوتِ وَقَدْ أَمَرُوا أَنْ يُكْفَرُوا بِهِ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا الرَّأْيُ عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ...» (کلینی، ج ۱، ص ۶۷)

۳. «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْقُضَاةُ أَرْبَعَةٌ ثَلَاثَةٌ فِي النَّارِ وَوَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ رَجُلٌ قَضَى بِجَوْرِ وَهُوَ يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ وَ رَجُلٌ قَضَى بِجَوْرِ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ وَ رَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ

با توجه به ماهیت قضاوت از یک سو و اهمیت و جایگاه قضاوت در دستگاه معرفتی و رفتاری مبتنی بر آموزه‌های مکتب اهل بیت از سوی دیگر، روشن می‌شود که قضاوت شغلی با نگاه اقتصادی نیست، بلکه اعمال ولایت همراه با مسئولیت سنگین الهی است و در ساختار حقوقی شیعه دارای جایگاهی رفیع است. این برداشت از قضاوت به شدت در فرهنگ مردم نفوذ کرده است و افراد، از اینکه در معرض چنین جایگاهی قرار گیرند، پرهیز داشته‌اند. البته باید گفت این شأن خطیر به مکتب فقهی شیعه اختصاص نداشته است، بلکه در سایر مذاهب فقهی نیز نمایان است؛ به همین سبب مسئولیت قضات، که از اشتباه آنان ناشی شود، بر عهده بیت‌المال است؛ زیرا اگر این مسئولیت بر عهده خود قضات باشد، افراد ممکن است، به سبب وجود خطر، چنین مسئولیتی را نپذیرند. با این نگاه روشن می‌شود که ماهیت قضاوت مسئولیتی سنگین است و سلب این مسئولیت از اشخاص سلب حق تلقی نمی‌شود. شهید ثانی با این تعبیر که قضاوت متناسب با وضعیت زن نیست، قضاوت او را ممنوع می‌داند.^۱ این نگاه به قضاوت در روایات به خوبی مشاهده می‌شود. در برخی از روایات، با عبارت «لیس علی» که ظهور در رفع تکلیف دارد، قضاوت از عهده زنان برداشته شده است^۲؛ از این رو بسیاری از فقیهان شیعه با عبارات مختلف مسئولیت قضاوت را از زنان منتفی دانسته‌اند.^۳ گرچه برخی از فقیهان در ادله عدم جواز قضاوت زنان تردید نموده‌اند.^۴

فِي النَّارِ وَ رَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَ هُوَ يَغْلَمُ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ وَ قَالَ عَ الْحَكْمُ حُكْمَانِ حُكْمُ اللَّهِ وَ حُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ فَمَنْ أخطأ حُكْمَ اللَّهِ حَكَمَ بِحُكْمِ الْجَاهِلِيَّةِ. (کلینی، ج ۷، ص ۴۰۷)

۱. «و أما اشتراط الذکورة فلعدم أهليّة المرأة لهذا المنصب، لأنه لا يليق بحالها» (زین الدین بن علی عاملی شهید ثانی، مسالک الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسه المعارف الإسلامية، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ هـ، ج ۱۳، ص ۳۲۷).
۲. برای نمونه جابر بن یزید جعفی از امام محمد باقر نقل می‌کند که فرمودند: «لیس علی النساء اذان و لا اقامه... ولا تولی الامر القضا ولا تولی الامر» : بر زنان اذان و اقامه و... و قضاوت و حکومت نیست (صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۵۲-۳۷۵). همچنین در روایتی دیگر پیامبر اکرم در وصیتی خطاب به امیر المؤمنین علی ع می‌فرماید: «یا علی لیس علی النساء جمعه و لا جماعه و لا تولی القضا...» ای علی بر زنان نماز جمعه و جماعت... و تولیت قضا وضع نگردیده است... (صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۵۲-۳۷۵).
۳. یشرط فيه (القاضی): البلوغ، و العقل، و الايمان، و العدالة، و طهارة المولد، و العلم، و الذکورة، و... (حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، إرشاد الأذهان إلى احکام الإيمان، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۰ هـ، ص ۱۳۸)؛ یشرط فی القاضی مطلقا العقل، و البلوغ و الإيمان و العدالة و الذکورة و طهارة المولد إجماعاً (ابوالقاسم بن محمد حسن گیلانی، میرزای قمی. رسائل الميرزا القمی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۷ هـ، ج ۲، ص ۵۹۸)؛ فلا یصح قضاء المرأة و لو للنساء للإجماع (یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، تکملة العروة الوثقی، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول، ۱۴۱۴ هـ، ج ۲، ص ۵) و...
۴. ر.ک. خوانساری، سید احمد بن یوسف، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، قم: مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۵ هـ، ج ۶، ص ۷ و ۸.

البته نظام قضایی جمهوری اسلامی ایران به صورتی خاص طراحی شده است که تا حدودی وضعیت قضاوت را، از آنچه در فقه وجود دارد، متفاوت کرده است. نظام قضایی ایران بر اساس قاضی مأذون طراحی شده است؛ از این رو چه بسا زنان نیز در صدد برآیند از وضعیت قاضی مأذون استفاده کنند و به این شغل دست یابند. همچنین در ساختار نظام قضایی، افزون بر منصب قضاوت، مشاغل قضایی دیگری از قبیل دادیاری، بازپرسی، مستشاری دادگاه‌ها و حتی ریاست مجتمع‌های قضایی وجود دارد که متضمن اعمال ولایت نیست، بلکه در واقع به طور خاص فعالیت کارشناسی محسوب می‌شود، هر چند با تسامح به آن اطلاق قضاوت می‌شود. به‌خوبی روشن است عدم جواز شامل این گونه از موارد نمی‌شود. البته در این موارد نیز به اذعان بسیاری از این زنان امری بسیار دشوار بر عهده آن‌ها نهاده شده است.^۱

۱. ر.ک. حکمت‌نیا، ص ۲۰۷-۲۱۴.

فصل سوم

بررسی دلایل مخالفان و موافقان ولایت سیاسی زن

۳-۱. بررسی دلایل مخالفان ولایت سیاسی زن

بر ممنوعیت ولایت سیاسی عام (حکومت امام یا ولی فقیه) برای زن به چهار دلیل قرآن، روایات، اجماع و اصل عملی استدلال شده است. به نظر لازم است که به این ادله رجوع و آنها را بررسی کنیم.

۳-۱-۱. استدلال به قرآن کریم

بر انحصار ولایت مردان بر زنان و، به تبع آن، ممنوعیت ولایت و حکومت برای زنان به برخی از آیات قرآن استدلال شده است. در اینجا به ذکر آیاتی که دلالتشان قوی‌تر است بسنده می‌کنیم:

۳-۱-۱-۱. آیه قیومیت:

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

«مردان به دلیل برتری‌هایی که خداوند برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده است، و به دلیل انفاق‌هایی که از اموالشان (برای زنان) می‌کنند سرپرست زنان‌اند.»

بر عمومیت سرپرستی مردان بر زنان و مشروع نبودن ولایت و قضاوت زن به این آیه استدلال شده است.

قوام صیغه مبالغه از قیام است. ابن منظور در لسان العرب^۱ و زبیدی در تاج العروس^۲ قیام در آیه را به معنای محافظت و اصلاح می‌دانند.

راغب در المفردات نیز قوام را از نوع قیام با اختیار و در کنار قائم و قیام برمی‌شمارد^۳؛ بنابراین عبارت «الرجال قوامون على النساء» بدین معناست که مردان در حفظ و اصلاح امور زنان مسئولیت دارند.

۳-۱-۱-۱-۱. سخنان مفسران

شیخ طوسی در تفسیر تبیان سبب نزول این آیه را به نقل از حسن و قتاده و ابن جریج و سدی این گونه بیان می‌کند که: مردی به همسرش آسیبی وارد کرد؛ پس همسر آن مرد نزد پیامبر (صلی الله علیه و آله) آمد و تقاضای قصاص کرد. در این هنگام، این آیه نازل شد. از این رو از این آیه قوام بودن مرد بر زن به وسیله تأدیب و تدبیر به دست می‌آید و علت آن نیز عقل و رأی است که خداوند بر مرد تفضل کرده است؛ «الرجال قوامون» هم یعنی مردان به امر کردن به زن به اطاعت از خدا و خودشان قیام می‌کنند^۴.

در تفسیر علی ابن ابراهیم درباره این آیه فقط به وجوب انفاق مردان برای زنان و بیشتر بودن حق مردان بر زنان نسبت به حق زنان بر مردان اشاره شده است^۵. اما راوندی از این آیه وجوب تدبیر امر زن بر مرد را نیز استفاده کرده است^۶. جصاص هم در احکام القرآن از این آیه حق مرد برای امساک زن در منزل و منع از خروج او و وجوب اطاعت زن از مرد و قبول امرش تا وقتی که معصیت نباشد را برداشت کرده است^۷.

۱. ابن منظور، همان، ج ۱۲، ص ۴۹۷.

۲. سیدمحمدمرتضی زبیدی، تاج العروس، ج ۱۷، به تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ ه ق، ص ۵۹۶.

۳. راغب اصفهانی، ص ۶۹۰.

۴. محمدبن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، قم: مکتب الإعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ه ق، ص ۱۸۹.

۵. علی ابن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: دارالکتاب، تحقیق و تصحیح و تقدیم سیدطیب موسوی جزائری، ۱۴۰۴ ه ق، ج ۱، ص ۱۳۷.

۶. قطب الدین راوندی، فقه القرآن، ج ۲، به تحقیق سید احمد حسینی، ۱۴۰۵ ه ق، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ص ۱۹۲.

۷. جصاص، ابوبکر احمد بن علی رازی، احکام القرآن، ج ۲، به تحقیق عبدالسلام محمدعلی شاهین، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ه ق، ص ۲۳۶.

اما برخی دیگر از مفسران علاوه بر حقوق خاص بین زن و شوهر استفاده عام‌تری نیز کرده‌اند و این قوام بودن مرد را به امور دیگر، از جمله ولایت سیاسی، نیز بسط داده‌اند؛

طریحی در کتاب مجمع البحرین گفته است: آیه یادشده بدین معناست که مردان بر زنان قیمومیت ولایی و سیاسی دارند و خداوند در آیه برای این مطلب دو دلیل نیز اقامه کرده است: دلیل اول وجود موهبتی الهی است که مرد داراست و زن فاقد آن است، همچون کمال عقل، حُسن تدبیر و توان بیشتر در انجام دادن اعمال و عبادات؛ که به همین جهت نبوت، امامت، ولایت، اقامه شعائر، جهاد، قبول شهادت در همه امور، سهم بیشتر در ارث و... به مردان اختصاص یافته است. دلیل دوم امری اکتسابی است؛ به این معنا که مردان به زنان نفقه و مهریه پرداخت می‌کنند، با اینکه هر دو از ازدواج بهره‌مند می‌گردند. باء در (و بما أنفقوا) سببیه است و ما مصدریه؛ به این معنی که، به سبب برتری بخشیدن خداوند و به سبب انفاقی که می‌کنند، این برتری را دارند. به این دلیل نفرمود که «بما فضلهم علیهن» که تک تک مردان را بر تک تک زنان برتری نداده است؛ زیرا چه بسا زنی که از بسیاری از مردان افضل باشد.^۱ این خود نکته مهمی است که نوع مردان بر نوع زنان برتری دارند و نه تک تک مردان بر تک تک زنان؛ یعنی چه بسا زنی همچون خدیجه کبری و فاطمه زهرا علیهما السلام از بسیاری از مردان والاتر باشند.

ابن کثیر در تفسیر خود «الرجال قوامون على النساء» را به معنای رئیس و بزرگ و حاکم بودن مرد بر زن می‌داند و اینکه اگر زن اشتباهی کرد او را تأدیب می‌کند.^۲

فخر رازی در تفسیر کبیر دو وجه در فضیلت مرد بر زن احتمال داده است؛ یکی اموری که مرد بر زن فضیلت دارد. از این امور هشت مورد را برمی‌شمارد: عقل، دیه، موارث، صلاحیت برای امامت و قضاوت و شهادت، تجدید فراش، بهره بیشتر در میراث، اجازه رجوع به زن پس از طلاق دادن او - چه اینکه زن بخواهد یا نخواهد- و بهره بیشتر در سهم غنیمت. در وجه دوم این احتمال را بیان می‌کند که مراد حصول منافع مشترک بین دو طرف است؛ به

۱. فخرالدین الطریحی، مجمع البحرین، ج ۳، به تحقیق سید احمد حسینی، تهران: مرکز نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷، ص ۵۶۴.

۲. اسماعیل بن عمرو ابن کثیر دمشقی، تفسیر القرآن العظیم، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ه ق، ص ۲۵۶.

این استدلال که مقصود از زوجیت آرامش و الفت و مودت و گسترش نسب‌ها و یاران و دوستان و حصول لذت است که بین زن و مرد مشترک است. دو وجه در فضیلت مرد بر زن محتمل است: اول اینکه مرد در اموری — که ذکر شد — بر زن فضیلت دارد.^۱ وجه دوم را حصول منافع و لذت مشترک بین دو طرف و وجوب مؤکد خدمت زن به مرد برمی‌شمارد. در استدلال بر این وجه این‌چنین می‌گوید: مقصود از زوجیت آرامش و الفت و مودت است و گسترش نسب‌ها و یاران و دوستان و حصول لذت است؛ همه این موارد بین زن و مرد مشترک است؛ چه بسا بتوان گفت بهره زن در این موارد بیشتر از مرد است. اما شوهر حقوقی بر گردن دارد و آن ملتزم شدن به پرداخت مهریه و نفقه و مراقبت از زن و قیام برای مصلحت او و منع او از مواضع آفت‌هاست. پس خدمت کردن به مرد برای زن واجب مؤکد است.^۲

زمخشری در کشاف این آیه را دلیلی بر این می‌داند که استحقاق ولایت با فضل حاصل می‌شود و نه با چیرگی و زور و قدرت. در فضل مردان نیز مواردی را این گونه برمی‌شمارد: عقل، دوراندیشی، اراده، قدرت، نویسندگی (در غالب موارد)، اسب‌سواری، تیراندازی، بودن پیامبران و علما و امامت کبری و صغری در آنان، جهاد، اذان، خطبه گفتن، اعتکاف، تکبیرات تشریق^۳ (نزد ابوحنیفه)، شهادت در حدود و قصاص، زیادی سهم و تعصیب در میراث، ضمانت دیه، قسامه، ولایت در نکاح و طلاق و رجوع، تعدد همسر، انتساب فرزندان به آنان؛ در پایان هم مردان را صاحبان لویه و عمامه ذکر می‌کند.^۴

قرطبی قیام مرد بر زن را به این می‌داند که به تدبیر او و تأدیش و نگهداشتنش در خانه و منع او از آشکار شدن قیام کند؛ نیز اینکه زنش او را اطاعت کند و زن هم، تا جایی که معصیت نباشد، امرش را بپذیرد. وی علاوه بر برخی از فضایی که دیگران بر شمردند، امر به معروف و نهی از منکر را نیز برمی‌شمارد و از فضیلت شمردن لویه انتقاد می‌کند.^۵

۱. فخر رازی (م ۶۰۶ ه ق)، تفسیر الرازی، ج ۶، نرم‌افزار کتابخانه اهل بیت علیهم السلام، بی‌تا، ص ۱۰۱.

۲. همان، ص ۱۰۲.

۳. تکبیراتی (الله اکبر الله اکبر لا إله إلا الله الله اکبر و لله الحمد) که طبق فقه حنفی از صبح عرفه تا عصر سیزدهم ذی الحجه پس از هر نماز واجب است گفته شود (شمس‌الدین سرخسی، المبسوط، بی‌تا، بیروت: دارالمعرفه، ج ۲، ص ۴۲ و ۴۳).

۴. زمخشری، ۱۳۸۵ ه ق، ج ۱، ص ۵۰۵.

۵. محمد بن احمد قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۶۹.

در تفسیر شاهی درباره این آیه گفته شده است:

باید دانست که قوام صیغه مبالغه است از قیام به معنی ایستادن و اینجا مراد والی بودن و غالب بودن است یعنی مردان از دو وجه بر زنان مرتبه تسلط و تغلب دارند: یکی آن که تفضل داده است خدای تعالی ایشان را بر زنان به قوت بدن و کمال عقل و حسن تدبیر و به اختصاص نبوت و امامت و ولایت و اقامت شعائر اسلام و جهاد و شهادت در جمیع حقوق و زیادتی نصیب در میراث و غیر آن^۱.

مرحوم علامه طباطبایی در المیزان این مسئله را جامع‌تر بیان کرده باشند. ایشان «بما فضل الله بعضهم علی بعض» را زیادت‌هایی معرفی می‌کند که مردان بر حسب طبیعتشان بیشتر از زنان دارند؛ مانند طاقتی که بر اعمال دشوار و امثال آن دارند؛ در حالی که زندگی زنان احساسی و عاطفی است، که اساس و سرمایه‌اش رقت و لطافت است. مراد از «بما أنفقوا» را نیز که مانند دیگران مهریه و نفقه‌ای ذکر می‌کند که مردان می‌پردازند. از عمومیت این علت بیان‌شده در آیه، استدلال می‌کند که حکم مبتنی بر آن علت، یعنی قیام بودن مردان بر زنان، نیز عمومیت دارد و منحصر به شوهر در برابر همسر نیست. یعنی چنان نیست که مردان فقط بر همسران خود قیومیت داشته باشند؛ بلکه حکمی که جعل شده برای نوع مردان و بر نوع زنان و البته در جهات عمومی است که ارتباط با زندگی هر دو طایفه دارد. بنابراین نتیجه می‌گیرد که آن جهات عمومی که عامه مردان در آن جهات بر عامه زنان قیومیت دارند عبارت است از مثل حکومت و قضا که حیات جامعه بستگی به آنها دارد؛ قوام این دو مسئولیت و یا دو مقام را بر نیروی تعقل می‌داند، که در مردان بالطبع بیشتر و قوی‌تر است تا در زنان؛ همچنین دفاع از سرزمین با اسلحه که قوام آن برداشتن نیروی بدنی و هم نیروی عقلی است، که هر دوی آنها در مردان بیشتر است تا در زنان^۲.

پیدا است که سپردن این وظیفه به مردان نه دلیل بالاتر بودن شخصیت انسانی آنهاست و نه سبب امتیاز آنها در جهان دیگر؛ زیرا آن صرفاً بستگی به تقوی و پرهیزکاری دارد، همان‌طور

۱. سید امیر ابو الفتح حسینی جرجانی، تفسیر شاهی، تهران: نوید، چاپ اول، ۱۴۰۴ ه‍.ق، ج ۲، ص ۳۴۱ و ۳۴۲.

۲. طباطبایی، ج ۴، ص ۳۴۳.

که شخصیت انسانی یک معاون از یک رئیس ممکن است در جنبه‌های مختلفی بیشتر باشد، اما رئیس برای سرپرستی کاری که به او محول شده از معاون خود شایسته‌تر است.^۱

اگر زن در مقابل مرد و مرد در مقابل زن به عنوان دو صنف مطرح است، هرگز مرد قوام و قیم زن نیست و زن هم در تحت قیمومیت مرد نیست. بلکه قیمومیت مربوط به موردی است که زن در مقابل شوهر و شوهر در مقابل زن باشد.^۲

بنابراین برتری «بما فضل الله بعضهم علی بعض» به سبب آنچه خداوند یکی را بر دیگری برتری داده است یک ضابطه کلی و ملاک همه‌جانبه‌ای به دست می‌دهد که به‌وضوح به موارد جهاد و حکومت و قضاوت منطبق و مربوط می‌شود؛ بلکه این موارد سه‌گانه از واضح‌ترین مصداق‌های لزوم قیمومیت آنان بر زنان است؛ البته منافاتی با گفته خداوند ندارد که: «فالصالحات قانتات» «زنان صالحه مطیع خداوند و شوهرند»، که در ظاهر مختص به امور بین شوهر و همسرش است؛ پس این حکم فرعی از فروع این حکم مطلق و جزئی از جزئیات آن و نتیجه‌ای از این اصل کلی است؛ بدون آنکه اطلاق آن را از بین ببرد و آن را مقید کند.^۳ مرحوم طباطبایی هم همین مضمون را این گونه بیان کرده‌اند:

«اینکه فرمود: الرجال قوامون علی النساء اطلاقاً تام و تمام دارد؛ و اما جملات بعدی که می‌فرماید: فالصالحات قانتات... که ظاهر در خصوصیتی است که بین زن و شوهر هست نمی‌خواهد این اطلاق را مقید کند؛ بلکه می‌خواهد فرعی از فروع این حکم مطلق را ذکر نموده، جزئی از میان جزئیات آن کلی را بیان کند. پس این حکم جزئی است که از آن حکم کلی استخراج شده، نه اینکه مقید آن باشد».^۴

گرچه مفاد آیه شریفه در خصوص قیمومیت مردان بر زنان در عرصه خانواده است، اما با توجه به اولویت قطعی می‌توان اینگونه اظهار داشت که اگر اداره امور خانواده که گستره‌ای

۱. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۷۱.

۲. جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۵ و ۳۲۶.

۳. حسینی طهرانی، ص ۷۸.

۴. سید محمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۴۳-۳۴۴.

محدود دارد و مسئولیتی اندک را بر عهده می‌گذارد از زنان سلب شده است، چگونه می‌توان مسئولیت جامعه که مستلزم خردمندی و توانایی بیشتری است را بر عهده آنان نهاد. از این رو، می‌توان از این آیه به قاعده‌ای کلی دست یافت که مطابق آن هرگونه چیرگی زنان بر مردان در حوزه مدیریت منتفی خواهد بود که از آن جمله، بلکه از مهم‌ترین مصادیق آن، می‌توان به سپردن مسئولیت اداره جامعه - اعم از زنان و مردان - به زنان اشاره کرد.^۱ این استدلال از مواردی است که مرجوحیت ولایت سیاسی زن را به‌خوبی اثبات می‌کند.

اما باید گفت این آیه اصولاً در مقام حکم به حرمت یا جواز ولایت سیاسی زنان ارزیابی نمی‌شود؛ بلکه، در نهایت، با توجه به تعلقات و خصوصیات برشمرده شده زنان، می‌توان بدین باور رسید که قرار گرفتن آنان در مناصب اجرایی نسبت به مردان از رجحان و مطلوبیت برخوردار نیست.^۲

۳-۱-۱-۱-۲. فضیلت مرد و طفیلی بودن زن

در حدیثی در علل الشرایع به نقل از امام علی علیه‌السلام به این آیه این گونه اشاره شده است. «فردی یهودی خدمت رسول خدا صلی الله علیه وآله آمد و از فضل مردان بر زنان از ایشان پرسید. حضرت در پاسخ فرمودند: فضیلت مرد بر زن مثل فضیلت آسمان بر زمین است و مانند فضیلت آب بر زمین است؛ آب زمین را زنده می‌کند و با مردان زنان زنده می‌شوند. اگر مردان نبودند زنان خلق نمی‌شدند. در ادامه به این آیه اشاره شده است و فرد یهودی پرسید: دلیل این امر چیست؟ حضرت فرمودند: خداوند آدم را از گل خلق کرد و از بقیه او حوا خلق شد. اولین کسی که زنان را اطاعت کرد آدم است. به این دلیل خداوند او را از بهشت بیرون راند. در دنیا هم فضیلت مردان بر زنان روشن است؛ مگر نمی‌بینی که زنان چگونه حیض می‌راند.

۱. سیدسجاد ایزدهی، "رویکردی فقهی به تصدی‌گری زنان در عرصه سیاسی - اجتماعی"، حکومت اسلامی، ۶۸ (۱۳۹۲): ۶۶-۶۷.

۲. همان، ص ۶۸.

شوند و به دلیل آلودگی نمی‌توانند عبادت کنند ولی به مردان چنین آلودگی اصابت نمی‌کند. فرد یهودی تصدیق کرد و گفت راست گفتی ای محمد^۱.

شبییه این حدیث روایتی به طور مسند در علل الشرایع^۲ و به طور مرسل در «من لا یحضره الفقیه»^۳ نقل شده است: زراره بن اعین از حضرت امام صادق علیه‌السلام سؤال کرد: نزد ما مردمی هستند که می‌گویند خداوند حوا را از بخش نهایی ضلع چپ آدم آفرید؛ امام صادق علیه‌السلام فرمود: خداوند از چنین نسبت هم منزّه است و هم برتر از آن است... آیا

۱. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِلَوَيْهِ عَنْ عَمِّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَثْبَةَ اللَّهِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ جَاءَ نَفَرٌ مِنَ الْيَهُودِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْلَمَهُمْ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَكَانَ فِيهَا سَأَلُهُ أَنْ قَالَ لَهُ مَا فَضَّلَ الرَّجَالُ عَلَى النِّسَاءِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَفَضَلَ السَّمَاءُ عَلَى الْأَرْضِ وَكَفَضَلَ الْمَاءُ عَلَى الْأَرْضِ فَالْمَاءُ يُخْبِي الْأَرْضَ وَبِالرِّجَالِ تُخْبَى النِّسَاءُ لَوْ لَا الرَّجَالُ مَا خُلِقَتِ النِّسَاءُ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الرَّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ قَالَ الْيَهُودِيُّ لَأَيُّ شَيْءٍ كَانَ هَكَذَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى آدَمَ مِنْ طِينٍ وَ مِنْ فَضْلَتِهِ وَ بَقِيَّتِهِ خَلَقَتْ حَوَاءُ وَ أَوَّلُ مَنْ أَطَاعَ النِّسَاءَ آدَمُ فَأَنْزَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْجَنَّةِ وَ قَدْ بَيَّنَّ فَضْلَ الرَّجَالِ عَلَى النِّسَاءِ فِي الدُّنْيَا لَا تَرَى إِلَى النِّسَاءِ كَيْفَ يَحْضُنَّ وَ لَا يُمَكِّنُهُنَّ الْعِبَادَةُ مِنَ الْقَدَارَةِ وَ الرَّجَالُ لَا يُصَيِّبُهُمْ شَيْءٌ مِنَ الطُّمَسِ قَالَ الْيَهُودِيُّ صَدَقْتَ يَا مُحَمَّدُ (محمد بن علی بن بابویه [شیخ صدوق]، علل الشرایع، ج ۲، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول، ۱۳۸۶ ه. ق، ص ۵۱۲)

۲. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ جَمِيعاً قَالَا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى بْنِ عِمْرَانَ الْأَشْعَرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ نُوَيْهِ [تَوْبَةُ رَوَاهُ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَيَّلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ كَيْفَ بَدَأَ النَّسْلَ مِنْ دُرِّيَّةِ آدَمَ عَ فَإِنْ عِنْدَنَا أَنَا سَ يَقُولُونَ- إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَوْحَى إِلَى آدَمَ عَ أَنْ يُزَوِّجْ بَنَاتِهِ مِنْ نَبِيهِ وَ إِنَّ هَذَا الْخَلْقَ كُلَّهُ أَصْلُهُ مِنَ الْأَخَوَةِ وَ الْأَخَوَاتِ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ غُلُوباً كَبِيراً يَقُولُ مَنْ يَقُولُ هَذَا إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ جَعَلَ أَصْلَ صَفْوَةِ خَلْقِهِ وَ أَحِبَّائِهِ وَ أَتَّبَاعِيهِ وَ رَسُولِهِ وَ حُجَّجِهِ وَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُسْلِمِينَ وَ الْمُسْلِمَاتِ مِنْ حَرَامٍ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ مِنْ الْقُدْرَةِ مَا يَخْلُقُهُمْ مِنَ الْحَلَالِ وَ قَدْ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ عَلَى الْحَلَالِ وَ الطَّهْرِ الطَّاهِرِ الطَّيِّبِ وَ اللَّهُ لَقَدْ نُبِّئْتُ أَنَّ بَعْضَ الْبَهَائِمِ تَنَكَّرَتْ لَهُ أَحْتَهُ فَلَمَّا نَرَا عَلَيْهَا وَ نَزَلَ كَتِفَهُ لَهَا عَنْهَا وَ عَلِمَ أَنَّهَا أَحْتَهُ أَخْرَجَ غَرْمُولَهُ ثُمَّ قَبِضَ عَلَيْهِ بِأَسْنَانِهِ ثُمَّ قَلَعَهُ ثُمَّ خَرَّ مَبْتِئاً قَالَ زُرَّارَةُ ثُمَّ سَيَّلَ عَ عَنْ خَلْقِ حَوَاءَ وَ قِيلَ لَهُ إِنَّ أَنَا سَ عِنْدَنَا يَقُولُونَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ حَوَاءَ مِنْ ضِلْعِ آدَمَ الْأَيْسَرِ الْأَفْصَى قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ غُلُوباً كَبِيراً أ يَقُولُ مَنْ يَقُولُ هَذَا إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَكُنْ لَهُ مِنَ الْقُدْرَةِ مَا يَخْلُقُ لِآدَمَ زَوْجَتَهُ مِنْ غَيْرِ ضِلْعِهِ وَ جَعَلَ لِمُسْكَلَمٍ مِنْ أَهْلِ التَّشْنِيعِ سَبِيلاً إِلَى الْكَلَامِ يَقُولُ إِنَّ آدَمَ كَانَ يَنْكَحُ بَعْضُهُ بَعْضاً إِذَا كَانَتْ مِنْ ضِلْعِهِ مَا لِهَوْلَاءِ حَكَمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمَّا خَلَقَ آدَمَ مِنَ الطِّينِ وَ أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ فَسَجَدُوا لَهُ أَلْقَى عَلَيْهِ السُّبُتَاتِ ثُمَّ ابْتَدَعَ لَهُ خَلْقاً ثُمَّ جَعَلَهَا فِي مَوْضِعِ الْبُقْعَةِ الَّتِي بَيْنَ وَرَكْبَتَيْهِ وَ ذَلِكَ لِكَيْ تَكُونَ الْمَرْأَةُ تَبَعاً لِلرَّجُلِ فَاقْبَلْتُ تَنَحَّرْتُ فَانْتَبَهَ لِتَنَحُّرِهَا فَلَمَّا انْتَبَهَ نُودِيَ أَنْ تَنَحَّى عَنْهُ فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيْهَا نَظَرَ إِلَى خَلْقِ حَسَنِ يُشَبِّهُ صُورَتَهُ غَيْرَ أَنَّهَا أَنْتَنِي فَكَلَّمَهَا فَكَلَّمَتَهُ بَلَّغَتْهُ فَقَالَ لَهَا مَنْ أَنْتِ فَقَالَتْ خَلَقَ خَلْقَنِي اللَّهُ كَمَا تَرَى فَقَالَ آدَمُ عِنْدَ ذَلِكَ يَا رَبِّ مَنْ هَذَا الْخَلْقُ الْحَسَنُ الَّذِي قَدْ أَنْسَبَنِي قُرْبَاهُ وَ النَّظَرُ إِلَيْهِ فَقَالَ اللَّهُ هَذِهِ أُمَّتِي حَوَاءُ أَ فَتُحِبُّ أَنْ تَكُونَ مَعَكَ قَتْلُوكَ وَ تُحَدِّثَكَ وَ تَأْتِمِرَ لِأَمْرِكَ قَالَ نَعَمْ يَا رَبِّ وَ لَكَ بِذَلِكَ الْحَمْدُ وَ الشُّكْرُ مَا بَقِيَتْ فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فَاحْطَبُهَا إِلَى فَإِنَّهَا أُمَّتِي وَ قَدْ تَصَلَّحُ أَيْضاً لِلشَّهْوَةِ وَ أَلْقَى اللَّهُ عَلَيْهِ الشَّهْوَةَ وَ قَدْ عَلِمَهُ قَبْلَ ذَلِكَ الْمَعْرِفَةَ فَقَالَ يَا رَبِّ فَإِنِّي أَخْطِئُهَا إِلَيْكَ فَمَا رِضَاكَ لِذَلِكَ فَقَالَ رِضَائِي أَنْ تُعَلِّمَهَا مَعَالِمَ دِينِي فَقَالَ ذَلِكَ لَكَ يَا رَبِّ إِنَّ شَيْئاً ذَلِكَ قَالَ قَدْ شِئْتَ ذَلِكَ وَ قَدْ زَوَّجْتُكَهَا فَضَمُّهَا إِلَيْكَ فَقَالَ أَقْبَلِي فَقَالَتْ بَلْ أَنْتِ فَاقْبَلِي إِلَى فَأَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ آدَمَ أَنْ يَقُومَ إِلَيْهَا فَفَعَلَ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَكَانَ النِّسَاءُ هُنَّ يَذْهَبْنَ إِلَى الرَّجَالِ حَتَّى حَطْبُنَّ عَلَى أَنْفُسِهِنَّ فَهَبَزُو فَصَةُ حَوَاءَ (صدوق، ۱۳۸۶ ه. ق، ج ۱، ص ۱۷-۱۸)

۳. «رَوَى عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ ۲ أَنَّهُ قَالَ سَيَّلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ خَلْقِ حَوَاءَ وَ قِيلَ لَهُ إِنَّ أَنَا سَ عِنْدَنَا يَقُولُونَ...» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ ه. ق، ص ۳۷۹-۳۸۰)

خداوند توان آن را نداشت که همسر آدم را از غیر دنده او خلق کند، تا بهانه به دست شفاعت‌کنندگان دهد که بگویند بعضی از اجزای آدم با بعض دیگر نکاح نمود... سپس فرمود: خداوند، بعد از آفرینش آدم، حوا را به طور نو ظهور پدید آورد... آدم علیه‌السلام بعد از آگاهی از خلقت وی از پروردگارش پرسید: این کیست که قرب و نگاه او مایه انس من شده است؟ خداوند فرمود: این حوا است آیا دوست داری که با تو باشد، مایه انس شود، با تو سخن بگوید و تابع باشد؟ آدم گفت: آری پروردگارا تا زنده‌ام سپاس تو بر من لازم است. آن گاه خداوند فرمود: از من ازدواج با او را بخواه چون صلاحیت همسری تو را جهت تأمین علاقه جنسی نیز دارد و خداوند شهوت جنسی را به او عطا نمود... سپس آدم عرض کرد: من پیشنهاد ازدواج با وی را عرضه می‌دارم؛ رضای شما در چیست؟ خداوند فرمود رضای من در آن است که معالم دین مرا به او بیاموزی... این حدیث گرچه مفصل است و از لحاظ سند نیاز به تحقیقی بیشتر دارد، چون برخی آحاد سلسله مشترک و برخی مجهول‌اند — چنانکه بعضی از مضامین آن هم نیاز به توضیح بیشتر دارد — ولی مطالب مهم و سودمندی از آن استفاده می‌شود که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود:

- ۱ - خلقت حوا از ضلع و دنده چپ آدم صحیح نیست؛
- ۲ - آفرینش حوا همانند خلقت آدم بدیع، نو ظهور و مستقل است؛
- ۳ - نزدیکی و نگاه آدم به حوا مایه انس وی شده است و خداوند نیز همین اصل را پایه برقراری ارتباط بین آنها قرار داده و این انس انسانی قبل از ظهور غریزه شهوت جنسی بوده است؛
- ۴ - خداوند گرایش جنسی و شهوت زناشویی را بر آدم علیه‌السلام القا نموده است و این در حالی است که جریان انس و دوستی قبلاً برقرار شده بود؛
- ۵ - بهترین مهریه و صداق همانا تعلیم علوم الهی و آموختن معالم دین است که خداوند آن را به عنوان مهر حضرت حوا بر آدم قرار داده است؛
- ۶ - بعد از ازدواج، آدم به حوا گفت به طرف من بیا و به من رو کن و حوا به او گفت تو به سوی من رو کن، خداوند امر کرد که آدم برخیزد و به طرف حوا برود و این همان راز

خواستگاری مرد از زن است؛ وگرنه زن به خواستگاری مرد برمی‌خاست. البته منظور از این خواستگاری آن خطبه قبل از عقد که در این حدیث مبسوط آمده نیست.^۱

تحلیل و بررسی:

اما، درباره موضوع اصلی آیه، گفته شده است که قیومیت مردان به زندگی زناشویی محدود است؛ آن هم نه در تمام شئون زندگی زناشویی؛ بلکه در بخش محدودی از آن، مثل بیرون رفتن از منزل در مواردی که با حق شوهر (روابط زناشویی) منافات داشته باشد و مانند آن از مواردی که بخش کوچکی از زندگی خانوادگی را تشکیل می‌دهد. در بخشی از استدلال بر این گفته هم این گونه گفته شده است که: «عموم قیومیت مردان بر زنان مستلزم این است که قیومیت زنان بر مردان هیچ‌گاه - جز در مواردی که دلیل خاص وجود دارد - جایز نباشد؛ در حالی که چنین رأیی برای فقیهان آشنا نیست. هیچ فقیهی نمی‌تواند بگوید آیه بر مشروع نبودن قیومیت زنان بر مردان - جز در مواردی که دلیل خاص وجود داشته باشد - دلالت می‌کند تا، در نتیجه، مشروعیت استخدام مردان توسط زنان نیازمند دلیل خاص باشد».^۲

فضایل زنان در اموری دیگر است که مطابق آن فضایل نیز برخی امور به آنان واگذار شده است که مردان طبعاً نمی‌توانند مانند زنان از عهده آن برآیند؛ اموری مانند خانه‌داری و تربیت از فرزند که مستقیماً مستلزم لطافت و احساسی است که در زنان وجود دارد و نه مردان. نکته دیگری که باید به آن توجه کرد این است که غالب این مسائل ناشی از قیومیت تکالیف و وظایفی شاق است که از مردان خواسته شده است همچون حکومت، جهاد، قضاوت و...، نه اینکه حقی به آنان داده شده و از زنان سلب شده باشد.

توانایی مرد در مسائل اجتماعی و شم اقتصادی و تلاش و کوشش برای تحصیل مال و تأمین نیازمندی های منزل و اداره زندگی بیشتر است. چون مسئول تأمین هزینه مرد است سرپرستی داخل منزل هم با مرد است؛ اما این چنین نیست که از این سرپرستی بخواهد مزیتی به دست آورد و بگوید من چون سرپرستم پس افضل هستم؛ بلکه این یک کار اجرایی است؛ وظیفه است نه فضیلت؛ روح قیوم و قوام بودن وظیفه است و این چنین نیست که قرآن به زن

۱. جواد آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۲-۴۴.

۲. آصفی، ص ۵۴-۵۶.

بگوید تو در تحت فرمان مرد هستی؛ بلکه به مرد می‌گوید تو سرپرستی زن و منزل را به عهده داری. اگر این آیه به صورت تبیین وظیفه تلقی شود نه اعطای مزیت، آن گاه روشن می‌شود «الرجال قوامون على النساء» یعنی «یا ایها الرجال کونوا قوامین» یعنی ای مردها شما به امر خانواده قیام کنید، همان طوری که برای مسائل قضایی می‌فرماید:

«قیام کننده به عدل و گواهی‌دهنده برای خدا باشید»^۱.

«الرجال قوامون على النساء» گرچه جمله خبریه است، ولی روحش انشاست؛ یعنی ای مردها شما قوام منزل باشید، سرپرست منزل باشید، کارها را در بیرون انجام دهید، اداره زندگی را در منزل به عهده بگیرید؛ زیرا آسایش و آرامش زندگی مرد در خانه است. این که آیه شریفه می‌فرماید:

«و از نشانه‌های [قدرت و ربوبیت] او این است که برای شما از جنس خودتان همسرانی آفرید تا در کنارشان آرامش یابید و در میان شما دوستی و مهربانی قرار داد»^۲.

آنچه در تعبیرات روایی آمده است با مضمون «یاوی الیها»^۳ برابر همین تعبیر قرآنی است. «الرجال قوامون على النساء» به این معنا نیست که زن اسیر مرد است و مرد قوام، قیوم و مدیر است و می‌تواند به دلخواه خود عمل کند. هرگز این تکلیف نیامده فتوای یک‌جانبه بدهد و به مرد بگوید تو فرمانروا هستی و هر چه می‌خواهی بکن؛ بنابراین، اگر اسلام این دو حکم الزامی را در کنار هم ذکر کند و به زن در مقابل شوهر دستور تکمین می‌دهد و به مرد در مقابل زن دستور سرپرستی می‌دهد، تنها بیان وظیفه و جریان امور خانواده است و هیچ یک نه معیار فضیلت است و نه موجب نقص.

در نتیجه، اولاً، الرجال قوامون على النساء مربوط به زن در مقابل شوهر است نه زن در مقابل مرد. ثانیاً این قیومیت معیار فضیلت نیست، بلکه وظیفه است. ثالثاً قیم بودن زن و مرد در محور اصول خانواده است. گاهی زن قیم مرد است و گاهی مرد قیم زن. در اصول خانوادگی بسیاری از مسائل عوض می‌شود. اطاعت فرزند چه پسر و چه دختر از ساحت مقدس پدر و

۱. «کونوا قوامین بالقسط شهداء لله» (نساء: ۱۳۵)

۲. «و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیها» (روم: ۲۱)

۳. «حج الرسول صلی الله علیه و آله عام حجة الوداع بأزواجه فکان یاوی فی کل یوم و لیلۃ إلى امرأة منهن...» (مجلسی، ج ۲۲، ص ۲۴۳)

مادر واجب است؛ اگر فرزند کاری بکند که پدر یا مادر برنجد، عاق پدر و مادر می‌شود و حقوق والدین حرام است. بنابراین، اگر مادر فرزند را از کاری نهی کرد و گفت این کار مایه آزرده‌گی‌ام می‌شود، در اینجا اطاعت مادر واجب است و پسر نمی‌تواند بگوید که من، چون در رتبه اجتهاد به سر می‌برم یا مهندس و طبیب شده‌ام، دیگر تحت فرمان مادر نیستم؛ در حقیقت در چنین مواردی زن بر مرد قیم است؛ مادر بر پسر قیم است، گرچه پسر مجتهد و یا متخصص باشد. در مسائلی که مربوط به داخل خانواده است زن و شوهر، مادر فرزند و پدر و فرزند یک سلسله حقوقی متقابل دارند. رابعاً این قیومیت طبق شرایط ضمن عقد قابل تحدید و یا واگذاری است.^۱

پس روشن شد که از این آیه به طور قاطع نمی‌توان استفاده عام قیومیت مرد بر زن در ولایت سیاسی و مانند آن نمود؛ گرچه برای مرجوحیت ولایت سیاسی زن بتوان به آن استناد کرد.

۳-۱-۱-۲. آیه تفضیل مردان:

«... وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ...» (بقره: ۲۲۸)

«و برای زنان، حقوق شایسته‌ای بر عهده مردان است، مانند حقوقی که برای مردان بر عهده آنان است، و مردان را بر آنان [به دلیل کارگزاری و تدبیر امور زندگی در امر میراث و دیه، گواهی در دادگاه و غیر این امور حقوقی] افزون‌تر است.»

از دیگر استدلال‌ات بر انحصار ولایت برای مردان و، به تبع آن، ممنوعیت ولایت زنان آیه ۲۲۸ سوره بقره است.

زمخشری^۲ و آلوسی^۳ «درجه» را، در آیه، فضیلت مرد در قیام مرد و خرج کردنش در مصالح زن می‌دانند.

همان طور که درباره آیه قبلی آمده بود، فخر رازی درباره این آیه هم همان مطالب را گفته است و دو وجه فضیلت مرد بر زن را در تفسیر این آیه هم آورده است.^۴ البته، بر رد

۱. جواد آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۵-۳۲۹.

۲. زمخشری، ج ۱، ص ۲۷۲.

۳. شهاب الدین محمود بن عبدالله آلوسی، تفسیر آلوسی، بی‌نا، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۵.

۴. فخر رازی، ج ۶، ص ۱۰۱-۱۰۲.

استدلال به آن در موضوع، گفته شده است که این آیه در میان آیات طلاق قرار دارد و این آیات حقوق و تکالیف زن در درون خانواده را بیان می‌کند و برای زنان در برابر تکالیفی که برایشان - در خانواده - قرار داده شده است حقوقی را مشخص می‌کند. همچنین برای مردان - در خانواده - به همان نسبت که وظایفی تعیین شده حقوقی نیز قرار داده شده است؛ با این تفاوت که تکالیف و حقوق مردان با تکالیف و حقوق زنان متفاوت است. بنابراین، خانواده یک مشارکت متوازن و متعادل میان مرد و زن است که در آن حقوق و تکالیف به صورت عادلانه تقسیم شده است؛ البته مردان از زنان در خانواده با یک درجه متمایز می‌شوند و برخی از حقوق فقط به مردان اختصاص می‌یابد، مانند حق طلاق. وقوع این آیه در میان آیات طلاق مؤید همین برداشت است؛ این برداشت روشن دانسته شده است.^۱

تحلیل و بررسی:

اگر در آیه مذکور از این ظهور صرف نظر کنیم، واژه «درجه» در آیه مجمل است و قدر متیقن از آن داشتن حق طلاق و مانند آن است و تعمیم آن به دیگر جایگاه‌های اجتماعی نیازمند اثبات است، و بدون دلیل روشن نمی‌توان اختصاص مردان به ولایت را اثبات کرد.

پس در این آیه باید یکی از دو راه را انتخاب کنیم:

الف. آیه در حقوق و تکالیف در محدوده خانواده ظهور دارد و معنای درجه اختصاص مردان به برخی از حقوق در این محدوده است.

ب. آیه مجمل است و در نتیجه واژه «درجه» عام نیست و فقط با دلیل خاص می‌توان این واژه را به ولایت و حکومت سرایت داد.^۲

با این توصیف، پذیرش استدلال به این آیه در اثبات ولایت گسترده‌تر از ولایت در محدوده خانواده و حقوق خاص خانوادگی چندان قوی به نظر نمی‌رسد و حداکثر - در صورت اثبات این معنا - به مثابه تأییدی بتوان از آن استفاده کرد.

۱. آصفی، ص ۵۷.

۲. آصفی، ص ۵۷.

البته، مانند استدلال به آیه گذشته، بر این آیه نیز برای مرجوحیت ولایت سیاسی زن می‌توان استدلال کرد.

۳-۱-۱-۳. آیه دستور به ماندن در خانه:

«وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» (احزاب: ۳۳)

«و در خانه‌هایتان قرار و آرام گیرید، و [در میان نامحرمان و کوچه و بازار] مانند زنان دوران جاهلیت پیشین [که برای خودنمایی با زینت و آرایش و بدون پوشش در همه جا ظاهر می‌شدند] ظاهر نشوید».

قَرْنَ از ماده «وقار» به معنی سنگینی است و کنایه از قرار گرفتن در خانه‌هاست.^۱ البته ممکن است کلمه «قرن» امر از ماده «قر» باشد، که به معنای پابرجا شدن است؛ اصل این کلمه «اقرن» بوده، که یکی از دو تا «راء» آن حذف شده است؛ ممکن هم هست از ماده «قار، يقار» به معنای اجتماع و کنایه از ثابت ماندن در خانه‌ها باشد؛ در این صورت مراد این است که: ای زنان پیغمبر! از خانه‌های خود بیرون نیایید. کلمه «تبرج» به معنای ظاهر شدن در برابر مردم است، همان طور که برج قلعه برای همه هویدا است؛ عبارت «جاهلیه اولی» به معنای جاهلیت قبل از بعثت است، پس در نتیجه مراد از آن جاهلیت قدیم است.^۲

شیخ طبرسی درباره جاهلیت اولی این گونه می‌گوید: «همان جاهلیت قدیم است که به آن جاهلیت جهلا می‌گویند؛ آن زمانی بود که حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) در آن متولد شد. زن پیراهن از مروارید می‌پوشید و وسط خیابان راه می‌رفت و خودش را در معرض مردان قرار می‌داد. همچنین گفته شده است که جاهلیت اولی بین زمان حضرت آدم و حضرت نوح بوده است. نیز گفته شده است که جاهلیت کفر پیش از اسلام است».^۳

اما مرحوم طباطبایی فقط قول جاهلیت پیش از اسلام را می‌پذیرد و بقیه را بدون دلیل

می‌داند:

۱. مکارم شیرازی، ج ۱۷، ص ۲۹۰.

۲. موسوی همدانی، ج ۱۶، ص ۴۶۱-۴۶۲.

۳. «وهی القدیمة التي يقال لها: الجاهلیة الجهلاء، وهی الزمن الذی ولد فیہ ابراهیم (علیه السلام)، كانت المرأة تلبس الدرع من اللؤلؤ فتمشی وسط الطريق تعرض نفسها علی الرجال، وقیل: ما بین آدم ونوح، وقیل: هی جاهلیة الکفر قبل الإسلام» (فضل بن طبرسی، تفسیر جوامع الجامع، ج ۳، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۱ ه ق، ص ۶۲).

«کلمه جاهلیه اولی به معنای جاهلیت قبل از بعثت است؛ در نتیجه، مراد از آن جاهلیت قدیم است؛ اینکه بعضی گفته‌اند مراد از آن دوران هشتصدساله ما بین آدم و نوح است؛ یا گفته‌اند: زمان داوود و سلیمان است؛ یا گفتار آنانکه گفته‌اند زمان ولادت ابراهیم است، و یا گفتار آنانکه گفته‌اند زمان فترت بین عیسی و محمد (صلوات الله علیهما) است اقوالی بدون دلیل است»^۱.

در تفسیر مقاتل هم تبرج زنان را این گونه تفسیر کرده است که روسری را بر سر رها می‌کردند و آن را محکم نمی‌بستند و گوشواره و گردن‌بندشان دیده می‌شد.^۲ ابن منظور در توضیح بیشتر می‌گوید دو طرف لباس باز بود و بدن زن را نمی‌پوشاند.^۳

بدون شک این یک حکم عام است و تکیه آیات بر زنان پیامبر (صلی الله علیه و آله) برای تأکید بیشتر است، درست مثل اینکه به شخص دانشمندی بگوییم تو که دانشمندی دروغ مگو؛ مفهومش این نیست که دروغ گفتن برای دیگران مجاز است، بلکه منظور این است که مرد عالم باید به صورت مؤکدتر و جدی‌تری از این کار پرهیز کند.^۴

خداوند در آیه دوم به همسران پیامبر دستور می‌دهد که در خانه‌هایشان بمانند و بدین جهت اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله) به عایشه، به سبب اینکه برای جنگ با امیر مؤمنان علی (علیه السلام) از خانه رسول خدا بیرون آمد، خرده گرفتند.^۵ با وجود مخاطب بودن همسران پیامبر در این آیه، همان گونه که ذکر شد، حکم آن شامل همه زنان باایمان نیز می‌شود و فقط مخصوص همسران پیامبر نیست؛ از آنجا که حکومت و ولایت و قضاوت مستلزم خروج از خانه و رفت و آمد میان مردان است، ممکن است به این آیه بر نفی ولایت سیاسی

۱. طباطبائی، ج ۱۶، ص ۳۰۹.

۲. «والتبرج أنها تلتقى الخمار عن رأسها ولا تشده، فیری قرطها وقلائدها» (مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، به تحقیق احمد فرید، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۴ هـ، ج ۳، ص ۴۵).

۳. «و قال أبو إسحاق فی قوله عز وجل: غَيْرَ مُتَّبِرَّجَاتٍ بِزِينَةٍ، التَّبَرُّجُ: إظهار الزينة وما يُستدعى به شهوة الرجل، وقيل: إنهن كنَّ يتكسرن في مشيهن و يتبخترن، و قال الفراء فی قوله تعالى: وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى، ذلك فی زمن ولد فيه إبراهيم النبي، عليه السلام، كانت المرأة إذ ذاك تلبس الدرع من اللؤلؤ غير مخيط الجانبيين، و يقال: كانت تلبس الثياب سلع المال لا توارى جسدھا فأمرن أن لا یفعلن ذلك، وفي الحديث: كان یكره عَشْرَ خِلالٍ، منها التَّبَرُّجُ بالزينة لغير محلها، و التَّبَرُّجُ: إظهار الزينة للناس الأجانب، و هو المذموم» (ابن منظور، ج ۲، ص ۲۱۲).

۴. مکارم شیرازی، ص ۲۹۰-۲۹۱.

۵. حر عاملی، همان، ص ۳۴؛ نجفی کاشف الغطاء، ج ۱، ص ۱۳۷؛ محدث نوری، ج ۱۱، ص ۵۹-۶۰ و...

زنان استدلال شود.^۱ آیا ممکن است بین این دو مطلب جمع کنیم و بگوییم: خداوند می‌گوید: زن‌ها باید در بیوت مستقر باشند؛ از طرفی اشکال ندارد که زن‌ها بتوانند در مجالس مردها حاضر شوند و خود را نشان بدهند؛ صدا بلند کنند، خطبه بخوانند، سخنرانی کنند، تنازع، تخاصم، مجادله و مُحاجّه کنند؟! این امور برای کسی که تصدّی امور عامّه را می‌کند ضرورت دارد؛ به‌خصوص اینکه امر از اموری باشد که احتیاج به بحث و گفت‌وگو داشته باشد. همین طور که می‌بینیم شأن مجلس شوری از همین قبیل است.^۲

آیت الله حسینی حتی در پاسخ به کسانی که آیه را مختص به زنان پیامبر می‌دانند ملاک فساد را مشترک معرفی می‌کند و می‌گوید:

«آیا کسی می‌تواند به زبان بیاورد که: امر به عدم تبرّج و زینت و آمدن در مجالس مردان مختصّ زنان پیامبر است، اما درباره سایر زن‌ها این امر نیست؟ و بگوید: تبرّج به نحو تبرّج الجاهلیّه الاولى اشکال ندارد؟! همچنین است فقراتی که قبل از این آیه هست، مثل: فلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ... که بگوییم: این حکم اختصاص به زن‌های پیغمبر دارد؛ اگر با صدای لطیف و نازک با مرد اجنبی گفت‌وگو کنند اشکال دارد، ولی برای سایر زن‌ها و دخترها اشکال ندارد! اگر زن پیغمبر سخن آرام و ملایم گوید و ایجاد مرض در قلب شنونده بنماید و او را به طمع بیندازد، که نگاه و نیت سوء درباره این زن کند، نسبت به او اشکال دارد؛ ولیکن نسبت به زن‌های دیگر اشکال ندارد!

یعنی بگوییم: خداوند خواسته است فقط زن‌های پیغمبر را حفظ کند، اما اگر سائر

زن‌های امت دستخوش هر هوی و هوسی بشوند اشکال ندارد!

آیا کسی می‌تواند بگوید: «فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» اختصاص به

زنان پیامبر دارد؟!

۱. آصفی، ص ۵۹.

۲. حسینی تهرانی، ج ۳، ص ۱۷۶.

۳. احزاب: ۳۲

از این گذشته زن‌های پیغمبر ضعیف‌تر از سایر زن‌ها در عقل و درایت نبودند تا آنکه حکم قرار و استقرار در بیت و عدم خروج اختصاص به آنها داشته باشد، و سایر زن‌ها اقوی از آنها نیستند تا اینکه حکم عدم قرار و تصدی و ولایت و خروج مختص به آنها باشد. از همه این‌ها گذشته می‌بینیم قرار در بیوت و نشستن در خانه و خانه داری کردن، اختصاص به زن‌های پیغمبر ندارد. ممنوعیت در موارد عدیده‌ای مثل: جهاد، جمعه، جماعات، حضور عند القبر مع الجنائز و غیر این‌ها، هم شامل زن‌های پیغمبر شده است و هم شامل سایر زن‌ها، و اختصاص به زنان پیغمبر نداشته است.^۱»

آیت الله گلپایگانی نیز در نفی حق قضاوت برای زنان به این آیه اشاره می‌کند: «تصدی قضاوت برای زنان مستلزم خروج از خانه و شنیدن مردان صدای زن و امور منهی عنه دیگر را دارد در غایت وضوح است. همچنین سرزنش اصحاب و صحابه عایشه دختر ابی بکر را برای خروج از خانه‌اش به سوی بصره از این جهت و نهی ایشان عایشه را از خروج و یادآوری آنها امر و حکم خدا را که در خانه بمانند مشهور است.^۲» روشن است که قضاوت و ولایت سیاسی در استلزام خروج از خانه و شنیدن مردان صدای زن و امور منهی عنه دیگر اشتراک دارند. از این رو شاید بتوان با استدلال به این آیه بر ممنوعیت ولایت سیاسی برای زنان حکم کرد.

تحلیل و بررسی:

در نقد این استدلال می‌توان این گونه استدلال کرد که:

به احتمال زیاد آیه مخصوص همسران پیامبر است؛ زیرا خداوند از آنان می‌خواهد که، در حیات پیامبر و حتی پس از رحلت آن حضرت، کرامت رسول خدا را حفظ کنند و از این گونه امور که آن‌ها را در معرض اذیت و آزار قرار می‌دهد پرهیز کنند. آیه پیش از این^۳ اشاره و بلکه تصریح به این نکته می‌کند و دست‌کم احتمال اختصاص این آیه به همسران پیامبر (صلی

۱. حسینی تهرانی، ج ۳، ص ۱۷۶-۱۷۷.

۲. سیدمحمد رضا موسوی گلپایگانی، کتاب القضاء، قم: خیام، ۱۴۱۴ ه ق، ص ۴۷.

۳. «یا نساء النبی لستنَّ كأحدٍ من النساء...»

الله علیه و آله) وجود دارد؛ همین احتمال برای بطلان استدلال به آیه برای اثبات حرمت خروج زنان از خانه به صورت مطلق کفایت می‌کند.

بنابراین، اگر زن زیبایی‌های خود را نشان ندهد و در صورت ازدواج از شوهرش اجازه بگیرد، می‌تواند از خانه خارج شود. فقیهی که بیرون رفتن زن از خانه با اجازه شوهرش را حرام بداند سراغ نداریم؛ نیز هیچ فقیهی بیرون رفتن زن مجرد را در صورت رعایت موازین شرعی (زیبایی و آرایش خود را نشان ندهد، بی‌عفتی و بی‌بندوباری نکند، و یکی از محارمش همراه وی باشد - اگر قول به وجوب همراهی محارم را بپذیریم) حرام نمی‌داند؛ بی‌تردید شرط بیرون رفتن زن از خانه این است که زیبایی و آرایش خود را نشان ندهد، بی‌عفتی و بی‌بندوباری نکند و، در صورت ازدواج، از شوهرش اجازه بگیرد^۱.

شهید مطهری در تأیید این نگاه این گونه می‌گوید:

«اسلام عنایت خاصی داشته است که زنان پیغمبر چه در زمان حیات آن حضرت و چه بعد از وفات ایشان، در خانه‌های خود بمانند و در این جهت بیشتر منظورهای اجتماعی و سیاسی در کار بوده است. قرآن کریم صریحاً به زنان پیغمبر می‌گوید: «و قرن فی بیوتکن» یعنی در خانه‌های خود بمانید. اسلام خواسته است امهات المؤمنین که خواه ناخواه احترام زیادی در میان مسلمانان داشتند از احترام خود سوء استفاده نکنند و احیاناً ابزار عناصر خودخواه و ماجراجو در مسائل سیاسی و اجتماعی واقع نشوند؛ چنانکه می‌دانیم یکی از «امهات المؤمنین» (عایشه) از این دستور تخلف کرد و ماجراهای سیاسی ناگواری برای جهان اسلام به وجود آورد. خود او همیشه اظهار تأسف می‌کرد و می‌گفت دوست داشتم فرزندان زیادی از پیغمبر می‌داشتم و می‌مردند اما به چنین ماجرای دست نمی‌زدم. سر اینکه زنان پیغمبر ممنوع شدند از اینکه بعد از آن حضرت با شخص دیگری ازدواج کنند به نظر من همین است. یعنی شوهر بعدی از شهرت و احترام زنش سوء استفاده می‌کرد و ماجراها می‌آفرید. بنابراین اگر درباره زنان پیغمبر دستور اکیدتر و شدیدتری وجود داشته باشد بدین جهت است.»^۲

۱. آصفی، ۱۳۸۵، ص ۵۹-۶۰.

۲. مرتضی مطهری، مسئله حجاب، تهران: صدرا، ۱۳۶۸، ص ۸۰ و ۸۱.

مؤید این نظر آیه دیگری است که به صراحت زنان پیامبر را مورد خطاب قرار داده و می‌فرماید:

«ای زنان پیامبر، شما هرگز همانند سایر زنان نیستید. اگر پرهیزگار هستید، پس با صدای نرم سخن مگویید»^۱.

از این آیه استفاده می‌گردد که ضرورت پوشش و حجاب در مورد خانواده و همسران پیامبر (صلی الله علیه و آله) مورد تأکید بیشتری است و این نکته‌ای شایان توجه است.^۲ پس اگر احتمال اندکی هم داده شود که آیه در خصوص زنان پیامبر وارد شده باشد، دیگر بر سلب ولایت سیاسی زنان نمی‌توان به آن استدلال کرد. گرچه این آیه هم مانند آیات پیش بر مرجوحیت ولایت سیاسی زن به روشنی دلالت می‌کند. با این توضیح که برای همه زنان — چه زنان پیامبر و چه غیر آن‌ها — مطلوب‌تر این است که در خانه بمانند و جز در ضرورت از منزل خارج نشوند.

۳-۱-۱-۴. آیه مبین نبودن زنان در مخاصمه

«أَوْ مَنْ يُنشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» (زخرف: ۱۸)

«آیا کسی را [شریک خدا قرار داده اند] که در زر و زیور پرورش یافته است و [هنگام] مجادله و بحث بیانش روشن نیست؟»

شیخ طبرسی به نقل از قتاده بیان می‌کند زن به ندرت با حجت سخن می‌گوید و در سخنش حجت بر ضد خود می‌آورد؛ یعنی به علت ضعف و نادانی‌اش در خصومت نمی‌تواند حجتش را تبیین کند.^۳

در تفسیر المیزان هم همین مضمون تکرار شده است:

«این دو صفت که برای زنان آورده، برای این است که زن بالطبع دارای عاطفه و شفقت بیشتری و تعقل ضعیف‌تری از مرد است، و به عکس مرد بالطبع دارای عواطف کمتری و تعقل

۱. «یا نساء النبی کأَحدٍ من النساءِ إن اتقیتن فلا تخضعن بالقول»، (احزاب: ۳۲)

۲. منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۱۴۰۹ ه ق، ج ۲، ص ۱۱۹ و ۱۲۰.

۳. فضل بن حسن طبرسی، تفسیر مجمع البیان، ج ۹، بیروت: مؤسسه مطبوعاتی اعلی، ۱۴۱۵ ه ق، ص ۷۴.

بیشتری است. از روشن‌ترین مظاهر قوت عاطفه زن علاقه شدیدی است که به زینت و زیور دارد، و از تقریر حجت و دلیل که اساسش قوه عاقله است ضعیف است.^۱

حال، با توجه به اینکه در تمام شعب و اقسام حکومت و رهبری که قضاوت یکی از آنهاست به قدرت تعقل و تفکر و تفوق در اثبات حق به شدت نیاز است، ممکن است از این آیه به عنوان مؤید جایز نبودن ولایت سیاسی زنان می‌توان استفاده شود.^۲

تحلیل و بررسی:

آیه در ردّ مشرکینی است که فرشتگان را دختران خدا می‌دانند؛ سپس بیان می‌کند که دختران و زنان به زینت، خودآرایی و تجمل میل فراوانی دارند، ولی رغبتی به دخالت کردن در نزاع‌ها ندارند و روحیاتشان با این گونه امور سازگار نیست. این مطلب درست است؛ اما به تنهایی نمی‌تواند دلیل ممنوعیت حکومت و ولایت برای زنان باشد و جایز نیست که فقیه در مقام فتوا به تحریم حکومت و امامت و قضاوت برای زن به این آیه استناد کند؛ زیرا خداوند در این آیه به بیان خصوصیات غالبی و عمومی مرد و زن پرداخته است، در حالی که چه بسا زنانی هستند که در عهده‌دار شدن امور اجتماعی و سیاسی و قضایی و در امر قیمومت از بسیاری مردان برترند. قطعاً نمی‌توان از این آیه استفاده کرد که هر مردی از هر زنی برتر است و زن به سبب این ویژگی تکوینی توان تصدّی امور اجتماعی را ندارد.

این آیه درباره زنان، نظیر کلام خداوند درباره عموم انسان‌ها اعم از زنان و مردان است:

«و انسان ضعیف آفریده شده (و در برابر طوفان غرایز مقاومتش کم) است»^۳؛

و «انسان، از عجله آفریده شده است»^۴؛

و «یقیناً انسان حریص و کم طاقت آفریده شده، هنگامی که بدی به او می‌رسد بی‌تابی

می‌کند و هنگامی که خوبی به او می‌رسد از دیگران باز می‌دارد (و بخل می‌ورزد)»^۵.

همچنین آیاتی دیگر از این دست که بیانگر نقاط ضعف انسان‌ها در تکوین و خلقتشان

است و در عین حال از آنها نمی‌توان استفاده کرد که انسان توان تصدّی امور را ندارد.

۱. طباطبایی، ج ۱۸، ص ۹۰.

۲. منتظری، ۱۴۰۹ ه ق، ج ۲، ص ۱۱۹.

۳. «وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸)

۴. «خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ» (انبیاء: ۳۷)

۵. «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا* إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا* وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» (معارج: ۱۹-۲۱)

البته بدون شک نقاط ضعف تکوینی زنان برای کارهای سیاسی، اجتماعی و قضایی بیشتر است و بدین جهت مردان در این موقعیت‌ها- حتی نزد غیر مسلمانان و در جوامع غربی- چند برابر زنان حضور دارند. این دلیلی روشن بر اختلاف خلقت زنان با مردان است؛ علاوه بر آنکه قدرت مردان برای تصدی این امور بیشتر از زنان است. این حکمی عام است که قرآن آن را ذکر کرده و واقعیت تاریخی و اجتماعی نیز آن را تأیید می‌کند و به روشنی مرجوحیت ولایت سیاسی زن را نشان می‌دهد؛ گرچه نمی‌توانیم، از این گونه آیات، حکم حرمت برای حضور زنان را استنباط کنیم. بله، اگر دلیلی خاص از آیات یا روایات بر حرمت وجود داشته باشد این آیات برای تأیید دیدگاه حرمت، صلاحیت دارد.^۱

در واقع، قرآن در اینجا دو صفت از صفات غالبی زنان را بیان می‌کند که از عاطفه‌شان سرچشمه می‌گیرد؛ یکی تعلق شدید به اسباب زینت دارد و دیگری نداشتن قدرت کافی برای اثبات مرادشان در دعوا و بحث به علت حیا و خجالتشان. شکی نیست که برخی از زنان این تعلق شدید به زینت را ندارند و نیز شکی نیست که تعلق به زینت و محبت به آن در حد اعتدال برای زنان عیب محسوب نمی‌شود؛ بلکه اسلام بر آن تأکید کرده است. اما مراد بیشتر زنانی است که در بیشتر جوامع بشری در زینت افراط می‌کنند، به طوری که گویا در آغوش زینت متولد شده‌اند و در آن رشد یافته‌اند. همچنین کمترین شکی نیست که بعضی از زنان در قوت منطق و بیان به درجات بالایی ارتقا می‌یابند؛ اما نمی‌توان ضعف زنان هنگام بحث و دعوا را در مقایسه با مردان انکار کرد و آن هم به سبب خجالت و حیای ایشان است.^۲

روشن شد که با آیات قرآن، به‌تنهایی، نمی‌توان بر سلب ولایت سیاسی زنان استدلال کرد. البته، اگر دلیل متقن دیگری وجود داشته باشد، می‌توان از این آیات به مثابه مؤید استفاده کرد.

۱. آصفی، ص ۵۸-۶۰

۲. ناصر مکارم شیرازی، *الأمل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، ج ۱۶، بی‌نا، بی‌تا، ص ۲۷.

۳-۱-۲. روایات

در یک تقسیم‌بندی روایات نفی ولایت زنان را می‌توان به چند دسته زیر تقسیم کرد:

۱- دسته اول: روایاتی که مستقیماً ولایت و سرپرستی زنان را در میدان‌های مختلف زندگی نفی می‌کند. ۲- دسته دوم: روایاتی که از مشورت با زنان، نهی می‌کند. ۳- دسته سوم: روایاتی که اطاعت کردن از زنان را نکوهش می‌کند. ۴- دسته چهارم: روایاتی که بر کاستی عقل، دین، روح و بدن زنان دلالت دارند. ۵- دسته پنجم: روایاتی درباره شهادت زنان است: در برخی از موارد، اصلاً شهادت زنان پذیرفته نیست و در موارد پذیرفته شده، شهادت دو زن، معادل شهادت یک مرد است به علاوه که باید با انضمام به شهادت مردان باشد تا پذیرفته گردد البته در مواردی، جدای از انضمام به شهادت مردان نیز پذیرفته است. ۶- دسته ششم: روایاتی که بر حضور زن در خانه تأکید دارد و ارزش‌هایی از این دست را برای زنان برمی‌شمرد: الف- مردی او را نبیند، ب- او مردی را نبیند، ج- زودازدواج کند، د- زایمان بسیار داشته باشد، ه- خانه داری کند، و فرزندداری کند، ز- شوهرداری کند، ح- عدم ارتباط زنان با نامحرمان، ط- محدودیت زنان در سخن گفتن با نامحرم، ی- جمعه و جماعت بر زن نیست. ۷- دسته هفتم: روایاتی که به مردان دستور می‌دهد که: زنان را در خانه نگهداری کنید و از ارتباط و اختلاط با نامحرمان، بازگیرید. ۸- دسته هشتم: روایاتی که ضعف رأی زنان را بازگو می‌کنند و حتی بر رأی نداشتن زنان دلالت دارند. ۹- دسته نهم: روایاتی که بر مسئولیت و مدیریت مردان در زمینه‌های مختلف تأکید دارد.^۱

در این نوشتار، فقط به روایات دسته اول تا چهارم که از نظر ما اهمیت بیشتری دارد

می‌پردازیم.

۱. مهدی حسینیان قمی، "دفاع از حدیث (۷)"، علوم حدیث، ۱۰ (۱۳۷۷): ۱۰۷-۱۰۸.

۳-۱-۲-۱. روایات نفی عمومی ولایت زنان

۳-۱-۲-۱-۱. روایت رستگار نشدن فرمانبران از زن (روایت مشهور نبوی)

«قومی که امرشان را به زن بسپارند هرگز رستگار نخواهند شد»^۱

این روایت را شیخ طوسی در الخلاف از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به صورت «قومی که زن سرپرستی‌شان کند رستگار نمی‌شوند»^۲ نقل کرده است. همچنین در در مناقب ابن شهر آشوب^۳ به صورت «قومی که زن بر ایشان تملک کند رستگار نمی‌شوند»^۴ در شرح الأخبار قاضی نعمان مغربی^۵ به صورت «قومی که فرمانشان را به زن بسپارند هرگز رستگار نخواهند شد»^۶ و در اثنا عشر رساله محقق داماد^۷ هم به صورت «قومی که زن قیمشان باشد رستگار نشد»^۸ نقل شده است.

در کتاب‌های اهل سنت هم به گونه‌های زیر آمده است:

«قومی که امرشان را به زن بسپارند رستگار نمی‌شود»^۹ «قومی که امورشان را به زن سپردند رستگار نشد»^{۱۰} «قومی که امرشان را به زن سپردند هرگز رستگار نخواهند شد»^{۱۱}

۱. «لن یفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة» (سعید بن عبدالله قطب الدین راوندی، الخرائج والجرائع، به تحقیق مؤسسه امام مهدی (ع)، قم: مؤسسه امام مهدی (ع)، ۱۴۰۹ ه. ق، ج ۱، ص ۷۹؛ حسن بن علی بن حسین بن شعبه حرانی، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیهم، چاپ دوم، به تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۳ ش، ص ۳۵).

۲. «لا یفلح قوم ولیتهم امرأة» (محمد بن حسن طوسی، الخلاف، به تحقیق و تصحیح علی خراسانی، سید جواد شهرستانی، مهدی طه نجف و مجتبی عراقی، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ه. ق، ج ۶، ص ۲۱۳).

۳. محمد بن علی بن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، نجف اشرف: المکتبه الحیدریه، ج ۳، ص ۱۸۲.

۴. «لا یفلح قوم ملک علیهم امرأة»

۵. نعمان بن محمد تمیمی مغربی، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار، به تحقیق سید محمد حسینی جلالی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۴ ه. ق، ج ۱، ص ۳۹۶.

۶. «لن یفلح قوم جعلوا أمرهم إلى امرأة»

۷. محقق داماد، محمد بن محمد حسینی، اثنا عشر رساله، بی‌نا، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۹.

۸. «ما أفلح قوم قیمهم امرأة»

۹. «لا یفلح قوم وکوا أمرهم امرأة» (شهاب الدین احمد بن علی، ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، بیروت: دارالمعرفه، ج ۸، ص ۱۱۷؛ عبدالله بن احمد بن محمد بن قدامه، المغنی، بیروت: دارالکتب العربی، ج ۱۱، ص ۳۸۰؛ علی المتقی بن حسام الدین الهمدنی، کنز العمال، بیروت: مؤسسه الرساله، بی‌تا، ج ۶، ص ۷۹).

۱۰. «ما أفلح قوم وکوا أمورهم امرأة» (همان، ج ۱۳، ص ۱۲۹).

۱۱. «لن یفلح قوم وکوا أمرهم امرأة» (بخاری، ج ۸، ص ۹۷؛ محمد بن عیسی الترمذی، سنن الترمذی، قم: دارالفکر، ج ۳، ص ۳۶۰).

«قومی که زنی آن‌ها را تملک کند رستگار نمی‌شود»^۱ «قومی که امرشان را به زنی اسناد دادند رستگار نمی‌شوند»^۲ «قومی که امرشان را به زنی اسناد دادند هرگز رستگار نخواهد شد»^۳ «قومی که زنی تماسکشان کند هرگز رستگار نخواهند شد»^۴ «قومی که امرشان را زنی سرپرستی کند رستگار نشدند»^۵ «قومی که امرشان را به زنی اسناد دادند رستگار نشدند»^۶ «قومی که زنی مالک نظرشان باشد هرگز رستگار نخواهند شد»^۷ و «خدا امتی را که زنی رهبری کند پاک نمی‌گرداند»^۸. شأن نزول این روایت هم این داستان است که روزی مردی از فارس خدمت رسول مکرّم اسلام (صلی الله علیه و آله) رسید. حضرت به ایشان فرمود خداوند تبارک و تعالی ارباب تو را کشت؛ او جواب داد دخترش جانشینش شد. در جواب حضرت این عبارت معروف را فرمودند، که مضمون مورد اتفاقش «به رستگاری نرسیدن قومی است که زمام امورشان دست زن باشد» است.^۹

در استدلال به این حدیث گفته شده: «حدیث مشهور است و شاید شهرت ضعف حدیث را جبران کند. دلالت آن هم بر مسئله مورد بحث آشکار است»^{۱۰} این روایت، از طریق اهل سنت رسیده و مورد استناد فقیهان ما در فقه قرار گرفته است؛ از جهت دلالت، مشکلی ندارد و نفی ولایت و رهبری زنان از آن به خوبی به دست می‌آید؛ مگر اینکه کسی بگوید در زمان ما رهبران و رؤیسان جمهور، چنان اختیاراتی ندارند و گفته پیامبر (صلی الله علیه و آله)،

۱. «لایفّاح قوم تملکهم امرأه» (احمد بن حنبل، مسند احمد، ج ۵، بیروت: دار صادر، بی تا، ص ۴۳ و ۴۷).

۲. «لایفّاح قوم أسندوا أمرهم إلی امرأه» (همان، ص ۴۷).

۳. «لن یفلح قوم أسندوا أمرهم إلی امرأه» (الهندی، همان).

۴. «لن یفلح قوم تماسکهم امرأه» (الحاکم النیسابوری، المستدرک علی الصحیحین، ج ۴، بیروت: دارالمعرفه، بی تا، ص ۲۹۱).

۵. «لا أفّاح قوم ولوا أمرهم امرأه» (محمد بن احمد بن قدامه المقدسی [م ۶۸۲ هـ ق]، الشرح الکبیر، بیروت: دار الکتب العربی، بی تا، ج ۱۱، ص ۳۸۷).

۶. «ما أفّاح قوم أسندوا أمرهم إلی امرأه» (محیی الدین بن شرف النووی، المجموع، بیروت: دار الفکر، بی تا، ج ۲۰، ص ۱۲۷).

۷. «لن یفلح قوم یملک رأیهم امرأه» (الهیثمی، علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد، ج ۵، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ هـ ق، ص ۲۰۹).

۸. «لا یقدّس الله أمة قادتهم امرأه» (الهندی، همان، ج ۶، ص ۴۰).

۹. سید محسن موسوی گرگانی، "پژوهشی در قضاوت زنان"، فقه اهل بیت (علیهم السلام)، ۳۰: ۹۳.

۱۰. منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ۱۴۰۹ هـ ق، ج ۱، ص ۳۵۴.

فقط شاهان و حکومت‌های شاهنشاهی را در بر می‌گیرد. این سخن، گرچه گفته شده، ولی جداً به دور از انصاف و درست‌فهمی است. در زمان ما هم در تمام دنیا مردم رهبران خویش را انتخاب می‌کنند و بدان‌ها اختیاراتی می‌سپارند و عبارات «سپردن امر» و یا «اسناد دادن امر» قابل تطبیق است.^۱

علی‌ایّ تقدیر، این حدیث، هم مشهور است و هم مستفیض، که علماء، چه شیعه و چه سنی، در کتب خود (از تفسیر و تاریخ و سیره) این عبارت را از پیغمبر نقل کرده‌اند؛ و بزرگان از فقهاء در کتب فقهیه خود آورده‌اند؛ و در بسیاری از مواضع بدان استشهاد می‌کنند. در هر جا بحث از ریاست و ولایت به میان می‌آید، این روایت اولین روایتی است که به چشم می‌خورد. به این روایت همه استشهاد می‌کنند که زن نمی‌تواند زمامدار امری نسبت به جماعتی بشود، به دلیل اینکه پیغمبر چنین فرمود. بنابراین، شهرت عظیم مُحَقِّق که بالغ است به حدّ إجماع، إيجاب می‌کند که این روایت را جزو روایات مقبوله قرار بدهیم و طبق آن عمل کنیم.^۲

تحلیل و بررسی:

برای بررسی این روایت نخستین مسئله سند آن است. این روایت، هر چند مورد استدلال برخی از فقهای ما نیز قرار گرفته است^۳، روایتی عامی است که راوی آن شخصی به نام ابی بکره است و کتاب‌های حدیثی عامه، همگی از او نقل کرده‌اند. ظاهراً نخستین بار شیخ طوسی در کتاب خلاف در مقابل برخی از فقهای عامه به آن استشهاد نموده است. ابی بکره که مدّعی است استماع این حدیث از پیامبر (صلی الله علیه و آله) که تنها راوی آن نیز خود او است موجب مصونیت او از افتادن در دام اصحاب جمل شده است، به همراه نقل حدیث، فضای صدور آن را نیز بازگو کرده است. او در سنن الترمذی^۴ و سنن النسائی^۱ به اجمال اشاره

۱. حسینیان قمی، ص ۱۰۹.

۲. حسینی تهرانی، ۱۴۲۱ ه. ق، ج ۳، ص ۱۶۴.

۳. «لا يجوز أن تكون المرأة قاضية في شيء من الأحكام... و روی عن النبي عليه السلام أنه قال: «لا يفلح قوم وليتهم امرأة» (طوسی، ۱۴۰۷ ه. ق، ج ۶، ص ۲۱۳)؛ «و أما اشتراط الذكورة فلعدم أهلية المرأة لهذا المنصب، لأنه لا يليق بحالها مجالسة الرجال و رفع الصوت بينهم، و لا بدّ للقاضي من ذلك. و قد قال صلى الله عليه و آله: «لن يفلح قوم وليتهم امرأة» (شهيد ثاني، ۱۴۱۳ ه. ق، ص ۳۲۷ و ۳۲۸)؛ «و أما الذكورة فلما سمعت من الإجماع و النبوى «لا يفلح قوم وليتهم امرأة» (نجفی، ۱۴۰۴ ه. ق، ج ۴۰، ص ۱۴).

۴. محمد بن عیسی الترمذی، سنن الترمذی، ج ۳، بیروت: دارالفکر، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ه. ق، ص ۳۶۰.

می‌کند که این سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله) موجب مصون ماندن من گشت. چنان که از منابع^۲ استفاده می‌شود اشاره ابی بکره به جریان جنگ جمل و خروج عایشه است؛ توضیح اینکه: ابی بکره که ظاهراً از هواداران عایشه بوده و این علاقه و پشتیبانی را در جاهای مختلف نزد افراد بازگو می‌کرده است، هنگام خروج عایشه و دعوت مردم به مخالفت و طغیان علیه امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) ابی بکره نیز از جمله از طرف برخی دوستانش مواجه با این درخواست می‌شود و از او می‌خواهند که در این تجاوز آشکار به حاکمیت و خلافت امیرالمؤمنین (علیه السلام) شرکت کند و او، برای رهایی از همراهی عایشه، به این سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله) که تنها راوی آن نیز خود اوست استناد می‌کند و همان طور که از منابع حدیثی برمی‌آید بارها آن را بازگو کرده است. چنان که در نقلی دیگر، به جای این جمله مورد بحث، سخن دیگری را از پیامبر (صلی الله علیه و آله) دربارهٔ ملکهٔ سبا نقل می‌کند. در حالی که به‌خوبی از بازگویی جریان ملکهٔ سبا در قرآن استفاده می‌شود که او زنی کاردان و اندیشمند و همراه با حسن تدبیر بوده است و از همین روی توانست خود و قوم خویش را به سرانجامی خویش رهبری کند. این نکات خود می‌تواند قرائنی باشد که ما را نسبت به اصل صدور جمله مذکور از جانب پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) دچار تردید جدی کند و به تأمل بیشتر وادارد.^۳

این روایت از طرق اهل سنت «مسند» و از نظر امامیه «مرسل» است. بنابراین نمی‌توانیم آن را به طور قاطع حجتی بر مدعا بگیریم. گذشته از این، ناهمگونی در متن حدیث و وجود بیش از ده شکل در بیان آن بر ضعف حدیث می‌افزاید.^۴ دربارهٔ جبران ضعف سند هم باید گفت آنچه ضعف سند را جبران می‌کند شهرت عملی و محقق است؛ یعنی آگاهی از استناد و اعتماد فقیهان سرشناس و مشهور به یک روایت ضعیف در هنگام افتا. اما شهرت روایی، به معنای کثرت تکرار روایت در کتب حدیث را نمی‌توان جبران کنندهٔ ضعف سند دانست. از

۱. احمد بن علی النسائی، سنن النسائی، ج ۸، بیروت: دارالفکر، ۱۳۴۸ هـ ق، ص ۲۲۷.

۲. الترمذی، همان؛ الحاکم النیسابوری، ج ۳، ص ۱۱۹.

۳. مرتضوی، ص ۱۸۶.

۴. شمس‌الدین، همان، ص ۷۱.

استناد فقیهان مشهور به این روایت در فتوا بر عدم صلاحیت زن علم و اطلاع دقیقی نیست. زیرا گمان بر این است که فتوادهندگان به عدم صلاحیت زن به آیات و روایات دیگری استناد کرده‌اند و از این روایت فقط به عنوان مؤید بهره گرفته‌اند نه به عنوان دلیل. بلکه راجح عدم استناد فقیهان امامیه به این روایت است؛ چرا که حدیث مزبور را مرسل می‌دانند و صحیح بودن آن از طرق عامه به واسطه اختلاف نظر در شرایط عدالت و توثیق در برخی از حالت‌ها کافی نیست. پس در جایی که این احتمال وجود دارد که روایت مزبور مورد استناد فقیهان قرار نگرفته باشد، صرف اشتها فتوا به عدم صلاحیت زن برای جبران ضعف روایت کافی نیست.^۱

در بحث دلالتی باید گفت فضای صدور حدیث این احتمال را قوت می‌بخشد که این سخن فقط در خصوص وضعیت سیاسی و اجتماعی ایران آن روز و دستگاه سلطنت ساسانیان وارد شده است؛ یعنی مردم و دستگاهی که وضعیت اجتماعی و سیاسی آنان به اینجا رسیده است که از وجود مردان کارآزموده و انسان‌های لایق تهی شده‌اند و برای حفظ سلسله ساسانیان و حفظ رسوم سیاسی موجود، تا این حد اصرار می‌ورزند که زمام کشور خویش را در آن شرایط حساس به دختران خسروپرویز بسپارند، این‌ها به سعادت و رستگاری نخواهند رسید. چنان که در تاریخ آمده است، بزرگان دستگاه سلطنت ایران، پس از کشتارهایی که صورت گرفته بود و فقط توسط شیرویه، فرزند خسرو پرویز، هفده نفر از برادرانش کشته شده بودند، چاره‌ای جز انتخاب یکی از دختران خسرو پرویز ندیدند.^۲

نکته‌ای دلالتی که باعث می‌شود از قوت این حدیث کاسته شود این است که با ظاهر قرآن در قصه بلقیس مخالفت دارد. خداوند در سوره نمل از زنی سخن می‌گوید که حاکم علی‌الاطلاق قوم خویش بوده و با درایت و بینش صحیح، جامعه خود را به صلاح و سعادت رهبری کرده است و علیه پیامبران الهی علیهم السلام مانند فرعون و نمرود طغیان نکرده است. قرآن کریم با یادآوری این نمونه و آن هم با ذکر تفصیل و جزئیات در کنار ده‌ها ملأ و مترف

۱. همان.

۲. مرتضوی، ص ۱۸۸ و ۱۸۹

و مستکبر، نه فقط ستایش از روش این زن در حکومت می‌کند بلکه تأیید ضمنی از او به عنوان حاکم و رهبر جامعه می‌کند.^۱ با وجود این، نمی‌توان گفت این حدیث مخالف قرآن است و باید کنار گذاشته شود. چه اینکه اگر این گونه بود بزرگانی چون شیخ طوسی و شهید ثانی – که به آن استناد کرده‌اند – پیش از این اشاره می‌کردند. شاید به این دلیل که گفته پیامبر ناظر به آینده و نوع زنان است و حکمی نوعی است و حاکم سبأ فردی خاص و شاید استثنا بوده است و می‌دانیم «ما من عام الا و قد خص».

این احتمال داده شده است که شاید، اگر زنی مانند دختر کسری ولی امر مردم باشد، مردم رستگار نمی‌شوند و این ربطی به آن ندارد که زنی عالم، فاضل و عادل، که بر اساس کتاب خدا و سنت نبی (صلی الله علیه و آله) عمل می‌کند، بتواند ولی امر مردم باشد.^۲ در پاسخ به این استدلال باید گفت گفتار پیامبر در روایت مطلق است و اشاره‌ای به شخص خاص ندارد.

در واقع این حدیث می‌گوید: زنان توان پذیرش این مسئولیت را ندارند، و استدلال‌کنندگان می‌گویند: بنابراین نباید بر عهده بگیرند. هر چند نباید این نحو استدلال را پذیرفت؛ ولی ما اکنون به این استدلال اشکالی نداریم؛ اما می‌توان جریان ملکه سبا را که باعث رستگاری خود و مردم خود شد به عنوان نمونه‌ای معارض ذکر کرد.^۳

اما، اگر زن نتواند ولی امر همه مردم باشد لازمه‌اش این نیست که نتواند وزیر یا نماینده مجلس با اختیاراتی به مراتب کمتر از ولی امر همه مردم باشد.

نکته دیگر اینکه «ما أفلح» در این روایت نظیر «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» در قرآن است که از درجه کامل حکایت می‌کند و ظاهراً دلالتی بر حرمت ندارد.^۴ یعنی در احادیثی این چنین باید

۱. نجفی، ۱۳۷۲: ۴۳.

۲. موسوی گرگانی، همان.

۳. مرتضوی، ص ۱۹۰.

۴. موسوی گرگانی، همان.

توجه کرد که مفاد این روایات، بر فرض صحت، یک امر عقلی و ارشادی است و نه حکم شرعی الزامی یعنی سخن از عدم توانایی تکوینی و نوعی زنان نسبت به پذیرش مسئولیت‌هایی چنین دشوار و بازماندن از مسئولیت‌های دیگر است.^۱ اما باید گفت، گرچه بر این روایت بر عدم جواز ولایت سیاسی زن به طور قاطع نمی‌توان حکم کرد، می‌تواند از مهم‌ترین ادله مرجوحیت ولایت سیاسی زن در نظر گرفته شود.

۳-۱-۲-۱-۲. روایت ریحان بودن زن

«...زن را بیش از آنچه نفس (ذات) خود او مقتضی است تملیک مکن؛ چرا که آن برای آسایش حالش و فراغ بالش و دوام جمالش بهتر است. زیرا زن ریحان است نه قهرمان و در بزرگداشت او به بیش از حد نفس او تجاوز مکن و او را به طمع مینداز که برای دیگری شفاعت و میانجیگری نماید...»^۲

از این روایت — که ادامه روایت اول نهی از مشورت است که خواهد آمد — استفاده شده است که نباید اختیار دیگران را به زن واگذار کرد.^۳

تحلیل و بررسی:

گرچه سند روایت از برخی از طرق خود — از جمله شریف رضی رحمه الله علیه در نهج البلاغه — مرسل است و در برخی دیگر از طرق خود ضعیف دانسته شده است،^۴ تکرار آن در مجامع مختلفی چون من لایحضره الفقیه و تحف العقول و... و استناد و اعتنای اصحاب به آن جابر این ضعف است. مرحوم شیخ صدوق نیز ظاهراً به صدور آن اطمینان داشته است که مستقیماً به حضرت (علیه السلام) نسبت داده است و باید آن را از مراسیل مرحوم صدوق شمرد. در بُعد دلالتی هم باید توجه شود که: اولاً؛ این توصیه مربوط به روابط خانوادگی و در

۱. مرتضوی، ص ۱۹۱.

۲. «قال علی علیه السلام: ... و لا تملک المراه من الامر ما جاوز نفسها فان ذلک انعم لخالها و ارخی لبالها و ادم لجمالها فان المراه ریحانه و لیست بقهرمانه و لا تعد بکرامتها نفسها و لاتعطیها ان تشفع لغيرها فیمل من شفعت له علیک معها...» (امام علی علیه السلام، ج ۳، ص ۵۶؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴ ه ق، ج ۳، ص ۵۵۶؛ علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن طاووس الحسینی الحسینی، کشف المحجّة لثمره المہجّة، نجف اشرف: المطبعة الحیدریه، ۱۳۷۰ ه ق، ص ۱۷۱؛ حرانی، ص ۸۷).

۳. شمس‌الدین، ص ۸۴.

۴. همان

چهارچوب روابط زن و شوهر است و نه بیان کننده یک حکم الزامی اجتماعی و شامل روابط و مناسبات اجتماعی به ویژه که در نقل خطاب به محمدبن حنفیه تعبیر حضرت (علیه السلام) این است که اگر توانستی. این می تواند رهنمودی برای بهبود روابط زندگی و نیز رفتار شخصی زن باشد. ثانیاً: تعلیلی که برای توصیه مذکور آمده نشان می دهد که نهی یا امر مذکور یک دعوت الزامی نیست. ثالثاً: حضرت (علیه السلام) تأکید می فرماید که اجازه داده نشود که زن از حد خویش تجاوز کند؛ اما اینکه این حد چیست معین نشده است و خود عدم تعیین نشان دهنده این است که خطاب به شوهر از آن جهت که شوهر است و درباره زن از آن جهت که همسر او است می باشد؛ اما اینکه، در چهارچوبی خاص و براساس احکام و مقرراتی معین و با حصول سایر شرایط، آیا در حد زن است که عهده دار مدیریتی سیاسی شود یا نه، نسبت به آن ساکت است. البته در چهارچوب روابط زن و شوهر این فراز از سخن حضرت (علیه السلام) نیز همانند روایات متعدد دیگر به این نکته ارشاد می کند که در سپردن مدیریت کامل زندگی و اختیارات و مسئولیت های آن به زن باید به واقعیات، توانایی ها و مصالح توجه کرد تا احیاناً زندگی و آسایش آن دچار اختلال نگردد و زمینه انحرافات و اختلافات به وجود نیاید؛ والا پر واضح است که مدیریت مذکور از حقوق مرد است نه حکمی تبعیدی؛ از این رو گذشت از حق مزبور و سپردن امور به دست زن خود به خود منعی ندارد بلکه در پاره ای از موارد می تواند مصلحت بیشتری در بر داشته باشد^۱.

کسانی که نتوانسته اند با زنان جامعه معاشرت معروف داشته باشند و از عواطف آنان طرفی بسته و از احساسات و رقت قلب آنان مدد بگیرند زن را آزاد کرده و خود مسخر غرایز شده اند؛ بدون اینکه مسخر عواطف بشوند. ولی اسلام زن را آزاد کرده و جامعه را مسخر عواطف او کرده است؛ لذا جامعه عاطفی بنا کرده و رأفت و رحمت در جامعه اسلام قرار داده است. اینکه دیده می شود در بعضی جوامع، هیچ عاطفه ای نیست و گاهی بیش از دویست و نود نفر بین آسمان و زمین به وسیله همین ابر قدرت های غرب می سوزند و به دریا ریخته

۱. سید ضیاء مرتضوی، شایستگی زنان برای قضاوت - نقدی بر مقاله "شایستگی زنان برای قضاوت و مناصب رسمی"، حکومت اسلامی، ۶ (۱۳۷۶): ۱۷۹ و ۱۸۰.

می‌شوند^۱؛ یا دیده می‌شود مناطقی نظیر حلبچه^۲ و مانند آن را با بدترین وضع با بمب‌های شیمیایی مسموم می‌کنند و زن و مرد را یکجا از بین می‌برند؛ با اینکه ظاهراً طرفدار آزادی زن و مدعی آن هستند که زن را به صحنه آورده‌اند. دلیل این امر این است که آن‌ها مسخر غریزه و طبیعت زن شده‌اند نه مسخر عاطفه او. یعنی آن هنر و فضیلت و جمالی که خدا به نام عاطفه، رحم و رقت، به زن داده از آن محروم‌اند و آنچه را خدا طبیعت زن داده آن را بر خود مسلط کرده‌اند. آنچه را خداوند متعال به فطرت و روح زن داده به عنوان یک فضیلت به او عطا کرده است؛ ولی دنیای مادی زن را در معرض نمایش غرایز آورده و بر درندگی جامعه افزوده است. روایتی که می‌فرماید:

«زن چون عقرب است که نیش آن در آغاز شیرین ولی مسموم است»^۳

ناظر به چیزی است که جهان غرب به آن مبتلا شده است. اما روایتی که امیرالمؤمنین - سلام الله علیه - به فرزندش می‌فرماید: «زن ریحان است و قهرمان نیست» همان است که جامعه اسلامی به آن فضیلت، متکامل است. زن‌گرایی مثل آن است که انسان بخواهد از نیش عقرب بهره‌ای ببرد، شاید یک لذتی در نیش زدن او باشد، اما سم را هم به همراه دارد، دین می‌گوید: زن ریحان و گل است و شما مردها معطر باشید و این قدر با بوهای متعفن، شامه‌تان را بدعادت نکنید. زن‌ها به عطر ریحان معطرند و به شما عاطفه می‌دهند. لذا در جنگ‌های اسلامی خشونت‌هایی که در جنگ‌های غیر اسلامی هست وجود ندارد و آن درنده‌خویی که دیگران

۱. پرواز مسافربری شماره ۶۵۵ شرکت هواپیمایی ایران‌ایر با شناسه «IR۶۵۵» از بندر عباس به مقصد دبی در تاریخ دوازدهم تیر ۱۳۶۷ یا سوم ژوئیه ۱۹۸۸ میلادی در حرکت بود که با شلیک موشک هدایت شونده از ناو یواس اس وینسنس متعلق به نیروی دریایی ایالات متحده آمریکا بر فراز خلیج فارس سرنگون شد و تمامی ۲۹۰ سرنشین آن که شامل ۴۶ مسافر غیر ایرانی و ۶۶ کودک بودند، جان باختند. این سانحه، از نظر میزان تلفات انسانی، هفتمین سانحه مرگبار هوایی تاریخ است (وبگاه دانش‌نامه آزاد ویکی پدیا، ۱۳۹۳).

<http://fa.wikipedia.org/wiki>

۲. بمباران شیمیایی حلبچه در ۲۵ اسفند ۱۳۶۶ توسط حکومت بعث عراق صورت گرفت. این بمباران بخشی از عملیات گسترده‌ای به نام عملیات انفال بود که بر ضد ساکنان مناطق کردنشین عراق انجام گرفت. در پی عملیات والفجر ۱۰ توسط ایران و تصرف بخش‌هایی از کردستان عراق در اواخر سال ۱۳۶۶ که منجر به استقبال مردم این مناطق از نیروهای ایرانی شد، صدام حسین به پسرعمویش علی حسن المجید، معروف به علی شیمیایی، دستور بمباران شیمیایی این مناطق را داد. در پی این حمله حدود پنج هزار تن از مردم حلبچه که غیر نظامی بودند کشته شدند. حمله شیمیایی به حلبچه که به کشتار حلبچه یا جمعه خونین نیز شناخته می‌شود، یک نسل‌کشی مردم کرد بود که در شانزدهم مارس ۱۹۸۸ به وسیله بمباران شیمیایی توسط نیروهای دولتی عراقی در شهر حلبچه کردستان عراق در طی روزهای پایانی جنگ ایران و عراق روی داد. (وبگاه دانش‌نامه آزاد ویکی پدیا، ۱۳۹۳).

<http://fa.wikipedia.org/wiki>

۳. المرأة عقرب حلوة اللسبة (امام علی علیه السلام، ج ۴، ص ۱۵)

دارند در میان مسلمین مشاهده نمی‌شود؛ با اینکه مسلمین زن‌ها را به حجاب دعوت می‌کنند، اما از عاطفه زن به عنوان یک محور تربیتی استفاده می‌کنند. اسلام زن را در سایه حجاب و سایر فضایل به صحنه می‌آورد تا معلم عاطفه، رقت، درمان، لطف، صفا، وفا و مانند آن شود. دنیای کنونی حجاب را از زن گرفته است تا زن به عنوان لعبه به بازار بیاید و غریزه را تأمین کند. زن وقتی با سرمایه غریزه به جامعه آمد دیگر معلم عاطفه نیست، فرمان شهوت می‌دهد نه دستور گذشت. شهوت جز کوری و کری چیزی به همراه ندارد. لذا اسلام اصرار داد که زن در جامعه بیاید ولی با حجاب بیاید، یعنی بیاید که درس عفت و عاطفه بدهد نه اینکه درس شهوت و غریزه بیاموزد.^۱ این مسائلی است که از این گونه از روایات می‌تواند برداشت شود. با دقت در این گونه از معارف دینی بهتر می‌توان به جایگاه زن در جامعه پی برد و در راستای کمال فرد و جامعه گام برداشت. این روایت نیز به تنهایی نمی‌تواند برای ممنوع بودن ولایت سیاسی زن استفاده شود ولی خود نشان می‌دهد که مذاق شرع با دادن این گونه از مسئولیت‌ها به زن موافق نیست و به نوعی حکم ارشادی می‌کند که بر زن کار سخت — که از او ساخته نیست — تحمیل نشود.

۳-۱-۲-۱-۳. روایت معرفی قاضی در اختلافات بین شیعیان

ابوخدیجه سالم بن مکرم جمالی می‌گوید: ابوعبدالله جعفر بن محمد الصادق (علیه‌السلام) فرمودند:

«مبادا کسی از شما ستمگران را بر خود حاکم کند؛ بلکه به دنبال مردی از خود که احکام ما را می‌داند بگردید و او را بین خودتان حکم قرار دهید. من چنین فردی را قاضی قرار دادم، پس در اختلافات به او مراجعه کنید».^۲

۱. ر.ک. جوادی آملی، ص ۲۸۷-۲۸۹

۲. «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا [قضائنا] فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته [قاضياً] فتحاكموا إليه» (محمد بن يعقوب كليني، الكافي، به تصحيح و تعليق على اكبر غفاري، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۴۱۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ه ق، ج ۲۷، ص: ۱۳ و ۱۴؛ نعمان بن محمد مغربی (قاضی)، دعائم الاسلام، به تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره: دارالمعارف، ۱۳۸۵ ه ق، ج ۲، ص ۵۳۰-۵۳۱؛ شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، من لا یحضره الفقیه، به تصحیح و تعليق على اكبر غفاري، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۳۰۲؛ شیخ طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، تهران: دار الكتب الاسلاميه، به تحقیق و تعليق سيدحسن موسوی خراسان، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۲۱۹؛ ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی، عوالی النالی العزیزه فی الأحادیث الدینیة، به تحقیق حاج آقا مجتبی عراقی، ۱۴۰۳ ه ق، قم: سیدالشهداء، ج ۲، ص ۱۶۲ و...).

طبق این حدیث، امام صادق (علیه السلام) کسانی را که در حلال و حرام ایشان نظر می‌کنند و عارف به احکام ایشانند، به عنوان قاضی نصب کرده است، پس فقیهان اهل بیت یعنی کسانی که از روایات ایشان آگاهی دارند، به عنوان قاضیان اهل بیت نصب شده‌اند. این روایت اگر چه از نظر سند جای حرف دارد؛ زیرا عمر بن حنظله در کتاب های رجالی توثیق نشده است، لیکن تضعیف هم نشده، و همه فقیهان این روایت او را پذیرفته اند و هیچ بحثی در صحت و سقم آن نکرده اند؛ لذا بعید نیست که انسان به صحت صدور این حدیث اطمینان پیدا کند و بر همین اساس آن را «مقبوله» نامیده‌اند؛ یعنی روایتی که مورد قبول همگان واقع شده است.^۱

تحلیل و بررسی:

ابتدائاً درباره سابقه قضا و داوری زن در بین فقهای نامدار شیعه به نقل از آیت الله جوادی آملی می‌توان گفت:

«برخی از فقیهان نام‌آور امامیه نه تصریح به شرطیت ذکورت نموده‌اند تا زن فاقد شرط قضا باشد و نه تصریح به مانعیت انوثة کرده‌اند تا زن واجد مانع داوری باشد؛ مانند شیخ مفید قدس سره در مقنعه که به اشتراط عقل، کمال، علم به کتاب الهی که سنت معصومین علیه السلام را به همراه دارد اکتفا نمود؛ نظیر شیخ طوسی قدس سره در نهاییه که افزون بر مقنعه مفید چیزی جز حرص بر تقوا را نیفزود و نامی از اشتراط مردن بودن یا امتناع زن بودن نبرده است (گرچه در خلاف^۲ به این شرط تصریح کرده است)؛ مانند ابن ادریس در سرائر که، گذاشته از شرایط مذکور، تورع از محارم الهی را یادآور شد و سخن از مرد و زن بودن قاضی را به میان نیاورد؛ نظیر غنیة النزوع حمزة بن علی بن زهره که تصریح به اشتراط ذکورت نکرد؛ چه این که کتاب جامع الشرائع ابن سعید نیز فاقد اشتراط ذکورت است و تصریح بر مانعیت انوثة برای قضا ننموده است؛ البته عنوان وی اختصاص قضا به مرد را نشان می‌دهد زیرا چنین فرموده است: «اذا كان الرجل عاقلاً...». گروهی از فقهای بزرگ شیعه تصریح به اشتراط ذکورت نموده اند مانند قاضی ابن البراج در المذهب، و نظیر محقق قدس سره در شرایع

۱. موسوی گرگانی، همان.

۲. «لا يجوز أن تكون المرأة قاضية في شيء من الأحكام» (طوسی، ۱۴۰۷ هـ ق، ج ۶، ص ۲۱۳)؛

الاسلام و نیز در المختصر النافع و مانند علامه قدس سره در قواعد الاحکام و در ارشاد الاذهان و نظیر شهید اول قدس سره در اللمعة الدمشقية. چنان که نظام الدین ابی الحسن سلمان بن الحسن بن سلیمان صهرشتی در کتاب «اصباح الشیعه بمصباح الشریعه» تصریح به اعتبار ذکورت کرده است؛ عده‌ای از بزرگان متاخر هم مانند صاحب جواهر و شیخ انصاری و ملا ضیاء الدین عراقی -رضوان الله تعالی علیهم اجمعین- تصریح به اشتراط ذکورت کرده‌اند.^۱

اما، درباره این روایت، از آنجا که گفته شده است مردی از بین خود را که عالم به احکام ماست قاضی قرار دهید، استفاده شده است که زن نمی‌تواند قاضی باشد؛ بر همین اساس و با تحقیق مناط گفته شده است که در امور سیاسی و ولایت سیاسی نیز زن نمی‌تواند ولی باشد.

ابو خدیجه سالم بن مکرم جمال که راوی اصلی این حدیث است مورد تضعیف شیخ^۲، ابن داود^۳ واقع شده است و علامه حلی^۴ نیز به دلیل تعارض در جرح و تعدیل وی توقف کرده است. پس نمی‌توان روی روایت کسی که سه تن از بزرگان شیعه و رجالیون نامدار او را مورد تخطئه قرار داده‌اند حساب باز کرد. هر چند نجاشی^۵ در برابر آنان قرار گرفته باشد و او را توثیق کرده باشد؛ زیرا دست کم توثیق و تضعیف آنان تعارض و تساقط می‌کند و شخص مورد بحث بدون توثیق می‌ماند؛ روشن است روایت کسی که توثیق ندارد فاقد ارزش است و هرگز نمی‌توان بر اساس آن فتوا داد. از سوی دیگر، به فرض آن را بپذیریم و به نوعی اشکال یاد شده را پاسخ بگوییم، هیچ فایده‌ای برای قائلین به عدم جواز قضاوت زنان ندارد؛ زیرا این روایت از رجوع به قضات جایز منع می‌کند و سفارش می‌کند که به مردی از خودتان رجوع کنید. پیداست که این تعبیر مفهوم ندارد تا مفهومش این باشد که حق رجوع به زن را ندارید؛

۱. جواد آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۹۹.

۲. محمد بن حسن طوسی، الفهرست، به تحقیق شیخ جواد قیومی، قم: نشر الفقه، ۱۴۱۷ ه ق، ص ۱۴۱.

۳. علی ابن داود حلی، رجال ابن داود، به تحقیق سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: چاپخانه حیدریه، ۱۳۹۲ ه ق، ص ۲۴۷.

۴. حسن بن یوسف حلی، خلاصة الأقوال، به تحقیق شیخ جواد قیومی، قم: دارالفقه، ۱۴۱۷ ه ق، ص ۳۵۵.

۵. احمد بن علی النجاشی، رجال النجاشی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ ه ق، ص ۱۸۸.

برای این که لفظ «رجل» لقب است و احدی مفهوم لقب را قبول ندارد، بلکه ما مفهوم وصف را قبول نکرده‌ایم، چه رسد به لقب که هیچ نشانه‌ای بر مفهوم داشتنش وجود ندارد.^۱

از سویی دیگر، واژه «رجل» در لغت عرب -از باب تغلیب- به طور یکسان بر زن و مرد اطلاق می‌شود. بنابراین، عبارت «رجل منکم» در این روایت به معنای «أحدکم» (یکی از شما) است. این مسئله مربوط به لغت است و هرگز از آن ممنوعیت قضاوت و دیگر شئون حکومت برای زنان -از دیدگاه فقهی- استفاده نمی‌شود.^۲ رجل در بسیاری از روایات به مثابه مثال آمده است و مرد بودن در آن دخالتی ندارد؛ مانند این روایت در وسایل الشیعه: «و به اسناد از حماد از حریر از زراره از ابوبصیر همگی گفتند که به او گفتیم مردی در نمازش زیاد شک می‌کند تا جایی که نمی‌داند چقدر خوانده و چقدر بر عهده‌اش مانده است؛ گفت تکرار کند».^۳ از این دست روایات بسیار است.^۴

نکته دیگر اینکه رجل بودن را به صورت قید ذکر نکرده است، تا گفته شود: اصل در قیود، احترازی است بلکه به صورت لقب ذکر کرده است که می‌تواند به لحاظ عنوان مشیر مورد توجه قرار گرفته باشد؛ زیرا کسانی که به هنگام صدور روایت صلاحیت قضاوت کردن را داشته اند، مردان بوده‌اند و دست‌کم مردان بیشتر توان این کار را داشته اند، و امام (علیه‌السلام) لقب «رجل» را عنوان مشیر کسانی قرار داده است که قادر به این کار بوده‌اند. پس، با فرض صحت این روایت، -که نپذیرفتیم- هیچ گونه دلالتی بر عدم جواز قضاوت زنان ندارد؛ زیرا اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند. اگر این روایت می‌گوید مردی را از خودتان قاضی قرار دهید، در روایات دیگر عموماتی ذکر شده است، مثل «من» و «روایت حدیث» و مانند اینها که هم زنان را شامل می‌شود و هم مردان را و جای کمترین تردیدی نیست که روایت ابوخیثمه نمی‌تواند مقید آن مطلقات باشد.^۵

صاحب دراسات هم همین نظر را این گونه بیان می‌کند:

۱. موسوی گرگانی، همان.

۲. آصفی، ص ۷۹.

۳. «و بالإسناد عن حماد عن زرارة عن أبي بصير جميعاً قالاً قلنا له الرجل يشك كثيراً في صلاته حتى لا يدري كم صلى و لا ما بقي عليه - قال يُعید» (آخر عاملی، ج ۸، ص ۲۲۶).

۴. همان، ص ۲۲۹؛ ص ۲۳۱؛ ص ۲۴۶ و ...

۵. موسوی گرگانی، همان.

«ظاهراً باید گفت مسئله «مرد بودن» به عنوان شرط قضاوت در اینجا مورد نظر نبوده است؛ بلکه روایت در صدد این بوده که مردم را از مراجعه به داوران ستم بازدارد و شاید ذکر مرد در اینجا از باب تغلیب [چون در جمله غالباً، به جای فرد، مرد استعمال می‌شد] بوده است؛ پس تمسک کردن به مفهوم مرد در اینجا همانند تمسک به «مفهوم لقب» است که قطعاً حجتی برای آن نیست. به عبارت دیگر، اگر برای ما عموم و یا اطلاقی در باب جعل ولایت و قضاوت وجود داشت تخصیص و یا تنقید آن به این روایت مشکل بود. بلی اگر عموم و اطلاقی نباشد، چنانچه گفته شد، اصل اولی اقتضای عدم ثبوت ولایت و قضاوت برای زنان را دارد. پس در اینجا ملاک اصل اولی است نه این روایت^۱»

روشن شد که این روایت هیچ گونه دلالتی بر مدعا ندارد. گرچه در مجموع، همان طور که در مبانی نظری آمد، در این نوشتار بر اساس نظر غالب فقها حکم عدم جواز قضاوت زن اختیار شده است. به این دلیل، با وجود دلالت نکردن این روایت بر مدعا، با توجه به پذیرفتن عدم جواز قضاوت زن، نمی‌توان به راحتی حکم به جواز ولایت سیاسی عام برای زن داد.

۳-۱-۲-۱-۴. روایت نهی از تدبیر زن برای مرد

امام علی (علیه‌السلام): «هر مردی که زنی او را تدبیر کند از رحمت خدا به دور است^۲». در استناد به این روایت گفته شده: «از نکوهش مردان در واگذاری تدبیر امورشان به زنان، به دست می‌آید که تدبیر زنان کاری نکوهیده است و هنگامی که دین نپذیرد که زنان تدبیر شوهرانشان را به دست گیرند، آیا اجازه می‌دهد که رهبری، حکومت و مسئولیت‌های کلیدی و مدیریتی انسان‌ها را تصاحب کنند^۳».

۳-۱-۲-۱-۵. روایت فرمانروایان بد

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله): «هنگامی که فرمانروایان شما بدانتان باشند و ثروتمندان شما بخیلانتان و امور شما به دست زنانتان باشد پس آن گاه درون زمین برای شما بهتر از روی آن است (کنایه از آنکه مرگ برای شما بهتر از زندگی است)^۴».

۱. منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامية، ۱۴۰۹ هـ ق، ج ۲، ص ۱۳۰.

۲. «قال علی علیه السلام: کل امریء تدبره امراه فهو ملعون» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ هـ ق، ج ۳، ص ۴۶۸).

۳. حسینیان قمی، ص ۱۱۱.

۴. «و اذا كانت امراؤکم شرارکم و اغنیاءکم بخلانکم و امورکم الی نساءکم فبطن الارض خیر لکم من ظهرها» (ترمذی، ج ۳، ص ۳۶۱؛ حرانی، ص ۳۶).

تحلیل و بررسی:

این حدیث در منابع اهل سنت در سنن ترمذی و در منابع شیعه در تحف العقول آمده است. ترمذی این حدیث را غریب می‌داند. در میان رجال آن، صالح المری را گرچه مردی صالح معرفی می‌کند، اما اظهار می‌کند که وی در احادیث غریب متابعت نمی‌شود.^۱ اما ابن شعبه مستقیماً به پیامبر اسناد می‌دهد.^۲

از جهت دلالت هم قابل تفسیر است؛ اولاً از آنجا که به فرمانرواهای بد جداگانه اشاره شده است، ممکن است منظور از سپردن امور به زنان فقط مربوط به امور منزل و اشاره به عوض شدن جای قوام و عائله باشد و به امور سیاست جامعه مربوط نباشد. ثانیاً هم ممکن است فقط اشاره به پیش‌بینی تاریخی باشد و لزوماً دخالت زنان در امور امر بدی معرفی نشده باشد. اما در هر صورت، از آنجا که روایت اطلاق دارد و سپردن امور به زنان را در کنار دو امر مذموم دیگر آورده است، این امکان وجود دارد که دادن ولایت سیاسی به زن مذموم معرفی شده باشد. این موضوع با توجه به سایر روایات و ادله چندان دور از واقعیت به نظر نمی‌رسد. اما با این روایت به تنهایی مشکل می‌توان ثابت کرد که زنان، گرچه زنان آگاه و توانا و با رعایت تمام حدود شرعی، هیچ نوع ولایت سیاسی بر دیگران ندارند. اگرچه بتوان به مثابه تأیید از آن استفاده نمود.

۳-۱-۲-۱-۶. وجود نداشتن موضوع برای قضاوت زن

روایت دیگری که مضمون عدم جواز قضاوت زنان را به زبانی دیگر از عایشه نقل کرده است این روایت کنزالعمال است که: «زن، حکمی که بین مردم قضاوت نکند نیست».^۳

۱. ترمذی، همان.

۲. حرانی، همان.

۳. «لا تكون المرأة حكما تقضي بين العائمه (الدیلمی عن عائشه)». (متقی هندی، ج ۶، ص ۷۹)

سند این روایت برای ما معتبر نیست و به تنهایی هیچ چیزی را ثابت نمی‌تواند کند. گرچه، در صورت اثبات، بتوان به مثابه مؤید از آن بهره برد.

۳-۱-۲-۲. بررسی روایات مشورت با زنان

خداوند در آیات ۳۷ و ۳۸ سوره مبارکه شوری می‌فرماید:

«و کسانی که از گناهان بزرگ و زشت کاری‌ها خود را به دور می‌دارند و چون به خشم درمی‌آیند، درمی‌گذرند و کسانی که به [ندای] پروردگارشان پاسخ داده‌اند نماز را بر پا کرد، کارشان در میان‌شان مشورت است و از آنچه روزی‌شان داده‌ایم، انفاق می‌کنند.»^۱

در این آیه جمله «و أمرهم شوری بینه‌م» به عنوان یکی از اوصاف مؤمنین ذکر شده است. این جمله حالت خبری دارد؛ اما از آنجا که آیه در صدد اخبار از یکی از اوصاف مؤمنان است، باید اذعان داشت امری مطلوب است و با توجه به اینکه این وصف، به همراه اموری چون به پا داشتن نماز و پرهیز از گناه آمده است که اموری الزامی‌اند، به حکم وحدت سیاق، می‌توان به وجوب مشورت پی برد. اگر این سخن نیز پذیرفته نشود، نتیجه سخن این است که در انجام دادن امور اجتماعی مشورت امر مطلوبی است و می‌تواند به عنوان یک اصل مهم مورد استفاده قرار گیرد.

آنچه در اینجا باید مورد نظر قرار گیرد این است که آیه شورا زنان و مردان را شامل می‌شود؛ زیرا، اگرچه ضمیر «هم» ضمیر مذكر است، با توجه به سیاق دیگر بخش‌های آیه که به مردان اختصاص ندارد، باید گفت موضوع مشورت و انجام دادن مشورت نیز به مردان اختصاص ندارد و زنان را نیز شامل می‌شود؛ توضیح مطلب اینکه اگر بر این باور باشیم که موضوع مورد مشورت امر مربوط به زنان باشد، باید درباره آن امر با خود زنان مشورت نمود؛ مگر اینکه ثابت شود زنان حتی در امور خود تصمیم‌گیری ندارند و در این حوزه باید ولایت دیگران را بپذیرند و با مدیریت آنها فعالیت نمایند.^۲

۱. «والذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش و إذا ما غضبوا هم یغفرون و الذین استجابوا لربهم و أقاموا الصلوة و أمرهم شوری بینه‌م و ممّا رزقناهم ینفقون».

۲. حکمت‌نیا، ص ۱۷۴-۱۷۵.

با وجود این، روایاتی وجود دارد که در ظاهر ناظر به ناصواب بودن مشورت با زنان است. در نگاه اول این گونه از روایات با آیات و روایات دیگر مؤید جواز مشورت با زنان تعارض دارد که لازم است به آن توجه شود.

این روایات را می‌توان در دسته‌های مختلف قرار داد: در برخی از روایات به طور مطلق از مشورت با زنان نهی شده است. در برخی دیگر، به مصادیق خاص اشاره شده و در دسته سوم به حکمت‌های این نهی نیز اشاره شده است. با توجه به این زوایا، متفکران اسلامی در مواجهه با این روایات به امور گوناگونی توجه نموده‌اند. این امور را می‌توان به این شیوه دسته‌بندی کرد:

الف- مشورت با توجه به شخصیت زن به عنوان مشورت‌شونده؛

ب- مشورت با توجه به موضوع مشاوره؛

ج- مشورت با توجه به مشورت‌کننده.

۱-۲-۲-۱-۳. مشورت با توجه به شخصیت زن

احساساتی‌تر بودن زنان و نیز حضور کمتر آنان در جامعه، باعث تجربه کمتر آنان می‌شود؛ از این رو محدودیت‌هایی در بهره‌گیری از نظر مشورتی زنان در نظر گرفته شده است؛ اما هر دو مسئله با رفع عوامل آن جبران‌شدنی است. شاهد مطلب روایتی از امام علی علیه‌السلام است؛ در این حدیث پس از نقل این سخن که «از مشورت با زنان پرهیزید»، بلافاصله عده‌ای از زنان استثنا می‌شوند: «مگر زنانی که کمال عقلشان آزموده و اثبات شده است»^۱.

از سویی، چه بسیار مردانی که احساساتی یا کم‌تجربه باشند؛ مشورت با آنان نیز نافع نیست و چه‌بسا زیان‌بار باشد. بر اساس حدیث مذکور نیز امام علی علیه‌السلام کمال عقل و آگاهی مشورت‌شونده را شرط می‌داند و زن بودن را مانع جواز مشورت نمی‌شمارد.

۱. کراجکی، ص ۱۷۷.

همچنین در برخی از امور که تخصص و آشنایی زنان بیشتر است، سفارش شده است که با زنان مشورت کنید. رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «با زنان درباره دخترانشان مشورت کنید»^۱.

با توجه به این موارد می‌توان گفت مقصود از «برحذر بودن از زنان خوب» یا «برحذر داشتن از مشورت با زنان» دقت در گفتار و اندیشه‌های زنان معمولی است و یا زنان هوسباز، کم‌خرد، تبهکار و تهی‌مغزی که دل به زخارف فریبده دنیا بسته و چشم از حقایق برتر فرو بسته‌اند؛ اما زنانی که از زر و زیور دنیا اعراض کرده و به تعقل پرداخته‌اند، شایسته مشورت‌اند.

بنابراین باید گفت روایاتی که در آنها به صورت مطلق از مشورت نهی شده است، اطلاق ندارد و شامل زنان دانشمند و محققان از این صنف نمی‌شود و این تعبیرها از نظر غلبه خارجی است که منشأ آن دور نگه داشتن این صنف از تعلیم و محروم نگه داشتن آنان از تربیت صحیح است. حضرت آیت الله خامنه‌ای همین امر را در تحلیل روایات ناظر به ناقص‌العقل بودن زنان پذیرفته‌اند. ایشان در بخشی از سخنان خویش در این باره می‌گویند: «آیا زنی که در آن زمان تازه از زیر بار جاهلیت قبل از پیغمبر صلی الله علیه و آله کمرش راست شده و بیرون آمده، واقعاً تربیتش، فرهنگش و اندیشه‌اش به قدر مردها بوده؟ مطمئناً نبوده. این اهانت به زن نیست که زن را مظلوم قرار داده‌اند و نگذاشته‌اند که از سطح معرفت، آن پرواز لازم را بکنند... علی علیه‌السلام شاید نظر به واقعیت زمان خودش دارد که می‌فرماید: «هنّ ناقصات العقول...»^۲.

بنابراین اگر شرایط درست برای فراگیری آنها در صحنه تعلیم و تربیت فراهم شود، غلبه بر عکس خواهد شد و یا دست کم غلبه‌ای در کار نخواهد بود تا منشأ نکوهش آنان گردد؛ بنابراین زن به حکم زن بودن، از طرف مشورت قرار گرفتن محروم نیست؛ آنچه می‌تواند او را از این موقعیت محروم کند عجز و ناتوانی، ناکارآمدی، بی‌تجربگی و ناآگاهی است که این نکته در مورد مردها نیز مطرح است.

۱. کریم جباری، نهج الفصاحه، انتخاب و ترجمه ابوالقاسم پاینده، برگرفته از وبگاه آیت الله تبریزی. <http://tabrizi.org/on-books/nahj-fasahe/html/1.htm>

۲. حکمت‌نیا، ص ۱۷۸، به نقل از خامنه‌ای، درس‌های نهج البلاغه، ص ۲۲.

۳-۱-۲-۲. مشورت با توجه به موضوع مشاوره

موضوع دیگری که در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد، موضوع مشورت است. برخی به این عنصر نیز توجه نموده‌اند و به صورت سلبی و ایجابی موضوع قابل مشورت با زنان را مورد توجه قرار داده‌اند.

✓ جهت اثباتی

خداوند متعال در قرآن کریم در برخی از مسائل خانوادگی به رایزنی زن و مرد و تبادل افکار آنان دستور داده و بیان داشته است: اگر پدر و مادر بخواهند، با رضایت و مشورت یکدیگر، فرزندانشان را زودتر از دو سال از شیر بازگیرند، مرتکب گناهی نشده‌اند.^۱ همچنین در سوره مبارکه طلاق، به همفکری و همکاری زن و مرد اشاره شده است.^۲ علامه جعفری در این باره می‌گوید: نظام خانواده در اسلام نظام شورایی با سرپرستی و مأموریت اجرایی مرد است.^۳ همین طور در برخی امور که تخصص و آشنایی زنان بیشتر است، سفارش شده است که با زنان مشورت کنید. رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «با زنان درباره دخترانشان مشورت کنید».^۴

✓ جهت سلبی

منظور مخالفت با نظر زن در مواردی است که رأی او بر اساس حب و بغض و خواسته‌های نفسانی باشد. در نتیجه، اگر موضوع چنین خصوصیتی را نداشته باشد، حب و بغض در آن دخالتی ندارد؛ همچنین نهی از مشورت در کارهایی است که باید مخفی بماند و افشا نشود؛ زیرا معمولاً اگر سخنی به زن گفته شد، برای دیگران نقل می‌کند؛ از این رو در برخی از روایات توصیه شده است «در راز با زنان مشورت نمی‌شود».^۵ در برخی از روایات، نهی از مشورت با زن برای آن است که عواطف و احساسات در زنان قوی است و گاهی به

۱. «فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا» (بقره، ۲۳۳).

۲. «وَأَتِمُّوا يُبَيْتَكُمْ بِمَعْرُوفٍ» (طلاق، ۶).

۳. حکمت‌نیا، ص ۱۷۹، به نقل از محمدتقی جعفری، زن از دیدگاه امام علی علیه‌السلام، ص ۵۱.

۴. جبّاری، همان.

۵. «عَلَيَّْ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع... قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص النِّسَاءُ لَا يُشَاوَرْنَ فِي النَّجْوَى» (کلینی، ج ۵، ص ۵۱۸).

هنگام مشورت، عاطفه و احساس بر آنان چیره می‌شود که باید با تعقل و تدبیر با این موارد برخورد شود.

نکته دیگر اینکه ارتباط موضوع با طرفین مشورت را به سه دسته می‌توان تقسیم کرد: دسته اول اموری است که با مشورت‌کننده ارتباط دارد و مشورت‌کننده در صدد است برای تصمیم‌گیری درست و متقن از تجربه و نظر دیگران استفاده کند. در این صورت وی اگرچه مشورت می‌کند، تصمیم نهایی را خود خواهد گرفت. امر و نهی در این موارد تنها جنبه ارشادی دارد و هیچ‌گونه بار حقوقی بر آن مترتب نیست. صورت دوم جایی است که موضوع مورد مشورت میان طرفین مشورت‌کننده و مشورت‌شونده مشترک است. در این صورت برای گرفتن تصمیم چاره‌ای جز مشورت و توافق نیست. همان طور که گفته شد، در برخی آرای لغت‌شناسان، واژه شورا در چنین معنایی به کار می‌رود. نمونه این امر را می‌توان در خانواده مشاهده کرد؛ برای مثال، اشتغال زن به فعالیت اقتصادی از سویی به زن مربوط می‌شود و از سوی دیگر، به سبب ارتباط با حیثیت، با شوهر مرتبط است. صورت سوم جایی است که موضوع مشورت به مشورت‌شونده مربوط است، اما، از نظر مدیریتی، مشورت‌کننده در صدد تصمیم‌گیری است. از میان سه صورت گفته‌شده، صورت اول جنبه ارشادی دارد؛ ولی در دو صورت باقی‌مانده، مشورت‌شونده دخیل و ذی‌نفع خواهد بود و کنار نهادن وی از فرایند تصمیم‌گیری خردمندانه نیست.^۱

از مجموعه این روایات می‌توان نتیجه گرفت تبعیت مردان از زنان به گونه‌ای که زنان بخواهند آنان را مدیریت کنند مطلوب نیست. این امر بیشتر ناظر به زندگی خصوصی افراد است و در روایات نیز به حکمت آن اشاره شده است؛ زیرا مردان چه بسا با ضعف اراده و متأثر شدن از رأی زنان در درازمدت از مسیر درست تصمیم‌گیری منحرف گردند.^۲

۱. حکمت‌نیا، ص ۱۷۸-۱۷۹.

۲. حکمت‌نیا، ص ۱۸۲.

۳-۱-۲-۲-۳. نامه ۳۱ نهج البلاغه

«از مشورت با زنان پرهیز، که رأی آنان زود سست می‌شود و تصمیم آنان ناپایدار است»^۱.

البته مرحوم دشتی در ابتدای عبارت این مشورت منهی عنه را در امور سیاسی می‌داند؛ اما از آنجا که ظاهر عبارت اطلاق دارد در ترجمه نیاورده‌ایم.

تحلیل و بررسی:

این روایت به‌روشنی جنس زن را متصف به سست شدن رأی و ناپایدار بودن تصمیم می‌کند. روشن است که در امور مهم نمی‌توان از نظری پیروی کرد که قرار است به‌زودی دگرگون شود. اما باید توجه کرد که اولاً شواهد تاریخی نشان می‌دهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مواردی با زنان مشورت نموده است. از آن جمله در صلح حدیبیه با ام سلمه مشورت کرد، وی نظر خویش را بیان نمود و رسول خدا هم به آن عمل کرد. نیز پیامبر اسلام با همسران خود درباره ازدواج دخترانش مشورت می‌کرد.^۲

در صلح حدیبیه، که کفار به مسلمانان اجازه طواف کعبه را ندادند، پیامبر از مسلمانان خواست در همان جا که هستند از احرام خارج شوند. مسلمانان به سخن حضرت توجه نکردند و آن را بر خلاف آداب گذشته خود می‌دانستند. رسول خدا، که نگران بود، موضوع را با ام سلمه مطرح و در این باره با وی مشورت کرد. ام سلمه پیشنهاد کرد: اول خودتان از احرام خارج شوید پس از آن مسلمانان برابر آن عمل خواهند کرد. پیامبر نیز برابر این نظر عمل کرد و مسلمین از پیامبر تبعیت کردند و از احرام خارج شدند.^۳

۱. «و إياك و مشاوره النساء فإن رأيهن إلى أفن و عزمهن إلى وهن» (محمد دشتی. ترجمه نهج البلاغه، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه‌السلام، چاپ ۳۹، [۱۳۸۵]، ص ۳۸۲ و ۳۸۳).

۲. آصفی، ص ۱۰۰

۳. حدثنا محمد بن عبد الأعلى قال حدثنا محمد بن ثور عن معمر عن الزهري عن عروة بن الزبير عن المسور بن مخرمه وحدثني يعقوب بن إبراهيم قال حدثنا يحيى بن سعيد قال حدثنا عبد الله بن المبارك قال حدثنا معمر عن الزهري عن عروة عن المسور بن مخرمه ومروان بن الحكم في قصة الحديبية فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من قضيته قال لأصحابه قوموا فانحروا

از این بیانات روشن شد که از مشورت با زنان به طور کلی نهی نشده است، چنان که به مشورت با مردان نیز به شکل مطلق تشویق نشده است؛ چرا که در روایاتی دیگر قیدهایی برای طرف مشورت سفارش شده است. آنچه در روایات، مورد تأکید و تشویق واقع شده، مشورت با صاحبان عقل و تجربه و انسان‌های درستکار و مشارکت دادن آنها در کارهاست و در این جهت، میان زنان و مردان فرقی وجود ندارد. سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مشورت با همسرانش شاهدهی بر این مدعاست؛ علاوه بر اینکه عبارت مذکور - در نهج البلاغه - به صورت مرسل و در کتاب‌های دیگر - غیر از نهج البلاغه - با سند ضعیف نقل شده است؛ از این رو نمی‌توان به آنها اعتماد کرد.^۱

۳-۱-۲-۴. روایت شومی زنان

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله): «ای علی بر زنان نماز جمعه واجب نیست؛ تا آنجا که گفت: و متولی قضاوت نمی‌شوند و با آنان مشورت نمی‌شود... ای علی اخلاق بد شوم است و اطاعت از زن مایه پشیمانی است؛ ای علی اگر شومی در چیزی باشد در زبان زن است...»^۲ البته شبیه به این روایت از امام باقر علیه السلام هم نقل شده است که شیخ صدوق در خصال نقل کرده‌اند که البته بخش شومی زنان در آن نیست.^۳

ثم احلقوا قال فوالله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات فلما لم يبق منهم أحد قام فدخل على أم سلمة فذكرها ما لقي من الناس فقالت له أم سلمة يا نبي الله أتحب ذلك اخرج ثم لا تكلم أحدا منهم كلمة حتى تنحر بدنتك وتدعو حالقك فيحلقك فقام فخرج فلم يكلم أحدا منهم كلمة حتى فعل ذلك نحر بدنته ودعا حالقه فحلقه فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضا غما» (طبری، ج ۲، ص ۲۸۲-۲۸۳).

۱. همان

۲. «روی حماد بن عمرو، وأنس بن محمد، عن أبيه جميعا، عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده، عن علي بن أبي طالب (عليه السلام) عن النبي (صلی الله علیه و آله) أنه " قال له : يا علي : أوصيك بوصية فاحفظها فلا تزال بخير ما حفظت وصيتي : ... يا علي : ليس على النساء جمعة ولا جماعة، ولا أذان ولا إقامة، ولا عيادة مريض ولا اتباع جنازة، ولا هرولة بين الصفاء والمروة، ولا استلام الحجر، ولا حلق، ولا تولى القضاء، ولا تستشار، ولا تذبح إلا عند الضرورة، ولا تجهر بالتلبية، ولا تقیم عند قبر، ولا تسمع الخطبة، ولا تتولى التزويج بنفسها، ولا تخرج من بيت زوجها إلا بإذنه، فإن خرجت بغير إذنه لعنها الله وجبرئيل وميكائيل، ولا تعطى من بيت زوجها شيئا إلا بإذنه، ولا تبيت وزوجها عليها ساخط وإن كان ظالما لها... يا علي : سوء الخلق شؤم، وطاعة المرأة ندامة. يا علي : إن كان الشؤم في شيء ففي لسان المرأة...» (صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۳۵۲-۳۷۵)

۳. حدثنا أحمد بن الحسن القطان قال : حدثنا الحسن بن علي العسكري قال : حدثنا أبو عبد الله محمد بن زكريا البصري قال : حدثنا جعفر بن محمد بن عمار، عن أبيه عن جابر بن يزيد الجعفي قال : سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام يقول : ليس على النساء أذان ولا إقامة، ولا جمعة، ولا جماعة، ولا عيادة المريض، ولا اتباع الجنائز، ولا إظهار بالتلبية، ولا الهرولة بين الصفا والمروة، ولا استلام الحجر الأسود، ولا دخول الكعبة، ولا الحلق إنما يقصرن من شعورهن، ولا تولى المرأة القضاء،

تحلیل و بررسی:

آیت الله موسوی گرگانی سند این وصیت را صحیح نمی‌داند و آن را ضعیف و مهمل می‌داند:

«وصیت پیامبر سند صحیح ندارد، تا بر اساس آن ثابت شود که این جملات از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) صادر شده است؛ به این دلیل که شیخ آن را به اسناد خودش از حماد بن عمرو، نقل کرده است و، به تصریح مقدس اردبیلی، اسناد صدوق به حماد بن عمرو مشتمل بر مجاهیل است؛ از این گذشته نه شخصیت حماد بن عمرو معلوم است و نه انس بن محمد و نه پدرش؛ پس این روایت آن چنان ضعیف و مهمل است که اصلاً قابل اعتنا نیست. باورکردنی نیست که صاحب وسایل آن را به عنوان تنها مدرک عدم جواز قضاوت زن مطرح کند؛ اما عذر او آشکار است؛ چه اینکه او و مانند او هر روایتی را که در یکی از کتاب‌های چهارگانه ما باشد صحیح می‌دانند و این از عجایب اعتقادات اخباری‌هاست»^۱.

نکته مهم و ویژه این روایت اسناد شومی و نحسی به زبان زن است. شوم ضد یمن است و به چیزی می‌گویند که عاقبت آن ناراحت‌کننده باشد و از آن بترسند^۲. روشن است که نحس دانستن زبان زنان به شکل مطلق پذیرفته نیست؛ چرا که چه بسیار سخنان نیکویی که از زبان زنان خارج شده، چه بسیار امر به معروف و نهی از منکرها، چه بسیار مدح خدا و اولیای خدا گفتن‌ها و... آیا کسی هست که بپذیرد اطاعت از زن همیشه مایه پشیمانی است؟ بنابراین این روایت حتماً تأویل خاص و یا موردی ویژه داشته است که تعمیم آن ناصواب به نظر می‌رسد؛ به‌ویژه با در نظر گرفتن زنان وارسته فراوان در طول تاریخ؛ از حضرت زهرا سلام الله علیها گرفته تا حضرت زینب، حضرت مریم، حضرت خدیجه و آسیه سلام الله علیهن و... . طبق گفته آیت الله گلپایگانی ضعف سند آن به روایت و عمل اصحاب جبران می‌شود و لذا می‌توان پذیرفت که از حیث سند اشکالی ندارد.^۳

ولا تولى الامارة، ولا تستشار...» (محمد بن علی صدوق، کتاب الخصال، به تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ ه. ق، ص ۵۸۵ و ۵۸۶)

۱. موسوی گرگانی، ص ۹۰.

۲. زبیدی، ۱۴۱۴ ه. ق، ج ۱۶، ص ۳۷۹.

۳. موسوی گلپایگانی، ج ۱، ص ۴۷.

جواب این است که در صورتی عمل مشهور می‌تواند جابر ضعف باشد که محرز گردد و مشهور در فتوایی که دارند به خبر ضعیف استناد می‌کنند. این در صورتی احراز می‌گردد که فتوای آنان دلیل دیگری نداشته باشد؛ اما در اینجا ادله فراوان دیگری وجود دارد که ممکن است مشهور به یکی از آن ادله استناد کرده باشند؛ در نتیجه، عمل مشهور به آن خبر ضعیف احراز نمی‌شود، پس سند این روایت قابل اعتنا نیست. اگر از این مرحله تنزل کنیم و بپذیریم که سندش قابل قبول است، دلالتش بر عدم جواز قضاوت زنان آشکار نیست؛ زیرا اولاً معنای «لیس علی النساء» این است که بر زنان واجب نیست نه این که قضاوت زن نافذ نیست، همان طور که حضور نماز جمعه بر زنان واجب نیست؛ ولی نماز جمعه آنان هم باطل نیست، پس اگر این روایت، خبری صحیح هم باشد نمی‌توان به استناد آن، حق قضاوت را از زنان، سلب کرد؛ زیرا اگر منظور، نفی قضاوت زنان بود باید می‌فرمود: «لیس للنساء جمعة... و لا تولی القضاء» نه «لیس علی النساء». اگر از این سخن دست برداریم باز هم نمی‌توان دلالت این حدیث بر حرمت قضاوت زنان را پذیرفت؛ زیرا اموری در ذیل این نفی، ذکر شده است که قطعاً حرام نیستند، بلکه مکروه‌اند؛ لذا نمی‌توان حکم کرد به این که قضاوت زن امری حرام است؛ زیرا احتمال مکروه بودنش در حد احتمال حرمت است.^۱

نکته اساسی که مربوط به متن حدیث مزبور است این است که برخی از احکام مندرج در آن غیر الزامی است؛ یعنی یا مستحب است یا مکروه و هرگز حرام یا واجب که حکم لزومی است نیست و ظهور سیاق واحد شاید مانع استنباط حکم لزومی از چنین حدیث مرکب و ملفق و مختلط باشد، گذشته از آن که مطلب مهم راجع به قضای زن که نباید مورد غفلت قرار گیرد این است که در حدیث مزبور تکلیف شاق و صعب قضا از زن برداشته شده نه آن که او را از حق قضا محروم نموده باشد. توضیح آن که برخی از کارهای دشوار مانند وجوب حضور در نماز جمعه، هر چند از فاصله دو فرسخ باشد، تکلیف و وظیفه مرد است و چنین تکلیف مشکلی بر زن نیست. همچنین پذیرفتن مسئولیت سخت قضا بر مرد واجب است گاهی عینی و گاه کفایی؛ اما بر زن واجب نیست. آنچه از حدیث وصیت استظهار می‌شود سلب تکلیف است نه نفی حق؛ زیرا در حدیث مزبور چنین آمد: «لیس علی المراه جمعة... و لا

۱. موسوی گرگانی، ص ۹۰ و ۹۱.

تولی القضاء...» و معنای عبارت مزبور این است که بر زن تشکیل نماز جمعه و نیز پذیرش سمت قضا واجب نیست و در حدیث نیامد: «لیس للمرأة جمعة... و لا تولی القضاء...» تا از آن سلب حق استفاده شود؛ لذا زن حق شرکت در نماز جمعه را دارد و اگر نماز جمعه را به امامت امام جمعه مرد خواند لازم نیست نماز ظهر را اعاده کند؛ همانند مرد که با خواندن نماز جمعه به خواندن نماز عصر می‌پردازد. البته میدان استحباب اعاده و جمع وسیع است. در واقع، پیام وصیت رسول اکرم صلی الله علیه و آله به امیرالمؤمنین علیه السلام سلب تکلیف برای سهولت کارهای زن است نه سلب حق و بین این دو مطلب فرقی عمیق است. از اینجا روشن می‌شود، نه شهرت قطعی به وصف جابر بودن روایت ضعیف جابر از امام باقر علیه السلام ثابت شده است، نه نقصان عقل و دین او دلیلی معتبر دارد که گوهر ذات زن را هر چند از علوم و معارف حوزه و دانشگاه برخوردار و از فضائل قسط و عدل بهره‌مند باشد— از صلاحیت قضا و داوری محروم نماید.^۱

در دراسات هم، با خدشه‌پذیر دانستن ادله اشتراط ذکورت در قضا، درباره عبارت «تولی القضاء» آمده است:

«آنچه از ظاهر این کلمات و عبارت‌ها استفاده می‌گردد این است که مرد بودن در قضاوت و حکومت شرط وصفی است نه تکلیفی فقط، و به همین جهت بر خلاف فقرات قبلی که ظاهرش نفی وجوب و استحباب مؤکد است در مورد تولی زن با صیغه نفی که از آن نهی اراده شده آمده- و لا تولی المرأة القضاء و... زن نباید قضاوت و حکومت را به عهده بگیرد- و ظاهر این عبارت حرمت و فساد تولی زن است، مگر اینکه با دلایل دیگر خلاف آن ثابت شود. در این حدیث، کلمه «لا تولی القضاء» محتمل است به معنی مصدری باشد، یعنی بر زنان نیست به عهده گرفتن قضاوت، که در این صورت سیاق کلام نفی است و عطف به جمله‌های قبلی است و به معنی نفی وجوب و استحباب مؤکد است و منافاتی با صحت آن در صورت به عهده گرفتن قضاوت ندارد و محتمل است که فعل باشد با صیغه نفی به معنی نهی،

۱. جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۱ و ۳۰۲.

که در این صورت ظهور در شرط وصفی بودن «مرد بودن» دارد و به قرینه ما بعد آن [که نهی از مشورت با زنان است]^۱.

خلاصه اینکه در برخی از امور حضور زن نارواست و امر او در آن نافذ نیست نظیر جایی که مستلزم تماس نامحرمانه با نامحرم و مانند آن باشد؛ این گونه از موارد که سهم مختص مرد است داوری زن در آن صحیح نیست؛ اما در مواردی که مخصوص زنان است یا مشترک بین زن و مرد یا مخصوص مردان است، اما مستلزم هیچ محذوری از قبیل تماس با نامحرم نیست، دلیلی روشن بر اشتراط ذکورت یافت نمی‌شود؛ البته مشهور بین فقها همان اشتراط مزبور است؛ پس اگر اجماع مسلم در بین باشد، بحثی در آن نیست و گرنه منع زن از قضا به نحو کلی مورد بحث و نقد است؛ زیرا هیچ محذوری در قضای زن نسبت به زنان با شهادت زن وجود ندارد. البته مطلب مزبور در جایی است که زن واجد همه شرایط قضا از جهت علم و عدل و مانند آن باشد. بنابراین اگر زن به مقام شامخ اجتهاد رسیده باشد و دارای ملکه عدالت باشد و شرایط دیگری که در قضا و اوصاف قاضی معتبر است واجد باشد و خواست تصدی قضای زنان را با نصب از طرف فقیه جامع‌الشرایط، که ولایت امر مسلمین و رهبری جامعه اسلامی را به عهده دارد، متعهد شود از نظر بزرگانی چون مقدس اردبیلی مانعی ندارد؛ مگر آن که کسی اجماع قطعی را که احتمالاً استناد به برخی از روایات ضعیف یا وجوه اعتباری قابل خدشه در آن راه نیابد احراز کند؛ که در این حال تصدی مزبور ممنوع است. چه اینکه، اگر از تصدی زن محذور اجتماعی یا مفسده اخلاقی لازم می‌آید، تصدی آن جایز نخواهد بود. به دیگر سخن، چون مسئله قضا با اجرای حدود همراه است، گفته‌اند که زنان در همه مسائل حقوقی اسلام می‌توانند به فقاہت پردازند و قاضی تربیت کنند، اما خود، در مقام فصل دعوا و خصومت نشینند و به اجرای حدود فرمان ندهند؛ و گرنه همه ادله اشتراط ذکورت در قضا خدشه‌پذیر است.^۲

در مجموع، از این روایت که از نظر سند هم قوتی ندارد نمی‌توان بر منع زنان از قضاوت به طور قاطع استدلال کرد. البته درباره قضاوت زن به تفصیل پیش از این سخن گفته

۱. منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ۱۴۰۹ ه ق، ج ۱، ص ۳۵۵.

۲. همان، ص ۳۰۳ و ۳۰۴.

شد. اما آنچه مهم است این است که، بر فرض صحت سند این روایت، از آن نمی‌توان برای اثبات نداشتن ولایت سیاسی زن استفاده کرد. چرا که روشن است که ولایت مد نظر بحث غیر از قضاوت است، گرچه قسمی از آن شامل قضاوت هم می‌شود.

۳-۱-۲-۲-۵. روایت دربارهٔ تباه‌کنندگان قلب

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمودند: «چهار چیز تباه‌کنندهٔ قلب‌هاست: خلوت با زنان، شنیدن از ایشان و تبعیت از نظرشان و همنشینی با مردگان (گمراهان در ایمان و ظالمان در احکام)»^۱.

تحلیل و بررسی:

در این روایت خلوت با زنان و شنیدن سخن زنان و تبعیت از نظرشان را در ردیف همنشینی با گمراهان و ظالمان در تباه کردن قلب می‌داند.

در قرآن مجید هم بیان شده است که دوستی خواستن زنان برای مردم زینت داده شده است.^۲ قلبی که قرار است به شکل سلیم خداوند را ملاقات کند باید از هر چه جز آن است خالی باشد. دوستی زن مانند تمام مظاهر دیگر دنیا اگر موضوعیت یابد حب الله را از قلب خارج می‌کند. بنابراین اگر بگوییم معاشرت زیاد با زنان ممکن است باعث مردن قلب شود، چندان بی‌راه نگفته‌ایم.

۳-۱-۲-۲-۶. نسخهٔ دیگر روایت دربارهٔ تباه‌کنندگان قلب

این حدیث در جایی دیگر به این شکل آمده است: «پیامبر فرمود: چهار چیز قلب را می‌میراند... تکرار گناه و زیاد مشورت کردن یعنی گفت‌وگو با زنان»^۳.

تحلیل و بررسی:

البته این شکل روایت در منابع دیگر به صوت «مناقشة النساء»^۱ و «منافسة النساء»^۲ و «مثافنة»^۳ هم آمده است. این یعنی ممکن است از اساس عبارت روایت به این صورت نبوده

۱. «قال: أخبرني أبو الحسن علي بن خالد المراءغي قال: حدثنا ثوبان بن يزيد قال: حدثنا أحمد بن علي بن المثنى، عن محمد بن المثنى، عن شهاب بن سوار قال: حدثني المبارك بن سعيد، عن خليل الفراء، عن أبي الميجر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أربع مفسدة للقلوب: الخلوة بالنساء، والاستماع منهن، والأخذ برأيهن و مجالسة الموتى...» (محمد بن محمد بن نعمان شيخ مفيد، ۱۴۱۴ هـ ق، الأمالي، به تحقیق حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه قم، ص ۳۱۵).

۲. «زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ» (آل عمران: ۱۴)

۳. «وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أَرْبَعُ يَمْتَنُ الْقَلْبُ ...: الذَّنْبُ عَلَى الذَّنْبِ وَكَثْرَةُ مَشَاوِرَةِ النِّسَاءِ يَعْنِي مُحَادَثَتَهُنَّ» (نیسابوری، ص ۴۱۴)

باشد و استناد به روایت از پایه زیر سؤال باشد. هر صورت منظور از مشاوره هم مانند مناقشه و منافسه و متافنه در همه اقوال محادنه و گفت‌وگو دانسته شده است.

البته اگر گفت‌وگو زیاد شود انسان نمی‌تواند برای امور مهم‌تر زمان داشته باشد. از ویژگی‌های طبیعی و وجدانی زنان هم این است که بیشتر از مرد سخن می‌گویند و بالطبع ممکن است گاهی زیاده‌روی کنند و سخن بیجا نیز بگویند؛ کما اینکه در روایتی از امام صادق علیه‌السلام از قول ایشان آمده است که زنان و اشتغال به آنان باعث شد ایشان از امری بازمانند^۱. البته آوردن اسم زنان در این روایت (کثرة مشاورة النساء...) احتمالاً از جهت مثال است و فقط به این دلیل که زنان مصداق بارز زیاد سخن گفتن هستند آمده است؛ وگرنه زن موضوعیت ندارد؛ به این معنا که مرد هم اگر بخواهد زیاده‌گو باشد نباید با او زیاد به سخن نشست؛ چرا که انسان را از امور مهم بازمی‌دارد؛ همچنین زن نیز اگر زیاده‌گو نباشد و بجا سخن بگوید سخن گفتن یا مشورت با او بر اساس این روایت نمی‌تواند کراهت داشته باشد.

۳-۱-۲-۲-۷. روایت مخالفت با نظر مشورتی زنان

از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که فرمودند: «برحذر باشید از مشورت با زنان؛ چرا که در آنان ضعف و سستی و ناتوانی است؛ و رسول خدا هنگام اراده جنگ زنان را می‌خواندند و با ایشان مشورت می‌کردند و سپس با آنها مخالفت می‌کردند^۲». یا در جای دیگر گفته است که «با زنان مشورت کنید و سپس مخالفت کنید»^۳.

تحلیل و بررسی:

بخش اول در مکارم الأخلاق بدون سند آمده است و بحار هم از مکارم الأخلاق نقل کرده است.

-
۱. صدوق، ۱۴۰۳ ه ق، ص ۲۲۸
 ۲. نوری، ۱۴۰۸ ه ق، ج ۸، ص ۳۳۸
 ۳. طبرسی، ۱۴۱۸ ه ق، ص ۴۴۶
 ۴. احمد بن الحجال عن غالب بن عثمان عن عقبه بن خالد قال: أتيت أبا عبد الله -عليه السلام- فخرج إليّ ثم قال: يا عقبه شغلتننا عنك هؤلاء النساء (کلینی، ج ۵، ص ۳۲۲).
 ۵. «وقد روی عن الصادق علیه السلام: إياكم ومشاورة النساء فان فيهن الضعف والوهن والعجز، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد الحرب دعا نساء فاستشارهن ثم خالفهن» (مجلسی، ۱۴۰۳ ه ق، ج ۸۸، ص ۲۵۵)؛ «وكان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد الحرب دعا نساء فاستشارهن ثم خالفهن» (حسن بن فضل طبرسی، مکارم الأخلاق، قم: منشورات الشریف الرضی، چاپ ششم، ۱۳۹۲ ه ق، ص ۲۳۰)
 ۶. «شاووهن و خالفوهن» (مجلسی، ج ۷۴، ص ۱۶۵).

اما درباره سند گونه دوم حدیث، مناوی در «فیض القدير شرح جامع صغير» می نویسد:

«آنچه بر زبانها به عنوان حدیث پیامبر جاری است که، با زنان مشورت کنید و سپس مخالفت کنید، اصالتی ندارد؛ بلکه از عمر بن خطاب نقل شده که گفت: با زنان مخالفت کنید که در مخالفت ایشان برکت است»^۱.

عجلونی نیز در «كشف الخفاء» اسناد آن را ضعیف می داند؛ وی به ماجرای مشورت پیامبر رحمت در صلح حدیبیه با ام سلمه اشاره می کند و آن به دلیل وفور عقل ام سلمه و نشانه اهمیت مشورت با زنان فاضل می داند و می گوید: این عمر است که گفته با زنان مخالفت کنید که در مخالفت ایشان برکت است»^۲.

این روایت علاوه بر نهی از مشورت با زنان، به دلیل ضعف و سستی و ناتوانی آنها، روایتی تاریخی از مخالفت پیامبر با نظر زنان در جنگهاست. بر فرض صحت سند حدیث، همین ذکر مخالفت پیامبر با نظر زنان در زمان اراده جنگ باعث می شود که نتوان از این روایت استفاده عامتری کرد؛ چرا که احتمال خصوصیت داشتن مشورت در امور جنگی وجود دارد. البته این احتمال چندان هم دور از انتظار نیست. به این دلیل که اساساً جهاد از زنان برداشته شده است و این خود نیز نشان دهنده نوعی ناتوانی آنها در این امور است. عملاً هم می بینیم که زنان به علت توانایی محدود و محدودیت های فراوان در جنگها حضوری بسیار کم رنگ و در حد ضرورت دارند. پس، از آنجا که زن در جنگ حضور ندارد، روشن است که بگوئیم سر رشته کافی در این مسائل ندارد؛ بنابراین اگر در این موضوع نظری هم بدهد نمی توان چندان اهمیتی به آن داد یا لااقل نمی تواند مبنای عمل قرار گیرد. همچنین داستان مشورت پیامبر با ام سلمه در صلح حدیبیه ناقض این حدیث است؛ علاوه بر اینکه چندان معقول هم به

۱. «وأما ما اشتهر على الألسنة من خبر شاوروهن وخالفوهن فلا أصل له. (عد) من حديث عثمان بن عبد الرحمن الطوائفي عن عنبسة بن عبد الرحمن عن محمد بن زاذان عن أم سعيد ابنة زيد بن ثابت (عن زيد بن ثابت) قال ابن عدي: وعثمان وعنبسة ليسا بشيء وعثمان لا يحتج به وتعقبه المؤلف بأن له شاهدا وهو ما أخرجه العسكري في الأمثال عن عمر قال: خالفوا النساء فإن في خلافهن البركة» (محمد عبدالرئوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، به تصحيح احمد عبدالسلام، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۱۵ ه ق، ج ۴، ص ۳۴۷).

۲. «شاوروهن وخالفوهن. قال في المقاصد لم أره مرفوعا، ولكن عند العسكري عن عمر أنه قال خالفوا النساء فإن في خلافهن بركة» (اسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء و مزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ه ق، ج ۲، ص ۳).

نظر نمی‌رسد که پیامبر در بحبوحه جنگ به جای تدبیر و مشورت با مردان جنگجوی مجرب به مشورت با زنان و سپس مخالفت با آنان بپردازند.

۳-۱-۲-۲-۸. روایت پیش‌بینی مشورت زنان در حکومت

امام علی علیه‌السلام فرمودند: «بر مردم روزگاری آید که جز سخن‌چین مقرب نشود، و غیر بدکار خوش‌طبع و مقبول نیفتد و جز منصف را ناتوان نشمرند. کمک به محتاجان را خسارت دانند، صله رحم را منت گذارند و بندگی را سبب برتری‌جویی بر مردم قرار دهند. در آن زمان، حکومت به مشورت زنان و فرمانروایی بچه‌ها و تدبیر خواجه‌سراهاست»^۱.

تحلیل و بررسی:

اولاً از آنجا که روایت مرسل است چندان حجیت ندارد. ثانیاً در برخی از نسخه‌ها به جای «النساء» «الإماء» آمده است^۲. ثالثاً این احتمال جدی در این روایت وجود دارد که ناپسند شمردن رایزنی با زنان مربوط به تمام شرایط نشود، بلکه به وضعیت و شرایط خاصی که در متن روایت آمده است اختصاص داشته باشد؛ یعنی جامعه‌ای که با خصوصیات خاصی که در صدر روایت ذکر شده است. اگر جامعه آن وضعیت را پیدا کند، حکومت و دولت شکل و ترکیب خاصی می‌یابد و در آن شرایط است که (فعند ذلک...) حکومت با مشورت زنان است. یعنی شاید بتوان گفت این ترکیب یک کلیت سیاسی سازمان‌یافته از سه عنصر است: رایزنی با زنان، حکومت کودکان و تدبیر افراد خنثی. یعنی زنانی مورد نظر هستند که همسو با طبیعت فاسد اجتماع و هم‌سنخ با کودکان و افراد خنثی باشند و نه تمام زنان، حتی آنان که از اخلاق، تدین و دانش برخوردارند^۳. حتی اگر بپذیریم که منظور از زنان در این روایت مطلق باشد، زنان برخوردار از تدین و دانش و کفایت تخصصاً از موضوع این روایت خارج خواهند بود؛ سیره عملی معصومان علیهم‌السلام با همسران و دختران و زنان مؤمن و تربیت‌شده در جاهای گوناگون نشان از دیدگاه واقعی اسلام نسبت به زنان دارد.

۱. وقال عليه السلام : يأتي على الناس زمان لا يقرب فيه إلا الماحل، ولا يظرف فيه إلا الفاجر، ولا يضعف فيه إلا المنصف. يعدون الصدقة فيه غرماً وصله الرحم منا والعبادة استطلاعة على الناس؛ فعند ذلك يكون السلطان بمشورة النساء وإمارة الصبيان وتدبير الخصيان (امام علی علیه‌السلام، ۱۴۱۲ هـ ق، ج ۴، ص ۲۳، ح ۱۰۲؛ سید رضی، ۱۳۸۰، ص ۷۷۴ و ۷۷۵، ح ۱۰۲).

۲. همان، ص ۷۷۵

۳. شمس‌الدین، ۱۳۸۸، ص ۷۹ و ۸۰

۳-۱-۲-۳. روایات دال بر نقصان عقل زنان

در این باره نیز به چند نمونه اشاره می‌شود:

۳-۱-۲-۱. خطبه بعد از جنگ جمل

پس از جنگ جمل امام علی علیه‌السلام در خطبه‌ای درباره سرزنش زنان فرمودند: «ای مردم زنان دارای ایمان ناقص، بهره‌های ناقص و عقل‌های ناقص هستند؛ اما نقص ایمانشان به دلیل ترک نماز و روزه در زمان عادت ماهیانه است؛ نقص بهره‌شان در نصف بودن ارثشان در مقابل مردان است؛ نقصان عقل‌هایشان هم به این دلیل است که شهادت دو زن مانند شهادت یک مرد است. پس از زنان بد بپرهیزید و با نیک‌هایشان هم با احتیاط برخورد کنید و در معروف از آنها اطاعت نکنید تا در منکر (به امر به شما) طمع نکنند»^۱.

البته درباره نقصان عقل در جایی دیگر به این صورت آمده است: «اما نقص عقل زنان به این دلیل است که جز در دین شهادتشان پذیرفته نمی‌شود و در آن هم شهادت دو زن مانند شهادت یک مرد محاسبه می‌شود»^۲.

تحلیل و بررسی:

در استناد به این روایت این گونه گفته شده است:

اما پرهیز از زن‌های بد که جای خود دارد؛ البته از زن‌های بد باید اجتناب کرد. اما چرا از زن‌های خوب بر حذر باشیم؟ در اینجا حضرت می‌خواهد اعلام کند و بیدار باش بدهد که: زن‌های خوب و پسندیده، گرچه از سائران ممتازند، ولیکن نفس آن‌ها به امور اعتباریه و تخیلیه و اوهام خیلی نزدیک است و قابلیت گرایش و رنگ پذیرفتن در آنان بسیار است. با امری و نهی خود و عالمی را خراب می‌کنند. بنابراین، با خوبان آنها هم، که شما سر و کار دارید، همیشه باید دست به عصا حرکت کنید؛ به آنها مجال و میدان ندهید. در کارهای پسندیده و

۱. «ومن خطبة له عليه السلام بعد حرب الجمل في ذم النساء معاشر الناس إن النساء نواقص الإيمان نواقص الحظوظ نواقص العقول. فأما نقصان إيمانهن فمعهذهن عن الصلاة والصيام في أيام حيضهن؛ وأما نقصان حظوظهن فمواريتهن على الانصاف من مواريث الرجال وأما نقصان عقولهن فشهادة امرأتين كشهادة الرجل الواحد؛ فاتقوا شرار النساء؛ وكونوا من خيارهن على حذر ولا تطيعوهن في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر» (امام علی علیه‌السلام، ۱۴۱۲ ه. ق، ج ۱، ص ۱۲۹).
۲. «و أما نقصان عقولهن فلا شهادة لهن إلا في الدين و شهادة امرأتين برجل» (شریف رضی، ۱۴۰۶ ه. ق، ص ۱۰۰).

خوب و شایسته، که آن کار مسلّم معروف است و شکّ و شبهه‌ای هم در آن نیست، از آنان اطاعت نکنید؛ که اگر اطاعت کنید، آنها کم کم طمع در منکر می‌کنند. یعنی اراده و فرماندهی ایشان نسبت به کارهای منکر تعلّق می‌گیرد؛ آن وقت شما را امر می‌کنند که در کارهای منکر هم از آنها اطاعت کنید.^۱

شیخ محمد عبده در شرح این جمله از قول امام می‌فرماید:

«اینکه حضرت می‌فرماید: شما در کارهای پسندیده از زن‌ها اطاعت نکنید، بدین معنی نیست که به واسطه امر آنها دست از عمل معروف بردارید؛ و آن معروف، دیگر معروف نیست بلکه منکر می‌شود، و با آنکه معروف است اصلاً شما بجا نیاورید. این منظور حضرت نیست؛ زیرا که معروف کار پسندیده است و در ترک معروف مخالفت سنت صالحه است؛ به‌خصوص اینکه معروف از واجبات باشد.^۲»

مثلاً زن انسان امر می‌کند به نماز یا حجّ واجب یا امثال اینها؛ آیا انسان می‌تواند بگوید: من این کار معروف را انجام نمی‌دهم، چون این زن امر کرده است! در ترک معروف ترک واجب است؛ ترک سنت صالحه است.

بلکه حضرت می‌فرماید: آن معروف و کار شایسته‌ای را که شما بجای می‌آورید، نباید بر اساس مجرد اطاعت از آنها صادر شود. پس اگر کار معروفی را انجام دادید، را به جهت معروف بودن به جای آورید، نه به جهت امتثال امر زن.»

یعنی امر زن در اینجا به تمام معنی ساقط است. کار معروف هم بجا آورده می‌شود برای اینکه معروف معروف است و هر معروفی را انسان باید به جا آورد و هر منکری را باید ترک کند.

۱. حسینی تهرانی، ۱۴۲۱ ه. ق، ج ۳، ص ۱۶۸.

۲. لا یُریدُ أَنْ یُتْرَکَ الْمَعْرُوفُ لِمَجَرَّدِ أَفْرَهْنِ بِهِ؛ فَإِنَّ فِی تَرْکِ الْمَعْرُوفِ مُخَالَفَةً لِّلْسُنَّةِ الصَّالِحَةِ، خُصُوصًا إِذَا كَانَ الْمَعْرُوفُ مِنَ الْوَاجِبَاتِ بَلْ یُریدُ أَنْ لَا یَكُونَ الْمَعْرُوفُ صَادِرًا عَنْ مُجَرَّدِ طَاعَتِهَا. فَإِذَا فَعَلْتَ مَعْرُوفًا فَافْعَلْهُ لِأَنَّهُ مَعْرُوفٌ؛ وَلَا تَفْعَلْهُ امْتِنَالًا لِأَمْرِ الْمَرْأَةِ. (امام علی علیه السلام، ج ۱، شرح ص ۱۲۹ و ۱۳۰)

بعد می‌گوید: امام علیه‌السلام یک جمله و گفتاری فرمود که در احقَابِ متطاولة، در قرن‌ها و نسل‌های طولانی، تجاربِ مختلف این قول امام را برای ما تصدیق و گواهی کرده و شهادت بر صحت آن داده است^۱ (که هر مردی از زن اطاعت کرده، بالاخره بیچاره شده است، و هر جامعه‌ای که از زن اطاعت کرده‌اند به تباهی و نابودی کشیده شده‌اند).

می‌گوید: «این جمله‌ای که حضرت می‌فرماید: «در معروف از ایشان اطاعت نکنید» و یا «از خوبان‌شان هم بر حذر باشید» جمله‌ای عام است که هیچ استثناء بر نداشته است، مگر در بعضی از افراد نادر میان زنان که دارای فطرتی هستند که آن فطرت می‌تواند آن‌ها را قدری بالاتر از اقران خود قرار دهد تا در حدود ادراکات و فهم‌های متعارف یا نزدیک به آنها در بیاورد؛ وگرنه همه آنها پایین‌تر از این سطح هستند. یا اینکه یک سیطره و قدرت تربیتی طبع و غریزه‌شان را بر خلاف جهش حرکت بدهد و در صراط مستقیم در آورد، تا قدری حال اعتدال پیدا کنند؟ وگرنه اگر این دو جهت نباشد، عموم گفتار حضرت را احقَاب و سنین مَطَاوِلَه اثبات کرده است.^۳

درباره توضیح بیشتر این موضوع ابتدا به نظر می‌رسد بیان مقدمه‌ای نیاز باشد:

گاهی حادثه و یا موضوعی، در اثر یک سلسله عوامل تاریخی، زمان، مکان، افراد، شرایط و علل و اسباب آن، ستایش یا نکوهش می‌شود؛ معنای ستایش یا نکوهش بعضی حوادث و یا امور جنبی یک حادثه این نیست که اصل طبیعت آن شیء قابل ستایش و یا مستحق نکوهش است؛ بلکه احتمال دارد زمینه خاصی سبب این ستایش یا نکوهش شده است. مثلاً، اگر از قبیله‌ای ستایش به عمل آمده است، احتمال دارد در اثر آن باشد که مردان خوبی در آن عصر از این قبیله برخاسته‌اند، و شاید در فاصله‌ای کم ورق برگردد، افراد دیگری از آن قبیله برخیزند که مورد نکوهش واقع شوند. گاهی به عکس، در یک سرزمین افرادی مورد نکوهش قرار می‌گیرند، بعد طولی نمی‌کشد که افرادی شایان ستایش از آن سرزمین برمی‌خیزند. در همین

۱. وَلَقَدْ قَالَ الْإِمَامُ قَوْلًا صَدَّقَتْهُ التَّجَارِبُ فِي الْأَحْقَابِ الْمَطَاوِلَةُ (امام علی علیه السلام، ج ۱، شرح ص ۱۲۹).

۲. وَ لَا اسْتِثْنَاءَ مِمَّا قَالَ إِلَّا بَعْضًا مِنْهُمْ وَ هَبْنِ فِطْرَةً تَفُوقُ فِي سُمُوهَا مَا اسْتَوَتْ بِهِ الْفِطْنُ أَوْ تَقَارَبَتْ؛ أَوْ أَخَذَ سُلْطَانٌ مِنَ التَّرْبِيَةِ طِبَاعَهُنَّ عَلَى خِلَافٍ مَا عُرِزَ فِيهَا وَ حَوَّلَهَا إِلَى غَيْرِ مَا وَجَّهَتْهَا الْجِبِلَةُ إِلَيْهِ (امام علی علیه السلام، ج ۱، شرح ص ۱۲۹ و ۱۳۰).

۳. حسینی تهرانی، ۱۴۲۱ ه. ق، ص ۱۶۸-۱۷۰.

کشور ایران شهرهایی بوده است که درباره آنها مذمت‌های فراوانی وارد شده است؛ ولی، وقتی به برکت اهل بیت علیه‌السلام شهروندان عوض شده است، شهرها و بلاد نیز جزو بلاد نمونه و برجسته این کشور شده‌اند و افرادی از آن سرزمین برخاسته‌اند که از نظر فضائل اخلاقی و علمی و نبوغ ممتاز شده‌اند. در نتیجه، مذمت‌ها و نکوهش‌ها تا ابد لازمه آن آب و خاک نیست، بلکه مقطعی است. دلیلش آن است که با تحولی فکری و اعتقادی، ممکن است نظر سابق برگردد.

بخشی از نکوهش‌های نهج‌البلاغه راجع به زن، ظاهراً به جریان جنگ جمل برمی‌گردد؛ همان گونه که از بصره و کوفه نیز در این زمینه نکوهش شده است، با اینکه بصره رجال علمی فراوانی تربیت کرده و کوفه مردان مبارز و کم نظیری را تقدیم اسلام نموده است. نیز بسیاری از کسانی که به خونخواهی سالار شهیدان - صلوات الله و سلامه علیه - برخاستند از کوفه نشئت گرفتند. هم اکنون نیز کوفه جایی است که به انتظار ظهور مهدی علیه‌السلام در آنجا نماز می‌خوانند، مسجدی دارد که مقامات بسیاری از صالحین و صدیقین در آن واقع شده است و نمی‌توان گفت که چون مثلاً از کوفه یا از بصره نکوهش شده است آن دو شهر برای همیشه و ذاتاً بد و سزاوار نکوهش است. قضایای تاریخی در یک مقطع حساس زمینه ستایش یا نکوهش را فراهم می‌کند و سپس با گذشت آن مقطع زمینه مدح و ذم نیز متغی می‌شود. بنابراین نکوهش‌های مربوط به عمل انسان را نباید به موضوع عمل اسناد داد. در واقع، روایتی که در نهج‌البلاغه وارد شده است، به عنوان یک قضیه حقیقه نیست، تقریباً نظیر قضیه شخصیه یا قضیه خارجیه است. اصل قضیه این است که عایشه این جنگ را به راه انداخت. بعد از این که در جریان جنگ جمل، عایشه سوار شتر شد و طلحه و زبیر را هم تحریک کرد و خون‌های فراوانی ریخته شد و سرانجام شکست خورد، امیرالمؤمنین علیه‌السلام - این سخنان را بیان فرمود. همان گونه که، درباره همین جریان جنگ جمل و مردم بصره، خطبه‌ای با عنوان «فی ذم اهل البصره بعد وقعة الجمل» در نهج‌البلاغه آمده است که :

شما سپاه زن بودید —فرماندهی شما را عایشه به عهده داشت— و دنبال رو حیوان چهارپایی شدید^۱، یعنی آن شتر که عایشه را می‌برد، جلو حرکت می‌کرد و شما هم به دنبال آن ناآگاهانه حرکت می‌کردید. می‌فرماید: شما ناآزموده این کار را انجام دادید و به کار نپخته‌ای اقدام کردید.

در خطبه چهاردهم نیز که همین گروه را مذمت می‌کند، سرزمین بصره را مورد نکوهش قرار می‌دهد و می‌فرماید: موقعیت جغرافیای سرزمین شما بد است، از آسمان دور و به آب نزدیک است و...^۲. پیروان شتر را مذمت کردن و نزدیک به آب بودن نه برای آن است که شتر بد است و یا در ساحل دریا قرار گرفتن بد است، بلکه برای آن است که راکب و ساکن آن، در این صحنه، بدرفتار نموده است. وگرنه وجود مبارک پیغمبر صلی الله علیه و آله نیز شتر سوار شد و، در جریان مهاجرت، از مکه به مدینه آمد و هنگامی که وارد مدینه شد فرمود:

«راهش را باز کنید که او مأمور است.»^۳

اهل مدینه از روی علاقه و اشتیاق شتر پیامبر را به سوی منطقه و خانه خود هدایت می‌کردند، و پیامبر صلی الله علیه و آله برای آن که هیچ کس آزرده نشود فرمود: کاری به شتر نداشته باشید؛ این شتر مأموریت خدایی دارد هر جا که خود این شتر ایستاد و زانو زد و خوابید من همان جا پیاده می‌شوم؛ شتر آمد در منزل ابو ایوب که در ردیف مستمندترین مردم مدینه بود ایستاد. پس به دنبال شتر رفتن یا سوار شتر شدن یا بر اساس حرکت شتر کار کردن، به خودی خود، مذمتی ندارد؛ باید توجه کرد راکبش چه کسی و در چه قضیه و قصه‌ای است. آیا اگر خود حضرت امیر -سلام الله علیه- یا حضرت صدیقه طاهره - سلام الله علیها - سوار شتر یا اسب شوند و عده‌ای به دنبال ایشان حرکت کنند می‌توان گفت که پیروان شتر مذموم‌اند یا پیروان اسب مذموم‌اند؟^۴

۱. کنتم جند المرأة و اتباع البهیمه (امام علی علیه السلام، ج ۱، ص ۴۴)

۲. أرضکم قریبه من الماء بعیده من السماء (امام علی (علیه السلام)، ج ۱، ص ۴۶).

۳. «خلوا سبیلها فإنها مأموره» (مجلسی، ج ۱۹، ص ۱۰۸)

۴. ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۰-۳۳۴.

پس این روایت پس از جنگ جملی بیان شده است^۱ که سردمدار آن یک زن به نام عایشه بوده است؛ به نظر می‌رسد از مهم‌ترین علل صدور این روایت پرهیز دادن حضرت از بت ساختن ام‌المؤمنین عایشه است؛ به این معنا که او هم زنی بوده است چون همه زن‌های دیگر با همان نقایص؛ بنابراین نباید بپندارند که موضع وی در این جنگ قطعاً صحیح و شایان دفاع بوده است.

در واقع، امیرالمؤمنین علیه‌السلام قصد داشت به طوری که طعنی مستقیم به جناب عایشه نباشد توده مردم را بینا کند؛ لذا شیوه‌ای را که انتخاب کرد به بیان برخی از احکام شرعی ویژه زنان مربوط می‌شد و آن احکام کاستی و نقصانی را در شایستگی و ویژگی‌های انسانی زن که با مرد یکسان است در پی نداشت، بلکه پرده از چشم مردم برمی‌داشت تا دریابند که جناب عایشه نیز همچون دیگر زنان است و از وضعیت خاصی که موجب شود مردم از او پیروی نمایند برخوردار نیست^۲. البته ذکر این نقایص به معنای نقص در ارزش زن نیست، چرا که یگانه ملاک برای ارزشمندی به تصریح قرآن تقواست^۳. بلکه اشاره‌ای به واقعیات تفاوت‌های ذاتی و طبیعی زن است که باعث می‌شود انتظارات از وی در حد و اندازه و با توجه به خصوصیات ذاتی خودش باشد. آیا می‌توان گفت خداوندی که احسن الخالقین است و هر چیزی را به بهترین شکل خلق کرده است^۴ زن را ناقص‌العقل خلق کرده است؟ اصلاً خلقت او احسن است نه ناقص^۵. در واقع، در نگاه اول، و پس از سنجش حدیث نقصان عقل زن با قرآن، به نظر می‌رسد که حدیث با ظواهر قرآن سازگاری ندارد و در قرآن کریم در هیچ موردی از نقصان عقل زن سخنی به میان نیامده است؛ بلکه بسیاری از مسائل را که درباره انسان‌ها برشمرده و از صعود و سقوط نوع انسانی سخن گفته است، زن و مرد را هم‌تا و هم‌سطح شمرده است^۶؛ همان‌گونه که در بخش مؤیدات جواز مشورت با زنان به آن‌ها اشاره

۱. امام علی علیه‌السلام، ۱۴۱۲ ه. ق، ج ۱، ص ۱۲۹

۲. شمس‌الدین، ۱۳۸۸

۳. «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» بی تردید گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست (حجرات: ۱۳)

۴. «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» همان کسی که آنچه را آفرید نیکو ساخت (سجده: ۷)

۵. میرخانی و ترسلی، ص ۲۰۲

۶. مرجان دواتگران، "زنان، آفرینش، معنویت و عقل" کتاب نقد، سال سوم، ۱۲(۱۳۷۸): ۱۰-۱۱

شد. اما این منافاتی با تفاوت در خلقت ندارد: انتظاری که خداوند از زن با این خلقتش دارد با آنچه از مرد با خلقتی دیگر خواسته است متفاوت است.

اگر در این روایت گفته شده است «از زنان خوب هم برحذر باشید» اشاره به این است که اصل زوجیت در معرض جذب و انجذاب است و در عالم جنسیت باید مواظب بود که جذب و انجذاب جنسی بر عقل ما غلبه نکند و از مسیر عقل به بیراهه نبرد.^۱ همچنین، در این روایت، به منظور جلوگیری از سوء استفاده زنان از مطیع بودن شوهر، امر به مخالفت با زنان حتی در پذیرش معروف امر شده‌شان می‌کند؛ یعنی حتی اگر به معروفی امر کردند، فقط به این دلیل که زن به آن امر کرده است باید با آن مخالفت کرد. این بخش از روایت در تضاد با نص قرآن کریم در توصیه به امر به معروف و نهی از منکر به عموم مؤمنان -از زن و مرد- و بالطبع لزوم پذیرش آن امر و نهی است؛ بنابراین یا باید گفت این عبارت از اعتبار ساقط است و یا حداکثر اینکه تأویل خاصی داشته است و یا در وضعیت و یا برای گروهی ویژه صادر شده است؛ بنابراین نمی‌توان آن را به همه زنان در همه زمان‌ها تعمیم داد.

از سویی دیگر، روایات زیادی وجود دارد که از تضاد عقل و شهوت سخن می‌گویند؛ بدین معنی که شهوت باعث نقصان عقل و عقل کامل باعث دوری از شهوت است. در اینجا فقط به دو نمونه از آن روایت که آمدی در غرالحکم و دررالکلم آورده است اشاره می‌شود: «هنگامی که عقل کامل شد، شهوت کم می‌شود»^۲ و نیز «خوی عاقلان کمی شهوت و کمی غفلت و بی‌خبری است»^۳. بعید نیست که نقص عقل زن از همین دست احادیث باشد؛ یعنی منظور بیان حالتی است که عارض انسان می‌شود و از شکوفایی عقل انسان جلوگیری می‌کند. پس نقصان عقل مطرح‌شده برای زنان در چند حدیث شاید به حالتی نظر دارد که در آن روزگار بیشتر دیده می‌شده است و زنان به مسائل فکری و علمی کمتر می‌پرداختند و به باروری خرد خویش توجهی نداشتند و همواره در مسائل ویژه زنان غرق بودند؛ نه اینکه سخن از سرشت و طبیعت تغییرناپذیر باشد. این موضوع نمونه‌هایی بسیار دارد که برخی از

۱. عزت‌السادات میرخانی و زهرا ترسلی. "جایگاه زن در نهج‌البلاغه (میزگرد)"، نهج‌البلاغه، ۹ و ۱۰ (۱۳۸۳): ۲۰۵.

۲. «إذا كمل العقل نقصت الشهوة» (آمدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۹۴)

۳. «شیمه العقلاء قلّة الشهوة و قلّة الغفلة» (همان، ص ۵۹۶)

توصیف‌ها و تصویرها درباره افراد یا طبقات اجتماعی به خوی و سرشت‌هایی مربوط می‌شود که در اثر عوامل محیطی یا خانوادگی و یا تربیتی در انسان‌هایی پدید می‌آید و تغییرپذیر و اصلاح‌شدنی است. با غفلت از این نکته، در نگرش‌هایی که به این گونه از تعبیرها شده است، این گونه از حالات با ویژگی‌های نوعی و طبیعی اشتباه شده است.^۱

نکته دیگر اینکه، در روایت مزبور، نقصان حظ به نقص در ارث توجیه شده و می‌گوید: چون زن از ارث کمتری برخوردار است، لذا محترم نیست؛ در صورتی که به هنگام مهاجرت پیامبر به مدینه، شتر حضرت در مقابل خانه کسی که از فقیرترین مردم مدینه بود خوابید؛ پس نداشتن مال نقص نیست؛ چه اینکه داشتن آن کمال نیست.

خطبه‌ای^۲ مبسوط در نهج‌البلاغه هست که حضرت علی علیه‌السلام می‌فرماید: نشانه اینکه داشتن مال کمال نیست آن است که همه انبیا از مال دنیا بهره‌ای نداشته‌اند. یا باید گفت داشتن مال کمال نیست یا معاذ الله باید گفت که خدا این کمال را به انبیای خود نداده است. آن گاه قصه موسی کلیم و دعای آن حضرت را بیان می‌کند که فرمود «پروردگارا من به آنچه از خیر که بر من نازل کنی فقیر هستم» سپس با سوگند به جلاله بیان می‌کند که حضرت موسی علیه‌السلام فقط نان خواستند، چرا که فقط از سبزی تغذیه می‌کرده است؛ سپس قصه عیسی مسیح و تکیه ایشان به سنگ و پوشیدن لباس خشن و... و حضرت داود و خود رسول خدا - علیهم‌الصلاة و علیهم‌السلام - را ذکر می‌کند و می‌فرماید وضع زندگی این‌ها ساده بود، پس با این شواهد فراوان معلوم می‌شود کمال در فراوانی مال نیست.

مضافاً بر اینکه : اولاً، در بعضی از موارد زن و مرد همتای هم ارث می‌برند، در مواردی مرد بیشتر ارث می‌برد و در مواردی هم زن بیشتر ارث می‌برد. ثانیاً، اگر ارث زن - دختر و خواهر میت - کم است، در مقابل، تمام زندگی زن توسط مرد تأمین می‌شود و مهریه را نیز اضافه بر مخارج زندگی در اختیار دارد. از لذت‌ها و پوشیدنی‌ها و زیورآلات زن بهره می‌گیرد و تولید این‌ها وظیفه مرد است؛ یعنی بهره مهم از آن زن و تولید مهم مربوط به مرد است.

۱. دوانگران، ص ۸

۲. رک. امام علی (علیه‌السلام)، ۱۴۱۲ ه ق، ج ۲، ص ۵۵-۶۱.

اینجا دو مسئله دقیق و کاملاً از هم جدا وجود دارد: حضرت علی علیه‌السلام نمی‌خواهد بفرماید چون سهم ارث زن کم است او کم‌ارزش است، بلکه می‌فرماید همان مال را دین به زن می‌دهد اما با سرپرستی مرد و به عنوان مهریه و نفقه به او می‌دهد؛ حق او را مستقیماً به خود او نمی‌دهد، تا عهده‌دار دخل و خرج و زحمت تولید نباشد.^۱

اما درباره شبهه نقص ایمان زن در این روایت شاید بتوان گفت توفیق زن بیش از مرد است و اگر انسان تنزل کند حداقل باید بگوید زن همانند مرد است. زیرا تقریباً شش سال قبل از اینکه مرد مکلف بشود، زن را حضرت حق به حضور پذیرفته است. زن همین که از نه سالگی گذشت و وارد دهمین سال زندگی شد، خدا او را به حضور می‌پذیرد و با او سخن می‌گوید و روزه را بر او واجب می‌کند، مناجات‌های او را به عنوان دستور مستحب شرعی گوش می‌دهد. آن وقتی که هنوز مرد به عنوان یک نوجوان مشغول بازی است، زن مشغول راز و نیاز و نماز است. شش سال زمینه‌سازی کردن و از دوران نوجوانی او را به حضور پذیرفتن، نماز را که عمود دین است بر او واجب کردن، روزه را که سپر دین است و حج را که وفد الی الله است و مهمانان در آن سفر به ضیافتگاه خداوند می‌روند، بر زن واجب کردن، اینها همه نشانه آن است که زن برای دریافت فضائل شایسته‌تر از مرد است؛ اگر این منطق درست تبیین و اجرا گردد، نتیجتاً معلوم خواهد شد که زن بالاتر از مرد و لااقل همتای مرد است.

زن گرچه ممکن است در طی دوران عادت از برخی از عبادت محروم باشد اما همه آنها جبران‌پذیر است؛ زیرا قضای روزه‌ها را به جا می‌آورد و برای نماز اگر وضو بگیرد و در مصلاهی خود رو به قبله بنشیند، و به مقدار نماز، ذکر بگوید ثواب نماز را می‌برد. همان گونه که، اگر مسافری پس از خواندن دو رکعت واجب سی یا چهل بار تسبیحات اربعه را تکرار کند، جبران آن دو رکعت ساقط شده را خواهد کرد. پس این گونه از فضائل جبران‌پذیر است. عمده آن است که مرد، وقتی پانزده سالگی را تمام نمود و وارد شانزدهمین سال زندگی شد، شایستگی خطاب الهی را کسب می‌نماید و قبل از آن چنین لیاقتی ندارد، زیرا بلوغ زمینه

۱. ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۰ و ۳۴۱.

تشرف به مقام عبودیت است.^۱ این مسئله‌ای است که کمتر به آن توجه شده است. با توجه به این گونه مسائل جای شبهه‌ای در نقص ایمان زن باقی نخواهد ماند. حال که این معنا روشن شد، می‌توان سایر روایات این باب را هم به همین ترتیب توجیه نمود؛ البته ضعف سند، که غالب آن‌ها به آن مبتلا هستند، نباید دور از نظر بماند. در ادامه به چند مورد دیگر از این روایات اشاره می‌شود.

۳-۱-۲-۳. توصیه امیرالمؤمنین (علیه السلام) به لشکریان خود

امیر المؤمنین (علیه السلام) در توصیه به لشکریان خویش می‌فرماید:

«... و هرگز زنان را با آزار دادن تهییج نکنید اگر چه به آبروی شما توهین نموده و به فرماندهانتان ناسزا گویند، چرا که آنان در قوای بدنی و نفس و عقل‌هایشان ضعیف است. ما در زمانه‌ای مأمور به دست نگاهداشتن از آنان بودیم که آنان مشرک بودند، اگر در زمان جاهلیت مردی زنی را مورد آزار قرار می‌داد — با یک قلوه سنگ یا با یک چوبدستی — نه تنها وی بلکه اعقاب و فرزندان وی نیز همواره مورد سرزنش بودند.^۲»

۳-۱-۲-۳. روایت کم‌بهرگان در دین و خرد

پیامبر (صلی الله علیه و آله) خطاب به زنی فرمود:

«من هرگز کم‌بهرگان در دین و خرد از خردمندان شما را ندیدم که بر خردمندان غلبه نموده باشد. آن زن گفت: ای رسول خدا کمی بهره در عقل و دین چگونه است؟ حضرت فرمود: بدان جهت که گواهی دو زن معادل گواهی یک مرد است و این دلیل بر نقصان عقل است؛ دیگر اینکه مدتی در هر ماه از نماز خواندن و در ماه رمضان از روزه معاف است و این

۱. ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۵-۳۳۸.

۲. «و لا تهيجوا النساء بأذى و إن شتمن أعراضكم و سببن أمراءكم. فإنهن ضعيفات القوى و الأنفس و العقول. إن كنا لنؤمر بالكف عنهن و إنهن لمشركات. و إن كان الرجل ليتناول المرأة في الجاهلية بالفهر أو الهراوة فيعير بها و عقبه من بعده» (امام علی علیه السلام، ج ۳، ص ۱۵)

دلیل بر نقصان دین است.^۱» این روایت در سنن ابن ماجه با تفاوتی جزئی در سند و متن آمده است.^۲

۳-۱-۲-۳-۴. روایت کینه عایشه

[درباره نقش عایشه در جنگ جمل] فرمود: «و اما فلانی [عایشه] را رأی زنانگی و کینه‌ای که در قلبش جوشان بود فرا گرفت...»^۳.

۳-۱-۲-۳-۵. روایت برکت در مخالفت با زنان

فروع کافی با حذف برخی افراد سند از امام جعفر صادق و آن حضرت از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت نموده است که فرمود:
«در مخالفت با زنان برکت است»^۴.

۳-۱-۲-۳-۶. روایت حذر از زنان خوب

کافی از تعدادی از اصحاب از احمد بن محمد از ابن محبوب از عبد الله بن سنان از امام جعفر صادق (علیه السلام) روایت نموده که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) سخن از زنان راند و فرمود:

۱. «حدثنا أحمد بن عمرو بن السرح، ثنا ابن وهب، عن بكر بن مضر، عن ابن الهاد، عن عبد الله بن دينار، عن عبد الله بن عمر، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما رأيت من ناقصات عمل و دين أغلب لذي لبّ منكن. قالت. يا رسول الله و ما نقصان العقل و الدين؟ قال: أما نقصان العقل فشهاده امرأتين تعدل شهادة رجل، فهذا من نقصان العقل. و تمكث اللبالي ما تصلي و تظفر في رمضان، فهذا من نقصان الدين» (سليمان ابن الأشعث السجستاني أبي داود، سنن أبي داود، به تحقيق سعيد محمد اللحام، بيروت: دارالفكر، چاپ اول، ۱۴۱۰ ه ق، ج ۲، ص ۴۰۸)

۲. «حدثنا محمد بن رمح. أنبأنا الليث بن سعد، عن ابن الهاد، عن عبد الله بن دينار، عن عبد الله بن عمر، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنه قال " يا معشر النساء ! تصدقن وأكثرن من الاستغفار. فإني رأيتكن أكثر أهل النار ". فقالت امرأة منهن، جزله : وما لنا، يا رسول الله ! أكثر أهل النار ؟ قال " تكثرن اللعن، و تكفرن العشير ما رأيت من ناقصات عمل و دين أغلب لذي لبّ منكن. قالت. يا رسول الله و ما نقصان العقل و الدين؟ قال: أما نقصان العقل فشهاده امرأتين تعدل شهادة رجل، فهذا من نقصان العقل. و تمكث اللبالي ما تصلي و تظفر في رمضان، فهذا من نقصان الدين» (محمد بن يزيد قزويني، سنن الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، به تحقيق و تعليق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دارالفكر، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۲۶-۱۳۲۷).

۳. «أما فلانة فأدرکها رأی النساء، و ضغن غلا فی صدورها...» (امام علی علیه السلام، ج ۲، ص ۴۸)

۴. عن محمد بن یحیی، عن یعقوب بن یزید، عن رجل من أصحابنا یکنی أبا عبد الله رفعه إلی أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «قال أمير المؤمنین «ع»: «فی خلاف النساء البرکة». (کلینی، ج ۵، ص ۵۱۸)

«در کارهای نیک با زنان مخالفت کنید پیش از آنکه شما را به کارهای زشت وادار کنند. از بدهای آنان به خدا پناه ببرید و از نیکانشان بر حذر باشید»^۱.

صاحب دراسات^۲ این روایت را از جهت سند قابل اعتماد و در نهایت صحت و درستی می‌داند.

۳-۱-۲-۳-۷. روایت خلقت حضرت حوا

شیخ مفید به نقل از ابن عباس مسائلی را که عبد الله بن سلام از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) پرسیده نقل نموده است. ضمن آن مسائل آمده است:

«... پس مرا خبر ده آیا آدم از حوا آفریده شده و یا حوا از آدم؟ حضرت فرمود: حوا از آدم چرا که اگر آدم از حوا آفریده شده بود طلاق به دست زنان بود نه به دست مردان. گفت آیا از تمامی آدم آفریده شده یا از قسمتی از آن؟

فرمود: از قسمتی از آن. زیرا اگر از تمامی آدم آفریده شده بود قضاوت برای زنان همانگونه که برای مردان جایز است جایز می‌بود»^۳.

۳-۱-۲-۸. روایت ندا به حضرت حوا

ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت نمود، که فرمود:

۱. عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ذكر رسول الله (صلی الله علیه وآله) النساء فقال: «أعصوهن في المعروف قبل أن يأمرنكم بالمنكر، وتعودوا بالله من شرارهن وكونوا من خيارهن على حذر» (كلینی، ج ۵، ص ۵۱۶-۵۱۷).

۲. منتظری، دراسات فی ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية، ۱۴۰۹ هـ ق، ج ۱، ص ۳۶۰

۳. عن ابن عباس في مسائل عبد الله بن سلام للنبي «ص»: «فأخبرني عن آدم؛ خلق من حواء، أو حواء خلقت من آدم؟ قال: «بل خلقت حواء من آدم. و لو أن آدم خلق من حواء لكان الطلاق بيد النساء و لم يكن بيد الرجال. قال: من كله أو من بعضه؟ قال: بل من بعضه. و لو خلقت حواء من كله لجاز القضاء في النساء كما يجوز في الرجال» (شيخ مفید، الاختصاص، به تحقیق علی اکبر غفاری و سید محمود زرندی، چاپ دوم، ۱۴۱۴ هـ ق، بیروت: دارالمفید، ص ۵۰)

«ابن عباس گفت: آن گاه ندا داده شد ای حوا... الان برای همیشه بیرون شو، تو را از عقل، دین، میراث و شهادت کم بهره قرار دادم... و از میان شما کسی را حاکم قرار ندادم و از بین شما پیامبری برنیانگیزم.»^۱

۳-۱-۲-۴. روایات نهی از اطاعت زنان

در این دسته از روایات، اطاعت از زنان نکوهش شده است آن گونه که پرهیز از اطاعت از زنان یک اصل شناخته شده است. در این دسته از روایات می‌خوانیم: ۱- مردی که از زن خویش اطاعت کند خداوند او را با بینی به آتش می‌افکند؛ ۲- نهی از اطاعت از زنان در چند مورد: پوشیدن لباس نازک رفتن به حمام‌ها شرکت در عروسی‌ها و جشن‌ها شرکت در عزراها.^۲ ۳- اطاعت از زنان پشیمانی است.^۳ ۴- در معروف از آنان پیروی نکنید تا شما را به منکرها دستور ندهند.^۴ ۵- اگر زنان شما را به کار معروفی امر کردند، با آنان مخالفت ورزید تا در انجام دادن منکر به شما طمع نکنند.^۵ ۶- درباره‌ی خویشاوندانتان، از زنان اطاعت نکنید.^۶ ۷- حضرت آدم (علیه‌السلام) فرمود: به رأی زنانتان عمل نکنید. من براساس هوای زخم عمل کردم و پشیمان شدم. ۸- یکی از کارهای زشت این است که مرد از همسر خویش اطاعت کند. ۹- اول کسی که از زنان اطاعت کرد، آدم بود و خداوند او را از بهشت فرو فرستاد. ۱۰- زمانی بر مردم خواهد رسید که زنانشان قبله‌ی آنان شوند. ۱۱- سه چیز موجب هلاکت است... اطاعت از

۱. عن أبي بصير، عن الصادق «ع»: «قال ابن عباس: فنوديت يا حواء... الآن اخرجي أبدا. فقد جعلتك ناقصة العقل والدين والميراث والشهادة... ولم أجعل منكن حاكما، ولا أبعث منكن نبيا (محدث نوری، ج ۱۴، ص ۲۸۵-۲۸۶)

۲. علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): من أطاع امرأته أكبه الله على وجهه في النار، قيل: وما تلك الطاعة؟ قال: تطلب منه الذهاب إلى الحمامات والعرسات والعيادات والنياحات والثياب الرقاق (كليني، ج ۵، ص ۵۱۷).

۳. یاسناده قال: قال رسول الله: طاعة المرأة ندامة (كليني، ج ۵، ص ۵۱۷).

۴. محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن عمرو بن عثمان، عن المطلب بن زياد رفعه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: تعوذوا بالله من طالحات نسائكم وكونوا من خيارهن على حذر ولا تطيعوهن في المعروف فيأمرنكم بالمنكر (كافي، ج ۵، ص ۵۱۷).

۵. عده من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن ذكره، عن الحسين بن المختار، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام) في كلام له: اتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر وإن أمرنكم بالمعروف فخالفوهن كيلا يطمعن منكم في المنكر (كليني، ج ۵، ص ۵۱۷).

۶. علی، عن أبيه، عن عمرو بن عثمان، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال استعيذوا بالله من شرار نسائكم وكونوا من خيارهن على حذر ولا تطيعوهن في المعروف فيدعونكم إلى المنكر، وقال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): النساء لا يشاورن في النجوى ولا يطنن في ذوى القربى، إن المرأة إذا أسنت ذهب خير شطريها وبقي شرهما وذلك أنه يعقم رحمها ويسوء خلقها ويحتد لسانها وأن الرجل إذا أسن ذهب شر شطريه وبقي خيرهما وذلك أنه يؤوب عقله ويستحکم رأيه ويحسن خلقه (كليني، ج ۵، ص ۵۱۷).

زنان ۱۲- اطاعت از زن نهایت جهل و نادانی است. ۱۳- اطاعت از زنان از قدر و منزلت و کمال مردان ارزشمند می‌کاهد و انسان‌های عاقل را زمین می‌زند. ۱۴- اطاعت از زنان طبیعت و خصلت احمقان است.^۱ این دسته از روایات نیز آن قدر هستند که نتوان همه را به راحتی توجیه یا تضعیف کرد. گرچه برخی از این روایات در محور خاصی همچون خانواده است (به این معنا که مرد نباید از همسر خویش فرمان گیرد)، ولی بخش دیگر تعمیم دارد و شاید بتوان از این روایات استفاده کرد که سرپرستی، رهبری و مسئولیت‌هایی از این دست شایسته زن نیست.^۲ دو روایت قسمت قبل که درباره مشورت با زن بود حاوی بخشی درباره اطاعت از زنان هم بود. عبارت «ولا تطيعوهن في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر» در روایت اول بخش نقص عقل زنان نیز جزو این دسته از روایات است. در اینجا برای نمونه به دو مورد دیگر هم اشاره می‌شود:

۳-۱-۲-۴-۱. نهی از مشورت درباره اسرار یا اطاعت نزدیکان

در این روایت مرفوع از امام صادق علیه‌السلام از مشورت درباره اسرار با زنان و اطاعت درباره خویشان از زنان نهی شده است.^۳

تحلیل و بررسی:

ظاهراً در این روایت و روایات مشابه به دلیل ویژگی‌های روحی زنان و برخی حسادت‌ها از مشورت با آنان درباره اسرار یا اطاعت از آنان درباره نزدیکان نهی شده است. پاسخ به این استدلال نیز مانند دیگر روایات مشورت است. بدین صورت که در روایت کراجکی، همان طور که ذکر شد، زنان آزموده شده با کمال عقل استثنا شده‌اند.

۱. حسینیان قمی، ص ۱۲۹ و ۱۳۰.

۲. همان، ص ۱۳۰.

۳. «و عن احمد بن ابی عبدالله عن ابیه، رفعه الی ابی جعفر(ع) قال ذکر عند ابی جعفر(ع) النساء فقال: «لا تشاوروهن فی النجوى ولا تطيعوهن فی ذی قرابه» (کلینی، ج ۵، ص ۵۱۷).

۳-۱-۲-۴-۲. روایت شکایت مرد از زنانش

«مردی از اصحاب امام علی علیه السلام نزد ایشان از زنانش شکایت کرد؛ حضرت ایستادند و خطبه‌ای ایراد فرمودند: ای مردم! در هیچ حال اطاعت زن خود نکنید و بر مال خود ایشان را امین ندانید و نگذارید امور خانواده را به دست گیرند؛ زن‌ها اگر با خواسته خود رها شوند، به هلاکت اندازند و از فرمان مالک تجاوز کنند؛ ما زنان را این گونه یافتیم که هنگام نیاز ورع ندارند و هنگام شهوت صبر ندارند؛ حتی اگر پیر باشند، گردن‌کشی و تکبر برایشان لازم است، حتی اگر ناتوان باشند، خودبزرگ‌بینی همراهشان است؛ اگر از اندک منع شوند، از بسیار سپاس نگویند؛ خیر را فراموش می‌کنند و بدی را از یاد نمی‌برند؛ پی در پی بهتان می‌زنند و پیوسته سرکشی می‌کنند و متصدی کارهای شیطان‌اند. پس در هر حال با ایشان مدارا کنید و نیک سخن بگویید، شاید ایشان هم نیک رفتار کنند»^۱.

در استدلال به این روایت گفته شده است: «دستور حضرت امیر(علیه السلام) یک دستور کلی و عمومی است که از زنان اطاعت نکنید و اختیار اموال و اداره زندگی خویش را به آنان مسپارید؛ روشن است که این دستور اگر استجابی هم باشد مدعای ما را ثابت می‌سازد؛ به این معنا که در چنین مواردی نیکو و پسندیده نیست که اختیار امور به دست زنان باشد چه رسد به رهبری و حکومت و مانند آن»^۲.

تحلیل و بررسی:

با قبول سندیت این گونه از احادیث (نقص عقل در زنان)، ممکن است آن‌ها را به عنوان آنکه بیان واقعیت حاکم بر زنان عصرشان را می‌کردند پذیرفت. اینکه در کارهای عقلانی

۱. «حدثنا علی بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله البرقي (رحمه الله)، قال: حدثني أبي، عن جده أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن غير واحد، عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه (عليهم السلام)، قال: شكاه رجل من أصحاب أمير المؤمنين (عليه السلام) نساء، فقام (عليه السلام) خطيباً، فقال: معاشر الناس، لا تطيعوا النساء على حال، ولا تأمنوهن على مال، ولا تذروهن يديرن أمر العيال، فإنهن إن تركن وما أردن أوردن المهالك، وعدون أمر الممالك، فإنا وجدناهن لا ورع لهن عند حاجتهن، ولا صبر لهن عند شهوتهن، البذخ لهن لازم وإن كبرن، والعجب بهن لاحق وإن عجزن، لا يشكرن الكثير إذا منعن القليل، ينسین الخير ويحفظن الشر، يتهافنن بالبهتان، ويتمادين بالطغيان، ويتصدین للشيطان، فداروهن على كل حال، وأحسنوا لهن المقال، لعلهن يحسنن الفعال» (محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی [شیخ صدوق]، **الأمالی**، قم: بعثت، چاپ اول، ۱۴۱۷ ه ق، ص ۲۷۵؛ محمد بن الفثال النیسابوری، **روضۃ الواعظین**، قم: شریف رضی، بی تا، ص ۳۸۰).

۲. حسینیان قمی، ص ۱۱۰.

و عملی، خصوصاً در عصر صدور روایات، نقش زنان قریب به صفر بوده است. به عبارت دیگر، این روایات اشعار به این ندارد که زنان ذاتاً و ماهیتاً از مردان در عقل پایین‌ترند و ناقص‌العقل به این معنای‌اند، بلکه بدین معنا ناقص‌العقل‌اند که اگر با مردان سنجیده شوند، در اکثر کارهای عقلانی، زنان عقب‌ترند و این نکته حکایت از نقص عقل آنان دارد. با این توجیه، نقص عقل زنان تکوینی نیست، بلکه بیرونی و عارضی است؛ بدین معنی که سهم زنان در عقل، با سهم مردان - از آن رو که در هویت انسانی مشترک‌اند - همسان است، اما عوامل بیرونی اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، حقوقی، فرهنگی، اقتصادی و... سبب ضعف و نقص عقل زنان می‌گردد.^۱ توضیح اینکه زنان به واسطه عدم حضور اجتماعی لازم از تجارب کمتری نسبت به مردان در عرصه‌های مختلف در طول تاریخ برخوردار بوده‌اند؛ از این رو در عرصه به‌کارگیری تجربه، که همان کارآمدی عقل تعریف شده است، ایشان به رکود بیشتری نسبت به مردان دچار شده‌اند؛ این مسئله خود از چند عامل سرچشمه می‌گیرد: اول، فرهنگ اجتماعی اقوام و ملل و نوع رفتار آنان با زنان؛ دوم، عدم خودباوری درباره توانایی‌ها در خود زنان؛ سوم، تلقینات سوئی که در طول تاریخ بر ضد زنان صورت پذیرفته است؛ چهارمین عامل که بسیار مهم است روش‌های غلط تربیتی و تعاریفات تبعیض‌آمیزی که به ناروا جنس مؤنث را در طول تاریخ در جایگاه غیر واقعی و نامطلوب قرار داده است.^۲

مؤید بر این توضیح از نقص عقل روایتی از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام است که زنانی را که به تجربه کمال عقلشان ثابت شده باشد از عموم نهی از مشاوره با زنان خارج می‌کند: «از مشورت با زنان جز آنان که کمال عقلش آزموده شده است پرهیز...»^۳.

۱. منصورنژاد، ۱۳۸۱

۲. میرخانی، ۱۳۸۳

۳. «من کلام امیر المؤمنین صلوات الله علیه وآله فی ذکر النساء: إياک ومشاوره النساء إلا من جرئت بکمال عقلها فإن رأیهن یجر إلی الأفن وعزمهن إلی وهن وقصر علیهن أجنحتهن فهو خیر لهن ولیس خروجهن باشد علیک من دخول من لا یوثق به علیهن وان استطعت ان لا یعرفن غیرک فافعل لا تملک المرأة امرها ما یجاوز نفسها فإن ذلک أنعم لبالها وبالك وإنما المرأة ریحانة ولیست بقهرمانه ولا تطعها ان تشفع لغيرها ولا تطیلن الخلوه مع النساء فیملنک وتملنن واستبق من نفسک بقیه وإیاک والتغایر فی غیر موضع غیره فإن ذلک یدعو الصحیحة إلی السقم وان رأیت منهن ریهة فجعّل النکیر وأقل الغضب علیهن الا فی عیب أو ذنب...» (هندی، ۱۴۰۹ ه ق، ج ۱۶، ص ۱۸۲ و ۱۸۳؛ کراجکی، ۱۳۶۹، ص ۱۷۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ه ق، ج ۱۰، ص ۲۵۳)

همچنین از بخش‌های پایانی کلام امام^۱ ممکن است چنین برداشت شود که خصلت‌ها و روش‌های ناهنجاری را که امام برای برخی از زنان می‌شمرد کلیت ندارد و به چگونگی آفرینش و طبیعت آنان مربوط نیست و کم و کاستی ذاتی را در ایشان ثابت نمی‌کند^۲؛ چرا که اشاره می‌کند در صورت تغییر در وضعیت و شرایط احتمال اصلاح رفتار می‌رود.

یک دیدگاه نقصان عقل را ویژگی‌ای طبیعی می‌داند و معتقد است زن و مرد در استعداد عقلی یکسان اند، اما به دلیل آنکه زن از نظر طبیعی عاطفه و احساسات بیشتری دارد، کارکرد عقلی او تا حدی تضعیف می‌شود. آیت الله مصباح این دیدگاه را چنین تبیین می‌کند که: «زن به سبب عواطف و احساسات بسیار شدید چنان که باید و شاید نمی‌تواند بر خود مسلط باشد و چون ضبط و مهار عواطف و احساسات شرط اول تفکر صحیح و داوری است، زن در این بعد بسیار آسیب‌پذیر است. اما مرد، از آنجا که عواطف و احساسات ضعیف‌تری دارد، با سهولت بیشتری می‌تواند بر خود تسلط یابد و با فرونشاندن گرد و غبارهایی که احساسات برمی‌انگیزد به روشنی واقعیت‌ها را ببیند و بر اساس آن داوری کند. بنابراین شاید بتوان گفت اینکه قدرت تعقل در مرد بیشتر است، از قوت خود مرد سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه معلول ضعف دشمنان تعقل در اوست^۳».

دیدگاه دیگر تفاوت عقلی زن و مرد را دارای خاستگاه طبیعی می‌داند و معتقد به تفاوت آن دو در بهره‌مندی از قوه عقلی است. مهم‌ترین نماینده این گروه علامه طباطبایی است که مرد را واجد حیات تعقلی و زن را واجد حیات احساسی می‌داند. این دیدگاه تفاوت زن و مرد را در قوای عقلی سندی بر کارایی ویژه هر یک از دو جنس در عرصه‌های خاص می‌داند و با داوری‌های ارزش‌مدارانه که نقص را نشانه‌ای از ضعف شخصیت بداند، مخالف است^۴.

۱. «فداروهنّ علی کل حال و أحسنوا لهنّ المقال لعلهنّ یحسننّ الفعّال...»

۲. دواتگران، ص ۸ و ۹

۳. محمدتقی مصباح یزدی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ج ۵، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵، ص ۲۳.

۴. زیبایی‌نژاد، همان، ص ۷۹ و ۸۰.

از ملاحظه مجموع آیات و روایات، چه روایاتی که آشکارا به نقصان عقل اشاره کرده‌اند و چه روایاتی که حاوی خطابات دستوری یا وصفی هستند، که با تفاوت ظرفیت عقلی توضیح پذیرند، می‌توان با اطمینان وجود خاستگاه طبیعی را برای تفاوت عقلی به وحی استناد داد؛ اما نمی‌توان با اطمینان یکی از دو دیدگاه را برگزید. با این حال باید اذعان کرد که لفظ عقل در قوای عقلی ظهور دارد. بنابراین نقصان عقل، تفاوت در استعداد عقلی را می‌رساند، که مفاد دیدگاه دوم است. پذیرش دیدگاه اول، که تفاوت را ناظر به غلبه احساسات می‌دانست، بدین معناست که واژه عقل را در عبارت ناقصات العقل در معنای مصدر (تعقل)، یعنی در غیر از معنای اصلی خود، به کار بریم. کاربرد واژه عقل در معنای مصدری، گرچه در ادبیات روایی، امری شایع است، نمی‌توان مواردی را که در آنها صیغه جمع (عقول در ناقصات العقول به کار رفته در احادیث) به کار رفته است، بر معنای مصدری حمل کرد. اما، چنان که گذشت، در بحث های اعتقادی، دلالت ظنی برای حصول معرفت ناکافی است. نتیجه آنکه نه از قراین متنی می‌توان یکی از دو دیدگاه را قاطعانه پذیرفت و نه پژوهش های بسیاری که درباره عملکرد مغز، هوش، حافظه و شناخت، صورت گرفته است به طور قطع یکی از این دو رأی را تأیید می‌کنند^۱.

در واقع، حتی اگر نقص و ضعف زنان در عقل نظری محض را هم بپذیریم، نقصی در ارزش های زن نخواهد بود. شاید مثالی این موضوع را بیشتر روشن کند:

اگر سهم مرد را در دستگاه خلقت در نظر بگیریم، خواهیم دید که سهم مرد در این روند که عبارت است از لحظات محدودی از لذت در موقع تخلیه نطفه، بسیار ناچیز است و قابل مقایسه با سهم زن که با تمام موجودیتش در اجرای فرمان خلقت به تلاش می‌افتد نیست؛ پس چنان که ناچیزی سهم مرد در اجرای فرمان خلقت نقص ارزشی برای او محسوب نمی‌شود، محدودتر بودن عقل نظری محض در زن، که وسیله‌ای برای تجرید و تعمیم و مانند آن است نسبت به مرد نقص ارزشی نیست، بلکه تفاوتی طبیعی است^۲.

۱. زیبایی نژاد، همان، ص ۸۱ و ۸۲.

۲. فیروزه‌چی، ۱۳۷۸.

۳-۱-۲-۴. اطاعت از زن مایه ندامت

در روایتی از رسول اکرم اطاعت از زن مایه پشیمانی ذکر شده است.^۱ فقط در باب نهی از اطاعت از زنان در کافی دوازده روایت ذکر شده است.^۲

تحلیل و بررسی:

بر فرض صدور این روایت، به طور مطلق اراده نشده است. به دلیل اینکه می‌دانیم در امثال اوامر الهی و در امور خانوادگی و معیشتی که مصلحت آن آشکار است اطاعت از زن ندامتی در پی نخواهد داشت. به استثنای موارد فوق اموری باقی می‌ماند که زنان در آن به رأی خود تکیه دارند و فساد و بطلان آن آشکار است یا درستی آن معلوم نیست.^۳ در آن صورت می‌توان بر حرمت یا کراهت آن حکم کرد.

در مجموع، احکام و اوصاف صنف زن از دو دیدگاه شایان بررسی و بر دو قسم است :
قسم اول : راجع به اصل زن بودن او است که هیچ گونه تفاوتی در طی قرون و اعصار به آنها رخ نمی‌دهد. مانند لزوم حجاب و عفاف و صدها حکم عبادی و غیر عبادی، که مخصوص زن است و هرگز دگرگون نخواهد شد. و بین افراد زن هم هیچ فرقی در آن جهت مشترک زنان نیست.

قسم دوم : ناظر به کیفیت تربیت و نحوه محیط پرورش آن است که، اگر در پرتو تعلیم صحیح و تربیت وزین پرورش یابند و چون مردان بیندیشند و چون رجال تعقل و تدبیر داشته باشند، تمایزی از این جهت با مردها ندارند و، اگر گاهی تفاوت یافت شود، همانند تمایزی است که بین خود مردها مشهود است. مثلاً اگر زنان مستعد به حوزه‌ها و دانشگاه‌های علمی راه یابند و همانند طلاب و دانشجویان مرد به فراگیری علوم و معارف الهی بپردازند و، از لحاظ جهان‌بینی و انسان‌شناسی و دنیاشناسی و آخرت‌شناسی و سایر مسائل اسلامی، در دروس مشترک بین محصلان حوزه آگاهی کامل یابند و نحوه تعلیم و تبلیغ دینی آنان چون رجال مذهبی باشد، چه اینکه گروهی فعلاً به برکت انقلاب اسلامی این چنین‌اند، آیا باز هم می‌توان گفت روایاتی که در نکوهش زنان آمده و احادیثی که در پرهیز از مشورت با آنها وارد

۱. «و باسناده قال: قال رسول الله: طاعة المرأة ندامة» (کلینی، ج ۵، ص ۵۱۷).

۲. همان، ص ۵۱۶-۵۱۸.

۳. شمس‌الدین، ص ۹۶.

شده و ادله‌ای که در نارسایی عقول آنان رسیده اطلاق دارد و هیچ گونه انصرافی نسبت به زنان دانشمند و محققان از این صنف ندارد و همچون قسم اول موضوع همه آن ادله ذات زن از حیث زن بودن است؟ یا می‌توان گفت که عقل آنان در بخش عقل نظری، چون زن‌اند و فقط به دلیل انوشت بدن آن‌ها، همتای عقل کودکان است و اراده و تصمیم و عزم آن‌ها در بخش عقل عملی سست و ناپایدار است. یا آنکه این تعبیرها به لحاظ غلبه خارجی است که منشأ آن دور نگه داشتن این صنف گرانقدر از تعلیم و محروم نگه داشتن این گروه توانمند از تربیت صحیح است، که اگر شرایط درست برای فراگیری آن‌ها در صحنه تعلیم و تربیت فراهم شود حتماً غلبه برعکس خواهد شد و یا لاقلاً غلبه‌ای در کار نیست تا منشأ نکوهش گردد.^۱ قطعاً این گونه نیست که زن بودن بذاته باعث ضعف عقل نظری و عملی باشد؛ بلکه عقل و وجدان خلاف آن را می‌گوید. پس بیشتر این گونه از روایات ناظر به شرایط خاص تربیتی زنان در آن مقطع از تاریخ است.

خلاصه اینکه وهن عزم چون مسئله حجاب و عفاف از احکام قسم اول نیست. هوشمندی و نبوغ برخی از زنان سابقه دیرین داشته و سبقت آنان در موعظت‌پذیری نسبت به مردها شواهد تاریخی دارد. وقتی اسلام به عنوان دین جدید در جاهلیت دامنه‌دار حجاز جلوه کرد، تشخیص حقانیت آن از نظر عقل نظری محتاج به هوشمندی والا و پذیرش آن از جهت عقل عملی نیازمند به عزمی فولادین بوده است تا هر گونه خطر را تحمل نماید؛ لذا کسی که در آن شرایط پیش از دیگران مسلمان می‌شد از برجستگی خاص برخوردار بوده و همین سبقت از فضائل او به شمار می‌رفت. چون فقط سبق زمانی یا مکانی نبوده است که معیار ارزش جوهری نباشد بلکه سبق رتبی و مکانتی بود که مدار ارج گوهر ذات خواهد بود. چنانکه سبق اسلام حضرت علی علیه‌السلام از فضائل رسمی آن حضرت به شمار می‌رود. از این رهگذر می‌توان به هوشمندی و نبوغ زنانی پی برد که قبل از همسران خود دین حنیف اسلام را پذیرفته و حقانیت آن را با استدلال تشخیص داده و در پرتو عزم استوار به آن ایمان آورده‌اند. در حالی که مردان فراوانی نه فقط از پذیرش آن استنکاف می‌کردند و در حقانیت آن

۱. جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۵ و ۳۶.

تردید داشتند، بلکه برای اطفای نور آن سعی بلیغ می نمودند گرچه طرفی نمی بستند.^۱ با این توصیف، روایاتی که درباره نقص زن و پرهیز از زن وارد شده است — لا اقل بخشی عمده از آنها — به دلیل شرایط خاص زنان در آن زمان بوده است و به این معنا نیست که زن نمی تواند بر این گونه از موانع غلبه کند.

۳-۱-۳. اجماع

آیت الله آصفی درباره اجماع در موضوع می گوید:

در کتاب های علمای گذشته شیعه، در این مسئله اجماعی نیافتم. ولی فقیهان اهل سنت اجماع علمای سنی بر این مسئله را ذکر کرده اند. شاید سبب عدم اجماع در این مسئله نزد امامیه این باشد که شیعه امامت و ولایت عظمی را به نص پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) برای وصی اوّل، امیر مؤمنان علی (علیه السلام) ثابت می داند و سپس برای دیگر اوصیاء، به نص وصی پیشین ثابت می شود. به همین جهت فقیهان امامیه — در این مسئله نیازی ندیده اند که راجع به آن، بحث فقهی کنند، اما علمای اهل سنت در این مسئله تصریح به اجماع کرده اند.^۲ گرچه برخی دیگر^۳ بر وجود اجماع بر جایز نبودن امامت برای زن اشاره کرده اند. قرطبی نیز در تفسیر خود نوشته است: «فقیهان، در اینکه زن نمی تواند امام باشد، اجماع دارند هر چند در جواز قضاوت زن در اموری که شهادتش پذیرفته می شود اختلاف نظر دارند».^۴ طبق گفته آیت الله آصفی، هیچ یک از علمای گذشته شیعه در مسئله حکومت و ولایت زن ادعای اجماع نکرده است؛ اما، در مسئله قضاوت، صاحب کتاب جواهر الکلام ادعا کرده که در اینکه قاضی باید مرد باشد اختلافی وجود ندارد.^۵ اگر این اجماع صحیح باشد، روشن است که اجماع بر اشتراط مرد بودن در امامت و حکومت نیز محرز خواهد شد؛ زیرا قضاوت از مهمترین وظایف حاکم و امام است و یکی از مهم ترین کارهایی است که باید با نظارت امام صورت گیرد. پس اگر اجماع در شرط مرد بودن در قضاوت معتبر باشد، قطعاً مرد بودن در

۱. همان، ص ۳۶ و ۳۷.

۲. آصفی، ص ۶۶ و ۶۷.

۳. منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ۱۴۰۹ ه ق، ج ۱، ص ۲۶۸؛ جزیری و دیگران، ص: ۶۱۸.

۴. قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ج ۱، ص ۲۷۰.

۵. ر.ک. نجفی، ج ۴۰، ص ۱۲-۱۴.

امامت و حکومت نیز شرط خواهد بود. ولی اصل این اجماع مورد قبول نیست و وجود اجماع امامیه بر اشتراط مرد بودن در قضاوت، ثابت نشده است.^۱

حجیت اجماع در نزد شیعه بر این پایه استوار است که وجود روایات صریح ائمه معصومین (علیه السلام) که به دست علمای متقدم رسیده است سبب اتفاق نظر آنان شده است و، پس از آن، این روایات مفقود شده و فقط فتوای فقیهان باقی مانده است که بر وجود روایات دلالت می‌کند. زیرا، در صورتی که یک حکم را در میان فتوای فقیهان مشاهده کنیم و دلیل آن را هم نتوانیم از کلمات آنان به دست بیاوریم، مطمئن می‌شویم که حتماً این فتوا بر اساس روایات صریحی بوده که به دست ما نرسیده است و این گونه از فتاوا نشانگر روایاتی است که در زمان ظلم و استبداد و فشار سیاسی و علمی از بین رفته‌اند.

بنا بر این دیدگاه، فتوای فقیهان در فروع فقہی که در کلمات آخرین سلسله از علمای گذشته و یا علمای متأخر یافت می‌شود، حتی در صورت اجماع، حجت نیست؛ چون زمان این فتواها به زمان امامان معصوم متصل نیست تا از این راه بتوانیم اتصال حکم را به زمان معصوم به دست آوریم. از این رو، نبود اختلاف و حتی وجود اجماع در مسائل و فروع مطرح شده در عصر متأخرین، حجت به معنای علمی این واژه نیست.^۲

در واقع، به ظاهر تنها راهی که بتوان بر مبنای آن احراز نمود که مسئله‌ای در زمان ائمه معصومین (علیه السلام) مطرح بوده است ذکر و طرح آن در کتاب‌های فقیهان گذشته است؛ کسانی که یا عصر خودشان متصل با عصر معصوم (علیه السلام) بوده است یا آنکه چنان به دوران امامان نزدیک بوده‌اند که فقیهان متصل به دوره حضور امام معصوم را دیده‌اند. چرا که ذکر مسئله یا موضوعی در کتب مربوط به فتواها نشانه و دلیلی است بر اینکه آن مسئله — هر چند با واسطه — از امامان معصوم (علیه السلام) اخذ شده است. در حالی که می‌دانیم کتاب‌های فتوایی ایشان بیشتر از متن روایت‌ها بوده است و در فتوای خود کمتر متن روایت را تغییر می‌داده‌اند و برخی بر این نکته تصریح هم کرده‌اند.^۳

۱. آصفی، ص ۶۷.

۲. همان، ص ۷۳.

۳. شمس‌الدین، همان، ص ۱۰۳.

نخستین فردی که به شرط مرد بودن قاضی پرداخته است شیخ طوسی است. وی — چنان که در مقدمه کتاب مبسوط تصریح می‌کند — در دو کتاب الخلاف و المبسوط، که در زمینه طرح و بررسی دیدگاه‌های فقهی مذاهب مختلف است، برای نخستین بار این شرط را ذکر می‌کند. وی قبل از تألیف المبسوط کتابی تحت عنوان النهایه نوشت که به شیوه قدیم — یعنی ذکر متن روایت‌ها — تهیه شده بود. شیخ در این باره می‌گوید: «در گذشته کتاب النهایه را نوشته بودم و در آن تمام مسائل و روایت‌هایی را که اصحاب ما در تألیفات خویش آورده بودند ذکر نمودم^۱». وی در النهایه مسئله اشتراط مرد بودن قاضی را ذکر نکرده است. این امر نشان می‌دهد که مسئله مزبور از مسائل متداول عصر امامان معصوم (علیه‌السلام) نبوده است و نص خاصی در قالب یک روایت مسند برای آن وجود ندارد. لذا می‌توان گفت که این شرط برداشت و استنباط اصحاب بوده است و هم آنان به طرح آن مبادرت کرده‌اند و فقیهان عصر تدوین روش‌مندانه فقه نیز از ایشان نقل کرده‌اند.^۲

در مجموع، نظر بیشتر فقهای معاصر نیز این است که زن صلاحیت قضاوت ندارد. آیت‌الله صافی در پاسخ به استفتایی، نه فقط قضاوت که، هر گونه ورود زنان در دستگاه قضاوت را جایز نمی‌داند و نگاه جدید به ورود زن به دستگاه قضا را غیر اسلامی و ناشی از غربگرایی می‌داند:

«مستدعی است نظر مبارکتان را در رابطه با قضاوت زنان و ورود زنان به دستگاه قضاء جهت رسیدگی به دعاوی حقوقی، کیفری و امور حسبه از بدو تشکیل پرونده، مرحله تحقیقات و ختم رسیدگی و اصدار و ابلاغ و اجرای حکم مرقوم فرمائید.

جواب: قضاوت زنان جائز نیست و از اول پیدایش اسلام تاکنون در هیچ عصری زن متصدی منصب قضاوت نبوده است و ورود آنها به دستگاه قضایی هرچند قاضی نباشند هم مستلزم مفاسد و تبعات سوء اخلاقی است. این گرایش‌های غیر اسلامی همه از غرب‌گرایی و

۱. طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲.

۲. شمس‌الدین، ص ۱۰۳ و ۱۰۴.

تبلیغات استعمارگران و خودباختگی برخی از زنان و مردان مسلمان است. خداوند متعال استقلال و عزت بانوان اسلامی و شخصیت آنها را از این خطرات حفظ نماید. و الله العالم.^۱

با وجود این، روشن شد که از دلیل اجماع در این موضوع نمی‌توان به شکل علمی آن بهره برد.

۳-۱-۴. عقل

با استناد به برخی از ضعف‌ها و یا غلبه احساس زن بر عقل وی ممکن است ولایت زن از نظر عقل مذموم معرفی شود.^۲

تحلیل و بررسی:

این نظر پذیرفته نیست؛ چرا که مدعیان این رأی حداکثر وجود آن را در بیشتر زنان ادعا می‌کنند ولی مدعی شمول آن در مورد همه زنان نیستند؛ باید گفت اتفاقاً بحث در مورد همان افراد خاص و نادر است یعنی زنانی که توانایی خود را برای تصدی مناصب اجتماعی و سیاسی به اثبات رسانده‌اند که در مورد این گروه حکم منفی عقل برای تصدی وجود نخواهد داشت.

شایان ذکر است که در کتاب دراسات فی ولایة الفقیه قوت بیشتر احساس در زنان و نیز وجوب تستر بر زنان و موافق نبودن اسلام با حضور گسترده زنان در اجتماع و هم‌سخنی آنان با مردان و اولویت مسئولیت‌های مادری و همسررداری برای زنان به عنوان مؤیداتی برای منع ولایت زنان ذکر شده است؛^۳ ولی روشن است که هیچ کدام از آنها نمی‌تواند حکم حرمت را برای تصدی این مناصب ثابت کند. زیرا همان گونه که گفته شد تفاوت‌های یاد شده در مورد غالب زنان مطرح می‌شود و قابل تعمیم به همه زنان نیست و وجود زنانی که قوت احساس و غلبه آن بر عقل و خرد در آنها یا منتفی و یا اندک است انکارشدنی نیست. روشن است که بحث ما در مورد واگذاری مسئولیت‌های سیاسی و اجتماعی مهم، نه به همه زنان بلکه به زنانی ویژه است که در صحنه عمل توانایی خود را برای این امور نشان داده‌اند.

۱. لطف الله صافی گلپایگانی، جامع الأحکام (صافی)، ج ۲، قم: انتشارات حضرت معصومه سلام الله علیها، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ ه‍.ق، ص ۳۲۸ و ۳۲۹.

۲. شمس الدین، ص ۱۰۸-۱۱۱.

۳. ر.ک. منتظری، ۱۴۰۹ ه‍.ق، ج ۱، ص ۳۴۱-۳۴۸.

این نکته پاسخ مشکل دومی را که در این کتاب مطرح شده نیز روشن می‌کند؛ یعنی قرار نیست که همه زنان کار مادری و همسر داری را رها کنند و همه وزیر و وکیل شوند؛ بلکه درصد اندکی از زنان با روحیات خاص به این کارها روی می‌آورند. در مورد وجوب تستر زنان هم باید گفت که امروزه کمتر فقیهی حضور زنان در مجامع و هم‌سخن شدنشان با مردان را، در صورتی که عفاف و حجاب را رعایت کند، حرام می‌شمرد.

باید تأکید کنیم که ممکن است مرجوح بودن و ناپسند بودن حضور زنان در برخی عرصه‌های اجتماعی را بتوان از روایات استفاده کرد و یا حتی مسئولیت اصلی زنان را حضور در خانه و تربیت فرزندان و تمشیت امور داخلی زندگی دانست، ولی آنچه مورد ادعای این نوشتار است عدم حرمت تصدی این مناصب است نه مرجوح نبودن آن.

۳-۱-۵. اصل عملی

مخالفان ولایت سیاسی زن علاوه بر ادله مذکور به اصل عملی نیز استناد کرده‌اند. بر اساس آن، همین که در جواز اداره حکومت توسط زن تردید باشد، می‌توان حکم کرد که این امر جایز نیست. زیرا بنا بر اصل اولی در حکومت، هیچ کس بر دیگری ولایت ندارد. از این رو باید به آنچه به طور قطع با اصل اولی مخالفت دارد محدود شد که آن هم مربوط به مرد است.^۱

صاحب جواهر درباره ممنوعیت قضاوت برای زنان چنین می‌گوید:

آنچه ممنوعیت قضاوت برای زنان را تأیید می‌کند این است که زن مناسب برای شغل قضاوت نیست، هم‌نشینی با مردان و بلند کردن صدا در میان آن‌ها سزاوار زن نیست. همچنین از روایات نصب حاکم در زمان غیبت فهمیده می‌شود که غیر زن مراد است، بلکه در برخی از آن‌ها به مرد بودن تصریح شده است و دست کم در جواز قضاوت برای زن شک وجود دارد، در این صورت اصل بر عدم اذن است یعنی: اصل بر آن است که اذنی از سوی شارع نسبت به قضاوت زن صادر نشده است، از این رو قضاوت برای وی جایز نیست.^۲

۱. شمس الدین، ص ۱۱۶.

۲. نجفی، ج ۴۰، ص ۱۴ و ۱۵.

تحلیل و بررسی:

مسئله حکومت و امور مربوط به قدرت سیاسی از مسائل بسیار مهم و شاید مهم‌ترین آن‌ها در زندگی فردی و اجتماعی امت است. حاکمیت سیاسی با توجه به سرشت و شیوه خود ابعاد مختلف زندگی افراد و جمعیت‌های معنوی و مادی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. وقتی موضوعی تا بدین حد اهمیت داشت شارع مقدس نسبت به بیان و تبلیغ احکام آن اهتمام ویژه می‌ورزد. درست به همین دلیل، لازم است که مسئله حکومت به ضمیمه تمام ویژگی‌های اساسی آن، به نحوی تشریح شود که مردم در هیچ یک از جوانب آن دچار ابهام و اشتباه نشوند. این نکته در تمام احکام مهمی که به شکل‌گیری و همبستگی و حرکت امت نقش دارد دیده می‌شود. احکام مربوط به حق حیات، ازدواج و ارث از این مقوله است. سهل‌انگاری در بیان حکمی مهم به اتکای اینکه مردم به قواعد عملی — مانند اصل برائت، احتیاط و تخییر — مراجعه می‌کنند با اهمیت حکم و حکمت شارع مقدس و علاقه شدید به رساندن شریعت به مردم در طول تاریخ تناسب ندارد؛ کما اینکه بیان حکم به گونه‌ای ابهام‌آلود و تحریف یافته نیز متناسب به نظر نمی‌رسد. گذشته از این برای این موضوع دلیل اجتهادی وجود دارد که دیگر نوبت به اصول عملی نمی‌رسد.^۱

در واقع، در این مسئله، موضوع اصول نافیه شک در ثبوت حکومت و ولایت برای زنان است؛ مطلقاتی از روایات که به طور یکسان شامل زن و مرد می‌شود - به دلیل اصل اطلاق - این شک را از بین می‌برند. اما این رفع شک، حقیقی و وجدانی نیست، بلکه به سبب معتبر بودن این سیره در نزد عقلاست و شارع نیز این سیره را رد نکرده و آن را امضا نموده است. پس اطلاعات بر اصول نافیه حکومت دارند و بر آن‌ها مقدم می‌شوند؛ با وجود این اطلاعات جایی برای رجوع به اصول نافیه یاد شده باقی نمی‌ماند.^۲

حتی با پذیرش این اصل می‌توان گفت برای خروج از آن لازم نیست هر فردی که مدعی سلطه‌ای می‌شود دلیل شرعی برای مشروعیت سلطه خود بیاورد و نیز لازم نیست هر

۱. شمس‌الدین، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.

۲. آصفی، ص ۷۸.

گروه یا صنفی برای مشروعیت خود دلیل شرعی خاص اقامه کند؛ بلکه فقط باید منصبی که مستلزم سلطه و ولایت بر مردم می‌شود از سوی شرع پذیرفته شود. به عبارت دیگر برای مشروعیت یافتن یک ولایت دو گام لازم است: گام اول، که گام اصلی است پذیرش اصل مشروعیت منصب است مثل مشروعیت منصب قضاوت و یا فرماندهی نظامی و یا کار دریافت زکات و مانند آن. برای مشروعیت یافتن این کارها و اقدامات باید دلیل شرعی آن را مشروعیت ببخشد؛ گام دوم، مشروعیت یافتن کسی است که در این منصب قرار می‌گیرد، حال به عنوان شخص و یا به عنوان گروه و یا به عنوان صنف؛ یعنی دیگر لازم نیست شارع جواب دهد که آیا فردی که عرب یا عجم و مرد یا زن است آیا صلاحیت آن را دارد یا نه؛ بلکه کافی است عقلاً قرار گرفتن این فرد یا گروه و یا قشر و صنف را در آن منصب پذیرفته باشند و ردع خاصی از شرع وارد نشده باشد؛ در این صورت ولایت او شرعی خواهد بود و از اصل عدم ولایت خارج خواهد بود.

این بیان توضیحی از اصل ولایت نداشتن کسی بر دیگری است و آن را شامل ولایت‌های مقبول عقلایی که اصل مناصبش را شرع پذیرفته است نمی‌داند؛ به این دلیل که اصل ولایت نداشتن کسی بر دیگری یا اصل عقلایی است، که اصلاً شمول آن به مواردی که خود عقلاً آن را برای کسی پذیرفته‌اند معنی ندارد؛ یا مستند آن عموم و اطلاق لفظی است که —بر فرض ثبوت چنین دلیل لفظی— از موردی که اصل منصب را شارع پذیرفته و دلیلی هم بر رد فرد و یا صنفی به ما نرسیده است و عقلاً هم فرد و یا منصب را برای آن صالح می‌بینند انصراف دارد.

نتیجه و ثمره بحث این است که در مورد شک در واجد بودن فرد و یا صنفی نسبت به شرط شرعی اصل عدم ولایت مانع نخواهد بود. بنابراین این اصل عملی در اینجا کارایی ندارد. یعنی، اصل عدم نفوذ معاملات با شک در شرطیت در مواردی که وقوع اصل معامله مورد قبول عقلاً باشد جاری نیست؛ مثل شک در شرطیت عربیت پس از وقوع بیع به صورت عرفی و عقلایی. گفته شد که حکم صادر شده از سوی قاضی زن منصوب از سوی امام عادل حکمی

است که به لحاظ عقلایی و عرفی تام و مقبول است و با شک در شرطیت ذکورت اصل عدم شرطیت جاری می‌شود.

اما این راه حل در مورد تصدی زنان نسبت به مقام امامت کبرا و زعامت مسلمین راه‌گشا نیست؛ زیرا اصل واگذاری این منصب به زنان از نظر عقلا به عنوان امری عقلایی مورد شک و تردید است؛ بلی، این راه حل در مورد واگذاری مسئولیت‌های پایین‌تر سیاسی از سوی امام المسلمین به زنان می‌تواند جاری شود و مشکل اصل را حل کند.

۳-۱-۶. سیره مسلمین

بی‌سابقه بودن ولایت زنان در تاریخ اسلام می‌تواند نشانه مجاز نبودن ولایت سیاسی زنان در میان مسلمانان تلقی شود. ابن قدامه حنبلی در کتاب المغنی خویش پس از ذکر شرط مرد بودن در باب قضاوت می‌گوید:

دلیل ما گفتار پیامبر (صلی الله علیه و آله) است که می‌فرماید: «هرگز رستگار و موفق نخواهد شد قومی که رهبری آن را زنی به عهده بگیرد»^۱.

همچنین اینکه قاضی باید در محافل طرفین دعوا و نیز مقابل مردان ظاهر شود و قضاوت نیاز به کمال عقل و زیرکی خاصی دارد، ولی زن رأیش کوتاه و عقلش ناقص است و اهلیت آن را ندارد که در محافل مردان ظاهر گردد. شهادت وی نیز، بدون شهادت مرد، پذیرفته نیست؛ اگرچه همراه وی هزار زن نیز به موضوعی شهادت دهند. نیز خداوند سبحان بر اشتباه و فراموش‌کاری آنان اشاره نموده، آنجا که فرموده است: «اگر یکی از آن دو در شهادت به اشتباه رفت دیگری به وی توجه و تذکر دهد»^۲. نیز هرگز زنان را شایستگی رهبری و امامت جامعه و به عهده گرفتن مسئولیت اداره شهرها نیست و به همین جهت نه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و نه هیچ‌یک از خلفای وی و نه کسانی که بعد از آنها آمدند تا آنجا که تاریخ آن به دست ما رسیده هرگز زنی را به عنوان قاضی و یا حکمران شهری منصوب نکرده‌اند و

۱. «لن یفلح قوم ولوا امرهم امراً» (بخاری، ج ۸، ص ۹۷)

۲. «...أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى...» (بقره: ۲۸۲)

اگر چنین کاری جایز بود، در طول تاریخ اسلام موردی یافت می‌شد که به زن حکم قضاوت و یا حکومت داده باشند.^۱

البته، در کلام فوق، باید به این نکات توجه کرد:

۱- اینکه گفته شد «شهادت زنان هنگامی که مردی همراه آنان نباشد قبول نیست» به صورت مطلق آن صحیح نیست، زیرا در مسائلی که مربوط به زنان است، نظیر بکارت و ولادت و امثال این دو [خون‌های زنانگی]، شهادت آنان به تنهایی مورد قبول است.

۲- جمله: «أَنْ تَضِلَّ» در آیه شریفه، یا به معنی فراموشی است چنانچه گفته شده و یا به معنی ضایع شدن شهادت است که، در این صورت، مراد این است که اگر یکی با فراموشکاری شهادت را ضایع کرد، زن دیگری جزئیات مورد شهادت را یادآوری می‌نماید. در هر صورت این آیه همان گونه که بدان استدلال شده دلیل بر ضعف تحمل و کم حافظه‌تر بودن زن نسبت به مرد است.

۳- اینکه گفته شد «اگر قضاوت زن جایز بود در طول تاریخ اسلام زنی یافت می‌گردید که به حکومت منصوب شده باشد»، استدلالی شایان توجه است؛ چرا که امویان و عباسیان بیش از ششصد سال (شش قرن) بر مردم حکومت کردند و با اینکه نسبت به زنان و کنیزان خود بسیار علاقه‌مند بودند و در دربارهایشان زنان و خواهران و مادرانشان از نفوذ بالایی برخوردار بوده و برخی از آنها صاحب فضل و علم و کمالاتی نیز بوده‌اند و با اینکه خلفا، افراد نالایق بسیاری حتی بندگان خود را بر کارها منصوب می‌کردند اما باز شنیده نشده که به زنی مسئولیت حکومت و یا قضاوت واگذار کرده باشند؛ این نشان می‌دهد که این کار در عرف جامعه اسلامی به گونه‌ای قبیح و منکر بوده است که حتی خلفای جور نیز امکان چنین کاری را نداشته‌اند.^۲

تحلیل و بررسی:

گرچه این استدلال بیشتر ناظر به ولایت عامه برای زن است و ما نیز آن را نمی‌پذیریم، می‌توان مناقشه‌هایی در آن کرد:

۱. عبدالله بن قدامه، المغنی، ج ۱۱، بیروت: دارالکتاب العربی، بی‌تا، ص ۳۸۰.

۲. منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۱۴۰۹ ه ق، ج ۲، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.

اولاً، مسئولیت‌های سیاسی اجتماعی در جوامع گذشته مانند امارت و فرماندهی جنگ در آن زمان به شدت خشن و طاقت‌فرسا بوده است و از تحمل عادی زنان خارج بوده است؛ ثانیاً زنان در آن دوران ظرفیت لازم را برای ورود به عرصه‌های اجتماعی و سیاسی کسب نکرده و توانایی حضور در عرصه‌های خطیر اجتماعی را نداشته‌اند؛ ثالثاً، فرهنگ اسلامی هم علی‌الاصول ورود زنان به عرصه‌های شاقی مانند امارت — به‌ویژه به شکل مطرح در آن زمان — را تشویق نمی‌کرده است؛ رابعاً، فرهنگ عربی آن روز — که زنان را فاقد شأنی همسان مردان می‌دیده و حضور زنان را در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی منافی با غیرت و حمیت می‌دانسته‌اند — مسلماً در این امر بی‌تأثیر نبوده است؛ به تعبیر دیگر، برداشت آنها از موقعیت زن متأثر از فرهنگ آن زمان برداشتی محدودنگر و سخت‌گیرانه بوده است. بنابراین، نمی‌توان از سیره فرهنگی و اجتماعی حاکم بر آن دوران وجود حکمی شرعی را نتیجه گرفت و یا با مشابه‌سازی همان شرایط را بر جامعه امروزی هم تحمیل کرد؛ در جامعه امروزی اولاً مسئولیت‌های سیاسی و اجتماعی از خشونت و سختی گذشته برخوردار نیست و تحمل آنها برای زنان بسیار سهل‌تر و عملی‌تر شده است؛ همچنین با توجه به سیستمی شدن مدیریت‌ها فشارهایی همچون گذشته بر صاحبان مسئولیت‌ها وارد نمی‌شود. از سوی دیگر زنان تا حد زیادی توانایی‌های مردان را هم کسب می‌کنند و آموزش‌های لازم را برای تصدی مسئولیت‌های اجتماعی می‌بینند؛ ثالثاً، شاخه‌های زیادی در مناصب اجتماعی و سیاسی ایجاد شده که نسبت به مناصب عالی از اهمیت کمتری برخوردار است که حتی اگر توانایی زنان برای مناصب عالی مورد تردید قرار گیرد در مورد مناصب پایین‌تر این مشکل به هیچ وجه قابل ادعا نیست.

ارتکاز قطعی متشرعه هم تعبیر دیگری است که برای فاقد بودن ولایت سیاسی زن بدین گونه استفاده شده است:

با مراجعه به احکام شرعی مربوط به زن در فقه اسلامی ملاحظه می‌شود که آنچه از زن خواسته شده و برای او مطلوب شمرده شده است حفظ حجاب و عفاف و پرهیز از مخالطت با مردان بیگانه و رسیدگی به امور داخلی منزل است و هر چه که با این امور منافات داشته باشد نامطلوب دانسته شده است. از سوی دیگر، واضح است که رهبری و ولایت بر جامعه

اسلامی عادتاً موجب می‌گردد که زن در معرض رجوع مردان بیگانه قرار گیرد و از انجام دادن وظایف اصلی خود باز بماند. بدون تردید شارع مقدس هیچ گاه راضی به چنین امری نیست بلکه به پایین‌تر از این حد نیز راضی نیست؛ چرا که زن را از امامت جماعت برای مردان نهی نموده است تا چه رسد به رهبری. آیا واقعاً معقول است که شارع اسلام از یک سو زن را از امامت جماعت برای مردان نهی کند و او را در زندگی خانوادگی تحت قوامیت مرد قرار دهد و آن همه او را به پرهیز از مخالفت با مردان بیگانه توصیه کند و از سوی دیگر به او اجازه ولایت و رهبری کل جامعه را بدهد؟! خلاصه اینکه در ذهن اشخاص پایبند به شریعت (مشرعه) این مطلب به صورت قطعی مرتکز است که مذاق شارع مقدس لزوم تحجب و تستر بر زنان و تصدی امور داخلی منزل از سوی ایشان است؛ در نتیجه از دیدگاه شارع هر چه موجب مخالفت زن با مردان بیگانه گردد و او را در معرض رجوع آنان قرار دهد و از انجام دادن وظایف شرعی‌اش بازدارد ممنوع است.^۱

برخی از فقیهان در این گونه موارد از اصطلاح «مذاق شریعت» استفاده می‌کنند؛ استناد به مذاق شریعت به صورت وسیع و گسترده توسط صاحب جواهر^۲ و فقیهان پس از وی استفاده شده است. برای مثال، برخی از فقیهان با نگاهی مجموعی به احکام فقهی، به این نتیجه رسیده‌اند که از مذاق شریعت به دست آورده‌ایم که وظیفه شایسته زنان حجاب و پوشش و تصدی امور خانه و مداخله نکردن در اموری است که با آنها تداخل داشته باشد و روشن است که تصدی افتاء، به حسب عادت، خود را در معرض رجوع و سؤال قرار دادن است؛ زیرا این‌ها اقتضای ریاست مسلمین است؛ حال آنکه شارع به اینکه زن خود را در معرض این امور قرار دهد راضی نیست.^۳

۱. ارسطو، همان.

۲. نجفی، ج ۱، ص ۱۵۰، ۳۰۳؛ ج ۲، ص ۳۲۹، ج ۶، ص ۴۲؛ ج ۷، ص ۳۷۰ و...

۳. و الصحيح أن المقلد يعتبر فيه الرجولية، ولا يسوغ تقليد المرأة بوجه و ذلك لأننا قد استفدنا من مذاق الشارع أن الوظيفة المرغوبة من النساء إنما هي التحجب و التستر، و تصدى الأمور البيتية. دون التدخل فيما ينافی تلك الأمور. و من الظاهر أن التصدى للإفتاء - بحسب العادة - جعل للنفس في معرض الرجوع و السؤال لأنهما مقتضى الرئاسة للمسلمين، و لا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضاً لذلك أبداً، كيف و لم يرض بامامتها للرجال في صلاة الجماعة فما ظنك بكونها قائمة بأمورهم و مديرة لشئون المجتمع و متصدية للزعامة الكبرى للمسلمين. و بهذا الأمر المرتکز القطعی فی أذهان المتشرعة بقيد الإطلاق، و يردع عن السيرة العقلانية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم مطلقاً رجلاً كان أو امرأة. (سيد ابو القاسم موسوی خویی، التفتيح فی شرح العروة الوثقى، تحت اشراف جناب آقای لطفی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ هـ.ق، ص ۲۲۶)

البته باید توجه کرد که دستیابی به مذاق شریعت چندان آسان نیست تا با مروری مختصر و دیدن چند حدیث بتوان ادعای کلی نمود. شریعت^۱ دستگاہی به هم پیوسته است و در یافتن مذاق شرع در یک بخش بدون تصویر و برداشتی از کل شریعت نادرست و غیر ممکن است. برای این موضوع باید اضافه بر گفتار رسیده از معصومان علیهم السلام و قرآن کریم، سیره و افعال پیامبر و ائمه علیهم السلام و مسلمانان متدین و متشرع را نیز بررسی کرد. باید دید زنان پیامبر و امامان علیهم السلام و نزدیکان آنان چگونه عمل می‌کرده‌اند. رفتار زنان در صدر اسلام چگونه بوده است. آیا پس از پذیرش دین اسلام تمام فعالیت‌های اجتماعی را به کنار گذاشته و انزوا گزیده‌اند یا افزون بر اداره خانه، در بسیاری از موارد در اداره جامعه شریک مردان بوده‌اند و در صحنه‌های اجتماعی حضور می‌یافته‌اند و فقط به روابط خود با مردان حریم داده‌اند.^۲ با وجود این، سیاق آیات و روایات و سیره معصومان و متشرعان بیشتر به سمت دوری زنان از مسئولیت‌های سیاسی در سطوح مدیریتی است که بر کسی پوشیده نیست. اما این سیره را درباره مطلق حضور اجتماعی و یا ولایت سیاسی نمی‌توان به کار گرفت. چرا که قدر مسلم این است که ولایاتی چون امر به معروف و نهی از منکر به نص قرآن -بر مرد و زن- جایز و چه بسا واجب است.

این استدلال بر نقش‌ها تکیه می‌کند. این امر را در دو حوزه می‌توان مورد توجه قرار داد: یکی از نظر منصب سیاسی و دیگر از نظر عمل سیاسی. آنچه اکنون محل گفت‌وگوست چگونگی استدلال از طریق نقش‌ها برای تحلیل منصب سیاسی است. اگر منصب سیاسی به گونه‌ای باشد که مشروعیت آن به اذن شرعی نیاز داشته باشد، از این روش می‌توان استفاده کرد؛ از این رو چنین استدلالی ممکن است برای بیان شرایط افتا، قضاوت و ولایت زعامت به کار گرفته شود؛ ولی در مواردی که منصب یک امر عرفی و قراردادی است، از این طریق نمی‌توان استدلال کرد؛ زیرا ممکن است با مدیریت و فرهنگ‌سازی از بسیاری از مفاسد جلوگیری کرد.

در نظام جمهوری اسلامی ایران که بر پایه مردم‌سالاری دینی و با توجه به نظریه ولایت فقیه شکل گرفته است، مناصب سیاسی گوناگونی در قانون اساسی پیش‌بینی شده است. از

۱. محمدحسن نجفی، زن و مرجعیت، فقه، پیش شماره ۱: (۱۳۷۲): ۵۷-۵۸.

جمله می‌توان به نمایندگی مجلس شورای اسلامی^۱ ریاست مجلس و هیئت رئیسه مجلس^۲، فقهای شورای نگهبان^۳، حقوقدانان شورای نگهبان^۴، نمایندگان خبرگان رهبری^۵، شوراهای ده، بخش، شهرستان‌های استان^۶، رهبر^۷، ریاست جمهوری^۸، معاونان رئیس جمهور و وزیران^۹، رئیس قوه قضائیه^{۱۰}، رئیس دیوان عالی کشور، دادستان کل، شورای بازنگری قانون اساسی^{۱۱} و رهبری و مدیریت احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های دینی^{۱۲} اشاره کرد. افزون بر این، در قوانین عادی و بخش‌نامه‌ها نیز موارد بسیاری از مناصب سیاسی پیش‌بینی شده است. در میان اصول مختلف قانون اساسی، فقط اصل ۱۱۵ درباره ریاست جمهوری به «رجال مذهبی سیاسی بودن» اشاره کرده است. در سایر موارد، راجع به شرط مرد بودن برای تصدی منصب‌ها سخنی به میان نیامده و قانون اساسی در این باره سکوت کرده است.

آنچه در این میان می‌توان گفت این است که تنها موردی که بر آن زعامت عظمای مطرح در فقه تطبیق می‌کند منصب رهبری است و از این نظر باید گفت، با توجه به ادله و مبانی فقهی، مرد بودن در آن شرط است؛ اما در سایر موارد منصب‌های مطرح از جمله اموری نیست که از شاخه‌های ولایت شمرده شده است و به سبب اصل ولایت شرایط آن به احراز نیاز داشته باشد؛ بنابراین تعیین شرایط برای چنین منصب‌هایی تابع سیاست‌گذاری‌ها و امور جانبی دیگر است؛ برای مثال، اگر کسانی پوشیده بودن زن و پرهیز از در معرض رفت و آمد قرار گرفتن را در جامعه، حکم شرعی و یا سیاست کلان اجتماعی در نظر گیرند اصولاً باید در حوزه سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری به صورت مضیق برخورد کنند و به حضور حداقلی زنان

۱. اصل ۶۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

۲. اصل ۶۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

۳. اصل ۹۱ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

۴. همان

۵. اصل قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

۶. اصل یکصد و یک قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

۷. اصل ۱۰۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

۸. اصل ۱۱۵ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

۹. اصول ۱۳۷ و ۱۴۰ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

۱۰. اصل ۱۵۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

۱۱. اصل ۱۷۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

۱۲. اصل ۲۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

اکتفا نمایند؛ اما اگر با فرهنگ‌سازی در زمینه حضور ضابطه‌مند زنان در جامعه پافشاری شود و در سیاست‌گذاری‌ها به ارتقای دانش و بینش زنان و مردان و مهارت‌افزایی زنان در حوزه‌های اجتماعی توجه کافی شود، می‌توان از حضور حداکثری زنان در مناصب سیاسی بهره گرفت. با مراجعه به منشور حقوق و مسئولیت‌های زنان^۱، مصوب شورای عالی انقلاب فرهنگی، می‌توان سر نخ‌هایی را از این سیاست حضور حداکثری زنان به دست آورد.

برای مثال، می‌توان به اموری چون حق مشارکت زنان در سیاست‌گذاری، قانون‌گذاری، مدیریت، اجرا و نظارت در زمینه بهداشت و درمان^۲، حق آگاهی و مشارکت زنان در تصمیم‌گیری‌های مربوط به کنترل باروری و تنظیم خانواده^۳، حق مشارکت زنان در سیاست‌گذاری، قانون‌گذاری، اجرا و نظارت در امور فرهنگی به ویژه در خصوص مسائل زنان^۴، حق مشارکت بانوان در سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری و مدیریت‌های آموزشی علمی و حضور فعال در مجامع عمومی داخلی و بین‌المللی^۵، حق مشارکت در سیاست‌گذاری‌های اقتصادی و ایجاد تشکلهای اقتصادی^۶، حق و مسئولیت کسب آگاهی و مشارکت و نقش‌آفرینی در تعیین مقدرات اساسی کشور^۷، حق و مسئولیت مشارکت در امور جامعه و نظارت بر آن به منظور هدایت جامعه به سوی معنویت و فضایل اخلاقی^۸، حق آزادی قلم، بیان و اجتماعات با رعایت موازین^۹، حق تأسیس احزاب و سایر تشکلهای سیاسی و فعالیت در آنها^{۱۰}، حق انتخاب شدن در مجلس یا شوراهای مختلف و مشارکت در برنامه‌ریزی‌های دولتی و تصدی مدیریت‌های عالی با رعایت موازین^{۱۱} اشاره کرد.

۱. وبگاه اینترنتی شورای عالی انقلاب فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۳:

<http://sccr.ir/pages/simpleView.aspx?provID=۱۳۷۴>

۲. ماده ۴۹

۳. ماده ۵۲

۴. ماده ۷۰

۵. ماده ۸۲

۶. ماده ۱۰۹

۷. ماده ۱۱۲

۸. ماده ۱۱۳

۹. ماده ۱۱۴

۱۰. ماده ۱۱۵

۱۱. ماده ۱۱۶

افزون بر این، شورای عالی اداری کشور در صدمین جلسه تاریخ ۲۴ فروردین ۱۳۸۱، بنا به پیشنهاد سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی وقت، به منظور ارتقای بهره‌وری و کارایی نیروی انسانی و مدیریت دستگاه‌های اجرایی و برقراری نظام مطلوب انتخاب و انتصاب مدیران متعهد و متخصص و ایجاد ثبات در مدیریت‌ها، ضوابط انتخاب، انتصاب و تغییر مدیران را تصویب کرد. از جمله موارد این مصوبه، تبصره ماده هفت است که مقرر می‌دارد: «به منظور ارتقای مشارکت بانوان در امور مدیریتی، دستگاه‌های اجرایی موظف هستند اقدامات لازم را برای شناسایی و ارتقای توانمندی‌های بانوان و انتصاب آنها در سطوح مدیریتی انجام دهند؛ به نحوی که همه‌ساله انتصاب بانوان در پست‌های مدیریتی افزایش یابد»^۱.

۳-۲. بررسی دلایل موافقان ولایت سیاسی زن

از برجسته‌ترین موافقان ولایت سیاسی زنان که بحث مبسوط در این باره نیز پرداخته است می‌توان به آیت الله محمد مهدی شمس‌الدین، عالم برجسته و رئیس مجلس اسلامی شیعی اعلامی لبنان اشاره کرد. ایشان در دومین جلد از مجموعه چهار جلدی «مسائل حرجه فی فقه المرأة» تحت عنوان «اهلیة المرأة لتولی السلطة» به بررسی صلاحیت زن برای اداره حکومت در عصر غیبت امام معصوم (علیه‌السلام) پرداخته است.

وی در این کتاب دلایلی را که فقیهان در زمینه لزوم مرد بودن زمامدار ذکر کرده‌اند در چهار دسته کتاب خدا، سنت شریف، اجماع و وجوه استحسانی در چهار فصل طرح و بررسی می‌کند.^۲ بر این اساس، ایشان نتیجه نهایی خود را بر اثبات ولایت سیاسی زنان در مقدمه کتاب خود چنین مطرح می‌کند:

«پس از دقت در ادله شرعی — که خداوند عزوجل به حقیقت آن آگاه‌تر است — چنین دریافتیم که اتفاق نظر فقیهان بر نامشروع بودن اداره حکومت توسط زن ادعایی است که دلیلی معتبر برای اثبات آن وجود ندارد»^۳.

۱. ر.ک. حکمت‌نیا، ص ۲۰۴-۲۰۷.

۲. شمس‌الدین، ص ۵۵.

۳. همان، ص ۲۰.

در اینجا ابتدا ادله ذکر شده که عمدتاً توسط آیت الله شمس الدین بیان شده است تقریر می‌شود و در ادامه به تحلیل و بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت.

۳-۲-۱. اصل اولی

نخستین موضوعی که آیت الله شمس الدین به آن اشاره می‌کند این اصل است که هیچ کس بر دیگری حاکمیت ندارد؛ به مقتضای این اصل هم تسلط هر شخص یا جماعتی بر شخص یا جماعت دیگر را بدون رضایت آن‌ها نامشروع می‌داند. همچنین اینکه به مقتضای این اصل هر کس بر خود حاکمیت دارد. البته روشن است که این اصل را شارع مقدس به امثال پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و امامان معصوم (علیه السلام) استثنا زده است؛ چرا که «پیامبر به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است»^۱. با توجه به این مطلب و از آنجا که این اصل نخستین حاکمیت انسان بر خود استثنای دیگری ندارد، نتیجه می‌گیرند که ولایت انسان بر خود در عصر غیبت امام معصوم (علیه السلام) اطلاق دارد.^۲

۳-۲-۲. قرآن کریم

علاوه بر اصل اولی گفته شده، از دلایل لفظی هم استفاده کرده‌اند. از جمله از آیاتی که از آن استنباط می‌شود هر انسان بر خود ولایت دارد. در این باره یکی از مشهورترین آن‌ها یعنی آیه ۳۶ سوره احزاب را می‌آورند: «و هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد هنگامی که خدا و پیامبرش کاری را حکم کنند برای آنان در کار خودشان اختیار باشد؛ و هرکس خدا و پیامبرش را نافرمانی کند یقیناً به صورتی آشکار گمراه شده است»^۳. بر اساس این آیه نتیجه می‌گیرند که اگر خدا درباره مسئله‌ای حکم فرمود دیگر هیچ کس حق قانون‌گذاری را در آن زمینه ندارد. اما درباره مفهوم آیه، که اگر خدا در زمینه‌ای حکم نکرد، مؤمنان که حق قانون‌گذاری نداشتند این حق را پیدا می‌کنند، قائل‌اند که در دو مورد می‌توان استدلال کرد: یکی در مفهوم کلی ولایت با این توضیح که:

۱. «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم» (احزاب: ۶)

۲. شمس‌الدین، ص ۱۱۸.

۳. «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا»

«به اعتقاد ما، در عصر غیبت، امت برخود ولایت دارد. زیرا آنچه از آیه می‌توان فهمید این است که حکم خداوند در مورد ولایت فقط به عصر حضور امام معصوم اختصاص دارد؛ ولی نمی‌دانیم که آیا در غیبت نیز خداوند چنین حکمی کرده است یا خیر. روایت‌ها نیز، برخلاف ادعایی که شده است، دلالت بر وجود حکم خدا در عصر غیبت ندارد. بعد از کتاب و سنت، مهم‌ترین استدلال طرفداران عدم صلاحیت زن نتیجه‌ای است که از قضیه موسوم به دوران امر میان تعیین و تخییر گرفته‌اند و مدعی هستند که این نتیجه حکمی عقلی است. اما این نتیجه نیز با توجه به مفهومی که از آیه شریفه استفاده شد، مردود است.»^۱

در توضیح این دوران امر باید گفت مخالفان ولایت سیاسی زن با این فرض که خداوند حکم به ولایت فردی بر امت کرده است اعتقاد دارند: قبول ولایت یک شخص برای امت واجب است؛ اما چون تردید داریم که این فرد مشخصاً باید مرد باشد (واجب تعیینی) یا یکی از مرد و زن باشد (واجب تخییری)، به حکم عقل، وجوب را تعیینی قرار می‌دهیم و حق حاکمیت را فقط متعلق به مردان می‌شماریم و بر این اساس، نتیجه می‌گیریم که زن ولایت سیاسی و صلاحیت تصدی ریاست حکومت را ندارد.^۲

اما مورد دومی که قائل‌اند می‌توان از مفهوم آیه استفاده کرد در مفهوم خاص ولایت است؛ با این توضیح که:

«به نظر ما — حال که روشن شد هیچ دلیل معتبری مبنی بر عدم صلاحیت زن برای حکومت وجود ندارد — مفهوم کلی آیه مذکور دلیلی است بر مشروعیت حکومت زن. زیرا حکومت زن از مواردی است که خداوند متعال درباره آن حکمی بیان نفرموده است. بنا بر آیه کریمه، هر گاه پیامبر یا امام نباشند، مؤمنان بر خویشتن ولایت دارند، اما در زمانی که آن‌ها حضور دارند، البته اولویت دارند. در عصر غیبت می‌توان گفت ولایت معصوم به سبب عدم اعمال ولایت منتفی است؛ لذا ثابت می‌شود که انسان در عصر غیبت بر خود ولایت دارد.»^۳

۱. شمس‌الدین، ص ۱۱۹ و ۱۲۰.

۲. همان، ص ۱۲۰.

۳. همان، ص ۱۲۰ و ۱۲۱.

البته در این باره از آیات دیگری^۱ هم که انسان را در پیشگاه خداوند مسئول اعمال خود معرفی می‌کند استفاده می‌کنند و آن‌ها را با همین استدلال برمی‌شمردند. با این توضیح که انسان در صورتی مسئول اعمال خود است که بر خود ولایت داشته باشد وگرنه از او سلب مسئولیت می‌شود. در این موضوع هم چون تشریعی معین وجود ندارد، خود کاری را که به صلاح خود و جامعه می‌داند انجام می‌دهد.^۲

۳-۲-۳. سنت شریف

در سنت هم از شواهد فراوانی یاد می‌کنند که ولایت انسان بر خود را تأیید می‌کند. در این باره به سه حدیث شریف اشاره می‌کنند:

امام صادق (علیه‌السلام): «خدای عزوجل تمام کارهای مؤمن را به خودش سپرده است. اما به او اختیار نداده تا خودش را خوار گرداند؛ نشنیده‌ای که خداوند می‌فرماید: «عزت از آن خدا، فرستاده خدا و مؤمنان است؟» پس شایسته است که مؤمن عزیز باشد نه ذلیل؛ خدا او را به وسیله ایمان و اسلام عزت بخشیده است.^۳»

سند این روایت از عده‌ای از اصحاب از احمد بن محمد از عثمان بن عیسی از سماعه است، که به علت حضور عثمان بن عیسی و سماعه در سلسله راویان آن موثق دانسته شده است.^۴

امام صادق (علیه‌السلام): «خدای تبارک و تعالی همه امور را به مؤمن واگذار کرده است مگر خوار کردن خویش را.^۵»

۱. بقره: ۱۳۴ و ۱۴۱؛ انعام: ۱۶۴؛ توبه: ۱۰۵؛ نحل: ۱۱۱؛ اسراء: ۱۳ و ۱۴؛ روم: ۴۴؛ فصلت: ۴۶؛ طور: ۲۱؛ سبأ: ۲۵ و قیامه: ۱۴.

۲. شمس‌الدین، همان، ص ۱۲۱-۱۲۳.

۳. «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أَمْرَهُ كُلَّهُ وَ لَمْ يَقَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَذِلَّ نَفْسَهُ أَلَمْ تَسْمَعْ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - وَ لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ فَأَلْمُؤْمِنُ يُنْبِغِي أَنْ يَكُونَ عَزِيزاً وَ لَا يَكُونَ ذَلِيلًا يُعِزُّهُ اللَّهُ بِالْإِيمَانِ وَ الْإِسْلَامِ» (کلینی، ج ۵، ص: ۶۳).

۴. شمس‌الدین، همان، ص ۱۲۳ و ۱۲۴.

۵. «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا إِذْلالَ نَفْسِهِ» (کلینی، ج ۵، ص ۶۳).

کلینی از علی بن ابراهیم، از پدرش از عثمان بن عیسی از عبدالله بن مسکان از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) این حدیث را روایت کرده است؛ به دلیل عثمان بن عیسی و ابی عمرو روای این حدیث موثق دانسته شده است.^۱

امام صادق (علیه السلام): «خداوند عزوجل تمام امور مؤمن را به خودش وانهاده است، اما به او اختیار نداده که خویش را خوار گرداند. آیا ندیده‌ای سخن خداوند را در اینجا که "عزت از آن خدا، رسول او و مؤمنان است". شایسته است که مؤمن عزیز باشد نه ذلیل^۲».

کلینی از محمد بن احمد از عبدالله بن صلت از یونس از سماعه از امام صادق (علیه السلام) این روایت را نقل کرده است که به دلیل حضور سماعه موثق دانسته شده است.^۳

آیت الله شمس‌الدین در ادامه برای توضیح بیشتر در استفاده از این ادله لفظی این گونه بیان می‌کند:

«اصل اولی در ولایت انسان بر خویش مطلق است و ادله لفظی نسبت به عضویت فرد به عنوان عضو معمولی یا عضو مسئول در سازمان نیز اطلاق دارد. همین طور است نسبت به ادله مذکور با اینکه عضو تشکیلات مرد باشد یا زن»^۴

سپس با توجه به اینکه پاسخ ادله مخالفان ولایت سیاسی زن را داده است و هیچ آیه، روایت یا دلیل عقلی که بر مبنای آن بتوان مرد بودن را شرط و یا زن بودن را مانع شمرد وجود ندارد، نتیجه می‌گیرد که هیچ قیدی برای ادله مطلقه که در ولایت انسان بر خویش ذکر کرده

۱. شمس‌الدین، همان، ص ۱۲۴.

۲. «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا وَ لَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَذِلَّ نَفْسَهُ أَلَمْ يَرَقَوْلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ هَاهُنَا- وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنُ يُتَّبَعُ لَهُ أَنْ يَكُونَ عَزِيزاً وَ لَا يَكُونَ ذَلِيلًا» (کلینی، ج ۵، ص ۶۴).

۳. شمس‌الدین، همان.

۴. همان، ص ۱۲۵.

است وجود ندارد. بنابراین تنها قیدی که برای این آیات و روایات مطلق و عام می‌توان تصور کرد این است که خود شخص برخی از امور خویش را به دست دیگری بسپارد؛ که آن هم در واقع یکی از مصادیق ولایت انسان بر خویش به شمار می‌آید. ایشان این ولایت را مقتضای اصل اولی در ولایت بر خویش و ادله اجتهادی لفظی (که برخی از آن‌ها را ذکر کرده است) معرفی می‌کند. همچنین از این عمومات و مطلقات استفاده می‌کند که ریاست زن و مرد هر دو مشروعیت دارد؛ پس برای تشخیص وظیفه در مسئله انتخاب حاکم نمی‌توان به اصل عملی مراجعه کرد؛ بلکه باید بر مبنای ادله اجتهادی موافق با اقتضای اصل عملی اولی تکلیف را معلوم ساخت.^۱

۳-۲-۴. اصل عملی

طبق ادعای آیت الله شمس‌الدین، از آنجا که هیچ دلیلی در اختیار نداریم که به موجب آن بتوان ولایت سیاسی را مخصوص مرد دانست، شک می‌کنیم آیا مرد بودن یا زن بودن در انتخاب حاکم و ولی سیاسی نقش دارد یا خیر؛ یعنی هم به لزوم مرد بودن و هم به مانعیت زن بودن شک داریم، در قسمت اول شک به اصل براءت (نبودن شرط مردی) و در قسمت دوم شک به اصالت عدم (مانع به حساب نیامدن زن بودن) تمسک می‌کنیم. یعنی مرد بودن قیدی زاید است. در توضیح بیشتر اصل براءت، ابتدا به ارکان آن اشاره می‌کنند:

۱- اینکه ندانیم در موردی که شک کرده‌ایم، حکمی از جانب شارع صادر شده است یا خیر.

۲- بی‌اطلاعی از صدور حکم مربوط به اموری باشد که شارع به واسطه شارع بودن بتواند آن را وضع یا رفع کند.

۳- رفع حکم نوعی منت و تسهیل در امور مکلفان شمرده شود.

سپس به تطبیق ارکان با مصداق خود می‌پردازند:

۱. شمس‌الدین، همان.

«اولاً یقین داریم که رئیس حکومت از اصلی اولی ولایت‌ها — که حاکمیت هر کس را بر دیگری نفی می‌کند — استثنا شده است؛ اما نمی‌دانیم که آیا مرد بودن شرط ریاست و زن بودن مانع آن هست یا نیست؛ یعنی علم اجمالی ما به وجود استثنا تبدیل شده است به علم تفصیلی که مورد استثنا و شک بدوی در شرایط مورد استثنا و ثانیاً شرط کردن «مرد بودن» یا مانع شمردن «زن بودن» از جمله اموری است که جعل، وضع و رفع آن به دست شارع به سبب شارع بودن است؛ ثالثاً رفع این شرط یا آن مانع نوعی تسهیل در امور مسلمانان است؛ به همین جهت خداوند بر آن‌ها منت دارد. لذا با تحقق ارکان اصل براءت، شرط کردن «مردی» یا مانع شمردن «زنی» منتفی است؛ چرا که تعیین اجزاء، شرایط یا موانع در موضوع احکام شرع به اختیار شارع است.»

سرانجام مسئله مورد بحث را، به اعتبار عدم بیان حکم از جانب شارع، مصداق براءت عقلی و به اعتبار حدیث معروف رفع، مصداق براءت شرع معرفی می‌کند.^۱

۳-۲-۵. بنای عقلا

در تعریف بنای عقلا می‌توان گفت استمرار عادت همه مردم اعم از مسلمان و غیر مسلمان بر انجام دادن یا ترک عملی است و در صورتی دلیل بر حکم شرعی است که امضای معصوم علیه‌السلام نسبت به آن ثابت شود و برای به دست آوردن امضای معصوم، مجرد عدم ردع و عدم نهی شارع از آن سیره کافی است. زیرا اگر آن عمل حرام بود می‌بایست از آن نهی شود.^۲ تفاوت میان سیره و بنای عقلا هم این است که، در سیره، محور اعتبار و ارزش، رویه جاری و عرف معمول اسلامی است که پس از احراز استمرار و اتصالش به زمان معصومین (ع) پذیرش شریعت را نیز کشف می‌کنیم؛ ولی در بنای عقلا محور اساسی عقلایی بودن امر است که از طریق اتفاق آرای خردمندان و تبانی عملی آنان کشف می‌گردد. آنگاه با پیوست کردن کبرای

۱. همان، ص ۱۲۷-۱۲۹.

۲. مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ ه.ق، ص ۱۷۴.

فوق- مبنی بر این که شارع مقدس نیز از عقلا است و منعی در خصوص مورد از آن ناحیه واصل نگردیده- موافقت شریعت را احراز می‌کنیم.^۱

بنای عقلا از جمله دلایلی است که می‌توان بر جواز ولایت سیاسی زنان در عرصه‌های عمومی بدان استناد کرد؛ بلکه این دلیل، تنها دلیل در نزد عموم مردم تلقی می‌شود و، بر اساس آن، عقلا بر این باورند که می‌توان از زنان در عرصه‌های سیاسی اجتماعی استفاده کرد. عقلا بر این باورند که در اداره امور جامعه باید به کسی که از دانش متناسب با آن برخوردار و قادر به انجام دادن آن است مراجعه کرد. در این میان، فرقی بین مرد و زن نیست.^۲ مطابق این معنا، در بسیاری از جوامع در عصر حاضر از ظرفیت زنان به مانند مردان در اداره جامعه استفاده می‌شود و بسیاری از امور جامعه را به آن‌ها می‌سپارند. بلکه، فارغ از منطق نظری، با توجه به استفاده از زنان در عرض مردان در بسیاری از مناصب مدیریتی کلان و سپردن زمام امور بخشی چشمگیر به زنان در جهان غرب بلکه شرق و اثبات فی‌الجمله توانایی اداره امور توسط آن‌ها، این منطق در اذهان رسوخ یافت که زنان نباید از ولایت سیاسی در عرصه‌های اجتماعی محروم بمانند و از ظرفیتشان در این باره استفاده نشود. این قضیه در عصر حاضر به گونه‌ای رشد یافته است که، برخلاف زمان‌های گذشته که قائلین به منع ولایت سیاسی زنان، بر کرسی غلبه نشسته بودند و منکرینشان موضعی انفعالی داشتند، با تغییر گفتمان غالب به حضور حداکثری زنان در عرصه‌های اجتماعی سیاسی، منکرین منطق جواز ولایت سیاسی زنان در عصر حاضر در حالت انفعال قرار گرفته‌اند و باید در مقابل این گفتمان غالب، درباره این قضیه، پاسخگو باشند.

همان طور که گفته شد، بنای عقلا در فقه به خودی خود حجیت ندارد؛ بلکه حجیت آن باید به امضای شارع ضمیمه شود یا اینکه عدم ردع (منع) شارع در این باره اثبات شود. البته، گرچه امضای شارع در این باره معلوم نیست، با توجه به اینکه ردعی از سوی شارع در عمل به این بنای عقلا وارد نشده است، اگر مشروعیت ولایت سیاسی زنان اثبات‌پذیر نباشد، حداقل این

۱. سید مصطفی محقق داماد یزدی، قواعد فقه، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، - ایران، چاپ دوازدهم، ۱۴۰۶ ه‍.ق، ج ۱، ص ۳۰.

۲. محمد محمدی گیلانی، "بررسی شرط مرد بودن مفتی"، فقه اهل بیت علیهم السلام، ۱۳ (۱۳۷۷): ۱۰۸.

است که بنای عقلا مفید حرمت و عدم مشروعیت ولایت سیاسی زنان نیز نخواهد بود. چنانکه گذشت، بنای عقلا دلیلی مستقل در فقه شیعه به حساب نمی‌آید؛ بلکه، همچون اجماع، فقط در صورتی می‌تواند حجت باشد که کاشف از رضای شارع باشد. در این میان، رضایت شارع درباره ولایت سیاسی زنان یا به وسیله امضای شارع و یا عدم ردع (در سایه سکوت) ایشان در این باره حاصل می‌شود. با توجه به اینکه ادله موجود در شریعت حکم به امضای شارع درباره بنای عقلا در این خصوص نمی‌کند و رضایت شارع از این جهت معلوم نیست، پس عمدتاً به عدم ردع و سکوت شارع درباره این بنا اکتفا می‌شود و آن را دلیل رضایت شارع به حساب آورده‌اند.^۱

۳-۲-۶. مناقشه در ادله مخالفان ولایت سیاسی زن

مهم‌ترین مستمسک موافقان ولایت سیاسی زن مناقشه در ادله مخالفان آن است. موافقان ولایت سیاسی زن بسیاری از روایاتی را که مورد استناد مخالفان قرار گرفته است از نظر سند و دلالت ضعیف دانسته‌اند.^۲

باید توجه کرد که، در میان روایات مورد بحث، اخباری که بتوان به سند آنها اعتماد نمود وجود دارد؛ همچون وصیت علی (علیه‌السلام) به فرزندش امام حسن (علیه‌السلام) که مصادر متعددی دارد و در کتاب کافی و من لا یحضره الفقیه و وسائل الشیعه و نهج البلاغه ذکر شده است و اجمالاً طرق نقل آن به اندازه‌ای زیاد است که موجب اطمینان به صدور آن می‌شود. همچنین حدیث نبوی «هرگز قومی که ولایت امورشان را به زنی بسپارند رستگار نخواهند شد» که ادعای تواتر معنوی آن شده است؛ از مواردی که باعث وثوق و اعتماد به روایتی می‌شود تکرار آن در کتب معتبر روایی است. بدین ترتیب می‌توان سند بعضی از روایات مورد بحث را معتبر دانست؛ چرا که تنها راه برای اعتماد به سند روایت وثاقت راویان آن نیست؛ بلکه ملاک اطمینان پیدا کردن به مضمون روایت است و این اطمینان از طرق

۱. ایزدهی، ص ۶۳ و ۶۴.

۲. ر.ک. شمس الدین، ص ۷۱-۱۰۰؛ مرتضوی، ص ۱۹۲.

دیگری نیز حاصل می‌شود، حتی اگر راوی موثق نباشد. علاوه بر این، حتی اگر مناقشه در روایات را بپذیریم، دلایل دیگری وجود دارد که برای اثبات مطلوب کافی است.^۱

اما، علاوه بر رد دلالتی و سندی ادله مخالفان، توجه به دلایل اثباتی ایشان برای جواز ولایت سیاسی زن می‌تواند جالب باشد.

۳-۲-۷. تحلیل و بررسی دلایل موافقان

در موضوع ولایت سیاسی عام زنان نمی‌توان گفت شارع سکوت کرده است. چرا که طبق عقیده شیعه در عصر غیبت شیعیان رها نشده‌اند و بر اساس ادله ولایت فقیه استمرار حکومت امام بر عهده فقیه جامع‌الشرایط قرار داده شده است. همان ادله که برای امام مرد بودن را شرط می‌داند برای ولی فقیه نیز ثابت است؛ چرا که ولی فقیه نیز در غیبت امام معصوم قائم مقام اوست و امام جامعه است. در این میان نکته‌ای که آیت الله شمس‌الدین شاید به آن کمتر توجه نموده‌اند این است که مجموع ادله — از اصل، اجماع و تسالم، انصراف، سیره عملی در ادیان الهی، آیات و نیز روایات بسیار — به روشنی عدم ولایت سیاسی (عام) زن را می‌رساند. چرا که، بر مبنای عالمان کارشناس، مناقشه‌های سندی (از مهم‌ترین مستمسک‌های آیت الله شمس‌الدین) در چنین مواردی صحیح نیست. در بحث سندی ما بر این مبنا هستیم که دقت در سند روایات متعدد و متظافر که در کتاب‌های معتبری (همچون کتب اربعه) آمده است و مورد توجه و عمل اصحاب است لازم نیست؛ فقط یکی از راه‌های وثوق به خبر وثاقت راوی آن است، ولی قرائن و راه‌های بسیار دیگری هم هست که این وثوق را پدید می‌آورد. یکی از این راه‌ها حضور خبر در مجامع متعدد روایی و تعدد خبر و اعتنای عالمان به آن است. گرچه، در این مجموعه، روایاتی نیز یافت می‌شود که از جهت سند هم بدون مناقشه است.^۲ تا جایی که برخی تسالم اصحاب را از اجماع هم قوی‌تر می‌دانند.^۳

۱. ارسطا، همان.

۲. حسینیان قمی، ۱۰۵.

۳. مجتبی تهرانی، موسسه پژوهشی فرهنگی مصابیح الهدی، دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی حاج آقا مجتبی تهرانی، ۱۳۹۲.

باید اذعان نمود که اشکال آیت الله شمس الدین درباره اصل عملی نیز اشکال عجیبی است و قاعدتاً باید آن را ناشی از غفلت مستشکل محترم دانست؛ زیرا چنین اشکالی از مانند ایشان بسیار بعید است. توضیح اینکه اولاً مجرای اصل برائت شک در تکلیف است در حالی که ولایت یک حکم وضعی است نه تکلیفی و اصولاً به دنبال این هستیم که بدانیم آیا شارع مقدس ولایت را که یک حکم وضعی است برای زن نیز جعل نموده است یا خیر. بنابراین به هیچ وجه بحث تکلیف و شک در تکلیف مطرح نیست تا نوبت به اجرای اصل برائت برسد؛ ثانیاً نوع انسان و به تعبیر مستشکل «انسان لابشرط» در خارج وجود ندارد؛ آنچه هست یا انسان مذکر است یا انسان مؤنث. اصل عدم ولایت نیز ناظر به همین انسان‌های موجود در خارج است؛ بدین ترتیب اصل مزبور دو دسته افراد پیدا می‌کند: افراد مذکر و افراد مؤنث؛ یعنی اصل عدم ولایت افراد مذکر بر دیگران است، همان طور که اصل عدم ولایت افراد مؤنث است بر دیگران. به عبارت دیگر، بر طبق اصل اولی نه شخص مذکر می‌تواند ولی باشد و نه شخص مؤنث. آنچه به طور یقینی و مسلم از تحت شمول اصل فوق خارج شده است شخص مذکری است که واجد شرایط معینی باشد همچون فقاقت و عدالت، اما خروج شخص مؤنث مشکوک است و دلیلی که بتواند خروج آن را از تحت اصل عدم ولایت اثبات کند در دست نیست. بنابراین همچنان در تحت اصل مزبور باقی می‌ماند. نتیجه اینکه معنا ندارد بگوییم نوع انسان از تحت شمول اصل عدم ولایت خارج شده است؛ زیرا اگر مراد از نوع انسان همان انسان لابشرط است، که مستشکل بدان تصریح نموده، اصولاً وجود خارجی ندارد و جایگاه آن فقط در عالم ذهن است و اگر مراد مطلق انسان است که هم شامل انسان مذکر شود و هم مؤنث (چنانکه هدف نهایی مستشکل نیز همین است) در این صورت باید دلیلی عرضه کرد که به طور قطع هر دو دسته از افراد انسان را شامل شود و آن‌ها را از تحت شمول اصل عدم ولایت خارج کند؛ دیدیم که نه فقط چنین دلیلی وجود ندارد بلکه دلیل بر خلاف آن هست؛ یعنی لااقل برخی از ادله‌ای که از مخالفان بیان شد پاسخ ندارد. اما اگر کسی در تمام این ادله مناقشه کند و دلالت آن‌ها را بر مطلوب مخالفان ولایت عام تمام نداند، کمتر از این نخواهد

بود که وجود این ادله موجب شک در شمول دلایل اثبات ولایت نسبت به زنان می‌شود؛ در مورد شک نیز باید به همان اصل عدم ولایت رجوع کرد.^۱

نکته دیگری که آیت الله شمس‌الدین از نظر دور داشته‌اند این است که بارها با پذیرش حرمت ولایت سیاسی مستبدانه زن، از آنجا که ولایت مورد نظر خود را از راه مشورت با دیگران و قانون معرفی می‌کند آن را بی‌اشکال می‌داند.^۲ در حالی که باید دانست زنی که ولی شود، گرچه در مواردی طبق نظر قانون خاص و یا شورا عمل می‌کند، در بسیاری موارد طبق نظر خود عمل خواهد نمود. چرا که در هر قانونی منطقه وسیعی از اختیار برای مدیر مربوط در نظر گرفته شده است. گرچه کل این اعمال ولایت هم در چارچوب قانون باشد. مگر می‌توان گفت مثلاً مدیر کل یا وزیری هیچ اختیار ندارد و فقط باید، ماشین‌وار، قانون خاص را در هر مورد اجرا کند؟ در اجرای قانون که اختیار دارد به شیوه‌های گوناگون عمل کند و دستور دهد. این مطلب روشنی است که نیاز به استدلال زیاد هم ندارد. کما اینکه در جامعه و ولایات سیاسی موجود در آن می‌بینیم.

از مجموع ادله موجود می‌فهمیم که شریعت مرد بودن را در امامت و ولایت شرط می‌داند و نمی‌خواهد زن وارد این گونه کارهای اجتماعی شود و بشریت را در معرض رنج‌ها و آسیب‌های فراوان قرار دهد. در حالی که مسئله حاکمیت امر خطیری است که به راحتی نمی‌توان از کنار آن گذشت. پس از نگرش کامل در دلایل این مسئله و سیر تاریخی آن از زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) تاکنون و اتفاق نظر فقیهان بر آن و وجود سیره متشرعه فقهی چاره‌ای جز پذیرش این دیدگاه وجود ندارد.^۳

بنابراین، با توجه به ضعف دلایلی یا سندی بسیاری از ادله مخالفان و ظهور بسیاری از آنها در ولی و حاکم عام جامعه، لااقل در حد قدر متیقن، غیر از ولی فقیه و ولایت عام جامعه اسلامی ادله موافقان برای سایر ولایات سیاسی زن — در صورت وجود — ممکن است به کار آید.

۱. ارسطا، همان.

۲. شمس‌الدین، ص ۷۳، ۸۶ و...

۳. آصفی، همان، ص ۶۹.

همان گونه که پیش از این ذکر شد، جمهوری اسلامی ایران نمونه‌ای موفق از انقلاب و حکومت اسلامی پس از دوران معصومان علیهم السلام است.

در قانون اساسی تهیه شده توسط خبرگان این موضوع کاملاً روشن است. همه مسئولان سیاسی نظام اسلامی بر اساس قانون اساسی، به طور مستقیم یا غیر مستقیم و با واسطه، مشروعیت خود را از ولی فقیه به دست می‌آورند. بالاترین مقام اجرایی که رئیس جمهور است، پس از انتخاب توسط مردم تا پیش از تنفیذ ولی فقیه مشروعیتی ندارد. از این رو نگاهی عمیق به قانون اساسی نشان می‌دهد که بر اساس آن ولی فقیه ولایت مطلقه دارد. یعنی بر اساس مصالح جامعه و دین هر کدام از کارگزاران حکومتی را که صلاح بدانند می‌توانند مستقیماً عزل و یا نصب نمایند؛ گرچه در مقام عمل چندان اتفاق نیفتد.

۳-۳. نتیجه‌گیری

۳-۳-۱. روشن شد که معنای ولایت سیاسی داشتن تسلط و قدرت برای تصرف در امور مربوط به حکومت و تدبیر جامعه خواهد بود. همان گونه که گذشت، حاکمیت و ولایت از آن خداوند است و هیچ کس در زندگی اجتماعی بر دیگران ولایت ندارد و نمی‌تواند در جان و اموال آنان تصرف کند؛ مگر آنکه چنین اذنی از سوی شارع به شخص داده شود و یا اینکه شارع به انسان‌ها این اجازه و اختیار را بدهد که آنان با رضایت خود به دیگری در جان و یا مال ولایت دهند. از سویی دیگر، درباره ولایت سیاسی زنان شبهاتی وجود داشته است که ضرورت دارد با توجه به نیاز جامعه به آن پرداخته شود.

۳-۳-۲. ولایت سیاسی معنایی عام دارد که مطلق اعمال تدبیر در امور سیاسی است و از شرکت در راه‌پیمایی‌های سیاسی و انتخابات تا حکومت بر جامعه را شامل می‌شود. معنای خاص ولایت سیاسی هم هر نوع مدیریتی است که صبغه سیاسی داشته باشد. اما آن معنایی که در این نوشتار از ولایت سیاسی مد نظر است آن ولایت اخص است که مقصود حکومت بر جامعه است که بر اساس نظر شیعه در عصر غیبت به فقیه جامع‌الشرایط می‌رسد.

۳-۳-۳. در مجموع به نظر می‌رسد در موضوع مورد بحث برخی دچار افراط و برخی دچار تفریط شده‌اند. نه می‌توان با استناد به ادله شرعی زن را از هر نوع ولایت سیاسی محروم

دانست و نه باید که بین مرد و زن در این زمینه تفاوتی قائل نشد. بدین معنی که خلقت متفاوت مرد و زن برای این دو جنس مسئولیت‌هایی متفاوت ایجاد کرده است. کما اینکه همواره در سیر زندگی طبیعی جوامع مختلف این تفاوت‌ها در پذیرش مسئولیت‌های متفاوت به شکل طبیعی وجود داشته است. شارع مقدس نیز که خود عالم‌ترین موجود به خلقت خود است بهتر از هر کس می‌داند که برای هر جنس چه مسئولیت‌ها و وظایف و از سویی چه حقوقی در نظر بگیرد. بدین سبب زن و مرد هم از حقوق متفاوتی برخوردارند و هم مسئولیت‌های گوناگونی بر عهده دارند. از جمله مسئولیت‌هایی که فقط بر عهده مرد گذاشته شده، همان طور که مدیریت خانواده که ولایتی بسیار کوچک است به نص قرآن بر عهده مرد است، مدیریت حکومت اسلامی نیز، که ولایتی عام است بر عهده مردان گذاشته شده است. یعنی شارع مقدس به سبب ویژگی‌های ذاتی متفاوت مرد و زن، از جمله توانایی جسمی و روحی، قدرت تعقل و صبر و تحمل و...، مسئولیت سنگین ولایت عام و رهبری حکومت اسلامی را بر عهده مرد گذاشته است. اما بر اساس دلایل شرعی برای ولایات کمتر از آن نمی‌توان دلیلی قاطع یافت که برای زن ممنوع باشد.

۳-۳-۴. در این رساله به دلایل استنادشده مخالفان و موافقان چنین ولایتی و آرای فقها و مفسران در این موضوع پرداختیم. در مجموع، تبیین شد که به آیات قرآن در منع ولایت سیاسی زنان نمی‌توان به طور قاطع استناد کرد؛ گرچه از برخی از آن‌ها بتوان به مثابه مؤید بهره برد. اما، با توجه به روایت نبوی، اجماع فقها و تأیید سایر ادله^۱، می‌توان حکم به ممنوعیت ولایت سیاسی عام در سطح حاکم امت اسلامی و ولی فقیه برای زنان نمود. اما در سطوح پایین‌تر و در ولایاتی چون ریاست دولت و نمایندگی مجلس و وزارت و مدیریت‌های دیگر نمی‌توان حکمی این‌چنین داد؛ یعنی از آیات و روایات و، به تبع آن، سایر ادله موجود نمی‌توان دلیل قاطع بر عدم جواز ولایت سیاسی زنان در سطح پایین‌تر از حاکم جامعه (مثلاً ریاست جمهوری و وزارت و...) یافت. چرا که اساساً این نوع ولایات صرفاً ولایت در معنای لغوی و نه اصطلاحی و به نوعی کارگزاری ولی فقیه است. بنابراین فرضیه رساله کاملاً اثبات شد.

۱. آصفی، ۱۳۸۵، ص ۶۹

۳-۳-۵. عمده چیزی که از ادله استنباط می‌شود مرجوحیت و کراهت ولایت سیاسی زن (در سطوح پایین‌تر از ولی فقیه) است و عدم مشروعیت و حکم حرمت را نمی‌توان از آنها استنباط کرد. اما همین حکم مرجوحیت و کراهت نیز، که بر حکم اولیه شریعت مبتنی است، ممکن است در برخی از موارد و در راستای استیفای برخی از مصالح و مطابق حکم ثانویه، محکوم به حکم به جواز به عنوان راجح و نه مرجوح شود که از آن مصالح می‌توان به تأمین مصالح زنان و خانواده در شرایط خاص، نخبگی و توانایی بسیار زیاد برای برخی از زنان و فقدان مردان دانا و توانا برای مدیریت بخش‌هایی از جامعه در برخی از اوقات اشاره کرد.^۱

۳-۳-۶. ضرورت تغییر رویکرد از احکام اولیه به ضرورت‌ها می‌تواند برای ولایت سیاسی زنان نیز نه در سطح سرپرستی کل جامعه صادق باشد؛ زیرا در حالی که سرپرستی آنان برای کارهایی که عمده مخاطبان‌شان زن باشند، مورد ایراد و ابهام نیست و ولایت سیاسی آنان، در مجموع، مشروع — در عین مرجوحیت — است، اما این قضیه می‌تواند در محدوده ضرورت و در حوزه مراعات مصلحت از حکم اولی، گذر کند و به حکم جواز به همراه رجحان تغییر یابد. این امر، در مرحله عمل، به این رویکرد منجر می‌شود که بتوان از زنان برای سرپرستی بخشی از امور جامعه که بخشی عمده از مخاطبان‌شان را زنان تشکیل می‌دهند استفاده کرد؛ گرچه این قضیه باید در محدوده عقلانیت و ضرورت و به مصالح کلان جامعه مستند باشد.^۲

۳-۳-۷. البته با توجه به اولویت‌های دیگر برای زنان — مثل تربیت فرزند و خانه‌داری — سختی‌های معاشرت زنان در محیط‌های اجتماعی به دلیل وجوب حفظ حجاب و عفت و افزایش احتمال ترتب فساد و مسائل فراوان اجتماعی — روان‌شناختی دیگر، در صورت شرایط مساوی، به نظر می‌رسد ترجیح این است که مطلق امور سیاسی — لااقل آن‌ها که تنها مخاطبان‌شان زن نباشد — به مرد داده شود و نه زن. چه چرا که قدر متیقن از موارد جواز ولایت سیاسی برای مردان است و با توجه به دوران امر بین تعیین و تخییر هم دادن همه انواع ولایت سیاسی (خاص و اخص) به مردان موافق احتیاط است.

۱. ایزدهی، ص ۸۶

۲. همان، ص ۸۷

۳-۴. پیشنهاد

با توجه به یافته‌ها پیشنهاد می‌شود که در نهادهای تصمیم‌گیری کشور مثل مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان تمهیداتی برای تصدی پست‌های سیاسی برای زنان فراهم شود.

فهرست منابع و مآخذ:

الف - منابع فارسی

۱- کتب:

۱. قرآن کریم، ترجمه استاد حسین انصاریان.
۲. اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهائی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. ج ۳، چاپ اول، (۱۳۶۴).
۳. اداره مطالعات زنان و خانواده. کارآمدی نظام جمهوری اسلامی ایران در مسائل زنان. تهران: معارف، چاپ دوم، (۱۳۸۹).
۴. امینی، ابراهیم. مفاهیم اساسی نظریه ولایت فقیه. قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، (۱۳۸۰).
۵. جوادی آملی، عبدالله. زن در آئینه جلال و جمال الهی. قم: اسراء، چاپ بیستم، (۱۳۸۹).
۶. جوادی آملی، عبدالله. شمیم ولایت. قم: اسراء، چاپ سوم، (۱۳۸۵).
۷. _____ ولایت فقیه، ولایت فقاقت و عدالت. قم: اسراء، (۱۳۷۸).
۸. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین. ولایت فقیه در حکومت اسلام. چاپ دوم، مشهد: علامه طباطبائی، (۱۴۲۱ ه ق).
۹. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین. رساله بدیعه در تفسیر آیه الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض و بما أنفقوا من أموالهم. ترجمه چند تن از فضلا، مشهد: علامه طباطبائی، (۱۴۲۹ ه ق).
۱۰. حکمت‌نیا، محمود. حقوق و مسئولیت‌های فردی و اجتماعی زن. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، (۱۳۹۰).
۱۱. حیدری، محسن. ولایت الفقیه، تاریخها و مبانیها. بیروت: دارالولاء، چاپ اول، (۱۴۲۴ ه ق).

۱۲. خسروپناه، عبدالحسین. «مشروعیت حکومت ولایتی». کتاب نقد، ۷(۱۳۷۷): ۱۱۹-۱۲۰ و ۱۳۱.
۱۳. دشتی، محمد. ترجمه نهج البلاغه. قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه السلام، چاپ ۳۹، (۱۳۸۵).
۱۴. زیبایی‌نژاد، محمدرضا. هویت و نقش‌های جنسیتی. تهران: مرکز امور زنان و خانواده نهاد ریاست جمهوری، (۱۳۸۸).
۱۵. سبحانی، جعفر. ولایت تشریعی و تکوینی. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، (۱۳۸۲).
۱۶. سیستانی، سیدعلی. استفتائات. بی‌نا، (۲۰۰۰).
۱۷. شمس‌الدین، محمدمهدی. (أهلیة المرأة لتولی السلطة) حدود مشارکت سیاسی زنان در اسلام. ترجمه محسن عابدی، تهران: بعثت، چاپ دوم (۱۳۸۸).
۱۸. صافی گلپایگانی، لطف الله. جامع الأحکام. ج ۲، قم: انتشارات حضرت معصومه سلام الله علیها، چاپ چهارم، (۱۴۱۷ ه.ق).
۱۹. ———. ولایت تکوینی و ولایت تشریعی، قم: حضرت معصومه سلام الله علیها، چاپ اول، (۱۳۷۵).
۲۰. طاهرزاده، اصغر. فرزندان این‌چنین باید بود. ج ۲، اصفهان: لب‌المیزان، چاپ اول، (۱۳۸۷).
۲۱. طاهری، حبیب الله. حقوق مدنی. ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، (۱۴۱۸ ه.ق).
۲۲. طاهری نیا، احمد. حضور زن در عرصه‌های اجتماعی-اقتصادی از نگاه آیات و روایات. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، (۱۳۸۹).
۲۳. عظیم زاده اردبیلی، فائزه و لیلا خسروی. مطالعه تطبیقی حقوق زنان از منظر اسلام و غرب (۳) حق مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان. تهران: مرکز امور زنان و خانواده ریاست جمهوری، چاپ اول، (۱۳۸۸).

۲۴. علیان‌نژادی، ابوالقاسم. آیات ولایت در قرآن. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، (۱۳۸۰).
۲۵. عمید زنجانی، عباسعلی. فقه سیاسی. ج ۱، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم، (۱۳۷۱).
۲۶. غروی نائینی، میرزا محمد حسین. تنبیه الأمة و تنزیه الملة. به تحقیق و تصحیح سیدجواد ورعی قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، (۱۴۲۴ هـ.ق).
۲۷. فیاض، محمدصادق. وکالت زن: بررسی فقهی وکالت زن در دعاوی و پارلمان (مجلس). چاپ دوم، قم: بوستان کتاب، (۱۳۸۹).
۲۸. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۲۹. محقق داماد یزدی، سید مصطفی. قواعد فقه. ج ۱، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، - ایران، چاپ دوازدهم، (۱۴۰۶ هـ.ق).
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی. پرسش‌ها و پاسخ‌ها. ج ۵، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، (۱۳۸۵).
۳۱. _____ حقوق و سیاست در قرآن، قم: مؤسسه امام خمینی ره، چاپ اول، (۱۳۷۷).
۳۲. مصفا، نسرین. نظام‌های سیاسی تطبیقی. تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، (۱۳۷۲-۳).
۳۳. مطهری، مرتضی. مسأله حجاب. تهران: صدرا، (۱۳۶۸).
۳۴. _____ نرم‌افزار مجموعه آثار، ج ۲۰، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، (۱۳۸۸).
۳۵. _____ نظام حقوق زن در اسلام. تهران: صدرا، چاپ چهاردهم، (۱۳۶۹).
۳۶. معرفت، محمدهادی. پرتو ولایت. قم: مؤسسه تمهید، چاپ چهارم، (۱۳۹۰).
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر. دائرة المعارف فقه مقارن، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه‌السلام، چاپ اول، (۱۴۲۷ هـ.ق).
۳۸. _____ تفسیر نمونه. ج ۳، تهران: دارالکتب الإسلامیة، (۱۳۷۴).
۳۹. منتظری، حسین‌علی. حکومت دینی و حقوق انسان. تهران: سرایی، (۱۳۸۷).

۴۰. ————— مبانی فقهی حکومت اسلامی. ج ۲، ترجمه محمود صلواتی و ابوالفضل شکوری، تهران: کیهان، چاپ اول، (۱۴۰۹ ه ق).
۴۱. منصورنژاد، محمد. زنان حقوق، کرامت و هویت. تهران: جوان پویا، (۱۳۸۶).
۴۲. موسوی خمینی، سیدروح الله. اجتهاد و تقلید، تهران: مؤسسه تنظیم نشر آثار امام خمینی (ره)، (۱۳۷۶)،
۴۳. ————— صحیفه امام. ج ۱، ۳، ۴، ۵ و ۱۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (سلام الله علیها)، چاپ چهارم، (۱۳۸۶).
۴۴. ————— ولایت فقیه (امام خمینی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ دوازدهم، (۱۴۲۳ ه ق).
۴۵. نوری همدانی، حسین. جایگاه بانوان در اسلام. قم: مهدی موعود (علیه السلام)، چاپ چهارم، (۱۳۸۴).
۴۶. هاشمی شاهرودی، سیدمحمود. اصطلاحات فقهی. تهران: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، (۱۴۲۶ ه ق).

۲- مقالات:

۴۷. آصفی، محمدمهدی. «زن و ولایت سیاسی و قضایی». فقه اهل بیت، ۴۲(۱۳۸۵): ۴۷-۱۰۰.
۴۸. ارسطا، محمدجواد. «زن و مشارکت سیاسی»، علوم سیاسی، قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، ۱(۱۳۷۷).
۴۹. امامی، مسعود. «سلطنت مشروعه نظریه‌ای بدون نظریه‌پرداز»، فقه اهل بیت، ۵۶(۱۳۸۷): ۱۵۰-۱۷۵.
۵۰. پسندیده، عباس. «بیعت و قدرت، بررسی نقش بیعت در اندیشه سیاسی اسلام». حکومت اسلامی، سال دوازدهم، ۴(۱۳۸۶): ۶۷.
۵۱. جعفرپیشه، مصطفی. «مفهوم ولایت فقهی»، حکومت اسلامی، ۹(۱۳۷۷).

۵۲. جمعی از مؤلفان. **مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)**. ج ۴۲، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چاپ اول، بی تا.
۵۳. چترچی، نوشین. «زن و سیاست در قرآن». **ندای صادق**، ۲۳ (۱۳۸۰): ۵۶.
۵۴. حسینیان قمی، مهدی. «دفاع از حدیث (۷)». **علوم حدیث**، ۱۰ (۱۳۷۷): ۱۰۳-۱۳۵.
۵۵. خامنه‌ای، سیدعلی. سخنرانی در دیدار با جمع کثیری از زنان شهرهای تهران، تبریز، اصفهان، کرمان، قم، قزوین، یزد، کرج و استان‌های چهارمحال و بختیاری و مازندران (۱۳۶۸)، نرم افزار حدیث ولایت ۲، مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی (حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای مد ظله العالی) (۱۳۹۲).
۵۶. دواتگران، مرجان. «زنان، آفرینش، معنویت و عقل». **کتاب نقد**، سال سوم، ۱۲ (۱۳۷۸): ۸-۱۱.
۵۷. دیلمی، احمد. «ماهیت بیعت از منظر حدیث شیعه». **حکومت اسلامی**، ۹ (۱۳۷۷): ۸۲-۹۲.
۵۸. ذاکری، علی اکبر. «ولایت زنان». **حوزه**، ۱۶۳ (۱۳۹۱).
۵۹. سجادی، سید عبدالقیوم. «مبانی فقهی مشارکت سیاسی». **علوم سیاسی**، ۸ (۱۳۷۹): ۷۶.
۶۰. شالیکار، ابراهیم. «بررسی مبانی مشروعیت حکومت در فقه سیاسی شیعه با تأکید بر نظریه ولایت فقیه». **معرفت**، ۱۸۲ (۱۳۹۱): ۵۰.
۶۱. طباطبایی، سید محمدصادق، وحید قاسمی و منیر پشمی. «بررسی مسئله تصدی زن بر مقام ریاست جمهوری در جمهوری اسلامی ایران». **پژوهشنامه علوم سیاسی**، سال چهارم، شماره ۱ (۱۳۸۷): ۱۵۰-۱۷۱.
۶۲. عرب‌نژاد، مرضیه. «مبانی حاکمیت زن در اندیشه فقهی - تفسیری شیعه». **بانوان شیعه**، سال سوم، ۶ و ۷ (۱۳۸۴ و ۱۳۸۵): ۱۴۲-۱۴۴.
۶۳. عظیم زاده اردبیلی، فائزه. «مبانی فقهی و حقوقی لزوم مشارکت سیاسی زن مسلمان در موج بیداری اسلامی». **مطالعات بیداری اسلامی**، ۱ (۱۳۹۱): ۱۳۷.
۶۴. فیرحی، داود. «مفهوم مشارکت سیاسی». **علوم سیاسی**، ۱ (۱۳۷۷).

۶۵. کتابخانه مدرسه فقاقت، نقش سیاسی اجتماعی زنان در تاریخ معاصر، ۱۳۹۲، پایگاه اطلاع‌رسانی کتابخانه مدرسه فقاقت.

۶۶. مؤمن، محمد. «مبادی ولایت فقیه». حکومت اسلامی، ۲(۱۳۷۵): ۸-۱۱.

۶۷. محسوری، محمدحسین. «بیعت یا انتخابات تأملی در مقاله بیعت و نقش آن در حکومت اسلامی». حکومت اسلامی، ۹(۱۳۷۷): ۷۳.

۶۸. محمدی گیلانی، محمد. «بررسی شرط مرد بودن مفتی»، فقه اهل بیت علیهم السلام، ۱۳(۱۳۷۷): ۱۰۸.

۶۹. مصباح یزدی، محمدتقی. «حکومت و مشروعیت». کتاب نقد، ۷(۱۳۷۷): ۵۱.

۷۰. معرفت، محمدهادی. «رهبری و زعامت سیاسی در اسلام»، حکومت اسلامی، ۶(۱۳۷۶).

۷۱. مهدوی زادگان، داود و سیدحسین سیدحسینی. «مفهوم قرآنی ولایت سیاسی در علوم اسلامی»، سیاست متعالیه، سال اول، ۳(۱۳۹۲).

۷۲. مهریزی، مهدی. «زن و سیاست؛ گرایش‌ها و نگارش‌ها»، حکومت اسلامی، ۴(۱۳۷۶).

۷۳. موسوی گرگانی، سید محسن. «پژوهشی در قضاوت زنان». فقه اهل بیت (علیهم السلام)، ۳۰: ۹۳.

۷۴. میرخانی، عزت‌السادات؛ زهرا ترسلی. «جایگاه زن در نهج‌البلاغه (میزگرد)». نهج‌البلاغه، ۹ و ۱۰ (۱۳۸۳): ۲۰۲-۲۰۵.

۷۵. نجفی، محمدحسن. «زن و مرجعیت». فقه، پیش شماره ۱: (۱۳۷۲): ۴۳-۵۸.

۷۶. ایزدهی، سیدسجاد. «رویکردی فقهی به تصدی‌گری زنان در عرصه سیاسی- اجتماعی»، حکومت اسلامی، ۶۸(۱۳۹۲): ۶۲-۹۰.

۳- وبگاه‌ها:

<http://www.mojtabatehrani.ir/fa>

<http://tabrizi.org/on-books/nahj-fasahe/html/۱.htm>

<http://khabaronline.ir/detail/۳۵۲۸۲۳/Politics/۱۲۹>

<http://www.tafsirnews.com/۱۳۸۹-۱۲-۰۳-۰۴-۳۹-۲۱/۲۴۶۰>

<http://fa.wikipedia.org/wiki>

<http://sccr.ir/pages/simpleView.aspx>

<http://www.zbrs.ir>

<http://www.vajehyab.com>

<http://fa.wikipedia.org/wiki>

ب- منابع عربی

۱. الآبی الأزهری، صالح عبدالسمیع. الثمر الدانی فی تقریب المعانی شرح رسالة ابن ابی زید القیروانی. بیروت: المكتبة الثقافية، (بی تا).
۲. آل محمود، احمد محمود. البیعة فی الإسلام تاریخها و أقسامها بین النظرية و التطبيق، منامه: دارالرازی، (بی تا).
۳. آلوسی، شهاب الدین محمود بن عبدالله. تفسیر آلوسی. ج ۲، بی نا، (بی تا).
۴. ابن احمد، محمد الداه. الرأی و المشورة. جده: طائر العلم، (۱۴۱۹ ه ق).
۵. ابن اعثم کوفی، احمد. کتاب الفتوح. ج ۲، به تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالاضواء، چاپ اول، (۱۴۱۱ ه ق).
۶. ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین احمد بن علی. فتح الباری. ج ۸، بیروت: دارالمعرفة، (بی تا).
۷. ابن حزم، علی بن احمد بن سعید. المحلی. ج ۱۱، بیروت: دارالفکر، (بی تا).
۸. ابن حنبل، احمد. مسند احمد. ج ۱ و ۵، بیروت: دار صادر، (بی تا).
۹. ابن زهره، حمزه بن علی حسینی حلبی. غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، (۱۴۱۷ ه ق).
۱۰. ابن سلیمان، مقاتل. تفسیر مقاتل بن سلیمان. ج ۳، به تحقیق احمد فرید، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، (۱۴۲۴ ه ق).
۱۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی بن حسین. تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیهم. به تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم، (۱۳۶۳).

۱۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی. مناقب آل ابی طالب. ج ۳، نجف اشرف: المكتبة الحیدریه، (بی تا).
۱۳. ابن قدامه، عبدالله بن احمد بن محمد. المغنی. ج ۱۱، بیروت: دارالکتب العربی، بی تا.
۱۴. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو. تفسیر القرآن العظیم. ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، (۱۴۱۹ ه ق).
۱۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. ج ۱۳، قم: ادب حوزه، (۱۴۰۵ ه ق).
۱۶. ابوحیب، سعدی. القاموس الفقہی. دمشق: دارالفکر، چاپ دوم، (۱۴۰۸ ه ق).
۱۷. ابو داود، سلیمان ابن الاشعث السجستانی. سنن ابی داود. ج ۲، به تحقیق سعید محمد اللحام، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، (۱۴۱۰ ه ق).
۱۸. احسائی، محمد بن علی ابن ابی جمهور. عوالی الثالی العزیزه فی الأحادیث الدینیہ، به تحقیق حاج آقا مجتبی عراقی. ج ۲، قم: سیدالشهداء، (۱۴۰۳ ه ق).
۱۹. امام علی علیه السلام (جمع آوری سید رضی). نهج البلاغه. ج ۱ و ۴، به تحقیق و شرح شیخ محمد عبده، قم: دارالذخائر، چاپ اول، (۱۴۱۲ ه ق).
۲۰. انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد. کتاب المکاسب. ج ۳، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۵ ه ق.
۲۱. البخاری، محمد بن اسماعیل. صحیح البخاری. ج ۱ و ۸، بیروت: دارالفکر، (۱۴۰۱ ه ق).
۲۲. البحرانی، میثم بن علی بن میثم. قواعد المرام فی علم الکلام. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ دوم، (۱۴۰۶ ه ق).
۲۳. البحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم. الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة. بیروت: دار المصطفی لإحياء التراث، چاپ اول، (۱۴۲۳ ه ق).
۲۴. البرسی، قاسم ابن ابراهیم. تثبیت الإمامة. به تحقیق صالح الوردانی، چاپ اول، بیروت: الغدیر، (۱۴۱۹ ه ق).
۲۵. تبریزی، میرزا جواد. صراط النجاة. ج ۲، قم: دارالاعتصام، چاپ اول، (۱۴۱۷ ه ق).
۲۶. الترمذی، محمد بن عیسی. سنن الترمذی. ج ۳، قم: دارالفکر، (بی تا).

۲۷. تفتازانی، مسعود بن عمر. **شرح المقاصد فی علم الکلام**. ج ۲، پاکستان: دار المعارف النعمانیة، چاپ اول، (۱۴۰۱ ه ق).
۲۸. تمیمی مغربی، نعمان بن محمد. **شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار**. ج ۱، به تحقیق سید محمد حسینی جلالی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، (۱۴۱۴ ه ق).
۲۹. جزیری، عبد الرحمن؛ سید محمد غروی و یاسر مازح. **الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت علیهم السلام**. ج ۵، بیروت: دار الثقلین، چاپ اول، (۱۴۱۹ ه ق).
۳۰. جزری، مبارک بن محمد [ابن اثیر]. **النهاية فی غریب الحديث و الأثر**. ج ۱، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ اول، (بی تا).
۳۱. جصاص، ابوبکر احمد بن علی رازی. **احکام القرآن**. ج ۲، به تحقیق عبدالسلام محمد علی شاهین، بیروت: دارالکتب العلمیة، (۱۴۱۵ ه ق).
۳۲. الحاکم النیسابوری. **ابو عبدالله محمد بن عبدالله. المستدرک علی الصحیحین**. ج ۳ و ۴، بیروت: دارالمعرفة، (بی تا).
۳۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن. **وسائل الشیعة**. ۳۰ جلدی، ج ۲۰، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، (۱۴۰۹ ه ق).
۳۴. الحسنی الحسینی، علی بن موسی [ابن طاووس]. **كشف المحجّة لثمره المهجّة**. نجف اشرف: المطبعة الحیدریة، (۱۳۷۰ ه ق).
۳۵. حسینی شاهرودی، سید محمود بن علی. **کتاب الحج**. ج ۳، قم: مؤسسه انصاریان، چاپ اول، (۱۴۰۲ ه ق).
۳۶. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. **إرشاد الأذهان إلى احکام الإيمان**، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، (۱۴۱۰ ه ق).
۳۷. ———. **خلاصة الأقوال**، به تحقیق شیخ جواد قیومی، قم: دارالفقاهة، (۱۴۱۷ ه ق).
۳۸. ———. **قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام**. ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، (۱۴۱۳ ه ق).

۳۹. حلی، علی ابن داود. رجال ابن داود. به تحقیق سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: چاپخانه حیدریه، (۱۳۹۲ ه ق).
۴۰. حلی، مقداد بن عبد الله سیوری. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع. ج ۴، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی - ره، چاپ اول، (۱۴۰۴ ه ق).
۴۱. خامنئی، سید علی. أجوبة الاستفتائات. ج ۲، بیروت: دارالاسلامیه، چاپ اول، (۱۴۲۰ ه ق).
۴۲. خراسانی، محمد کاظم. کفایة الاصول. قم: آل البيت لإحياء التراث، (۱۴۰۹ ه ق).
۴۳. خوانساری، سید احمد بن یوسف. جامع المدارک فی شرح مختصر النافع. ج ۶، قم: مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، (۱۴۰۵ ه ق).
۴۴. خطیب بغدادی، احمد بن علی. تاریخ بغداد. ج ۷، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، (۱۴۱۷ ه ق).
۴۵. خویی، سید ابوالقاسم. مبانی تکلمة المنهاج. ج ۱، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی (ره)، چاپ اول، (۱۴۲۲ ه ق).
۴۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات ألفاظ القرآن، لبنان - سوریه: دار العلم - الدار الشامیه، چاپ اول، (۱۴۱۲ ه ق).
۴۷. ———. المفردات فی غریب القرآن، قم: دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، (۱۴۰۴ ه ق).
۴۸. راوندی، سعید بن عبدالله قطب الدین. الخرائج والجرائح. ج ۱، به تحقیق مؤسسه امام مهدی (علیه السلام)، قم: مؤسسه امام مهدی (علیه السلام)، (۱۴۰۹ ه ق).
۴۹. ———. فقه القرآن. ج ۲، به تحقیق سید احمد حسینی، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، (۱۴۰۵ ه ق).
۵۰. زبیدی، سید محمد مرتضی. تاج العروس. ج ۱۷، به تحقیق علی شیر، بیروت: دارالفکر، (۱۴۱۴ ه ق).
۵۱. زرکلی، خیرالدین. الأعلام، ج ۱، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ پنجم، (۱۹۸۰ م).

۵۲. زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأناويل في وجوه التأويل**. ج ۱ و ۳، مصر: شركة مطبعة و مكتبة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، (۱۳۸۵ ه ق).
۵۳. السباعي، شيخ مصطفى. **المرأة بين الفقه و القانون**. بيروت: دارالوراق، چاپ هفتم، ۱۴۲۰ ه ق.
۵۴. سرخسي، شمس الدين. **المبسوط**. ج ۲، بيروت: دارالمعرفة، (بی تا).
۵۵. سيوطي، جلال الدين. **الدر المنثور**. ج ۲، بيروت: دارالمعرفة، (بی تا).
۵۶. شرييني، محمد بن احمد. **مغنی المحتاج**. ج ۴، بيروت: دار احیاء التراث العربی، (۱۳۷۷ ه ق).
۵۷. الشرواني، عبدالحميد و احمد بن قاسم العبادي. **حواشی الشروانی**. ج ۱۰، بيروت: دار إحياء التراث العربی، (بی تا).
۵۸. شمس الدين، محمد مهدي. **نظام الحكم و الادارة في الاسلام**. بيروت: المؤسسة الدولية، چاپ دوم، (۱۴۱۱ ه ق).
۵۹. شهيد اول، محمد بن مكي. **الدروس الشرعية في فقه الامامية**. ج ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامي، چاپ اول، (۱۴۱۴ ه ق).
۶۰. شهيد تبريزي، ميرزا فتاح. **هداية الطالب الى اسرار المكاسب**. ج ۲، تبريز: اطلاعات، چاپ اول، (۱۳۷۵ ه ق).
۶۱. شيخ صدوق، محمد بن علي. **الأمالي**. قم: بعثت، چاپ اول، (۱۴۱۷ ه ق).
۶۲. ———. **ثواب الاعمال و عقاب الاعمال**. قم: شريف رضى، چاپ دوم، (۱۳۶۸).
۶۳. ———. **علل الشرايع**. ج ۲، قم: كتابفروشي داوري، چاپ اول، (۱۳۶۸ ه ق).
۶۴. ———. **كتاب الخصال**. به تصحيح و تعليق على اكبر غفاري، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، (۱۴۰۳ ه ق).
۶۵. ———. **كمال الدين و تمام النعمة**، به تصحيح و تعليق على اكبر غفاري، قم: نشر اسلامي، (۱۴۰۵ ه ق).

۶۶. ————— من لا يحضره الفقيه. ج ۳، به تصحيح و تعليق على اكبر غفارى، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم، (۱۴۰۴ ه ق).
۶۷. شيخ مفيد، محمد بن محمد بن نعمان عكبرى بغدادى. احكام النساء. قم: كنجره جهانى هزاره شيخ مفيد - رحمه الله عليه، چاپ اول، (۱۴۱۳ ه ق).
۶۸. ————— الإرشاد. ج ۱، بيروت: دارالمفيد، چاپ دوم، (۱۴۱۴ ه ق).
۶۹. ————— الاختصاص. به تحقيق على اكبر غفارى و سيد محمود زرندى، چاپ دوم، بيروت: دارالمفيد، (۱۴۱۴ ه ق).
۷۰. ————— الأمالى، به تحقيق حسين استاد ولى و على اكبر غفارى، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم، (۱۴۱۴ ه ق).
۷۱. ————— الفصول العشرة، بيروت: دارالمفيد، چاپ دوم، (۱۴۱۴ ه ق).
۷۲. ————— المقنعة. قم: مؤسسه نشر اسلامى، چاپ دوم، (۱۴۱۰ ه ق).
۷۳. طباطبايى، سيد محمد حسين. تفسير الميزان. ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه قم، (بى تا).
۷۴. الطبرانى، سليمان بن احمد. المعجم الكبير. ج ۱۸، به تحقيق حمدى عبد المجيد السلفى، قاهره: مكتبة ابن تيميه، (بى تا).
۷۵. طبرسى، احمد بن على. الاحتجاج. ج ۲، مشهد: مرتضى، چاپ اول، (۱۴۰۳ ه ق).
۷۶. طبرسى، حسن بن فضل. مكارم الأخلاق، قم: منشورات الشريف الرضى، چاپ ششم، (۱۳۹۲ ه ق).
۷۷. طبرسى، فضل بن حسن. تفسير جوامع الجامع. ج ۳، قم: مؤسسه نشر اسلامى، چاپ اول، (۱۴۲۱ ه ق).
۷۸. ————— تفسير مجمع البيان. ج ۹، بيروت: مؤسسه چاپ اعلمى، (۱۴۱۵ ه ق).
۷۹. طبرى، محمد بن جرير. تاريخ الأمم و الملوك. ج ۲ و ۳، بيروت: مؤسسه اعلمى، (۱۸۷۹ م).

۸۰. الطریحی، فخرالدین. مجمع البحرین. ج ۳، به تحقیق سید احمد حسینی، تهران: مرکز نشر فرهنگ اسلامی، (۱۳۶۷).
۸۱. طوسی، محمد بن حسن. تهذیب الاحکام. ج ۶، تهران: دار الکتب الاسلامیه، به تحقیق و تعلیق سید حسن موسوی خراسان، (۱۳۶۵).
۸۲. ———. الخلاف. ج ۱ و ۶، به تحقیق و تصحیح علی خراسانی، سید جواد شهرستانی، مهدی طه نجف و مجتبی عراقی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، (۱۴۰۷ ه.ق).
۸۳. ———. التبیان فی تفسیر القرآن. ج ۳، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، (۱۴۰۹ ه.ق).
۸۴. ———. الرسائل العشر، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، (۱۴۱۴ ه.ق).
۸۵. ———. الفهرست. به تحقیق شیخ جواد قیومی، قم: نشر الفقاهه، (۱۴۱۷ ه.ق).
۸۶. ———. الغیبه، قم: مؤسسه معارف اسلامی، چاپ اول، (۱۴۱۱ ه.ق).
۸۷. ———. المبسوط فی فقه الإمامیه. ج ۲، به تحقیق و تصحیح سید محمد تقی کشفی، تهران: المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه، چاپ سوم، (۱۳۸۷ ه.ق).
۸۸. ———. النهایه، قم: قدس محمدی، (بی.تا).
۸۹. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی). مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام. ج ۱۳، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه، چاپ اول، (۱۴۱۳ ه.ق).
۹۰. عاملی، محمد بن مکی [شهید اول]، اللعنه الدمشقیه فی فقه الإمامیه، بیروت: دار التراث - الدار الإسلامیه، چاپ اول، (۱۴۱۰ ه.ق).
۹۱. عبده، محمد. ترجمه و شرح نهج البلاغه. به تحقیق عبدالحمید محمد محیی الدین، قاهره: مطبعه الاستقامه، (بی.تا).
۹۲. العجلونی، اسماعیل بن محمد. كشف الخفاء و مزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس. ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ دوم، (۱۴۰۸ ه.ق).
۹۳. العسکری، ابو هلال. الفروق اللغویه. قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، (۱۴۱۲ ه.ق).

۹۴. العظیم آبادی، محمد شمس الحق. **عون المعبود شرح سنن أبی داود**. ج ۹، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ دوم، (۱۴۱۵ ه ق).
۹۵. علی بن موسی الرضا (علیه السلام). **فقه الرضا**. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، (۱۴۰۶ ه ق).
۹۶. الغازی، داود بن سلیمان. **مسند الرضا (علیه السلام)**. به تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، (۱۴۱۸ ه ق).
۹۷. فخر رازی (م ۶۰۶ ه ق). **تفسیر الرازی**. ج ۶، بی نا، (بی تا).
۹۸. الفراء الحنبلی، ابویعلی محمد بن الحسین. **الأحكام السلطانية**. به تصحیح و تعلیق محمد حامد الفقی، بیروت: دارالکتب العلمیة، (۱۴۲۱ ه ق).
۹۹. فراهیدی، خلیل بن احمد. **کتاب العین**. ج ۲، قم: هجرت، چاپ دوم، (۱۴۱۰ ه ق).
۱۰۰. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. **القاموس المحیط**. ج ۲، بی نا، بی تا.
۱۰۱. قرطبی، محمد بن احمد. **الجامع لأحكام القرآن**. ج ۵، تهران: ناصر خسرو. (۱۳۶۴).
۱۰۲. القزوینی، محمد بن یزید. **سنن الحافظ ابی عبدالله محمد بن یزید القزوینی ابن ماجه**. ج ۲، به تحقیق و تعلیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دارالفکر، (بی تا).
۱۰۳. قمی، علی ابن ابراهیم. **تفسیر القمی**. ج ۱، قم: دارالکتاب، تحقیق و تصحیح و تقدیم سیدطیب موسوی جزائری، (۱۴۰۴ ه ق).
۱۰۴. الکاسانی، ابوبکر. **بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع**. ج ۲ و ۷، پاکستان: کتابخانه الحبیبة، چاپ اول، (۱۴۰۹ ه ق).
۱۰۵. کرکی، علی بن حسین. **رسائل الکرکی**. ج ۱، به تحقیق شیخ محمد حسون، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، (۱۴۰۹ ه ق).
۱۰۶. کلینی، محمد بن یعقوب. **الکافی**. ج ۷، به تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، (۱۳۶۷).
۱۰۷. اللیثی الواسطی، علی ابن محمد. **عیون الحکم و المواعظ**. قم: دار الحدیث، چاپ اول، (۱۳۷۶).

۱۰۸. مالکی نجفی، جعفر بن خضر [کاشف الغطاء]. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء. ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، (۱۴۲۲ ه ق).
۱۰۹. ماوردی، علی بن محمد. الاحکام السلطانیة. به تحقیق احمد مبارک البغدادی، کویت: مکتبه دار ابن قتیبہ، چاپ اول، (۱۴۰۹ ه ق).
۱۱۰. مجلسی، محمد تقی. بحار الانوار. ج ۱۰۰، به تحقیق محمد مهدی سید حسن موسوی خراسان و سید ابراهیم میانجی و محمد باقر بهبودی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، (۱۴۰۳ ه ق).
۱۱۱. محدث نوری، میرزا حسین. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. ج ۱۱ و ۱۴، بیروت: آل البيت عليهم السلام، چاپ اول، (۱۴۰۸ ه ق).
۱۱۲. محقق داماد، محمد بن محمد حسینی. اثنا عشر رساله، ج ۸، بی نا، (بی تا).
۱۱۳. مغربی، نعمان بن محمد [قاضی]. دعائم الاسلام. ج ۲، به تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره: دارالمعارف، (۱۳۸۵ ه ق).
۱۱۴. المقدسی، محمد بن احمد [ابن قدامه]. (م ۶۸۲ ه ق). الشرح الكبير. ج ۱۱، بیروت: دار الكتاب العربی، (بی تا).
۱۱۵. مکارم شیرازی، ناصر. الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ج ۱۶، بی نا، (بی تا).
۱۱۶. ———. بحوث فقهیه هامة (لمکارم). قم: مدرسه الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام، چاپ اول، (۱۴۲۲ ه ق).
۱۱۷. المناوی، محمد عبدالرئوف. فیض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير. ج ۴، به تصحیح احمد عبدالسلام، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، (۱۴۱۵ ه ق).
۱۱۸. منتظری، حسین علی. دراسات فی ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلامیه. ج ۱، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، چاپ اول، (۱۴۰۹ ه ق).
۱۱۹. موسوی خمینی، سید روح الله. تحریر الوسيلة. ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، چاپ اول، (بی تا).

۱۲۰. ——— کتاب البیع. ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، (۱۴۲۱ ه ق).
۱۲۱. موسوی خویی، سید ابو القاسم. التنقیح فی شرح العروة الوثقی. قم: تحت اشراف جناب آقای لطفی، چاپ اول، (۱۴۱۸ ه ق).
۱۲۲. موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا. کتاب القضاء. قم: خیام، (۱۴۱۴ ه ق).
۱۲۳. الموصلی، احمد بن علی ابو یعلی. مسند ابی یعلی. ج ۱، به تحقیق حسین سلیم اسد، دمشق: دارالمأمون للتراث، (بی تا).
۱۲۴. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن گیلانی. رسائل المیرزا القمی. ج ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، (۱۴۲۷ ه ق).
۱۲۵. النجاشی، احمد بن علی. رجال النجاشی. قم: مؤسسه نشر اسلامی، (۱۴۱۶ ه ق).
۱۲۶. نجفی، محمد حسن [صاحب الجواهر]. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. ج ۴۰، به تحقیق و تصحیح عباس قوچانی و علی آخوندی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم، (۱۴۰۴ ه ق).
۱۲۷. نراقی، مولی احمد. عوائد الایام. قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی، چاپ اول، (۱۴۱۷ ه ق).
۱۲۸. النسائی، احمد بن علی. سنن النسائی. ج ۸، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، (۱۳۴۸ ه ق).
۱۲۹. نوری، میرزا حسین. مستدرک الوسائل. ج ۱۱، بیروت: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، چاپ دوم، (۱۴۰۸ ه ق).
۱۳۰. النووی، محیی الدین بن شرف. المجموع. ج ۲۰، بیروت: دار الفکر، (بی تا).
۱۳۱. النیسابوری، محمد بن الفتح. روضة الواعظین. قم: شریف رضی، (بی تا).
۱۳۲. الهندی، علی المتقی بن حسام الدین. کنز العمال. ج ۶، بیروت: مؤسسه الرساله، (بی تا).
۱۳۳. الهیثمی، علی بن ابی بکر. مجمع الزوائد. ج ۵، بیروت: دارالکتب العلمیه، (۱۴۰۸ ه ق).

ج) منبع لاتین

۱. Herbert, T. McClosky. "Political Participation" in David, S. Sills (edt), International Encyclopedia of the Social Sciences, vol. ۴, p. ۲۴۳

Abstract:

Political participation of women in society has recently been more considered. Therefore, and according to some juridical doubts about the women's political Velayat (super authority), juridical analysis of this issue seems to be important. Hence in this paper, possibility and Permit's range of women's political Velayat according to Quran and hadith and jurists and commentators' dictum is being surveyed and cleared that we can't lean decisively on the Quran's Verses to forbid women's political Velayat; Though – in case of being permitted- some of them could be used as evidence. But according to the some of traditions, and consensus of scholars of Shia and Sunnis in prohibiting general Vilayat for women, we can adjudicate banning political Vilayat for the ruler of Muslim Ummah in general and supreme leader (Valiye Faqih) for women. But we can't adjudicate so for lower levels and in the Velayat such as of the president and members of parliament and ministers and other Managers. Because these kinds of political administrators, in fact, are the workers for Valeye Amr (supreme leader) not independent Valis. However, according to the reasons, certainly any kind of women's political management is unfavorable.

Keywords: Political Velayat, Women, Jurisprudence, Women's Judging, Rule.



The University of Qom
Faculty of Theology & Islamic Sciences

Thesis
for Degree of Philosophiae doctor (PhD)
In

Title:

A juridical study of women's political Velayat

Supervisor:

Dr. Seyyed Mohammad Javad Vaziri Fard

Advisors:

Dr. Seyyed Yusof Alavi Vosoughi

Dr. Mohsen Malek Afzali

By:

Mohammad Etratdoost

Spring, ۲۰۱۴