

9/

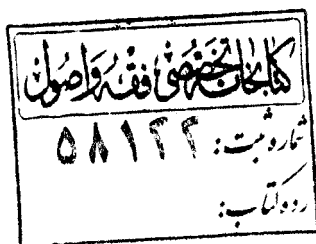
الحمد لله

بهترین هدیه کتاب است،

به دوستان خود کتاب هدیه دهیم.

مبانی فقهی حقوقی

مشارکت های سیاسی اجتماعی زنان



عطیه پورعلی

کارشناس ارشد فقه و حقوق خصوصی

سرشناسه	:	پورعلی، عطیه، ۱۳۷۳-
عنوان و نام پدیدآور	:	مبانی فقهی حقوقی مشارکت‌های سیاسی اجتماعی زنان/عطیه پورعلی، فهیمه ملک‌زاده.
مشخصات نشر	:	تهران: خرسندی، ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری	:	۱۱۳ص.
شابک	:	978-622-224-051-6
وضعیت فهرست نویسی	:	فیفا
یادداشت	:	کتابنامه.
موضوع	:	زنان — فعالیت‌های سیاسی — جنبه‌های مذهبی — اسلام
موضوع	:	Women -- Political activity -- *Religious aspects -- Islam
موضوع	:	زنان — ایران — فعالیت‌های سیاسی
موضوع	:	Women -- Political activity -- Iran
موضوع	:	زنان (فقه)
موضوع	:	Women (Islamic law)
موضوع	:	زنان (فقه) — ایران
موضوع	:	Women (Islamic law) -- Iran
شناسه افزوده	:	ملک‌زاده، فهیمه، ۱۳۴۵ -
رده بندی کنگره	:	BP۲۳۰/۱۷۲
رده بندی دیویی	:	۲۹۷/۴۸۳۱
شماره کتابشناسی ملی	:	۵۶۹۹۳۴۱



انتشارات خرسندی

خیابان انقلاب - خیابان فخر رازی - خیابان لبافی‌نژاد - نرسیده به خیابان دانشگاه - پلاک ۱۷۴ - واحد ۲

تلفن ۵-۶۶۹۷۱۰۳۴ و ۵-۶۶۴۹۰۵۸۴

فروشگاه شماره ۱: میدان انقلاب، خ منیری جاوید (اردیبهشت)، پلاک ۹۲ تلفن: ۶۶۹۵۰۷۵۹

پست الکترونیک: Khorsandy.pub@gmail.com

سایت اینترنتی: www.Khorsandypub.com

مبانی فقهی حقوقی مشارکت‌های سیاسی اجتماعی زنان

عطیه پورعلی

چاپ اول: ۱۳۹۸ - شمارگان: ۵۰۰ جلد - قیمت: ۳۰۰۰۰۰ ریال

ISBN: 978-622-224-051-6

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۲۲۴-۰۵۱-۶

تقدیم به

مقدس ترین واژه ها در لغت نامه دلم، مادر مهربانم که زندگیم را مدیون مهر و عطوفت آن می دانم.

پدر، مهربان مشفق، بردبار و حامی
و به تمام آزادمردانی که نیک می اندیشند و عقل و منطق را پیشه خود نموده و جز رضای الهی
و پیشرفت و سعادت جامعه، هدفی ندارند.
دانشمندان، بزرگان، و جوانمردانی که جان و مال خود را در حفظ و اعتلای این مرز و بوم فدا
نموده و می نمایند.

فهرست مطالب

مقدمه	۱۲
فصل اول: کلیات	۱۵
۱. مفاهیم تحقیق	۱۶
۱.۱. مفاهیم نظری	۱۶
۱.۱.۱. اشتغال زنان	۱۶
۱.۱.۲. اسلام	۱۶
۱.۱.۳. نظام سیاسی	۱۶
۱.۱.۴. حقوق	۱۷
۱.۱.۴.۱. حقوق زنان	۱۷
۱.۱.۵. مشارکت	۱۷
۱.۱.۵.۱. مشارکت سیاسی	۱۷
۱.۱.۵.۲. مشارکت اجتماعی	۱۸
فصل دوم: مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان	۱۹
۱. مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان	۲۰
۱.۱. شاخص های مشارکت سیاسی زنان	۲۰
۱.۲. زنان و تصدی حاکمیت	۲۱
۱.۳. ضرورت مشارکت سیاسی زنان در سطوح بالای مدیریتی و حکومتی	۲۲
۱.۴. الگوگیری از تاریخ صدر اسلام	۲۲
۱.۵. ضرورت حضور زنان در برخی مشاغل و فعالیتهای سیاسی	۲۳
۱.۶. ارتقاء و رشد عقلی و فکری زنان با حضور در جامعه	۲۳
۲. مبانی فقهی مشارکت سیاسی زنان	۲۴
۲.۱. اصل نفی سلطه	۲۴
۲.۲. اصل خلافت عامه انسان	۲۵

۲۶	۲.۳. اصل نیاز طبیعی
۲۶	۲.۴. اصل شوری و تعاملات سیاسی
۲۷	۲.۵. اصل امر به معروف و نهی از منکر و تعاملات سیاسی
۲۷	۲.۶. مسئولیت متقابل دولت و مردم
۲۸	۲.۷. واجب کفایی
۲۸	۲.۸. رضایت و خشنودی عموم مردم
۲۸	۲.۹. اصل مقدمه واجب
۲۹	۳. انواع مشارکت سیاسی زنان و تفاوتش با مردان
۳۰	۳.۱. آداب مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان
۳۰	۳.۱.۱. رعایت حجاب، عفاف و عدم اختلاط
۳۳	۳.۱.۲. تناسب شغل با ویژگیهای زنانه
۳۵	فصل سوم: بررسی مبانی فقهی - حقوقی مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان
۳۶	۱. نظریه مخالفت با مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان
۳۶	۱.۱. مستندات قرآنی مخالفین با مشارکت سیاسی - اجتماعی زن
۳۶	۱.۱.۱. آیه ۳۴ سوره نساء
۴۱	۱.۱.۲. آیه ۲۲۸ سوره بقره
۴۲	۱.۱.۳. آیه ۱۸ سوره زخرف
۴۴	۱.۱.۴. آیه ۳۳ سوره احزاب
۴۴	۱.۲. مستندات روایی مخالفین با مشارکت سیاسی - اجتماعی زن
۴۵	۱.۲.۱. احادیث منع از امارت و حکومت زنان
۴۵	۱.۲.۲. روایات منع از مشورت زنان
۴۶	۱.۲.۳. احادیث دلالت کننده بر نقص عقول زنان
۴۸	۱.۲.۴. احادیث منع از اطاعت و تدبیر زنان
۴۹	۲. نظریه موافقت محدود با مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان

۳. نظریه موافق با مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان	۵۰
۳.۱. مستندات قرآنی موافق با مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان	۵۰
۳.۱.۱. آیات ۲۳ تا ۴۴ سوره نمل	۵۰
۳.۱.۲. آیه ۱۲ سوره ممتحنه	۵۱
۳.۱.۳. آیات ۳۸ سوره شوری و ۱۵۹ سوره آل عمران	۵۱
۳.۱.۴. آیات ۵۸ سوره نساء، ۴۲ و ۴۵ سوره مائده	۵۲
۳.۱.۵. آیه ۷۱ سوره توبه	۵۲
۳.۱.۶. آیه ۶ و ۳۶ سوره احزاب	۵۳
۴. نقد روایات مخالف با مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان	۵۳
۴.۱. طرد روایات	۵۳
۴.۲. توجیه موردی	۵۳
۴.۳. توجیه عام	۵۴
۵. بررسی فقهی اشتغال زنان	۵۴
۵.۱. مبانی فقهی مشروعیت اشتغال زنان	۵۴
۵.۱.۱. قرآن کریم و اشتغال زنان	۵۴
۵.۱.۱.۱. کار زنان در بیرون از منزل از دیدگاه قرآن	۵۵
۵.۱.۱.۲. تشویق عموم مردم به فعالیت‌های اقتصادی از دیدگاه قرآن کریم	۵۶
۵.۱.۲. مشروعیت اشتغال زنان از دیدگاه روایات	۵۶
۵.۱.۳. سیره	۵۷
۵.۱.۴. نظرات فقها	۵۸
۵.۱.۴.۱. قوامیت و ریاست مرد بر خانواده	۵۸
۵.۱.۴.۱.۱. قوامیت شوهر و اشتغال زن	۵۹
فصل چهارم: حقوق اجتماعی و سیاسی زنان	۶۳
۱. حقوق اجتماعی و سیاسی زنان در فقه	۶۴

۱.۱. بیعت یا حق انتخاب	۶۴
۱.۱.۱. بیعت زنان با پیامبر اکرم (ص)	۶۴
۱.۱.۲. بیعت زنان در غدیر خم	۶۵
۱.۲. زنان و اصلاح حاکمیت	۶۶
۱.۲.۱. مبارزات سیاسی حضرت زهرا (س) در جهت اصلاح ساختار حکومت	۶۶
۱.۲.۲. فعالیتهای سیاسی حضرت زینب (س)	۶۷
۱.۲.۳. فعالیتهای سیاسی جمع دیگری از زنان مبارز	۶۸
۱.۳. جهاد	۶۸
۱.۴. حق شرکت در جمع و جماعات	۶۹
۱.۵. حق ذمه و استجاره	۶۹
۱.۶. آزادی بیان	۷۰
۱.۷. حق رأی و داوطلبی	۷۰
۱.۸. شرکت در احزاب سیاسی	۷۱
۲. بررسی حقوقی مشارکت زنان	۷۱
۲.۱. حق اشتغال در قانون اساسی ایران	۷۱
۲.۱.۱. زنان و تصدی مناصب حکومتی	۷۲
۲.۱.۱.۱. جایگاه زنان در نهاد رهبری	۷۲
۲.۱.۱.۱.۱. رهبری	۷۲
۲.۱.۱.۱.۲. مخالفان تصدی رهبری توسط زنان	۷۳
۲.۱.۱.۱.۳. موافقان تصدی رهبری توسط زنان	۷۴
۲.۱.۱.۱.۴. شورای رهبری	۷۵
۲.۱.۱.۲. جایگاه زنان در قوه مجریه	۷۶
۲.۱.۱.۲.۱. ریاست جمهوری	۷۶
۲.۱.۱.۲.۱.۱. دلایل مخالفان تصدی ریاست جمهوری توسط زنان	۷۷

۱۰۳.....	کتب فارسی
۱۰۷.....	کتب عربی
۱۱۰.....	مقالات

مقدمه

در جوامع نخستین و پیش از تشکیل طبقات اجتماعی، زنان نقش عمده‌ای در تولید نیازهای زندگی داشته‌اند و موقعیت آنها برتر از مردان بوده است؛ اما با شکل‌گیری مالکیت خصوصی و با وجود آنکه سهم زنان در پیشرفت بشریت، اساسی بوده است؛ این وضعیت متزلزل گردید. پس از گذشت مدت زمانی طولانی و با انقلاب صنعتی و ورود زن به فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی، آرام آرام نقش اجتماعی زن پررنگ و مهم‌تر شد. به هر حال، بحث حقوق فردی و اجتماعی زنان با وجود فراز و فرودهایی که داشته، از جمله مباحث مطرح در دوره معاصر است. با تحولات اجتماعی در خلال سده گذشته، به تدریج زمینه حضور حداکثری زنان در فعالیت‌های مختلف اقتصادی، علمی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی فراهم شده است. امروزه مشارکت سیاسی زنان در راستای ارتقای سطح نظام اجتماعی و سیاسی در اکثر جوامع مختلف جهان امری بدیهی و پذیرفته شده است. تردیدی نیست که جامعه مدنی برای اداره امور خود نیازمند مشارکت همه افراد، از جمله زنان است. یکی از جنبه‌های مشارکت اجتماعی زنان، شرکت در انتخابات و حق رأی دادن، کاندیداتوری و حق انتخاب شدن و سرانجام تصدی مسئولیت‌های اجرایی است. قبل از انقلاب اسلامی، برخی از فقها ضمن مخالفت صریح با لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی، حضور اجتماعی زن را مخالف شرع دانسته، شرکت زنان در انتخابات را حرام اعلام کردند؛ زیرا از نظر ایشان به رسمیت شناختن این حق، زمینه‌ساز ترویج و گسترش فساد در جامعه بود.

امام خمینی (ره) در تلگرافی به اسدالله علم (نخست‌وزیر وقت دولت پهلوی) این مطلب را چنین توضیح داده‌اند: «ورود زن‌ها به مجلسین و انجمن‌های ایالتی و ولایتی و شهرداری مخالف قوانین محکم اسلام است که تشخیص آن به نص قانون اساسی مشروطه، 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. در اینصورت، حق رأی دادن به زن‌ها و انتخاب آنها در همه مراحل، مخالف نص اصل دوم قانون اساسی است». همچنین ایشان در سال ۱۳۴۱ طی اعلامیه مشترکی به همراه نه تن از مراجع و علما، شرکت زنان در انتخابات را غیر قانونی و غیر شرعی دانسته، استناد وزیر را به مقدمه قانون اساسی غیرقانونی اعلام کردند؛ چرا که مقدمه قانون اساسی جزء قانون محسوب نمی‌شود، بلکه فقط سخنان شاه است. امام با تعبیری مثل زیرپا گذاشتن احکام ضروری اسلام، به فساد کشاندن زنان مسلمان در سخنرانی‌ها و پیام‌های خود، برای افشای نقشه رژیم شاهنشاهی

درباره اعطای آزادی‌های سیاسی به زنان تلاش می‌کرد.

اما با شکل‌گیری نهضت اسلامی و پیروزی آن، زنان نه تنها از حق مشارکت سیاسی برخوردار شدند؛ بلکه در پست‌های مختلف اجرایی و سیاسی مشغول فعالیت و خدمت‌رسانی به جامعه گردیدند. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، بر اساس مبانی فقهی، به حقوق طبیعی زنان و حق مشارکت سیاسی - اجتماعی آنان با حفظ شأن و کرامت انسانی ایشان، نگاهی ویژه، متمایز و مترقی داشته و این حق را چه در قانون و چه در عمل به رسمیت شناخته است. زنان به عنوان نیمی از جامعه ایرانی، همواره سعی بر آن داشته‌اند که در تحولات سیاسی و اجتماعی پیرامون خود پایه‌پای مردان تا حد توان تأثیرگذار باشند.

با این وجود، برخی از فقهای مسلمان با استناد به دلایل فقهی همچنان مخالف مشارکت همه‌جانبه زنان در فعالیت‌های سیاسی هستند. از این‌رو، صرف‌نظر از مباحث اجتماعی مرتبط با پیامدهای مختلف حضور زنان در جامعه، این پرسش مهم مطرح است که مشارکت سیاسی زنان و تصدی مسئولیت‌های اجرایی با چه موانع فقهی روبرو است و اگر مانعی بر سر راه آن وجود نداشته باشد، چگونه است که همچنان برخی از فقها با تصدی مسئولیت وزارت و ریاست جمهوری توسط زنان مخالفت می‌کنند؛ گرچه عضویت در شورای شهر، نمایندگی مجلس و تصدی پست‌های اجرایی میانی را جایز می‌شمارند.

در پژوهش حاضر، پس از بیان متون فقهی، کتب حقوقی، مشروح مذاکرات مجلس شورای اسلامی، مشروح مذاکرات خبرگان قانون اساسی و مشروح مذاکرات شورای نگهبان قانون اساسی، با توجه به مبانی فقهی - حقوقی، اطلاعات بدست‌آمده پایش و سرانجام فرضیه مورد نظر، یعنی مشروعیت تصدی مقام وزارت، ریاست جمهوری به اثبات خواهد رسید.



فصل اول

کلیات

۱. مفاهیم تحقیق

۱.۱. مفاهیم نظری

در این بخش بر آن هستیم که با توجه به اهمیت لغوی و اصطلاحی واژه‌های مربوط به این تحقیق، ابتدا به این تعاریف پرداخته و آنها را تبیین نماییم.

۱.۱.۱. اشتغال زنان

اشتغال زنان در سه سطح خرد، کلان و توسعه تعریف می‌شود:

۱. اشتغال برای تأمین زندگی خصوصی (زندگی خانوادگی)؛
۲. سهم بودن در ایجاد عدالت اجتماعی - سیاسی - فرهنگی - اقتصادی یا نظام موازنه (زندگی اجتماعی)؛
۳. اشتغال به معنای سهم بودن در تکامل (زندگی تاریخی). (لطیف‌پور، ۱۳۸۸: ۱۱۲)

۱.۱.۲. اسلام

در لغت به معنای تسلیم و گردن نهادن است. منظور از اسلام، دین مبین اسلام به عنوان آخرین دین الهی است و شامل مذاهب مختلفی می‌شود که مهم‌ترین آنها، شیعه اثنی عشری، حنفیه، حنابله، مالکیه، شافعیه است.

۱.۱.۳. نظام سیاسی

نظامی است که بر اساس رأی مردم، قوه مجریه و قوه مقننه تشکیل و با توجه به قانون اساسی امور مختلف کشور را اداره می‌کند. منظور از نظام سیاسی در این پژوهش، نظام مبتنی بر مردم سالاری دینی است که با رهبری ولی فقیه مشروعیت پیدا کرده و ارکان آن به دو صورت مستقیم یا غیر مستقیم برگزیده مردم هستند.

۱.۱.۴. حقوق

«حقوق» جمع کلمه «حق»، بنابراین «حقوق» به معنای امتیازات و ویژگی‌های هر یک از افراد یک جامعه است که گاه از آن به «حقوق فردی» تعبیر می‌شود؛ مانند حق حیات، حق مالکیت، حق ابوت، حق بنوت و حق زوجیت. (کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۴۳)

۱.۱.۴.۱. حقوق زنان

اصطلاحی است ناظر به آزادی و حقوق مختلف زنان در سنین مختلف. این حقوق ممکن است توسط قانون یا رسوم سنتی یا اخلاقی در یک جامعه به رسمیت شناخته شوند یا به رسمیت شناخته نشوند. مدافعان حقوق زنان نشان می‌دهند که بدلائل تاریخی و فرهنگی، زنان و دختران بیشتر از مردان از شمول حقوق انسانی خارج می‌شوند. حقوق زنان شامل این موارد می‌شود: حفظ تمامیت بدنی و خودمختاری، حق رأی، حق کار، حق دستمزد برابر بخاطر کار برابر، حق مالکیت، حق تحصیل، حق مشارکت در قراردادهای قانونی، حق سرپرستی، ازدواج.

۱.۱.۵. مشارکت

الن بیرو در تعریف مفهوم مشارکت چنین می‌نویسد: «مشارکت کردن به معنای سهمی در چیزی یافتن و از آن سود بردن و یا در گروهی شرکت جستن و بنابراین، با آن همکاری داشتن است. از دیدگاه جامعه‌شناسی، باید بین مشارکت به عنوان حالت یا وضع (امر شرکت کردن) و مشارکت به عنوان عمل و تعهد (عمل مشارکت) تمیز قائل شد. مشارکت در معنای اول از تعلق به گروهی خاص و داشتن سهمی در هستی آن خبر می‌دهد و در معنای دوم، داشتن شرکتی فعالانه در گروه را می‌رساند و به فعالیت اجتماعی انجام‌شده نظر دارد». (بیرو، ۱۳۷۵: ۲۵۷).

۱.۱.۵.۱. مشارکت سیاسی

مشارکت سیاسی عبارت است از آن دسته از فعالیت‌های داوطلبانه‌ای که اعضای جامعه در انتخاب حکام بطور مستقیم و غیر مستقیم در شکل‌گیری سیاست‌های عمومی انجام می‌دهند.

۱.۱.۵.۲. مشارکت اجتماعی

مشارکت اجتماعی، شرکت در فعالیت‌های اجتماعی است که این فعالیت‌ها همراه با حضور با دیگران و در ارتباط با آنها جهت‌دار است: «مشارکت در کارهای اجتماعی به معنی نوعی تعهد و قبول مسئولیت فردی و اجتماعی است که هر کدام از ما ناگزیر باید آن را بپذیریم. این تعهد و مسئولیت می‌تواند در شکل کار و فعالیت معین یا نامحدودی صورت پذیرد که شمار زیادی از این وظایف، جنبه اخلاقی و اجتماعی داشته و تعدادی نیز فرم حقوقی و اقتصادی به خود می‌گیرند».

(مالکی، ۱۳۸۹: ۲۳)

فصل دوم

مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان

۱. مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان

۱.۱. شاخص‌های مشارکت سیاسی زنان

برای مشارکت سیاسی شاخص‌های وجود دارد که راش این شاخص‌ها را اینگونه بر می‌شمارد:

۱. دارای پست سیاسی یا اجرایی
۲. خواهان پست سیاسی یا اجرایی
۳. عضو فعال سازمان سیاسی یا اجرایی
۴. عضو فعال سازمان شبه‌سیاسی
۵. عضو غیر فعال سازمان سیاسی یا اجرایی
۶. عضو غیر فعال سازمان شبه‌سیاسی
۷. شرکت در مباحث سیاسی غیر رسمی
۸. علاقه‌مندی به شرکت در امور سیاسی
۹. رأی دادن (راش، ۱۳۸۷: ۱۲۶).

اما شاخص‌ها و مؤلفه‌های مشارکت سیاسی در ایران طبق قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از این قرار است:

۱. منصب رهبری (اصول ۵ و ۱۰۹)
۲. منصب ریاست جمهوری (اصل ۱۱۵)
۳. منصب وزارت (اصل ۱۳۳)
۴. منصب شورای نگهبان (اصول ۹۱ و ۹۹)
۵. منصب نمایندگی در مجلس شورای اسلامی (اصل ۶۲)
۶. منصب قضایی (اصل ۱۶۳)

۷. منصب در مجلس خبرگان

۸. منصب در مجمع تشخیص مصلحت نظام (اصل ۱۱۲)

۹. عضویت در شوراهای شهر و روستا (اصل ۱۰۰)

۱۰. فعالیت در احزاب سیاسی، فعالیت در سازمان‌ها، انجمن‌ها و جمعیت‌های غیردولتی

(اصل ۲۶)

۱۱. رأی دادن (اصل ۶)

۱.۲. زنان و تصدی حاکمیت

از مباحث مطرح در عرصه مشارکت سیاسی، موضوع تولی امر حکومت توسط زنان است که از دیرباز مخالفان و موافقان به آن توجه کرده‌اند، ولیکن در منابع فقهی اعم از شیعه و سنی کمتر به آن پرداخته شده است.

منظور از تصدی حاکمیت، پذیرش بالاترین منصب اجرایی است که گاهی در متون اسلامی، از آن به امارت تعبیر می‌شود؛ «لا تولی المرأة القضاء ولا تولی الامارة». (صدوق، ۱۳۷۴: ۲۰۰) حاکمیت، عالی‌ترین منصب سیاسی بعد از ولایت و رهبری است که در صورت تثبیت آن برای زنان، سایر منصب‌ها نیز به اولویت ثابت می‌شود.

قبل از ورود به اصل بحث، لازم است به این نکته توجه شود که یکی از احکام بدیهی عقل، این است که باید مشاغل بر مبنای قابلیت به افراد سپرده شود و هر کس، برای هر کاری، قابلیتش بیشتر باشد، برای تصدی آن شایسته‌تر است. (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۴: ۴۶-۴۴).

سخن امیرالمؤمنین علی (ع) در نهج‌البلاغه به همین حکم عقل اشاره کرده و مسئله را از زمره تعبد‌های محض خارج می‌کند: «إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَاعْلَمَهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ؛ شایسته‌ترین مردم برای زمامداری، کسی است که توانایی او برای اداره جامعه از همه بیشتر و به امر خدا در این باره آگاه‌تر باشد». (خطبه ۱۷۳ نهج‌البلاغه)

مراجعه به حکم عقل و فطرت ایجاب می‌کند در مورد حاکم منتخب شرایط ذیل رعایت شود: عاقل، عالم بودن به فنون سیاست، مدبر بودن و توانا بر اجرا و امین بودن. (منتظری، ۱۴۰۸: ج ۱،

(۱۰)

بنابراین، رعایت مصالح فرد و جامعه ایجاب می‌کند در واگذاری منصب‌ها از جمله زمامداری و حکومت، ملاک قابلیت لحاظ گشته و به حکم عقل توجه شود. اصولاً، اصل عقلی تخصیص‌پذیر نیست که بتوان گفت این مسئله مربوط به مردان است و زنان، حتی با داشتن صلاحیت‌های لازم و کافی، از این قاعده کلی استثناء شده باشند. (آکوچکیان، عرب‌نژاد، ۱۳۸۹: ۲۶۹-۲۷۱)

۱.۳. ضرورت مشارکت سیاسی زنان در سطوح بالای مدیریتی و

حکومتی

مشارکت سیاسی یکی از مؤلفه‌های توسعه پایدار در کنار سایر عوامل می‌باشد و مشارکت زنان در سطوح تصمیم‌گیری از پایین‌ترین تا بالاترین سطوح، صرف اعطای حقوق مساوی به زنان مطابق قانون اساسی کشورها کافی نبوده است و لذا در سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌های محلی و همچنین ابزارهای بین‌المللی، از ضرورت و راهکارهای نیل به مشارکت زنان در عرصه سیاسی سخن به میان آمده است. (مصفا، ۱۳۷۱: ۲۸۸) از آنجایی که فرآیند مشارکت، گستره وسیعی دارد، لذا مشارکت سیاسی را می‌توان به مجموعه‌ای از فعالیت‌ها اطلاق کرد که به نوعی به افزایش قدرت یا افزایش شدت تحرک یک جامعه منجر می‌گردد. مشارکت زنان در کنار مردان، ضامن بقای نظام اسلامی است؛ در زمان کنونی، در جامعه اسلامی در موارد فراوانی مشارکت زنان در مدیریت کلان اجرایی کشورها از جمله در مجالس قانون‌گذاری و ریاست ادارات مشاهده می‌شود. (شاکری، ۱۳۹۳: ۴۰۹-۴۰۸) ادله عقلی و نقلی فراوانی بر لزوم حضور زن در اجتماع وجود دارد که به اجمال به طرح برخی از موارد می‌پردازیم:

۱.۴. الگوگیری از تاریخ صدر اسلام

شواهدی از تاریخ صدر اسلام بر حضور زنان در صحنه اجتماع و شرکت فعال آنان در حوزه‌های مختلف سیاسی، نظامی، فرهنگی و اجتماعی وجود دارد. (ر.ک: ابن هشام، ۱۴۱۵: ۲۲۴) منابع موثقی جواز حضور زنان را برای برپایی نماز عشاء، (طباطبایی، ۱۴۱۳: ۳۴۰-۳۴۱) نماز جماعت

(ابن ابی حدید، ۱۴۳۰: ۲۸۵) نماز جمعه (طبرسی، ۱۳۹۲: ۲۸۶) حضور در جنگ‌ها (نوری همدانی، ۱۳۸۴: ۱۱۶) و... را ثابت می‌کند. از آنجا که این امور، اموری مهم و قابل توجه هستند، اما ضرورتی بر حضور زنان برای برپایی آنها نبوده است، نشان می‌دهد که اسلام حضور زنان را بطور کلی در جامعه جایز می‌داند و دلیلی ندارد که با وجود این جواز، زنان را مکلف به حبس در خانه و منع از حضور در جامعه بدانیم.

۱.۵. ضرورت حضور زنان در برخی مشاغل و فعالیت‌های سیاسی

با پیشرفت سریع صنعت و تکنولوژی و تخصصی شدن علوم و مشاغل، مشاغلی بوجود آمده است که ضرورت حضور زنان در آن وجود دارد. از جمله این مشاغل، می‌توان به آموزش و خدمات پزشکی برای زنان اشاره کرد. قطعاً اگر درمان بیماران زنان توسط زنان صورت گیرد، بازدهی بهتری خواهد داشت، لذا الویت در این مشاغل با زنان است که بار این امور مهم را بر دوش گیرند. چون در درمان و زایمان، که تماس فیزیکی لازمه عمل است، ضرورت دارد زنان مشغول بکار شوند تا از ابتلای احتمالی حرام جلوگیری شود. می‌توان گفت عدم حضور زن در بعضی مشاغل می‌تواند به پیکره جامعه صدمه بزند.

حضور زنان در برخی مشارکت‌های سیاسی که حفظ اسلام و نظام اسلامی بر آنها مبتنی است، از این جمله است. گاهی در عصر معصومان، زنان مسئولیت‌های حساسی را به دوش می‌گرفتند؛ مانند مسئولیت حکیمه خاتون، خواهر امام هادی (ع) و مادر امام حسن عسکری (ع) معروف به جدّه در حفظ ارتباط با شبکه و کلای امام و انجام دیگر دستورات حضرت. (مجلسی، ۱۳۹۴: ۸۰) زن بودن در چنان وضعیتی این ارتباط را پنهان می‌ساخت و می‌توانست در این موقعیت حساس، بخش عمده‌ای از نقش امام را پوشش دهد. (ر.ک: علاسوند، ۱۳۹۰: ۱۳۲).

۱.۶. ارتقاء و رشد عقلی و فکری زنان با حضور در جامعه

منع حضور زنان در جامعه سبب محرومیت آنان از دستاوردهای علمی و تکنولوژی می‌شود؛ حال آنکه انصاف و عقل چنین امری را روا نمی‌دارد. علاوه بر این، احادیثی داریم که به صراحت بیان می‌کند که طالب علم و دانش و فراگیرنده آن، چه دختر و چه پسر محبوب خداوند هستند و

چه بسا کسب علم مستلزم حضور در دانشگاه‌ها و مراکز علمی و شاگردی نزد اساتید است. «قال رسول الله (ص): طلب العلم فریضه علی کل مسلم الا ان الله یحبُّ بغاء العلم». (حر عاملی، ۱۳۸۲: ۱۴) «فَوَجَبَ علی العاقل طلبُ العلم». (کلینی، ۱۳۸۶: ۳۴).

۲. مبانی فقهی مشارکت سیاسی زنان

در اسلام، هیچ گونه تبعیضی بین زن و مرد وجود ندارد، بلکه در جنبه‌های مختلفی از تساوی برخوردارند، در آفرینش، در جنبه‌های روانی و معنوی، در شئون همسری، در همدوشی با مردان در زمینه‌های مختلفی از سیر و سلوک گرفته تا استقلال اقتصادی و ... (ملک‌زاده، ۱۳۹۵: ۵۰۴)

در بررسی مبانی فقهی مشارکت سیاسی، درباره چند مفهوم حکمی بحث می‌شود، از جمله واجبات کفایی، مسئولیت متقابل دولت و مردم یا نصیحت رهبران جامعه، رضایت عمومی، بیعت و اصل مقدمه واجب و هیچ مسئله سیاسی - اجتماعی وجود ندارد که در یکی از این قلمروها (مبانی قرآنی، روایی، نظری و فقهی) نگنجد؛ البته واژه مشارکت سیاسی در اسلام عنوان نشده است، اما عناوینی هست که همان معنای مشارکت انسان در تعیین سرنوشت اجتماعی و سیاسی‌اش را می‌رساند، که در اینجا به بیان آنها پرداخته می‌شود.

۲.۱. اصل نفی سلطه

از پیامبر اسلام (ص) نقل شده که «مردم بر اموال خویش مسلطند و حق تصرف دارند». مفاد سلبی این روایت که مفاد ایجابی آن نیز بواسطه آن حجیت می‌یابد، این است که «دیگران بر اموال انسان مسلط نبوده و حق تصرف ندارند». از مفاد سلبی این حدیث نیز این مفهوم استنتاج می‌شود که «اگر دیگران در مال انسان حق تصرف نداشته باشند، در جان انسان مسلماً - به طریق اولویت - حق سلطه نخواهند داشت». با توجه به این مفاهیم، قاعده اولیه‌ای را مسلم دانسته‌اند و آن «اصل عدم سلطه انسان بر انسان است». عملکرد این اصل در ضرورت رضایت مردم از حکومت، به این شیوه است که هر نظام حکومتی ملازم با سلطه‌های مختلفی بر جان و مال انسان است. در اینجا اگر به مقتضای اصل نفی سلطه عمل شود، تصرف دولت غیر مشروع خواهد بود و از حکومت جز اسمی باقی نخواهد ماند و مفاسد جامعه بی حکومت گریبان‌گیر همه خواهد شد.

اگر به مقتضیات حکومت بدون چون و چرا تن داده شود، اصل «اولی نفی سلطه» بی اثر خواهد شد، بنابراین بهترین راه جمع بین این دو است. یعنی حکومت از طریق انتخاب مردم برگزیده شود و در نتیجه هم از اختیارات لازم برخوردار باشد و هم با سلطه مردم معارض نخواهد بود. (صدر، ۱۳۶۴: ۱۰۰).

قرآن کریم نیز بر عبادت خداوند و اجتناب از طاغوت (سوره نحل آیه ۳۶) تأکید می‌کند. واژه اجتناب تمامی ابعاد زندگی با طاغوت را شامل می‌شود، یعنی اجتناب از طاغوت در مجالست و نشست و برخاست و اقتدا به او در امور اجتماعی و قضاوت. متعلق این عبارت ذکر نشده که این خود دلیل بر افاده عموم است و لذا می‌توان دریافت که از طاغوت در همه جا و هر مورد باید اجتناب کرد و فاصله گرفت. طاغوت صیغه مبالغه طغیان است، یعنی کسی که در ظلم و ستم زیاده‌روی می‌کند. این طغیان بسیاری چیزها را می‌تواند شامل شود که در رأس آن حکومت است. (صانعی، ۱۳۸۴: ۱۸)

۲.۲. اصل خلافت عامه انسان

این اصل بر اساس آیه ۳۰ سوره بقره مبتنی است که می‌فرماید: (انی جاعل فی الارض خلیفه) در مصداق خلیفه‌الله بودن، بیشتر مفسران هم نظر هستند که مقام خلیفه‌اللهی مخصوص حضرت آدم (ع) نبوده، بلکه مربوط به نوع انسان است. (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۴۸) «خداوند، پروردگار همه زمین و همه خیرات آن است ... بدین ترتیب خلیفه‌الله در زمین، یعنی جانشین خدا در همه این امور است. از این‌رو، خلافت انسان در قرآن، در حقیقت شالوده حکومت انسان بر هستی است و حکومت میان مردم، همه از ریشه همان خلافت سرچشمه می‌گیرد ... حکومت انسان بر خود هم بر این پایه درست می‌شود؛ چنانکه حکومت مردم بر مردم، یعنی «حق حاکمیت ملی» نیز به عنوان خلیفه‌الله بودن انسان‌ها می‌تواند مشروع و قانونی باشد. (صدر، ۱۳۸۴: ۱۰) با تفسیری که از «خلافت عامه انسان» شد، مشارکت سیاسی مردمی در عالی‌ترین سطوح در عصر غیبت، تحقق یافته و حق حاکمیت ملی مشروعیت پیدا نموده و این خلافت الهی طبق دو قاعده «شوری» و «حق حاکمیت» اعمال می‌شود. ایجاد جامعه سیاسی، دولت و تشکیل حکومت از نتایج نظریه خلافت انسان است. جامعه انسان به عنوان جانشین خدا در زمین برای اداره و تدبیر امور خود به ایجاد دولت و در نتیجه تشکیل حکومت می‌پردازد؛ بنابراین پایه و اساس دولت «خلافت عامه انسان» است. چه اگر انسان

جانشین خدا در زمین نباشد، چگونه می‌تواند به تدبیر امور جامعه پرداخته و در آن تصرف نماید. خلیفه بودن یعنی توانایی بالقوه ایجاد دولت و تشکیل سازمان‌های حکومتی را داشتن و لذا بر انسان است که این توانایی و استعداد بالقوه را به نیروی بالفعل تبدیل کرده، دولتی را بوجود آورد و برای تأمین اهداف دولت به تشکیل حکومت و نهادهای سیاسی بپردازد.

۲.۳. اصل نیاز طبیعی

سومین مبناي مشارکت مردمی، نیاز طبیعی است. انسان‌ها میل دارند که حضوری فعال نسبت به مسائل مربوط به سرنوشت خود در صحنه سیاسی داشته باشند. اگر اولیای مذهب با آن مخالفت کنند، کاهش نفوذ آن مذهب مسلم خواهد بود. (صدر، ۱۳۸۴: ۱۰۶) «از نظر روانشناسی مذهبی، یکی از موجبات عقب‌گرد مذهب، این است که اولیای مذهب، میان مذهب و نیاز طبیعی تضاد برقرار کنند. مخصوصاً هنگامی که آن نیاز در سطح افکار عمومی ظاهر شود. درست در مرحله‌ای که استبدادها و اختناق‌ها در اروپا به اوج خود رسیده بود و مردم تشنه این اندیشه بودند که حق حاکمیت از آن مردم است. کلیسا یا طرفداران کلیسا و یا با اتکا به افکار کلیسا، این فکر عرضه شد که مردم در زمینه حکومت، فقط تکلیف و وظیفه دارند، نه حق. همین کافی بود که تشنگان آزادی و دموکراسی و حکومت را بر ضد کلیسا، بلکه بر ضد دین و خدا بطور کلی برانگیزد» (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۲۰) پس نیاز طبیعی به مشارکت و تعیین سرنوشت خود، در صورت ارضا نشدن و عکس‌العمل غلط در برابر آن، به نفی دین منجر می‌شود. از این جهت اسلام به عنوان دینی کامل و مبتنی بر فطرت، این نیاز طبیعی مردم را بی پاسخ نمی‌گذارد؛ و یقیناً زنان و مردان در این مسئله مشترک‌اند.

۲.۴. اصل شوری و تعاملات سیاسی

رابطه شورا با مشارکت سیاسی از منظر بستر نظری مشارکت سیاسی حائز اهمیت می‌باشد و صرف اهتمام نشان دادن فرهنگ سیاسی دین نسبت به بهره‌گیری از آراء و اندیشه‌های گوناگون به نوعی تشویق مشارکت افراد در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی و سیاسی را بازگو می‌نماید. از طرف دیگر، فرهنگ مشورت و اشاعه آن در جامعه اسلامی آثار و سودمندی‌هایی را به همراه دارد که

در ادبیات سیاسی جدید به عنوان دستاوردهای مشارکت سیاسی عنوان می‌گردد. بنابراین از منظر کارکردی نیز می‌توان گفت آنچه امروز از طریق مکانیزم مشارکت سیاسی شهروندان دنبال می‌گردد، در فرهنگ اسلامی با تعبیه اصل شورا و تشویق آن مورد توجه قرار گرفته است. (سجادی، ۱۳۸۰: ۹۲)

۲.۵. اصل امر به معروف و نهی از منکر و تعاملات سیاسی

از لحاظ سیاسی، اصل امر به معروف و نهی از منکر همچون ابزار ممانعت از برقراری حکومت‌های ظالم و استبدادی عمل می‌کند. امر به معروف و نهی از منکر در این خصوص وظیفه‌ای همگانی است که بر اساس آن، مردم نسبت به دولت و یکدیگر و دولت نیز نسبت به مردم تکلیف دارند که برای نفی منکرات و نشر معروف‌ها اقدام کنند. مردم برای کنترل و خیرخواهی حاکمان جامعه بر اعمال و رفتارهای آنان نظارت می‌کنند. در اندیشه سیاسی اسلام، نظارت به عنوان یک مفهوم شاخص مورد بررسی قرار می‌گیرد و مردم از طریق این مکانیسم، انگیزه مشارکت در امور سیاسی و اجتماعی را بدست می‌آورند. (عظیم‌زاده، اردبیلی، ۱۳۹۲: ۴۲)

۲.۶. مسئولیت متقابل دولت و مردم

در طول تاریخ بشریت، فرض بر این بود که مردم در خدمت دولت وظایفی دارند و در قرون اخیر بحث از حقوق مردم، موضوعیت یافته است. در اسلام این دو حقوق متقابل دارند، با سنگین‌تر بودن کفه حقوق مردم. در این مکتب: امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسئول در برابر آنها است. از این دو (حکمران و مردم) اگر بنا است یکی برای دیگری باشد، این حکمران است که برای توده محکوم است، نه توده محکوم برای حکمران. (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۲۸).

از نگاه امام خمینی (ره): هر فردی از افراد ملت، حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمامدار مسلمین را استیضاح کند (خمینی، ۱۳۸۹: ۴۰۸) و به اصطلاح حکومت امری اعتباری است. با این مبنا راه برای مشارکت جدیدتر مردم در تمامی امور مربوط به خود و سرنوشتشان باز می‌شود. در اینصورت است که مشارکت نه تنها حق، بلکه تکلیف می‌شود؛ یعنی نه اینکه دیگران برای افراد تعیین تکلیف کنند، بلکه از نگاه دینی، فرد در مقابل خودش، خدایش، جامعه‌اش و...

موظف است که نسبت به سرنوشت خود حساس باشد، در صحنه باشد، فعال باشد، از اعوجاج حکومتی جلوگیری کند. در صحنه‌ها حضور داشته باشد و از حقوق خودش به عنوان یک وظیفه دفاع کند. (منصورنژاد، ۱۳۸۵: ۳) نصیحت مردم به ائمه مسلمانان گاه به شکل انتقاد است و گاه با تأکید و تمجید، گاه علنی و گاه مخفی و گاه شرکت در انتخابات است؛ زیرا مسئولانی را برای اجرای قانون بر می‌گزینند؛ (عمید زنجانی، ۱۳۷۷: ۳۸) همانطور که استیضاح نیز حق ملت شمرده شده است؛ (خمینی، ۱۳۸۹: ۴۰۹) بنابراین، مشارکت نه تنها حق، بلکه تکلیف است؛ زیرا هر فرد در مقابل خود، خدا و جامعه موظف است که درباره سرنوشت خود و دیگران حساس باشد. (منصورنژاد، ۱۳۸۵: ۳) از این مسئولیت در قرآن با عنوان «نصح» یاد شده است. (عمید زنجانی، ۱۳۷۷: ۱۳۵)

۲.۷. واجب کفایی

در جامعه اسلامی، حدود ۹۹ درصد از اموری که به مشارکت جمعی نیاز دارند، جزء واجبات کفایی‌اند که بدون وجود وسایل و ابزارهای لازم انجام نمی‌شوند؛ بنابراین برای تأمین آن به مشارکت سیاسی مردم نیاز است. از این‌رو، مشارکت سیاسی در حوزه شریعت اسلام جزء واجبات کفایی بشمار می‌رود. (عمید زنجانی، ۱۳۷۷: ۱۳۵)

۲.۸. رضایت و خشنودی عموم مردم

در فقه اسلام، مسئولان باید رضایت عمومی را در نظر گیرند. مفهوم «رضی‌العامه» یعنی «نظام سیاسی باید بر پایه رضایت عمومی استوار باشد» و یکی از راه‌های احراز رضایت عمومی، مشارکت جمعی مردم است. (عمید زنجانی، ۱۳۷۷: ۳۹)

۲.۹. اصل مقدمه واجب

همانطور که اصل تأسیس حکومت از ضروریات عقلی است، مقدماتی هم که موجب ثبات سیاسی حکومت می‌شود، از جمله واجبات ضروری بشمار می‌آیند و از آنجا که مشارکت سیاسی موجب استمرار و ثبات حکومت است، رعایت حقوق مشارکتی مردم، «به تبع»، از واجبات شرعی

بشمار می‌آید. (مقیم، ۱۳۸۸: ۲۴) همیاری و هم‌فکری اجتماعی (مانده: ۲) (ناصح علوان، ۱۳۷۳: ۲۶)، شورا (شورا: ۳۸) (سجادی، ۱۳۸۲: ۱۱۹)، امر به معروف و نهی از منکر (آل‌عمران: ۱۰۴) (عمید زنجانی، ۱۳۷۷: ۳۷)، اراده جمعی (رعد: ۳۳) و اطاعت جمعی (نساء: ۳۴) (همان: ۳۳-۳۴) از جمله مبانی قرآنی مشارکت و اصول نفی سلطه، خلافت عامه انسان، نیاز انسان به تعیین سرنوشتش، آزادی اختیار انسان نیز از مبانی نظری مشارکت بشمار می‌آیند. (عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۹۰: ۱۳۳-۱۴۳) و در تمامی این مبانی هیچ دلیلی بر جداسازی زنان از این مسئولیت‌ها وجود ندارد.

۳. انواع مشارکت سیاسی زنان و تفاوتش با مردان

محققان مشارکت سیاسی زنان را در دو سطح توده و نخبگان تحلیل کرده‌اند. مشارکت در سطح توده به اشکالی از جمله شرکت در انتخابات، انجمن‌ها و استفاده از حق رأی مربوط می‌شود که به افزایش ارتباط میان زنان و جامعه می‌انجامد. مشارکت در سطح نخبگان، مانند حضور در قوای مقننه یا مجریه، معمولاً در حیطه زنانی در مراتب تحصیلات عالی و با تعهد اجتماعی است که مهم‌ترین ویژگی‌اش حضور در وضعیت اخذ تصمیم برای جامعه است. (علیخانی، ۱۳۷۷: ۶۶-۶۷).

بررسی تفاوت در مشارکت مردان و زنان به منزله متغیر وابسته در سطح خرد نشان می‌دهد بازآوری فرصت‌های تعلیم و تربیت و اشتغال، سبب اختلاف میان مشارکت سیاسی زنان و مردان می‌شود. در سطح کلان نیز مشارکت سیاسی زنان تابعی از نظام مشارکت سیاسی در جامعه و رابطه مستقیم میان آنهاست و همانطور که عوامل سطح خرد، ناشی از عوامل ساختاری نظام سیاسی‌اند، در سطح کلان نیز نگرش نخبگان، نظام قانونی و تفاوت میان فرصت‌ها از عوامل مهم بشمار می‌آیند. (مصفا، ۱۳۷۵: ۶۱-۶۳)

مهم‌ترین پیامد مشارکت سیاسی زنان در سطح خرد، تواناسازی زنان در عرصه شهروندی سیاسی و در سطح کلان، تقویت فرآیند اخذ تصمیم، همبستگی بیشتر جامعه و بیان خواسته‌های متفاوت آنهاست؛ (همان: ۶۴-۶۵) البته در هیچ دوره‌ای از تاریخ، زنان از حضور سیاسی و اجتماعی مطلقاً محروم نبوده‌اند؛ با این حال، انقلاب اسلامی ایران نقطه عطفی در زمینه حقوق سیاسی - اجتماعی زنان است. (طفرانگار، ۱۳۸۳: ۹۵)

۳.۱. آداب مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان

از دیدگاه اسلام، هدف از اشتغال فقط دستیابی به اهداف اقتصادی نیست. اشتغال در اسلام بخشی از نظام کلی اجتماعی است که در کنار آن، باید اهداف معنوی، اخلاقی و دینی فرد و جامعه در مسیر تعالی و کمال تأمین گردد. فقه اسلامی ضوابط و معیارهایی کلی را برای اشتغال بیان کرده است. اصل ۲۰، ۲۱ و ۲۸ قانون اساسی نیز به عدم مخالفت شغل با احکام و موازین اسلامی و مصالح عمومی و حقوق دیگران اشاره کرده و ماده ۹۷۵ قانون مدنی و ماده ۶ قانون آئین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور مدنی نیز به عدم مغایرت شغل با نظم عمومی و اخلاق حسنه پرداخته و محدودیت‌های عمومی اشتغال زنان را بیان می‌دارد. همچنین قانون برای اشتغال زن بطور خاص محدودیت‌هایی را پیش‌بینی کرده، از جمله: ممنوعیت قضاوت، محدودیت اشتغال در نیروهای مسلح، محدودیت‌های ناشی از زوجیت (ماده ۱۱۱۷ و ۱۱۰۵ ق.م. ماده ۱۸ قانون حمایت از خانواده مصوب ۱۳۵۳) که در ادامه خواهد آمد.

مشارکت اجتماعی زنان از دیدگاه اسلام آدابی دارد و تجویز و ترغیب به حضور اجتماعی و سیاسی زنان با رعایت این آداب است.

۳.۱.۱. رعایت حجاب، عفاف و عدم اختلاط

رعایت حجاب و پوشش و عفاف در نگاه، گفتار و رفتار برای زنان از ضروریات اسلام است، پوشاندن بدن به استثنای وجه و کفین مانع هیچ گونه فعالیت فرهنگی یا اجتماعی یا اقتصادی نیست، آنچه موجب فلج کردن نیروی اجتماع است، آلوده کردن محیط کار به لذت‌جویی‌های شهوانی است. قرآن کریم پس از آنکه توصیه می‌کند زنان خود را بپوشانند می‌فرماید: «ذَالِکَ اَدْنٰی اَنْ یُّعْرِقْنَ فَلَا یُؤْذِنَنَّ» (احزاب، آیه ۵۹) یعنی این کار برای اینکه به عفاف شناخته شوند و معلوم شود خود را در اختیار مردان قرار نمی‌دهند بهتر است و در نتیجه دورباش و حشمت آنها مانع افراد سبک‌سر می‌گردد. (مطهری، ۱۳۸۴: ۸۶)

اصل وجوب حجاب برای زنان از ضروریات دین اسلام است و منکر آن منکر حکم اسلام است و کسی که از روی عمد و آگاهی منکر ضروریات اسلام شود در حکم کافر است، مگر اینکه معلوم باشد که منکر خدا و یا رسول خدا (ص) نیست. ضروری و واجب بودن حجاب برای زنان از نظر قرآن و گفتار پیامبر (ص) و امامان (ع) و به حکم عقل و اجماع و اتفاق رأی فقها و

علمای اسلام ثابت است. (جمعی از دانشمندان مسلمان، ۱۳۸۶: ۱۹۰)

همچنین آنان باید از اختلاط و برخورد با مردان نامحرم بپرهیزند، بویژه از مکان‌های خلوت با مرد بیگانه باید دوری کنند حضرت علی (ع) فرمود: رسول خدا از زنان بیعت گرفتند که ... با مردان (نامحرم) در خلوت ننشینند. (مجلسی، ۱۳۹۴: ج ۲۸، ۱۰۱) همچنین از ایشان نقل شده: هیچ مردی نباید با زن بیگانه‌ای خلوت کند که در اینصورت، شیطان سومین فرد آنان خواهد بود. (ترمذی، ۱۴۰۳: ۳۱۹) رسول خدا خوش نمی‌داشت که زن و مرد در حال اختلاط از مسجد بیرون روند، زیرا فتنه‌ها از همین اختلاط‌ها بر می‌خیزد. فقها به همین مناسبت فتوا می‌دهند که اختلاط مردان و زنان مکروه است (مجلسی، ۱۳۹۴: ۲۱۳ - ۲۱۴) همچنین، رسول خدا پیشنهاد درب ویژه رفت و آمد زنان را داد. (فیض کاشانی، ۱۴۰۳: ۲۵۵) بعدها عمر صریحاً مردان را از ورود و خروج از آن در نهی کرد و اکنون این در به باب‌النساء مشهور است. همچنین رسول اکرم (ص) پس از سلام نماز، کمی مکث می‌کردند و بلافاصله بر نمی‌خاستند، به تأسی از ایشان، مردان نیز چنین می‌کردند؛ ولی زنان سریعاً از مسجد خارج می‌شدند. ابن‌شهاب معتقد است مکث رسول‌الله (ص) به این سبب بوده که زنان فرصتی داشته باشند تا زودتر از مسجد خارج شوند و هنگام خروج با مردها کمتر برخورد کنند. (بخاری، ۱۴۱۴: ۳۳۷).

رسول‌الله (ص) برای عبور از خیابان‌ها و معابر نیز تدبیری اندیشیده بودند تا اختلاط را به حداقل برسانند. امام صادق (ع) فرمودند: جدّم رسول‌الله (ص) فرمودند: «خانم‌ها نباید از وسط جاده حرکت کنند و فقط می‌توانند از کناره‌های آن حرکت کنند». (نوری طبرسی، ۱۴۰۷: ۲۶۴). علی (ع) مردانی را که مانع همسرانشان در شکستن حریم‌ها نمی‌شوند، توبیخ کردند و خطاب به آنان فرمودند: «ای مردم اهل عراق، شنیده‌ام بانوان شما در جاده‌ها حرکت می‌کنند و با پهلوی زدن به مردان راه خود را می‌گشایند، آیا حیا و آزر نمی‌دارید؟» (حر عاملی، ۱۴۱۳: ۲۳۵).

اگر زن بنا به ضروریاتی مانند اداره زندگی، رسیدگی به امور خانواده و یا حمایت از خود و کودکانش به بیرون از خانه آمد، مجاز نیست با دیگران به خنده و مزاح بنشیند. ابابصیر گوید: «به زنی قرآن آموزش می‌دادم، با او مزاح و شوخی کردم. سپس نزد امام کاظم (ع) رفتم. آن حضرت به من فرمود: به آن زن چه گفتی؟ (شرمگین شده) روی خود را پوشاندم. آن حضرت فرمود: بسوی او بازنگرد». (مجلسی، ۱۳۹۴: ۲۴۷).

فقها به همین دلیل فتوا می‌دهند که اختلاط مردان و زنان مکروه است. سید محمد کاظم

طباطبایی یزدی می‌فرماید: «مختلط شدن مردان و زنان مکروه است، مگر در مورد پیر زنان» (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۸: ۱۴۵). آیت‌الله مکارم شیرازی در پاسخ به این پرسش که آیا اشتغال زنان در اداراتی که محل مراجعه مردان است، جایز می‌باشد؟ پاسخ می‌دهد: «با رعایت شئون اسلامی اشکالی ندارد». (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۸۹). امام خمینی (ره)، تستر از اجانب و خودداری از اختلاط با آنها را در اجتماع، از جمله، محیط دانشگاه لازم می‌داند و اگر اختلاط با اجانب، مفاسد دینی و اخلاقی در برداشته باشد، ترک هرگونه فعالیت علمی را واجب می‌داند. (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ۲۱۱).

برخی از مراجع از جمله صافی گلپایگانی بر این باورند که مسئله اختلاط نباید از همان مقطع ابتدایی در مدارس تا تحصیلات عالی اتفاق بیافتد و تأسیس مدارس مختلط و همکاری با آنها جایز نیست (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۵؛ ۷۸ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۹۵). امام خمینی (ره) می‌فرماید: «موقعی که مردم به دریا رو می‌آورند، یکی از اموری که آنها دامن به آن می‌زدند، همین اختلاطی بود که بین زن و مرد بود و این نه از این باب بود که اینها می‌خواستند به جوان‌های ما مثلاً خوش بگذرد، بلکه از این باب بود که اینها را به تباهی بکشند». (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۷: ۷۲).

یکی از آسیب‌های اساسی در خصوص جایگاه اجتماعی زنان، استفاده ابزاری از زنان در فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی است. بنحوی که زن در حد شی یا کالا تنزل پیدا می‌کند. حضرت امام (ره) به خوبی این آسیب را توضیح می‌دهد؛ ایشان حضور زنان را در تمام صحنه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آزاد می‌داند، اما چیزی که می‌تواند مرز این آزادی قرار گیرد و آن را محدود کند، مسئله مهمی تحت عنوان شی یا کالایی شدن است. زمانی که شأن و مرتبه زن بخواهد در حد شی شدن سقوط کند و از حدود اسلام خارج شود، زن باید محدود شود. معظم‌له (ره) در همین خصوص می‌فرماید: «زنان در جامعه اسلامی آزادند و از رفتن به دانشگاه و ادارات و مجلسین به هیچ وجه جلوگیری نمی‌شود. از چیزی که جلوگیری می‌شود، فساد اخلاقی است که زن و مرد نسبت به آن مساوی هستند و برای هر دو حرام است». (امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸: ۳۷-۴۰).

نتیجه آنکه:

۱. پوشیدن لباسی که معرف شخصیت زن برای تأمین عفت و آبرو باشد لازم است.

۲. رفت و آمد زنان در خارج از منزل، با حفظ عفت عمومی مانعی ندارد. (قرائتی، ۱۳۸۳: ۴۰۰).

امام صادق (ع) فرمود: «حضرت رسول (ص) به زن‌ها سلام می‌کرد و زن‌ها هم جواب سلام او را می‌دادند. حضرت امیر (ع) نیز به زن‌ها سلام می‌کرد، ولی کراهت داشت از سلام کردن به زن‌های جوان و می‌فرمود: از این می‌ترسم از صدایش خوشم بیاید و ضرر عمل من بیشتر از اجری که طلب می‌کنم بشود». (مجلسی، ۱۳۷۴: ۳۳۵).

۳.۱.۲. تناسب شغل با ویژگی‌های زنانه

یکی از احکام بدیهی عقل این است که باید مشاغل بر مبنای قابلیت به افراد سپرده شود و هر کس برای هر کاری قابلیتش بیشتر باشد، برای تصدی آن شایسته‌تر است. بعضی از شغل‌ها در عین اینکه برای بانوان جایز است، ولی متناسب نیست و طبیعت زنانه را دستخوش تغییر می‌کند.

ماده ۷۵ قانون کار مقرر می‌دارد: «انجام کارهای خطرناک، سخت و زیان‌آور و نیز حمل بار بیش از حد مجاز با دست و بدون استفاده از وسایل مکانیکی برای کارگران زن ممنوع است».

به موجب ماده یک آئین‌نامه کارهای سخت و زیان‌آور (مصوب ۱۳۷۱/۹/۲۹) «کار سخت و زیان‌آور کارهایی است که در آنها عوامل فیزیکی، شیمیایی، مکانیکی و بیولوژیکی محیط کار غیراستاندارد بوده که در اثر اشتغال کارگر تنش به مراتب بالاتر از ظرفیت‌های طبیعی (جسمی و روانی) در وی ایجاد می‌گردد که نتیجه آن بیماری شغلی و عوارض ناشی از آن می‌باشد».

طبق ماده ۷۵ قانون کار، حمل بار بیش از حد مجاز با دست و بدون استفاده از وسایل مکانیکی برای کارگران زن ممنوع است. حداکثر وزن مجاز برای حمل بار متعارف با دست و بدون استفاده از ابزار مکانیکی برای کارگر زن حدود ۲۰ کیلوگرم می‌باشد، حمل بار برای زنان در طول مدت بارداری و همچنین ده هفته پس از زایمان ممنوع می‌باشد.

فلسفه این ممنوعیت را باید در حمایت از زنان و نیز کوشش برای بالا نگه‌داشتن بازده کار جستجو کرد، نه محروم نمودن و ممنوع کردن زنان از برخی مشاغل انجام کارهای سخت و زیان‌آور که با قوای جسمانی کارگر ارتباط مستقیم دارد. برای زنان، هرچند که از لحاظ نیروی دماغی در سطح مساوی با مردان هستند، چون از نظر نیروی جسمانی به هر حال ضعیف‌تر از آنان می‌باشند، مناسب نیست و بسیار اتفاق افتاده که احتیاج مادی یک زن او را وادار به انجام کاری

نموده که جسماً برای وی نامناسب است و لذا ماده مذکور، با ممنوعیت ارجاع کارهای خطرناک، سخت و زیان‌آور به زنان در واقع سعی کرده سدی در راه بهره‌برداری کارفرما از موقعیت بد اقتصادی کارگر ایجاد کند.

ایرادی که بر ماده ۷۵ قانون کار گرفته می‌شود این است که انجام کار شبانه را برای حمایت زنان با توجه به شرایط فرهنگی و خانوادگی حاکم در جامعه ایران ممنوع ندانسته است.

فصل سوم

بررسی مبانی فقهی - حقوقی مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان

۱. نظریه مخالفت با مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان

در گذشته، اندیشه حاکم بر حوزه‌های علمی، مخالفت با مشارکت سیاسی زنان بود و هیچ‌کدام از شاخص‌های مشارکت را بر نمی‌تافت. شهید مدرس در هشتم شعبان ۱۳۲۹ قمری، طی نطقی در مجلس می‌گوید: از اول عمر تا حال، بسیار در بر و بحر ممالک اتفاق افتاده بود برای بنده، ولی بدن بنده به لرزه نیامد؛ و امروز بدنم به لرزه آمد. اشکال بر کمیسیون اینکه اولاً نباید اسم نسوان (زنان) را در منتخبین برد که از کسانی که حق انتخاب ندارند، نسوان هستند. مثل اینکه بگویند از دیوانه‌ها نیستند، سفها نیستند. این اشکال است بر کمیسیون، امروز ما هر چه تأمل می‌کنیم خداوند قابلیت در اینها قرار نداده است که لیاقت حق انتخاب را داشته باشند. مستضعفین و مستضعفات و آنها، از آن نمره‌اند (دسته‌اند) که عقول آنها استعداد ندارد. گذشته از اینکه در حقیقت، نسوان در مذهب اسلام ما در تحت قیمومتند: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ». مذهب رسمی ما اسلام است. آنها در تحت قیمومتند؛ ابداً حق انتخاب نخواهند داشت. دیگران باید حفظ حقوق زن‌ها را بکنند که خداوند در قرآن می‌فرماید در تحت قیمومتند و حق انتخاب نخواهند داشت؛ هم دینی، هم دنیوی. (ترکان، ۱۳۸۶: ۴۴)

تفکر حاکم بر حوزه‌های علمی تا قبل از انقلاب اسلامی، همان بود که مدرس اظهار می‌دارد. اظهارات وی آن روز منطبق با هنجارهای اجتماعی آن عصر بود، وقتی دولت علم شرط ذکوریت را از شرایط انتخاب‌کنندگان حذف نمود، اکثر علما مخالفت نمودند؛ و این مخالفت تنها با حق رأی نبود، بلکه علما هیچ‌یک از شاخص‌های مشارکت را قبول نداشتند. (جامعه روحانیت سرآسیاب، ۱۳۸۲: ۷۲)

۱.۱. مستندات قرآنی مخالفین با مشارکت سیاسی - اجتماعی زن

۱.۱.۱. آیه ۳۴ سوره نساء

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ؛ مردان سرپرست زنان‌اند، بدلیل آنکه خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و [نیز] بدلیل آنکه از اموالشان خرج می‌کنند».

نحوه استدلال به این آیه، اینگونه است که عموم علت که از عبارت «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ...» استفاده

می‌شود، می‌فهماند که حکم، مبتنی بر این علت است. یعنی قوام بودن مردان نسبت به زنان، عام است و اختصاص به قوامیت مردان بر همسرانشان ندارد؛ بلکه حکم بصورت عام قرار داده شده، برای همه مردان در رابطه با همه زنان، در اموری که مربوط به زندگی اجتماعی می‌شود؛ بنابراین، در امور اجتماعی که ارتباط دارد به برتری مردان، مانند حکومت و قضاوت که حیات اجتماع بر آن توقف دارد. بنابراین، استدلال کنندگان به این آیه، دایره قوامیت را تعمیم داده و فراتر از زندگی خانوادگی به آن می‌نگرند، چرا که احتمال اینکه مدلول آیه، منحصر در قیومیت مرد نسبت به زندگی شخصی خود باشد، به حکم اطلاق آیه مردود است، زیرا در آیه، قیدی نسبت به قیومیت وی در امور خانوادگی و حذی که فقط دلالت بر قیومیت مردان نسبت به همسران خود داشته باشد، وجود ندارد. در اینصورت، می‌بایست بگویند مردان بر زنان خود قیومیت دارند. (طباطبایی: ۱۳۸۹: ۳۶۵). شرط سرپرستی و مدیریت، لیاقت تأمین و اداره زندگی است و به این جهت مردان، نه تنها در امور خانواده؛ بلکه در امور اجتماعی، قضاوت و جنگ نیز بر زنان مقدم‌اند، «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ»، «بِمَا أَنْفَقُوا» و به این خاطر نفرمود: «قوامون علی ازواجهم»؛ زیرا مسئله زوجیت، مخصوص زناشویی است و خدا این برتری را مخصوص خانه قرار نداده است (قرائتی، ۱۳۸۳: ۲۸۲). فیض کاشانی در تفسیر صافی در ترجمه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» می‌نویسد: یعنی مردان نسبت به زنان به مثابه والی نسبت به رعیت می‌باشند؛ زیرا خداوند آن‌ها را به کمال عقل و حسن تدبیر و زیادتی وقت در انجام طاعات و اعمال به زنان برتری داده است (باجوری، ۱۳۷۶: ۱۱۷) مراد از «قوام» قیام مردان به امور زنان و تسلط بر آنان همانند برتری و تسلط والیان بر رعیتشان است (اردبیلی، ۱۳۸۷: ۱۵۲).

مرحوم شیخ طوسی بی آنکه اذعان به مزیت و حاکمیت مردان داشته باشد، در توضیح واژه قوام فرموده است: «قوام بر دیگری، کسی است که متکفل و عهده‌دار امور دیگری همچون نفقه، پوشاک و سایر نیازمندی‌های او می‌باشد». (طوسی، ۱۳۸۸: ۲۱۵).

در تفسیر ابن کثیر دمشقی می‌نویسد: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» ای الرجل قیّم المرأة ای رئیسها و کبیرها و الحاکم علیها و مودبها اذا اعوجت: «مرد قیّم زن است؛ یعنی رئیس، بزرگ و حاکم بر او بوده و زمانی که زن کج برود، ادب کننده او هست». بما فضل الله بعضهم علی بعض، یعنی مردان بر زنان برتری دارند و مرد بهتر از زن می‌باشد، فلذا نبوت مختص مردان است.

(باجوری، ۱۳۷۶: ۱۱۷)

مخالفین در نقد این نظریه بیان می‌دارند: از نظر ما مسئله اینگونه نیست، بلکه آیه کریمه اختصاص به دایره همسری فقط دارد، زیرا ... تنها حالتی که بر مرد به عنوان مرد واجب است که به زن به عنوان زن اتفاق کند، حالت زوجیت و همسری است، چون وقتی به پدر نگاه می‌کنیم، می‌بینیم بر او واجب است که بر فرزندانش اتفاق کند، بدون اینکه در اینجا مسئله جنسیت مطرح باشد؛ بنابراین بر پدر واجب است که بر دخترش به عنوان اینکه دختر اوست، اتفاق کند، نه به لحاظ جنسیت و زن بودنش؛ و همینگونه وقتی به مقوله ولایت و حاکمیت می‌نگریم، می‌بینیم ولایت تنها بر زنان نیست! مثلاً ولایت پیامبر بر مردان و زنان (هر دو) است و همچنین ولایت امام و ولایت فقیه بر مردان و زنان است. پس ما حالتی که در آن مرد بودن و زن بودن ویژگی داشته باشد نداریم، مگر حالت همسری. (فضل الله، ۱۴۲۵: ۲۴) اتفاق مرد، اختصاص به همسر خودش دارد و به سایر زنان هیچ ارتباطی ندارد. ثانیاً اخذ به عموم و استثنا کردن آنچه خلافش ثابت شود، مستلزم تخصیص اکثر افراد است، زیرا مرد هیچ‌گونه قیومیتی بر سایر زنان ندارد، الا در مورد ولایت و قضاوت (و این نحوه تخصیص و استثناء در کلام عرب قبیح است)... (منتظری ۱۴۰۸: ۳۵۱) با توجه به فقره «بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»، مراد از قیومیت، سرپرستی مرد بر خانواده است که آن هم در سایه نفقه‌ای است که مردان در خانواده بر عهده دارند، اما مراد از این آیه، نه قیومیت جنس مرد بر زن؛ بلکه قیومیت مرد به عنوان سرپرست خانواده است که در سایه تأمین حوائج اعضای خانواده صورت می‌گیرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۷۱؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳: ۹۷). بنابراین، در مجموع می‌توان چنین گفت: 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. (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۹۳). عده‌ای از زن‌گرایان افراطی، معتقدند: همچنانکه چهارپایان از نظر قدرت بدنی نسبت به انسان برتری و فضیلت دارند تا در خدمت انسان باشند، مردان نیز از نظر قدرت جسمی قوی‌ترند تا مؤونه زن را به عهده بگیرند؛ پس مفهوم آیه در این برداشت، این است که مردان به سبب برتری جسمانی، نوکر زنان و عده‌دار امور آنان می‌باشند: قام الرجل المرأة و علی المرأة؛ یعنی مرد مؤونه زن را بر دوش کشید و برای انجام کار او بپاخواست. پس سخن از مسئولیت است، نه سیادت و سلطه! مردان، خدمتگزار زنان‌اند و در برابر آنان مسئولیت دارند. (شریعتی و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۳)

علاوه بر اینکه شواهد دیگری نیز از اختصاص آیه مزبور به امور خانوادگی حکایت می‌کند،

از جمله:

الف: ادامه آیه که فرمود: «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ» نیز جهت کلی آیه را روشن می‌کند که این آیه، در ارتباط با روابط زن و شوهر سخن می‌گوید و در واقع، دایره اطلاق آیه را محدود به روابط زوجین می‌سازد.

ب: در قسمت پایانی که سخن از نشوز زنان و نحوه برخورد با آنهاست، بار دیگر تأکیدی بر جهت‌گیری آیه در محدوده روابط خانوادگی است.

ج: شأن نزول آیه که مفسران برای آن ذکر کرده‌اند می‌تواند مؤید دیگر این نظریه باشد، زیرا آیه درباره سعد بن ربیع (از بزرگان انصار) و همسرش نازل شد... (داوودی، ۱۳۸۲: ۲۹۵)

جمع زیادی از اندیشمندان و نویسندگان حتی کمترین اشاره‌ای به برتری و اشراف مرد نداشته‌اند، بلکه آن را مردود دانسته‌اند تا جایی که قوام بودن مرد را به نوعی تکلیف و مسئولیت تبیین کرده و تسلط، رهبری و ریاست او را در راستای آن توجیه نموده‌اند. از آن جمله آیت‌الله جوادی آملی است که می‌فرماید: «قوام بودن نشانه کمال و تقرب به خدا نیست، همانگونه که در وزارتخانه‌ها، مجامع،... افرادی هستند که مدیر و رئیس و سرپرست‌اند، ولی این فخر معنوی محسوب نمی‌شود... قوام بودن مربوط به کارهای مدیریت و اجرایی است... چون مسائل اجتماعی و اقتصادی و کوشش برای تحصیل مال و تأمین نیازمندی‌های منزل و اداره زندگی را مرد بهتر به عهده می‌گیرد و مسئول تأمین هزینه است؛ سرپرستی داخل منزل هم با اوست، ولی چنین نیست که از این سرپرستی بخواهد مزیتی هم بدست آورد، بلکه یک کار اجرایی و یک وظیفه است، نه یک فضیلت». (جوادی آملی، همان: ۳۶۶)

نکته دیگر اینکه «الرجال قوامون على النساء» با آنکه جمله‌ای خبری است، ولی در واقع در مقام انشاء است و مردان را به تصدی این مسئولیت فرا می‌خواند. (مقدادی، ۱۳۸۵: ۸۲)

از این رو علامه جوادی آملی فرموده‌اند: «قرآن به زن نمی‌گوید تو تحت فرمان مرد هستی، بلکه به مرد می‌گوید: تو سرپرستی زن و منزل را بر عهده بگیر» همچنین ایشان گفته‌اند: «اگر آیه را بصورت تبیین وظیفه بیان کنیم نه اعطای مزیت، آنگاه روشن می‌شود که «الرجال قوامون على النساء» یعنی «یا ایها الرجال کونوا قوامین» یعنی ای مردها شما به امر خانواده قیام کنید. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۶۶).

کلمه قوام دربردارنده دو موضوع می‌باشد: (اسعدی، ۱۳۸۵: ۱۴۱)

۱. مرد باید تکفل امور معیشتی خانواده را عهده‌دار باشد.

۲. مرد باید از زن حمایت و نگهداری کند.

می‌توان ادعان داشت که بسیاری از علمای سلف اهل سنت، قوامیت و ریاست مرد را به مزیت و برتری و سیطره او بر زن تبیین کرده‌اند. البته جمعی از بزرگان فقه‌های امامیه همچنین نظری را اختیار نموده‌اند. (مقدادی، ۱۳۸۵: ۴۱)

علامه طباطبائی (ره) در این باره می‌فرماید: «سرپرستی مرد نسبت به زن به این معنا نیست که اراده زن و تصرفاتش در آنچه مالک آن است، نافذ نباشد و نیز به این معنا نیست که زن در حفظ حقوق فردی و اجتماعی خود و دفاع از آن و رسیدن به آن با مقدماتی که دارد، مستقل نباشد. بلکه معنای آن این است که باید زنان در هر چه مربوط به کامجویی جنسی و بهره‌مندی زناشویی است مطیع شوهران خود باشند و در غیاب آنها به ایشان خیانت نکنند و حریم عفاف خویش را پاس دارند و نسبت به اموال و هر چه در زندگی زناشویی در اختیار آنهاست امین و درستکار باشند و سوءاستفاده‌ای از آنها نکنند». (طباطبائی، همان: ۳۶۶).

البته عبارت «الرجال قوامون على النساء». به این معنی نیست که زن اسیر مرد است و مرد قوام، قیوم و مدیر و می‌تواند به دلخواه خود عمل کند، هرگاه بخواهد به منزل برود و هرگاه نخواهد، منزل نرود. بلکه قرآن هم به زن‌ها می‌گوید: شما به این مدیریت و سرپرستی داخلی احترام بگذارید و هم به مرد می‌گوید: تو موظفی و این وظیفه توست، نه مزیت تو و به این وظیفه عمل کن. پس هرگز «الرجال قوامون على النساء» نیامده است تا فتوای یکجانبه بدهد و به مرد بگوید تو فرمانروا هستی و هر چه می‌خواهی بکن، بلکه این دو حکم الزامی است که در کنار هم ذکر شده است. به زن در مقابل شوهر دستور تمکین می‌دهد و به مرد در مقابل زن دستور سرپرستی می‌دهد، تنها بیان وظیفه است و هیچ یک نه معیار فضیلت است و نه موجب نقص، همانگونه که اگر به مدیر یک مؤسسه بگویند تو تلاش و کوشش کن تا نظام مؤسسه را تثبیت کنی، این به آن معنا نیست که این نظام در اختیار توست، رفتی یا نرفتی، مختار هستی، بلکه منظور این است که: وظایف این است که بروی و مؤسسه را نظم دهی. (جوادی آملی، همان: ۳۶۷) «قوامون یعنی مردان بر امور زنان ایستادگی می‌کنند و از آنها با رعایت و مراقبت کامل حفاظت می‌کنند. (میرزا خسروانی، ۱۳۹۰: ۱۹۷؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۸: ۳۶).

در مجموع، دیدگاه اخیر که ریاست و قوام بودن مرد را به مسئولیت و تکلیف و حمایت

برگردانیده و نه حکومت و سلطه و ولایت، پسندیده بنظر می‌رسد. از این‌رو، جمععی حتی بجای واژه «ریاست شوهر» عنوان «سرپرستی» (محقق داماد، همان: ۲۸۸ و ناصر مکارم شیرازی و همکاران، همان: ۴۱۱) یا «مدیریت» (رشیدپور، ۱۳۸۳: ۷۱) را بکار برده یا پیشنهاد کرده‌اند، چه اینکه واژه سرپرست و بویژه مدیر بیشتر حکایت از بعد تکلیفی این موقعیت مرد دارد، برخلاف لفظ ریاست که جنبه برتری و امتیاز را بیشتر می‌رساند.

بدین ترتیب ریاست شوهر، با برتری جویی، سلطه‌طلبی و مردسالاری ناسازگار است و مرد نمی‌تواند به استناد آن خود را فرمانروا و سرور خانه و زن را فرمانبر و خدمتکار خود قلمداد کند. ریاست شوهر هیچ‌گاه مایه کمال و فضیلت مرد و دستاویز اجحاف بر زن و کاستی ارزش و کرامت انسانی او نیست، بلکه به واقع تأسیسی در جهت حمایت و حراست از خانواده و حفظ و رعایت مصالح زن و سایر اعضای خانواده می‌باشد. (مقدادی، همان: ۴۷) با توجه به مجموع مطالب مذکور، اطمینانی به دلالت آیه بر منع از حاکمیت زنان نیست.

۱.۱.۲. آیه ۲۲۸ سوره بقره

«وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» برای زنان همانند وظایفی که بر دوش آنان است، حقوق شایسته‌ای قرار داده شده و مردان بر آنها برتری دارند».

می‌توان تصور کرد که آیه یادشده نوعی برتری و تقدم مردان بر زنان را در عرصه حیات اجتماعی ثابت می‌کند و این بدان معناست که هرگاه در یکی از زمینه‌های زندگی اجتماعی مثل سیاست، مردان و زنان هر دو بتوانند حضور داشته باشند، مردان مقدم بر زنان هستند و زنان حق حضور و ایفای نقش ندارند.

جریان سنتی تفسیر، معتقد است ذیل آیه، اشاره به برتری‌های حقوقی و شناختی مردان دارد. علامه طبرسی در تفسیر مجمع‌البیان، اطاعت زن از مرد و زیادی میراث خود را از مصادیق برتری دانسته و از تفسیر علی بن ابراهیم نقل می‌کند که حق مردان بر زنان، از حق زنان بر مردان برتر است. (طبری، ۱۴۲۶ ق: ۵۷۵) بعضی خواسته‌اند از اطلاق «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» در این آیه استفاده کنند که این برتری، در مسئله زمامداری و قضاوت نیز هست، پس باید زمامدار و قاضی مرد باشد نه زن؛ بنابراین، زمامداری و قضاوت برای زن نه مشروع است و نه نافذ. (صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۴: ۲۲). اما واقعیت این است که «درجه» در آیه یادشده نه به معنای برتری وجودی

است و نه به معنای برتری حقوقی به معنای عام، بلکه به یک سلسله اختیارات اشاره دارد که مرد به عنوان مدیر خانواده از آن برخوردار است، (الأمین، ۱۴۳۰: ۳۷). از تعبیر «ینشأ» پی می‌بریم که قرآن کارکرد تربیتی این ویژگی را بیان می‌کند، یعنی زن توان بدست گرفتن اسباب نیرومندی فکر و حرکت را دارد. همانطور که قرآن در نمونه‌هایی از زندگی اجتماعی، زن و مرد را برابر می‌داند. مانند آنچه در آیه ۳۵ سوره احزاب و غیر آن آمده است و نمونه‌هایی مانند همسر فرعون و مریم دختر عمران که خداوند آنها را برای مردان و زنان مؤمن مثال می‌زند. گذشته از آن، در تاریخ و دنیای حاضر، زنان بسیاری را می‌بینیم که قدرت مناظره و دفاع از خود و اراده‌های آهیننی دارند. اینها نشان می‌دهد ضعف زنان لازمه ذات آنها نیست، بلکه از شرایط تربیتی نشأت می‌گیرد...» (فضل الله ۱۴۱۹: ۲۲۲-۲۲۳). این مرتبت (برتری) مرد که آیه از آن سخن می‌گوید، همان مرتبت مراقبت از زن، در پناه خود گرفتن او و خدمت او گزاردن است، نه آنکه مرتبت چیرگی جستن و ستم راندن باشد. (مؤمن، ۱۳۷۶: ۱۱۷) چنانکه بیان شد، بعضی خواسته‌اند این حکم را به تمام امور زندگی، حتی در حیطه حیات اجتماعی تعمیم دهند، اما از آنجا که صدر و ذیل آیه، مربوط به حقوق زوجین است که با طلاق رجعی از هم جدا شده‌اند، فراز مزبور بیانگر برتری است که ناشی از توانایی روحی و جسمی در مرد است و بصورت تکوینی به او داده شده است؛ بنابراین تعمیم این حکم در حق همه زنان و مردان، نیازمند قرینه‌ای است که در آیه یافت نمی‌شود. به این معنا که از آیه و از جمله «وللرجال علیهن درجه» نمی‌توان فهمید که مردان به عنوان یک صنف، بر زنان برتری و ولایت دارند. (داوودی، ۱۳۸۲: ۳۰۹). بنابراین احتیاج به آیه مزبور نیز کامل نبوده و نمی‌توان با استناد به این آیه، جمعی از زنان اندیشمند، فاضل، مدیر و مدبر را از حضور در عرصه حاکمیت و مشارکت‌های سیاسی و اجتماعی محروم کرد.

۳.۱.۱. آیه ۱۸ سوره زخرف

«أَوَمَنْ يُنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ؛ آیا کسی را شریک خدا قرار می‌دهند که در زر و زیور پرورش یافته و هنگام مجادله بیانش مبهم است؟»

گفته شده که این آیه بیانگر دو نقطه ضعف اساسی در طبیعت زن است که این ضعف‌ها می‌تواند مانع از برخی فعالیت‌های سیاسی شود؛ یکی گرایش به زینت‌آلات و آرایش و دیگری ضعف منطق در مقام جدال و مخاصمه. این دو ویژگی پرده از یک حقیقت در روح و روان زن بر

می‌دارد که عبارت است از احساسی بودن. (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۹۰) در این آیه دو ویژگی از ویژگی‌های زن - که ساختار روحی او را تشکیل می‌دهد - بیان شده است؛ اولاً شخصیت و کمال خود را همواره در زیور و آراستن خود می‌بیند. ثانیاً پیوسته دستخوش احساسات است و در گرداب حوادث ناگوار، بجای آنکه عقل و تدبیر شایسته بکار گیرد، مغلوب احساسات شده، متانت و بردباری را که لازمه مقابله با پیشامدهاست، از دست می‌دهد و خود را عاجز و ناتوان می‌بیند. (معرفت، ۱۳۸۶: ۴۹) علامه طبرسی در تفسیر مجمع‌البیان با استناد به آیه پیشین، ضمن قبول ضعف زنان در استدلال و حجت‌آوری از قتاده نقل می‌کند که: کمتر اتفاق می‌افتد زنی استدلال کند، در حالی که حجتی علیه او نباشد؛ یعنی زن بخاطر ضعف و بی‌خردی‌اش ممکن نیست حجت مبرهن ارائه دهد. (طبرسی، ۱۴۲۶: ۶۶)

این استدلال از چند جهت قابل نقد است:

۱. بر فرض درستی استدلال، دلیل از دو جهت اخص از مدعاست، زیرا هم بر همه زنان قابل تطبیق نیست. چه اینکه برخی از آنان از عقلانیت بالایی برخوردارند و هم در مورد همه فعالیت‌های سیاسی صدق نمی‌کند، زیرا زمینه‌های گوناگون مشارکت سیاسی همه مثل ریاست جمهوری یا رهبری نیستند.

۲. این استدلال از بنیاد نادرست است، زیرا قرآن بینش و تصور اعراب جاهلی را نسبت به زن بیان می‌کند، نه طبیعت واقعی وی را، از این رو برخی گفته‌اند که بیان قرآن اقناعی است، نه برهانی. (ابن عاشور، ۱۴۱۳: ۱۸۱) یا اگر بیان قرآن ناظر به واقع است، از واقعیت زن در جامعه و نظام تربیتی عرب حکایت می‌کند، نه از زن به عنوان یک انسان فرا تاریخی و جدا از فرهنگ و وضعیت اجتماعی. (شمس‌الدین، ۱۴۱۰: ۷۴)

۳. در برابر جریان اصلی تفسیر، اندیشه مشارکت جو، تفسیر جدیدی از آیات ارائه می‌دهد. طبق این اندیشه، زن عرب قبل از اسلام از حجت‌آوری عاجز بود، نه زنی که در عهد رسالت صلی‌الله علیه و آله تربیت یافت، همچون سوده همدانی که در محاجه با معاویه مرد سیاستمدار عرب پیروز شد. (صفار، ۱۹۸۱: ۵۰-۴۴)

۴. اصلاً آیه مربوط به زنان نیست، بلکه منظور از کسانی که در زینت، نشو و نما می‌کنند و از حجت‌آوری عاجزند، بت‌ها می‌باشند؛ چه اینکه مرسوم اعراب بت پرست این بود که

بت‌ها را تزئین می‌کردند و انواع زینت‌ها را به آنها می‌آراستند، در حالی که آن بت‌های تراشیده شده از سنگ، هیچ گونه قدرت دفاع و استدلال نداشتند. این عده به قول منقول از ابن زید در مجمع البیان استناد می‌کنند. (طبرسی، ۱۴۲۶: ۶۶)

۱.۱.۴. آیه ۳۳ سوره احزاب

«وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى؛ در خانه‌هایتان قرار گیرید و مانند روزگار جاهلیت قدیم، زینت‌های خود را آشکار نکنید».

گاهی از این آیه ضرورت خانه‌نشینی زن استفاده می‌شود (ابن کثیر، ۱۴۲۵: ۷۴۷) که اگر این برداشت درست باشد، می‌توان دلیلی بر نفی مشارکت سیاسی زن شمرده شود، زیرا هرگونه فعالیت و مشارکت سیاسی بدون بیرون آمدن از خانه و حضور در مجامع و مراکز فعالیت، ناممکن یا دشوار بوده و این با برداشت یادشده ناسازگار می‌باشد.

این تلقی از جهات گوناگون نادرست است، زیرا اولاً، این آیه درباره همسران پیامبر اکرم (ص) است و دیگر زنان مسلمان را در بر نمی‌گیرد؛ یعنی مقام و موقعیت ویژه پیامبر اکرم (ص) موجب یک سلسله ملاحظات ویژه راجع به اطرافیان، از جمله همسران آن حضرت می‌شود که در مورد سایر مسلمانان ضرورتی ندارد.

ثانیاً، بر فرض که شامل همه زنان مسلمان باشد، معنای آیه، خانه‌نشینی مطلق و بیرون نیامدن از خانه نیست، بلکه به معنای تجوّل و آمد و شد بی دلیل و توأم با سبکی و عدم متانت است، چنانکه دنباله آیه: (وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى) نشان می‌دهد.

این امور و شواهد دیگری از این دست، همه گواه این حقیقت‌اند که آیه: (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ...) به معنای تشریع حکم خانه‌نشینی زن نیست و باید آن را بگونه‌ای تفسیر کرد که با سایر آیات و آموزه‌های قرآن سازگار باشد.

۱.۲. مستندات روایی مخالفین با مشارکت سیاسی - اجتماعی زن

مخالفان پذیرش حاکمیت سیاسی زنان، برای اثبات مدعای خود به تعدادی از روایات نیز احتجاج کرده‌اند که در مجموع می‌توان آنها را در چهار دسته قرارداد:

۱.۲.۱. احادیث منع از امارت و حکومت زنان

درباره موضوع منع از امارت و حکومت زنان، روایات متعددی نقل شده، از جمله آنان روایتی است که از رسول اکرم (ص) نقل شده است. هنگامی که رسول خدا (ص) خبر یافت ایرانی‌ها دختر پادشاه خود را به زمامداری برگزیده‌اند، فرمود: «هرگز رستگار نمی‌شود قومی که زنی را به ولایت و زمامداری خویش برگزینند». (صحیح بخاری، ۱۴۰۷: ۹۰)

بر فرض صحت سندی، مدلول روایت قاصر از اثبات مورد ادعا است، زیرا اولاً این حدیث، توجه به طیف اعم و اغلب زنان دارد و حالات و روحیاتی که بطور عموم در زنان وجود دارد، مورد عنایت حضرت است و می‌خواهد بفرماید: «اگر زنی، بدون توجه به لیاقت و کفایت او، به زمامداری مردم نصب شود، مانند دختر خسرو پرویز که به حکم وراثت و نه لیاقت، او را به پادشاهی برگزیده‌اند، زمامداری مردم به زنی سپرده شود که توانایی اداره جامعه را ندارد، موجب بدبختی خواهد شد». (صالحی نجف آبادی ۱۳۸۴: ۳۲-۳۱)

ثانیاً شیوه حکومت در گذشته، با شیوه حکومت در روزگار ما، تفاوت بسیاری دارد. حکومت در گذشته، یک حکومت دیکتاتوری فردی بوده است. یک فرد، با اتکا بر نظر و سلیقه خود، حکومت می‌کرد، بدون اینکه به نظر مشاوران توجهی داشته باشد، یا اساساً ضروری بداند که با دیگران مشورت کند. (کدیور، ۱۳۸۵: ۲۲۸)

۱.۲.۲. روایات منع از مشورت زنان

جابر جعفی از امام باقر (ع) نقل می‌کند که می‌فرمود: بر زنان، اذان و اقامه و جمعه و جماعت و عیادت مریض و تشییع جنازه و لیک گفتن با صدای بلند - در حج - و به هروله دویدن بین صفا و مروه و دست مالیدن به حجرالاسود و ورود به کعبه و سر تراشیدن نیست، مگر قیچی کردن مقداری از مو و زن به عهده نمی‌گیرد - نباید به عهده بگیرد - قضاوت و حکومت را و مورد مشورت قرار نمی‌گیرد». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۴)

«إياكم و مشاوره النساء فإنَّ فيهنَّ الضعفُ و الهنُّ و العجزُ؛ از مشاوره با زنان پرهیزید، همانا در زنان، ضعف، سستی و ناتوانی است». (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۳۱).

«إياكم و مشاوره النساء فإنَّ رايهنَّ أليُّ أفنٍّ؛ از مشاوره با زنان پرهیزید؛ زیرا رأی آنها به سستی می‌گراید». (حرانی، ۱۴۰۴: ۸۶)

«زمانی مردم را فرامی‌گیرد که مقرب نمی‌گردد در آن، مگر سخن چین و جالب شمرده نمی‌شود، مگر فاجر و ضعیف نمی‌شود، مگر افراد با انصاف. در آن زمان صدقه دادن، خسارت محسوب می‌گردد و صله رحم، منت و عبادت، وسیله برتری جویی بر مردم. در آن زمان، حکومت با مشورت زنان و فرمانروایی کودکان و تدبیر خواجهگان اداره می‌گردد.» (نهج البلاغه، حکمت ۱۰۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۸).

از جمله مستمسکات مخالفان حکومت زنان در اسلام، روی آوردن به دسته‌ای از روایات مخدوشی است که زنان را سست رأی معرفی کرده و مردان را از مشورت با آنان منع کرده است. از آنجا که اداره حکومت در موارد زیادی، به معنای مشاوره دادن به مجموعه دستاورد کاران است، و در واقع، زمامدار بالاترین مشاور حکومتی و اجرایی یک مملکت است، زنان گزینه مناسبی در این باره نیستند.

۱.۲.۳. احادیث دلالت‌کننده بر نقص عقول زنان

از ابن قدامه نقل شده: زن ناقص‌العقل و کم‌اندیشه است و اهلیت حضور در محافل مردان را ندارد. (حسینی، بی‌تا: ۴۴) بررسی سندی و دلالتی این دسته از روایات حکایت از آن دارد که سند آنها خالی از خدشه نبوده و ضعف‌هایی دارد که بدلیل رعایت اختصار، از ذکر تک‌تک آنها خودداری می‌شود و به بررسی کلی آنها پرداخته می‌شود.

الف: در مجموع، این احادیث از نظر سند بگونه‌ای نیستند که بتوان با آن، یک حکم تعبدی را اثبات کرد، زیرا در میان آنها، حدیث صحیح و معتبر وجود نداشت، تا چه رسد که بتوان با آن یک امر تکوینی و خارجی را شناخت. (مهریزی، ۱۳۸۰: ۹۶).

احادیثی که نقصان عقل زنان را به محرومیت از عبادت، کاستی میراث و ناقص بودن شهادت منسوب می‌کنند (مانند سخن امیرالمؤمنین در نهج البلاغه در مذمت زنان)، ابتدا لازم است روشن شود که مقصود از ناقص بودن عقل زنان چیست؟ (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۴: ۴۲).

در این روایات، نقصان سه چیز به زنان نسبت داده شده است: نقصان ایمان، نقصان عقل و نقصان سهم و بهره در ایام خاصی است. تکلیفی است که در قرآن کریم به جهت لطف به زن، در این مدت وضع شده و از آنجا که حالت مزبور، غیر اختیاری و غیر طبعی است، پس در حقیقت نقصی که موجب مذمت باشد، نیست. (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۴: ۴۳).

نکته قابل توجه اینکه نقصان عقل در زنان، امری ذاتی نیست که با هویت و سرشت آنها عجین شده باشد و تنها مطلبی که تبیینی است، اینکه اینگونه احادیث (حداکثر)، واقعیت‌های موجود در آن زمان‌ها را نسبت به زن توصیف می‌کند و آن، این است که بر اثر فرهنگ نامناسب، زمینه‌های رشد فکری و عقلانی زنان فراهم نگشت، بلکه در برابر آن مانع نیز ایجاد شد. (مهریزی، ۱۳۸۰: ۹۶).

در صورت فراهم شدن شرایط و زمینه‌های رشد و محیط‌های تربیتی مناسب، زنانی همچون مریم، آسیه، خدیجه، زهرا (س)، زینب و ام‌کلثوم و... پرورش خواهند یافت که عالمی را شکوفا کرده و از نور وجودی آنها، حتی مردان کامل هم بی‌نیاز نیستند.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت چرا که در عقل اکتسابی و تجربی شرایط اجتماعی در این عقل شرایط، تربیتی، سیاسی و غیره، کاملاً دخیل است. از چنین نقصانی نمی‌توان بی‌قابلیت ذاتی را استنتاج کرد. بر فرض پذیرش صدور روایات مزبور از معصومین (ع) این به معنای مذمت زنان نبوده و حاکی از یک کمبود ذاتی در ایشان نیست، بلکه اشاره به امری عارضی و بیرونی دارد که عبارت است از محیط اجتماعی و فرهنگی که باعث می‌شود برخی از زنان در بعضی از زمینه‌ها اطلاعات کمتری داشته باشند و در نتیجه نتوانند در آن موارد مشاور مناسبی باشند، کما اینکه در مواردی نیز این کاستی می‌تواند برای بسیاری از مردان باشد.

دلیل این مطلب، چند امر است:

الف: در برخی از روایات، زنانی که از آگاهی و تجربه برخوردارند، از این منع استثنا شده‌اند: «الا من جرّبت بکمال عقل». (علامه مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۶).

ب: مشورت رسول خدا (ص) با همسرانش (حضرت خدیجه، ام‌سلمه و...) نمونه عینی نهی نکردن ایشان از مشورت با زنان است. به عنوان نمونه، در صلح حدیبیه پس از امضای قرارداد، رسول خدا (ص) به مسلمانان دستور داد قربانی و پس از آن تقصیر کنید. هیچ کس بدستور پیامبر (ص) عمل نکرد. رسول خدا (ص) بر ام‌سلمه وارد شد و جریان را ذکر کرد. ام‌سلمه گفت شما خود قربانی کنید و حلق کنید و با کسی سخن مگویید. پیامبر بیرون آمد و آن عمل را انجام داد، مسلمانان نیز تبعیت کردند. (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۲۵؛ مهریزی، ۱۳۸۰: ۱۱۵).

ج: توصیه قرآن کریم به مشورت کردن پدر و مادر به هنگام از شیر گرفتن کودک «فان ارادا فصلاً عن تراضٍ منهما و تشاورٍ فلا جناح علیهما؛ اگر با رضایت و مشورت خواستند کودک را

از شیر بگیرند مانعی نیست». (بقره: ۲۳۲).

د: در تعدادی از روایات، مشورت با مردان هم مقتید به احراز صفات و ویژگی‌هایی همچون عاقل بودن و پارسایی شده است؛ مانند روایت ذیل: احمد بن محمد البرقی فی المحاسن ... سلیمان بن خالد از اباعبدالله (ع) نقل می‌کند با مردان عاقل پارسا مشورت کنید، زیرا اینان جز به صلاح رأی ندهند و بهره‌زید از مخالفت با آنها، زیرا فساد دین و دنیا را در پی دارد. (حر عاملی ۱۴۰۹: ج ۱۲، ح ۱۵۵۹۴؛ آکوچکیان، عرب‌نژاد، ۱۳۸۹: ۲۸۰-۲۷۸)

آیت‌الله جوادی آملی (ره) در این باره می‌نویسد: «... عقلی که در زن و مرد متفاوت است، عقل اجتماعی، یعنی در نحوه مدیریت، در مسائل سیاسی، اقتصادی، علمی، تجربی و ریاضی است و بر فرض هم که ثابت بشود در اینگونه از علوم و مسائل اجرایی عقل مرد بیش از عقل زن است - که اثبات این مطلب نیز کار آسانی نیست، ...» (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۲۵۰).

علامه محمدتقی جعفری (ره)، زنان و مردان را در عقل عملی برابر می‌داند و تفاوت را در عقل نظری می‌بیند و عقل نظری را چنین تعریف کرده است: «عقل نظری، همان فعالیت استنتاج هدف‌ها یا وصول به آن با انتخاب واحدها و قضایا و وسایلی است که می‌توانند برای رسیدن به هدف‌ها کمک کنند، بدون اینکه واقعیت یا ارزش آن هدف‌ها و مسائل را تضمین کنند». (جعفری، ۱۳۸۹: ۲۹۳-۲۹۲).

خلاصه آنکه، تمسک به روایات نقص عقل در زنان، به منظور نفی حاکمیت و تصدی مسئولیت‌های کلیدی، نه مؤید شرعی دارد که حکم آن حرمت باشد و نه مؤید عرفی دارد که بتوان از آن به عنوان مستمسکی اعتنا کردنی استفاده کرد.

در سطح جهانی نیز، تعقل و اندیشمندی زنی همچون گاندی، دختر جواهر لعل نهرو در رهبری هفتصد میلیون انسان، منجر به خودکفایی و نجات آنها از گرسنگی گردیده و حتی پیشرفت و ارتقاء تا حد تولیدکننده و صادرکننده گندم را برای آنها بدنبال داشته است و این امر، مؤید دیگری است بر مدعا. (آکوچکیان، عرب‌نژاد، ۱۳۸۹: ۲۸۵-۲۸۰)

۱.۲.۴. احادیث منع از اطاعت و تدبیر زنان

از جمله دلایل مخالفان حاکمیت زنان، دسته‌ای از روایات است که صریح یا ضمنی مردان را از تبعیت زنان منع می‌کند. «کل امرئ تدبیره امرأه فهو ملعون» (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۳۱)؛ هر مردی که

زنی او را اداره کند، ملعون است. «طاعه المرأة ندامه» (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۳۰)؛ اطاعت از زن، موجب پشیمانی است. «معاشر الناس لاتطیعوا النساء علی حال و لاتأمنوهن علی مال» (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۲۸)؛ ای مردم! در هیچ حالی از زنان اطاعت نکنید و آنان را بر مالی امین قرار ندهید. در بین احادیث وارده، بعضی از احادیث با توجه به قرائن بکار رفته، در بیان مسائل خانوادگی بوده و این امر هیچ انصرافی به مسئله زمامداری و حکومت ندارد، بویژه آنکه در بعضی از روایات از مواردی نام برده شده است که تناسبی با متون و آموزه‌های دینی ندارد، همچون رفتن به حمام، مجالس عروسی و عزا و... بنابراین احادیث با مضمون منع از اطاعت و تدبیر زنان، عمدتاً در حیطه خانوادگی و یا امور جزئی و بویژه در مواردی، مربوط به اختلافات زندگی زناشویی بوده و مسلماً نمی‌توان حکم آن را به همه موارد تعمیم داد. آن تعداد از روایات هم که در حیطه امور خانوادگی نیست، دلالتی بر حرمت ندارد. علاوه بر آن، بررسی اسناد روایات نیز حاکی از وجود ضعف‌ها و نقص‌هایی است که منسوب بودن آنها را به معصومان (ع) مسجل نمی‌کند. (آکوچکیان، عرب‌نژاد، ۱۳۸۹: ۲۸۶).

۲. نظریه موافقت محدود با مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان

این نظریه برخلاف نظریه مخالف - که متعلق به زمان گذشته بود - به زمان حال تعلق دارد، نظریه موافقت محدود، از اکثریت برخوردار است و نظریه موافق در حاشیه جریان اصلی فقهات می‌باشد. این نظریه که گفتمان اکثر علمای سنتی حوزه را شامل می‌شود، به دخالت محدود زنان در امور سیاسی معتقد است. طبق این اندیشه، زن نمی‌تواند قاضی، رئیس‌جمهور، مرجع، امام جماعت و امام جمعه و رهبر بشود، ولی می‌تواند نماینده مجلس، معاون و مشاور باشد.

سید محمد شیرازی از علمای معاصر حوزه علمیه قم، بعد از ذکر تفاوت‌های زن و مرد و رجحان خانه‌نشینی زن، نتیجه می‌گیرد: همانطور که قبلاً روشن شد که زن نمی‌تواند در منصب قاضی یا والی (سرپرست) یا رئیس‌جمهور یا وزیر بشود، چون همه اینها در منصب حاکم داخل می‌شوند، اما اگر در سمت نماینده مجلس شد، مکروه است از جهت مشاوره گرفتن، اما اگر نظر و رأی آن در حکومت داخل، یعنی مؤثر واقع شود، درست نیست، چون این از وظایف حاکم است. (شیرازی، ۱۴۰۹: ۳۴).

نظریه مخالف، حق رأی را برای زنان روا نمی‌داند، ولی نظریه موافقت محدود، موضوعات را تفکیک نموده است. در مواردی که هنوز هنجارهای اجتماعی عوض نشده است، از سنت پیشین

پیروی می‌کند، ولی در مورد شرکت بانوان در مجلس شورا، با احتیاط کامل و با اذعان به کراهت، مجوز صادر می‌کند؛ زیرا به هنجار اجتماعی تبدیل گشته است. مقایسه کنید نطق آتشین مدرس را با سخن مرید نامی مدرس، حضرت امام خمینی (ره) که در سال ۱۳۵۸، به مناسبت رفراندوم جمهوری اسلامی ایران فرمودند: شرکت در این امر از وظایف ملی است. زن‌ها در جمهوری اسلامی رأی باید بدهند. همانطوری که مردان حق رأی دارند، زن‌ها حق رأی دارند ... زن مانند مرد آزاد است که سرنوشت و فعالیت‌های خودش را انتخاب کند. (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۱۳۶؛ خان‌محمدی، ۱۳۸۶: ۵۲-۴۹).

۳. نظریه موافق با مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان

۳.۱. مستندات قرآنی موافق با مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان

برای اثبات حق مشارکت سیاسی زنان به چند دسته از آیات می‌توان استناد جست:

۳.۱.۱. آیات ۲۳ تا ۴۴ سوره نمل

نخستین مورد از آیات قرآن که بیان‌کننده صلاحیت و شایستگی و همچنین حق زنان در سهم‌گیری و ایفای نقش در زمینه امور سیاسی و قدرت و حاکمیت است، آیات مربوط به ملکه سبا می‌باشد که در سوره نمل از آیات ۲۳ تا ۴۴ مطرح شده است. در این آیات، خداوند از زن هوشمند و با درایتی سخن می‌گوید که بر سرزمینی حکومت می‌کند و با دعوت حضرت سلیمان از کیش شرک، به دین توحید گرویده، اسلام می‌آورد.

قرآن کریم با نقل داستان بلقیس، حاکم هوشمند منطقه سبا، به نوعی حاکمیت چنین زنانی را تأیید می‌کند. در این آیات، قرآن کریم داستان ملکه سبا را نقل می‌کند که حکومت می‌کرد و در تصمیم‌گیری مدبرانه و عاقلانه رفتار می‌کرد و با بزرگان قوم خود در مسائل مشورت می‌کرد تا تصمیمی که می‌گیرد متکی و متناسب با آراء جمع باشد. (کدیور، ۱۳۸۵: ۲۲۸) قرآن چنین زنی را به ما معرفی می‌کند، انسانی که خردمند است، تحت تأثیر عاطفه‌اش قرار نمی‌گیرد و بخوبی حکومت می‌کند. در حقیقت، قرآن کریم زن را در چهره ملکه سبا به ما می‌شناساند، همان انسانی که مهار عقل خود را بدست داشت و پیرو عواطف خود نشد، زیرا مسئولیتش موجب رشد عقلی و

تکامل فکری اش شده بود، بگونه‌ای که می‌توانست بر مردانی که در او شخصیتی نیرومند و خردمند و توانمند سراغ داشتند، حکم براند. (فضل الله، ۱۴۲۵: ۲۴)

۳.۱.۲. آیه ۱۲ سوره ممتحنه

بیعت زنان با پیامبر اکرم (ص) که در آیه ۱۲ سوره ممتحنه آمده، دلیل دیگری است بر نگاه مثبت قرآن به مشارکت سیاسی زنان: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ قَبَايِعُهُنَّ وَاسْتَغْفِرُ لَهُنَّ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» خداوند در این آیه کریمه به پیامبر دستور می‌دهد که اگر زنان با ایمان نزد تو برای بیعت و اعلام وفاداری به پیام تو و اطاعت از فرمان تو آمدند، از آنان بیعت بگیر.

چرا که «بیعت» در فرهنگ اعراب زمان نزول قرآن به معنای پیمان وفاداری به کسی و اعلام اطاعت و فرمان‌برداری از او بوده است، همانند پدیده «انتخاب» در فرهنگ سیاسی امروز - که زمینه مشروعیت سیاسی حکومت و فرمانبری مردم از آن را فراهم می‌کند (آکوچکیان، عرب‌نژاد، ۱۳۸۹: ۲۷۶-۲۷۱).

۳.۱.۳. آیات ۳۸ سوره شوری و ۱۵۹ سوره آل عمران

یکی از عرصه‌های قدرت و حاکمیت، عرصه قانونگذاری است که بصورت مجلس شورا بخشی از مشارکت مردم را در تعیین سرنوشت اجتماعی‌شان به نمایش می‌گذارد. گرچه قرآن راجع به شیوه قانونگذاری در دستگاه حکومت روش خاصی ارائه نمی‌کند، اما درباره مشورت بصورت کلی (چه در قانونگذاری و چه در زمینه‌های دیگر) دو آیه معروف دارد: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» و «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» که در آیه نخست یکی از ویژگی‌های برجسته مؤمنان بیان می‌شود و در آیه دوم، به پیامبر دستور می‌دهد که با مؤمنان مشورت کند و بدینگونه، سنت شورا را به ایشان می‌آموزد. از سوی دیگر تردیدی نیست که در هر دو آیه، مقصود از مؤمنان، زنان و مردان مؤمن هستند. این بدان معناست که روش شورا در هر زمان و زمینه‌ای که بکار گرفته شود، زن و مرد، هر دو حق شرکت و اظهارنظر در آن را دارند.

۳.۱.۴. آیات ۵۸ سوره نساء، ۴۲ و ۴۵ سوره مائده

آنچه درباره نگاه قرآن به مشارکت زن در عرصه قانونگذاری مطرح شد، عیناً در بخش دیگری از حاکمیت، یعنی قضاوت و دستگاه قضایی نیز قابل تطبیق است؛ آیات قرآن درباره قضاوت و داوری و حل و فصل دعاوی، بسیار کلی و فراگیر هستند و هیچ گونه جنسیتی در آنها لحاظ نشده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ؛ خدا به شما فرمان می‌دهد که سپرده‌ها را به صاحبان آنها رد کنید و چون میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید». «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ؛ و کسانی که بر طبق آنچه خدا نازل کرده داوری نکنند، پس آنان ستمگرانند». «وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ؛ و اگر داوری کردی، پس به عدالت میانشان حکم کن که خداوند دادگران را دوست می‌دارد». در تمام این آیات، آنچه بر آن تأکید شده، داوری بر اساس حق و عدل است، اما اینکه داوری کننده چه کسی باشد، زن باشد یا مرد، هیچ اشاره‌ای ندارد. بنابراین از دیدگاه قرآن هر کسی که صلاحیت داوری دارد؛ یعنی حق و عدل را تشخیص می‌دهد و بدان پایبند است، می‌تواند در نهاد قضا و داوری سهم داشته باشد؛ خواه زن باشد و خواه مرد.

۳.۱.۵. آیه ۷۱ سوره توبه

بخش عمده‌ای از مشارکت سیاسی در قالب نظارت و کنترل بر مواضع و رفتار حکومت و نقد آن یا تلاش در تأثیرگذاری و تغییر آن تجلی می‌کند که امروزه این کار را جامعه مدنی یا احزاب، مطبوعات و حلقه‌های واسط بین مردم و حکومت به عهده می‌گیرند. قرآن کریم کنترل و اصلاح اجتماعی را در تمام حوزه‌های آن، مسئولیت همگانی و عمومی مردم می‌داند و در برخی موارد حتی تصریح دارد که زن و مرد در انجام این رسالت و مسئولیت، سهم مساوی دارند: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...؛ و مردان و زنان با ایمان دوستان یکدیگرند که به کارهای پسندیده و از کارهای ناپسند باز می‌دارند...» بنابراین قرآن نه تنها سهم گرفتن زن در این بخش از فعالیت‌های سیاسی را حق وی می‌داند، بلکه بالاتر از وظیفه و تکلیف او می‌داند که این رسالت را به دوش بگیرد و طبعاً هرگونه حرکتی را که مقدمه انجام بهینه این رسالت باشد، مانند تشکیل حزب، انجمن یا شرکت در آنها و... امری لازم و بایسته می‌شمارد.

۳.۱.۶. آیه ۶ و ۳۶ سوره احزاب

مفهوم آیه کریمه: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ...» بعد از آن که ثابت شد دلیل معتبری بر عدم شایستگی (مشروعیت) حکومت (حاکمیت) زن و به عهده گرفتن قدرت نخست در دولت و همچنین مسئولیت‌ها و پست‌های مدیریتی دیگر وجود ندارد، جواز تصدی پست ریاست جمهوری توسط زن را می‌رساند، زیرا در این موضوع حکمی از سوی خداوند تشریع نشده است. با همین بیان می‌توان دلالت آیه: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» را نیز بر مطلب موردنظر تبیین کرد، زیرا آیه کریمه می‌گوید: مؤمنان در زمینه‌هایی که پیامبر یا امام معصوم وجود ندارد، خود اختیاردار امور خود هستند، اما با بودن پیامبر یا معصوم، آنان سزاوارترند و با توجه به اینکه در زمان غیبت، ولایت و حاکمیت معصوم به دلیل در دسترس نبودن منتفی است، به حکم آیه کریمه، انسان‌ها اختیار امور خویش را دارند [که چه کسی را انتخاب کنند یا انتخاب شوند]. (شمس‌الدین، ۱۴۱۰: ۱۵۰).

۴. نقد روایات مخالف با مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان

۴.۱. طرد روایات

برخی از اندیشمندان مساوات‌طلب، روایاتی که زن را ناقص‌العقل، کج‌دم، دنده چپ‌مرد، ضعیف‌الایمان و خلاصه جنس دوم معرفی می‌کنند، مجعول دانسته و معتقدند: این روایات از سایر ادیان مثل یهود و نصاری وارد شده و حاصل مردسالاری حاملان حدیث است. قاسم امین از جهان اهل سنت، برخی از متفکران شیعی این روایات را مجعول می‌داند. اینها جزو اسرائیلیات است (کدیور، ۱۳۸۵: ۵۷) مشکل این رویکرد، این است که برخی از روایات به سبب تواتر یا سند محکم، قابل طرد نیست. (شریعتی و دیگران، ۱۳۵۸: ۱۳)

۴.۲. توجیه موردی

مخاطب روایاتی که زنان را ناقص‌العقل و ضعیف‌الایمان می‌خوانند، افراد ویژه‌ای هستند که نباید ویژگی آنها به سایر زنان تعمیم داده شود؛ برای مثال مخاطب حضرت علی (ع) بعد از جنگ جمل، عایشه و همراهان وی بود که سوار ناقه شدند و میان مسلمانان جنگ داخلی راه انداختند.

این رویکرد روایات مورد استناد نظریه مخالف را به مورد خاص حمل می‌کند. (خان‌محمدی، ۱۳۸۶: ۶۱-۵۸).

۴.۳. توجه عام

این رویکرد که علاج نهایی نظریه موافق می‌باشد، معتقد است این روایات معطوف به زنان آن عصر می‌باشد و حکم ابدی را بیان نمی‌کند. زنان عهد رسول‌الله (ص) به علت محرومیت از سواد و شرکت در مجامع عمومی (نوعاً) رشد فکری و عقلانی پیدا نمی‌کردند و منشأ این نقصان تربیت اجتماعی است (امین، ۱۳۹۹: ۳)؛ پس زنان عصر ائمه (علیهم السلام) مشمول این روایات می‌شدند؛ اما زنان عصر کنونی مشمول این احادیث نیستند.

آیت‌الله جوادی آملی می‌نویسد: وصف ذاتی و لایتغیر زن این نیست (چنین روایات و آیات) درصدد تبیین حقیقت نوعی زن و بیان فصل مقوم نیست که با تغییر نظام تربیتی دگرگون نشود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۸۸)

۵. بررسی فقهی اشتغال زنان

زن مانند مرد دارای ذوق، فکر، فهم، هوش و استعداد کار است؛ این استعدادها را خدا به او داده است و حکمیانه است که به ثمر برسد. از آنجا که هر استعداد طبیعی، دلیل یک حق طبیعی است، پس اشتغال زن حقی است که خدای متعال به آنان ارزانی داشته است و محروم ساختن او از این حق، خلاف عدالت است. (ملک‌زاده، ۱۳۹۵: ۹۲)

۵.۱. مبانی فقهی مشروعیت اشتغال زنان

۵.۱.۱. قرآن کریم و اشتغال زنان

با بررسی آیات قرآن کریم، متوجه این مطلب می‌شویم که قرآن کریم بطور مستقیم و بی‌واسطه به طرح مسئله اشتغال زنان و مردان نپرداخته است. یعنی هیچ دلیل ایجابی مبنی بر اشتغال و فعالیت اقتصادی برای مردان و منع زنان از اشتغال در قرآن وجود ندارد، ولی با توجه به برخی از

آیات می‌توان اباحه کار و فعالیت زنان را بدست آورد.
برای جواز کار زنان در خارج از منزل به عموم و اطلاق چند دسته از آیات قرآن کریم استناد می‌کنیم:

۵.۱.۱.۱. کار زنان در بیرون از منزل از دیدگاه قرآن

در میان آیات قرآن کریم به آیاتی برمی‌خوریم که به نقل داستان‌هایی از گذشتگان می‌پردازند، از جمله این آیات، آیات ۲۳ تا ۲۶ سوره قصص می‌باشد که به نقل قسمتی از داستان زندگی حضرت موسی (ع) اشاره کرده است.

«و چون موسی به (چاه) آب مدین رسید گروهی از مردم را در اطراف آن دید که به سیراب کردن (چهارپایان خویش) مشغولند و در کنار آنان به دوزن برخورد که مراقب بودند (تا گوسفندانشان با گوسفندان دیگر مخلوط نشود). پس موسی جلو رفته و به آنان گفت: منظور شما (از این کناره‌گیری) چیست؟ گفتند ما (برای پرهیز از اختلاط با مردان، گوسفندان خود را) آب نمی‌دهیم تا اینکه همه چوپانان خارج شوند و (حضور ما در اینجا برای آن است که) پدر ما پیرمردی کهن سال است. پس (موسی گوسفندانشان را) برای آنان آب داد سپس رو بسوی سایه آورد و گفت: پروردگارا همانا من به هر خیری که برایم بفرستی نیازمندم پس (چیزی نگذشت که) یکی از آن دو (زن) در حالی که با حیا و عفت راه می‌رفت به نزد او آمد... یکی از آن دو (دختر، خطاب به پدر) گفت: ای پدر او را استخدام کن...»

در ذیل این آیات در تفسیر نور آمده است: (قرائتی، ۱۳۸۳: ۳۶ تا ۴۰).

کار زن در خارج از منزل اشکالی ندارد، بشرط آنکه:

۱. زن در محیط کار تنها نباشد (امرأتین)؛
۲. با مردان اختلاطی نداشته باشد (من دونهم - لا نسقی حتی یصدر الرعاء)؛
۳. مردی که توان کار داشته باشد در خانه نباشد (ابونا شیخاً کبیر).

۵.۱.۱.۲. تشویق عموم مردم به فعالیت‌های اقتصادی از دیدگاه

قرآن کریم

در اسلام نه تنها فعالیت اقتصادی جایز و کسب مال و تحصیل درآمد جایز شمرده شده است، بلکه همگان به این امر دعوت و تشویق نیز شده‌اند. از جمله آیه شریفه: «فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»؛ و چون نماز [جمعه] به پایان رسید در زمین پراکنده شوید و از فضل خدا طلب کنید و خدا را بسیار یاد کنید تا شاید رستگار گردید. (جمعه، ۱۰) در آیات زیر نیز این مضمون (ابتغاء فضل) وجود دارد: (النحل، ۱۴)، (اسراء، ۶۶)، (فاطر، ۱۲)، (قصص، ۷۳)، (بقره، ۱۹۸). در کلام مفسران «ابتغاء فضل» که در این آیات مطرح شده، به تجارت و کسب مال و تلاش اقتصادی تفسیر شده است، از جهت مخاطب نیز آیات مذکور اطلاق دارند و مخاطب در فعل «تبتغوا» و «ابتغوا» خصوص صنف مردان نیست، بلکه میان زن و مرد مشترک‌اند. (طباطبائی، ۱۳۹۴: ۴۶۲).

۵.۱.۱.۲. مشروعیت اشتغال زنان از دیدگاه روایات

در سیره پیامبر اعظم (ص) و ائمه هدی (علیهم السلام) نمونه‌هایی از تأیید و تأکید بر این امر نیز وجود دارد، بخصوص در کارهایی که تنها از عهده زنان برمی‌آید، مثل مشاطه‌گری (کلینی، ۱۳۸۸: ۱۱۸)، عطاری، مامایی، خیاطی و بافندگی (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۷۴)، شیر دادن (قمی، ۱۳۶۸: ۱۶۲) و... البته در مورد سایر کارها مانند بیع و تجارت و سایر خدمات نیز منعی از کار زنان نشده است. همچنین در تأیید اشتغال زنان، به این حدیث پیامبر (ص) استناد نموده، آنجا که فرمودند: «طَلَبُ الْحَلَالِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ» (مجلسی، ۱۳۸۴: ۱۷۷). یعنی: بدنبال روزی حلال رفتن بر هر مرد و زن مسلمانی لازم و واجب است.

پیامبر (ص) در این روایت، بدست آوردن روزی حلال را بر هر مرد و زن مسلمانی واجب کرده و این حکم را مختص به قشر خاصی نکرده، بلکه روایت بطور صریح و آشکار دلالت بر وجوب تکسب به نحو عام دارد. همه مسلمانان اعم از زن و مرد ملزم و موظف هستند که برای معاش خود و خانواده خویش، تلاش لازم را به عمل آورند و کوتاهی در این امر مؤاخذه الهی را در پی خواهد داشت.

از نظر اسلام، وظیفه اداره مالی خانواده بر عهده مرد است و در حقیقت این مرد است که نان آور خانواده است و زن در قبال هزینه‌های اقتصادی خانواده شرعاً مسئولیتی ندارد، ولی اگر در شرایط خاصی مرد نتوانست از عهده این مسئولیت برآید، آن وقت وظیفه زن ایجاب می‌کند که به او کمک و یاری رساند.

امام علی (ع) در نامه ۳۱ خود خطاب به امام حسن (ع) می‌فرماید:

«وَلَا تُمْلِكُ الْمَرْأَةَ مِنْ أَمْرِهَا مَا جَاوَزَ نَفْسَهَا؛ کاری که برتر از توانایی زن است به او واگذار مکن». (دشتی، ۱۳۹۴: ۳۸۲) در این عبارت هرچند که امام (ع) اشاره فرموده به تناسب کار با روحیات زن، در عین حال سندی بر مشروعیت کار زنان است.

در کتب دینی ما روایات زیادی در باب کسب روزی نقل شده است، ولی هیچ یک از این روایات کار و کسب و فعالیت اقتصادی را مختص مردان نشده‌اند و هیچ اثری از نهی زنان در این خصوص، در روایات دیده نمی‌شود.

اسلام در این حد متوقف نشد، بلکه زن را به حضور در فعالیت‌ها و به عهده گرفتن وظایف و مناصبی خواند که به مقتضای جامعه نو پیدای اسلام بوجود آمده بود. در مکه و زمان رسول الله (ص) امور حسبه (مالی) را «سمراء بنت نهیک الاسدیة» بر عهده داشت. وی با شلاق کسانی را که در داد و ستد، غش و فریبکاری می‌کردند، مجازات می‌کرد. (قاسمی، ۱۹۷۸: ۲۵۰) امور حسبه از مهم‌ترین و خطیرترین مناصبی است که شخص می‌تواند در جامعه اسلامی بر عهده گیرد. بنابر تعریف ماوردی از امور حسبه، که امر به معروف به هنگام ترک آن و نهی از منکر در وقت انجام آن است، مسئولیت امور حسبه حد و مرزی نمی‌شناسد. از واگذاری این مسئولیت به زن می‌توان میزان اعتماد بالا به توانایی‌ها و شایستگی‌های زن را در پذیرش مسئولیت، در زمان پیامبر (ص) فهمید. در جنگ‌های پیامبر (ص) بسیاری از زنان مانند مردان نقش داشتند. زن به فعالیت‌های مذهبی می‌پرداخت و مانند عابدی فقیه از پیامبر روایت می‌کرد و رسول الله (ص) برای وی حدیث می‌گفت. زن در زمینه شعر هم بارز و برجسته بود.

۵.۱.۳. سیره

در سیره پیامبر اکرم (ص) و ائمه (علیهم‌السلام) زنان مسلمان، به مشاغل گوناگونی چون تجارت، صنایع دستی، ریسندگی و بافندگی، چوپانی اشتغال و از آنها درآمد داشته‌اند. این کار

آنان از سوی بزرگان دین مورد نهی قرار نگرفته است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۹۳) اشتغال حضرت خدیجه به تجارت در تاریخ اسلام شاهد خوبی بر این دلیل است. (روشن فر، ۱۳۸۲: ۱۵).

۵.۱.۴. نظرات فقها

بیرون رفتن زن از خانه و حضورش در اجتماع و اشتغالش با رعایت موازین شرعی، مانعی ندارد، بلکه گاهی لازم و ضروری است؛ برای مثال، زنی که شوهرش فوت کرده و برای امرار معاش فرزندان باید در بیرون از خانه کار کند؛ بنابراین، اشتغال زنان به خودی خود، امری مباح است و جمع مباح و مستحب به این است که اگر زن بین اشتغال در بیرون و کار در خانه، مخیر باشد، مستحب است که کار در خانه را برگزیند و اگر مصلحت جامعه اقتضا کند که زن در بیرون از خانه شاغل شود، استحباب کار در خانه از بین می‌رود؛ چراکه مستحب توان مقابله با واجب را ندارد. از سوی دیگر، اگر در مشاغلی مثل قضاوت دلیل بر حرمت شاغل شدن زن اقامه شود، زن نباید در این مشاغل، شاغل شود و اجتهاد در مقابل نص معنا ندارد. (خیری، ۱۳۸۰: ۵)

۵.۱.۴.۱. قوامیت و ریاست مرد بر خانواده

قوانین کشور ما که برگرفته از احکام اسلام می‌باشد به این مورد اشاره نموده است. همچنانکه در قانون مدنی آمده است: «در روابط زوجین ریاست خانواده از خصایص شوهر است». (ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی) این ریاست آمیزه‌ای از حق و تکلیف برای مرد ایجاد می‌کند که از جمله فنون زندگی زناشویی محسوب می‌شود؛ بطوری که موفقیت در امور خانواده مرهون بکارگیری درست این حق و عدم افراط و تفریط در آن است. بنابراین عنوان ریاست مرد بر خانواده، عنوان جامعی است میان این دو موقعیت مرد، یعنی:

۱. ریاست و قوامیت شوهر بر زن، که در رابطه با حق زوجیت است.
 ۲. ریاست (ولایت) پدر بر فرزند که در رابطه با حق پدر و فرزندی است.
- با توجه به موضوع پژوهش حاضر، تنها به موضوع اول (ریاست و قوامیت شوهر بر زن) خواهیم پرداخت.

۵.۱.۴.۱.۱. قوامیت شوهر و اشتغال زن

بعد از واقع شدن عقد نکاح، برای هر یک از زوجین حقوق و تکالیفی بر عهده دیگری لازم می‌آید که اصطلاحاً از آن به «آثار نکاح» تعبیر می‌شود. این حقوق و تکالیف شامل: ۱. روابط و امور مالی؛ ۲. روابط و امور غیرمالی می‌گردد. هیچ کدام از زوجین مجاز نیستند که به حقوق دیگری تجاوز نموده و یا از انجام تکالیف و وظایف مربوط به خود سرپیچی کنند. از جمله حقوق شوهر بر زن همانگونه که در مطالب گذشته ذکر گردید، حق ریاست و سرپرستی او بر زن می‌باشد.

از نظر اسلام، اشتغال زن باید با اجازه شوهر باشد، بالاخص در مواردی که با حقوق شوهر در تراحم است. در روابط زوجین همواره حقوق یکی تکلیف دیگری محسوب می‌گردد، در قوانین شرعی و حقوقی رعایت حقوق و انجام تکالیف در زندگی زناشویی واجب شمرده است و زن و مرد هر دو مکلف به رعایت این موارد می‌باشد.

شهید مطهری می‌فرماید: «یکی از مسلمات دین اسلام این است که مرد حقی به مال زن و کار زن ندارد، نه می‌تواند به او فرمان دهد که برای من فلان کار را بکن و نه اگر زن کاری کرد که به موجب آن کار ثروتی به او تعلق می‌گیرد، مرد حق دارد که بدون رضای زن در آن ثروت تصرف کند و از این جهت زن و مرد وضع مساوی دارند... زن شوهردار از نظر اسلام در معاملات خود و روابط حقوقی خود تحت قیمومیت شوهر نیست، در انجام معاملات خود استقلال و آزادی کامل دارد». (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۹۲). همچنین وی در بحث نفقه می‌فرماید: «حقیقت این است که اسلام نخواست به نفع زن و علیه مرد یا به نفع مرد و علیه زن قانونی وضع کند، اسلام نه جانب‌دار زن است و نه جانب‌دار مرد. اسلام در قوانین خود سعادت مرد و زن و فرزندانی که باید در دامن آنها پرورش یابند و بالاخره سعادت جامعه بشریت را در نظر گرفته است. اسلام راه وصول زن و مرد و فرزندان آنها و جامعه بشریت را به سعادت، در این می‌بیند که قواعد و قوانین طبیعت و اوضاع و احوالی که بدست توانا و مدبر خلقت بوجود آمده نادیده گرفته نشود... زن و مرد نباید فراموش کنند که در مسئله عشق، از نظر طبیعت دو نقش جداگانه به عهده آنها واگذار شده است. ازدواج هنگامی پایدار و مستحکم و لذت‌بخش است که زن و مرد در نقش طبیعی خود ظاهر شوند». (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۰۸).

به موجب عقد ازدواج، هر یک از زوجین به دیگری تعلق می‌گیرد و از آن او می‌شود. حق

استماعی که هر کدام نسبت به دیگری پیدا می‌کنند، از آن جهت است که منافع زناشویی طرف را به موجب عقد ازدواج مالک شده است. (مطهری، ۱۳۸۴: ۳۴۴).

در اصل بیست و هشتم قانون اساسی آمده است: «هرکسی حق دارد شغلی را که بدان مایل است و مخالف اسلام و مصالح عمومی و حقوق دیگران نیست برگزیند...» با توجه به این اصل، هر کس اعم از زن و مرد این حق را دارد که با اوصاف ذکر شده شاغل شود، ولی «همه مشاغل خارج از منزل، کم و بیش زن را از پاره‌ای وظایف مادری و همسری باز می‌دارد. هدف از وضع ماده (۱۱۱۷) قانون مدنی نیز این بوده است که گرفتاری‌های شغلی زن مانع از اداره خانه و تربیت فرزندان او نشود؛ و شوهر، به عنوان رئیس [سرپرست] خانواده و مسئول حفظ مصالح این کانون، بتواند زن را از کاری که برخلاف مصلحت می‌بیند بازدارد». (کاتوزیان، ۱۳۹۰: ۱۷۰).

البته کار و فعالیت شغلی از حقوق قانونی و مشروع زن محسوب می‌شود و زن می‌تواند همانند مرد با رعایت موازین شرعی به کار و حرفه متناسب با شئون خویش اشتغال ورزد و از این جهت منعی برای او وجود ندارد. (شمس‌الدین، ۱۴۱۰: ۱۹۳).

اما محور بحث ما درباره اشتغال زن و تزامم آن با حق شوهر است، بالاخص زمانی که کار و اشتغال زن و بیرون رفتن وی از منزل منافی حق مسلم شوهر در استمتاع باشد، یا آنکه شوهر در سمت عهده‌دار بودن مسئولیت سرپرستی خانواده و در جهت مصلحت‌اندیشی و پاسداری از عفت و حرمت خانواده زن را منع نماید. اینک مسئله اشتغال زن می‌تواند بر اساس چنین ضابطه‌ای در فقه مذاهب مورد مطالعه قرار گیرد. بدینگونه که: «هرگاه اشتغال زن مغایر با حق کامجویی و استمتاع شوهر باشد یا شوهر به این امر رضایت ندهد».

حتی گفته‌اند «رضایت شوهر نیز از اختیار قانونی او نمی‌کاهد، زیرا منع زن تنها حق مرد نیست که بتوان ادعا کرد با اعلام رضایت ساقط شده است. بقای این اختیار در زمره مسائل مربوط به نظم عمومی است و اعمال آن در شمار تکالیف و مسئولیت‌های شوهر در اداره خانواده است». (کاتوزیان، ۱۳۸۸: ۲۳۵).

بنابراین، همانگونه که زن در امور مالی و دارایی خود از استقلال مالی برخوردار است، در امور غیرمالی نیز دارای آزادی در شئون شخصی و استقلال اجتماعی می‌باشد، اما در چارچوب روابط زوجیت و امور مربوط به خانواده. گذشته از آنکه به مقتضای حقوق و تکالیف ناشی از زوجیت، موظف به ایفای حقوق شوهر نیز می‌باشد.

کار و اشتغال زن بطور معمول مستلزم بیرون رفتن وی از خانه و فعالیت در محیط اجتماع است. در بررسی دیدگاه فقه مذاهب اسلامی، بیشتر مسئله خروج زن از منزل مورد توجه قرار گرفته تا کار و اشتغال وی، از این رو می‌توان این بحث را تا حدودی به مسئله خروج زن از منزل شوهر مرتبط دانست و از این طریق به ارائه دیدگاه‌ها پرداخت.

بر اساس نظریه رایج در فقه شیعه، مبنی بر ناروا بودن بی قید و شرط خروج زن از خانه، بدون موافقت شوهر، کار و فعالیت شغلی او نیز به کسب اجازه از شوهر و جلب رضایت او نیازمند است و شوهر حق خواهد داشت با شرایط مندرج در قانون، او را از هر گونه اشتغال در محیط خارج از منزل بازدارد.

یکی از ایرادهایی که بر نظام حقوقی زن در اسلام گرفته می‌شود، وجود محدودیت‌هایی برای زن در اصل حضور در جامعه و یا نحوه حضور است، اینکه زن برای خروج از منزل نیاز به اجازه شوهر داشته باشد، با آزادی طبیعی و حیثیت انسانی و حقوق خدادای زن منافات دارد. می‌گویند چگونه ممکن است برای زن حق اشتغال و استقلال اقتصادی قائل شد، با وجود آن این همه محدودیت را قابل توجیه دانست. (ملک‌زاده، ۱۳۹۵: ۹۴).

از نظر فقهی، اصولاً خروج زن از خانه به هر منظوری که باشد، بایستی با موافقت شوهر انجام پذیرد. بنابراین، چنانچه زن در هنگام ازدواج شاغل نبوده و با شرط اشتغال ازدواج انجام نگرفته، شوهر می‌تواند مطلقاً زن را از اشتغال به هر گونه حرفه در بیرون خانه منع کند. (محقق داماد، همان: ۳۱۳).

زن بدون اذن شوهرش، در مواردی که خروجش منافی حق استمتاع شوهر است، جایز نیست که از منزل او خارج شود، بلکه بر احواط بطور مطلق نمی‌تواند از خانه خارج شود و اگر بدون اجازه شوهر چنین کند ناشزه است. (خویی، ۱۴۱۰: ۲۸۹) هرگاه بیرون رفتن زن منافی با حق کامجویی شوهر نباشد، مانند اینکه شوهر در مسافرت و یا مشغول به کار و حرفه‌ای باشد، منعی وجود نخواهد داشت. (فضل الله، ۱۴۲۰: ۹۲).

سید یزدی در عروة‌الوثقی و سید حکیم در مستمسک گفته‌اند: «اگر زن برای خدمت در مدت معینی [تعهد و توان خود را] اجاره دهد و پیش از انقضای این مدت، ازدواج کند، اجاره [تعهد] باطل نمی‌شود، حتی اگر خدمت منافی بهره‌جویی شوهر و حقوق زناشویی باشد. در این حکم تفاوتی نیست شوهر در هنگام ازدواج، تعهد زن را بداند یا نداند، زیرا دو حق اینجا هست: حق

خدمت و حق شوهر. اگر زن بتواند هر دو را انجام دهد، که خوب، و اگر جمع میان آن دو ممکن نباشد و تراحم کند، حق پیشتر که تعهد خدمت است، مقدم است. چون اگر حقوق شرعی مزاحم هم شوند، ترجیح با حق سابق است. بنابراین شوهر حق اعتراض یا فسخ تعهد زن را ندارد و همسر ناشزه محسوب نمی‌شود؛ اما اگر پس از ازدواج تعهد خدمت دهد و با حق شوهر منافات [تراحم] داشته باشد، بدون اذن و اجازه شوهر، تعهد خدمت درست نیست. اگر تعهد، با حق شوهر مطلقاً منافات ندارد، مثلاً تعهد قرائت قرآن یا بافتن پیراهن با نخ کاموا یا پشم را بدهد، اجازه و تعهد صحیح است، حتی اگر شوهر اذن ندهد». (مغنیه، ۱۳۸۶: ۲۶۵).

از نظر مشهور [فقه‌های شیعه] بر زن واجب است در اطاعت تام و تمام زوج باشد و بدون اذن او از خانه خارج نشود، حتی برای عیادت والدین خویش، خواه خروج از منزل منافاتی با استمتاع زوج باشد یا خیر، تخلف از این امر از سوی زوجه علاوه بر ارتکاب گناه، موجب سقوط حق نفقه است. (خمینی، ۱۳۸۹: ۳۰۲). نظر مخالف مشهور، در قرن معاصر توسط مرحوم آیت‌الله خویی از مراجع بزرگ تقلید به شرح زیر ارائه شده است:

«جایز نیست زوجه بدون اذن زوج از منزل خود در مواردی که خروجش منافاتی با حق استمتاع زوج باشد خارج شود، مقتضای احتیاط آن است که در غیر موارد منافات هم خارج نشود». (خویی، ۱۳۸۹: ۲۸۹).

برخی از علما در پاسخ به این سؤال که اگر زنی در هنگام عقد شرط کرده است که مجاز به انجام کارهای فرهنگی در خارج خانه باشد و یا اجازه داشته باشد کار کند و مرد نیز پذیرفته است، اگر بعد از ازدواج، مرد اجازه ندهد که برای انجام اینگونه کارها از منزل خارج شود، آیا زن می‌تواند بدون اذن شوهر از منزل خارج شود؟ گفته‌اند: «در فرض مذکور می‌تواند بدون اذن شوهر برای انجام کارهای مذکور خارج شود». (آیت‌الله بهجت، ۱۳۹۰: ۱۸؛ آیت‌الله تبریزی، ۱۳۸۹: ۵۰).

فصل چہارم

حقوق اجتماعی و سیاسی زنان

۱. حقوق اجتماعی و سیاسی زنان در فقه

زنان در اسلام، همانند مردان در مسائل اجتماعی پایگاه و جایگاه مناسبی دارند و از حرکت‌های اجتماعی و فعالیت‌های گروهی ممنوع نگردیده‌اند، بلکه طبق مسلمات قرآنی و حدیثی، مسئولیت‌های اجتماعی بسیاری بطور یکسان متوجه مرد و زن است. البته تکلیف جهاد ابتدایی و جنگ تهاجمی از زنان برداشته شده است (ملک‌زاده، ۱۳۹۵: ۸۵). از جمله حقوق سیاسی - اجتماعی زن می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱.۱. بیعت یا حق انتخاب

برای مشارکت زنان راهکارهای مختلفی مطرح است که یکی از آنها مسئله بیعت است، در همه عرصه‌هایی که مردان می‌توانند دخالت کنند، زنان نیز می‌توانند دخالت کنند. مسائل سیاسی و حکومتی در رأس هرم مسائل اجتماعی قرار دارد و زنان نیز چون مردان باید در آن دخالت کنند و نقش داشته باشند. از این رو، می‌بینیم که در صدر اسلام، زنان در مسائل سیاسی دخالت کردند و در صحنه حاکمیت حضوری روشن داشتند (حکیمی، ۱۳۸۲: ۴۲). هرچند مشروعیت حکومت دینی از سوی خداوند نیازی به قبول یا نفی مردمی ندارد، مقبولیت عمومی (رضایت و مشارکت همگانی) در فقه سیاسی اسلام مدنظر است (عظیم‌زاده، اردبیلی، ۱۳۸۸: ۳۹). یکی از مفاهیمی که در فرهنگ سیاسی اسلام موقعیت شاخصی دارد، بیعت است که اخذ یا شکستنش بخش مهمی از تاریخ سیاسی تمدن اسلامی را رقم زده است (دیلمی، ۱۳۷۸: ۱۰۵). بیعت زنان در تاریخ اسلام از نشانه‌های بارز مشارکت سیاسی زنان در اسلام بوده است (عظیم‌زاده، اردبیلی، ۱۳۹۰: ۱۴۲). در زمانه‌ای که زن از اولین حقوق فردی و اجتماعی خود محروم بود، بسیار شگفت‌آور بود (ر.ک؛ زمانی، بی‌تا: ۴۱).

۱.۱.۱. بیعت زنان با پیامبر اکرم (ص)

یکی از بارزترین مظاهر حضور سیاسی زنان در عصر رسالت، عرصه بیعت زنان با حاکم اسلامی است. معنای بیعت همانطور که از محتوا و موادی که بر اساس آن انجام می‌گرفت بر می‌آید، تصدیق به نبوت و امامت نیست، زیرا این بیعت، پس از ایمان و پذیرش اسلام انجام می‌

گرفت. بنابراین، معنای بیعت این بود که پیمان می‌بستند از آنچه که حضرت رسول اکرم (ص) حضرت امیر مؤمنان علی (ع) دستور می‌دهند، در امور سیاسی، اقتصادی و غیر آنها پشتیبانی و به آن عمل کنند (نوری همدانی، ۱۳۸۳: ۱۴۹ و ۱۵۰). قرآن کریم بیعت با حکومت را که از بارزترین مظهر میثاق سیاسی جامعه است، برای زنان می‌پذیرد. تاریخ صدر اسلام نیز نشان‌دهنده تحقق این عمل سیاسی از سوی زنان است. ابن سعد نام ۷۰ زن را بر می‌شمرد که با پیامبر بیعت کرده‌اند (ر.ک؛ ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۱ - ۳). به لحاظ تاریخی، اولین حضور بیعت زنان در عصر رسالت پیامبر (ص) با عنوان عقبه اولی یا بیعة النساء ذکر گردیده است.

بیعت زنان با رسول خدا (ص)، بیعت با زبان بود و نیز در صلح خدیجه و فتح مکه، گروهی از زنان با پیامبر (ص) بیعت کردند. آیه ۱۲ سوره ممتحنه که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبْتَغِيَنَّكَ عَلَى...» در همین باره نازل شده است. خداوند متعال در این آیه به پیامبر (ص) دستور می‌دهد: «ای پیغمبر! چون زنان مؤمن آیند با تو بیعت کنند که دیگر هرگز شرک به خدا نیاورند و سرقت و زناکاری نکنند و اولاد خود را به قتل نرسانند و به کسی افترا و بهتان نبندند... با این شرایط، تعهد آنان را پذیرا باش و قبول بیعت نما» (ابوالفتح رازی، بی‌تا، ج ۱۹: ۱۶۹). حضرت علی (ع) به صراحت فرمودند که زن‌ها با من بیعت کردند و دختران جوان هم در حالی که صورت‌های خودشان را باز کرده بودند، بسوی این بیعت آمدند: «وَحَسَرْتُ إِلَيْهَا الْكِعَابُ» (ر.ک؛ نهج البلاغه/خ ۲۲۹). امام خمینی (ره) می‌فرماید: «زن باید در سرنوشت خودش دخالت داشته باشد. زن‌ها در جمهوری اسلام رأی باید بدهند، همانطوری که مردان حق رأی دارند، زن‌ها هم حق رأی دارند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۱۸۲) (فرزند وحی، و همکاران، ۱۳۹۳، ۱۳۶ - ۱۳۵). به عبارت دیگر، اهمیت بیعت به عنوان حساس‌ترین مبنای دموکراتیک، در امور سیاسی در عصر رسالت و ولایت محسوب می‌شد. (فاضلی و ارجمندی، ۱۳۸۱: ۲۳۶).

۱.۱.۲. بیعت زنان در غدیر خم

بیعت زنان نه تنها با نبوت، بلکه با ولایت نیز صورت پذیرفته است. در سال دهم هجرت، پیامبر اکرم (ص) بعد از پایان مناسک، در حالی که کاروان‌ها در حال بازگشت به دیار و موطن خویش بودند و پیامبر (ص) و اصحابشان به منطقه جحفه در کنار غدیر خم رسیدند، آیه شریفه ذیل توسط جبرئیل امین نازل شد: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا

بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ؛ ای فرستاده خدا، دستوری که خدا بر تو فرستاده است را به مردم برسان، اگر نه تبلیغ رسالت نکرده‌ای» (مائده: ۶۷) (سبحانی ۱۳۸۱: ۵۱۲-۵۱۱). با خدا و پیامبر ماندن و وفا به عهد نبوت، امر مختص مردان نیست و خطابات‌ی نظیر آیه شریفه «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقین» (توبه: ۱۱۹) گواه صدقی است بر اینکه زن و مرد باید به همراه ولایت پایداری کنند.

در ماجرای بیعت با امیرالمؤمنین (ع)، خیمه‌ای جداگانه برای بیعت با علی برافراشتند و تمام مردان و زنانی که در صحرای غدیر خم بودند، حتی زنان پیغمبر (ص) به عنوان خلافت و ولایت، بیعت کردند (سبحانی ۱۳۸۱: ۵۱۳ و ۵۱۴). حضرت علی (ع) هنگام بیعت مردم با وی، حق حاکمیت و تعیین حاکم را از حقوق اختصاصی و مسلم مردم عنوان نموده و تصریح می‌کنند: ای مردم! تعیین حاکم جز حقوق شماس و کسی نمی‌تواند بر مسند حکومت بنشیند، مگر آنکه شما او را انتخاب کنید. من به عنوان حاکم، تنها امین و کلیددار شما هستم (طبری، ۱۳۷۸: ۴۵۶). نیز فرمودند: اگر امامت جز با حضور همه مردم میسر نگردد، پس راهی برای دستیابی به آن در دست نیست (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳).

۱.۲. زنان و اصلاح حاکمیت

از دیگر عرصه‌های حضور زنان در طول تاریخ، بویژه تاریخ اسلام، ایفای نقش ایشان در مصاف با حاکمان نالایق و ستمگر است. از آنجا که وظیفه احیای امر به معروف و نهی از منکر از تکالیف مشترک زن و مرد در قرآن کریم است، مقابله با بزرگترین منکر در عرصه حیات اجتماعی، یعنی حاکمیت ظلم و ستم و دستگاه جور، از وظایف مسلم هر زن و مرد مسلمانی است.

۱.۲.۱. مبارزات سیاسی حضرت زهرا (س) در جهت اصلاح ساختار

حکومت

چون پیامبر (ص) وفات یافت و دشمنان علی (ع) و فاطمه (س) با یک برنامه‌ریزی حساب شده قبلی توانستند خلافت را از دست علی (ع) گرفته و صاحب حق را از حقش محروم کنند، متقابلاً دختر گرامی پیامبر اسلام (ص) نیز با تمام توان، وارد میدان سیاست شده با انواع

راه‌ها و شیوه‌ها علیه حکومت غاصب قیام کرد. او در کنار امیرالمؤمنین (ع) به همراه فرزندان‌ش حسن (ع) و حسین (ع) تا چهل روز پس از رحلت رسول خدا (ص) به در خانه‌های مهاجران و انصار می‌رفت و آنها را در غصب خلافت، توسط حکومت وقت هشدار می‌داد (بابازاده، ۱۳۸۲: ۲۰۰ و ۲۰۱).

۱.۲.۲. فعالیت‌های سیاسی حضرت زینب (س)

از دیگر زنان عصر رسالت که درخشش زیبایی در عرصه مشارکت سیاسی و مصاف با حاکمان بیدادگر دارد، زینب کبری (س)، عقیله بنی هاشم و دختر امیرالمؤمنین (ع) و فاطمه زهرا (س) است. زنی که در متن طوفان‌ها و بحران‌ها و در کوران مصیبت‌ها پخته و آبدیده و کامل شده است. او در درگیری‌ها، جنگ‌ها و مصیبت‌های پیاپی که در زمان جد بزرگوار، پدر، مادر و برادرانش بوقوع پیوست، حضور داشته و همه اینها در رشد و بالندگی و روحیات او اثر گذاشته است (نوری همدانی، ۱۳۸۳: ۲۷۵).

موقعیت‌های مهم و حساسی را که برای ابراز و اجرای حرکت سیاسی حضرت پیش آمد، می‌توان در دو مرحله از حرکت کاروان عاشورایی جستجو کرد.

مرحله اول: افشاگری حضرت زینب (س) در بازار کوفه

بعد از واقعه عاشورا، کاروان اسرا را همراه با سرهای مطهر شهدا وارد شهر کوفه کردند. آن حضرت در آنجا خطابه‌ای پر شور را ایراد کرد که در آن با یسارآوری خون کشته شدگان و به خون خفتگان راه خداوند و راه و هدف شهدا، چند نتیجه گرفت:

الف: نقش بر آب کردن تبلیغات دروغین دشمنان؛

ب: ترسیم و تبیین خط سرخ شهادت به عنوان حفظ و احیای موازین و سنت‌های اسلامی؛

ج: سرزنش مردم کوفه بخاطر پیمان شکنی‌ها و خیانت‌های بزرگی که مرتکب شده بودند (محللاتی، ۱۳۷۳: ج ۳، ص ۱۳۵-۱۲۸).

دومین محل حضور و نمایش عظمت عقیله بنی هاشم، در مهم‌ترین دژ خلافت، کاخ سبز معاویه در شام بود. حضرت در خطبه‌ای که در کاخ سبز ایراد کردند، بعد از سپاس خداوند و صلوات بر جدش پیامبر اکرم (ص)، ابتدا خود را معرفی می‌کند تا دروغ کسانی که آنها را کافر و خارجی شمرده اند بر ملا شود و آنگاه با تلاوت آیاتی از قرآن، کفر یزید را اعلان کرده و بیان

می‌کند که ستمکاران و کافران، هرگز شایسته حکومت نیستند (همان).

۱.۲.۳. فعالیت‌های سیاسی جمع دیگری از زنان مبارز

از دیگر زنانی که در عصر رسالت، وظیفه خود را در مصاف با حاکمان انجام دادند، سوده همدانی است که بدون ترس و واهمه در مقابل دستگاه ظلم و ستم معاویه ایستادگی کرد (محلالتی ۱۳۷۳: ۳۵۴).

از دیگر زنان عرصه مصاف با حاکمان، می‌توان از عمه رسول اکرم (ص) دختر عبدالمطلب بن هاشم، آمنه همسر عمر بن حقیق خزاعی و دختر حرث بن عبدالمطلب، ام حکیم، ام‌الخير، ام خالد، امیمه، هند دختر حجر بن عدی، دارمیه حجونیه، بکاره هلالیه، زرقاء دختر عدی بن قیس حمدانی، عکرشه دختر اطرش بن رواحه، حبی (همسر کمیت بن زید اسدی)، غانمه دختر نمانم و... می‌توان نام برد که هر کدام به نوعی در مقابل دستگاه ظلم و ستم حکومت ایستادگی کردند و گاهی جان خود را به مخاطره انداختند (آکوچکیان، عرب‌نژاد، ۱۳۸۹: ۲۶۷-۲۶۴).

۱.۳. جهاد

جنگیدن یکی از اقسام دفاع از استقلال و آزادی و حاکمیت شخصی یا اجتماعی و از شئون سیاسی هر شخص است. زن حق دارد برای دفاع از سرزمین و عقیده و شخصیتش تا حدودی که طبع و توان او اقتضا می‌کند در جنگ‌های تدافعی یا تهاجمی شرکت کند و حتی بخشی از آن گاهی بر او واجب عینی می‌شود. شرکت فعال زن در عقب جبهه‌ها یکی از بدایع اسلام است و پیش از آن به آن وسعت و کیفیت که در اسلام و زمان پیامبر به میل خود و برای مشارکت در اهداف جنگ در آن شرکت می‌کردند به زن اجازه عمل و استقلال داده نمی‌شد (خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۸۱).

۱.۴. حق شرکت در جمع و جماعات

حق شرکت در اجتماعات سیاسی و مذهبی نیز یکی از اظهر مصادیق استقلال سیاسی زن واحد از حقوق اساسی اوست. اسلام با اجازه مشارکت زن در اجتماعات (جز در مواردی که موجب تعطیل شئون منزلی زن و فساد انگیز باشد) او را همدوش مرد قرار داده است.

اسلام نه تنها هیچ گاه زنان را در امور فرهنگی، سیاسی و اجتماعی منع نکرده، بلکه در برخی مسائل مانند حج آن را واجب شمرده و در بسیاری موارد آن را مجاز دانسته است. از جمله این موارد در تاریخ می توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱) در زمان رسول الله (ص) برخی از اصحاب، زنان را از حضور در امور خارج از خانه منع می کردند، ولی با مخالفت آن حضرت مواجه می شدند که می فرمود: «انه لقد اذن لکن ان تخرجن لحوائجک» (خامنه ای، ۱۳۹۰: ۸۷). همان خداوند به شما زنان اجازه داده است که برای برطرف کردن حوائج خود از خانه خارج شوید.

۲) در حوادث فتح مکه ذکر شده است که بعد از فتح مکه بدست سپاه مسلمانان، زنان مکه نزد پیامبر (ص) می آمدند و با آن حضرت بیعت می کردند.

۳) در متون اسلامی نقل شده است که در زمان رسول خدا (ص) زنان، از جمله حضرت فاطمه (ع) در تشیع جنازه بعضی از مسلمانان شرکت می کردند و آن حضرت هم آنان را از این کار منع نمی کردند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۲).

۱.۵. حق ذمه و استجاره

حق ذمه و استجاره که نوعی حق بستن قرارداد سیاسی است، یکی از حقوق زنان است. در اسلام هر مسلمانی حق دارد که در صورت وجود دیگر شرایط لازم، به کسی که تقاضای پناهندگی سیاسی یا امان کند، به نام حکومت اسلامی به وی وعده امنیت و پناه جانی و سیاسی بدهد و دولت نیز مکلف است قبول ذمه او را بپذیرد و امضا کند و در حدیث نبوی آمده است که «المؤمنون... یسعی بذمتهم ادناهم و لایجیر علیهم ادناهم» در فتح مکه (ام هانی) خواهر امیرالمؤمنین علی (ع) به یکی از مشرکین مکه پناهندگی داد و پیامبر اکرم (ص) پناهندگی وی را تضمین کرد. به قول یکی از نویسندگان عرب، این بالاترین درجه اعتماد اسلام را به زن و اهلیت و لیاقت سیاسی وی را می فهماند و موقعیت والای او را نشان می دهد که در جای دیگری نظیر آن

نیست (خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۸۷).

۱.۶. آزادی بیان

خداوند در قرآن کریم سوره‌ای را به نام «مجادله» نامیده است. «مجادله» وصفی است برای زنی که درباره یکی از سنت‌های جاهلی (ظهار) با پیامبر (ص)، یعنی اولین شخصیت جهان اسلامی به «مجادله» و چانه‌زنی پرداخت. از طرف خداوند وحی نازل می‌شود: «سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ» (سوره مجادله، آیه ۱) خداوند گفتار زنی را که با تو در مورد همسرش مجادله می‌کرد و به خدا شکایت می‌برد، شنید و خدا گفتگوی شما را می‌شنود که خدا شنوای داناست. خواسته زن انصاری (خوله) چون از منطق استوار برخوردار است، از طرف خداوند مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

آیه شریفه به دو مرحله در برخورد با زنان تأکید می‌کند: اولاً باید به گفتار آنها گوش فرا داد؛ ثانیاً در صورت برخورداری از منطق استوار، باید خواسته آنها را پذیرفت. روزی خلیفه دوم، به همراه ملازمان خویش با «خوله» برخورد نمود. خوله خلیفه را متوقف نمود و وی را نصیحت کرد. عمر ایستاد و به سخنان خوله گوش می‌داد، به وی گفته شد: بخاطر این پسرزن در اینجا ایستاده‌ای و به حرف‌های او گوش می‌دهید؟ گفت: آیا درست است پروردگار عالمیان سخنان وی را بشنود، در حالی که عمر نشنود؟ (باجوری، ۱۳۷۶: ۱۶۶)

هیچ مقامی حق ندارد زن را از اظهارنظر درباره مسائل اجتماعی و حقوقی خویش محروم کند؛ چه اینکه خدا و رسولش گفتار وی را شنید و ترتیب اثر داد و زن در این مجادله پیروز شد و اثر حرمت از «مجادله» برداشته شد.

۱.۷. حق رأی و داوطلبی

بیعت زنان با پیامبر (ص) را می‌توان مستمسک حق رأی زنان پنداشت، زن نه تنها حق رأی دارد، بلکه حق داوطلبی نیز دارد. خست از صحیح بخاری نقل می‌کند: وقتی پیامبر (ص) از نوشتن صلح حدیبیه فارغ گشت، یاران وی در پذیرش آن به تردید افتادند، تا حدی که وقتی بعد از فراغت از نوشتن صلح‌نامه به اصحاب فرمود قربانی کنید و سپس سر بتراشید تا از احرام خارج

شوید، راوی می‌گوید: قسم به خدا کسی از جایش تکان نخورد، تا اینکه پیامبر سه بار جمله فوق را تکرار نمود. پس وقتی دید کسی بر نمی‌خیزد، نزد ام سلمه (همسرش) رفت و آنچه را که از اصحاب دیده بود، به وی گفت. ام سلمه گفت: ای پیامبر خدا! آیا دوست داری این عمل انجام شود؟ پس بلند شو و با هیچ کس صحبت مکن تا شترت را ذبح کنی و دستور بدهی سرت را بتراشند. پس پیامبر (ص) از نزد ام سلمه خارج شد و با کسی سخن نگفت تا اینکه کارها را انجام داد. برخاستند و قربانی نمودند، سپس حلق نمودند. (خست، ۱۹۸۴: ۸۵) طبق این حدیث، پیامبر (ص) در تثبیت یکی از پیمان‌های مهم سیاسی با همسرش مشورت نمود و نظری را بدون کم‌وکاست پذیرفت. اصحاب اندیشه موافق، این سیره را دلیل بر جواز حضور زن در مجلس می‌دانند. پس زنان می‌توانند درباره مهم‌ترین امور کشوری نظر بدهند.

۱.۸. شرکت در احزاب سیاسی

زنان و دختران مدینه در سایه حکومت اسلامی در صدد سازماندهی تشکیلاتی بودند که از حقوق خویش دفاع کنند. حتی تحت پوشش مسجد و شرکت در مراسم عبادی، اجتماعی بوجود می‌آوردند که شبیه تشکلهای امروزی بود. در هفته یک روز از وقت ملاقات پیامبر (ص) را به خود اختصاص دادند. (مؤمن، ۱۳۷۶: ۱۲۵) همچنین در مورد مسائل مهم، تحت عنوان همین تشکیلات نماینده بسوی پیامبر (ص) می‌فرستادند تا با او مذاکره نماید. یکی از زنان مدینه نزد پیامبر (ص) آمد و گفت: «انا وافدة النساء من نماینده زنان هستم». (مجلسی، ۱۴۲۳: ۳۰۵) این تعبیر نشان می‌دهد که زنان دارای تشکل و سازماندهی بوده‌اند.

۲. بررسی حقوقی مشارکت زنان

۲.۱. حق اشتغال در قانون اساسی ایران

اصول قانون اساسی، حقوق عمومی افراد را اعم از زن و مرد که دولت مکلف به احترام آنها می‌باشد، مشخص می‌نماید. باید دانست که یکی از مهم‌ترین ابزارها در تأمین حقوق زنان، قانون اساسی است و این سند به عنوان مهم‌ترین منبع حقوق اساسی و عمومی برای مردم اعم از زن و مرد بشمار می‌رود.

۲.۱.۱. زنان و تصدی مناصب حکومتی

زمینه‌های قانونی حضور زنان در بسیاری از تصمیم‌گیری‌های کلان کشور، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران وجود دارد، اما زنان هنوز نتوانسته‌اند آنچنانکه سزاوار و شایسته آنان است رشد کرده و به عنوان نیروهای مؤثر در قدرت سیاسی شرکت داشته باشند. اگرچه خودآگاهی زنان در هرم پایین جامعه در حال گسترش است، اما در حوزه حکومت، زنان نتوانسته‌اند چندان توانمند شوند.

قانون اساسی در بند ۹ اصل سوم تأکید به «رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه در تمام زمینه‌های مادی و معنوی» کرده و در بند ۱۴ همین اصل نیز به «تأمین حقوق همه‌جانبه افراد از زن و مرد و ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون» اشاره می‌کند. همچنین قانون اساسی به «مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش»^۱ توجه داشته و «حق تساوی همه افراد در انتخاب شغل و تکلیف دولت به ایجاد اشتغال و امکان کار بدون تبعیض برای همه»^۲ را بیان نموده است.

بدین ترتیب می‌توان عنایت و توجه قانونگذار را به منع تبعیض بین زنان و مردان بطور عام و حق برابر زنان به تصدی مشاغل عمومی بطور اخص مورد توجه قرارداد.

۲.۱.۱.۱. جایگاه زنان در نهاد رهبری

۲.۱.۱.۱.۱. رهبری

با عنایت به اصل یکصد و دهم قانون اساسی که به بررسی وظایف و اختیارات رهبر می‌پردازد، باید گفت که رهبر در امور مهم، حساس و سرنوشت‌ساز کشور از نقش بسیار بالایی برخوردار است. در خصوص شرایط و صفات رهبر در اصل ۱۰۹ قانون اساسی آمده است:

۱- «صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه

۲- عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام

۳- بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری».

۱ بند ۸ اصل سوم قانون اساسی.

۲ اصل بیست و هشتم قانون اساسی.

در اصل ۵ قانون اساسی هم اوصاف و شرایط رهبری مورد اشاره قرار گرفته است.

۲.۱.۱.۱.۲. مخالفان تصدی رهبری توسط زنان

هرچند در بیان این اوصاف هیچ اشاره‌ای به مرد بودن نشده و شرایطی مانند صلاحیت علمی، عدالت و تقوی، بینش صحیح و تدبیر، مستلزم مرد بودن نمی‌باشد و قانون اساسی در بحث رهبری به مرزبندی جنسیتی نظر ندارد و زنان واجد شرایط رهبری می‌توانند به این مقام نائل شوند، اما با توجه به اینکه قانونگذار زنان را بطور صریح از احراز منصب رهبری محروم نساخته، لکن بر صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه تأکید ورزیده است و از آنجا که تفکر رایج طی قرون متمادی این بوده است که گویا زن در اسلام نمی‌تواند در مقام فقیه، مجتهد، مرجع و مفتی بنشیند، در نتیجه همواره چنین برداشت شده است که این قشر از جامعه از تصدی مقام رهبری محروم هستند. بر این اساس، اصولاً امکان حضور زنان در سمت رهبری جامعه اسلامی طبق قانون اساسی امکان‌پذیر نیست، زیرا در آن پیش‌بینی گردیده است که تمام اصول آن باید مطابق موازین شرع باشد.^۱ افزون بر آنکه عملاً ایفای نقش مادری و نیز بعضی موقعیت‌های خاص، مانع پرداختن زن به انجام این وظیفه مهم است.

شاید اصلی‌ترین فلسفه این حکم، به واقعیات و ویژگی‌های زن و مرد برگردد. زیرا همانطور که اشاره شد، اصولاً زنان از عاطفه و احساس بیشتر و حزم و تدبیر کمتری نسبت به مردان برخوردارند و این واقعیت است که او را منطقاً از قرار گرفتن در رأس عالی‌ترین مقام تصمیم‌گیری جامعه باز می‌دارد. شاهد آن هم اینکه حتی در کشورهایی که تساوی حقوقی بین زن و مرد، گوش فلک را کر کرده است، نیز عملاً تصدی این مقام توسط زنان در حد صفر بوده است. البته تصدی رده‌های پائین‌تر مسئولیت اداره جامعه (که تحت اشراف مدیریت عالی امام جامعه است) ممنوعیتی ندارد.

جامعه روحانیت سرآسیاب دولاب، در بیانیه خویش در مخالف با حق رأی توسط زنان در نخست‌وزیری علم، به داستان ملکه سبا استناد جسته و به شاه و عَلم هشدار می‌دهند:

«نکند زنان در امور سیاسی ما دخالت کنند و ما نیز همانند قوم سبا خوار و ذلیل و شهره آفاق

گردیم» (جامعه روحانیت سرآسیاب، ۱۳۸۲: ۷۲). این استناد به هیچ وجه منطقی و موفق نیست چراکه قرآن در این داستان تلویحاً شایستگی و لیاقت زن را برای تصدی حکومت قبول می‌کند. اینکه خداوند از میان صحنه‌های گوناگون زندگی سلیمان، صحنه ارتباط او را با ملکه سبا مطرح کرد و از سخنان ملکه سبا نیز جملاتی را نقل می‌کند که نشانه عقل و هوشمندی بالای اوست و بعد داستان را بدون هیچ گونه نقد یا کنایه و تعریضی به پایان می‌برد، همه بیانگر نگاه مثبت قرآن به نقش و جایگاه ملکه سباست و نشان می‌دهد که زن از دیدگاه قرآن می‌تواند در بالاترین موقعیت سیاسی قرار گیرد. اگر زن صلاحیت چنین کار و مسئولیتی را نمی‌داشت یا در آئین و شریعت الهی نمی‌توانست به چنین موقعیتی برسد، برابر روش معمول قرآن کریم که موارد باطل و ناسازگار با دیدگاه خود را نقد می‌کند، باید بصورت صریح یا اشاره بدان می‌پرداخت؛ حال آنکه اصل طرح این داستان و نحوه پردازش آن، همه نشانه تأیید و سازگاری آن با دیدگاه وحی است.

در تمامی ۲۷ دلیل عقلی اقامه شده برای اثبات ولایت فقیه در عصر غیبت، جنسیت اشخاص مطرح نیست، بلکه عنصر مشترک و اصلی این ادله، لزوم اجرای حدود و احکام الهی در عصر غیبت است که نیازمند فقهی خبره است که زن و مرد در این مسئله مشترک هستند و تفاوتی میان آنها نیست؛ زیرا زنان و مردان توانایی اجرای احکام الهی در عصر غیبت را دارند (نریمانی، ۱۳۹۴: ۲۴۹).

۲.۱.۱.۱.۳. موافقان تصدی رهبری توسط زنان

البته لازم به ذکر است اندیشمندان بسیاری در زمان حاضر وجود دارند که دیدگاهی مخالف با نظر قبلی دارند و معتقد به حضور زنان در تمامی رده‌های مدیریتی هستند.^۱

اتفاق نظر فقیهان بر نامشروع بودن اداره حکومت توسط زن، ادعایی است که دلیل معتبری برای اثبات آن وجود ندارد» (شمس‌الدین، ۱۳۸۶: ۱۲) وی به داستان ملکه سبا - که قرآن کریم از آن یاد می‌کند - استناد جسته و معتقد است: قرآن در این داستان تلویحاً شایستگی و لیاقت زن را برای تصدی حکومت قبول می‌کند. در آیات ۴۲-۲۲ سوره نحل، نقد و توییحی از حاکم بودن «بلقیس» و همچنین از اینکه قوم سبا از وی پیروی می‌کنند، نشده است. قرآن چنین زنی را به ما

۱ آیت‌الله یوسف صانعی معتقدند: «زن می‌تواند قاضی و ولی فقیه شود و مرد بودن را نه در اجتهاد شرط می‌دانند و نه در مرجع تقلید بودن». (آیت‌الله صانعی، ۱۳۸۰: ۲۹۸).

معرفی می‌کند: انسانی که خردمند است؛ تحت تأثیر عاطفه‌اش قرار نمی‌گیرد و به خوبی حکومت می‌کند». (شمس‌الدین، ۱۳۸۷: ۳۸) قرآن زن را در چهره ملکه سبا همچون انسانی برای ما ترسیم می‌کند که از عقل و خرد برخوردار است و تسلیم عواطف و احساسات خودش نیست، زیرا مسئولیت او توانسته به وی پختگی و کمال، تجربه، قوت عقل و اندیشه ببخشد، بگونه‌ای که تا سطح حکومت و فرمانروایی بر مردان پیش برود؛ مردانی که در او شخصیت توانا و خردمندی را می‌دیدند که بر اداره شئون و امور اجتماعی توانمند بود (فضل‌الله، ۱۴۱۰: ۷).

۲.۱.۱.۱.۴. شورای رهبری

جایگاه قانونی شورای رهبری را اصل یکصد و یازدهم قانون اساسی مقرر نموده است. اعضای این شورا از سه نفر تشکیل می‌شوند که عبارتند از: رئیس‌جمهور، رئیس قوه قضائیه و یکی از فقهای شورای نگهبان. برابر اصل مذکور: هرگاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم گردد یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است، از مقام خود برکنار خواهد شد، تشخیص این امر به عهده خبرگان مذکور در اصل یکصد و هشتم می‌باشد. در صورت فوت یا کناره‌گیری یا عزل رهبر، خبرگان موظفند در اسرع وقت نسبت به تعیین و معرفی رهبر جدید اقدام نمایند. تا هنگام معرفی رهبر، شورایی مرکب از رئیس‌جمهور، رئیس قوه قضائیه و یکی از فقهای شورای نگهبان به انتخاب مجمع تشخیص مصلحت نظام، همه وظایف رهبری را بطور موقت به عهده می‌گیرد و چنانچه در این مدت یکی از آنان به هر دلیل نتواند انجام وظیفه نماید، فرد دیگری به انتخاب مجمع، با حفظ اکثریت فقها، در شورا بجای وی منصوب می‌گردد.

هرگاه رهبر بر اثر بیماری یا حادثه دیگری موقتاً از انجام وظایف رهبری ناتوان شود، در این مدت شورای مذکور در این اصل وظایف او را عهده‌دار خواهد شد.

در مورد ریاست جمهوری زنان در مباحث بعدی توضیح وافی و کافی داده خواهد شد.

درباره دو عضو دیگر شورای رهبری، از آنجا که برابر اصول یکصد و پنجاه و هفت و یکصد و پنجاه و هشت قانون اساسی رئیس قوه قضائیه تنها یک شخص سیاسی و اداری در این قوه بشمار می‌آید، نه قاضی به معنای خاص که استقلال در انشای رأی و صدور دادنامه داشته باشد، بنابراین چنانچه مقام رهبری با اختیارات موضوع اصل یکصد و ده قانون اساسی، اقدام به انتصاب یک زن

بر پایه اصل یکصد و پنجاه و هفت قانون اساسی برای جایگاه ریاست قوه قضائیه نماید، در آنصورت راه‌یابی زنان به عنوان رئیس قوه قضائیه در شورای رهبری فراهم خواهد شد، چراکه اصل یکصد و پنجاه و هفت تنها اجتهاد، عدالت، آگاهی به امور قضایی و مدیر و مدبر بودن را به عنوان صفات رئیس قوه قضائیه مقرر نموده است، نه جنسیت مرد و یا زن بودن.

درباره عضو سوم شورای رهبری؛ یعنی یکی از فقهای شورای نگهبان که از جانب مجمع تشخیص مصلحت نظام انتخاب می‌شود نیز باید گفت از آنجا که امروزه فقاقت و اجتهاد زنان در نزد برخی از فقها مورد پذیرش قرار گرفته است و اصل نود و یک قانون اساسی نیز، به دور از شرط جنسیت، تنها به فقاقت، عدالت و آگاهی کسی که از جانب رهبر برای عضویت در شورای نگهبان انتخاب می‌شود تأکید دارد، بنابراین چنانچه از جانب رهبری، زن فقیه واجد شرایط مقرر در اصل نود و یک قانون اساسی بتواند در میان اعضای فقهای شورای نگهبان راه یابد، امکان راه‌یابی او به شورای رهبری نیز فراهم خواهد شد.

متأسفانه راهکارهای قانونی یادشده برای حضور زنان در جایگاه ریاست قوه قضائیه و شورای نگهبان تنها در حد تئوری است، چراکه در عمل، با وجود برخی دیدگاه‌های سنتی در رأس هرم قدرت سیاسی کشور، مانع از راه‌یابی زنان به برخی از نهادهای سیاسی و اجرایی از جمله شورای رهبری شده است. (طاهری تاری، ۱۳۸۲: ۲۳۶-۲۳۵)

۲.۱.۱.۲. جایگاه زنان در قوه مجریه

۲.۱.۱.۲.۱. ریاست جمهوری

اصل یکصد و پانزدهم قانون اساسی در مورد شرایط رئیس‌جمهوری اشعار می‌دارد: «رئیس‌جمهور باید از میان رجال مذهبی و سیاسی که واجد شرایط زیر باشند انتخاب گردد: ایرانی‌الاصل، تابع ایران، مدیر و مدبر، دارای حسن سابقه و امانت و تقوا، مؤمن و معتقد به مبانی جمهوری اسلامی ایران و مذهب رسمی کشور». در مورد شرایط ریاست‌جمهوری در پیش‌نویس قانون اساسی آمده بود که رئیس‌جمهور باید مسلمان و ایرانی‌الاصل و تابع ایران باشد، بر این اساس چنانچه مشاهده می‌کنیم هیچ اشاره‌ای به جنسیت نشده بود.

در مورد اینکه آیا زن نیز می‌تواند مقام ریاست جمهوری را احراز کند، در میان نویسندگان

بحث‌های فراوانی صورت گرفته است. منشأ اختلاف نظرات، تفاوت برداشت‌ها از اصل یکصد و پانزدهم قانون اساسی که شرایط رئیس‌جمهور را برشمرده و کلمه «رجال سیاسی» که در این اصل بکار رفته است می‌باشد.

در اصل یکصد و پانزدهم «مرد بودن» ذکر نشده، بلکه عنوان «رجال مذهبی و سیاسی» بکار رفته است. این اصطلاح، از یکسو ممکن است صرف‌نظر از مرد بودن یا زن بودن، معنای اعتباری شخصیت‌های سیاسی و مذهبی را به ذهن متبادر سازد؛ از طرف دیگر معنای لغوی «رجال» به معنای «مردان» در مقابل «نساء» به معنای «زنان» است. یعنی داوطلبان ریاست‌جمهوری حتماً باید از میان مردان باشند و زنان نمی‌توانند کاندیدای ریاست‌جمهوری باشند. (هاشمی، ۱۳۸۱: ۲۸۹).

۲.۱.۱.۲.۱.۱. دلایل مخالفان تصدی ریاست‌جمهوری توسط زنان

۲.۱.۱.۲.۱.۱.۱. معنای حقیقی رجال

بنظر برخی از نویسندگان، کلمه رجال بار جنسیتی دارد و باید معنای لغوی این کلمه را مدنظر قرار داد. (حسنی، ۱۳۷۶: ۶۱ و مدنی، ۱۳۷۵: ۲۸۸ و شعبانی، ۱۳۸۱: ۲۰۵) معتقدان به این تفسیر، به چند دلیل استناد کرده‌اند:

۱. یکی از بهترین و مهم‌ترین راه‌های تفسیر قانون و فهم مراد قانونگذار و تدوین‌کنندگان آن، مراجعه به مذاکرات آنان است. با مراجعه به مذاکرات مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی، این نکته بدست می‌آید که مراد آنان از رجال، معنای حقیقی و لغوی آن است نه معنای مجازی آن، و شاید شرایط و محدودیت‌ها و تنگناهای آن روز اجازه نمی‌داد که برای تصدی مقام ریاست‌جمهوری بشرط ذکوریت، تصریح شود. از این‌رو با توجه به مصالح آن روز کشور، از تعبیر رجال مذهبی و سیاسی استفاده شده است تا حساسیت کمتری برانگیخته شود. (هاشمی، ۱۳۸۹: ۳۳۶) (در قسمت معنای مجازی رجال توضیحات کافی و وافی در رد این نظریه بیان شده است) از نظر لغوی «رجل» به معنای مردان در مقابل «نساء» به معنای زنان، حکایت از آن دارد که داوطلبان ریاست‌جمهوری حتماً باید از میان مردان باشند. (هاشمی، ۱۳۸۲: ۲۷۰) بر اساس این دیدگاه، هدف اصلی قانون اساسی از ذکر رجال مذهبی معنی لغوی آن است. در نتیجه زنان نمی‌توانند به

ریاست جمهوری انتخاب شوند. (وفادار، ۱۳۷۷: ۵۹۰).

۲. در صورت تردید در استعمال لفظ در معنای حقیقی یا مجازی‌اش، اصل استعمال آن در معنای حقیقی است و تا قرینه صارفه قطعی وجود نداشته باشد باید کلمه رجال بر معنای حقیقی‌اش؛ یعنی مردان حمل شود و در اصل یکصد و پانزدهم و دیگر اصول قانون اساسی، چنین قرینه صارفه قطعی وجود ندارد و از این رو بظاهر اصل یکصد و پانزدهم عمل می‌شود. (حسینی، ۱۳۸۹: ۱۰۴-۱۰۲) بنابراین اصل بر آن است که منظور قانونگذار معنای حقیقی کلمه «رجال» است. (نجفی اسناد و محسنی، ۱۳۷۱: ۲۸۱) اگر زنان نیز منظور بودند، مقتن می‌توانست از تعبیری مانند «بزرگان» یا «شخصیت‌های مهم سیاسی و مذهبی» استفاده کند، نه اینکه واژه رجال را بکار ببرد. (معرفت، ۱۳۷۶: ۴۰؛ قربان‌نیا، ۱۳۸۴: ۲۰۲). دلیل این امر را جلوگیری از سوءاستفاده کشورهای غربی و مخالفین، می‌دانند. به عنوان نمونه، آیت‌الله یزدی در این باره اعلام می‌دارد: «برای آنکه این مطلب با تعبیری سنگین‌تر که سوژه‌ای برای دیگران نشود، بیان شود، تعبیر رجال انتخاب شد». (یزدی، ۱۳۷۵: ۵۸۱).

۲.۱.۱.۲.۱.۱.۲. ریاست جمهوری نوعی اعمال ولایت

ریاست جمهوری فقط وکالت و یکی از شئون حکومت نیست، بلکه در ارتباط نزدیک با مقام ولایت است، رجل را به معنای لغوی و لفظی (مردان در مقابل زنان) می‌دانند، چراکه مشهور فقها ولایت زن را جایز نمی‌دانند، و به همین دلیل با توجه به مسلمات فقه اسلامی، برای زنان حق حکومت (ریاست جمهوری) قائل نیستند. (طغرانکار، ۱۳۸۳: ۱۵۳؛ قربان‌نیا، ۱۳۸۴: ۲۰۱) آیت‌الله منتظری در تلاش برای اثبات عدم جواز شرعی زمامداری زنان، پس از اشاره به هفده روایت مختلفی که فقها در مورد نفی زمامداری زنان نقل نموده‌اند، اعلام می‌دارد که از مجموع روایاتی که پیرامون نفی از زمامداری زنان وارد شده است، قطع اجمالی حاصل می‌شود که برخی از آنها از معصومین صادر شده است. ریاست جمهوری نوعی اعمال ولایت است و با توجه به اینکه در فقه شیعه ولایت منحصر به مردان است، لذا زنان از نظر اسلام نمی‌توانند رئیس‌جمهور باشند (منتظری، ۱۳۷۹: ۹۹). اعلام نظر آیت‌الله مقتدایی مبنی بر اینکه ریاست جمهوری شاخه‌ای از ولایت است و

بنابراین در ریاست جمهوری نیز مرد بودن شرط است (کدیور، ۱۳۸۵: ۱۰۸) و همچنین نظر مرحوم عمید زنجانى مبنی بر اینکه اختیارات اجرایی و اقتدارات حکومتی رئیس جمهور معمولاً با اعمال یک نوع ولایت و حاکمیت همراه است (عمید زنجانى، ۱۳۹۲: ۱۸۶)، نیز در همین گروه جای دارند.

۲.۱.۱.۲.۱.۱.۳. نامتناسب با روحیات و توانایی زنان

عده‌ای از مخالفین ریاست جمهوری زنان، با اشاره به تفاوت‌های زنان و مردان در نظام آفرینش از یکسو و خطیر بودن وظیفه حکومت از سوی دیگر، اعلام می‌دارند که این مسئولیت سنگین با ظرافت‌های جسمی و روحی زنان ناسازگار است. (منتظری، ۱۳۷۹: ۱۰۹ - ۱۱۰) استدلال آقای جواد فاتحی نماینده حوزه کردستان در مجلس بررسی نهایی قانون اساسی نیز بر همین اساس مطرح شده 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 که در اسلام حکومت به زن نمی‌رسد. (صورت مشروح مذاکرات مجلس نهایی بررسی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۶: ۱۷۱).

۲.۱.۱.۲.۱.۲. دلایل موافقان تصدی ریاست جمهوری توسط زنان

۲.۱.۱.۲.۱.۲.۱. معنای مجازی رجال

موافقان اشعار می‌دارند: در خصوص معنای کلمه رجال، با تأکید بر عدم استفاده قانونگذار از کلمه مردان عبارت «رجال» در اصل ۱۱۰ قانون اساسی فقط بر مردان اطلاق نمی‌شود (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۶: ۲۳). دکتر اسدالله امامی نیز در پاسخ به سؤال کمیته زنان مجلس شورای اسلامی در خصوص معنای کلمه رجال، اعلام داشتند که به نظر اینجانب «رجل» مذکور در اصل «۱۱۵» در معنای مطلق بکار رفته و ناظر به هر انسان اعم از ذکور یا اناث است (اسدالله امامی به نقل از گرامی، ۱۳۸۴: ۹). دکتر سید حسین صفایی نیز در پاسخ به سؤال کمیته مذکور، بیان می‌دارد «از لحاظ شرعی و فقهی تا آنجا که اینجانب اطلاع دارد، منعی برای انتخاب زنان به سمت رئیس

جمهور در صورتی که واجد شرایط مذکور در اصل ۱۱۵ باشند وجود ندارد». (سید حسین صفایی به نقل از گرامی، ۱۳۸۴: ۹) لذا این حقوقدان نیز شرط «رجل بودن» را «ناظر» به مرد بودن نمی‌داند. وقتی گفته می‌شود رجال سیاسی، منظور شخصیت‌هایی است که در عالم سیاست نمود و ظهوری دارند و هرچند ممکن است بیشتر مصادیق را مردان تشکیل دهند، ولی عنایت به جنسیت نیست و می‌تواند شامل زنانی نیز که به این اوصاف شناخته شده‌اند باشد، پس در نتیجه مراد از کلمه رجال معنی لغوی آن نیست، بلکه منظور معنای اصطلاحی آن می‌باشد. (مهرپور، ۱۳۸۹: ۲۹۲) بر این اساس، از نظر قانون اساسی معنی برای داوطلبی زنان وجود ندارد.

رجوع به پیش‌نویس قانون اساسی در رفع ابهام موجود ممکن است مؤثر باشد. در پیش‌نویس قانون اساسی اشاره‌ای بشرط جنسیت نشده بود، در اصل ۶۷ پیش‌نویس قانون اساسی چنین آمده است: «رئیس‌جمهور باید مسلمان و ایرانی‌الاصل و تابع ایران باشد» اما در گروه بررسی اصول، شرط مرد بودن به آن اضافه شده و چنین مقرر شده: «رئیس‌جمهور باید ایرانی‌الاصل، تابع ایران، دارای مذهب رسمی کشور و مروج آن، مؤمن به مبانی جمهوری اسلامی، مرد و دارای حسن سابقه و امانت و تقوا باشد». پس از بررسی و مذاکرات در مجلس خبرگان قانون اساسی در خصوص شرط مرد بودن، مسئله از دو دیدگاه مورد توجه قرار گرفته است: (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴: ۱۷۶۶).

۱. آقای عضدی و خانم گرجی که از اعضای خبرگان قانون اساسی بودند، مخالف قید مرد بودن بودند، زیرا آنان عقیده داشتند که زنان نیز همانند مردان می‌توانند به یک مرحله از تکامل و پویایی برسند. ریاست‌جمهوری یک قدرت اجرایی است. زنان هم می‌توانند دارای امانت، تقوا و حسن سابقه و مؤمن به مبانی اسلام باشند؛ در مقام و کالت ملت قدرت اجرایی پیدا کنند که در اینصورت به لحاظ احراز شایستگی مورد تأیید مقام رهبری قرار گیرند.

۲. آقایان منتظری و میرمیراد زهی موافق شرط مرد بودن بودند. آیت‌الله منتظری در این خصوص چنین بیان کردند: «اما راجع به مسئله مرد بودن، ما مسلمات اسلام را نمی‌توانیم کنار بگذاریم و از طرفی نمی‌خواهیم به خواهران خودمان جسارتی شده باشد یا حتی از آنها سلب کنیم. در مسئله حکومت و ولایت این اشتباه است که ما خیال می‌کنیم حق است، این مسئله وظیفه و مسئولیت است. مسئولیت باری سنگین است، این

هتک حرمت به زن‌ها نشده و حقوقی از آنها تضییع نشده است و من عرض کردم، در فقه اسلام، مسئله قضاوت را گفته‌اند که مخصوص مردهاست و چون مسئولیت خیلی سنگین است که عواقب خیلی زیادی دارد...» (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴: ۱۷۶۸)

پس از آنکه بین اعضای خبرگان قانون اساسی بحث‌های بسیاری در خصوص شرط «مردن بودن» صورت گرفت، و اینکه اصل پیشنهادی گروه بررسی رأی کافی نیاورد، در جلسه بعدی خبرگان قانون اساسی اصل فعلی قانون اساسی (اصل یکصد و پانزدهم) با قید عنوان «رجال مذهبی و سیاسی» به تصویب رسید. این تغییر زیرکانه را برخی به «رعایت مصلحت مقطعی مملکت» تعبیر کرده‌اند؛ چراکه اگر شرط «مرد بودن» در ریاست جمهوری می‌خواست رعایت شود، به طریق اولی باید زنان را از نمایندگی نیز منع می‌کردند. (مهرپور، ۱۳۸۴: ۲۲). نکته حائز اهمیت اینکه حسب صورت مشروح مذاکرات مجلس نهایی بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، آقای صافی یکی از نمایندگان مجلس بررسی نهایی قانون اساسی در هنگام خروج از جلسه فوق‌الاشاره، در اعتراض به عدم تصویب این اصل، اعلام داشت: «معلوم می‌شود این مجلس احکام مسلم اسلام را هم قبول ندارد» (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴: ۱۷۶۸).

با توجه به اعلام نظر موافقین اصل مذکور مبنی بر اینکه شرط مرد بودن رئیس‌جمهور از مسلمات فقه است، بنظر می‌رسد آقای صافی عدم تصویب اصل فوق‌الذکر را ناشی از عدم اعتقاد نمایندگان به ضرورت مرد بودن رئیس‌جمهور قلمداد کرده و با توجه به اینکه انحصار حکمرانی به مردان را از مسلمات فقه می‌دانسته است، به این موضوع معترض بوده است.

با توجه به مطالب مطرح‌شده، بنظر می‌رسد که در هنگام تصویب قانون اساسی «مرد بودن» مورد پذیرش نویسندگان قانون اساسی نبوده و کلمه رجال در معنای اصطلاحی آن مدنظر بوده است؛ چراکه اگر «مرد بودن» موردنظر ایشان بود، در همان جلسه اول اصل ۱/۸۸ که مرد بودن به صراحت ذکر شده بود رأی موافق می‌گرفت.

۲.۱.۱.۲.۱.۲.۲. نظریه وکالت و یا ولایت انتخابی ریاست جمهوری

از طرفی احراز پست ریاست جمهوری مبتنی بر انتخاب است. ریاست جمهوری به معنای ولایت و در مرتبه رهبریت و امامت نیست، بلکه یک قدرت اجرایی و یک وکالت است. (کار، ۱۳۸۹: ۱۵۸؛ معرفت، ۱۳۷۶: ۴۰؛ قربان‌نیا، ۱۳۸۴: ۲۰۲).

ریاست جمهوری یک قدرت اجرایی است. زنان هم می‌توانند دارای امانت، تقوا و حسن سابقه و مؤمن به مبانی اسلام باشند؛ در مقام وکالت ملت قدرت اجرایی پیدا کنند که در اینصورت به لحاظ احراز شایستگی مورد تأیید مقام رهبری قرار گیرند (آقای عضدی و خانم گرجی، صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴: ۱۷۶۶). در همین راستا، آیت‌الله سید حسین موسوی تبریزی اعلام می‌دارد: «آنچه مسلم است نه در شرع نه در فقه هیچگونه منعی برای رئیس‌جمهور شدن خانم‌ها وجود ندارد و اختلاف نظر فقها در خصوص امکان ولایت امت، قضاوت، افتاء و مرجعیت تقلید برای خانم‌هاست که حتی آن هم به نظر حقیر دلیل محکمی ندارد». (خبرگزاری مهر، ۵ آبان ۱۳۸۳) از نظر شرعی ذکوریت در آن شرط نیست، در نتیجه زنان در صورت شایستگی می‌توانند به آن برسند.

اصولاً پدیده ریاست جمهوری پدیده نوظهوری است که احکام و شرایط فقهی خاص برای آن بیان نشده است. (کار، ۱۳۸۹: ۱۵۸) در رابطه با ملازمه ریاست جمهوری با اعمال ولایت، خاطرنشان می‌گردد که با توجه به اینکه اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی اشعار می‌دارد: «قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارت‌اند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می‌گردند...» و با عنایت به اینکه اصل یکصد و سیزدهم نیز تصریح می‌کند: «پس از مقام رهبری، رئیس‌جمهور 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»، لذا قانون اساسی بین ولایت امر و امامت است که منحصر به ولی فقیه است با ریاست قوه مجریه و مسئولیت اجرای قانون اساسی که شأن رئیس‌جمهور است، تمایز قائل شده است.

همچنین با توجه به اینکه اصل پنجم قانون اساسی با بیان اینکه در زمان غیبت حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده دار آن

می‌گردد، بر این امر صحه می‌گذارد که ولایت در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران اختصاص به فقها دارد و با عنایت به اینکه طبق قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ققاهت جزو شرایط رئیس جمهور نمی‌باشد، لذا قانونگذار اساسی نیز بر عدم ملازمه ریاست جمهوری با ولایت صحه می‌گذارد. بنا به آنچه گفته شد، با توجه به انتخابی بودن رئیس جمهور، ریاست جمهوری از مصادیق امور اجرایی و وکالت بوده و ماهیتاً با ولایت متفاوت می‌باشد.

برخی از موافقین ریاست جمهوری زنان، بجای استدلال در جهت اعمال ولایت نبودن ریاست جمهوری یا «عدم ملازمه ولایت با قضاوت»، بر «عدم ممنوعیت شرعی ولایت و قضاوت بانوان» تأکید می‌کنند تا به استدلال کسانی که معتقدند بر اساس بحث‌های مبسوط فقهی، زنان نمی‌توانند به سمت حاکمیت بخصوص در سطح ریاست جمهوری دست یابند» (یزدی، ۱۳۷۵: ۵۸۱) پاسخ دهند. در این زمینه می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

محقق اردبیلی ادله قائلین بشرط مرد بودن قاضی را کافی ندانسته و بر آن است که هرگاه اجماعی بودن این شرط ثابت نشود، ظاهر دلیلی بر جایز نبودن قضای زن در مسائلی که ورود زن به آن مسائل شرعاً حرام گردیده نداریم. (بجنوردی، ۱۳۸۱: ۳۸۹) و به عنوان مثال ولایت برادر نسبت به خواهر اثبات نشده است، بلکه صرفاً ولایت مرد بر زن در زندگی خانوادگی قابل اثبات است. (حائری، ۱۴۱۵: ۷۶) آیت‌الله شبیری زنجانی اشعار می‌دارند: «بر اساس مستفاد از ادله شرعی، زن نمی‌تواند مرجع تقلید یا قاضی باشد، اما اصل رئیس قوه مجریه و مقننه شدن زنان (همچنین رئیس قوه قضائیه در صورتی که احتیاج به قضاوت نداشته باشد) از نظر شرعی ممنوع نیست. (نریمانی، ۱۳۹۵: ۱۹۵) همچنین اعلام نظر آیت‌الله بهشتی که اشاره کرد: «برای خود من دلایلی که در روایات آورده می‌شود که زن نمی‌تواند زمامدار و رئیس جمهور باشد کافی نیست و هیچ وقت هم کافی نبوده است. از ابتدا که در این مسئله بصورت بررسی اجتهادی تحقیق کردم، دلایل برایم غیر کافی بوده است». (بهشتی، ۱۳۷۷: ۳۵-۳۶؛ هدایت‌نیا، ۱۳۸۲: ۴۹-۴۶). علیرغم عدم ملازمه بین ریاست جمهوری با ولایت، شایان ذکر است که حتی در خصوص ضرورت مرد بودن زمامدار و حاکم نیز بین فقها اجماع وجود ندارد، به عنوان نمونه علامه شمس‌الدین صراحهتاً ادعای اجماع فقها بر انحصار قضاوت و ولایت به مردان را رد می‌کنند. ادعای ایشان که: «نمی‌توان بر پایه کتاب، سنت و وجوه استحساناتی ثابت کرد که رئیس دولت باید مرد باشد» را نیز در همین راستا می‌توان ارزیابی کرد. (شمس‌الدین، ۱۳۷۹: ۱۱۹-۱۲۰) آیت‌الله صانعی نیز از جمله فقیهانی است که قائل به

جواز قضاوت و ولایت زنان بوده و می‌گوید: «همانگونه که شرط ذکوریت در مرجعیت و ولایت شرط نیست، در قضاوت هم نیست». (آیت‌الله صانعی، ۱۳۸۰: ۲۹۸) بر همین اساس، وی در مصاحبه با روزنامه آساهی ژاپن می‌گوید: «زنان در حقوق اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مثل مردها هستند و لذا زن می‌تواند رئیس‌جمهور و ولی‌فقیه بشود». (کدیور، ۱۳۸۵: ۱۰۹) به باور برخی محققان، بر اساس مبانی فقهی و تفاوت میان ولایت انتصابی و انتخابی، زنان می‌توانند به مقام ولایت انتخابی برسند؛ زیرا معافیت زن از ولایت انتصابی بدلیل مسئولیت سنگین، نقص نیست (معرفت، ۱۳۷۶: ۴۰) چراکه کمال برای ولایت است، نه رسالت. پشوانه امامت، رسالت و نبوت، مقام ولایت است که در آن فرقی میان زن و مرد نیست. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: سایت اسراء) و ممکن است زن نیز موضوع ولایت انتخابی واقع شود. می‌توان نتیجه گرفت که ریاست‌جمهوری از مناصب غیر ولایی است و نوعی کارگزاری در امور اجرایی است که انتخاب متصدی آن با رأی مردم و تنفیذ رهبری تعیین می‌شود. به عبارتی رهبر به عنوان مسئول تشکیل حکومت که قوای سه‌گانه زیر نظر او فعالیت می‌کنند، مقام اجرایی خود را از طریق رأی مردم انتخاب می‌کند و بخشی از امور اجرایی را به او می‌سپارد. مؤید این مطلب می‌تواند عدم شرط فقاقت در شرایط انتخاب شوندگان ریاست‌جمهوری باشد. پس چنانچه از میان زنان شخصی سایر شرایط مندرج در اصل ۱۱۵ را دارا باشد، چه از نظر شرعی و چه از نظر قانونی منعی برای داوطلبی وی و در نتیجه برگزیده شدن به مقام ریاست‌جمهوری وجود ندارد.

۲.۱.۱.۲.۱.۲.۳. متناسب با روحیات و توانایی زنان

تعدادی از صاحب‌نظران حقوقی و فقهی همچون علامه فضل‌الله، آیت‌الله صانعی و دکتر اسدالله امامی قائل به امکان احراز توانایی لازم توسط زنان برای احراز این پست می‌باشند. به عنوان مثال، دکتر امامی در نظر مشورتی خود برای کمیته زنان مجلس شورای اسلامی اینگونه اعلام می‌دارد که در نظام خلقت زنان و مردان هر دو در انسانیت مشترک‌اند، لذا در برخورداری از حقوق و مزایای اجتماعی نمی‌توان بین آنها تفاوتی قائل شد و تبعیض یا تفاوت در این زمینه عقلاً و منطقاً قابل دفاع نیست. بر همین اساس، ایشان با اشاره به آیات ۱ و ۲ سوره نساء و آیه ۳۵ از سوره احزاب و آیات ۱۹ تا ۳۳ از اعراف و آیات ۲۰ تا ۴۴ از سوره نمل به این نتیجه می‌رسد که از جهت فضیلت و کرامت انسانی و دستیابی به مقامات عالی‌ه معنوی و احراز صلاحیت علمی بین زن

و مرد تفاوتی در آیات مذکور ملاحظه نمی‌گردد. (گرامی، ۱۳۸۸: ۸) آیت‌الله سید محمدحسین فضل‌الله از فقهای شیعه نیز در باب صلاحیت زنان برای عهده‌دار شدن مسئولیت ریاست و حکومت کشور، با استناد به تصویری که قرآن کریم از ملکه سبا ترسیم می‌کند، ادعای عدم توانایی زنان برای حاکمیت را رد می‌کند. او ضمن رد دلایلی که ناظر به ناسازگاری طبیعت زن به علت ضعف یا نقصان عقل با ریاست دولت است می‌گوید: «ضعف به زن اختصاص ندارد، بلکه زن و مرد را بالسویه در بر می‌گیرد؛ بنابراین زن هم می‌تواند با چیرگی بر عوامل ضعف درونی توانمندی و قوه عقلانی خود را عرصه‌های عملی و اداری و کشاکش‌های اجتماعی و حکومت‌داری به تصویر بکشد». (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۲۸).

۴.۲.۱.۲.۱.۲ اصل جواز

اصل جواز مبتنی بر دو مقدمه است. مقدمه اول اینکه انسان‌ها از هیچ کاری ممنوع نیستند و از هیچ حقی محروم نمی‌باشند، مگر آنکه ممنوعیت یا محرومیت صریحاً در قانون ذکر شده باشد. شأن قانونگذار، تحدید اراده افراد و بیان مرز اختیارات آنان است که بوسیله امر و نهی مقصود خود را بیان می‌کند. بدین ترتیب، الزامات قانونی محتاج نص قانون است، نه عدم الزامات قانونی. (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۰: ۶۶) وقتی قانونگذار شرایطی را برای تصدی بعضی مناصب حکومتی وضع می‌کند، با این کار برخی از رسیدن به این مناصب محروم می‌شوند. به عنوان مثال، در اصل ۱۰۹ قانون اساسی، سه شرط در مورد صفات رهبر ذکر شده است:

- صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه؛
 - عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام؛
 - بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری.
- با توجه به این اصل می‌توان نتیجه گرفت که افراد فاقد این شرایط نمی‌توانند رهبر شوند. همچنین معلوم می‌شود که جز شرایط مذکور، هیچ شرط دیگری برای رهبری لازم نیست. مثلاً شرط مرجعیت برای رهبری لازم نیست، زیرا اگر این شرط لازم می‌بود، بایستی در قانون ذکر می‌شد. مقدمه دوم، در قانون اساسی مرد بودن در ردیف شرایط رئیس‌جمهور ذکر نشده، یا زن بودن به عنوان مانعی برای ریاست‌جمهوری بیان نشده است. در اصل ۱۱۵ قانون اساسی، شرایط رئیس‌جمهور بیان شده است، ولی در میان شرایط مذکور در این اصل، شرط مرد بودن دیده نمی‌شود. از

این دو مقدمه معلوم می‌شود زنان نیز مانند مردان در صورت دارا بودن شرایط مذکور در اصل ۱۱۵ قانون اساسی، می‌توانند داوطلب ریاست‌جمهوری شوند.

۵.۲.۱.۲.۱.۲. اصل تساوی

در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران نیز اصل (۲۰) قانون اساسی اشعار می‌دارد: «همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند» لذا طبق قانون اساسی، اصل بر تساوی حقوق زن و مرد است، مگر خلاف آن ثابت شود. همچنین اصل ۵۶ قانون اساسی مقرر می‌دارد: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرفی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند». در اصل ۱۰۹ قانون اساسی نیز به برابری یا مساوات اشاره شده است. این اصل بیان می‌دارد: «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند اینها سبب امتیاز نخواهد بود». در این اصل اگرچه از جنسیت نام برده نشده، ولی موارد مذکور نیز از باب نمونه بوده و حصری نبودن آن از عبارت «و مانند اینها» به خوبی معلوم می‌شود. همچنین مطابق اصل ۲۱ قانون اساسی: «دولت موظف است حقوق زن را در تمام جهات با رعایت موازین اسلامی تضمین نماید و امور زیر را انجام دهد:

ایجاد زمینه‌های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیاء حقوق مادی و معنوی او، و... حقوق معنوی زن که باید توسط دولت (به معنای عام) «تضمین» و «احیا» شود، مصادیق فراوانی دارد که بی‌گمان، حق انتخاب شدن به عنوان رئیس‌جمهور یکی از مصادیق مهم آن است.

بنابراین، اصل مساوات و برابری ایجاب می‌کند که زنان نیز مانند مردان بتوانند برای ریاست جمهوری داوطلب شوند. بنا به آنچه گفته شد موافقین با ریاست‌جمهوری زنان بر این عقیده‌اند که برای تفسیر واژه مجمل رجال در اصل (۱۱۵) باید به اصل تساوی و جواز مراجعه کرده و آن را ناظر به مطلق انسان‌ها فارغ از جنسیت آنها بدانیم.

امروزه بسیاری از فقها، ریاست‌جمهوری زنان را از لحاظ شرعی بلامانع دانسته و قانون اساسی را یک قرارداد می‌دانند که تعیین‌کننده وضعیت زنان در احراز چنین مشاغلی می‌باشد و



به هر حال آن را به توافق و عرف جامعه وابسته دانسته‌اند. (جناتی، ۶۸۳: ۸۳۱-۵۸۳).
در بحث تطبیقی در قوانین اساسی کشورهای افغانستان،^۱ پاکستان،^۲ سوریه،^۳ عراق^۴ و ترکیه،^۵ ریاست جمهوری زنان با منع قانونی مواجه نمی‌باشد.

۲.۱.۱.۲.۲ وزارت

از نگاه فقهی دلیلی بر رجولیت وزیر متصور نیست، مخصوصاً که وزارت موضوع جدیدی است و در فرهنگ دینی شیعه سابقه نداشته و در نتیجه حکم خاصی هم ندارد که بتوان بر پایه آن

۱ طبق ماده ۹۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان؛ شخصی که برای ریاست جمهوری کاندیدا می‌شود، واجد شرایط ذیل می‌باشد: تبعه افغانستان، مسلمان و متولد از والدین افغان بوده و تابعیت کشور دیگری را نداشته باشد. در روز کاندیدا شدن سن وی از چهل سال کمتر نباشد. از طرف محکمه به ارتکاب جرایم ضد بشری، جنایت و یا حرمان از حقوق مدنی محکوم نشده باشد. بر این اساس، در قانون اساسی افغانستان، شرط مرد بودن برای نامزدهای ریاست جمهوری، درج نشده است.

۲ در خصوص امکان قانونی ریاست جمهوری برای زنان در پاکستان نیز خاطرنشان می‌شود که اصل چهل و یکم قانون اساسی جمهوری اسلامی پاکستان، شرایط شخصی رئیس جمهور را صرفاً محدود به مسلمان بودن، حداقل سن چهل و پنج سال و وجود شرایط عضویت در مجلس ملی نموده است. شایان ذکر است که در اصل ۵۱۰ قانون اساسی جمهوری اسلامی پاکستان که به شرایط عضویت در مجلس ملی می‌پردازد، شرط مرد بودن درج نگردیده است.

۳ در جمهوری عربی سوریه نیز به موجب ماده ۸۹ قانون اساسی این کشور، نامزد مقام ریاست جمهوری باید عرب، تبعه سوریه، دارای همسر سوری، اقامت حداقل ده ساله در سوریه، دارای چهل سال تمام و دارای اهلیت تمتع از حقوق مدنی و سیاسی باشد. شایان ذکر است که شرایط جدیدی که طبق ماده ۲۰ قانون جدید انتخابات ریاست جمهوری سوریه مصوب ۲۰۱۶ برای ریاست جمهوری درج شده است، مشتمل بر شرط جنسیت نمی‌باشد.

۴ طبق ماده ۱ قانون اساسی عراق، نامزدهای ریاست جمهوری باید شرایط زیر را دارا باشند:
از پدر و مادر عراقی متولد شده باشد. شایستگی و لیاقت کامل داشته باشد و چهل سال اور تکمیل شده باشد. از وجه-های خوب و خبرگی سیاسی برخوردار باشد و سلامت و پایداری، عدالت، اخلاص به میهن در او مشهود باشد. به ارتکاب جرایم مشتمل بر رذایل اخلاقی محکوم نشده باشد. بر این اساس، مشاهده می‌شود که در جمهوری عراق نیز برای ریاست جمهوری شرط جنسیت ذکر نشده است.

۵ در رابطه با شرایط ریاست جمهوری در جمهوری ترکیه، ماده ۱۰۱۰ قانون اساسی این کشور مقرر می‌نماید؛ رئیس جمهور با دارا بودن چهل سال تمام و تحصیلات عالی از میان اعضای مجلس ترکیه یا با برخورداری از ویژگی‌ها و صفات لازم برای انتخاب شدن به عنوان نماینده مجلس، از میان شهروندان ترک از جانب مردم انتخاب می‌شود. در ترکیه نیز شرط جنسیت برای رئیس جمهور وجود ندارد.

زنان را از وزارت محروم ساخت. (کار، ۱۳۸۹: ۹۳-۹۲).

شایان ذکر است در موجودیت زنانی که واجد صلاحیت تجربی و مدیریتی کافی برای تصدی مقام وزارت - حداقل در برخی وزارتخانه‌ها - باشند، تردید وجود ندارد. حداقل در دو عرصه وزارتخانه‌های بهداشت و آموزش و پرورش که حضور زنان بیش از سایر وزارتخانه‌هاست، شاید بتوان در مقام وزارت از فعالیت‌های زنان شایسته بیشتر بهره برد. (کدیور، ۱۳۸۵: ۱۶۱). خوشبختانه پس از سال‌ها دکتر محمود احمدی‌نژاد در ابتدای دوره دوم ریاست جمهوری خود در سال ۱۳۸۸، برای اولین بار در تاریخ جمهوری اسلامی سه زن را برای وزارت به مجلس معرفی کرد که عبارت‌اند از خانم سوسن کشاورز برای وزارت آموزش و پرورش، خانم فاطمه آجرو برای وزارت رفاه و خانم مرضیه وحید دستجردی برای وزارت بهداشت که از بین این سه زن تنها خانم دکتر وحید دستجردی رأی اعتماد گرفت، در روز سه‌شنبه ۱۵ مرداد ۱۳۸۸، با ارائه پیشنهاد وزارت او توسط محمود احمدی‌نژاد به مجلس شورای اسلامی، این پیشنهاد به بررسی گذاشته شد و دو روز بعد در جلسه رأی‌گیری، از مجموع ۲۸۶ رأی گرفته‌شده، با ۱۷۵ رأی موافق، ۲۹ رأی ممتنع و ۸۲ رأی مخالف، موفق به کسب رأی اعتماد از مجلس برای وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی شد. دو زن دیگر از کسب رأی اعتماد مجلس بازماندند.

برای استنادات فقهی می‌توان، به زندگی ام‌المؤمنین، بانو خدیجه کبری، ام‌سلمه، حفصه، زندگی بانو فاطمه زهرا (س) پس از وفات پیامبر (ص)، زندگانی عایشه و زندگانی عده‌ای از زنان که کتب سیره از آنها نامبرده است، مثل «سوده» دختر اشتر همدانی، بکاره هلالی، زرقاء دختر عدی بن قیس همدانی و دارمیه حجونی استشهاد کرد. (فضل‌الله، ۱۴۱۴: ۱۱) از جمله می‌توان به زندگی حکیمه خاتون دختر امام دهم شیعیان استناد جست که رابط بین امام زمان (عج) و شیعیان بود. حکیمه در پاسخ محمد بن ابراهیم که درباره امام عصر (عج) از وی پرسید: آیا از کسی پیروی کنیم که زنی را وصی قرار داده است؟! حکیمه در پاسخ فرمود: امام زمان (عج) به حضرت امام حسین (ع) تأسی نمود که زینب (س) را وصی خویش قرار داده بود. حکیمه خاتون به محمد بن عبدالله مطهری که درباره امامت از وی سؤال کرد، فرمود: قسم به خدا من صبح و شام امام زمان (عج) را می‌بینم و او هر آنچه از وی می‌پرسید، به من خبر می‌دهد و من پاسخ شما را می‌گویم (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۱) پس همچنانکه مشاهده می‌شود، در سیره تشیع، زنان همچون زینب (س) و حکیمه خاتون به مقام وزارت و قائم‌مقامی امام می‌رسند. (خان‌محمدی، ۱۳۸۶: ۵۸-۵۲).

۲.۱.۱.۳. جايگاه زنان در قوه مقننه

۲.۱.۱.۳.۱. مجلس شورای اسلامی

به موجب اصل شصت و دوم «مجلس شورای اسلامی از نمایندگان ملت که بطور مستقیم و بارأی مخفی انتخاب می‌شوند، تشکیل می‌گردد. شرایط انتخاب کنندگان، انتخاب شوندگان و کیفیت انتخابات را قانون معین خواهد کرد»، در قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی هم شرط جنسیت در نظر گرفته نشده است. این یقین حاصل است که در متن قوانین انتخاباتی مجلس شورای اسلامی و آئین‌نامه‌های اجرایی نشأت گرفته از قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز کمترین نابرابری جنسیتی مشاهده نمی‌شود و جمهوری اسلامی حق رأی دادن و انتخاب شدن و عضویت در هیئت‌رئیس مجلس را برای زنان به رسمیت شناخته است. از این حیث زنان را با مردان تفاوتی نیست (کار، ۱۳۸۹: ۱۵۳) و از نظر عملی نیز در این زمینه تجربه‌هایی وجود داشته است. چنانچه در دوره‌های اول تا سوم ۴ زن، در چهارمین دوره ۹ زن، در پنجمین دوره ۱۴ زن و در ششمین دوره ۱۳ زن به سمت نماینده مجلس شورای اسلامی انتخاب شدند و در هفتمین دوره ۱۲ زن به مجلس راه یافتند. (فرشاد مهر، ۱۳۸۳: ۱۳۳)

۲.۱.۱.۳.۲. شورای نگهبان

به موجب اصل ۹۹ قانون اساسی: «شورای نگهبان نظارت بر انتخابات مجلس خبرگان رهبری، ریاست جمهوری، مجلس شورای اسلامی و مراجعه به آرای عمومی و همه‌پرسی را بر عهده دارد». اصل ۹۱ قانون اساسی مقرر می‌دارد: «به منظور پاسداری از احکام اسلام و قانون اساسی از نظر عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با آنها شورایی به نام شورای نگهبان با ترکیب زیر تشکیل می‌شود:

۱. شش نفر از فقهای عادل و آگاه به مقتضیات زمان و مسائل روز، انتخاب این عده با مقام رهبری است.

۲. شش نفر حقوقدان، در رشته‌های مختلف حقوقی، از میان حقوقدانان مسلمانی که بوسیله رئیس قوه قضائیه به مجلس شورای اسلامی معرفی می‌شوند و با رأی مجلس انتخاب می‌گردند».

در الفاظ و معانی این اصل اثری از شرط جنسیتی مشاهده نمی‌کنیم، الفاظ و معانی بقدری صریح و روشن است که جایی برای تفسیرهای سلیقه‌ای و شخصی باقی نمی‌گذارد. از این رو زنان برای حضور در ترکیب شورای نگهبان مانع قانونی پیش‌رو ندارند؛ زیرا در اصل ۹۱ قانون اساسی واژه «فقیه» بکار رفته و صفاتی چون عدالت و آگاهی سیاسی برای وی قید گردیده است. در مفاد اصل ۹۱، تصریح شده هدف از ایجاد شورای نگهبان «پاسداری از احکام اسلام و تشخیص مغایرت یا عدم مغایرت احکام دین با مصوبات مجلس شورای اسلامی می‌باشد». این هدف را فقیه می‌تواند انجام دهد؛ زیرا به احکام اسلام آشنا است، اگرچه این آشنایی از روی تقلید باشد. نظر به اینکه فقیه نباید لزوماً مرد باشد، از نگاه قانون اساسی زنان نیز می‌توانند به عنوان فقهای شورای نگهبان منصوب شوند. قانونگذاران در این اصل دقیقاً به مبانی دینی نظر داشته و بر این باور بوده‌اند که ذکوریت شرط فقاهاست نیست.

در کشوری که بیش از نیم قرن است زنان در حرفه و کالت دادگستری حق اشتغال دارند و حتی تا سال‌ها بر مسند قضاوت تکیه زده بودند و اینکه در تمام سازمان‌ها و نهادهای دولتی و خصوصی در مقام مشاور حقوقی حضور دارند، ورودشان به شورای نگهبان در جمع حقوقدانان عضو شورا، کاملاً میسر است. بنابراین زنان می‌توانند سهم خود را از مشارکت برای عضویت در شورای نگهبان طبق بند ۲ اصل ۹۱ قانون اساسی بخواهند. (کار، ۱۳۸۵: ۱۵۶-۱۵۴).

با وجود آنکه در اصول ۹۱ و ۹۹ قانون اساسی، شرط ذکوریت وجود ندارد و قانون هیچ‌گونه تصریحی در این خصوص ندارد، اما رویکرد مردسالارانه مانع از این شده است که حتی یکی از اعضای شورای نگهبان (چه به عنوان شش نفر فقیه و چه به عنوان شش نفر حقوقدان) از زنان باشد. به معنای دیگر، زنان بطور عملی، از احراز چنین منصبی منع شده‌اند. (ناجی‌راد، ۱۳۸۳: ۳۲۳).

۲.۱.۱.۴. قوه قضائیه

۲.۱.۱.۴.۱. قضاوت زنان در فقه و حقوق

اختلاف در قضاوت زنان تا قرن پنجم هجری در میان فقهای شیعه سابقه نداشته است. تا این قرن، هیچ‌یک از متون فقهی معتبر شیعه، مرد بودن یا رجولیت را شرط تصدی امر قضا قرار نداده بودند (حکیم‌پور، ۱۳۸۲: ۲۱۵؛ طوسی، ۱۳۶۲: ۲۲۶؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۱۵۲؛ حلبی، ۱۴۰۳: ۴۲۱؛

مفید، ۱۴۱۳: ۷۲۱) و به همین سبب است که برخی فقها منکر اجماع بر اشتراط ذکوریت هستند (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۵؛ خوانساری، ۱۴۰۵: ۷) اما از این زمان به بعد اکثر فقها در بیان شرایط قاضی معتقد به رجولیت شدند. (فخرالمحققین، ۱۴۲۵: ۲۹۸؛ شهید ثانی، ۱۳۹۵: ۴۲۱؛ عاملی، ۱۴۳۲: ۹؛ محقق سبزواری، ۱۳۸۷: ۲۶۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۱: ۲۴۶؛ طباطبائی، ۱۳۸۲: ۳۸۸-۳۸۹؛ نجفی، ۱۴۱۴: ۱۴؛ خوئی، ۱۴۲۰: ۱۰؛ محقق حلی، ۱۴۱۲ ق: ۱۵۹؛ امام خمینی (ره)، ۱۳۶۹: ۸۵؛ تبریزی، ۱۴۲۶: ۱۴؛ سیفی مازندرانی، ۱۳۸۹: ۱۳۷؛ شییری زنجانى^۱. (نریمانی، ۱۳۹۵: ۱۹۵)، گروهی نیز به احتیاط واجب، قضاوت زن را مطلقاً قابل قبول نمی دانند. (حسینی شبر، ۱۳۸۳: ۲۶؛ طباطبائی حکیم، ۱۴۳۰: ۴۳؛ نجفی عراقی، ۱۳۸۰: ۴۷؛ آرام حائری یارجمندی خراسانی، ۱۴۱۵: ۶۷؛ طباطبائی یزدی، ۱۴۳۱: ۱۹-۱۷؛ علوی، ۱۴۲۲: ۳۹۵)، اما برخی بر این باورند که عدم نفوذ قضاوت زنان مطلقاً مورد تأیید نیست. (طوسی، ۱۳۹۱: ۱۰۱؛ محقق اردبیلی^۲، ۱۴۰۳: ۱۵؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۱۲؛ طباطبائی یزدی، ۱۳۸۲: ۳۸۵؛ موسوی اردبیلی^۳، ۱۴۲۳: ۹۰؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۶۵). لذا گروهی از فقیهان به نفوذ قضاوت زن، در امور زنان حکم داده اند. (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۵)، و دسته ای بر این باورند که اشتراط رجولیت مربوط به قاضی رسمی است، اما زنان می توانند در امور زنان و محارمشان قضاوت کنند (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۹۱). برخی از فقها تصدی منصب قضاوت توسط زن را صرفاً به عنوان قاضی تحکیم مجاز دانسته اند و بنابر نظر دیگری، قاضی تحکیم فقط در زمان حضور امام (ع) قابل تصور است. (فیض، ۱۳۷۸: ۳۴۸) از جمله این گروه می توان شهید ثانی را نام برد که در شرح لمعه کلیه شرایط ذکر شده برای قاضی را بطور مطلق واجب دانسته و فقط در قاضی تحکیم این شرایط را لازم ندانسته است. از نظر ایشان تعیین داور حتی در صورت وجود قاضی منصوب از سوی امام منصوب نیز ممکن است. (شهید ثانی، بی تا: ۶۸) قانون نیز همین

۱ آیت الله شییری زنجانى: بر اساس مستفاد از ادله شرعی، زن نمی تواند مرجع تقلید یا قاضی باشد، اما اصل رئیس قوه مجریه و مقننه شدن زنان (همچنین رئیس قوه قضائیه در صورتی که احتیاج به قضاوت نداشته باشد) از نظر شرعی ممنوع نیست.

۲ محقق اردبیلی ادله قائلین به شرط مرد بودن قاضی را کافی ندانسته و بر آن است که هرگاه اجماعی بودن این شرط ثابت نشود، ظاهر دلیلی بر جایز نبودن قضای زن در مسائلی که ورود زن به آن مسائل شرعاً حرام گردیده نداریم.

۳ رئیس دیوانعالی کشور و ریاست قوه قضائیه در زمان حضرت امام (ره)، پس از مطرح نمودن ادله قائلان به عدم قضاوت زنان بر آنها خدشه وارد نموده است و تنها بر یک دلیل یعنی «اصل» اشاره می کند و در نهایت بیان می کند اگر اصل نباشد یا از نظر اصول عملیه قابل مناقشه باشد، جواز قضاوت زنان بعد به نظر نمی رسد.

نظر را تأیید کرده است.^۱ گروه دیگر قضاوت زن را در غیر باب حدود بلامانع دانسته و علت ممنوعیت آنان از قضاوت در باب حدود، عدم جواز شهادت زنان در این جرایم است (محمّدی گیلانی، ۱۳۷۷: ۱۰). این گروه معتقدند دلیل عدم جواز قضاوت زن در باب حدود و قصاص به این جهت است که دایره مدار قضاوت در دعوی، جواز شهادت در همان دعوی است. (علاءالدین حنفی به نقل از محمّدی گیلانی، ۱۳۸۷: ۱۱). برخی دیگر مدعی شده‌اند که قضاوت زن مطلقاً مورد قبول است (صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۴: ۴۷؛ مرعشی، ۱۳۷۹: ۱۸۸-۱۷۹؛ موسوی گرگانی، ۱۳۸۹: ۱۰۵؛ احمدی فقیه، ۱۳۸۷: ۵۸؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۳۰: ۲۴؛ صانعی، ۱۳۸۰: ۲۹۸). برخی بر این باورند که چون قضاوت یکی از شئون حکومتی اسلام است، اگر قضاوت زنان و دخالت آنان در مراحل امور قضایی در مواردی که با تنظیم برنامه‌ای از طرف زعیم اسلام صورت گیرد و در چهارچوب موازین اسلامی تنظیم شود، جایز است. (نوری همدانی، ۱۳۸۳: ۴۰) ایشان در گفتگویی با نشریه خراسان صراحتاً بیان می‌کند اگر زن شرایط قضاوت و توان انجام کار قضایی را داشته باشد قضاوت برای او منع شرعی ندارد، صریحاً قائل به جواز قضاوت زن شده‌اند. (نریمانی، ۱۳۹۵: ۱۸۲) گروهی اگرچه با احتیاط واجب ذکوریت را شرط لازم می‌دانند، اما در صورتی که زنان مقدمات امر کارشناسی را انجام دهند، و قاضی مذکر مافوق انشای رأی کند، مخالفتی ندارند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۱۳۲)

به هر حال نظریه انحصار منصب قضاوت در مردان فقیه، با وجود شهرت، مخالفان قابل توجهی دارد. نظیر شیخ انصاری، سید احمد خوانساری (رک. محمّدی گیلانی، ۱۳۷۷: ۱۷)، میرزای قمی^۲

۱. قاضی تحکیم باید واجد شرایط زیر باشد که پس از توافق و انتخاب اصحاب دعوا می‌تواند قضاوت نماید: ۱. تابعیت جمهوری اسلامی ایران؛ ۲. اعتقاد و التزام عملی به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران؛ ۳. داشتن حداقل ۲۴ سال تمام؛ ۴. دارا بودن دانشنامه لیسانس در رشته حقوق قضایی یا الهیات گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی یا گواهی پایان دوره سطح، جهت طلاب حوزه علمیه؛ ۵. دارا بودن کارت پایان خدمت و وظیفه عمومی یا معافیت دائم یا موقت؛ ۶. عدالت و حسن شهرت؛ ۷. نداشتن سابقه مؤثر محکومیت کیفری؛ ۸. طهارت مولد؛ ۹. عدم اعتیاد به مواد مخدر؛ ۱۰. (cf. www.majlis.ir). در میان شرایط پیش‌بینی شده فوق، شرط مرد بودن دیده نمی‌شود و در صورتی که این ماده به همین صورت به تصویب برسد، زنان واجد شرایط می‌توانند از سوی اصحاب دعوا به عنوان «قاضی تحکیم» برگزیده شوند.

۲. محقق قمی ضمن تردید در تحقق اجماع می‌نویسد: «شاید در شرط مرد بودن و حافظه داشتن و توانایی سخنوری بطور مطلق اشکال شود؛ چه علت‌های ذکر شده برای چنین شرطی، یعنی اینکه قضاوت نیازمند ظاهر شدن در مجامع و شناخت طرف‌های نزاع و گواهان است و زن غالباً توان این کارها را ندارد و نیز اینکه باز شناختن حق از ناحق در یک

(میرزای قمی، ۱۴۱۷: ۶۷۲)، ابن ادریس (ابن ادریس، ۱۳۷۷: ۱۵۵)، جوادی آملی^۱ (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۵۲-۳۴۸)، محمدی گیلانی^۲ (ر.ک. محمدی گیلانی، ۱۳۷۷: ۴۳)، آیت الله بجنوردی^۳ (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۰: ۳۷۵). آیت الله دانش پور، (دانش پور، ۱۳۸۱: ۷)، فیاض نریمانی، (۱۳۹۴: ۱۸۲).^۵

دعوا و درستی داوری با فراموش کاری و گنگی سازگار نمی افتد، علت هایی فراگیر و همه گیر نیستند و بر این پایه، هیچ وجهی برای منع مطلق زن از قضاوت وجود ندارد، مگر آنکه در این باره اجماعی منعقد شده باشد. می توان مدعی شد چنین اجماعی، ممکن است به برگزیدن زن به ولایت کلی و نیز منصب قضاوت عمومی نظر داشته باشد. اما در باره داوری های خاص، کسی چنین اجماعی نقل نکرده، هرچند چنین احتمالی در برخی از عبارت ها وجود دارد. (میرزای قمی، ۱۴۱۷: ص ۶۷۲).

۱ آیت الله جوادی آملی می فرماید: عده ای که بطور مشروح و مستدل در این باره بحث نموده اند، برهان قطعی برای اشتراط مرد بودن ارائه نکرده اند؛ لذا گاهی به اجماع تمسک می کنند که فاقد شرط حجیت و اعتبار است و گاهی به حدیث نبوی ضعیف استدلال می کنند که خصوص ولایت به معنای حکومت زن را مانع فلاح جامعه می داند و اگر زن واجد شرایط قضا از طرف ولی مسلمین منصوب گردد، مشمول چنان حدیث ضعیف نخواهد بود و گاه به حدیثی از پیامبر (ص) استناد می کنند که حدیث مزبور تکلیف شاق و صعب قضا را از زن برداشته است، نه آنکه او را از حق قضا محروم نموده باشد.

۲ آیت الله محمد گیلانی ضمن رد کردن ادله قائلان به عدم جواز قضاوت زنان بیان می کند: اینگونه احکام بهانه ای برای دشمنان اسلام و زمینه ای برای وارد کردن این تهمت شده است که از دیدگاه اسلام زن باید همواره خانه نشین باشد و حق رأی و اظهار نظر ندارد و او را بهره ای از آزادی نیست، گروگان خانه و در زندان زندگی مرد است و از عقل و خردمندی بی بهره است. لیکن از دیدگاه اسلام زن را بهایی همسان مرد است؛ وی از همان حقوقی برخوردار است که مرد برخوردار است و همان تکالیفی بر اوست که بر مرد است.

۳ از فقهای معاصر نیز قائل به جواز قضای زن است و در پاسخ مخالفان که به اصل عدم جواز قضای زن استناد نموده اند، بیان می کند: «الاصل دلیل من حیث لا دلیل» یعنی اصل در جایی است که دلیلی وجود نداشته باشد. اما در «مانحن فیه» این استدلال مخدوش است و آیات و روایات وارده، بطور عام و مطلق دلالت بر واجب بودن حکم «بما انزل الله» دارند و اینکه قاضی باید به عدالت حکم کند. در آنها هیچ گونه تقييد و تخصیصی وجود ندارد که چنین تکلیفی را به مردان اختصاص بدهیم؛ در این مورد نیز فرقی بین زن و مرد نیست. همانطور که خطابه «ایموا الصلوه و اتوا الزکوة» شامل هر دو گروه زن و مرد می شود.

۴ ایشان در گفتگویی با نشریه خراسان صراحتاً بیان می کند اگر زن شرایط قضاوت و توان انجام کار قضایی را داشته باشد قضاوت برای او منع شرعی ندارد. صریحاً قایل به جواز قضاوت زن شده اند.

۵ آیت الله محمد اسحاق فیاض تفاوتی میان زن و مرد در پذیرش امور مختلف سیاسی و اقتصادی و آموزشی و غیر اینها، قائل نیست.

۲.۱.۱.۴.۲. قضاوت زنان در قوانین موضوعه

طبق اصل یکصد و شصت و سوم قانون اساسی «صفات و شرایط قاضی طبق موازین فقهی بوسیله قانون معین می‌شود». پیش از تصویب قانون اساسی، همزمان با پیروزی انقلاب اسلامی، بر مبنای فتوای فقها و دستورات مدیران جدید سیاسی، زنان را از قضاوت کردن محروم ساختند. در اردیبهشت‌ماه سال ۱۳۶۱ قانون شرایط انتخاب قضات به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید. در این ماده واحده آمده است:

«قضات از میان مردان واجد شرایط زیر انتخاب می‌شوند:

- ایمان، عدالت و تعهد عملی نسبت به موازین اسلامی و وفاداری به نظام جمهوری اسلامی

ایران

- طهارت مولد

- تابعیت ایران و انجام خدمت وظیفه یا دارا بودن معافیت قانونی

- صحت مزاج و توانایی انجام کار و عدم اعتیاد به مواد مخدر.

- دارا بودن اجتهاد به تشخیص شورای عالی قضایی یا اجازه قضا از جانب شورای عالی قضایی

به کسانی که دارای لیسانس قضایی یا لیسانس الهیات رشته منقول یا لیسانس دانشکده علوم قضایی و اداری وابسته به دادگستری یا مدرک قضایی از مدرسه عالی قضایی قم هستند یا طلابی که سطح را تمام کرده و دو سال خارج فقه و قضا را با امتحان و تصدیق مدرسین دیده باشند، مادامی که به اندازه کافی مجتهد جامع‌الشرایط در اختیار شورای عالی نباشد».

بدین ترتیب، به موجب این ماده، اگر زنی واجد همه شرایط مندرج در قانون باشد، نمی‌تواند عهده‌دار منصب قضاوت شود و همچنین حضور آنان در کادر اداری قوه قضاییه با تصویب این قانون محدود شد.

در سال ۱۳۷۴ قانونی تحت عنوان «قانون اصلاح تبصره ۵ قانون الحاق پنج تبصره به قانون شرایط انتخاب قضات دادگستری مصوب ۱۳۶۳» به تصویب مجلس شورای اسلامی و تأیید شورای نگهبان رسید که تبصره ۵ الحاقی به قانون شرایط انتخاب قضات مصوب سال ۱۳۶۳^۱ را به شرح زیر اصلاح کرد:

۱ تبصره ۵: «بانوان دارندگان پایه قضایی واجد شرایط مذکور در بندهای ماده واحده می‌توانند در دادگاه‌های مدنی خاص و اداره سرپرستی صغار به عنوان مشاور خدمت نمایند و پایه قضایی خود را داشته باشند».

«تبصره ۵: رئیس قوه قضائیه می‌تواند بانوانی را هم که واجد شرایط انتخاب قضات دادگستری مصوب ۱۳۶۱/۱۲/۱۴ می‌باشند با پایه قضایی جهت تصدی پست‌های مشاورت دیوان عدالت اداری، دادگاه‌های مدنی خاص، قاضی تحقیق و دفاتر مطالعه حقوقی و تدوین قوانین دادگستری و اداره سرپرستی صغار و مستشاری اداره حقوقی و سایر اداراتی که دارای پست قضایی هستند، استخدام نماید».

این ماده واحده ظاهراً در جهت گسترش قابلیت‌های زنان در دستگاه قضایی می‌باشد، اما با وجود این، زنان همچنان از تصدی مقام قضاوت به معنای خاص آن و انشای رأی محرومند.

در اصلاحیه سال ۱۳۷۶ قانون تشکیل «دادگاه خانواده» که بصورت ماده واحده‌ای به تصویب رسید. در تبصره ۳ این ماده واحده چنین آمده است: «هر دادگاه خانواده حتی المقدور با حضور مشاور قضایی زن، شروع به رسیدگی نموده و احکام پس از مشاوره با مشاوران قضایی زن صادر خواهد شد». بدین ترتیب، در نظم حقوق کنونی، زنان در دادگستری به عنوان مشاور قضایی حضور دارند و حتی می‌توانند به سمت «قاضی تحقیق» نیز منصوب شوند، ولی همچنان از حق قضاوت محروم هستند. قانونگذار قضاوت در دستگاه قضایی را با قضاوت در متون فقهی یکی پنداشته است و برای قاضی دادگستری در شرایط فعلی، همان شرایط قاضی در متون فقهی را لازم دانسته است. در حالی که قضات دادگستری از همان جایگاه و همان اختیارات پیش‌بینی شده در متون فقهی برخوردار نیستند. قاضی در فقه مجتهد است و به اجتهاد خود نیز به دعاوی رسیدگی نموده و با فتوای خود، اقدام به صدور رأی می‌نماید؛ ولی قاضی در دادگستری موظف است، مطابق قوانین شکلی (آیین دادرسی) به دعاوی رسیدگی نموده و مستند به قوانین ماهوی اقدام به صدور رأی نماید و بین این دو تفاوت بسیار است. از این رو، لازم دانستن شروطی مانند اجتهاد و مرد بودن (اگر واقعاً شرط باشد) در قاضی دادگستری قابل تأمل است.

تحولی که در وضع زنان در جهت تصدی منصب قضاوت صورت گرفته است، این است که تا سطح دادیاری دیوان عالی کشور برای برخی از زنان ابلاغ قضایی صادر شده، برخی در سمت معاون رئیس دادگستری استان انجام وظیفه می‌کنند و برای بعضی هم ابلاغ مستشاری دادگاه تجدیدنظر صادر شده است که این مورد اخیر می‌تواند نمایانگر تحول اساسی در دیدگاه مسئولین قضایی نسبت به قضاوت زنان باشد. زیرا مستشار دادگاه تجدیدنظر دارای حق رأی است و در صدور حکم مشارکت دارد و همانند مشاور در دادگاه‌های دیگر نیست که فقط نظر مشورتی

بدهد. احتمالاً این رویه عملی با مقررات قانونی فعلی جمهوری اسلامی که همچنان قضاوت و رأی دادن را برای زنان مجاز نمی‌داند، در تعارض است. (مهرپور، ۱۳۸۹: ۳۱۸).

در حال حاضر، اکثر قریب به اتفاق قضات فاقد شرط اجتهاد بوده و تحت عنوان قاضی مأذون از جانب ریاست قوه قضائیه که مطابق اصل ۱۵۷ قانون اساسی، فقیه جامع‌الشرایط است؛ اذن قضاوت می‌گیرند. به‌راستی اگر اجتهاد مانند رجولیت یکی از شرایط لازم برای قاضی است، چگونه قاضی غیر مجتهد صلاحیت قضاوت دارد؟ در توجیه جواز قضاوت قاضی غیر مجتهد سه وجه ذیل بیان شده است:

الف: جواز تفویض امر قضا به غیر مجتهد به این معنی که وی مطابق فتوای مقلدش یا مجتهدی که اصحاب دعوی از او تقلید می‌کنند، قضاوت نماید.

ب: قاضی، وکیل مجتهد بوده و از طرف وی طبق آرای مجتهد قضاوت می‌کند.

ج: فقیه مقلد را جانشین خود قرار می‌دهد تا درباره موضوع فحوص و تحقیق نماید و پس از تشخیص موضوع از طرف وی حکم نماید و با این وصف کار قاضی، قضا نیست؛ بلکه قاضی همان مجتهد است که مقلد طبق نظر وی تعیین مصداق نموده و فتوای فقیه را بر آن منطبق می‌نماید. (علیزاده، ۱۳۸۱: ۲۶)

مطابق اصل ۱۶۶ قانون اساسی، احکام دادگاه‌ها باید مستدل و مستند به مواد قانونی و اصولی باشد تا بر اساس آن حکم صادر شود. اصل ۱۶۷ قانون اساسی قاضی را مکلف ساخته کوشش کند حکم هر دعوی را در قوانین مدون بیابد و اگر نیابد با استناد به منابع معتبر اسلامی و فتاوی معتبر، حکم قضیه را صادر نماید. ماده ۳ قانون آئین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور مدنی مصوب ۱۳۷۹ نیز بر همین امر دلالت دارد. همچنین مطابق مقررات کنونی، علم قاضی باید مبتنی بر دلایل و مستند باشد و نمی‌توان برای علم قاضی حجیت ذاتی قائل بود. پس قاضی باید حکم خویش را مطابق قانون انشاء نماید و فقط در صورتی حق مراجعه به فتوای خویش را دارد که مجتهد باشد و قانون در خصوص قضیه مطروحه سکوت کرده یا تعارض و ابهام داشته باشد. حال چنانچه مجتهدی به منصب قضا برسد و در قضیه طرح شده، فتوای خویش را خلاف قانون ملاحظه کند، حق صدور حکم بر مبنای فتوای خود را ندارد و مطابق قانون آئین دادرسی کیفری پرونده را باید به شعبه دیگری جهت رسیدگی ارجاع نماید. با توجه به مراتب فوق‌الذکر، وقتی مجتهد جامع‌الشرایط نمی‌تواند حکمی مطابق فتوای خویش که مغایر با قانون است، صادر نماید، چگونه

می‌توان برای قاضی مأذون از طرف وی اختیار صدور حکم بر مبنای فتوای مجتهد اذن دهنده قائل بود؟ بنابراین در حال حاضر همه قضات حتی قضات واجد شرایط اجتهاد، مکلف به تبعیت از قانون بوده و نمی‌توانند بر مبنای فتوای خویش چنانچه مغایر قانون باشد، حکم صادر نمایند. همچنین همه قضاتی که صلاحیت صدور رأی دارند در صدور آن مستقل هستند. همانطور که قانونگذار به دلیل کمبود قاضی مجتهد، اجازه جذب قضات غیر مجتهد را داده است؛ با همین منطق و مبنا، می‌توان از شرط مرد بودن قاضی نیز صرف نظر نمود. اگر معافیت از شرط اجتهاد بدلیل ضرورت مجاز است، معافیت از شرط مرد بودن به همین دلیل به طریق اولی مجاز می‌باشد؛ زیرا اعتبار شرط اجتهاد از جایگاه قوی‌تری برخوردار است. از نظر بسیاری از فقهاء، اجتهاد حتی برای قاضی تحکیم شرط است.

۲.۱.۱.۴.۳. ریاست قوه قضائیه

اصل یکصد و پنجاه و هفت قانون اساسی، شرایط احراز ریاست قوه قضائیه را اینگونه تعیین کرده است: «به منظور انجام مسئولیت‌های قوه قضائیه در کلیه امور قضائی و اداری و اجرایی مقام رهبری یک نفر مجتهد عادل و آگاه به امور قضایی و مدیر و مدبر را برای مدت پنج سال به عنوان رئیس قوه قضائیه تعیین می‌نماید که عالی‌ترین مقام قوه قضائیه است».

در مورد این سمت، به دو دلیل محدودیتی از لحاظ حقوقی برای تصدی زنان وجود ندارد: اولین دلیل اینکه نظر غالب فقهاء، آن است که زنان نیز به مانند مردان می‌توانند به درجه فقاقت و مرجعیت برسند؛ دیگر آنکه ریاست قوه قضائیه برخلاف قضاوت کردن یک پست اداری محسوب می‌شود نه پست قضایی. البته لازم به ذکر است که در قوه قضائیه با وجود عدم محدودیت حقوقی و شرعی، تاکنون زنی به ریاست آن انتخاب نشده است.

آیت‌الله شبیری زنجانی با وجود اینکه قائل به رجولیت قاضی هستند، تصدی ریاست قوه قضائیه توسط زنان را جایز دانسته‌اند، ایشان در این باره اشعار می‌دارند: «بر اساس مستفاد از ادله شرعی، زن نمی‌تواند مرجع تقلید یا قاضی باشد، اما اصل ریاست قوه مجریه و مقتنه شدن زنان (همچنین رئیس قوه قضائیه در صورتی که احتیاج به قضاوت نداشته باشد) از نظر شرعی ممنوع

نیست». (نریمانی، ۱۳۹۵: ۱۹۵)

۲.۱.۱.۵. عضویت زنان در مجمع تشخیص مصلحت نظام

مجمع تشخیص مصلحت نظام تا زمان بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸، به عنوان تأسیسی سیال و بدون جایگاه قانونی تلقی می‌شد. سرانجام در بازنگری با اختصاص اصل ۱۱۲ قانون اساسی به مجمع مزبور، جایگاه قانونی آن را تثبیت نمودند. (شعبانی، ۱۳۸۱: ۱۹۵).

علت اصلی تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام، موضوع حل اختلاف بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان است که در اصل یکصد و دوازدهم به آن تصریح شده است. در اصل مذکور شرط مرد و زن بودن در خصوص اعضای ثابت و متغیر مجمع تشخیص مصلحت نظام مشاهده نمی‌شود؛ بنابراین همانطور که بیشتر اذعان کردیم، زنان در ورود به مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان هیچ گونه منع قانونی ندارند. در اینجا این سؤال پیش می‌آید، زمانی که زنان صلاحیت تصویب و تدوین قوانین و مقررات موضوعه را در مجلس شورای اسلامی دارند و همچنین واجد اهلیت تشخیص انطباق یا عدم انطباق قوانین با موازین شرعی و قانون اساسی هستند و توانایی این را دارند که به عنوان اعضای مجمع تشخیص مصلحت نظام بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان حل اختلاف نمایند.

۲.۱.۱.۶. مجلس خبرگان

خبرگان منتخب مردم، به موجب ماده ۲ قانون انتخابات خبرگان (۱۳۵۹/۷/۱۰) باید دارای شرایط زیر باشند:

الف: اشتها به دیانت و وثوق و شایستگی اخلاقی؛

ب: اجتهاد در حدی که قدرت استنباط بعضی مسائل فقهی را داشته باشد و بتواند ولی فقیه واجد شرایط رهبری را تشخیص دهد؛

ج: بینش سیاسی و اجتماعی و آشنایی با مسائل سیاسی روز؛

د: معتقد بودن به نظام جمهوری اسلامی ایران؛

ه: نداشتن سوابق سوء سیاسی و اجتماعی ...

از جمله صفات کاندیدای مجلس خبرگان، آشنایی کامل به مبانی اجتهاد و سابقه تحصیل در حوزه‌های علمیه بزرگ در حدی که بتوانند فرد صالح برای رهبری را تشخیص دهند. در سال ۱۳۶۹ مجلس خبرگان این شرط را سنگین تر کرده و به دارا بودن درجه اجتهاد تبدیل ساخت و

تشخیص آن را به عهده فقهای شورای نگهبان قرارداد. به این ترتیب، کاندیدای مجلس خبرگان باید در حد اجتهاد سابقه تحصیلی در حوزه‌های علمیه را داشته باشد. (مدنی، ۱۳۸۴: ۲۷۴).

شرط اجتهاد، مرد بودن را به ذهن متبادر می‌کند، حال آنکه ذکوریت شرط اجتهاد و مرجعیت نیست. عمده‌ترین دلیل این موضوع سیره عقل است که در این سیره جنسیت شرط نشده است. رسیدن به حد اجتهاد، احراز نوعی تخصص است که به زن یا مرد اجازه می‌دهد در حوزه تخصص خود فعال بشوند. (کار، ۱۳۸۹: ۸۵) تاکنون یک زن (خانم منیره گرجی در مقابل ۷۳ نفر مرد) (مصفا، ۱۳۸۵: ۱۳۶) توانسته است برای عضویت در مجلس خبرگان رأی کافی تحصیل کند و در مرحله تصویب قانون اساسی حضور یابد، اما پس از دوره اول، عملاً در هیچ یک از دوره‌های این مجلس زنان نتوانسته‌اند حتی کاندید شوند که علت این امر را می‌توان در ماده ۲ قانون انتخابات یافت که اجتهاد را یکی از شرایط خبرگان می‌داند و کلمه اجتهاد نیز همچون مجتهد و قاضی، بار ذکوریت دارد؛ در نتیجه زنان عملاً از احراز چنین منصبی منع گردیده‌اند.

به موجب ماده ۲ قانون انتخابات مجلس خبرگان، یکی از شرایط اجتهاد ذکر شده که مرد بودن را متبادر به ذهن می‌کند. حال آنکه «مرد بودن» شرط اجتهاد نیست و رسیدن به حد اجتهاد احراز نوعی تخصص است که به زن یا مرد اجازه می‌دهد در حوزه تخصصی خود فعال بشود. آیت‌الله یوسف صانعی در جریان مباحثه با آقای دکتر حسین مهرپور چنین توضیح می‌دهند: «با توجه به این آیات و روایات، تفاوتی میان مرد و زن نیست. نظر مقدس اردبیلی این است که زن می‌تواند قاضی شود. ما هم این اعتقاد را داریم. دیگران هم چنین چیزی را اعلام کرده‌اند. بنظر ما زن می‌تواند ولی فقیه شود. بنده در فقاقت، در مرجعیت و اجتهاد، مرد بودن را شرط نمی‌دانم. مرد بودن نه در اجتهاد شرط است، نه در مرجع تقلید بودن. بنابراین زن می‌تواند فقیه شود، می‌تواند مرجع شود...» (کار، ۱۳۷۹: ۷۵۱).

آیت‌الله مرتضی عضو و نایب رئیس جامعه مدرسین حوزه علمیه قم در آستانه برگزاری انتخابات میان دوره‌ای مجلس خبرگان و یازدهمین اجلاس رسمی این مجلس گفت: روحانی و مرد بودن به هیچ وجه شرط شرکت در انتخابات مجلس خبرگان نیست و حتی از این مسئله استقبال هم می‌شود. ایشان با اشاره به این مطلب که وجدان شرایط در حد اجتهاد در بین خانم‌ها کم هستند، افزود: «با توجه به توسعه و نظم خاصی که در اداره حوزه‌های علمیه خواهران صورت گرفته است، امیدوارم در آینده خانم واجد صلاحیت برای خبرگان بیشتر از گذشته باشد.

وی افزود: به عنوان یک عضو خبرگان تصریح می‌کنم که اگر افراد غیر روحانی مجتهد یا خانم‌ها واجد شرایط باشند و کاندیدا شوند، هیچ منعی برای حضورشان وجود ندارد». (روزنامه ایران، سال دهم، شماره ۸۳۷۲، یکشنبه دهم اسفندماه ۱۳۸۱:۳).

نتیجه‌گیری و پیشنهادات

نتیجه‌گیری

تصدی مسئولیت‌های اجرایی، مدیریتی و ولایی از وظایف خطیری است که مشقات و مشکلات زیادی بر دوش متصدی آن می‌گذارد، چراکه سرنوشت عده زیادی از مردم وابسته به تصمیم و تدبیر متصدی این مهم است. چه بسا که با یک تصمیم غلط، زندگی مردم تا چندین سال تحت الشعاع قرار گیرد و موجبات ضرر و زیان مردم گردد. در نتیجه انجام این مسئولیت‌ها، به مراتب بیشتر از سایر امور به تدبیر، دقت و توجه نیاز دارد. با توجه به همین حساسیت است که برای پذیرش این مناصب حساس و کلیدی، قانونگذار شرایط گوناگونی را در نظر گرفته است، پس لازم است فارغ از نگاه جنسیتی به افراد، با توجه به استعدادهای شخصی ایشان، مناصب اجرایی را به شایسته‌ترین افراد واگذار کرد، با مذاقه در فقه مشخص شده که بانوان می‌توانند بدون هیچ منعی، در کلیه امور اجرایی و ولایی حضور پیدا کنند؛ زیرا هیچ یک از ادله بیان‌شده برای اشتراط رجلیت قانع‌کننده و کافی نیست؛ باید به سیره معصومان (ع) و امضای سیره عقلا و اصول «مشارکت همگانی در امور» «وجوب امر به معروف و نهی از منکر»، «امضای پادشاهی بلقیس توسط شارع»، «اطلاق و عموم ادله نقلی ولایت فقیه»، «امضاء و عدم رد شارع از بناء و سیره عقلا» «اصل مساوات» و «اصل جواز» مراجعه کرد؛ با توجه به این اصول می‌توان گفت کلیه مناصب سیاسی در جمهوری اسلامی ایران قابل تصدی توسط زنان می‌باشد. بنابراین تنها در صورتی می‌توان زنان را تصدی در امور ولایی، محروم ساخت که قانون به صراحت آن را بیان نموده باشد، که چنین منعی در قانون مشاهده نمی‌شود. در نتیجه اگر زنان دارای شرایط مطروحه در قانون باشند، می‌توانند مناصب اجرایی را تصاحب نمایند و هیچ منع قانونی و شرعی وجود ندارد، زیرا هیچ یک از ادله اقامه شده برای حضور نیافتن زنان در این پست‌ها، قانع‌کننده نیست و منابع نقلی و عقلی متعددی بر حضور زنان در این عرصه‌ها صحه می‌گذارند. بنابراین، در راستای اصلاح امور، موارد زیر پیشنهاد می‌گردد:

پیشنهادهات

۱. دولت‌ها با اتخاذ تدابیر و اقداماتی از قبیل از تحول در سیستم آموزشی کشور، تبلیغات و وسایل ارتباط جمعی از قبیل رادیو، تلویزیون و جراید، موانع غیرحقوقی تصدی‌گری امور ولایی و غیر ولایی زنان را اعم از اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی که با تصویب قانون یا لغو و فسخ قانون دیگر حل نمی‌شود را مرتفع کرده؛ زیرا این موانع ریشه در فرهنگ، باورهای اجتماعی و عوامل فیزیکی دارند و تنها با تغییر در نگرش‌های نادرست نسبت به زنان برطرف می‌شود.
۲. قانونگذار باید با اتخاذ تدابیری، هر آنچه را که باعث ایجاد شائبه عدم امکان تصدی برخی از امور توسط زنان شده است مرتفع کند، برای مثال عنوان «رجال مذهبی و سیاسی» در خصوص شرایط رئیس‌جمهور حذف شود، و با بازنگری در قوانین استخدامی قضات، شرایطی را فراهم آورد که بر اساس آن زنان بتوانند متصدی قضاوت شوند.
۳. اقدامات حمایتی دولت برای تسهیل و شتاب مشارکت زنان با برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری کلان دولت‌ها در زمینه حقوق - سیاسی زنان و پشتیبانی از زنان برجسته برای ورود به مدیریت کلان کشور.

منابع

کتاب

کتاب فارسی

۱. قرآن کریم، ۱۳۸۵، ترجمه مهدی الهی قمشهای، قم، نشر جمال.
۲. نهج البلاغه، ۱۳۸۵، ترجمه محمد دشتی، چاپ هفتم، انتشارات قدس.
۳. اصغری، سید شکرالله، ۱۳۶۶، سیستم کیفری اسلام و پاسخ به شبهات، چاپ اول، انتشارات بعثت.
۴. امامی، حسن، ۱۳۸۶، حقوق خانواده - حقوق مدنی، قم، انتشارات اسلامیه.
۵. ابن بابویه قمی، محمد بن علی، ۱۳۸۶، من لایحضره الفقیه، ترجمه محمدجواد غفاری، تهران، نشر صدوق.
۶. احمدی فقیه، محمدحسن، ۱۳۸۷، رساله اساس المسائل و الاحکام، قم، دفتر معظم له.
۷. بهرامی خوشکار، محمد، ۱۳۸۱، قضاوت و شهادت زن در مکاتب فقهی، تهران، سرای قلم.
۸. بیرو، آلن، ۱۳۸۵، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان.
۹. ترکمان، محمد، ۱۳۸۶، مدرس در پنج دوره تقنینیه، تهران، فرهنگ اسلامی.
۱۰. توسلی، غلامعباس، ۱۳۷۵، جامعه‌شناسی کار و شغل، تهران، انتشارات سمت.
۱۱. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ۱۳۸۶، ترمینولوژی حقوقی، چاپ اول، تهران، نشر گنج دانش.
۱۲. جمعی از دانشمندان مسلمان، ۱۳۸۶، حقوق و مسئولیت‌های زن در نظام اسلامی، جلد ۱ و ۲، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، زن در آئینه جلال و جمال، قم، اسراء.
۱۴. جهانگیری، محسن، ۱۳۸۹، بررسی تمایزهای فقهی بین زن و مرد.
۱۵. حکیم‌پور، محمد، ۱۳۸۲، زن در کشاکش سنت و تجدد، چاپ اول، نشر نغمه نواندیش.
۱۶. حکیمی، محمد، ۱۳۸۲، دفاع از حقوق زن، چاپ سوم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی

۱۷. خامنه‌ای، سید محمد، ۱۳۹۰، فلسفه زن بودن، مقدمه‌ای بر حقوق زن، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۸. خمینی، روح‌الله، ۱۴۱۴، زبده الأحکام، چاپ اول، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۹. خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۹، شئون و اختیارات ولی فقیه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۰. خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۸، صحیفه نور، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۱. راش، مایکل، ۱۳۸۸، جامعه سیاست، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، سمت.
۲۲. زمانی، حبیب، قدرت الله فرقانی، ۱۳۸۸، زنان و سیاست در اسلام، بی‌جا، اداره آموزش عقیدتی سیاسی نمایندگی ولی فقیه.
۲۳. سجادی، سید عبدالقیوم، ۱۳۸۲، مبانی تحزب در اندیشه سیاسی اسلام، قم، بوستان کتاب.
۲۴. شمس‌الدین، محمد مهدی، ۱۳۸۶، حدود مشارکت سیاسی زنان در صدر اسلام، ترجمه محسن عابدی، تهران، بعثت.
۲۵. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد ابن بابویه قمی، ۱۳۸۴، خصال، شرح و ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران، مدرسه حضرت عبدالعظیم.
۲۶. شهیدی، سید جعفر، ۱۳۸۷، زندگانی فاطمه زهرا، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۷. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، ۱۳۸۴، قضاوت زن در فقه اسلامی، تهران، امید فردا.
۲۸. صانعی، یوسف، ۱۳۸۵، ولایت فقیه یا حکومت از دیدگاه قرآن، حدیث و قانون اساسی، تهران.
۲۹. صدر، سید محمدباقر، خلافت انسان و گواهی انبیاء، ترجمه دکتر جمال موسوی، بی‌جا.
۳۰. صفایی، سید حسین، امامی، اسدالله، ۱۳۸۵، حقوق خانواده، جلد اول، چاپ پنجم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۱. عراقی، ۱۳۸۲، آیا می‌دانید حقوق زن در دوران ازدواج چیست؟ چاپ دوم، تهران، انتشارات راهنما.
۳۲. عظیمی، زهرا، ۱۳۸۶، نگاهی به حقوق زن در اسلام، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی.
۳۳. عظیم‌زاده اردبیلی، فائزه، خسروی، لیلا، ۱۳۸۹، مطالعه تطبیقی حقوق زنان از منظر اسلام

- و غرب، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
۳۴. علاسوند، فریبا، ۱۳۹۰، زن در اسلام، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
۳۵. فهیمی، فاطمه، ۱۳۸۸، زن و حقوق مالی، تهران، انتشارات خرسندی.
۳۶. فیض الاسلام، سید علی نقی، ۱۳۸۵، ترجمه و شرح نهج البلاغه، نشر امیر.
۳۷. فیض، علیرضا، ۱۳۸۷، مبادی فقه و اصول، چاپ نهم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۸. قرائتی، محسن، ۱۳۸۳، تفسیر نور، چاپ اول، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۳۹. قربان نیا، ناصر، ۱۳۸۴، باز پژوهشی حقوق زن. تهران، انتشارات روز نو.
۴۰. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۸۸، حقوق مدنی خانواده، چاپ اول، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۴۱. کاظم‌زاده، علی، ۱۳۸۶، تفاوت حقوق زن و مرد در نظام حقوقی ایران، تهران، نشر میزان.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۶، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۳. کار، مهرانگیز، ۱۳۸۹، مشارکت سیاسی زنان: موانع و امکانات، چاپ اول، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
۴۴. کدیور، جمیله، ۱۳۸۵، زن، تهران، انتشارات اطلاعات.
۴۵. محقق داماد، مصطفی، ۱۳۸۶، بررسی فقهی و حقوقی خانواده و نکاح و انحلال آن، تهران، نشر علوم اسلامی.
۴۶. مدنی، جلال‌الدین، ۱۳۸۴، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران، چاپ سوم، تهران، نشر همراه.
۴۷. مرعشی، سید محمدحسن، ۱۳۷۹، دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام، چاپ اول، تهران، نشر میزان.
۴۸. مصفا، نسرين، ۱۳۸۵، مشارکت سیاسی زنان در ایران، چاپ اول، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه.
۴۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، اسلام و مقتضیات زمان، چاپ شانزدهم، قم، انتشارات صدرا.
۵۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۱، زن و مسائل قضایی و سیاسی. چاپ اول، قم، انتشارات صدرا.
۵۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، نظام حقوق زن در اسلام، چاپ چهارم، قم، انتشارات صدرا.
۵۲. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۷، استفتائات جدید، قم، انتشارات مدرسه امام علی (ع).

۵۳. مکارم شیرازی، ناصر، و دیگران، ۱۳۸۰، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۵۴. ملک‌زاده، فهمیه، ۱۳۹۵، حقوق سیاسی اجتماعی زنان، چاپ اول، تهران، انتشارات دادگستر.
۵۵. منتظری، حسینعلی، ۱۳۶۴، صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی.
۵۶. منتظری، حسینعلی، ۱۳۶۹، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی، چاپ اول، قم، نشر تفکر.
۵۷. موسوی بجنوردی، محمد، ۱۳۸۰، مجموعه مقالات فقهی - حقوقی، فلسفی - اجتماعی، تهران، عروج.
۵۸. مهرپور، حسین، ۱۳۹۱، مجموعه نظریات شورای نگهبان، تهران، انتشارات کیهان.
۵۹. مهرپور، حسین، ۱۳۸۶، بررسی میراث زوجه در حقوق اسلام و ایران، تهران، انتشارات اطلاعات.
۶۰. مهریزی، مهدی، ۱۳۸۱، حدیث پژوهی، قم، دارالحدیث.
۶۱. میرزا خسروانی، علیرضا، ۱۳۹۰، تفسیر خسروی، با تصحیح محمدباقر بهبودی، چاپ اول، تهران، انتشارات اسلامیه.
۶۲. نریمانی رمان‌آبادی، سید مهدی، ۱۳۹۴، کاوشی نو در مسئله حضور اجتماعی زنان (اشتراط جنسیت در پذیرش مسئولیت‌های ولایی، اجرایی و قضایی)، مشهد، انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۶۳. نوری همدانی، حسین، ۱۳۸۴، جایگاه بانوان در اسلام، چاپ چهارم، انتشارات مهدی موعود.
۶۴. نوری همدانی، حسین، ۱۳۸۳، هزار و یک مسئله (مجموعه استفتائات) با تجدیدنظر و اضافات، قم، دفتر معظم‌له.
۶۵. و سقمی، صدیقه، ۱۳۸۷، زن و فقه اسلام، تهران، انتشارات صمدیه.
۶۶. ولایی، عیسی، ۱۳۸۰، مجموعه دیدگاه‌های قضایی دادگستری استان تهران، معاونت آموزشی دادگستری استان تهران.

۶۷. ولایی، عیسی، ۱۳۸۳، مسائل فرهنگی اجتماعی و جهانی سازی، فمینسم در آمریکا تا سال ۲۰۰۳، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۶۸. ولایی، عیسی، ۱۳۸۴، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، چاپ اول، تهران، نشر نی.
۶۹. یوسفیان، نعمت الله، علی اصغر الهام نیا، ۱۳۸۵، احکام خانواده، تهران، حوزه نمایندگی ولی فقیه در سپاه.
۷۰. هاشمی، محمد، ۱۳۷۹، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، جلد دوم، چاپ سوم، تهران، نشر دادگستر.

کتاب عربی

۱. آرام خایری بیارجمندی خراسانی، یوسف، ۱۴۱۵، مدارك العروه، نجف، مطبعة النعمان.
۲. ابن ابی الحدید، ابو حامد، عبد الحمید بن هبه الله بن ابی الحدید معتزلی، ۱۴۳۰، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی (ره).
۳. ابن ادریس، محمد، ۱۳۷۷، السرائر، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۴. ابن سعید، محمد بن سعد، ۱۴۱۰، الطبقات کبری، تحقیق عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب الاسلامیه.
۵. ابن عاشور تونس، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، ۱۴۱۳، التحرير و التنوير، تونس، الدار التونسية للنشر.
۶. ابن کثیر دمشقی، عمادالدين اسماعیل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت - لبنان، تفسير القرآن العظيم، ۱۴۲۵.
۷. ابن هشام، عبدالملک، ۱۴۰۳، السيره النبویه، بیروت، دارالتعاريف للمطبوعات.
۸. امین، سید محمد حسن، ۱۴۳۰، وضع المرأة الحقوقی بین الثابت و الصغیر.
۹. بخاری جعفی، محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۲، صحیح البخاری، دار طوق النجاة.
۱۰. جبعی عاملی، زین الدین، ۱۳۹۵، مسالك الافهام الی تنقیح شرايع الاسلام، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۱۱. جواد عاملی، سید محمد، ۱۴۳۲، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۳۸۲، وسائل الشیعه، تهران، انتشارات مکتب اسلامی.
۱۳. حسینی شیرازی، سید محمد، ۱۴۲۳، تبیین القرآن، بیروت، دارالعلم.
۱۴. حسینی شبر، سید علی، ۱۳۸۳، العمل الابقی فی شرح العروه الوثقی، قم، مجمع اندیشه اسلامی.
۱۵. حلبی، ابوصلاح تقی‌الدین بن نجم‌الدین، ۱۴۰۳، الکافی فی فقه، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علی (ع).
۱۶. خست، محمد عثمان، ۱۴۰۴، من اعجاز القرآن (و لیس الذکر کالانثی)، قاهره، مکتبه القرآن.
۱۷. خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۶، تحریر الوسیله، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۷، رساله نجاه العباد، چاپ اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۹. موسوی خویی، ابوالقاسم، ۱۴۲۰، مبانی تکمله‌المنهاج، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۲۰. خوانساری، سید احمد، ۱۴۰۵، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، تحقیق و تصحیح: علی‌اکبر غفاری، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۲۱. زمخشری، محمود، ۱۴۱۷، الکشاف، بیروت، دارالکتاب العربی.
۲۲. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۸، نظام القضاء و الشهاده فی الشریعه الاسلامیه الغراء، قم، مؤسسه امام صادق.
۲۳. سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، ۱۳۸۷، کفایه الأحکام، مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
۲۴. سعد زغلول، عبدالحمید، بی تا، فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، دارالنهضة العربیة.
۲۵. سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۱۰، الجامع الصغیر، بیروت، دارالفکر.
۲۶. شمس‌الدین، محمد مهدی، ۱۴۱۰، اهلیة المرأة لتولی السلطة.
۲۷. صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۰۸، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی.
۲۸. طباطبایی یزدی، علی بن محمد علی، ۱۳۸۲، ریاض المسائل، مؤسسه آل‌البیته

(عليهم السلام) لإحياء التراث.

۲۹. طباطبائي، علي بن محمد علي، ۱۴۳۱، العروة الوثقى مع تعليقات المنتظرى، قم، دفتر معظم له.

۳۰. طباطبائي، سيد محمد، ۱۴۱۳، الميزان فى تفسير القرآن، قم، جامعه مدرسين حوزه علميه، قم.

۳۱. طباطبائي حكيم، سيد محسن، ۱۴۳۰، مستمسك العروة الوثقى، قم، دارالتفسير، قم.

۳۲. طبرسى، فضل بن حسن، ۱۳۹۲، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران، ناصر خسرو.

۳۳. طبرى، محمد بن جرير، ۱۴۲۹، تاريخ طبرى، بيروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۳۴. طوسى، ابن جعفر محمد بن حسن، ۱۳۹۱، المبسوط، قم، مكتبة مرتضوية.

۳۵. طوسى، ابن جعفر محمد بن حسن، ۱۳۹۲، النهاية فى مجرد الفقه و الفتاوى، ترجمه سيد محمد باقر سبزواري، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۳۶. طوسى، ابن جعفر محمد بن حسن، ۱۴۰۷، خلاف، قم مؤسسه نشر اسلامى.

۳۷. عاملی، زين الدين (شهيد ثانى)، ۱۴۲۸، الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقية (دوره ۱۰ جلدی)، بيروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۳۸. عبد الهادى، عباس، ۱۹۸۷، المرأة و الأسرة فى حضارات الشعوب و انظمتها، دمشق، طلاس.

۳۹. علوى، سيد عادل بن على بن حسين، ۱۴۲۲، القول الرشيد فى الاجتهاد و التقليد، قم.

۴۰. على، جواد، ۱۹۷۰، المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام، چاپ اول، بيروت، دارالعلم للملايين.

۴۱. عوده، عبد القادر، ۱۳۸۳، التشريع الجنائى، تهران، نشر ميزان.

۴۲. فخر المحققين، محمد بن حسن، ۱۴۲۵، ايضاح الفوائد فى شرح مشكلات القواعد، قم، مؤسسه اسماعيليان.

۴۳. فضل الله، سيد محمد حسين، ۱۴۲۵، قرائه جديدة لفقہ المرأة الحقوقى.

۴۴. فيض كاشانى، ملا محسن، ۱۴۰۱، مفاتيح الشرايع، قم، كتابخانه عمومى حضرت آيت الله العظمى مرعشى نجفى (ره).

۴۵. قاسمى، ۱۴۲۷، نظام الحكم فى الشريعة و التاريخ الاسلامى (السلطة القضائية)، بيروت،

دارالفنائس.

۴۶. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۹۴، بحارالانوار، چاپ سوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۷. مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۶، روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۴۸. مفید، محمد بن النعمان، ۱۴۱۳، المقنعه، قم، انتشارات مکتبه الداوری.
۴۹. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، ۱۳۸۷، زبده البیان فی براهین احکام القرآن و تفسیر آیات الاحکام القرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی.
۵۰. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، ۱۴۰۳، مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الازهان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵۱. منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۸، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، قم، دراسات اسلامیه.
۵۲. موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا، ۱۴۰۵، کتاب الشهادات، چاپ اول، قم، سیدالشهدا.
۵۳. نجفی، محمدحسن، ۱۴۰۴، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، چاپ هفتم، دارالاحیاء التراث العربی.
۵۴. نجفی عراقی، عبدالنبی، ۱۳۸۰، المعالم الزلفی فی شرح العروه الوثقی، قم، المطبعه العلمیه.
۵۵. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، ۱۴۲۷، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل‌البیت (ع).

مقالات

۱. آقاجانی، مهدی، شرایط و صفات قاضی از دیدگاه فقه اسلامی، فصلنامه ندای صادق، بهار و تابستان ۱۳۸۰.
۲. احمدی، سید مهدی، سیدی جربندی، سیده رقیه، مشارکت اجتماعی زنان از دیدگاه کتاب، سنت و فقه اسلامی، مجله زن و جامعه، سال دوم، ۱۳۹۰.
۳. آکوچکیان، احمد، عرب‌نژاد، مرضیه، اصول دین شناختی مشارکت زنان در فرایند توسعه سیاسی (با رویکرد قرآنی - روایی)، مطالعات راهبردی زنان، شماره ۴۹، ۱۳۸۹.

۴. باجوری، جمال محمد، ۱۳۷۶، شایستگی زنان برای قضاوت، ترجمه محمد مؤمن، مجله فقه.
۵. پناهی، محمدحسین، بنی فاطمه، سمیه السادات، فرهنگ سیاسی و مشارکت سیاسی زنان، دوره ۲۲، شماره ۶۸، بهار ۱۳۹۴.
۶. پور رنگینا، اکرم، ۱۳۸۲، پیشینه قضاوت زنان در ایران، مجله دادگستر، اردیبهشت و خرداد ۱۳۸۲.
۷. جناتی، محمدابراهیم، مقدس اردبیلی در عرصه اجتهاد، کیهان اندیشه، شماره ۶۷، شهریور ۱۳۸۵.
۸. حسینی، احمدرضا، چالش‌های کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۹.
۹. دیواندری، تکتیم، پور عبدالله، کبری، پیشرفت فرهنگی و آسیب‌شناسی اشتغال زنان، پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده، شماره ۲۱، ۱۳۹۵.
۱۰. دیلمی، احمد، مشارکت سیاسی در اندیشه اسلام و غرب، اندیشه حوزه، شماره ۴، ۱۳۸۷.
۱۱. شادی‌طلب، ژاله، «مشارکت اجتماعی زنان»، پژوهش زنان، دوره ۱، سال ۳، شماره ۷، ۱۳۸۲.
۱۲. شاکری، حمید، تأملی بر حقوق سیاسی زنان در ایران با تأکید قانون اساسی، کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی، ۱۳۹۳.
۱۳. صدر، سید محمدباقر، مبانی انتخابات، مجله حوزه، ۱۳۸۴.
۱۴. طاهری تاری، محسن، حق مشارکت زنان در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق عمومی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، ۱۳۸۲.
۱۵. علمی، توانا، قضاوت زنان از نگاه صاحب‌نظران، مشهد، روزنامه خراسان، تابستان ۱۳۷۹.
۱۶. علیزاده، عباسعلی، قضاوت در اسلام، ماهنامه قضاوت، تیر ۱۳۸۱.
۱۷. فضل‌الله، سید محمدحسین، شخصیه المرأة القرآنیة، المنطق، شماره ۶۰، ربیع‌الثانی ۱۴۲۰.
۱۸. محمدی، عباس، اصل موانع مشارکت سیاسی زنان، فصلنامه علمی - پژوهشی رفاه

- اجتماعی دوره ۳، شماره ۱۲، ۱۳۸۳.
۱۹. عظیم‌زاده اردبیلی، فائزه، مبانی فقهی و حقوقی لزوم مشارکت سیاسی زن مسلمان در موج بیداری اسلامی، دو فصلنامه مطالعات بیداری اسلامی، ۱۳۹۰.
 ۲۰. علوی، سید محمدتقی، بررسی حقوقی مشارکت زنان ایران در نهادهای سیاسی، جغرافیا و برنامه، شماره ۲۱، ۱۳۸۴.
 ۲۱. فرزندان وحی و همکاران، نقد و بررسی برخی از حقوق سیاسی و اجتماعی زن در اسلام، دوره ۵، شماره ۱۶، بهار ۱۳۹۳.
 ۲۲. فرشاد مهر، فریبا، نگاهی به حضور مدیریتی زنان در ایران و جهان، فصلنامه ریحانه، شماره ۷، ۱۳۸۳.
 ۲۳. فوزی، یحیی، زنان و حکومت دینی در ایران بررسی پیامدهای گفتمان انقلاب اسلامی در مورد جایگاه سیاسی - اجتماعی زنان، پژوهشنامه متین، شماره ۳۹، ۱۳۸۷.
 ۲۴. کرتز، استنلی، پایان ازدواج در اسکاندیناوی، ترجمه مریم رفیعی، حورا (ماهنامه، علمی فرهنگی و اجتماعی زنان)، ۱۳۸۳.
 ۲۵. محقق داماد، سید مصطفی، تمدن اسلامی و سازمان قضایی آن، فصلنامه حق، نشر روزنامه رسمی، تابستان ۱۳۶۶.
 ۲۶. محقق نسب، علی، شایستگی زنان برای قضاوت، ماهنامه حقوق زن، مؤسسه فرهنگی، آموزشی و حقوقی برهان، ۱۳۹۲.
 ۲۷. محمدی گیلانی، محمد، بررسی شرط مرد بودن مفتی، فصلنامه فقه اهل بیت، بهار ۱۳۷۷.
 ۲۸. مرتضوی، سید ضیاء، شایستگی زنان برای قضاوت، فصلنامه حکومت اسلامی، پاییز ۱۳۷۶.
 ۲۹. مرعشی، سید محمدحسن، داوری زن در اسلام، فصلنامه مجله قضایی و حقوق دادگستری، نشر روزنامه رسمی، پائیز و زمستان ۱۳۷۵.
 ۳۰. موسوی گرگانی، سید محسن، پژوهشی در قضاوت زنان، مجله فقه اهل بیت، سال هشتم، شماره ۳۲، ۱۳۸۹.
 ۳۱. منصورنژاد، محمد، قانونگذاری در حکومت اسلامی، فصلنامه حکومت اسلامی، بهار ۱۳۷۷.

۳۲. موسوی گرگانی، سید حسن، نراقی و خبر واحد، فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت، بهار ۱۳۸۱.
۳۳. مؤمن، محمد، شایستگی زنان برای قضاوت، مجله فقه، دوره اول، ۱۳۷۶.
۳۴. ناجی‌راد، محمدعلی، موانع مشارکت زنان در فعالیت‌های سیاسی - اقتصادی ایران پس از انقلاب، ۱۳۸۳.
۳۵. نوری، حسینعلی، یک استفتاء چند فتوا، فصلنامه فصل و وصل، تهران، ۱۳۸۰.
۳۶. یادگاری، مینا، قضاوت زن، مجله زنان، سال اول، ۱۳۷۱.

1962