

ریاست جمهوری زنان با تأکید بر ظرفیت‌های قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و اندیشه ولایت فقیه

محسن ملک افزلی اردکانی*
عبدالله امیدی فرد**
سید محمد علی هاشمی***

چکیده

نویسندگان در این مقاله ابتدا به بررسی قانون اساسی و ظرفیت‌های آن پیرامون یکی از سطوح عالی مشارکت که ریاست جمهوری باشد، پرداخته و در نهایت فرآیند تحقیق را با بررسی مبانی و مستندات انگاره‌های مختلف در ساحت مشارکت سیاسی زنان به نحو عام و ریاست جمهوری زنان به نحو ویژه، ضمن تأکید بر ماهیت ریاست جمهوری در قانون اساسی موجود و اندیشه ولایت فقیه، به سامان می‌رسانند. در این مقاله ضمن بررسی و نقد مستندات مخالفان ریاست جمهوری زنان و تبیین ماهیت ریاست جمهوری در نظام مبتنی بر اندیشه ولایت فقیه، تأکید می‌شود که در پرتو اندیشه سیاسی اسلام، ریاست جمهوری زنان به ویژه در ساختار فعلی جمهوری اسلامی نه تنها محذوری شرعی در پی ندارد، بلکه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از حیث مبانی و سیر تصویب و ظرفیت گفتمانی اصل ۱۱۵ پتانسیل ویژه‌ای را برای توجه و صحنه گذاشتن به این حق برجای گذاشته است.

واژگان کلیدی

اندیشه سیاسی اسلام، ولایت فقیه، ریاست جمهوری زنان، مشارکت سیاسی زنان، قانون اساسی.

mohsenmalekafzali@yahoo.com
omidifard.f@gmail.com
hashemi.mohammadali@yahoo.com
تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۲/۴

*. دانشیار دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ع).
**. استادیار دانشگاه قم.
***. دانشجوی دکتری دانشگاه قم.
تاریخ دریافت: ۹۳/۷/۲۰

مقدمه

مشارکت در لغت مترادف واژه شرکت است. (لنگرودی، ۱۳۷۸: ۳۳۶۵) مشارکت دارای انواعی است؛ از جمله مشارکت سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، انگیزه‌ای، روحی - روانی و مشارکت اقتصادی. (ناجی راد، ۱۳۸۲: ۲۹؛ سعیدی، ۱۳۸۲: ۱۲ - ۱۱؛ راش، ۱۳۷۷: ۱۲۲؛ غفاری، ۱۳۸۶: ۱۶؛ چلبی، ۱۳۷۵: ۲۹۰)

مشارکت سیاسی^۱ از برجسته‌ترین گونه‌های مشارکت است. این واژه در مفهومی عام به میزان و سطح شرکت شهروندان در موضوعات سیاسی اطلاق می‌شود، (رحیق اغصان، ۱۳۸۴: ۲۷۸) نمودهای این مشارکت ورود به عرصه انتخاب شدن یا انتخاب کردن و دخالت در عرصه تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی‌های خرد و کلان سیاسی است. مشارکت سیاسی دارای سطوح مختلفی است که پایین‌ترین سطح آن، رأی دادن و بالاترین آن، داشتن مقام سیاسی یا اداری است. (آقابخشی و افشاری راد، ۱۳۷۴: ۲۶۵؛ مک لین، ۱۳۸۱: ۵۹۳ - ۵۹۲)

زنان نیز با عنایت به اینکه بخش قابل توجهی از جامعه انسانی را تشکیل می‌دهند، خواهان مشارکت مؤثر در فرایند مسائل سیاسی‌اند. به رغم آنکه مشارکت سیاسی زنان امروز به عنوان یک دغدغه جهانی از سوی گروه‌های مختلف انسانی مورد توجه قرار گرفته و تا حدی استیفا شده است، ولی هنوز تا استیفای کامل، راه بسیار و موانع فراوان است. ریاست جمهوری مشارکت در سطح نخبگان است؛ براین اساس، ریاست جمهوری زنان یعنی شرکت زن در عرصه انتخاب شدن و تصدی قسمتی از فرآیند زمامداری جامعه.

شایان توجه است که در ایران، زنان تا انقلاب مشروطه به طور منسجم و قانونی از ابتدایی‌ترین حقوق سیاسی برخوردار نبودند. در انقلاب مشروطه زنان امیدوار بودند که انقلاب به تحقیر و ستم بر آنان پایان دهد و با احترام به حقوق آنان شرایط فردی و اجتماعی‌شان را دگرگون کند. این امید و انتظار در همان آغازین گام‌های انقلاب رنگ باخت و در نظام‌نامه انتخابات دوره اول مجلس شورای ملی، زنان از حق رأی (اعم از انتخاب شدن یا انتخاب کردن) و مشارکت سیاسی محروم شد. (کرباسی‌زاده، ۱۳۸۴: ۷۶؛ حافظیان، ۱۳۸۰: ۲۹ - ۲۸؛ ساناساریان، ۱۳۸۴: ۴۴ - ۳۶؛ ناجی راد، ۱۳۸۲: ۲۳۲ - ۲۲۵)

در دوران رضا شاه اگرچه اقدامات خودجوشی برای احیاء حقوق زنان صورت گرفت ولی برخی اقدامات نابجای دولتی چون کشف حجاب، زنان را با توجه به بافت سنتی جامعه ایران آن روز محدودتر کرد (کرباسی‌زاده، ۱۳۸۴: ۷۴ - ۶۹) و زنان هنوز هم از اساسی‌ترین حقوق سیاسی و حق مشارکت در عرصه‌های سیاسی محروم بودند. (کار، ۱۳۷۹: ۳۰ - ۲۴)

در دوران محمد رضا پهلوی اگرچه به هر دلیل، اقداماتی به وقوع پیوست که برآیند آن به دست آوردن حق رأی و شرکت در انتخابات و غیره بود ولی باتوجه به جو حاکم در آن زمان، خودکامگی سیاست‌ورزان و وجود موانعی بر سر راه فعالیت زنانی که دارای اعتقادات مذهبی بودند، چندان مشارکت سیاسی عمومیت

1. Participation Political.

نیافت و نهادینه نشد. (کریاسی زاده، ۱۳۸۴: ۷۶؛ ساناساریان، ۱۳۸۴: ۱۲۸ - ۱۲۷؛ حافظیان، ۱۳۸۰: ۴۸ - ۴۷) البته در این دوران و در جریان انقلاب سفید و مطرح شدن حقوق زنان، مخالفت‌هایی از طرف علما و روحانیون صورت گرفت که بیشتر واکنشی در برابر سیاست دودمان پهلوی بود؛ چراکه مخالفان معتقد بودند هدف حکومت پهلوی مشارکت واقعی زنان در اجتماع نیست و بیشتر تاکتیکی برای منزوی کردن مخالفان و عوام فریبی در مورد حقوق زنان است. (شیرودی، ۱۳۸۶: ۱۵۶؛ حافظیان، ۱۳۸۰: ۳۵ - ۳۲) در مقطع سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷ در ادامه حوادث گذشته، تحولاتی اساسی از لحاظ سیاسی و تا حدودی فرهنگی در جامعه ایران رخ داد؛ تحولاتی که شامل نگاه و نگرش متفاوت به زنان و مسائل مربوط به آنان نیز شد. مرحوم امام خمینی ره به عنوان رهبر این جنبش معتقد بود که زن باید در سرنوشت خویش دخالت داشته باشد. (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۲۸) ایشان به نقش مؤثر و فعال زنان در انقلاب اشاره داشتند (همان: ۱۵۳ - ۱۲۳) و در رفراندوم تغییر نوع حکومت جدید نه تنها به زنان، حق رأی داده شد بلکه شرکت در رأی‌گیری به نوعی هم حق شد و هم تکلیف. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۶ / ۴۳۶ - ۴۳۲)

زنان در دوران پس از انقلاب و براساس ظرفیت‌های قانون اساسی موجود می‌توانند در بالاترین سطوح در ارکان نظام جمهوری اسلامی مشارکت داشته باشند، البته در همین دوران نیز گفتمان مخالف وجود داشته و در مواردی لب به اعتراض گشوده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸)

ریاست جمهوری زنان در قانون اساسی

قانون اساسی مقرر می‌دارد:

رئیس جمهور 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 تقوی، مؤمن و معتقد به مبانی جمهوری اسلامی ایران و مذهب رسمی کشور». (قانون اساسی، اصل ۱۱۵)

این اصل در پیش‌نویس قانون اساسی با این عبارات بوده است: «رئیس جمهور باید مسلمان و ایرانی‌الاصل و تابع ایران باشد» و گروه بررسی اصول، آن را به شکل: «رئیس جمهور باید ایرانی‌الاصل، تابع ایران، دارای مذهب رسمی کشور و مروج آن، مؤمن به مبانی جمهوری اسلامی ایران، مرد و دارای حسن سابقه و امانت و تقوی باشد»، تغییر دادند. (بی‌نا، ۱۳۶۸: ۴ / ۱۹۷) پس از طرح این اصل در مجلس خبرگان نسبت به قید مرد بودن رئیس جمهور موافقان و مخالفانی بودند. (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰: ۵۶)

برخی معتقد بودند که رئیس جمهور لزوماً نباید مرد باشد؛ چراکه ریاست جمهوری ولایت نیست و یک قدرت اجرایی و وکالت است و اگر احیاناً زنان به این مرحله از تکامل و پویایی برسند، باز در مرتبه رهبریت و امامت نیستند، بلکه یک قدرت اجرایی است که زنان هم می‌توانند احراز کنند. (بی‌نا، ۱۳۶۸: ۳ / ۱۷۷۰) در

جهت مقابل، برخی معتقد بودند که این مسئولیت سنگین و از طرفی عواطف و احساسات زنان قوی و عقلشان کم است و لذا در اسلام، حکومت و قضاوت به زنان نمی‌رسد و از جهت مصداق هم ریاست جمهوری عین حکومت و قضاوت است و لذا اضافه کردن قید مرد بودن ضروری است. (همان: ۱۷۶۸ و ۱۷۷۱) حتی برخی از اعضا با اعتراض در هنگام خروج از جلسه، مجلس را به قبول نداشتن احکام مسلم اسلام متهم می‌کنند و در نهایت اصل پیشنهادی گروه بررسی اصول، پس از بررسی و بحث به دلیل عدم کسب رأی کافی تصویب نشد و به جلسه بعد موکول (همان: ۱۷۷۲) و در جلسه بعد به شکل فعلی تصویب شد که مشتمل بر واژه رجال سیاسی است. (همان: ۱۷۹۷) ولی آنچه مسلم است اینکه در پیش‌نویس قانون اساسی، شرط مرد بودن وجود نداشته ولی گروه بررسی اصول آن را افزوده است. البته به این شکل رأی نیاورده و در نهایت با تغییر به شکل کنونی به رأی‌گیری گذاشته و تصویب شده است.

در ادامه بعد از تبیین ماهیت ریاست جمهوری در قانون اساسی موجود با توجه به اندیشه ولایت فقیه، ادله‌ای که امکان دارد مورد استناد مخالفان ریاست جمهوری زنان قرار گیرد را بررسی کرده و ضمن نقد ادله مخالفان به ادله موافقان ریاست جمهوری و زمامداری زنان می‌پردازیم.

ماهیت ریاست جمهوری در قانون اساسی موجود با توجه به اندیشه ولایت فقیه

ریاست جمهوری بر اساس قانون اساسی موجود و ساختار فعلی نظام جمهوری اسلامی، جایگاهی است که به دلیل ویژگی‌ها، محدوده قدرت و ارتباط با دیگر قوا از طرفی و مقام ولایت فقیه از دیگر سو، موجبات بحث و بررسی دانشمندان حقوق و علوم سیاسی و علمای فقه را در باب ماهیت آن به وجود آورده است.

هرچند لازمه پژوهشی بنیادین در باب تبیین ماهیت ریاست جمهوری در نظام مبتنی بر اندیشه سیاسی اسلام، رصد و بررسی نظریه‌های دولت در فقه شیعه است ولی برخی از فقها با پذیرش اندیشه ولایت فقیه به تحلیل ماهیت ریاست جمهوری پرداخته‌اند؛ توضیح آنکه میانی و تقریرهای مختلف این افراد از گستره و اختیارات ولایت فقیه، ملاک تحلیل ماهیت جایگاه ریاست جمهوری شده است. برخی معتقدند در حکومت اسلامی مسئولیت اداره جامعه با امام و حاکم اسلامی است و قوای سه‌گانه دستیاران و کارپردازان اویند. در این ساختار، جایگاه حاکم نسبت به آنها به منزله رأس مخروط است که بر آنان اشراف تام دارد. (منتظری، ۱۴۰۹: ۲ / ۵۱) در باب قوه مجریه نیز اقتضای این جایگاه این است که بالاصاله از سوی حاکم و ولی امر انتخاب شود تا کسانی که با او هم‌فکر و هم‌سلیقه‌اند را برای این کار انتخاب نماید. (همان: ۱۱۴)

در مقابل، عده‌ای نیز با مطرح کردن شرط فقاقت برای رئیس جمهوری به نوعی ضمن ادغام ریاست جمهوری در رهبری و متمرکز کردن اختیارات رهبری در رئیس جمهور به زعم خود محذور تعدد قدرت را برطرف می‌کنند. (بی‌نا، ۱۳۶۸: ۲ / ۱۱۱۹ و ۱۱۲۵ - ۱۱۳۴)

کسانی نیز در اندیشه‌های سومی ضمن تأکید بر جایگاه ریاست جمهوری و انتخاب ضمنی ایشان توسط فقها، معتقدند از آنجا که ولایت فقیه متصدی امور اجرایی نیست، پس اختیارات اجرایی رئیس جمهور به هیچ وجه تعارضی با پذیرش اندیشه ولایت فقیه نداشته و ندارد. (همان: ۱۱۱۶ - ۱۱۱۳) البته انگاره‌های دیگری نیز متصور است که ما از آن صرف نظر می‌کنیم.

آنچه بایسته ذکر است اینکه اگرچه بحث از ماهیت ریاست جمهوری با تکیه بر انگاره‌های موجود در تبیین و تقریر اندیشه ولایت فقیه بایسته است ولی نه هدف این مقاله است و نه معتقد نویسندگان مقاله؛ چراکه ما معتقدیم قانون اساسی موجود در باب حقوق زنان خصوصاً حقوق سیاسی زنان، ظرفیت‌هایی دارد که شناخت آنها و تلاش برای استیفاء آنها بسی مبارک و میمون است. بر اساس این انگاره و اعتقاد بحث از ماهیت ریاست جمهوری را با استناد به قانون اساسی و واکاوی ساختار آن پی می‌گیریم؛ توضیح آنکه هدف ما بحث از جواز و عدم جواز ریاست جمهوری زنان در ایران امروز و نظام موجود است. قانون اساسی فعلی شناسنامه این نظام و اندیشه ولایت فقیه مکانیزیم این قانون در راستای اندیشه سیاسی اسلام است؛ پس بایسته و لازم است که ماهیت ریاست جمهوری با همین ساختار موجود و بر مبنای قانون اساسی که اختیارات گسترده‌ای را برای مقام ولی فقیه به رسمیت شناخته بحث شود. (به همین دلیل در عنوان بحث تعبیر «قانون اساسی موجود» آورده شد) بر این اساس، برای به سامان رسیدن بحث به بازپژوهی جایگاه ریاست جمهوری در قانون اساسی می‌پردازیم.

بازخوانی برخی از اصول قانون اساسی مبین این مهم است که جایگاه ریاست جمهوری در قانون اساسی موجود، مقید و محدود به شرایط و محدودیت‌های زیادی است. (اصل ۱۷۴، ۱۷۰، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۱۷، ۱۱۴، ۱۱۰، ۸۹، ۹۰) البته این محدودیت‌ها و به تعبیری چهارچوب‌ها نافی اختیارات و جایگاه ویژه ریاست جمهوری نیست؛ چراکه به موجب همین قانون اساسی «پس از مقام رهبری رئیس جمهور عالی‌ترین مقام رسمی کشور است و مسئولیت اجرای قانون اساسی (البته این تأکید بر جایگاه والای ریاست جمهوری در این اصل را باید با دیگر اصول قانون اساسی از جمله بحث استقلال و تفکیک قوا در کنار هم فهم کرد، نکته‌ای که غفلت از آن در برخی موارد رهن است) و ریاست قوه مجریه را جز در اموری که مستقیماً به رهبری مربوط می‌شود، بر عهده دارد».

(اصل ۱۱۳) پاسداری از مذهب رسمی و نظام جمهوری اسلامی و قانون اساسی کشور از جمله وظایف رئیس جمهور است. همو باید با ترویج اخلاق و پرهیز از خودکامگی، پاسدار آزادی و حرمت اشخاص باشد. (اصل ۱۲۱)

براین اساس، ریاست جمهوری در قانون اساسی موجود جایگاهی است با محدودیت‌های ذکر شده و حتی فراتر از آن که ارجاع آن به وکالت سیاسی (هدایت نیا، ۱۳۸۵: ۳۶) و یا ولایت انتخابی (قربان نیا، ۱۳۸۴: ۲ / ۲۰۲ - ۲۰۱) نه ضروری است و نه صحیح؛ توضیح آنکه اگرچه رویه در استنباط بر این بوده و هست که حکم موضوعات جدید را با ارجاع به عناوین شناخته شده رصد می‌کنند ولی به نظر می‌رسد که

موضوعات مطرح در دنیای امروز و به طور کلی فضایی که فقه و فقیه امروز با آن روبه‌رو است با شرایط فقه سابق اختلاف ماهوی دارد و از آنجا که معمولاً این عناوین تأسیسات تعبدی شرعی نیستند، نیازی به ارجاع موضوعات نوپدید به آنها نیست و از دیگر سو این عناوین تطبیق همه‌جانبه و پوششی با موضوعات نوپدید ندارد. این حقیقت، موضوعی است که بر برخی از نویسندگان مخفی نبوده و لذا با ارجاع بحث ریاست جمهوری به وکالت و با خلق عبارت «وکالت سیاسی» تلاش دارند که با تبیین ویژگی‌های این وکالت نوپدید، شرایطی را فراهم آورند که این موضوع نوپدید به هراسان با عنوان وکالت منطبق شود. (هدایت نیا، ۱۳۸۵: ۴۶)

در مقابل برخی دیگر از نویسندگان ضمن اشاره به انگاره وکالت، تأکید می‌کنند نگاه اجمالی به وظایف و اختیارات ریاست جمهوری مبیین عدم صحت انگاره وکالت است. ایشان در ادامه، موضوع ریاست جمهوری در قانون اساسی ایران را با عنوان «ولایت انتخابی» تطبیق می‌کنند. (قربان‌نیا، ۱۳۸۴: ۲ / ۲۰۲ - ۲۰۱) البته همین عنوان نیز با توجه به مفاد اصل ۱۱۰ قانون اساسی و میزان بودن رأی اکثریت نه همه، در انتخاب ریاست جمهوری درست نیست و غفلت از بحث پیش‌گفته مبنی بر عدم نیاز ارجاع موضوعات نوپدید به عناوین شناخته شده باعث این اشتباه شده است.

شایان توجه است که توجه به ماهیت و محدودیت‌های ریاست جمهوری در قانون اساسی موجود در بررسی مستندات و نصوص شرعی بایسته و لازم است؛ توضیح آنکه لسان برخی نصوص و ادله شرعی به نحوی است که بر فرض مستند بودن، آنچه را نفی و نهی می‌کنند تخصصاً بحث ریاست جمهوری زنان را با ماهیت و محدودیت‌هایی که در قانون اساسی دارد در بر نمی‌گیرد و لسان آن ادله شامل وضعیت موجود نمی‌شود.

مستندات مخالفان ریاست جمهوری زنان^۱

ادله مورد بحث را می‌توان در چند ساحت از جمله ادله قرآنی، روایی، اجماع و سیره متشرعه بررسی کرد.

۱. قرآن

۱. آیه تبرج

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى (احزاب / ۳۳)

و در خانه‌هایتان قرار گیرید و مانند روزگار جاهلیت قدیم زینت‌های خود را آشکار نکنید.

برخی به این آیه تمسک کرده‌اند و مخاطب آیه را تمامی زنان می‌دانند. این گروه بر این باورند که

۱. بایسته است قبل از بررسی ادله به مقتضای اصل اولی در باب ریاست جمهوری پردازیم. مقتضای اصل اولی در ریاست جمهوری زنان جواز است و مخالفت با آن نیاز مند دلیل است. توضیح آنکه اصل، عدم سلطه و ولایت کسی بر دیگری یا دیگران است و ادله ضرورت تشکیل و مشروعیت حکومت، ولایت و سلطه حاکم را توجیه می‌کنند. بر اساس این ادله انسان با صرف نظر از مذکر و مؤنث بودن، از اصل عدم ولایت و سلطه خارج می‌شود.

ریاست جمهوری یا به طور اعم، مشارکت سیاسی زنان منافعی با این وظیفه قرآنی است. (قربانی، بی‌تا: ۷۷؛ موسوی، ۱۳۸۵: ۷۶)

نقد

به نظر می‌رسد که استناد به این گزاره قرآنی برای مخالفت با ریاست جمهوری زنان به طور خاص و مشارکت سیاسی آنان به طور عام با مناقشاتی روبه‌رو است؛ از جمله اینکه استدلال به آیه براین فرض استوار است که (قرن) برگرفته از ریشه (قرار) به معنای جای گرفتن و درنگ کردن در خانه باشد، نه از ریشه (وقار) که احتمال دیگری است که با سیاق (و لا تَبْرَجَنَّ تَبْرَجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى) سازگاری بیشتری دارد؛ یعنی در این صورت (ولا تَبْرَجَنَّ ...) توضیح (وقار) و متانت به حساب می‌آید و می‌گوید: حفظ وقار زنان به این است که همچون زنان جاهلیت قدیم، زینت‌هاشان را آشکار ننمایند. بی‌تردید این توصیه با حضور در جامعه سازگاری بیشتر دارد تا درنگ در خانه! (هاشمی، ۱۳۹۲: ۱۳۳ - ۱۳۲)

همچنین اختصاصی بودن خطاب آیه، به این معنی که عمومیت حکم و خطاب نسبت به سایر زنان منتفی شود، یکی دیگر از مناقشات بر استناد به این آیه و مانعی جدی بر سر راه استدلال مخالفین مشارکت سیاسی زنان است در حالی که دلیلی نیز بر الغای خصوصیت و تمسک به عموم در بین نیست. (طیب اصفهانی، ۱۳۷۸: ۱۰ / ۵۰؛ مطهری، ۱۳۸۵: ۱۹ / ۵۸۲) چنان‌که امکان دارد گزاره امر «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ» مقدمه‌ای برای امثال نهی «وَلَا تَبْرَجَنَّ تَبْرَجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» و علت تشریح این نهی به سبب دفع شر و اسباب شر باشد و به طور خاص و مقید بر حق مشارکت سیاسی عموم زنان با رعایت شرائط مذکور در آیه صحه بگذارد. بنابراین خود آیه دلالت دارد که مطلق خروج از خانه برای زنان اشکال ندارد. (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۸ / ۲۹؛ طیب اصفهانی، ۱۳۷۸: ۱۰ / ۵۰ - ۴۹۹)

۲. آیه حلیه

أَوْ مَنْ يُنَشَّؤُا فِي الْحَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرَ مُبِينٍ. (زخرف / ۱۸)

آیا کسی [را شریک خدا می‌کنند] که در زر و زیور پرورش یافته و در [هنگام] مجادله، بیانش غیر روشن است؟

برخی از دانشیان فقه با استناد به این آیه بر این باورند که:

زنان تمایل به خودآرایی، جلوه‌گری، زیور، زینت دارند. لذا پیوسته می‌کوشند که خود را به زیورات بیارایند. و کسی که این گونه باشد اهل احساسات است لذا در گرداب حوادث به جای به کارگیری عقل خود مغلوب احساسات شده و خود را عاجز و ناتوان می‌یابد در حالی که سیاست نیازمند تعقل و تفکر است. (منتظری، ۱۳۶۷: ۱ / ۳۳۲)

به نظر می‌رسد که برخی در جلسه طرح و بررسی اصل ۱۱۵ قانون اساسی هم مستند به همین آیه بر شرط بودن ذکوریت تأکید می‌کرده‌اند. (بی‌نا، ۱۳۶۸: ۳ / ۱۷۶۸ - ۱۷۶۷)

نقد

به نظر می‌رسد تمسک مخالفان به این گزاره قرآنی با مناقشاتی روبه‌رو است؛ از جمله اینکه ممکن است آیه در پی بیان واقعیتی تاریخی در مورد زنان باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸ / ۹۰) و یا این آیه به نوعی توییح اعتقادات عرب جاهلی باشد. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲ / ۲۵۶)

دلیل دیگری که استناد مخالفان به این گزاره را متزلزل می‌کند این است که به نظر می‌رسد خداوند در این آیه به بیان خصوصیات غالبی و عمومی زن پرداخته است، در حالی که چه بسا زنانی هستند که در عهده‌دار شدن امور اجتماعی، سیاسی، قضایی و در امر قیومیت از بسیاری مردان برتر می‌باشند. براین اساس، این گزاره نمی‌تواند مستند مخالفان حقوق سیاسی زنان به صورت کلی قرار بگیرد. (آصفی، ۱۳۸۴: ۵۹) چنان‌که با فرض قبول مانع بودن این دو صفت، وجود زنانی مدبر و اندیشمند، توانا و مستقل از زر و زیور و مظاهر دنیا که بتوانند با درک قوی و توانایی لازم به خوبی از عهده انجام وظیفه برآیند، قابل انکار نیست و این خود به نوعی تمسک به آیه را با چالش مواجه می‌کند. (عرب نژاد، ۱۳۸۴: ۱۵۲)

۳. آیه قیومیت

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ.
(نساء / ۳۴)

مردان، سرپرست زنانند، به دلیل آنکه خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و [نیز] به دلیل آنکه از اموالشان خرج می‌کنند.

کسانی که به این آیه استناد می‌کنند قوامیت را از لحاظ معنا و گستره طوری تبیین و توصیف می‌کنند که شامل همه ساحات زندگی می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴ / ۵۴۳؛ حسینی طهرانی، ۱۴۱۸: ۷۶ - ۴۳) مرحوم علامه طباطبایی معتقد است که کلمه (قیوم) به معنای کسی است که مسئول قیام به امر شخصی دیگر است و کلمه (قوام) و نیز (قیام) مبالغه در همین قیام است. ایشان تأکید می‌کند که قیوم بودن مردان بر زنان عمومیت دارد و منحصر به شوهر نسبت به همسر نیست و چنان نیست که مردان تنها بر همسر خود قیومیت داشته باشند، بلکه حکمی که جعل شده برای نوع مردان بر نوع زنان است؛ البته در جهات عمومی که با زندگی هر دو طایفه ارتباط دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴ / ۵۴۳)

نقد

با تکیه بر مفهوم لغوی و اصطلاحی - معنای مورد ادعای مفسران - در معنای قوامیت، آنچه به نحو اجمال می‌توان در مورد آیه گفت این است که مردان قائم به امور زنان و متعهد نسبت به امور آنها هستند و نوعی

نفوذ توأمان با تعهد برای مردان نسبت به زنان ثابت می‌شود؛ چراکه «قام علي الامر»، یعنی آن کار درست و مرتب شد و «قام الرجل علي المرأة» نیز به معنای کمک به زن و تأمین نیازهای او از سوی مرد است و مقصود از قیام به امر زنان، تأمین نیازهای ایشان است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲ / ۴۹۷؛ شیرازی، ۱۳۲۴: ۱ / ۷۴۵) و منابع اولیه لغت، فاقد معنایی است که برخی در باب قوامیت ادعا می‌کنند.

هرچند آنچه باید بر آن تأکید شود این است که این پژوهش لغوی به تنهایی سرنوشت بحث را مشخص نمی‌کند و نقطه اصلی بحث و مناقشه در محدوده و قلمرو قوامیت مردان بر زنان است. بسیاری از قدا آیه را بیانگر مطلق برتری مردان بر زنان دانسته‌اند و تفاوت موجود میان زنان و مردان را به تفاوت میزان تعقل زنان مرتبط ساخته‌اند و چون آن را امری ذاتی می‌دانستند، حکم به برتری مردان در تمامی شئون اجتماعی که با نیروی تعقل و تفکر مرتبط است، داده‌اند. با پیشرفت جوامع در دوره‌های اخیر و دگرگونی‌های اجتماعی ناشی از آن، برخی از مفسرین شیعه و اهل سنت گستره قوامیت را محدود به روابط خانوادگی دانسته‌اند. این گروه تأکید می‌کردند که مقصود از مردان در آیه ۳۴ سوره نساء شوهران است، نه تمامی مردان؛ همان‌گونه که مقصود از نساء، همسران است نه همه زنان؛ زیرا زن وظیفه فرمانبرداری و اطاعت از مرد بیگانه را ندارد. (فضل الله، ۱۴۱۹: ۷ / ۲۲۶؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۷ / ۳۶؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸ ق: ۳ / ۲۱۷؛ مغنیه، بی‌تا: ۱۰۵) حتی برخی از دانشیان مسلمان بر این باورند که قیومیت شوهر بر زن یک امر حقوقی تخلف‌ناپذیر نیست و معتقدند در صورتی که زن، استقلال اقتصادی داشته و صلاحیت اداره و تدبیر معیشت خویش را واجد باشد، می‌توان در عقد نکاح، مثلاً محدوده آن قیومیت را با توافق طرفین تعیین نمود. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۳۶)

محدود کردن حدود قوامیت و مورد آیه به حوزه زندگی خانوادگی بر چند امر از جمله شأن نزول آیه، (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳ / ۶۸) مناقشه در عمومیت تعلیل ذیل آیه، (آصفی، ۱۳۸۴: ۵۵) منع استفاده از اولویت در گسترش مفاد آیه از زندگی جنسی و خانوادگی به مسائل اجتماعی، (حسینی طهرانی، ۱۴۱۸: ۷۷ - ۷۰) فضای آیه و وجود گزاره «و بما أنفقوا من أموالهم» استوار است.

البته آیات دیگری از قرآن مثل آیه درجه (بقره / ۲۲۸) ممکن است مورد استدلال مخالفان قرار بگیرد که با توجه به بحث، سابقه مناقشه آنها نیز مشخص است. بنابراین، از قرآن دلیل قابل استنادی برای منع زمامداری و ریاست جمهوری زنان نداریم. البته در قرآن کریم آیاتی هست که امکان دارد مورد استناد موافقان ریاست جمهوری یا به طور کلی زمامداری زنان قرار بگیرد؛ هرچند که بر برخی از آنها مناقشاتی وارد است. (نمل / ۲۴ - ۲۳؛ شوری / ۳۸؛ آل عمران / ۶۱ و ۱۵۹؛ قصص / ۲۳؛ ممتحنه / ۱۲؛ زمر / ۱۸)

۲. احادیث

از مهم‌ترین اسنادی که امکان دارد به نحوی مورد استدلال مخالفان ریاست جمهوری زنان قرار بگیرد

احادیث است. این احادیث را که مورد استناد برخی در بحث شرط بودن رجولیت در حاکم قرار گرفته است (منتظری، ۱۳۶۷: ۱ / ۳۶۲ - ۳۵۳) یا امکان دارد مورد استناد قرار بگیرد را به بحث می‌گذاریم.

۱. روایاتی که با لسان‌های مختلف از زمامداری زنان نهی می‌کند

۱ - ۱. شیخ صدوق در کتاب خصال روایت می‌کند که:

حدثنا أحمد بن الحسن القطان قال حدثنا الحسن بن علي العسكري قال حدثنا أبو عبد الله محمد بن زكريا البصري قال حدثنا جعفر بن محمد بن عماره عن أبيه عن جابر بن يزيد الجعفي قال سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام يقول ليس علي النساء أذان ولا إقامة ولا جمعة ولا جماعة ولا عيادة المريض ولا اتباع الجنائز ولا إجهار بالتلبية ولا الهرولة بين الصفا والمروة و... ولا تولي المرأة القضاء ولا تولي الإمارة ولا تستشار... (صدوق، ۱۴۰۳: ۲ / ۵۸۵)

این روایت در فقیه هم با کمی تفاوت نقل شده ولی عبارت «و لا تولي الإمارة» را ندارد. (صدوق، ۱۴۱۳: ۴ / ۳۶۴) بحار و مستدرک هم این روایت را از خصال گرفته‌اند. (نوری، ۱۴۰۸: ۸ / ۳۴۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۰ / ۲۵۴) راوی این حدیث با سند خود ادعا می‌کند امام باقر عليه السلام فرموده است که بر زنان اذان، اقامه، جمعه و جماعت، عیادت مریض، تشییع جنازه، لیبیک گفتن با صدای بلند و هروله بین صفا و مروه ... متولی قضاوت و حکومت و طرف مشورت شدن نیست.

نقد

در نقد استدلال به این حدیث باید گفت که ظاهر این حدیث نفی وجوب است و یا حداقل دلالتی بر حرمت ندارد. (مرحوم سید احمد خوانساری در مورد عدم دلالت تعبیر لیس علی النساء بر نفی جواز می‌فرماید: «التعبير بليس علي النساء لا ينافيه». (خوانساری، ۱۴۰۵: ۶ / ۷)) از آنجا که دلالت این حدیث ناتمام است از بحث در مورد سند آن خوداری می‌کنیم، البته برخی در مورد سند این روایات هم مناقشه می‌کنند. (شمس‌الدین، ۱۹۹۵: ۸۶)

۲ - ۱. در کتاب *تحف العقول* نقل شده است: «وقال عليه السلام: لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلي امرأة؛ رستگار نمی‌شود قومی که زمام امور خود را به دست زنان بدهد». (حرانی، ۱۴۰۴: ۳۵)

علامه مجلسی رحمته الله در بحار این حدیث را با استناد به تحف نقل می‌کند. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۴ / ۱۴۰)

نقد

مناقشه‌ای که بر این حدیث است گذشته از مشکل ارسال و ضعف سند، احتمال کنایه به موارد خاص مثل حکومت ایران در زمان پیامبر، جنگ جمل و حرکت عایشه است؛ به عبارت دیگر ممکن است در مورد

قضایای خارجی باشد نه در مورد تمامی زنان و در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها. (شیرازی، ۱۴۱۹: ۱۱) مؤید این سخن این است که این حدیث چندین بار در کتاب بحارالانوار نقل شده و گاهی به داستان پوران، دخترکسری یا جنگ جمل اشاره دارد. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۵ / ۲۱۲ و ۳۲ / ۲۱۲) در کتاب جمل هم به نقل از واقدی در ذیل نقل داستان جمل، این حدیث آمده است. (مفید، ۱۴۱۳: ۲۹۷) از طرفی نیز «تعبیر لن یفلح» یا تعبیر مشابهی که این حدیث با لسان مضطرب خود دارد (حسینی، ۱۴۱۸: ۳ / ۱۵۷) حرمت و ممنوعیت را نمی‌رساند. (خوانساری، ۱۴۰۵: ۶ / ۷) پس با این سیر از تحقیق مشخص شد که بر خلاف ادعای برخی از فقها چندان هم دلالت این حدیث واضح و آشکار نیست. مدعیان استناد به این حدیث خود به ضعف سند آن اذعان دارند. (منتظری، ۱۴۰۹: ۲ / ۱۲۱)

۳ - ۱. برخی از روایات که ادعا می‌شود دلالت بر نهی از اطاعت زنان دارد:

الف) در کافی نقل شده: «وَبِإِسْنَادِهِ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ التَّوْقَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ طَاعَةُ الْمَرْأَةِ نَدَامَةٌ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۵ / ۵۱۷) «اطاعت از زن پشیمانی به بار می‌آورد».

ب) همچنین نقل شده:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْمُطَّلِبِ بْنِ زِيَادٍ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ طَالِحَاتِ نِسَائِكُمْ وَكُونُوا مِنْ خِيَارِهِنَّ عَلَيَّ حَذِرٌ وَلَا تُطِيعُوهُنَّ فِي الْمَعْرُوفِ فَيَأْمُرَنَّكُم بِالْمُنْكَرِ. (کلینی، ۱۳۶۵: ۵ / ۵۱۷)

از زنان بد به خدا پناه ببرید و از زنان خوب هم برحذر باشید و از آنان حتی در امور نیک نیز پیروی نکنید؛ چراکه در این امور نیز شما را به منکر امر می‌کنند.

ج) در کتاب من لا یحضره الفقیه نقل شده است که:

رَوَى حَمَّادُ بْنُ عَمْرٍو وَ أَنَسُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ جَدِّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله أَنَّهُ قَالَ لَهُ يَا عَلِيُّ أَوْصِيكَ بِوَصِيَّةٍ فَاحْفَظْهَا فَلَا تَزَالُ بِخَيْرٍ مَا حَفِظْتَ وَصِيَّتِي ... يَا عَلِيُّ سُوءُ الْخُلُقِ شَوْمٌ وَ طَاعَةُ الْمَرْأَةِ نَدَامَةٌ. (صدوق، ۱۴۱۳: ۴ / ۳۶۲)

ای علی، تو را توصیه‌ای می‌کنم، آن را به یاد داشته باش و بدان تا زمانی که به توصیه من عمل کنی بر خیر و نیکی هستی ... ای علی، بد اخلاقی ناپسند و اطاعت از زنان موجب حسرت است.

روایتی در وسایل هم نزدیک به همین مضمون نقل شده است. (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۲ / ۴۶)

نقد

استناد به این سه روایت نیز هم از حیث سند و هم از حیث دلالت با مناقشات روبرو است؛ توضیح آنکه از

حیث سندی روایت سکونی ضعیف است؛ برخی از حدیث شناسان در مورد سند این حدیث معتقدند که «ضعیف علی المشهور» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۰ / ۳۳۳) روایت دوم هم از نظر سند مرفوع است و ارزش استناد را ندارد. در مورد روایت سوم، شیخ صدوق طریق خود را به «رَوَى حَمَّادُ بْنُ عَمْرٍو وَ أَنَسُ بْنُ مُحَمَّدٍ» در مشیخه فقیه نقل می‌کند. (صدوق، ۱۴۱۳: ۴ / ۵۳۶) بسیاری از راویان واسطه در این طرق، مجهول هستند و حتی خود «حَمَّادُ بْنُ عَمْرٍو وَ أَنَسُ بْنُ مُحَمَّدٍ» توثیق نشده‌اند. افزون بر مناقشه سندی، از حیث دلالت هم در برخی از روایات در جواب سؤال کننده، اطاعت معنی شده است؛ همان روایت سکونی اطاعت را معنی می‌کند و اجازه پوشش لباس نازک، رفتن به هر حمام، مجلس جشن و عزا و ... را در صورت درخواست زن، اطاعت می‌شمارد. (صدوق، ۱۴۱۳: ۴ / ۶۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰ / ۱۸۱) این معنی از اطاعت، تمسک به این احادیث را در مسئله مورد بحث با مناقشه جدی همراه می‌کند.

۲. روایاتی که لازمه مفاد آنها نهی از زمامداری زنان است

۱. روایاتی که به نحوی مشورت با زنان را مذمت می‌کند

(الف) در کافی نقل شده:

أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَنبَسَةَ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَمْرٍو بْنِ أَبِي الْمِقْدَامِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وَ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْعَاصِمِيُّ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ مُعَلِّي بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي رِسَالَتِهِ إِلَيَّ الْحَسَنِ عليه السلام إِيَّاكَ وَ مُشَاوَرَةَ النِّسَاءِ فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ إِلَيَّ الْأَفْنِ وَ عَزْمُهُنَّ إِلَيَّ الْوَهْنُ. (كليني، ۱۳۶۵: ۵ / ۳۳۸ - ۳۳۷)

از مشاوره با زنان بپرهیز، زیرا نظر آنان ناقص و تصمیمشان ناپایدار است.

(ب) همچنین در حدیث دیگری نقل شده:

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْجَامُورَانِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ صَدَلٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ إِيَّاكُمْ وَ مُشَاوَرَةَ النِّسَاءِ فَإِنَّ فِيهِنَّ الضَّعْفَ وَ الْوَهْنَ وَ الْعَجْزَ. (كليني، ۱۳۶۵: ۵ / ۵۱۸)

از مشورت با زنان بپرهیز چراکه گرفتار ضعف، سستی و ناتوانی‌اند.» وسایل هم همین روایات را از کافی

نقل می‌کند. (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲ / ۱۸۲)

مستدرک هم همین مضمون را از بحار و نهج البلاغه و خصال نقل می‌کند. (نوری، ۱۴۰۸: ۸ / ۴۰۸ - ۴۰۷)

نقد

در تبیین عدم اطلاق این احادیث گفته شده:

همان گونه که در موضوع مشورت با زنان که از حضرت امیر علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «إِيَّاكَ وَ مَشَاوِرَةَ النِّسَاءِ فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ إِيَّيَّيَّ أَفْنٌ وَ عَزْمُهُنَّ إِيَّيَّيَّ وَهْنٌ...» پرهیز از مشورت با زنان را تعلیل کرده‌اند به اینکه رأی و فکر آنان ضعیف و تصمیم آنان سست می‌باشد، این تعلیل قطعاً شامل همه زنان نمی‌شود؛ زیرا به یقین در بین آنان زنانی هستند که چنین نمی‌باشند. پس مقتضای تعلیل این است که اگر بعضی زنان دو صفت فوق را نداشته باشند، مشورت با آنان مرغوب‌تر نیست؛ چنان‌که اگر مردانی پیدا شدند که دارای دو صفت فوق باشند مشورت با آنان مشمول جمله فوق خواهد بود. در حقیقت موضوع نهی در جمله حضرت، کسی است که رأی او ضعیف و تصمیم او سست باشد، خواه زن باشد یا مرد. (منتظری، ۱۴۲۹: ۱۲۴)

بلکه احتمال دارد حدیث در مورد زنان جامعه زمان صدور حدیث و یا مربوط به برخی جریان‌ها مثل خروج برخی زنان پیامبر و حادثه جمل باشد. با وجود این احتمالات، استناد به این احادیث در مسئله مورد بحث درست نیست. البته مهم‌تر از همه این مناقشات، این احادیث مخالف و منافی با دو اصل قرآنی است که به آن اشاره می‌شود:

۱. اصل اهمیت و سنجه بودن قول احسن: گزاره قرآنی: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمُ أُولُو الْأَلْبَابِ» به سخن گوش فرا می‌دهند و بهترین آن را پیروی می‌کنند، اینانند که خدا ایشان راه‌دایت نموده و اینان همان خردمندانند». (زمر / ۱۸ - ۱۷) مؤید اصل اهمیت و سنجه بودن قول احسن است؛ توضیح آنکه قرآن کریم در جای‌جای خود، بشر را به تفکر و تعقل و عمل براساس تفکر و تعقل دعوت می‌کند و در این گزاره ضمن دعوت به شنیدن آراء مختلف، ملاک هدایت را تبعیت از بهترین اقوال می‌کند؛ از هر کس که باشد، مرد باشد یا زن، سیاه پوست یا سفید پوست، مسلمان یا کافر و با توجه به اینکه «ال» در «القول» جنس است، دیگر دلیلی بر مقید کردن بیان‌ها و اقوال به بیان و اقوال خاص نیست. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸ / ۷۷۰)

۲. اصل شوری: این اصل از دو کریمه قرآنی زیر به دست می‌آید:

فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ. (آل عمران / ۱۵۹)

پس به [برکت] رحمت الهی، با آنان نرم‌خو او پُر مهرآ شدی، و اگر تندخو و سختدل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند. پس، از آنان در‌گذر و برایشان آمرزش بخواه، و در کار [ها] با آنان مشورت کن، و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن، زیرا خداوند توکل‌کنندگان را دوست می‌دارد.

وَ الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ. (شوری / ۳۸)

و کسانی که [ندای] پروردگارشان را پاسخ [مثبت] داده و نماز برپا کرده‌اند و کارشان در میانشان مشورت است و از آنچه روزیشان داده‌ایم انفاق می‌کنند.

۲. روایاتی که به نقصان عقل زنان اشاره دارد

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ جَعْفَرِ الْجَعْفَرِيِّ
عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ * قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ مَا رَأَيْتُ مِنْ ضَعِيفَاتِ الدِّينِ وَ نَاقِصَاتِ
الْعُقُولِ أَسْلَبَ لِي لُبٌّ مِّنْكُمْ.

سست دین و کم خردی که عقل دزدتر از شما زنان باشد ندیدم. (کلینی، ۱۳۶۵: ۵ / ۳۲۲) این روایت با همین عبارت در فقیه نیز نقل شده است. (صدوق، ۱۴۱۳: ۳ / ۳۹۰)

وَلَا تُهَيِّجُوا امْرَأَةً بِأَذْيٍ وَ إِن شَتَمْتُمْ أَعْرَاضَكُمْ وَ سَبَبْتُمْ أَمْرَأَتَكُمْ وَ صَلَحَاءَكُمْ فَإِنَّهُنَّ ضِعَافُ
الْقُوَى وَ الْأَنْفُسِ وَ الْعُقُولِ. (کلینی، ۱۳۶۵: ۵ / ۳۹)

با آزار، زنان را به هیجان وادار نکنید، حتی اگر به آبروی شما لطمه بزنند و به امرای شما ناسزا بگویند؛ چراکه زنان در قدرت، روان و عقل ضعیف‌اند.

(ج) در نهج البلاغه، در خطبه‌ای که بعد از جنگ جمل ایراد شده آمده است:

مَعَاشِرَ النَّاسِ إِنَّ النِّسَاءَ نَوَاقِصُ الْإِيمَانِ نَوَاقِصُ الْحُطُوظِ نَوَاقِصُ الْعُقُولِ. (نهج البلاغه: ۱۰۶)
ای مردم، ایمان، بهره و عقل زنان ناقص است.

شیخ حر عاملی در وسایل این روایت را از نهج البلاغه نقل می‌کند. (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲ / ۳۴۵) سید رضی در نهج البلاغه این روایت را مرسل نقل می‌کند. برخی از محققین که به جمع آوری اسناد و مدارک نهج البلاغه پرداخته‌اند، اسنادی را برای این خطبه ذکر کرده‌اند که قابل اعتناترین آن، کتاب کافی است. (دستی، ۱۳۷۸: ۱۳۴)

نقد

اگر چه برخی در اسناد این احادیث مناقشه می‌کنند (شمس‌الدین، ۱۹۹۵: ۱۰۱) و به نظر ما هم مناقشه‌سندی بر این احادیث وارد است، ولی ما با صرف نظر از مناقشه‌سندی تحقیق را به سامان می‌رسانیم؛ چراکه معتقدیم این احادیث مناقشه‌جدی دلالی دارند. چه آنکه مفهوم عقل و مراد از نقصان آن در روایات مورد سؤال جدی است. اگر عقل همان عقلی باشد که نقیض جهل است و عاقل یعنی خردمند، درک‌کننده، فهمیده، حکیم و دانا که به تصریح دانشیان لغت بر زن هم اطلاق می‌شود، (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۸ / ۱۹۵؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱ / ۱۵۹) این احادیث با آیات زیادی از قرآن که انسان‌ها را از زن و مرد، دعوت به تعقل می‌کند، در تنافی است. (یوسف / ۲؛ زخرف / ۳؛ انبیاء / ۱۰) همچنین در احادیث زیادی که در جوامع روایی ما وجود دارد بر اعطای عقل به ابناء بشر تأکید شده است. (کلینی، ۱۳۶۵: ۱ / ۲۹ - ۱)

حکیمی، ۱۳۸۶: ۱ / ۲۳۶ - ۲۲۳) بر این اساس باید مراد امام، در صورت صدور این روایات از امام علیه السلام چیز دیگری باشد، کما اینکه احتمال اشاره و کنایه به وقایع خارجی بسیار است. بر این اساس، روایات هیچ‌گونه دلالتی بر نفی جواز ریاست جمهوری (زمامداری) زنان ندارند.

۳. اجماع

دلیل اجماع از ادله‌ای است که امکان دارد مورد استناد مخالفان ریاست جمهوری زنان، قرار بگیرد و البته به نحو عام، یعنی در مورد عدم جواز تصدی مناصب حکومتی مورد استناد برخی قرار گرفته است. (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸: ۱۲۷) چنان که برخی از آشنایان به فقه، در مورد چگونگی امکان استناد مخالفان به اجماع توضیح می‌دهند که آنها با ادعای اجماع بر اعتبار ذکوریت در قاضی و ادعای ملازمه بین قضاوت و حاکمیت، فرایند استناد به اجماع را به سامان می‌رسانند. (شمس‌الدین، ۱۹۹۵: ۱۱۸)

نقد

به نظر می‌رسد استناد به اجماع در باب مسئله مورد بحث ناتمام است؛ توضیح آنکه اجماع در فقه امامیه دلیل مستقلی نیست و اجماعی حجت است که کاشف از قول معصومین باشد و در مسئله مورد بحث، چنین اجماعی نداریم. اگر هم اجماعی باشد مربوط به مرد بودن قاضی است. اما در مورد ادعای ملازمه بین قضاوت و حاکمیت دلیلی نداریم. (شمس‌الدین، ۱۹۹۵: ۱۱۹) حتی در باب قضاوت هم اگر اجماعی بنا بر شرط بودن ذکوریت باشد، احتمال مدرکی بودن، استناد به آن را با مناقشه همراه می‌کند.

۴. سیره متشرعه

دلیل سیره متشرعه هم بسان اجماع از ادله‌ای است که امکان دارد مورد استناد مخالفان ریاست جمهوری زنان قرار بگیرد و به نحو عام، یعنی در مورد عدم جواز تصدی مناصب حکومتی، مورد استناد برخی از آشنایان به فقه قرار گرفته است. (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸: ۱۳۳)

نقد

در فقه شیعه، سیره متشرعه - یعنی عادت و روش اهل شرع در انجام یا ترک کاری - به صورت مستقل اعتبار ندارد. (منتظری، ۱۴۰۹: ۸ / ۴۲۳) استناد به سیره متوقف بر آن است که ضمن پیشینه‌کاوی مبنا و ریشه‌های شکل‌گیری سیره، استناد سیره به سند قابل استناد در فقه مشخص شود که در این صورت هم، خود آن سند حجت است، نه سیره.

در مورد بحث ما هم چنین سیره‌ای ثابت نیست و اینکه بنابه دلایلی که شاید یکی از آنها عدم فهم درست نصوص شرعی باشد، زنان به حقوق خود که مهم‌ترین آنها حقوق سیاسی است دست نیافته‌اند، دلیل بر این نمی‌شود که زنان حق مشارکت سیاسی ندارند.

نتیجه

این سیر از تحقیق مبیین این نکته است که توجه به ماهیت و محدودیت‌های ریاست جمهوری در قانون اساسی موجود در بررسی مستندات و نصوص شرعی مورد استناد مخالفان ریاست جمهوری زنان بایسته و لازم است؛ توضیح آنکه لسان برخی نصوص و ادله شرعی به نحوی است که بر فرض مستند بودن، آنچه را نفی و نهی می‌کند تخصصاً بحث ریاست جمهوری زنان را با ماهیت و محدودیت‌هایی که در قانون اساسی دارد دربر نمی‌گیرد و لسان آن ادله شامل وضعیت موجود نمی‌شود. چنان که گذشته از این، زنان برای تصدی ریاست جمهوری از جهت مبانی شرعی مانعی ندارند و دلایل مخالفان ناکافی است؛ چراکه قرآن و اسناد شرعی، زنان را از مشارکت در صحنه‌های اجتماعی - سیاسی محروم نکرده است و بین زن و مرد در این موارد تفاوتی نیست.

قانون اساسی موجود در باب حقوق زنان، خصوصاً حقوق سیاسی آنان، ظرفیت‌هایی دارد که شناخت و تلاش برای استیفای آنها بسی مبارک و میمون است. براساس ظرفیت‌های همین قانون اساسی موجود زنان می‌توانند در بالاترین سطوح در ارکان نظام جمهوری اسلامی مشارکت داشته باشند. بایسته ذکر است که تفسیر قانون اساسی، نباید بدون در نظر داشتن فضا و شرایط جلسات تصویب آن باشد؛ چراکه در غیر این صورت، سلیقه‌های شخصی به عنوان تفسیر ارایه می‌شود. پژوهش ارائه شده و فرایند آن که با تأکید بر تمام ظرفیت‌های قانون اساسی بود، خود دلیلی مستدل برای تبیین سطح اختلاف تفاسیر ارایه شده از قانون اساسی و پتانسیل‌های موجود در این قانون است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آصفی، محمد مهدی، ۱۳۸۴، «زن و ولایت سیاسی و قضایی»، *فقه اهل البیت*، سال ۱۱، ش ۴۲.
۴. آقا بخشی، علی و مینو افشاری راد، ۱۳۷۴، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران، مرکز اطلاعات و مدارک ایران، چ اول.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، چاپ سوم.
۶. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر، چاپ اول.
۷. _____، ۱۳۸۴، *جایگاه زن در اندیشه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر، تهران، چ نهم.
۸. بی‌نا، ۱۳۶۸، *راهنمای مشروح مذاکرات مجلس بررسی قانون اساسی*، تهران، چاپخانه مجلس شورای اسلامی اداره تبلیغات.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *زن در آئینه جلال و جمال*، قم، اسراء، چ هجدهم.

۱۰. جلیبی، مسعود، ۱۳۷۵، *جامعه‌شناسی نظم*، تهران، نی.
۱۱. حافظیان، محمد حسین، ۱۳۸۰، *زنان و انقلاب*، تهران، اندیشه برتر، چ اول.
۱۲. حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیه‌السلام.
۱۳. حرانی، حسن، ۱۴۰۴ ق، *تحف العقول*، یک جلد، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۱۴. حسینی طهرانی، محمد حسین، ۱۴۱۸ ق، *رساله بدیعه*، مشهد، علامه طباطبایی.
۱۵. حسینی، سید محمد حسین، ۱۴۱۸ ق، *ولایة الفقیه فی حکومتة الإسلام*، بیروت، دار الحجة البيضاء، چ اول.
۱۶. حسینی بهشتی، محمد، ۱۳۹۰، *مبانی نظری قانون اساسی*، تهران، بقعه، چ چهارم.
۱۷. حکیمی، محمد و دیگران، ۱۳۸۶، *الحیاه*، ترجمه احمد آرام، قم، دلیل ما.
۱۸. خوانساری، سید احمد، ۱۴۰۵ ق، *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چ دوم.
۱۹. دشتی، محمد، ۱۳۷۸، *اسناد و مدارک نهج البلاغه*، قم، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه‌السلام، چ اول.
۲۰. راش، مایکل، ۱۳۷۷، *جامعه و سیاست*، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی، منوچهر صبوری، تهران، سمت.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲ ق، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، دارالعلم الدار الشامیة، چ اول.
۲۲. رحیق اغصان، علی، ۱۳۸۴، *دانشنامه در علم سیاست*، تهران، فرهنگ صبا، چ اول.
۲۳. ساناساریان، الیز، ۱۳۸۴، *جنبش حقوق زنان در ایران*، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، تهران، اختران، چ اول.
۲۴. سعیدی، محمدرضا، ۱۳۸۲، *درآمدی بر مشارکت مردمی و سازمان‌های غیردولتی*، تهران، سمت.
۲۵. شمس‌الدین، محمدمهدی، ۱۹۹۵، *اهلیة المرأة لتولی السلاطه*، *الکتاب الثانی*، بیروت، المؤسسه الدولیة للدراسات و النشر، الطبعة الاولى.
۲۶. شیرودی، مرتضی، ۱۳۸۶، *نقش سیاسی - اجتماعی زنان در تاریخ معاصر ایران*، زمزم هدایت، چ اول.
۲۷. شیرازی، سید محمدحسینی، ۱۴۱۹ ق، *الفقه، القانون، بیروت، مرکز الرسول الأعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم للتحقیق و النشر*، چ دوم.
۲۸. شیرازی، سید محمد، ۱۴۲۳ ق، *تبیین القرآن*، بیروت، دارالعلوم، چ دوم.
۲۹. _____، ۱۳۲۴ ق، *تقریب القرآن إلى الأذهان*، بیروت، دارالعلوم، چ اول.
۳۰. صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، چ دوم.
۳۱. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، ۱۴۰۳ ق، *الخصال*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۳۲. _____، ۱۴۱۳ ق، *من لا یحضره الفقیه*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۳۳. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ پنجم.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چ سوم.

۳۵. طیب اصفهانی، سید عبدالحسین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات اسلام، چ دوم.
۳۶. عرب نژاد، مرضیه، ۱۳۸۴، «مبانی حاکمیت زن در اندیشه فقهی - تفسیری شیعه»، *فصلنامه بانوان شیعه*، سال سوم، شماره ۶ و ۷، زمستان ۱۳۸۴.
۳۷. غفاری، غلامرضا و محسن نیازی، ۱۳۸۶، *جامعه‌شناسی مشارکت*، تهران، نزدیک.
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ ق، *کتاب العین*، قم، هجرت، چ دوم.
۳۹. فضل الله، سید محمدحسین، ۱۴۱۹، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، چ دوم.
۴۰. *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*.
۴۱. قربان‌نیا، ناصر و همکاران، ۱۳۸۴، *بازپژوهی حقوق زن*، تهران، روز نو، چ اول.
۴۲. قربانی، زین العابدین و دیگران، بی تا، *زن و انتخابات*، قم، انتشارات علمیه.
۴۳. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چ ششم.
۴۴. کار، مهر انگیز، ۱۳۷۹، *مشارکت سیاسی زنان*، تهران، روشنگران و مطالعات زنان، چ اول.
۴۵. کرباسی زاده، مرضیه، ۱۳۸۴، *سیر تحولات اجتماعی زنان در یکصد ساله اخیر*، تهران، اکنون، چ اول.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۴۷. لنگرودی، محمد جعفر، ۱۳۷۸، *مبسوط در ترمینولوژی حقوق*، تهران، کتابخانه گنج دانش، چ اول.
۴۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ ق، *بحار الأنوار*، لبنان، مؤسسة الوفاء بیروت.
۴۹. _____، ۱۴۰۳، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۵۰. مدنی، سید جلال‌الدین، ۱۳۸۶، *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*، تهران، پایدار، ویرایش سوم.
۵۱. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، چ ششم.
۵۳. مغنیه، محمد جواد، ۱۴۲۴ ق، *تفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چ اول.
۵۴. _____، بی تا، *التفسیر المبین*، قم، بنیاد بعثت.
۵۵. مفید، ۱۴۱۳ ق، *الجمل*، قم، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید.
۵۶. مک لین، ایان، ۱۳۸۱، *فرهنگ نامه علوم سیاسی آکسفورد*، ترجمه حمید احمدی، تهران، میزان، چ اول.
۵۷. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۸، «انعکاس صحبت‌های مراجع در مورد وزارت زنان»، *خبر روز*، ش ۲۵۴۷، ۲۵ مهر.
۵۸. منتظری، حسین علی، ۱۴۲۹ ق، *حکومت دینی و حقوق انسان*، قم، ارغوان دانش، چ اول.
۵۹. _____، ۱۳۶۷، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیه*، قم، تفکر، چ دوم.

ریاست جمهوری زنان با تأکید بر ظرفیت‌های قانون اساسی ... □ ۲۰۳

۶۰. _____، ۱۴۰۹ ق، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه محمود صلواتی و دیگران، قم، مؤسسه کیهان،

چ اول.

۶۱. موسوی، سیدمحمد یعقوب، ۱۳۸۵، *قضاوت زن از دیدگاه فقه شیعه*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.

۶۲. ناجی‌راد، محمدعلی، ۱۳۸۲، *موانع مشارکت زنان*، تهران، کویر، چ اول.

۶۳. نجفی خمینی، محمدجواد، ۱۳۹۸ ق، *تفسیر آسان*، تهران، انتشارات اسلامی، چ اول.

۶۴. نوری، میرزا حسین، ۱۴۰۸ ق، *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیه‌السلام.

۶۵. هاشمی، سیدمحمد، ۱۳۸۶، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، تهران، نشر میزان، چ هجدهم.

۶۶. هاشمی، سید محمدعلی، ۱۳۹۲، *نقد و بررسی اندیشه‌های تفسیری معاصر در مسئله مشارکت سیاسی زنان*،

قم، دانشگاه مفید.

۶۷. هدایت‌نیا، فرج‌الله، ۱۳۸۵، «ریاست جمهوری زنان»، *مطالعات راهبردی زنان*، ش ۳۱.

