



The Discourse of Women in Shiite and Salafism and the Reasons for Its Evolution in Shiite Discourse

Hossein Naveshki¹

Mohammad Abolfathi²

Ali Pouriani Tahmasb³

Received: 13/10/2020

Accepted: 14/02/2021

Abstract

This study aims to investigate the evolution and non-evolution of the status of women in both Salafi and Shiite discourses. In this study, using the method of analysis of Laclau and Mouffe discourses, we will show that although in the past and in Shiite discourse, like other traditional Islamic discourses, women had a lower status than men, but Shiite discourse using the institution of *ijtihad* was able to change the status of women and could eliminate many inequalities between men and women. This Shiite discourse was able to gather and attract many aspects of modern discourse such as freedom, equality, right of participation, etc. to focus on the signs of *Ifaf* (chastity) and to redefine these signs. Accordingly, women in the evolved Shiite discourse benefitted from many rights such as the right to freedom, participation, equality, etc., like men and the meanings of these signs also changed. For example, freedom means the freedom that does not conflict with chastity. It would make a huge difference in the field of women, but the Salafi discourse could not achieve this because of its implications.

Keywords

Women, discourse, inequality, Shiite.

1. PhD student, Faculty of Social Sciences, Razi University, Kermanshah, Iran (Author in charge).

naveshkihossein@yahoo.com

2. Assistant Professor, Razi University, Kermanshah, Iran. dr.mabolfathi@razi.ac.ir

3. Professor at Razi University, Kermanshah, Iran. t.alipour@razi.ac.ir

* Naveshki, H., & Abolfathi, M., & Pouriani Tahmasb, A. (2021). Women's Discourse in Shia and Salafism and its Reasons and Developments in Shia Discourse, *Quarterly Journal of Islam and Social Studies*, 8(31), pp. 92-119.

Doi: 10.22081/jiss.2021.59070.1711

گفتمان زن در شیعه و سلفیه و دلایل تحول آن در گفتمان شیعه

حسین ناوشکی^۱ محمد ابوالفتحی^۲ علی پوریانی پهماسب^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶

چکیده

هدف ما در این پژوهش بررسی چرایی تحول و عدم تحول وضعیت زنان در دو گفتمان سلفی و شیعه است. ما در این پژوهش با استفاده از روش تحلیل گفتمان لاکلا و موفه نشان خواهیم داد که اگرچه در گذشته و در گفتمان شیعه، همانند دیگر گفتمان‌های سنتی اسلامی زنان دارای جایگاه فرودست‌تری نسبت به مردان بودند، اما گفتمان شیعی با استفاده از نهاد اجتهاد توانست در وضعیت زنان تحول ایجاد نماید و بسیاری از نابرابری‌های موجود بین زن و مرد را از بین ببرد. این گفتمان شیعی توانست بسیاری از دال‌های گفتمان مدرن همچون آزادی، برابری، حق مشارکت و... را حول دال مرکزی عفاف گردآوری و در درون خود جذب نماید و از این طریق به معنادگی مجدد به این دال‌ها پردازد. بر این اساس زنان در گفتمان تحول‌یافته شیعه بسیاری از حقوق همچون حق آزادی، مشارکت، برابری، و... را همچون مردان برخوردار گشتند و معانی این دال‌ها نیز دچار تغییراتی گشت؛ به‌عنوان مثال منظور از آزادی، آزادی‌ای است که با عفاف منافاتی نداشته باشد. گفتمان شیعی همچنین توانست تحولی عظیم در حوزه زنان ایجاد نماید، ولی گفتمان سلفی به دلیل دال‌های آن نتوانست به این مهم دست یابد.

کلیدواژه‌ها

زن، گفتمان، نابرابری، شیعه.

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. (نویسنده مسئول).
naveshkimossein@yahoo.com
۲. استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. dr.mabolfathi@razi.ac.ir
۳. استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. t.alipour@razi.ac.ir

* ناوشکی، حسین؛ ابوالفتحی، محمد؛ پوریانی پهماسب، علی. (۱۳۹۹). گفتمان زن در شیعه و سلفیه و دلایل تحول آن در گفتمان شیعه، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۳۱)، صص ۹۲-۱۱۹. Doi: 10.22081/jiss.2021.59070.1711

۱. مقدمه

مسئله نابرابری جنسیتی یکی از موضوعات مهم در حوزه اجتماع بشری است. اساساً جامعه‌شناسان تمایز مهمی میان جنس و جنسیت قائل‌اند. آنان اصطلاح «جنس» را بر تفاوت‌های بیولوژیک میان زن و مرد اطلاق می‌کنند، حال آنکه اصطلاح «جنسیت» را ناظر بر ویژگی‌های اجتماعی و فرهنگی می‌دانند که جامعه آن را تعیین می‌کند. تفاوت‌های جنسی طبیعی هستند اما تفاوت‌های جنسیتی ریشه در جامعه دارند، نه در طبیعت، و از این رو تغییر‌پذیرند. بررسی وضعیت زنان در جوامع اسلامی نشان می‌دهد که وضعیت زنان در گذشته در همه جوامع اسلامی مشابه یکدیگر بوده و به زنان همچون جنس دوم نگاه می‌شد. در گذشته زنان از اولین حقوق خود مثل بیرون رفتن از خانه، حق تحصیل، مشارکت و... محروم بوده‌اند، اما در طی دهه‌های اخیر وضعیت زنان در جامعه ایران، به‌عنوان جامعه‌ای اسلامی، بسیار متحول شده است و در حال حاضر زنان از بسیاری حقوق مشابه مردان برخوردارند، اگرچه هنوز هم انتقاداتی در حوزه زنان وجود دارد، ولی با نگاهی گذرا می‌توان مشاهده نمود که تفاوت چشمگیری در حقوق زنان در جامعه شیعیان ایران ایجاد شده است.

از آنجا که در نظریه گفتمان که بر اساس آن جهان اجتماعی تنها در قالب گفتمان قابل فهم است و خارج از گفتمان معنایی ندارد و این گفتمان‌ها هستند که گزاره‌های درست و غلط را تولید می‌کنند و عاملان اجتماعی را وامی‌دارند که بر اساس آنها عمل کنند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۱۸۲)، مفروض ما در این پژوهش این است که حقوق متفاوت زن و مرد در اسلام محصول تسلط نوعی گفتمان دینی بوده که بیشترین تأثیر را بر شکل‌گیری هویت زن دارد و هویت زن در جامعه اسلامی در درون گفتمان اسلامی و توسط گزاره‌های دینی تعریف و بازتولید می‌شود و همین هویت شکل گرفته‌شده، بیشترین تأثیر را بر روابط انسانی حاکم بر جامعه و نگرش افراد در زمینه شیوه زندگی و شخصیت افراد دارد. به بیان دیگر این گفتمان است که به رفتار ما معنا می‌دهد و هر رفتار فقط در درون همان گفتمان دارای معنا می‌شود و این معناداری ممکن است از گفتمانی به گفتمان دیگر متفاوت باشد؛ چه بسا رفتاری یکسان در دو گفتمان دارای

معانی متفاوت و گاه متضاد باشد. همچنین ما معتقدیم که همان‌گونه که فهم نابرابری‌ها در درون گفتمان ممکن است، تحول نیز فقط در درون گفتمان ممکن است؛ از همین رو ما در بررسی تبعیض جنسیتی زن در شیعه، به سراغ گفتمان‌ها خواهیم رفت.

۲. پیشینه پژوهش

در ادامه به برخی از مهم‌ترین کتاب‌ها و مقالاتی که در این حوزه نوشته شده خواهیم پرداخت. یکی از آثار مهم در این حوزه کتاب زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن‌پوش است که خانم فاطمه مرینسی ضمن پذیرفتن تبعیض‌های موجود در جامعه اسلامی به دنبال نشان دادن این مسئله است که وضعیت زنان در قبل اسلام بسیار بد بوده و زنان کاملاً در حاشیه بوده‌اند، ولی با آمدن اسلام وضعیت زنان بهبود یافت، اما پس از چند دهه دوباره با غلبه سنت‌های قبیله‌ای و مردسالارانه عربی، این نوع نگاه به زن به حاشیه رفته و حقوقی را که با آمدن اسلام به دست آمده بود از دست رفت (مرینسی، ۱۳۸۰). نویسنده به حاشیه‌رفتن زنان را ناشی از گزاره‌های اسلامی درون گفتمان‌های اسلامی نمی‌داند، بلکه آن را ناشی از شرایط سیاسی و اجتماعی می‌داند. نویسنده منشأ تبعیض را در خارج از گفتمان اسلامی جستجو می‌نماید.

یکی از این آثار نظام حقوق زن در اسلام، نوشته مرتضی مطهری است. نویسنده تفاوت احکام اسلام درباره زن و مرد را پذیرفته و این را نشانه کامل‌تر بودن اسلام دانسته است. ایشان معتقد است که نظام حقوقی زن و مرد در اسلام نابرابر نیست بلکه متفاوت است. ایشان تفاوت‌های احکام را ناشی از تفاوت زن و مرد دانسته و راه حل اسلام را راه میانه بین مردسالاری و زن‌سالاری دانسته است (مطهری، ۱۳۷۵، صص ۱۵۳-۱۵۵). این اثر در عین ارزشمندی، ما را از پژوهش حاضر بی‌نیاز نمی‌کند، زیرا نویسنده اساساً تبعیض جنسیتی در اسلام را نمی‌پذیرد و آنها را احکام متفاوت اسلام می‌داند که متناسب با تفاوت‌های زن و مرد است.

یکی دیگر از آثار، مقاله «تأثیر نابرابری جنسیتی در آموزش بر رشد اقتصادی ایران»، نوشته حسین پناهی، بهزاد سلمانی و سیدعلی آل‌عمران است که نویسندگان در این اثر

به بررسی وضعیت زنان در کشورهای دیگر و نقش آنان در رشد و توسعه کشورهای دیگر می‌پردازند و معتقدند در ایران به دلیل نابرابری‌های جنسیتی در حوزه آموزش، و در کنار آن، سایر تبعیض‌های جنسیتی سبب شده است که زنان نتوانند نقش خود را به‌عنوان گروهی مؤثر به‌صورت کامل انجام دهند (بناهی و دیگران، ۱۳۹۵). این اثر نیز به‌دلیل اینکه به بررسی کلی وضعیت تبعیض جنسیتی نمی‌پردازد، ما را از پژوهش حاضر بی‌نیاز نمی‌کند.

نوآوری پژوهش حاضر نیز از این جهت است که اولاً به بررسی وضعیت تبعیض جنسیتی در اسلام با روش گفتمانی پرداخته و در تلاش است به بررسی چگونگی شکل‌گیری احکام خاص زن و مرد در درون گفتمان شیعه بپردازد و نشان دهد که اگر حکمی متفاوت در درون این گفتمان وجود دارد، به‌خاطر دال‌های این گفتمان است و اساساً فهم احکام متفاوت زن و مرد، با توجه به نگاهی کلی‌تر به گفتمان شیعه و چگونگی هویت‌یابی زن در درون این گفتمان است و اساساً هویتی که زن در درون این گفتمان پیدا می‌کند سبب احکام متفاوت زن و مرد است. ما در این پژوهش از روش گفتمانی و به‌طور خاص روش گفتمانی لا‌کلا و موفه استفاده خواهیم کرد.

۳. نظریه گفتمانی لا‌کلا و موفه

گفتمان در نظر لا‌کلا و موفه مجموعه‌ای از نشانه‌های مفصل‌بندی شده و پیوند یافته است. گفتمان منظومه‌ای است که واژه‌ها و نشانه‌های آن در کنار هم و در پیوند با یکدیگر، آن را به‌عنوان مجموعه‌ای معنادار خلق می‌کنند. در نظریه گفتمانی آنها همه‌ امور اجتماعی و سیاسی، و به‌طور کلی جهان واقعیت، تنها در درون ساخت‌های گفتمانی قابل فهم است و این گفتمان‌ها هستند که فهم ما از جهان را شکل می‌دهند (Smith, 1988, p. 87). از نظر آنها همه‌ پدیده‌ها و اعمال گفتمانی‌اند و هر پدیده برای اینکه قابل فهم شود باید گفتمانی شود. به عبارت دیگر هر چیز و هر فعالیتی برای معنادار شدن باید بخشی از گفتمانی

خاص باشد. این بدان معنا نیست که هر چیزی باید گفتمانی یا زبانی باشد، بلکه منظور این است که هر عملی برای قابل فهم بودن باید بخشی از چارچوب معنایی وسیع تری به حساب آید؛ مثلاً سنگی را در نظر بگیرید که ممکن است در دشتی آن را ببینیم: این سنگ بسته به بافت اجتماعی خاصی که در آن قرار دارد، ممکن است آجری برای ساخت خانه، سلاحی برای جنگیدن، شیئی بسیار قیمتی یا شیئی دارای ارزش باستان‌شناسی باشد. همه این معانی یا هویت‌های متفاوتی که می‌شود برای این شیء در نظر گرفت، بستگی به نوع خاص گفتمانی دارد که به آن شیء معنا و وجود می‌بخشد (Laclau & Mouffe, 1985, p. 108).

۳-۱. مفاهیم اصلی نظریه گفتمان لا کلا و موفه

برخی از مفاهیم اصلی نظریه گفتمان لا کلا و موفه به شرح ذیل است:

۳-۱-۱. دال و مدلول

دال‌ها، عبارتند از اشخاص، مفاهیم، عبارات و نمادهایی انتزاعی یا حقیقی که در چارچوب‌های گفتمانی خاص، بر معانی خاصی دلالت می‌کنند. معنا و یا مصداقی که یک دال بر آن دلالت می‌کند، مدلول نام دارد. مدلول نشانه‌ای است که با دیدن یا شنیدن آن، دال مورد نظر برای مان معنا می‌شود (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

۳-۱-۲. عناصر و وقته‌ها

عناصر^۱ نشانه‌هایی هستند که معنای آنها تثبیت نشده و گفتمان‌های مختلف سعی در معنادگی به آنها دارند. عناصر دال‌های شناوری هستند که هنوز در قالب یک گفتمان قرار نگرفته‌اند. عناصر و دال‌ها بعد از اینکه درون یک گفتمان مفصل‌بندی شدند و به هویت و معنا دست یافتند به آنها لحظه یا وقته^۲ می‌گویند (Laclau & Mouffe, 1985, p. 105).

1. Elements

2. Moments

۳-۱-۳. دال مرکزی

میان تمامی دال‌های یک گفتمان، به شخص، نماد، یا مفهومی که سایر دال‌ها حول محور آن جمع و مفصل‌بندی می‌شود دال مرکزی^۱ می‌گویند. دال مرکزی نشانه‌ای است که سایر نشانه‌ها (دال‌های شناور) دور آن جمع می‌شوند و مفصل‌بندی می‌شوند و در پیوند با آن معنا می‌یابند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

۳-۱-۴. مفصل‌بندی

در واقع چفت‌وبست‌شدن عناصر و دال‌های شناور در یک گفتمان و ترکیب آنها با یکدیگر را به نحوی که در ارتباط با هم و با دال مرکزی هویت و معنای جدیدی بیابند مفصل‌بندی گویند. لاکلا و موفه مفصل‌بندی را این گونه تعریف می‌کنند: «ما هر عملی را که منجر به برقراری رابطه‌ای بین عناصر شود، به نحوی که هویت این عناصر در نتیجه عمل مفصل‌بندی تعدیل و تعریف شود، مفصل‌بندی می‌نامیم» (Laclau & Mouffe, 1985, p. 105).

۳-۱-۵. استیلا یا هژمونی

اگر مدلولی خاص به دالی خاص نزدیک شود و در نتیجه بر سر معنایی خاص برای یک دال در اجتماع اجماع حاصل شود، آن دال هژمونیک می‌شود. با هژمونیک‌شدن دال‌های یک گفتمان، کل آن گفتمان به هژمونی دست پیدا می‌کند. دستیابی به هژمونی یا استیلا بر ساحت اجتماع که غایت یک گفتمان به شمار می‌رود، به کمک تثبیت معنا امکان‌پذیر خواهد بود. پیامد هژمونیک‌شدن یک گفتمان به معنای برجسته‌شدن نظام معنایی خود و به حاشیه‌راندن نظام‌های معنایی سایر رقبا است (بخشایش اردستانی، ۱۳۸۸، ص ۶۱).

1. Nodal point

۴. گفتمان سنتی اسلامی (شیعه و سلفی)

از آنجا که دو گفتمان شیعه (گفتمان سنتی شیعه) و سلفی جزء خرده گفتمان‌های اسلامی هستند، در برخی موضوعات همچون بحث زنان دارای مشابهت‌های ظاهری بسیارند؛ به نحوی که در نظر اولیه، گفتمان زن در هر دو یکسان می‌نماید. اساساً در گفتمان سنتی، زنان موجوداتی ضعیف و عامل فسادافکنی دانسته می‌شدند. در گفتمان سنتی اسلامی زن هر چند هم از دانش‌های لازم برخوردار باشد، هرگز ماهیت او به‌خاطر این دانش‌ها تغییر پیدا نمی‌کند و زن موجودی ضعیف، عاطفی و تحت تأثیر احساسات است و با این فرض که مسئولیت‌های اجتماعی و مهم، موجود کامل و قوی را می‌طلبد که از توانایی‌های بیشتری بهره‌مند باشد. تکوین و ذات زنان به گونه‌ای است که ظرفیت کارهای اساسی و کلان را ندارند و تنها باید به اموری پردازند که بار عاطفی و احساسی داشته باشد. برخی از مهم‌ترین دال‌های این دو گفتمان به شرح ذیل است: عفاف، عورت‌بودن زنان، فسادافکنی مطلق رفتارهای زنان، ناتوانی ذاتی و تکوینی زن، و قوامیت مردان؛ این دال‌ها موجب احکام نابرابری بین زن و مرد شده بود، از قبیل استحباب خانه‌نشینی زنان، نفی حضور اجتماعی زنان، عدم استقلال مالی زنان، و نفی تصدی‌گری زنان در حوزه سیاست و اجتماع.

این دو گفتمان در حوزه زنان تا قبل از ورود مدرنیسم کاملاً مشابه یکدیگر بودند (اگرچه گفتمان سلفی در برخی دال‌ها متصلب‌تر بوده، مثلاً درباره حجاب صورت و کفین نیز را جزء حجاب می‌دانستند و...)، اما پس از ورود گفتمان مدرنیسم، راه دو گفتمان از یکدیگر جدا شد. ورود تجدد به جهان اسلام، ساخت سنتی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جهان اسلام را دستخوش دگرگونی کرد و بسیاری از مناسبات مبتنی بر روش مألوف گذشته را مورد تردید قرار داد. اساساً تجدد بنفسه به‌علت تضاد ذاتی با ارزش‌های اسلامی، در کشورهای اسلامی ایجاد مشکل می‌کرد. بنیادهای تجدد متشکل از خردگرایی، سکولاریسم، علم‌گرایی و قانون‌گرایی بود (رهبری، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱) و طبیعتاً این بنیادها با اعتقادات و باورهای مذهبی مسلمانان بیگانه بود. گسترش این باورها و

سازوکارها و نهادهای برخاسته از این باورها، جامعه اسلامی را دچار بحران نمود. این امر به دنبال خود مشکلاتی مانند بحران هویت، بحران مشروعیت، تضاد طبقاتی، ضعف نظامی و بحران فرهنگی را به وجود آورد (ساعی و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۳۲). این بحران‌ها به قدری عمیق بودند که حسین بشیریه، جنبش‌های اسلام‌گرا را شورشی بر مدرنیته و میراث روشنگری غرب می‌داند. در نظر او بنیادگرایی ضد اصول تجدد بوده است و در عوض از گرایش‌های رمانتیک غیرعقلی، مطلق‌انگاری ارزشی، جمع‌گرایی، نخبه‌گرایی، ترکیب مذهب و سیاست، انضباط اجتماعی، اقتدارگرایی، حصر فرهنگی و نظارت اخلاقی بر جامعه حمایت کرده است (بشیریه، ۱۳۸۰، صص ۱۹۵-۱۹۳) و رادیکالیسم اسلامی پاسخی به این بحران‌ها است.

در حوزه زنان نیز گفتمان مدرن زن، دال‌های خود را حول دال مرکزی «برابری ذاتی بین زن و مرد» مفصل‌بندی می‌کرد و دال‌هایی همچون قانون‌گرایی، آزادی، فردگرایی، تأکید بر حضور اجتماعی، مشارکت سیاسی و... را حول دال مرکزی برابری ساماندهی می‌کرد و غیریت‌سازی عمده در این گفتمان از طریق نفی دال‌ها و معانی مذهبی معنا می‌یافت. این گفتمان برای تثبیت هژمونی خود به دیگری‌سازی می‌پرداخت و این ابزار غیریت‌ساز خود را در جایی در مقابل کلیت حجاب قرار می‌داد (قوام و اسدی، ۱۳۹۳، صص ۱۷-۱۸). پس از ورود مدرنیسم به جهان اسلام، گفتمان‌های اهل سنت (خصوصاً سلفی‌ها) به سمت تقابل با این گفتمان حرکت کردند. در ایران نیز از همان اوایل ورود اندیشه‌های مدرن که کمی قبل از وقوع انقلاب مشروطه بود، رویارویی گفتمان سنت و مدرن شکل گرفت. توجه به مسائل زنان در حوزه خانواده و جامعه در قالب گفتمان مدرنیزاسیون نخستین بار پیش از مشروطه و توسط روشنفکران خارج از حوزه قدرت سیاسی (مدرنیست‌ها) مطرح شد. افرادی چون آخوندزاده، ملکم‌خان، محمدعلی‌خان کاشانی معروف به پرورش، میرزا آقاخان کرمانی و زنانی چون بی‌بی‌خانم به نقد وضعیت زنان در جامعه و خانواده پرداختند (paidar, 1995, p. 28). اگرچه این تلاش‌ها بیشتر تحت‌تأثیر اندیشه‌های مدرن بود و ردی از اسلام‌گرایی در تلاش‌های آنان مشاهده نمی‌شد، ولی مطرح‌شدن این افکار موجب مطرح‌شدن اندیشه‌های جدیدی در سطح

جامعه شد و بخشی از افراد جامعه را تحت تأثیر قرار داد. این تقابل‌ها به‌طور مستمر ادامه داشت و اوج این تقابل در زمان مشروطه در قالب تقابل افرادی همچون شیخ فضل‌الله نوری به‌عنوان نماینده سنت و مذهب با روشنفکران شکل گرفت. افرادی همچون شیخ فضل‌الله نوری با مفاهیم مدرن همچون آزادی، برابری، حق مشارکت زنان و... به‌عنوان مفاهیمی که در تقابل با اسلام قرار داشت برخورد می‌کردند. این تقابل در طول سال‌ها ادامه داشت تا اینکه خاندان پهلوی به قدرت رسیدند. پس از به‌قدرت رسیدن خاندان پهلوی، تغییرات شکل و ویژه‌ای به خود گرفت؛ زیرا حکومت رسماً متولی تحقق آرمان‌های مطرح در گفتمان مدرنیزاسیون شد. این مسئله به کلی شرایط را برای گفتمان سنتی دگرگون کرد، زیرا مقاومت علما سبب شد که دولت‌های پهلوی به روحانیت به‌عنوان مانع پیشرفت نگاه کرده و عملاً کمر به تضعیف حوزه و روحانیت بست. الزام اقدامات نوسازانه اقتصادی-اجتماعی حکومت رضاشاه و ایجاد نظام قضایی، ایجاد نظام آموزشی و گسترش آن در سطوح عالی، توسعه شبکه‌های ارتباطی از یک سو و سیاست‌های ضد مذهبی و رابطه خصمانه با روحانیان، در اختیار گرفتن موقوفات، دخالت در قوانین حاکم بر حوزه‌های علمیه، ممنوعیت برگزاری مراسم مذهبی، از سوی دیگر منجر به تضعیف و دوری روحانیت از سیاست و حکومت شد (فوران، ۱۳۷۷، ص ۳۳۱).

دولت مدرن در ایران به پشتوانه زور و تریبون‌هایی که در اختیار داشت، بدون توجه به مقاومت‌ها، فرآیند مدرنیزاسیون در ایران را به پیش برد. کشف حجاب، اعطای آزادی‌های قانونی به زنان، افزایش زنان تحصیل کرده و... که جامعه ایران را به نقطه غیرقابل بازگشت رساند؛ به نحوی که کسی به‌صراحت نمی‌توانست فقط با مفاهیم سنتی فقهی به جذب زنان در درون گفتمان شیعی پردازد. اما پس از انقلاب ۱۳۵۷ گفتمان شیعی توانست تهدید مذکور را به فرصت تبدیل نموده و به جذب حداکثری دال‌های گفتمان مدرن پردازد و به موقعیت هژمونیک دست یابد. همانند این تحولات در جوامع سنی نیز وجود داشت، اما در وضعیت زن در گفتمان سلفی تغییری ایجاد نشد. اما درباره اینکه چرا روش برخورد این دو گفتمان در برخورد با مدرنیسم متفاوت شد، در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۵. گفتمان زن سلفی

به زعم ما یک‌سری دال‌ها همانند نهاد اجتهاد، گذشته‌گرایی و نص‌گرایی در گفتمان اهل سنت وجود دارد که سبب شده امکان تحول در این گفتمان ممکن نباشد؛ همان‌گونه که وجود برخی دال‌های دیگر در گفتمان شیعه موجب شده که این گفتمان بتواند خود را همگام با تحولات جهانی و الزامات زمانه بروزرسانی نماید. در ادامه به بررسی این دال‌های گفتمان سلفی خواهیم پرداخت.

۵-۱. گذشته‌گرایی

گذشته‌گرایی یکی از ویژگی‌های مهم فقه سیاسی اهل سنت است و آنان بازگشت به گذشته دینی ماقبل مدرن را در سر می‌پرورانند. سلفی‌ها به منظور رهایی جوامع اسلامی از عقب‌ماندگی و وضع ناگوار کنونی، خواهان فهم درست و کامل اسلام و بازگشت به اسلام و اصول راستین هستند. بنیادگرایان در صدد احیای سیره «سلف صالح»، یعنی مسلمانان صدر اسلام هستند و مدعی‌اند که امت پیامبر ﷺ را از انحراف و اشتباه به راه مستقیم برمی‌گردانند. آنها برای تحقق اهداف خود می‌خواستند همه به سیره سلف صالح برگردند و مانند آنان بیندیشند و عمل کنند و از آنچه در دوره‌های پس از پیامبر ﷺ و اصحاب بزرگش افزوده شده دوری گزینند (علیزاده، ۱۳۸۶، ص ۴۱). نموده‌های این گذشته‌گرایی در اهل سنت در چند مورد است:

۵-۱-۱. عصر طلایی اهل سنت در گذشته است

عصر طلایی اهل سنت در گذشته است؛ استدلال ایشان بر این مطلب بر اساس حدیثی از پیامبر ﷺ است که می‌فرماید: «خیر الناس قرنی، ثم الذین یلونهم، ثم الذین یلونهم، ثم یجیء أقوام تسبق شهادة أحدهم یمینه و یمینه شهادته؛ بهترین مردم، مردم زمان من هستند، سپس گروهی که پس از آنان می‌آیند، آنگاه کسانی که در مرتبه بعدی هستند، سپس مردمی می‌آیند که شهادت و سوگند آنان ارزشی ندارد.» ابن حجر در کتاب فتح الباری که شرحی بر صحیح بخاری است، «قرن» را به معنای زمان گرفته

است و می‌گوید: «آخرین فرد از طبقه سوم (تابعان تابعان) در سال ۲۲۰ در گذشته است» (عبدالباقی و الخطیب، ۱۳۷۹ق، ج ۷، ص ۶).

۲-۱-۵. مرجعیت سلف

سلف به معنای توجه و تأسی به گذشتگان، در مقابل «خلف» است. در میان اهل سنت، سلف صالح مرجعیت اقتدار دینی است. رفتار و گفتار سلف صالح منبع مشروعیت دینی است و همیشه آرزوی بازگشت به گذشته وجود دارد و همیشه مدعیانی وجود داشته‌اند که به دنبال برگشت به دوران آرمانی گذشته بوده‌اند. در مجموع می‌توان گفت در اهل سنت جایگاه مرجعیت برای صحابه و تابعان و تابعان تابعان در سه قرن اول هجری است (الله‌نیا سماکوش و میرزایی، ۱۳۹۳).

۲-۵. نص‌گرایی و ضعف عقل‌گرایی

در بررسی سلفیه آنچه بیش از همه اهمیت دارد این است که روش فهم آنها از کتاب و سنت با بقیه مسلمانان تفاوت دارد. آنها مخالف تأویل و تفسیر قرآن هستند و با عقل و عقل‌گرایی در دین مخالف‌اند (السقاف، ۲۰۰۹م، صص ۸۶-۷۷). در درون اسلام به گروه‌هایی که چنین روشی را به کار می‌بردند اهل حدیث می‌گفتند. نص‌گرایی و اولویت نص بر عقل در نزد آنان کاملاً پذیرفته شده است و آنها عقل را با این قید که عقل منبعی در تأیید شرع باشد می‌پذیرند (جابر ادیس، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۷۰). محوریت نص در گفتمان دینی و فکری تمامی سلفی‌ها وجود دارد، در نتیجه آنان از ژرفایی که عقل به انسان می‌دهد فاصله دارند (فقهی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۳۷).

۶. گفتمان شیعه

اما اینکه چه دلیلی باعث شد گفتمان شیعه چالش تقابل با مدرنیسم را تبدیل به فرصت نماید ولی گفتمان سنی قادر به این کار نبود اول اینکه در درون گفتمانی شیعه عقل از منابع احکام است شیعیان وقتی منابع احکام را برمی‌شمرند کتاب، نص، اجماع و عقل را

از منابع احکام می‌دانند در ثانی نهاد اجتهاد یکی از مهم‌ترین دال‌های گفتمان شیعه می‌باشد. مفتوح بودن باب اجتهاد در فقه شیعه موجب حرکت و پویایی در ساختار درونی فقه شیعه گردیده و موجب شده است فقه شیعه در همراهی با تحولات زمان و حوادث جهان و پاسخگویی به آن بیشترین آمادگی و شایستگی را داشته باشد در ادامه به بررسی نهاد اجتهاد در شیعه و سنی و تفاوت‌های آن دو خواهیم پرداخت.

۱-۶. اجتهاد

اجتهاد از ریشه «جهد» به معنای کوشش است. واژه «اجتهاد» در لغت به معنی نهایت تلاش و کوشش در انجام هر کاری است (الباس، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶). مرحوم آخوند اجتهاد را چنین تعریف کرده است: «الاجتهاد هو استفراغ الوسع فی تحصیل الحجة علی الحكم الشرعی؛ مراد از اجتهاد این است که مکلف مقدماتی عقلایی را ترتیب دهد که او را به علم به تکلیفی که متوجه او است برساند.» اجتهاد به معنای به کارگیری توان و نیرو برای به دست آوردن دلیل و حجت بر احکام شرعی است (آخوند خراسانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۵۲۸). منظور از اجتهاد در اصطلاح متأخران، کوشش در استنباط احکام شرعی از راه‌های ظنی غیر قطعی، ولی معتبر است.

برخلاف تصور بسیاری که گمان کرده‌اند سلفی‌ها با اجتهاد مخالف‌اند، در واقع چنین نیست و سلفی‌ها اگرچه به نص اهمیت زیادی می‌دهند ولی از اجتهاد نیز برای بیان احکام دین استفاده می‌کنند، زیرا همه چیز در زمان صحابه و سلف صالح گفته نشده است. آنها به ناچار برای بیان احکام جدید از اجتهاد استفاده می‌کنند؛ مثلاً در صدور فتوا برای جهاد نکاح که یک فتوای جدید است و در اسلام مسبق به سابقه نیست، آنها با در نظر گرفتن لزوم پیروزی بر کفار و جهت افزایش انگیزه مجاهدان، حکم به جهاد نکاح داده‌اند. آنها از باب دفع افسد به فاسد چنین حکمی داده‌اند و این اجتهاد اگرچه ممکن است مورد قبول سایر گروه‌های مسلمانان نباشد، ولی این خود یک اجتهاد شرعی محسوب می‌شود، پس دو گروه در اصل اجتهاد اشتراک دارند، ولی مبانی و روش

متفاوت دارند. اجتهاد در نزد آنها خیلی باز و گشاده است، زیرا حتی یک جوان هم می‌تواند حکم به فتوا و جهاد بدهد، ولی شیعه اجتهاد را وراثتی و با اجازه می‌داند و در گذشته امام معصوم مردم را به یک نفر ارجاع می‌داد. بعدها همین روند ادامه یافت؛ مثلاً شیخ مفید حکم اجتهاد به نفرات بعدی می‌داد و به همین شکل هر کس به نفرات بعدی حکم اجتهاد می‌داد و حکم اجتهاد و افتا مختص افراد خاصی بود. اما افتا در سلفی‌ها کمی متفاوت است. سلفی‌ها اگرچه برای مفتی یک‌سری شروطی از قبیل اسلام، مکلف بودن، عدالت، امانت، علم به کتاب و سنت، و فقاقت را شرط می‌دانند، اما نکته‌ای که در مفتی در میان سلفی‌ها وجود دارد این است که آنها در فتوادادن اذن ولی امر را لازم نمی‌دانند: «ولم یذکر واحد من هؤلاء العلماء اشتراط اذن ولی الأمر للمفتی أو اشتراط الجماعیه فی الفتوی؛ کسی از علما اذن ولی امر برای فتوادادن و اینکه نباید خلاف رویه علما فتوا داد را شرط نمی‌دانند.» سلفی‌ها به‌صراحت این دو شرط را که اذن ولی امر در فتوادادن لازم است و یا لازم است که فتوادهنده در فتوای خویش تنها نباشد رد می‌کنند. آنها چنین استدلال می‌کنند که مثال روشن ما ابن تیمیه است که او در حالی که تنها بود و فتوای خلاف مشهور می‌داد، ولی اکنون ما می‌دانیم که فتوای او درست و صحیح بوده است (الشعیبی، ۱۴۲۲ق، ص ۱). این شکل اجتهاد مبتنی بر فهم فرد است، پس اجتهاد در شیعه و سنی مشترک لفظی است. فقه شیعه با وجود نهاد اجتهاد توانست ضمن حفظ فاصله خود با مدرنیسم و جنبه‌های مختلف آن تا حدودی عناصر مثبت مدرنیسم را با مفاهیم شیعی سازگار نماید و از جذب نیروهای خود در سایر گفتمان‌ها جلوگیری نماید، ولی فقه سلفی در این مواجهه ناکارآمدتر جلوه نمود و به سمت تقابل مستقیم با مدرنیسم و مظاهر آن حرکت کرد. دلایل این حرکت فقه سلفی در بنیادهای فکری و فلسفی این گروه‌ها وجود دارد.

فقه شیعه با کمک اجتهاد توانست در چند دهه اخیر تحولی در مسئله زن ایجاد نماید. طی دو دهه پایانی قرن بیستم، در فقه اسلامی شیعه اندک‌اندک نشانه‌های حرکت جدیدی در حوزه زنان ظهور یافت. در این دوره (دقیقاً در سال ۱۹۹۴م) کتاب مسائل الحرجة فی فقه المرأة (مسائل پیچیده در فقه زنان)، نوشته شیخ محمد مهدی شمس‌الدین

انتشار یافت. این کتاب را می‌توان نقطه مهمی در تحولات فقهی این دوره و نزدیک شدن فقه اسلامی شیعه به مسائلی توصیف کرد که شیخ محمد مهدی شمس‌الدین آنها را «پیچیده» قلمداد کرده است؛ این مسائل جملگی به رابطه زن با سیاست و جامعه و دولت و احکام آن ارتباط دارد. این حرکت جدید در فقه شیعه با ورود به قرن بیست و یکم رشد و پویایی خود را حفظ کرد. می‌توان گفت اجتهادات فقهی جدیدی که در این دوره در خصوص زنان ظهور یافت، چه بسا از اهمیت و برجستگی بیشتری برخوردار، و از این نظر بر اجتهادات و نوآوری‌های گذشته برتری داشته باشد. پیروان این رویکرد جدید به این باور رسیده‌اند که تصویر ارائه‌شده از زن در گفتمان سنتی اسلامی نیازمند بازنگری و نقد است؛ چراکه با نگرش اسلام به زن سازگار نیست. اسلام زن را تکریم کرده، شخصیت زن را به او بازگردانده، حقوق وی را تضمین نموده و زنان را برادران تکی مردان قلمداد کرده است. در همین زمینه آیت‌الله صانعی معتقد است که «مشکل قوانین موجود فعلی که با زن ارتباط دارد این است که تاکنون به سطح سازگاری با اسلام نرسیده است؛ همان‌طور که این قوانین با تحولات جوامع نوین همراه و سازگار نشده است» (کدیور، ۲۰۰۱م، ص ۲۱).

اما مهم‌ترین اصول اجتهادی که این حرکت را ممکن ساخته به شرح ذیل است:

۱-۱-۶. رهایی از نظریات گذشتگان

رهاشدن از دیدگاه‌های گذشتگان ویژگی برجسته‌ای است که در پیروان رویکرد جدید و در مواجهه با موضوع زن ظهور و نمود یافته است. این فقیهان به‌نوعی برخلاف شهرت فتواییه موجود در احکام حرکت کرده‌اند. حجت‌الاسلام بجنوردی می‌گوید یکی از شروط ذاتی و واقعی برای آنکه یک فقیه نواندیش به شمار رود، پایبند نبودن به آرای فقهی گذشته و رهاشدن از سلطه معرفتی و فقهی پیشینیان است. وی می‌افزاید: «هرگاه فقیه بر این باور بود که گذشتگان از او فقیه‌تر و داناتر بوده‌اند، همین باور قید و مانعی اجتهادی ایجاد می‌کند و او را - که متأثر از سلطه پیشینیان است - وامی‌دارد تا تمام تلاش خود را برای اثبات درستی نظریات آنان معطوف دارد» (بجنوردی، ۱۳۸۳، ص ۹۱). این

دقیقاً چیزی است که اهل سنت، یا به عبارت بهتر سلفیان از آن بی‌بهره‌اند و نوعی جزم‌گرایی در خصوص نظریات گذشتگان دارند که امکان تحول را در درون آن گفتمان غیرممکن ساخته است.

۲-۱-۶. قرآن‌مداری در رویکرد جدید

این گروه میان چهره‌ای که قرآن کریم از زن ترسیم می‌کند و تصویری که بسیاری از روایات در سنت شریفه از زن به دست می‌دهد تفاوت آشکاری دیده‌اند. رویکردی جدید می‌کوشد در درجه اول به متون قرآنی تکیه کند و آن را حاکم بر سنت و مفسر آن قرار دهد و همه آیات قرآنی را مرجع قرار دهد، نه فقط آیات الاحکام را که حدود پانصد آیه است. قرآن کریم درباره نمونه‌هایی از زنان سخن می‌گوید که از برخی نقص‌هایی که به زنان نسبت داده می‌شود عاری و مبرا هستند. یکی از این نمونه‌ها زن فرعون و ملکه سبا است که در آن عقل زن به تصویر کشیده شده است. آیت‌الله جوادی آملی در این خصوص می‌گوید: «اما وقتی نوبت به ملکه سبا می‌رسد یک نامہ از حضرت سلیمان که وعده‌اش با وعید آمیخته بود و تهدیدش با نوید همراه بود به وی رسید، او برای پذیرش حق آماده شد، در حالی که آن زن، قدرتش از سلاطین دیگر کمتر نبود، اما عاقل‌تر از سایر مردها بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۵). قرآن کریم در این قصه به ما نشان داده است که چگونه زن می‌تواند در دو چیز که همه مردان کوشیده‌اند در انحصار خود در آورند بر آنان برتری پیدا کند؛ این دو چیز عبارتند از عقل و قدرت که مردان همیشه تلاش کرده‌اند نشان دهند این دو چیز پیوند بی‌اندازه استواری با مردانگی دارند و کوشیده‌اند معرفت و تاریخ را در اثبات این امر به خدمت گیرند (شمس‌الدین، ۱۹۹۴م، ص ۳۸). نکته‌ای دیگر که آیت‌الله شمس‌الدین در بررسی این قصه به آن توجه می‌دهد این است که در آیات یادشده، از این بابت که بلقیس پادشاه است، هیچ نقد و نکوهشی وارد نشده است (شمس‌الدین، ۱۹۹۴م، ص ۳۴). مسئله قرآن‌مداری در پژوهش‌های فقهی حوزه زنان در نزد برخی فقها همچون آیت‌الله صانعی بهتر و با وضوح بیشتری لمس می‌شود.

۳-۱-۶. تفکیک میان شریعت و سخنان فقها

در اینجا هدف این است که میان آنچه دین است و آنچه مربوط به فهم بشری است تفکیک قایل شویم. آیت الله شمس الدین می گوید که همه بدیهیات فقه، بدیهیات شریعت نیست. ایشان می گوید: «تمیز بین رأی فقیه و شریعت واقعی، ضرورتی است که بدون آن ایجاد هر گونه تحول در نظام فقهی و نیز نظام حقوقی مبتنی بر آن امکان پذیر نیست؛ یعنی تا زمانی که این تصور در اذهان وجود دارد و این فکر حاکم است که فتوا عین شریعت و سنت است و شریعت واقعی منحصر در فتوای فقیه است و مخالفت عملی و نظری با آن، مخالفت با شریعت و احکام خداوند تبارک و تعالی انگاشته شود و هر گونه کنکاش در این زمینه تجاوز به حریم ممنوع تلقی گردد، امکان هر گونه اصلاح و یا تحول در فقه را از ما خواهد گرفت و به معنای انسداد باب اجتهاد و مرگ تحقیق و ختم تفقه و تعطیلی حوزه‌های عملیه است» (صناعی، ۱۳۹۷، ص ۱۱). این توجه را نزد آیت الله سید محمد بجنوردی هم می توان مشاهده کرد. او در بحث امکان بازنگری در اختلاف حقوق زن و مرد معتقد است: «این طور نیست که هر چه در فقه است جزئی از دین است؛ زیرا ما شیعیان معتقدیم که مجتهد ممکن است در اجتهاد خطا کند یا راه صواب پیماید. در فقه موارد بسیاری داریم که از نظری فقهی حقوق ویژه مرد یا زن به شمار می رود یا برای زن و مرد متفاوت تلقی می شود و همگی قابل بازنگری است. مسائلی چون شهادت زن، ارث زوجه از شوهر متوفی، کیفیت و شیوه‌های قصاص، مسئله دیات و... بسیاری از مسائل دیگر این قابلیت را دارند که از نو مورد بحث و بررسی و بازنگری قرار گیرند (مهریزی، ۲۰۰۲، ص ۹۰).

۴-۱-۶. توجه به مقاصد شریعت

محمد مهدی شمس الدین از حدود فهم سنتی نصوص فراتر رفته و عنصر تحول در واقعیات و مقاصد عالی شریعت را در استنباط احکام مربوط به زنان دخالت داده است. او می گوید: «از آیات قرآن کریم نیز وحدت کارکرد و نقشی که شریعت از هر کدام از زن و مرد خواسته است که بدان تن در دهند، قابل درک است و جوهر هدف

آفرینش، عبادت خدا است که برای همه بشر، از زن و مرد، یکسان است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، ۵۶)؛ و جن و انسان را نیافریدیم، مگر برای آنکه مرا پرستند.» در نتیجه وحدت وظیفه عمومی بشر در عبادت و آبادانی زمین و تسخیر طبیعت برای همه بشر، همه آنان، از زن و مرد، در سطح واحدی از حق برخوردارگی از نعمت‌های مادی و گوارایی‌ها و پاکی‌های زندگی برخوردارند (مرادی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۲).

۲-۶. ظهور گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی

یکی دیگر از عوامل تحول در گفتمان زن در شیعه، ظهور اسلام سیاسی فقاهتی در درون شیعه است که به‌نوعی محصول نهاد اجتهاد بود. گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی اگرچه در ابتدا خود را در تقابل با گفتمان مدرنیسم و مظاهر آن مطرح کرده بود ولی بعداً بسیاری از دال‌های گفتمانی مدرنیسم را در درون خود جذب و معناداری مجدد نمود و سبب تحول در درون خرده گفتمان زن شیعه شد که این مسئله در تغییرات معانی دال‌های گفتمان زن شیعه مشهود است. اگرچه گفتمان زن در شیعه هنوز با گفتمان مدرن تفاوت‌های قابل توجهی در خصوص حقوق اعطایی به زنان دارد، ولی همین گفتمان تغییر یافته زن در شیعه توانست در طی سال‌های بعد از انقلاب با قابلیت دسترسی و جذب بالای خود نوعی وضعیت هرژمونیک ایجاد کند. گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی اگرچه در خصوص تبعیض‌ها در حوزه حقوق زنان تغییرات زیادی ایجاد نکرد و هنوز هم در بسیاری از حقوق زن و مرد دارای تفاوت‌هایی هستند، اما در پرتو یک معرفت‌شناسی جدید (تقدم هویت انسانی بر هویت جنسی) و تفکیک حوزه خانواده از حوزه اجتماع، توانست عرصه جدیدی برای فعالیت و شکوفایی شخصیت زن مسلمان متناسب با شرایط و اقتضائات زمانه خود بگشاید. به عبارت دیگر، تدوین‌کنندگان گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی با زیرسؤال بردن هسته تقسیم کار جنسی در گفتمان شیعه (و تأکید بر محدود بودن نقش زنان به مادری و همسری در خانواده و معرفی آنها به‌عنوان عامل بالقوه ترویج فساد در جامعه) توجه خود را به افزایش کیفیت تعلیم و تربیت اجتماعی به‌ویژه برای زنان معطوف ساختند. شریعتی تصریح داشت که زن را به

نام مذهب از اموری چون تحصیل علم و دانش و حضور اجتماعی محروم ساختند و به نام عفت او را خانه نشین کردند، بی آنکه بیندیشند چگونه شخصی که ناقص است و نامستعد و بی بهره از علم و دانش، می خواهد پرورش دهنده نسل فردا باشد (شریعی، ۱۳۸۰، ص ۹۸).
در ادامه به مهم ترین دال های گفتمان زن شیعه که تحت تأثیر ظهور گفتمان اسلام سیاسی دچار تغییر شدند خواهیم پرداخت:

۳-۶. مهم ترین دال های تغییر یافته در گفتمان شیعه

۱-۳-۶. برابری زن و مرد

هویت زن در گذشته، در گفتمان شیعه، بر محوریت نابرابری و با تأکید بر تفاوت ذاتی بین زن و مرد هویت سازی می شد؛ در حالی که گفتمان مدرن هویت زن را بر محوریت دال مرکزی برابری بین زن و مرد به منظور نیاز به مشارکت اجتماعی در روند نوسازی، هویت سازی می کند، ولی با ظهور اسلام سیاسی فقهاتی، نه تنها برابری مورد نظر گفتمان مدرنیسم رد شد، بلکه مفهوم نابرابری ذاتی بین زن و مرد که در گفتمان شیعه هم وجود داشت دچار تحول گردید و بر هویت انسانی زن و مرد تأکید شد. در درون این گفتمان، زن و مرد با یکدیگر برابر هستند (نفی نابرابری ذاتی)؛ اگرچه در برخی احکام شرعی ممکن است به خاطر تفاوت های طبیعی زن و مرد بین آنها تفاوت هایی وجود داشته باشد. اما در گفتمان سلفی کماکان مردان جنس برتر محسوب می شوند.

۲-۳-۶. عفاف

دال مرکزی در گفتمان تحول یافته زن شیعه، حفظ عفت و دینداری است. این دال قید و رنگ دهنده به همه معانی گفتمان تحول یافته شیعه در حوزه زنان است. حفظ عفت و دینداری در زنجیره هم ارزی حجاب و پوشیدگی، عدم اختلاط با مردان، عدم پوشش لباس های بدن نما، محور نبودن زیبایی برای هویت زنانه، آرایش نکردن و عدم توجه به مد تعریف می شود؛ اگرچه در گذشته نیز این دال جزء دال های گفتمان شیعه بوده، ولی تحول معنایی در آن ایجاد شده است. در واقع، چنین تعریفی از حفظ عفت و دینداری

است که به منزله دال مرکزی، بقیه دال‌ها را در حول خود نظم می‌دهد. تمامی دال‌های گفتمان شیعه در کنار این دال معنا می‌یابد. اگرچه فعالیت اجتماعی زنان در این گفتمان مجاز شمرده می‌شود، اما در زمانی نیز که بنا است تعریفی از فعالیت اجتماعی شود، با قید دینداری و حفظ شئون دین اسلام است تعریف می‌شود (کوثری و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۳۴۸).

۳-۳-۶. آزادی

وقتی علما با دال آزادی در درون گفتمان مدرنیسم مواجه شدند، ابتدا نا جنبه تقابلی پیدا می‌کردند (اردستانی و یوسف مدد، ۱۳۹۸، ص ۷). گفتمان اسلام فقهاتی مفهوم آزادی را که در درون گفتمان مدرنیسم بود جذب نموده و به آن معنای مجدد داد. در درون این گفتمان آزادی مورد پذیرش قرار می‌گیرد، اما دچار محدودیت‌هایی می‌گردد؛ اگرچه دال شناور آزادی در این گفتمان مفصل‌بندی شده، اما معنایی مشخصاً مبتنی بر دال مرکزی حفظ عفت و دینداری به آن داده شده است. مفهوم آزادی در این گفتمان، آزادی در چارچوب شریعت است و وقتی در شعارهای انقلاب اسلامی گفته می‌شد «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی»، منظور از آزادی، آزادی در چارچوب شریعت بود و الا اساساً فقها با آزادی‌های غربی (آزادی پوشش و آزادی مذهبی و...) موافق نبوده‌اند.

۴-۳-۶. قوامیت مرد

آیت‌الله مصباح نیز در این زمینه می‌فرماید: «اگر زن در مقابل مرد، و مرد در مقابل زن، به‌عنوان دو صنف مطرح است، هرگز مرد قوام و قیم زن نیست و زن هم در تحت قیمومت مرد نیست، بلکه قیمومت مربوط به موردی است که زن در مقابل شوهر و شوهر در مقابل زن باشد؛ الرجال قوامون علی النساء، مربوط به زن در مقابل شوهر است، نه زن در مقابل مرد» (مصباح، ۱۳۴۳، ص ۱۷۶) در اینجا اگرچه قوامیت مرد مطرح شده، ولی قوامیت جنس مرد بر جنس زن مطرح نیست، بلکه این قوامیت فقط در حوزه خانواده مورد پذیرش است.

۵-۳-۶. حضور اجتماعی زن

پس از تسلط گفتمان اسلام‌گرای فقه‌گرای شیعه، اگرچه باز هم اولویت این است که زن در خانه بماند و به انجام وظایف مادری پردازد، ولی در این گفتمان تاحدودی شخصیت اجتماعی زن پذیرفته شده است، اما برای این حضور زن در اجتماع شرط و شروط می‌گذارند که مهم‌ترین آن حفظ تقدس (عفاف) زنان است: برای حضور زن در اجتماع به او لباس تقدس مادری-همسری می‌پوشانند و از او می‌خواهند همزمان با وظایف اجتماعی وظیفه بزرگ‌تر و مناسب‌تر با فطرتش، یعنی خانه‌داری را نیز انجام دهد. همچنین کارهایی که در اجتماع نیز انجام می‌دهند نیز باید متناسب با فطرتشان باشد.

آیت‌الله مصباح یزدی در این خصوص چنین می‌گوید: «در وضع مقررات اجتماعی مربوط به زنان باید در نظر داشت که موجب مزاحمت با این وظیفه بزرگ مقدس (مادری) ایشان نباشد و با عواطف خدادای آنان سازگار باشد» (مصباح، ۱۳۴۳، ص ۱۷۶)، درحالی که گفتمان سلفی اساساً با حضور اجتماعی زن مخالف‌اند.

۶-۳-۶. حجاب

سابقاً در گفتمان زن در شیعه، عدم حضور زن در اجتماع و پرده‌نشینی او بخشی از حجاب بود که این رویکرد به حجاب از جمله مواردی بود که از سوی نظریه‌پردازان اسلام سیاسی فقه‌گرای به شدت مورد انتقاد قرار گرفت. آداب اجتماعی مربوط به حجاب که عمده‌ترین مانع برای حضور زنان در جامعه محسوب می‌شد و تفاسیر سنتی از حجاب از سوی نیروهای انقلابی مورد نقد واقع شد و تلاش شد تفاسیر جدید مطابق با قواعد و موازین اسلامی ایجاد گردد که حجاب نه تنها مانعی برای حضور اجتماعی زنان محسوب نشود، بلکه به سلاخی مؤثر در هویت بخشی به زن مسلمان مبارز تبدیل شود. کتاب مسأله حجاب از استاد مطهری، منسجم‌ترین نمونه این تلاش‌ها برای تفسیر جدید حجاب است.

۶-۳-۷. مشارکت زنان

پس از انقلاب اسلامی، گفتمان زن در شیعه نه تنها بر جواز مشارکت و حضور اجتماعی زن در جامعه تأکید نموده، بلکه این مشارکت زنان را لازم و ضروری می‌داند. در همین راستا امام خمینی چنین می‌گوید:

اسلام زن را مثل مرد در همه شئون، در همه شئون، همان‌طور که مرد در همه شئون دخالت دارد، زن هم دخالت دارد. با دست مرد تنها درست نمی‌شود. مرد و زن باید با هم این خرابه را بسازند (خمینی، ۱۳۶۸، ج ۶، صص ۳۰۲-۳۰۰).

این در حالی است که در گفتمان سلفی، زنان را جهت مشارکت سیاسی و اخذ مناصب سیاسی دارای صلاحیت نمی‌دانند.

۶-۳-۸. حق اخذ مناصب سیاسی

در رویکرد جدید زنان می‌توانند مناصب و جایگاه‌هایی که اولاً و بالذات به معنای رهبری و ولایت نیستند، و نوعی وکالت سیاسی محسوب می‌گردند به دست بیاورند؛ بدین معنا که وکالت سیاسی زنان، در صورتی که اشکالات شرعی متعاقبی را به دنبال نداشته باشد، بر اساس توکیل موکل، و رضایت فردی او، بی‌اشکال خواهد بود. در حقیقت این متفکران، بسیاری از وظایف سیاسی که سیاست‌مداران بر عهده دارند را از باب وکالت دانسته‌اند و نه ولایت، و آنچه که اتفاق می‌افتد نیز در همین چارچوب است؛ منتها در بعد حقوق عمومی (عترت‌دوست، ۱۳۹۲، ص ۸۴). در همین خصوص شهید بهشتی در مقام تدوین قانون اساسی در مورد روایات وارد شده در این موضوع می‌گوید:

برای خود من دلالی که در روایات آورده می‌شود که زن نمی‌تواند زمامدار و رئیس‌جمهور باشد کافی نیست و هیچ‌وقت هم کافی نبوده است. از ابتدا که در این مسئله به صورت بررسی اجتهادی تحقیق کردم، دلایل برایم غیر کافی بوده است» (حسینی بهشتی، ۱۳۷۸، صص ۳۵-۳۴).

بحث اخذ مناصب حکومتی توسط زنان در این گفتمان فقط یک شعار سیاسی نبود، بلکه باید گفت که مشارکت سیاسی زنان در گفتمان شیعه پس از انقلاب اسلامی در

همه مؤلفه‌ها، بیش از گذشته بوده است. اگرچه در خصوص برخی موارد همچون دست‌یابی زنان به مقام رهبری و یا ریاست‌جمهوری موردپذیرش نیست، ولی نسبت به گذشته که هرگونه اخذ منصب زنان موردقبول نبود تغییرات محسوسی مشاهده می‌شود؛ به‌نحوی که تحقیقات اجتماعی نشان داده است که در طی سالیان پس از انقلاب اسلامی، تعداد زنانی که به عضویت احزاب سیاسی درآمده‌اند افزایش داشته و حضور زنان در ارکان تصمیم‌گیری احزاب با رشدی نسبی مواجه بوده است (ماشینی، ۱۳۸۸) و زنان بر اساس اجازه قانون اساسی در همه سال‌های پس از انقلاب، هم در انتخابات مجالس قانون‌گذاری شرکت کرده‌اند و هم به‌عنوان نماینده برگزیده شده‌اند (شیرودی، ۱۳۸۵).

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که گفته شد، در گذشته دو گفتمان شیعه و سلفیه در موضوع زن‌داری مشابهت‌های زیادی بودند و دو گفتمان در دال‌هایی نظیر حجاب، قوامیت و... بسیار به یکدیگر نزدیک بودند (اگرچه معنادهی به این دال‌ها در گفتمان سلفی بسیار متصلبانه‌تر بود) × اما همان‌طور که نشان دادیم، پس از ورود گفتمان مدرنیسم (با دال‌هایی نظیر برابری زن و مرد، حضور اجتماعی زن و...) به جهان اسلام، گفتمان شیعی، با توجه به دو عنصر اجتهاد و عقل‌گرایی توانست خود را به‌روزرسانی کرده و بسیاری از دال‌های گفتمان مدرن را در درون خود جذب و به معنادهی مجدد آنها پردازد؛ به‌شکلی که در حال حاضر گفتمان شیعی به یکی از گفتمان‌های پیشرو در موضوع زنان در جهان اسلام تبدیل شده و توانسته بسیاری از تبعیض‌های موجود در حوزه زنان را از میان بردارد. اما در مقابل گفتمان سلفی به‌دلیل برخی دال‌های درون گفتمان خود نظیر گذشته‌گرایی و نص‌گرایی، در کنار ضعف نهاد اجتهاد قادر به این کار نبوده و زنان در همان گفتمان سنتی اسلامی باقی مانده‌اند که این مسئله قابلیت جذب این گفتمان را به‌شدت کاهش داده است.

فهرست منابع

۱. آخوند خراسانی. (۱۴۲۲ق). کفایة الاصول. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲. اسد علیزاده، اکبر. (۱۳۸۶). ریشه‌های تاریخی و نحوه شکل‌گیری وهابیت. ماهنامه شبهه‌شناسی-مبلغان، ۱۲(۹۶)، صص ۴۰-۵۴.
۳. الله‌نیا سماکوش، محمد؛ میرزایی، علیرضا. (۱۳۹۳). نقدپذیری نگاه سلفیه در باب حجیت فهم سلف. دوفصلنامه علمی-پژوهشی انسان‌پژوهی دینی، ۱۱(۳۲)، صص ۱۳۹-۱۶۵.
۴. الیاس، انطون. (۱۳۸۴). القاموس العصری: فرهنگ نوین عربی-فارسی (مترجم: سید مصطفی طباطبایی). تهران: اسلامیه.
۵. اردستانی، علی؛ یوسف مدد، صدیقه. (۱۳۹۸). گفتمان اسلام سیاسی و ظهور هویت زنانه در دوره پهلوی. فصلنامه سیاست، ۱(۴۹)، صص ۱-۲۰.
۶. السقاف، حسین بن علی. (۲۰۰۹م). السلفية الوهابية: أفكارها الأساسية وجذورها التاريخية. بیروت: دار المیزان.
۷. الشعیبی، حمود بن عقلاء. (۱۴۲۲ق). «بيان عما حصل من لبس في شروط الإفتاء»، منبر التوحيد و الجهاد، قابل مشاهده در:
http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_36523.html
۸. بجنوردی، سیدمحمد. (۱۳۸۳). تجلید الاجتهاد: فقه المرأة نموذجاً. مجله المنطق الجدید، (۷)، صص ۸۵-۱۰۵.
۹. بخشایش اردستانی، احمد. (۱۳۸۸). تحلیل گفتمانی در بازانديشی اجتماعی. فصل‌نامه سیاست، ۱(۳۹)، صص ۵۷-۶۶.
۱۰. بشیریه، حسین. (۱۳۸۰). تاریخ اندیشه‌های لیبرالیسم و محافظه‌کاری. تهران: نشر نی.
۱۱. پناهی، حسین؛ سلمان، بهزاد؛ آل عمران، سیدعلی. (۱۳۹۵). تأثیر نابرابری جنسیتی در آموزش بر رشد اقتصادی ایران. جامعه‌شناسی اقتصادی و توسعه، ۵(۱)، صص ۴۳-۶۱.
۱۲. جابر ادريس، علی امير. (۱۴۱۹ق). منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل والنقل (چاپ اول). ریاض: اضاء السلف.

۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). زن در آینه جلال و جمال. قم: اسراء.
۱۴. حسینی بهشتی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۸). مبانی نظری قانون اساسی. تهران: بقعه.
۱۵. حسینی زاده، محمدعلی. (۱۳۸۳). نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی. فصل نامه علوم سیاسی، ۷(۴)، صص ۱۸۱-۲۱۲.
۱۶. حسینی زاده، محمدعلی. (۱۳۸۶). اسلام سیاسی در ایران. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۱۷. خمینی، روح الله. (۱۳۶۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۸. رهبری، مهدی. (۱۳۸۶). شکل گیری گفتمان انقلابی در ایران. مجله پژوهش حقوق و سیاست، ۹(۲۳)، صص ۸۹-۱۱۴.
۱۹. ساعی، احمد؛ حقیقی، علی محمد؛ و مقدس، محمود. (۱۳۹۰). بررسی نقش مدرنیسم در شکل گیری رادیکالیسم اسلامی: مطالعه موردی مصر. فصل نامه مطالعات سیاسی، ۳(۱۱)، صص ۳۱-۵۰.
۲۰. شریعتی، علی. (۱۳۸۰). زن (مجموعه آثار ۲۱). تهران: بنیاد دکتر علی شریعتی.
۲۱. شمس الدین، محمد مهدی. (۱۹۹۴م). الستر والنظر. بیروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر.
۲۲. شیروودی، مرتضی. (۱۳۸۵). قانون اساسی و زنان: بررسی جایگاه قانونی زنان در قانون گذاری های مربوط به مسائل بانوان. معرفت، (۱۰۶)، صص ۹۸-۱۰۷.
۲۳. صانعی، یوسف. (۱۳۹۷). رویکردی به حقوق زنان. قم: انتشارات فقه الثقلین.
۲۴. عبدالباقی، محمد فؤاد؛ الخطیب، محب الدین. (۱۳۷۹ق). فتح الباری بشرح صحیح البخاری. بیروت: دار المعرفة.
۲۵. عترت دوست، محمد. (۱۳۹۲). بررسی ادله فقهی مخالفان ولایت سیاسی زنان در فقه شیعه. فصلنامه پژوهش های فقه و حقوق اسلامی، (۳۳)، صص ۹۴-۷۹.
۲۶. فقهی زاده، عبدالهادی؛ دل افکار، علیرضا؛ علیزاده، رقیه. (۱۳۹۸). تحلیل انتقادی مبانی تفسیری سلفیه. پژوهش نامه تفسیر و زبان قرآن، ۷(۲)، صص ۹۵-۱۱۶.
۲۷. فوران، جان. (۱۳۷۷). مقاومت شکننده (مترجم: احمد تدین). تهران: نشر رسا.

۲۸. قوام، سید عبدالعلی؛ مشکات، اسدی. (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی جایگاه زن در گفتمان‌های مختلف تاریخ معاصر ایران. مطالعات میان فرهنگ، ۹(۲۳)، صص ۹-۳۹.
۲۹. کدیور، جمیله. (۲۰۰۱م). المرأة روية من وراء جدار (مترجم: سرمد الطائی). دمشق: دارالفکر.
۳۰. کوثری، مسعود؛ تفرشی، امیرعلی؛ سادات علوی نکو، معصومه. (۱۳۹۶). امام خمینی علیه السلام و بساخت هویت زنانه در انقلاب اسلامی: چگونگی و اساسی گفتمان پهلوی دوم و هژمونی معنایی امام خمینی علیه السلام. زن در توسعه و سیاست، ۱۵(۳)، صص ۳۲۷-۳۵۷.
۳۱. ماشینی، فریده. (۱۳۸۸). موقعیت زنان سی سال پس از انقلاب. ماهنامه آیین، (۲۰-۱۹)، صص ۱۲۶-۱۳۱.
۳۲. مرادی، مجید. (۱۳۹۲). فعالیت اجتماعی و سیاسی زن از نگاه محمدمهدی شمس‌الدین. نشریه حوزه، ۳۰(۱۶۷)، صص ۹۰-۱۲۰.
۳۳. مرینیسی، فاطمه. (۱۳۸۰). زنان پرده‌نشین و نخبان جوشن‌پوش (مترجم: ملیحه مغازه‌ای). تهران: نشر نی.
۳۴. مصباح، محمدتقی. (۱۳۴۳). زن یا نیمی از پیکر اجتماع. ماهنامه مکتب تشیع، (۱۱)، صص ۱۶۱-۱۹۶.
۳۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.
۳۶. مهریزی، مهدی. (۲۰۰۲م). نحو فقه للمرأة یواکب الحیاة. قم: دارالهادی.
37. Laclau, Ernesto & Chantal, Mouffe. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
38. Smith, Anna Marie. (1998). *Laclau and Mouffe the Radical Democratic Imaginary*. London and New York: Routledge.
39. Paidar, Parvin. (1995). *Women and The Process in Twentieth Century Iran*. Cambridge University Press.

References

1. Abdul Baqi, M. F., & Al-Khatib, M. (1379 AH). *Fath al-Bari be Sharh Sahih al-Bokhari*. Beirut: Dar Al-Ma'rifah. [In Arabic]
2. Akhund Khorasani. (1422 AH). *Kifayat al-Usul*. Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
3. Allah nia Samakush, M., & Mirzaei, A. (2014). Criticism of the Salafi view on the authority of understanding the Salaf. *Bi-Quarterly Journal of Religious Human Studies*, 11(32), pp. 139-165. [In Persian]
4. Al-Saqqaf, H. (2009). *al-Salafiyyah al-Wahabiah: Afkaroha al-Asasih va Jozouroha al-Tarikhiyah*. Beirut: Dar Al-Mizan.
5. Al-Shoaib, H. (1422 AH). *Bayan Ama Hasal min Lays fi Shorout al-Iftaa, Minbar al-Tawhid va al-jihad*, from: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_36523.html. [In Persian]
6. Ardestani, A., & Yousef Madad, S. (1398 AP). The discourse of political Islam and the emergence of female identity in the Pahlavi period. *Journal of Politics*, 49(1), pp. 1-20. [In Persian]
7. Asad Alizadeh, A. (1386 AP). Historical roots and how Wahhabism was formed. *Journal of Doubt studies for Preachers*, 12(96), pp. 40-54. [In Persian]
8. Bakhshaish Ardestani, Ahmad. (1388 AP). Discourse analysis in social rethinking. *Journal of Politics*, 39(1), pp. 57-66.
9. Bashirieh, H. (1380 AP). *History of the ideas of liberalism and conservatism*. Tehran: Ney Publications. [In Persian]
10. Bojnord, S. M. (2004). Tajdid al-ijtihad: Fiqh al-Mir'at Nemouzja. *Journal of New Logic*, (7), pp. 85-105.
11. Elias, A. (1384 AP). *al-Qamous al-Asri: New Arabic-Persian Dictionary*. (S. M. Tabatabaei, Trans.). Tehran: Islamieh. [In Persian]
12. Etratdoost, M. (1392 AP). Examining the jurisprudential arguments of the opponents of women's political guardianship in Shiite jurisprudence. *Quarterly Journal of Islamic Jurisprudence and Law Studies*, (33), pp. 94-79. [In Persian]

13. Fiqhizadeh, A., & Del Afkar, A., & Alizadeh, R. (1398 AP). Critical analysis of Salafi interpretive foundations. *Journal of Quran Interpretation and Language*, 7(2), pp. 95-116. [In Persian]
14. Foran, J. (1998). *Fragile Resistance* (A. Tadayon, Trans.). Tehran: Rasa Publications.
15. Hosseini Beheshti, S. M. H, (1378 AP). *Theoretical foundations of the constitution*. Tehran: Bogh'a. [In Persian]
16. Hosseinizadeh, M. A. (1383 AP). Discourse theory and political analysis. *Journal of Political Sciences*, 7(4), pp. 181-212. [In Persian]
17. Hosseinizadeh, M. A. (1386 AP). *Political Islam in Iran*. Qom: Mofid University Press. [In Persian]
18. Jaber Idris, A. A. (1419 AH). *Manhaj al-Salaf va al-Motakalemin fi Mowafiqh al-Aql va al-Naql*. (1st ed.). Riyadh: Azwa' al-Salaf. [In Arabic]
19. Javadi Amoli, A. (1386 AP). *Woman in the mirror of glory and beauty*. Qom: Isra'. [In Persian]
20. Kadivar, J. (2001). *Al-Mir'at Ro'yat min Wara' Jedar*. (Sarmad al-Ta'ei). Damascus: Dar al-Fikr.
21. Khomeini, R. (1368 AP). *Sahifeh Imam*. Tehran: Institute for Preparation and Publications of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
22. Kowsari, M., & Tafreshi, A., & Sadat Alavi Neko, M. (1396 AP). Imam Khomeini & the construction of female identity in the Islamic Revolution: How to deconstruct the second Pahlavi discourse and the semantic hegemony of Imam Khomeini &. *Journal of Women in Development and Politics*, 15(3), pp. 327-357. [In Persian]
23. Laclau, E., & C, Mouffe. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
24. Mashini, F. (1388 AP): The position of women thirty years after the revolution. *Journal of Ayeen*, (19-20), pp. 126-131. [In Persian]
25. Mehrizi, M. (2002). *Nahw Fiqh le Imra'at Yawakib al-Hayat*. Qom: Dar al-Hadi.
26. Mernissi, F. (1380 AP). *The veil and the male elite*. (Maghaze'ei, M. Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]

27. Mesbah, M. T. (1343 AP). Woman or half of the body of the community. *Journal of Shiite School*, (11), pp. 161-196. [In Persian]
28. Moradi, M. (1392 AP). Social and political activity of women from the point of view of Mohammad Mehdi Shamsuddin. *Journal of Hawzah*, 30(167), pp. 90-120. [In Persian]
29. Motahari, M. (1375 AP). *The system of women's rights in Islam*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
30. Paidar, P. (1995). *Women and The Process in Twentieh Century Iran*. Cambridge Univerity Press.
31. Panahi, H., & Salmani B., & Al-Imran, S. A. (1395 AP). The Impact of Gender Inequality in Education on Iran's Economic Growth. *Journal of Sociology of Economics and Development*, 5(1), pp. 43-61. [In Persian]
32. Qawam, S. A., & Mishkat, A. (1393 AP). A Comparative Study of the Status of Women in Different Discourses of Contemporary Iranian History. *Journal of Intercultural Studies*, 9(23), pp. 9-39. [In Persian]
33. Rahbari, M. (1386 AP). Formation of revolutionary discourse in Iran. *Journal of Law and Politics Research*, 9(23), pp. 89-114. [In Persian]
34. Saei, A., & Haqiqi, A. M., & Muqaddas, M. (1390 AP). Investigating the Role of Modernism in the Formation of Islamic Radicalism: A Case Study of Egypt. *Journal of Political Studies*, 3(11), pp. 31-50. [In Persian]
35. Sane'ei, Y. (1397 AP). *An approach to women's rights*. Qom: Fiqh Al-Thaqalin Publications. [In Persian]
36. Shamsuddin, M. M. (1994). *al-Satr va al-Nazar. Beirut: al-Mu'asis al-Dowali le al-Derasat va al-Nashr*.
37. Shariati, A. (1380 AP). *Woman (Collection of 21 works)*. Tehran: Dr. Ali Shariati Foundation. [In Persian]
38. Shiroodi, M. (1385 AP). The Constitution and Women: An Examination of the Legal Status of Women in Legislation on Women's Issues. *Journal of Ma'arif*, (106), pp. 98-107. [In Persian]
39. Smith, A. M. (1998). *Laclau and Mouffe the Radical Democratic Imaginary*. London and New York: Routledge.