

صورتبندی مطالعات زنان در جهان اسلام (1)*

تألیف: محمد پزشکی**
تنظیم و تلخیص: نفیسه کاظمی***

چکیده

جهان اسلام در طول یکصد و پنجاه سال اخیر، به نحو گسترده‌ای به مطالعات زنان پرداخته است. نوشتار حاضر، در راستای شناخت این سیر مطالعات و تحولات پیش روی آن، یک دسته‌بندی اولیه از مجموعه مطالعات اسلامی با تأکید بر نویسندگان سده بیستم میلادی در حوزه‌ی مسایل زنان ارائه می‌کند. صورتبندی این مطالعات، تحت دو رویکرد کلی اصول‌گرایی و دگراندیشی قرار می‌گیرد. رویکرد اصول‌گرایی متأثر از افکار اندیشمندان اسلامی نوگرا بوده و به دو دیدگاه نوسلفی و اجتهادی تقسیم می‌شود. نوسلفیان هم‌چون سیدقطب با ادعای تمسک به کتاب و میراث سلف، درصدد حل مسایل زنان برآمدند؛ در حالی‌که اجتهادگرایان هم‌چون مطهری، شمس‌الدین و فضل‌الله علاوه بر اهمیت دادن به نصوص، برای عقل نیز حجیت و اعتبار قایل شدند. دیدگاه دگراندیشان در شماره‌ی بعدی نوشتار مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

واژگان کلیدی

مطالعات زنان، اصول‌گرایی، دیدگاه اجتهادی، نوسلفی، اسلام.

* - مقاله حاضر بخشی از پژوهشی است که در پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی وابسته به پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم صورت گرفته است.

** - دانشجوی دکترای علوم سیاسی

*** - کارشناس فلسفه

«مطالعات زنان»^۱ در دوران معاصر جهان اسلام را به لحاظ مرجعیت اعتبار، می‌توان به دو دسته مطالعات عرفی و مطالعات اسلامی تقسیم کرد. قابل ذکر است که تاکنون طبقه‌بندی جامع و مانعی در این زمینه‌ی مطالعات، دیده نشده است که بتواند انواع دیدگاه‌های موجود در یکصدوپنجاه سال اخیر را پوشش دهد؛ زیرا، دسته‌بندی‌های موجود بیشتر به طبقه‌بندی جنبش‌های زنان پرداخته‌اند تا نظریات مربوط به مسایل زنان و بدیهی است که میان تحولات اندیشه و تحولات جنبش‌های اسلامی تفاوت‌هایی وجود دارد.

نوشتار حاضر در راستای دستیابی به این نظریات، به مطالعات زنان با رهیافت اسلامی پرداخته و یک دسته‌بندی اولیه و ابتدایی از مجموعه نظریات اسلامی در قرن بیستم میلادی ارائه کرده است. این مطالعات به لحاظ تاریخی از ربع دوم سده بیستم شروع شده و به مدت پنج دهه تا نیمه‌ی دهه هفتاد این سده ادامه می‌یابد. در این مرحله، چهار دیدگاه کلی در مطالعات زنان قابل شناسایی است: دیدگاه نوسلفی، دیدگاه اجتهادی، دیدگاه تجددگرای اسلامی و در نهایت دیدگاه معرفت‌شناسانه. مقاله‌ی حاضر در شناسایی این دیدگاه‌ها بیشتر جنبه‌ی نظری آن‌ها را صرف‌نظر از بعد اجتماعی‌شان مطمح نظر دارد. به طور کلی در جمع‌بندی و مرحله‌بندی دیدگاه‌های مذکور، نکات ذیل مورد توجه قرار گرفته است:

اول: در جمع‌بندی نظریات، مجموعه‌ی جهان اسلام به عنوان یک کلیت واحد در نظر گرفته شده است؛ به گونه‌ای که تحولات هر یک از جوامع اسلامی معاصر به عنوان حلقه‌ای از زنجیره به هم پیوسته تحولات جوامع اسلامی تلقی می‌شود.
دوم: بیشترین نویسندگان مورد توجه پژوهش مذکور را نویسندگان عرب و ایرانی تشکیل می‌دهند.

سوم: تاریخ‌گذاری هر دیدگاه و بیان تاریخ ظهور و افول برای آن، به معنای از بین رفتن دیدگاه مزبور و جایگزینی آن با دیدگاه متأخرتر نمی‌باشد؛ بلکه در دوره‌های متأخرتر، هم‌زیستی دیدگاه‌های مراحل پیشین با مرحله‌ی بعدی نیز مشاهده می‌شود. به

^۱ - مقصود از واژه‌ی «مطالعات زنان»، عقاید، ایده‌ها و نظریاتی است که درباره‌ی مسایل زنان بیان شده است.

همین دلیل در دهه‌های آخر سده بیستم، دیدگاه‌های تجددگرا، نوسلفی و اجتهادی در کنار دیدگاه‌های معرفت‌شناسی قرار می‌گیرند.

چهارم: آنچه تحت عنوان دیدگاهی خاص بیان می‌شود، در واقع خود دربرگیرنده‌ی مجموعه‌ای از دیدگاه‌های متعدد است. با وجود این واقعیت، جهت ساده‌سازی دسته‌بندی و پی‌گیری روند تحولات مطالعات زنان، ترجیح داده شده که اصول عمومی یا دیدگاه‌های نویسندگان هر گرایش، به عنوان شاخص هر دیدگاه بیان شود. پنجم: دیدگاه‌های مورد توجه، از تحولات مدرنیته و پسامدرنیته در سطح کلان و تحولات فمینیسم در سطح خرد متأثر هستند.

با پیش‌فرض مذکور مسأله‌ی نوشتار حاضر را می‌توان چنین بیان کرد: مطالعات زنان در اندیشه‌ی اسلامی معاصر بر حسب نوع تأثیر و تأثر از مدرنیته^۱ و فمینیسم^۲ به دیدگاه‌های نوسلفی، اجتهادی، تجددگرا و معرفت‌شناسی اسلامی دسته‌بندی می‌شود. بر این اساس، دو دیدگاه نوسلفی و اجتهادی از این دو عامل تأثیر معکوس پذیرفته و دیدگاه تجددگرا به صورت مستقیم از آن متأثر بوده و بالاخره دیدگاه معرفت‌شناسی نیز از پساتجددگرایی^۳ و پساساختارگرایی^۴ و موج سوم فمینیسم تأثیر پذیرفته است. نوشتار حاضر در این شماره و بخش اول خود به بررسی و بازبینی رویکرد اصول‌گرا با دو دیدگاه نوسلفی و اجتهادی می‌پردازد و بخش آتی آن در شماره‌ی آینده ناظر به رویکرد دگراندیشی با دو دیدگاه تجددگرایی اسلامی و معرفت‌شناسی اسلامی خواهد بود.

1) تحولات اندیشه اسلامی پیرامون موضوع زنان

تاریخ‌نگاران اندیشه اسلامی یک سده اخیر، دسته‌بندی‌های مختلفی از تحولات عمومی این اندیشه ارایه کرده‌اند که به شالوده‌شناختی اندیشه اسلامی و روش‌های عمومی آن ارتباط دارد؛ هر چند تحولاتی که با پویایی اندیشه‌ها و نوع دل‌مشغولی‌های فرهنگی اندیشه اسلامی در گستره‌ی مفاهیم و در دوره‌ی مورد نظر ما مربوط می‌شود،

-
- 1 - modernism
 - 2 - feminism
 - 3 - post modernism
 - 4 - post structuralism

خود به بررسی و تأملی جداگانه نیازمند است. در این جا به تناسب موضوع مورد توجه، تنها به برخی از این دسته‌بندی‌ها اشاره می‌شود:

«زکی میلاد» تحولات اندیشه اسلامی اخیر را به اندیشه اسلامی نوگرا و اندیشه اسلامی معاصر تقسیم می‌کند که مسبوق به دوره دعوت‌های اصلاح‌گرایانه سلفی است (رک. میلاد، 1421ق). از نظر میلاد دوره دعوت‌گری از سده هجدهم تا نیمه اول سده نوزدهم میلادی استمرار می‌یابد؛ در حالی که اندیشه اسلامی نوگرا در نیمه دوم سده نوزدهم شکل گرفت و تا دهه‌های ابتدایی سده بیستم تداوم یافته و با پایان یافتن خلافت عثمانی خاتمه یافت. اما اندیشه اسلامی معاصر با وقایعی مرتبط است که پس از پایان خلافت عثمانی در نیمه اول سده بیستم روی داده و تا پایان دهه هفتاد میلادی تداوم یافته است. پس از این دهه، اسلوب اندیشه اسلامی بسیار تغییر کرده و شرایط تازه‌ای برای آن پدید آمده است.

«حامد ابوزید» نیز در مرحله‌بندی تحولات اندیشه اسلامی حاضر به دو مرحله‌ی نوگرا و معاصر اشاره می‌کند (رک. حامد ابوزید، 1999م: ص 55). اندیشه اسلامی نوگرا، به لحاظ زمانی متقدم‌تر از اندیشه اسلامی معاصر است و آن را می‌توان مهم‌ترین و بارزترین دوره رشد و تحول اندیشه اسلامی دانست. کسانی که مراحل اندیشه اسلامی را نوشته‌اند، تقریباً همگی بر امتیاز اندیشه اسلامی در این مرحله اتفاق نظر دارند. اندیشه اسلامی نوگرا با رویارویی مستقیم و گسترده با غرب پیوند خورد؛ غربی که بنابر نظر اندیشمندان و مصلحان اسلام‌گرای پیشگام آن دوره، چالش تاریخی شدیدی را در برابر جهان اسلام به نمایش گذارده و از نظر رشد و تحول در زمینه علم، فن‌آوری، نظام مدیریتی و قانون‌گذاری دارای تجربه پیشگامی بوده است. شاید بیشترین عاملی که در تحولات اندیشه نوگرا تأثیرگذار بوده است، بزرگان و شخصیت‌های این اندیشه و دیدگاه فکری - اجتماعی آن‌ها و مشارکت و تأثیر آنان در محیط پیرامون خود باشد. بارزترین این شخصیت‌ها را می‌توان «محمد عبده» (1322-1266ق) و «محمد رشیدرضا» (1354-1282ق) دانست. عبده و رضا در گستره اندیشه و دیدگاه‌های خود درباره مسایل زنان در مقایسه با اندیشه‌های پیش و پس از خود، جلوتر و رشد یافته‌تر ظاهر شدند. این پیشرفت از یک سو به اسلوب‌های فکری و اجتماعی‌ای بستگی دارد که زیستگاه اجتماعی اندیشه نوگرا از نظر زمان و مکان به

نمایش می‌گذاشت و از سوی دیگر با اوضاع عینی مرتبط است که در پناه آن، عناصر، مفاهیم و مؤلفه‌های این اندیشه شکل گرفت و ظاهر شد.

اما برخلاف عقیده ابوزید، «رضوان‌السید» به پدیده‌ای به نام «سیر قهقرایی» در درون اندیشه اسلامی نوگرا اشاره می‌کند. بر اساس نظر او، محمد عبده جلوتر از رشیدرضا است و وی جلوتر از «حسن‌البناء»، حسن‌البناء جلوتر از «سیدقطب» و سیدقطب جلوتر از «عمر عبدالرحمن» می‌باشد (السید، 1997م: ص 87).

مرحله دوم اندیشه اسلامی از نظر ابوزید، اندیشه اسلامی معاصر در مسایل زنان است که به لحاظ تاریخی دربرگیرنده حوادث پس از پایان خلافت عثمانی در نیمه نخست سده بیستم تا زمان حاضر می‌باشد.

«طه جابراعلوانی» نیز تحول اندیشه اسلامی را چهار مرحله می‌داند. مرحله اول همان شوک ابتدایی و تحیر آغازین است؛ در این مرحله مسلمانان نسبت به قوام و اعتبار جایگاه‌های فکری و فرهنگی خویش به شدت مظنون شدند و اعتمادشان را به اندیشه اسلامی خود از دست دادند. در مرحله دوم به ثبات نسبی رسیدند و دوره تحیر را پشت سر نهادند. مرحله سوم که از نظر علوانی هنوز در آن به سر می‌بریم، مرحله خیزش اسلامی نامیده می‌شود؛ یعنی مرحله آگاهی به خویشتن یا کشف خود و سرانجام مرحله چهارم، مرحله‌ای است که به سوی آن گام برمی‌داریم و آن مرحله ارابه‌ی جایگزین اسلامی و تمدنی برای همه‌ی چیزهایی است که غرب ارابه داده است (رک. جابراعلوانی، 1992م).

«منیر شفیق» در دسته‌بندی دیگری تحولات اندیشه اسلامی را در پنج مرحله معرفی کرده است: مرحله اول همان چیزی است که «سیدجمال‌الدین اسدآبادی» به آن می‌اندیشید؛ یعنی تلاش برای اصلاح دولت عثمانی؛ مرحله دوم، در دوره‌ی تثبیت گام‌های استعمار ظهور پیدا کرده است که تا پایان جنگ جهانی اول تداوم می‌یابد و نمونه آن اندیشه محمد عبده و رشیدرضا است؛ مرحله سوم، استعمار مستقیم است؛ مرحله چهارم، مرحله تشکیل دولت‌های مستقل پس از جنگ جهانی دوم است و مرحله پنجم پیروزی انقلاب اسلامی در ایران می‌باشد (رک. شفیق، 1991م).

با وجود تفاوت‌های موجود در دسته‌بندی تحولات اندیشه اسلامی، در ادبیات معاصر اندیشه اسلامی، شاهد ندهای مداومی هستیم که با عناوین بسیار در صددند تا

از مرحله تازه‌ای از اندیشه اسلامی که از اوایل دهه هشتاد سده بیستم میلادی آغاز می‌شود، خبر دهند که از آن جمله می‌توان به این عناوین اشاره کرد: «نوسازی اندیشه اسلامی» (رک. میلاد، 1994م)، «اصلاح اندیشه اسلامی» (رک. جابراعلوانی، 1991م)، «نوگرایی در اجتهاد» (رک. القرضاوی، 1993م)، «احیای اندیشه دینی» (رک. مطهری، 1372)، «دگرگون سازی در فرهنگ و فقه» (رک. مدرسی، بی‌تا) و «نوسازی اصول فقه اسلامی» (رک. الترابی، 1960م).

2) مطالعات زنان در اندیشه اسلامی معاصر

1-2) مسایل زنان از نظر اصول‌گرایان

دهه هشتاد میلادی، آغاز خیزش و بیداری گسترده اصول‌گرایی در جهان اسلام است. در این دوره، اندیشه اسلامی با واقعیت‌های کاملاً متغیری مواجه شد و به واسطه‌ی آن دچار چالش‌های فکری و شناختی متفاوت گردید که از شیوه‌ی تعامل غرب با دیدگاه‌های اندیشه اسلامی در مسایلی مانند زن، آزادی و حقوق بشر برخاسته است. این گونه مسایل، معضلات و چالش‌های فکری و شناختی برای اصول‌گرایی اسلامی پدید آورد و آن را وارد مرحله‌ی جدیدی کرد که از مسایل پیشین اندیشه اسلامی متفاوت است. یکی از مباحث مورد مناقشه، مسایل مطرح در حوزه زنان است. اصول‌گرایان متأثر از اندیشمندان اسلامی نوگرا، با دو رویکرد نوسلفی و اجتهادی به بحث درباره‌ی مسایل زنان پرداخته و مدعی ارایه تفسیری جدید از روابط و حقوق زن و مرد شدند که وضعیت کنونی جوامع اسلامی ایجاب می‌کند؛ هرچند که هر یک از آن‌ها از آبخشورهای متفاوتی به این مهم می‌پردازند.

1-1-2) دیدگاه نوسلفی

گرایش‌های نوگرایانه سلفی، به دلیل تأثیر و اعتماد بر میراث منقول از سلف، «نوسلفی» نام گرفتند. این دیدگاه در چارچوب اندیشه قدیم سیر می‌کند که از قرون وسطی به بعد بر جهان اسلام حکم فرما بوده است (رک. عماره، 1962م).

نوسلفی‌گری علاوه بر این‌که یک جنبش سیاسی است، دارای خاستگاه‌های فکری، مذهبی و فلسفی نیز می‌باشد. این نگرش، تجدید حیات دین را در تجدید فهم مفاهیم دینی و پویایی بخشی به آن‌ها می‌جوید و نسبت به وضعیت موجود مسلمانان دیدگاهی انتقادی اتخاذ می‌کند. این دیدگاه با ادعای تمسک بر تعالیم قرآن و سنت، خواهان یافتن راه‌حل‌های جدید برای مسایل جدید است و با تغذیه فکری از اندیشه‌های «محمد بن عبدالوهاب» در پی ساده‌سازی و پالایش انبوه اندیشه‌های ذهنی از شریعت اسلامی است.

رضوان‌السید ضمن اشاره ظریفی بر چگونگی پیدایش دیدگاه سلفی در اندیشه اسلامی نوگرا، این دیدگاه را چنین تبیین می‌کند: «سید محمد رشید رضا از زمره اصلاح‌گرانی بود که در نیمه دوم دهه بیست سده بیستم از تفکرات سلفیه جانبداری می‌کرد. اندیشه‌های سلفیه را ابتدا «ابن تیمیه» یافت؛ سپس محمد بن عبدالوهاب به آن پرداخت و پس از آن در توجه به سنت و مراجعه به آن در اجتهادات فقهی خود دچار اغراق گردید» (همان: ص 42).

دیدگاه نوسلفی پس از دهه 1980 م، به دو شاخه تندرو و معتدل تقسیم می‌شود که نمونه دیدگاه‌های معتدل در ضمن بیان دیدگاه محمد غزالی ارایه خواهد شد و می‌توان از آرای «بن باز» به عنوان نماینده دیدگاه رادیکال نوسلفی در دوره اخیر اندیشه اسلامی نام برد.

1-1-1-2) منابع فکری اندیشه نوسلفی معاصر

مهم‌ترین منابع فکری نوسلفی معاصر در زمینه مسایل زنان، «ابو حامد محمد غزالی» (ق 450-505) و جنبش‌های اصلاحی سلفی سده هجده تا نیمه اول سده نوزده میلادی است.

1-1-1-1) ابو حامد محمد غزالی
آموزه‌های غزالی درباره زنان در دو فصل «آفت شهوت شکم و فرج» (رک. غزالی، 1373) و «آداب ازدواج» احیاء علوم دین آمده است (رک. همان: ج 2، صص 211-208).

غزالی در ذیل بحث از «وظیفه فرد مسلمان در دنیا» دیدگاه خویش را در مورد زنان بیان می‌کند. به نظر وی، از آن‌جا که معرفت خداوند بهترین نوع معرفت است، فرد مسلمان برای آن‌که بتواند به خوبی وظیفه خود را در این مهم انجام دهد، می‌باید تأثیر محرک‌های داخل و خارج از بدن خود را کاهش دهد؛ عوامل خارجی بازدارنده از آن هدف را سرکوب کند و از لذت‌های دنیوی چشم‌پوشی نماید. در این میان زنان بازیچه‌های خطرناکی هستند که می‌بایست به منظور افزایش نسل امت اسلامی و فروکش آتش غریزه جنسی مردان به‌کار روند؛ اما نباید به گونه‌ای مورد توجه مردان مسلمان قرار گیرند که آن‌ها را از توجه به خداوند باز دارند (همان).

این انگاره درباره ماهیت زن، ضمیمه فکری دیدگاه نوسلفی درباره‌ی زنان است. از نظر آن‌ها زنان از قدرت جنسی مخربی برخوردار هستند و می‌توانند به کمک آن بر هر چیزی غالب شوند؛ از این رو، نگرش نوسلفی خود را ناگزیر از کنترل زنان می‌داند تا مردان بتوانند به وظایف دینی و اجتماعی خود روی آورند. این مهم، از طریق قواعد حقوقی و نهادهای اجتماعی انجام می‌پذیرد.

نتیجه‌گیری اخیر، دیدگاه نوسلفی را از «نظریه جنسی» به «نظریه جنسیتی»¹ زن سوق می‌دهد. نظریه جنسیتی به موقعیت زمانی و مکانی زن در اجتماع اسلامی اشاره می‌کند و احکام مخصوص زنان را تجویز می‌نماید. بنابراین دیدگاه‌های نوسلفی معاصر همانند نظریه جنسی، در تجویزهای جنسیتی خود نیز متأثر از آموزه‌های غزالی است و از نظریه جنسیتی وی جانبداری می‌کند. این تأثیر را می‌توان آشکارا در تفسیر نوسلفیان از موضوعاتی چون: احکام جداسازی جنسی، ازدواج، خانواده، آموزش، مراسم عبادی جمعی و فعالیت‌های اجتماعی مشاهده کرد.

2-1-1-2) دعوت‌های اصلاحی سلفی

دعوت‌های سلفی، جنبش‌هایی بودند که در نتیجه احساس انحطاط از آغاز سده هجده میلادی در بخش عظیمی از جهان اسلام به وجود آمدند و تا نیمه اول سده نوزدهم میلادی ادامه یافتند (محمد شریف، 1370: ج 4، صص 88-45). این دعوت‌ها شامل نهضت محمدبن‌عبدالوهاب (1201-1111ق) در عربستان،

نهضت محمدبن علی سنوسی (1276-1202ق) که ابتدا در شمال آفریقا و سپس در لیبی مستقر شد و نهضت محمدبن احمد عبدالله (1302-1260ق) در سودان می‌شوند.^۱ اهداف این جنبش‌های اصلاحی، دعوت به اسلام واقعی جهت یافتن الگوی اصیل زن، زدودن سنت‌های جنسی و جنسیتی جاهلی سده بیستم و ایجاد وحدت میان زنان مسلمان از طریق جذب شدن در جنبش‌های گوناگون زنان بود. در این میان، سیدقطب و ابوالاعلی مودودی نقش بسیار مهمی در انتقال دعوت سلفی سده هجده به دیدگاه‌های جنسی و جنسیتی نوسلفی نیمه دوم سده بیستم داشتند.

2-1-1-2) اندیشوران نوسلفی

2-1-1-2-1) سید قطب

«سید قطب» در میان اندیشوران نوسلفی سده بیستم، هم از نظر شمار تألیفات و هم از جهت عمق و گستره‌ی تأثیرگذاری، جایگاهی ویژه دارد. اگرچه سید قطب به طور جدی به مسایل زنان پرداخت، اما مسایل زنان در نگاه نوسلفی به شدت و امدار تعالیم وی است. سخنان او در این زمینه به طور عمده در دفاع از تعالیم جنسی و مقررات جنسیتی اسلام از یک سو و انتقاد از وضعیت زنان در جوامع اسلامی از سوی دیگر، خلاصه می‌شود.

از نظر قطب، اسلام به لحاظ جنسیت و حقوق انسانی، برابری کامل بین زن و مرد برقرار کرده است و اگر برتری برای یکی بر دیگری قرار داده، تنها مربوط به استعداد طبیعی است که بر حقیقت وضع انسانی دو جنس تأثیر نمی‌گذارد. به این ترتیب هر جا که این دو به لحاظ استعداد، خصلت و مسئولیت برابر باشند، حقوق برابر دارند و هر جا که تفاوت داشته باشند، به تناسب وضع خود، شأنی متفاوت می‌یابند (قطب، 1383: ص 47). از این رو، زن و مرد به لحاظ دینی و معنوی و نیز از جهت شایستگی برای مالکیت و تصرف اقتصادی برابر هستند؛ اما در برخی فروع عملی مانند میراث و شهادت قضایی، مرد بر زن ترجیح داده شده است. به عقیده قطب علت تفاوت مزبور،

^۱ - عده‌ای دعوت محمدبن علی شوکانی (1173ق) در یمن و دعوت شهاب‌الدین محمد آلوسی (1217ق) و محمد شکر آلوسی (1342-1273ق) در عراق را نیز جزء این جنبش‌ها می‌دانند.

ریشه در اختلاف مسئولیت‌ها و استعدادهای زن و مرد دارد؛ زیرا دو برابر بودن سهم مرد نسبت به سهم زن، به سبب مسئولیتی است که مرد در زندگی خانوادگی بر عهده دارد. در شهادت قضایی نیز برابر بودن شهادت دو زن با شهادت یک مرد، به جهت عاطفه و انفعال بیشتر زن نسبت به مرد، به حکم مادری است (همان: ص 49).

فروع عملی دیگر از نظر سیدقطب، حق کار و کسب برای زن است. قطب می‌گوید: اسلام به زن حق اشتغال را در صورت نیاز جامعه اعطا کرده است؛ اما حق خانه‌داری را بر آن مقدم می‌داند: «زیرا اسلام زندگی را بالاتر از صرف خوردن و آشامیدن می‌داند و از ابعاد گوناگون به زندگی می‌نگرد و برای افراد جامعه، وظایف متعدد و در عین حال مکمل و هماهنگ قایل است» (همان: ص 51). هم‌چنین قطب تأکید می‌کند: «زمانی که زن از وظیفه اساسی خود که تربیت نسل جدید است، دست بکشد و خود او یا جامعه‌اش ترجیح دهند که مهمان‌دار هتل یا کشتی یا هواپیما باشد، ... چنین چیزی نشانه‌ی پس‌ماندگی تمدنی... یا همان جاهلیت است...» (قطب، بی‌تا: ص 112).

ابوزید معتقد است که مهم‌ترین تعلیم قطب را می‌توان در دو مفهوم حاکمیت و جاهلیت خلاصه کرد (رک. حامد ابوزید، 1999م: ص 57). این دو مفهوم برای مطالعه مسایل زنان از دیدگاه نوسلفی بسیار با اهمیت است و برای تحلیل سخنان و مواضع عملی نوسلفیان بعدی نظیر رهبران اخوان المسلمین به کار می‌آید.

در دیدگاه قطب، مفهوم حاکمیت الهی بر دو پایه قرار دارد: پایه نخست عبودیت برای خدا و رهایی از حاکمیت بشر یا سلطه طاغوت است که شامل همه نظام‌های دموکراتیک، سوسیالیست و سکولار می‌شود و دومین پایه حاکمیت الهی، اجتهاد در اموری است که نصی‌درباره‌ی آن در دست نیست؛ هر چند مشروعیت این اجتهاد نیز، منوط به سیادت حاکمیت الهی و عمل به شروط آن است (قطب، بی‌تا: ص 118).

نظریه حاکمیت الهی قطب یکی از پیش‌فرض‌های مهم فکری دیدگاه نوسلفی است و چنان‌که پس از این خواهد آمد، این دیدگاه در برابر دیدگاه اجتهادگرای هواداران اسدآبادی قرار می‌گیرد و نوعی از اجتهاد را بنا می‌کند که بر اساس آن، مصلحت‌اندیشی بشری نمی‌تواند بر شریعت به عنوان حاکمیت خداوند تقدم یابد.

این دیدگاه قطب بعدها به وسیله حسن‌البنّا در مصر و ابوالاعلی المودودی در پاکستان پیگیری شد.

2-2-1-1-2 محمد غزالی

غزالی (1917-1996م) مسایل زنان را به عنوان جزئی از طرح حکومت اسلامی بیان کرده است و آن را به جنبش اسلام‌خواهی مربوط می‌کند. وی از یک سو با سرزنش از تقلید فرهنگی کورکورانه از الگوهای رفتاری غرب، اعم از این‌که مقلدان مرد یا زن باشند و از سوی دیگر با ارایه سلسله‌ای از تجویزهای اخلاقی، خواهان رفع لوازمی است که از این تقلید و تجددخواهی برمی‌خیزد.

انطباق ویژگی‌های جسمی و روحی آدمی با نیازهای وی، سرآغاز سخن غزالی است. به عقیده‌ی او بر اساس حکمت الهی، زن از لحاظ جسمی و روحی متفاوت از مرد آفریده شده است. بدن هر یک از زن و مرد متناسب با وظایفی است که خداوند بر عهده آن‌ها گذاشته است (غزالی، 1996م: ص 30). اما تفاوت طبیعی - زیستی دو جنس به معنی تفاوت آن‌ها از نظر انسانیت نبوده و به برتری یک جنس بر دیگری دلالت نمی‌کند. بر اساس این عقیده، غزالی بیان می‌کند، سنتی که زن را به خاطر ویژگی‌های طبیعی‌اش در کهتری مداوم نسبت به مرد نگاه می‌دارد، پیشینه شرقی دارد نه اسلامی (غزالی، 1948م: صص 176-177). اسلام میان زن و مرد تفاوتی در حقوق و تکالیف قایل نیست و تفاوت‌های اندک تعالیم اسلام در این زمینه، به دلیل ملاحظه و احترام به فطرت انسانی است (همان، 1996م: صص 15؛ 35). غزالی اذعان دارد که مقررات ادیان به ویژه اسلام، مطابق فطرت بوده و خواسته‌های فطری در ادیان الهی سرکوب نمی‌شوند (همان: صص 28؛ 126).

به عقیده غزالی وضعیت زن در جوامع اسلامی در خلال سده‌های اخیر چنان تغییر کرده است که با تعالیم اسلام ناسازگار است. زن در وضعیت کنونی به گونه‌ای است که در ساحت تمتع حیوانی محصور باقی مانده، از همه نوع دانش محروم گشته و از وی تقریباً تمامی عبادات به جز یکی یعنی خدمت به شوهر ساقط شده است؛ در حالی که این وضعیت از اسلام به دور بوده و با وظایف زن آن‌گونه که از کتاب و سنت فهمیده می‌شود، منافات دارد. نتیجه این انحراف آن است که مسلمانان از تعالیم دین خود در رفتار با زنان منحرف شده و میان آن‌ها روایت‌های گمراه‌کننده و احادیث مجعول رواج یافته است. جاعلان حدیث، روایاتی جعل کرده‌اند که بر زنان بی‌سواد را الزام می‌کند؛ مدرسه‌ای برای دختران نمی‌گشاید و آن‌ها را از رفتن به مسجد باز می‌دارد. به عقیده

غزالی این جااعلان حيله گرانی هستند که وظیفه زن را به لحاظ دینی و دنیوی بر بعد حیوانی صرف مقصور می کنند (فیاض، بی تا: ص 70).

دیدگاه اصلاحی غزالی نمونه ای از نگرش معتدل نوسلفی است که بر اساس آن لازم است برخی از عقاید، باورها و ارزش های مسلمانان نسبت به مسایل زنان در جوامع اسلامی تغییر یابد.

یکی از مهم ترین این باورها، برداشت مردسالارانه از حق سرپرستی مرد در خانه است. از نظر غزالی پذیرش حق مدیریت و سرپرستی مرد در خانه، به معنی تجویز استبداد و ستم وی در خانه نمی باشد. بی تردید سرپرستی در مفهوم درست آن، مسئولیتی سنگین است که در خانواده های اسلامی پایان بخش همه حقوق و وظایفی است که میان زن و مرد مورد تبادل قرار می گیرد. مفاد آیه 228 سوره بقره بیانگر این عقیده است: «و برای زنان همانند وظایفی که بر دوش آنها است، حقوق شایسته ای قرار داده شده است و مردان بر آنان برتری دارند» (غزالی، 1996م: ص 58). بنابراین اگر خانواده به مثابه مؤسسه تربیتی یا شرکتی اقتصادی هم فرض شود، به داشتن رئیسی نیازمند است که از رایزنی و تشریک مساعی و تبادل آرای خیرخواهانه دیگران بی نیاز نیست (همان: صص 154-155).

دیدگاه غزالی، نمونه ای دیدگاه معتدل در اندیشه نوسلفی است؛ اندیشه ای که از ربع دوم سده بیستم میلادی تا اوایل دهه 1980 با دیدگاه های رادیکال خود، نگرش غالب در میان مسلمانان بوده است؛ اما در ادامه تحول خود از اوایل دهه 1980، با تجدیدنظرهای اعتدالی بزرگانی چون غزالی به دیدگاه اجتهادگرا نزدیک شد.

2-1-2 دیدگاه اجتهادی

دومین دیدگاه اصول گرا در اندیشه اسلامی معاصر در باب مسایل زنان، دیدگاه اجتهادگرا است. چند سال پیش از زعامت «آیت الله بروجردی» بر حوزه علمیه قم، زمانی که وی هنوز در بروجرد ساکن بود، «دارالتقریب المذاهب الاسلامیه» به همت تنی چند از روشنفکران سنی و شیعه تأسیس شد. آیت الله بروجردی در دوره مرجعیت خود تا حد ممکن با این سازمان همکاری و همفکری کرد. در این زمان، پس از سال های متمادی، میان یک رهبر بلند پایه شیعه با «شیخ عبدالمجید سلیم»، زعیم حوزه

سنتی «الزهر» و بعد از فوت وی با فاصله دو سه سال، با «شیخ محمود شلتوت» روابط دوستانه‌ای برقرار شد. طی این دوره با برقراری روابط علمی میان دو مرکز دینی، ایران به مرکز اصلی دیدگاه اجتهادگرا تبدیل شد و از آن زمان تاکنون، مسایل زنان تحت تأثیر آموزه‌های اندیشمندانی از قبیل علامه محمدحسین طباطبایی، امام خمینی، عبدالله جوادی آملی، محمدحسین فضل‌الله، محمد مهدی شمس‌الدین و به ویژه مرتضی مطهری قرار گرفته است. بی‌تردید، مطهری شاخص‌ترین شخصیت ایرانی در مطالعات زنان از دیدگاه اجتهادی معاصر است و در خارج از ایران، مهم‌ترین شخصیت این دیدگاه محمدحسین فضل‌الله می‌باشد.

با توجه به سیر اندیشه اسلامی در دوره‌ی اخیر، پس از انقلاب اسلامی شاهد پیدایش نوگرایی در مطالعات اصول‌گرایی در سطح جهان اسلام هستیم. بیشتر تلاش‌های معاصر به بازنگری فکری برای بازسازی و نوسازی مطالعات موجود می‌پردازد. در نوشتار حاضر، دیدگاه‌های مطهری، محمدحسین فضل‌الله و محمد مهدی شمس‌الدین به عنوان شخصیت‌های معاصر دیدگاه اجتهادگرا، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

1-2-2-1) منابع فکری اندیشه اجتهادی

شرایط تاریخی شکل‌بندی اندیشه اسلامی نوگرا، تأثیر عمیقی در سرشت دیدگاه اجتهادی اندیشه اسلامی معاصر داشته است؛ به گونه‌ای که بررسی اندیشه اخیر بدون توجه به شکل‌بندی اندیشه اسلامی نوگرا امری مشکل‌می‌باشد.

جنبش بازخیزی در جهان اسلام، از نظر مرجعیت فکری از دو آبخور اساسی سیراب می‌شد: نخست دیدگاه عرفی که به حقوق زن از زاویه ناسیونالیستی و اومانیستی می‌نگریست و منبع تغذیه آن غالباً غرب بود و در آثار نویسندگانی چون «احمد فارس» و «فرح انطون» مشاهده می‌شد و دوم، دیدگاه اسلامی با مرجعیت دینی که اندیشمندانی چون «طهطاوی»، «اسدآبادی»، «عبده»، «کواکبی» و «رشیدرضا» را در خود جای می‌داد که این دیدگاه را اندیشه اسلامی نوگرا می‌نامند. دو گرایش مذکور (عرفی و اسلامی) از اوایل سده بیستم به وسیله «قاسم امین» در هم ادغام شد و بیشتر رنگ عرفی به خود گرفت؛ ولی گروه اقلیت اسلامی آن، از دومین ربع این سده به

وسیله رشیدرضا به سمت گرایش‌های نوسلفی در غلطید. دیدگاه اجتهادی در میان دو گرایش عرف‌نگر و نوسلفی نضج گرفت و رشد کرد.

دستاورد اندیشه اسلامی نوگرا را برای دیدگاه اجتهادی در سه مفهوم کلیدی می‌توان خلاصه کرد: «مرجعیت عقل در استنباط احکام دینی» اولین دستاورد اندیشه اسلامی نوگرا برای دیدگاه اجتهادی است. در بیان اهمیت این مفهوم همین بس که روش عقل‌گرایی در اندیشه اسلامی نوگرا، منجر به گشایش باب اجتهاد در مسایل اجتماعی، در اسلام سنی شد.

«توجه به فطرت، طبیعت و حقوق طبیعی برای تحلیل مسایل زنان»، دومین دستاورد اندیشه نوگرا برای دیدگاه اجتهادی است. اندیشه اسلامی معاصر از ایده طبیعت یا فطرت، استفاده بسیاری برده است؛ هر چند نویسندگان آن به ندرت تعریف دقیقی از فطرت ارائه داده‌اند و صرف مسلم بودن «نابرابری» یا «تفاوت» جنسی غالباً کل استدلالی است که برای ایده خود بیان می‌کنند.

یکی از بارزترین نمودهای کاربرد مفهوم فطرت و طبیعت در تفسیر مفهوم «ازدواج» نشان داده می‌شود. عبده در تفسیر آیه «زنان (هنگام ازدواج) از شما پیمان محکمی گرفته‌اند» (نساء، 21) معتقد است که ازدواج «پیمان فطری» است. منظور از پیمان فطری این است که زن اقدام به ازدواج نمی‌کند و به ترک تمام یاران و دوستان خود راضی نمی‌شود، مگر هنگامی که اطمینان یابد پیوند ازدواج قوی‌ترین پیوند است و زندگانی او با شوهر خود شیرین‌ترین نوع زندگانی است. عبده می‌گوید: «این پیمان فطری از محکم‌ترین پیمان‌هاست که تنها انسانی آن را احساس می‌کند که احساسات انسانی را درمی‌یابد» (رک. عبده، 1972م: ج 5، صص 194-191). زن، مرد را می‌پذیرد و خود را به او تسلیم می‌کند، با وجود این‌که می‌داند از مرد ضعیف‌تر است و مرد می‌تواند حقوق او را تضییع کند. به عقیده عبده این امر جز از تأثیر چیزی نیست که فراسوی شهوت استقرار یافته و «عقل الهی» و «شعور فطری» نام گرفته است (همان).

هم‌چنین به نظر عبده تقسیم کار میان همسران به گونه‌ای که زنان خانه‌داری کنند و مردان به کارهای خارج از خانه بپردازند، مقتضای «فطرت خداوند» است؛ هر چند که پیش از این به عنوان مقیاسی برای سرپرستی در آمده بود (رک. همان: صص 212-208).

اندیشه اسلامی معاصر با بهره‌گیری از تعالیم مشابه، حقوق طبیعی و حقوق فطری را مبنای تعالیم جنسی و جنسیتی خود قرار می‌دهد. مراد از حقوق طبیعی ارزش‌ها و امتیازاتی است که برخاسته از «فطرت» آدمی است و با سرشت وی همزاد است. قانون طبیعی چیزی نیست که بشر آن را آفریده باشد؛ بلکه این قانون در طبیعت موجود است و تنها باید آن را کشف کرد؛ این‌که بشر به کشف آن موفق شود یا نه، تأثیری در واقعیت و موجودیت آن ندارد. قوانین طبیعی تابع تصدیق یا تکذیب بشر نیستند و به این طریق با تأیید آن‌ها چیزی بر آن‌ها افزوده نمی‌شود یا با تکذیب آن‌ها، چیزی از آن‌ها کاسته نمی‌گردد بلکه قوانین طبیعت تنها «شناسایی» می‌گردند.^۱ مفهوم طبیعت و فطرت بخشی از ادعای حق سرپرستی مرد بر زن را در دیدگاه اجتهادی تشکیل می‌دهد.

سومین دستاورد اندیشه نوگرا برای دیدگاه اجتهادی، توجه به عنصر زمان و عناوین متغیر در دین و نقش آن در تحول تعالیم جنسی و جنسیتی است. عبده در تفسیر آیه «مردان، سرپرست زنان هستند، به خاطر برتری‌هایی که خداوند برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده است...» (نساء، 34) می‌گوید: از نظر پیشینیان مقصود از برتری برخی بر برخی دیگر، به رغم اطلاق آیه از نظر مشخص نکردن جنس انسان‌های برتر، برتری مردان بر زنان بوده است؛ در حالی که انسان معاصر از آیه بالا این حقیقت را استنتاج می‌کند که سرپرستی برای جنس شایسته‌تر و گرداننده خانواده است. این معنی در عرف گذشته از آن جنس مرد بود و در زمان کنونی با توجه به مقتضیات اجتماعی و خانوادگی ممکن است زن یا شوهر یا زن و شوهر با هم باشد. به این ترتیب، آشکار می‌شود که آیه‌های قرآن توان تحمل معانی مختلفی را دارند؛ به گونه‌ای که به ما اجازه برپایی روابط انسانی پیشرفته را در زمان کنونی می‌دهند (رک. عبده، 1972م: ج 5، صص 208-212).

^۱ - برای شناخت بیشتر سرشت طبیعت و حقوق طبیعی به فصل 3 منبع ذیل مراجعه شود: «لئو اشتروس، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر آگه، ج 2، 1375».

از آنجا که گرایش‌های اجتهادی در زمینه مسایل زنان، از اندیشوران اندیشه اسلامی نوگرا، به خصوص آموزه‌های محمد عبده (1322-1266ق) تأثیر پذیرفته است، در این بخش اهم نظرات وی بیان می‌شود.

1-1-2-1 محمد عبده

مهمترین ره‌آورد محمد عبده برای دیدگاه اجتهادی اندیشه اسلامی معاصر، رهایی مطالعات زنان از زندان ظاهرگرایی است. گرایش عبده در مسایل زنان راه میانه‌ای بین دیدگاه‌های سلفی و نگرش‌های تجددگرا در جوامع اسلامی است. به این دلیل «محمد عماره» گرایش عبده را دیدگاه «سلفی عقلی» می‌نامد (عماره، 1997: ص 168). اگر دیدگاه سلفی ارزش میراث منقول از سلف را بر منزلت عقل در مسایل زنان برتری می‌دهد، عبده به جایگاه ویژه عقل تأکید می‌کند؛ هرچند که او به عقل ارزش مطلق نمی‌دهد و اهمیت نصوص دینی مربوط به زن را ناچیز نمی‌شمارد. به عقیده عبده، کاربرد عقل برای فهم الگوهای رهایی زنان در اندیشه اسلامی نوگرا در گروهی سه نکته است: اولاً، عقل بشر به عنوان قوه‌ای در میان قوای دیگر، توان درک مسایل زنان جامعه اسلامی معاصر را دارد. ثانیاً، عقل بشر توان تفسیر کتاب خداوند را دارد؛ از این رو تفسیر روشنگرانه و معاصر از آیات مربوط به زنان، صرفاً مبتنی بر دیدگاه مفسران پیشین، نکات ادبی، سیره پیامبران و شأن نزول آیات نمی‌باشد؛ زیرا نگرش مفسران پیشین درباره زنان بر سطح عقل، میزان دانش آن‌ها، آگاهی جامعه و ساختار فرهنگی آن زمان درباره زن وابسته است؛ در حالی که دستاوردهای عقلی کنونی، تنها به ره‌آوردهای فکری آن‌ها محدود و منحصر نمی‌شود و ثالثاً، میان نصوص سلف درباره زنان و آیات قرآن در این زمینه، تمایز وجود دارد. به این ترتیب در نظر عبده منزلت عقل بشر، برتر از منزلت میراث سلفی است؛ زیرا از محتوای متون سلفی دلیلی که بر دستاوردهای عقل برتری داشته باشد، یافت نمی‌شود؛ اما در این میان نصوص قرآنی مستثنا هستند؛ زیرا آیات قرآن خالی از اشتباه و برتر از مواضع جدل می‌باشند؛ از این رو بر عقل مقدم می‌شوند.

عبده تقدیم آیات قرآن را نه از آن جهت می‌داند که ظواهر آیات بر عقل و براهین آن مقدم هستند- آن‌گونه که سلفیان گمان می‌کنند- بلکه آیات قرآنی چارچوبی را

مشخص می‌کنند که در آن چارچوب، انسان می‌تواند عقل و علم خود را بدون آن‌که به محظور مخالفت با قرآن بیفتد، به کار گیرد.

عبده با کار بست روش اجتهادی خود در مسایل زنان، نوآوری‌هایی در آن ایجاد کرد؛ برابری زن و مرد در تمامی حقوق و وظایف به جز حق سرپرستی و ریاست (رک. عبده، 1972: ج 4، صص 635-530)، آموزش همگانی زنان (همان: صص 632-631)، منع حق مطلق طلاق برای مردان، اعطای حق طلاق به زنان از طریق حکومت (همان: ج 1، ص 641؛ ج 5، صص 171-169؛ صص 212-211) و منع تعدد زوجات در عصر حاضر جز در مواردی از قبیل نازایی زن (همان: ج 2، صص 95-90؛ ج 20، صص 276-275) از موارد قابل ذکر در این زمینه است. برخی از آموزه‌های عبده در اندیشه اسلامی معاصر به ویژه از دهه هشتاد میلادی، به وسیله اندیشمندان اجتهادگرا تعقیب شده است.

2-1-2-2) نظریه پردازان اجتهادی

2-1-2-2-1) مرتضی مطهری

نگرش مطهری به مسایل زنان، دیدگاه اعتدالی است که نه بر مبنای تجددگرایی محض است و نه مبتنی بر نگرش سنتی محض. وی علاوه بر نقد وضعیت زن در عصر حاضر به نقد وضعیت زن در جهان گذشته نیز می‌پردازد؛ زیرا معتقد است، زن در جهان گذشته به دلیل غفلت از انسانیتش مورد اجحاف قرار گرفته است. این سخن نقد عمومی مطهری به دیدگاه سنتی است. بر این اساس، مطهری مسأله زن را در عصر کنونی نه رهایی زن در معنایی لیبرالی، بلکه در خانواده می‌داند و نقطه عطف بحث خود از جنبش زنان را در کشورهای اسلامی، حقوق طبیعی خانواده معرفی می‌کند. از این رو، مبنای تمامی تعالیم جنسی و جنسیتی وی از قبیل حجاب، میراث، خواستگاری، ازدواج و... بر اساس این حقوق تفسیر می‌شود. اما درک این حقوق خود مبتنی بر فهم مفهوم «طبیعت» یا «فطرت» است.

مطهری در مقدمه‌ای که به کتاب نظام حقوق زن در اسلام در سال 1353 نگاشت، جهت‌گیری خویش را درباره‌ی مسایل زنان به خوبی نشان داد. وی در آنجا اساسی‌ترین مسأله زن را در جامعه معاصر، نظام حقوق خانواده معرفی کرده و پس از

تأکید بر توجه به اقتضائات جهان معاصر، انحراف جنبش‌های فمینیستی معاصر را نشان می‌دهد.

او هم‌چنین در جمع‌بندی تحولات سه سده‌ی اخیر، محور اصلی همه نهضت‌های اجتماعی غرب را مسأله آزادی و تساوی می‌داند. این مسأله با توجه به وضعیت مرارت‌بار تاریخ حقوق زن در اروپا تشدید می‌شود. به این ترتیب پیشگامان نهضت اجتماعی اروپا، آزادی زن و تساوی حقوق وی را با مردان، مکمل و متمم حقوق بشر دانستند؛ در حالی‌که در این میان آنچه به فراموشی سپرده شد، مسأله اساسی نظام حقوق خانواده بود. شعار تساوی و آزادی زن به عنوان انسان، بر این حقیقت پرده افکند که زن به جهت زنانگی خود از یک‌سری مشخصات مخصوص به خود برخوردار است که با ویژگی‌های مرد تفاوت می‌کند. به عقیده مطهری این راز انحراف مسأله زن در غرب و دلیل انحراف جنبش‌های فمینیستی است؛ لذا توجه به این تفاوت‌ها که برخاسته از طبیعت متفاوت هر یک از دو جنس مذکر و مؤنث است، تصحیح‌کننده مسأله زن در جهان اسلام و غرب می‌باشد (رک. مطهری، 1378: ج 19، صص 30-25).

بخش نخست تفسیر مطهری از نهضت فمینیسم، آن‌جا که توجه به مسأله آزادی و خواست تساوی با مرد را موجب غفلت از حقیقت تفاوت می‌داند، حاوی نقد فمینیسم لیبرال، فمینیسم سوسیال و فمینیسم مارکسیستی است؛ در حالی‌که بخش اخیر نوشتار وی، آن‌جا که به تحلیل انحراف نهضت‌های فمینیستی غربی به دلیل غفلت از بعد انسانی زن و بزرگ‌نمایی بعد زنانگی زن می‌پردازد، حاوی دیدگاه انتقادی وی بر فمینیسم رادیکال می‌باشد. این عبارت که «زن در عصر حاضر به دلیل چشم‌پوشی از ویژگی‌های زنانه‌اش، تحت ستم است»، در واقع نقد عمومی مطهری به فمینیسم رادیکال است که ویژگی زنانگی را عامل تعیین‌کننده جنبش زنان می‌داند (نک. همان: صص 33-32).

1-1-2-2-2-1 اصل اجتهاد و روش مطالعات زنان

مطهری این دیدگاه را که هر تغییری در وضعیت اجتماعی و از جمله در وضعیت زنان پیدا شود، به ویژه اگر از مغرب زمین سرچشمه گرفته باشد، باید به حساب

پیشرفت و تکامل گذارد، نمی‌پذیرد و آن را از گمراه‌کننده‌ترین افکاری می‌داند که دامنگیر مردم امروز شده است؛ زیرا به عقیده او زمان همان‌گونه که پیش‌روی و تکامل دارد، به انحراف و فساد نیز کشیده می‌شود. نظر مطهری نسبت به تغییر، نگاه پیشرفت تک خطی نیست؛ از این رو می‌گوید: تجددگرایان افراطی، گویا زمان را «معصوم» گمان می‌کنند و تغییرات سه سده‌ی اخیر در وضعیت زن را به‌دلیل جدید بودن آن مطلوب می‌پندارند و برای آن‌ها خوب و بد مفهومی جز نو و کهنه ندارد. این سخن به معنای هواداری از کهنه‌گرایی نیست؛ چرا که کهنه‌گرایی نیز خود در حقیقت از عقیده به نظریه تکامل خطی برمی‌خیزد و به معنای عصمت گذشته است. (همان: صص 110-109) در واقع جهالت و جمود نیز جامعه را به فساد می‌کشاند. «جاهل و جامد هر دو فرض می‌گیرند وضعی که زنان در گذشته داشتند، جزء شعایر و مسایل دینی و برخاسته از آن است و تنها تفاوتی که با هم دارند، این است که جامد نتیجه می‌گیرد که این شعایر را باید نگه‌داری کرد و جاهل به این نتیجه می‌رسد که این ملازم با کهنه‌پرستی و علاقه به سکون است» (همان).

کنش و واکنش دو گروه بالا، وضعیت زنان را مشکل‌تر می‌کند؛ چرا که جمود جامدان موجب میدان دادن به تاخت‌وتاز جاهلان می‌شود و جهالت جاهلان، جامدان را در عقایدشان متصلب‌تر می‌کند. پس در این صورت در برابر مسأله زن در دنیای معاصر چه باید کرد؟

پاسخ مطهری بسیار آشکار است؛ او معتقد است اسلام با قوانین ثابت و متغیری که دارد، با توسعه، تمدن و فرهنگ سازگار است و می‌تواند با وضعیت متغیر زن معاصر انطباق یابد. اسلام از چند روش می‌تواند به این مهم دست یابد: نخست این‌که شاخص‌هایی را برای سیر بشر ترسیم می‌کند که آن‌ها از سویی مسیر و مقصد وضعیت مطلوب زن را ارایه می‌کند و از سوی دیگر انحراف‌ها و تباهی‌های وضعیت موجود را نشان می‌دهد. دومین ویژگی، مربوط به دسته‌بندی قوانین به دو دسته‌ی ثابت و متغیر است. این احکام بر حسب دو گونه نیاز آدمی وضع شده است. اسلام علاوه بر این‌که دارای یک‌سری اصول ثابت است، درباره‌ی نیازهای دگرگونی‌پذیر انسان، حالت متغیری اتخاذ کرده و در نتیجه این ارتباط، آن اصول ثابت در هر وضعی از اوضاع کنونی قانون فرعی خاصی را به وجود می‌آورد. سومین خصوصیتی که به اسلام امکان

انطباق تعالیمش با دنیای معاصر را می‌دهد، رعایت درجه مصالح موجود در دستورهای آن است. اسلام به کارشناسان اسلامی اجازه داده است که با سنجش اهمیت مصلحت‌های گوناگونی که در خلاف جهت یکدیگر پیرامون زندگی زنان پدید می‌آیند و با توجه به راهنمایی‌های خود اسلام درباره‌ی این سلسله مراتب مصالح، آن مصلحت را که مهم‌تر است، انتخاب کنند و در نهایت آخرین ویژگی احکام اسلام، مربوط به قوانینی است که «حق و تو» دارند. این قوانین در وضعیت‌های ضروری و حرجی زنان، احکام ثابت زنان را تعلیق می‌کنند (رک. همان: صص 110-116).

علاوه بر ویژگی‌های مربوط به احکام، دو امر دیگر نیز در مطالعات اسلامی زنان تأثیر اساسی دارد: نخست اختیارات حاکم اسلامی در حل مسایل و معضلات زن معاصر و دیگری اصل اجتهاد (رک. همان: صص 117-123). از نظر مطهری اجتهاد به اجتهاد ممنوع و اجتهاد مشروع قابل تقسیم است. اجتهاد ممنوع همان قوانین و مقرراتی است که بر اساس احکام اسلام به یکی از شیوه‌های فوق‌الذکر وضع نشده باشد. اما اجتهاد مشروع، از طریق کاربرد تدبیر و تعقل در فهم ادله شرعی و با اتکای به یک دسته شایستگی‌های علمی به دست می‌آید (رک. همان: ج 20، صص 163-167). بنابراین، مسایل زنان در نزد مطهری ضمن رکون به اقتضائات دنیای معاصر، می‌بایست به قوانین اسلام به یکی از صورت‌های ممکن منقاد باشد.

2-1-2-2-2-2) طبیعت، فطرت و حقوق طبیعی

به عقیده مطهری اسلام برای انسان، نوعی شخصیت ذاتی و قابل احترام قایل است و متناسب با آن در متن آفرینش یک سلسله حقوق و آزادی‌ها به وی اعطا کرده است. بنابراین، یگانه مرجع صلاحیت‌دار برای شناسایی حقوق واقعی انسان‌ها، کتاب آفرینش است و وضعیت حقوقی زن و مرد در مقابل یکدیگر، با مراجعه به آن روشن می‌شود (همان: ج 19، ص 157). این نظریه‌ای است که ایده طبیعت را به حقوق زنان ربط می‌دهد. «حقوق طبیعی و فطری از آن‌جا پیدا شد که دستگاه خلقت با روشن‌بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی که استعداد آن‌ها در وجودشان نهفته است، سوق می‌دهد. هر استعداد طبیعی مبنای یک «حق طبیعی» است و یک «سند طبیعی» برای آن به شمار می‌آید» (همان: ص 158).

مطهری می‌گوید دستگاه خلقت، هر نوعی از انواع موجودات را برپایه اصل عدل، در مداری مخصوص به خود قرار داده است؛ از این رو سعادت هر موجودی در آن است که در مدار طبیعی خود حرکت کند. دستگاه آفرینش در این کار خود هدف دارد و آن را از روی بی‌خبری انجام نمی‌دهد؛ از این رو حقوق خانواده باید مانند دیگر حقوق طبیعی در طبیعت جستجو شود. مطهری می‌گوید: «از استعداد های طبیعی زن و مرد و انواع سندهایی که خلقت به دست آن‌ها سپرده است، می‌توانیم بفهمیم که آیا زن و مرد دارای حقوق و تکالیف مشابهی هستند یا نه؟» (همان).

بنابراین، مطهری در مسایل زنان از مفهوم طبیعت در کاربرد عام آن استفاده می‌کند که هم شامل اصطلاح فطرت و هم طبیعت می‌شود و بر اساس آن به تفاوت طبیعی میان زن و مرد معتقد است که همین تفاوت، نقش‌ها و وظایف خاصی را برای هریک ایجاد می‌کند (همان: ج 19، صص 52-53؛ 92).

مطهری میان حقوق طبیعی مدنی و حقوق اکتسابی تفاوت قایل است. به عقیده او همه‌ی انسان‌ها از حقوق طبیعی مساوی و مشابهی برخوردار هستند؛ در حالی که در حقوق اکتسابی چنین وضعی دیده نمی‌شود. دلیل این امر آن است که انسان‌ها برخلاف حیوانات اجتماعی دیگر، طبعاً دارای سلسله مراتب اجتماعی نیستند و این به آن معناست که سازمان اجتماعی انسان طبیعی نیست؛ بلکه وظایف و نقش‌ها بر اساس عرف، رسم و قانون به وجود آمده‌اند.

حقوق خانواده مانند حقوق مدنی نیست که برای همه اعضای خانواده مشابه و همسان باشد. این امر بدان جهت است که بنابر حکم طبیعت هریک از پدر، مادر و فرزندان با استعدادها و احتیاج‌های مشابهی در زندگی خانوادگی شرکت نمی‌کنند. دست آفرینش آن‌ها را در وضع نامشابهی قرار داده است و برای هر یک نقش و وضع معینی در نظر گرفته است (همان: صص 162-163).

بنابراین، برخلاف عقیده رایج جنبش‌های تساوی طلب فمینیستی، این تفاوت‌ها به معنی برتری جنس مرد نمی‌باشد؛ بلکه این تفاوت‌ها به منظور تحکیم پیوند خانوادگی میان آن‌هاست. به این ترتیب قانون آفرینش با ایجاد این تفاوت‌ها به دست خود، حقوق و وظایف خانوادگی را میان زن و مرد تقسیم کرده است؛ همان‌گونه که اختلافات میان اعضای یک بدن را ایجاد کرده است (همان: صص 173-174). «عدم تشابه حقوق زن

و مرد در حدودی که طبیعت زن و مرد را در وضع نامشابهی قرار داده است، هم با عدالت و حقوق فطری بهتر تطبیق می‌کند و هم سعادت خانوادگی را بهتر تأمین می‌نماید و هم اجتماع را بهتر به جلو می‌برد» (همان: صص 137-138).

2-2-2-2) محمدحسین فضل‌الله

«محمدحسین فضل‌الله» یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های معاصر دیدگاه اجتهادگرا است که حوزه‌ی مطالعات زنان را از دغدغه‌های اصلی خویش قرار داده است. او خود در این باره می‌گوید: «مسئله زن در سرلوحه‌ی تأملات فکری و اجتماعی من قرار دارد؛ زیرا از دید من، در چارچوب کلی اسلامی، رفتار اجتماعی در مورد زنان با رفتار درست اسلامی فاصله دارد. از این گذشته، نگرش به زن به عنوان یک انسان، حتی از سوی خودش، نگرشی غیر اسلامی است و پوشیده نیست که این وضع چه پیامدهایی در عرصه‌ی واقعیت، از نظر تعریف صحیح نقش زن در زندگی و پذیرش حقوق وی به دنبال دارد» (فضل‌الله، 1997: ص 17).

بنابراین از نظر فضل‌الله مطالعه درست اندیشه اسلامی، نخستین وظیفه پژوهشی مسلمانان را تشکیل می‌دهد؛ اما این امر نخست مبتنی بر تصحیح روش مطالعه در باب زنان است؛ چرا که روش نادرست فهم متون اسلامی در پیدایش وضعیت اسفبار کنونی بسیار مؤثر است. بر همین اساس، وی روش مطالعه خویش را بر فهم قرآن و سپس روایات امامان (ع) استوار می‌کند. در اثر پیروی از این اندیشه، قرآن خطوط کلی نگرش اسلامی در باب زن را ارائه می‌دهد و روایات به تفصیل جزئیات آن‌ها می‌پردازد و از آنجا که بیان جزئیات کاملاً تحت تأثیر شرایط و اوضاع خاص می‌باشد، از لابه‌لای موضوعات مربوط به زن، به ماهیت مسئله مورد نظر نگریسته می‌شود و سپس به احادیث مرتبط پرداخته می‌شود.

فضل‌الله برخلاف مطهری، بیشتر دیدگاهی نص‌گرایانه به مسئله زن دارد؛ در حالی که مطهری می‌کوشد تا با تمسک به قانون طبیعت و فطرت که به نظر وی مطابق حکم اسلام نیز هست، به بررسی مسایل زنان بپردازد.

فضل‌الله با وجود تحقیقات گسترده‌ای که در زمینه مسایل زنان انجام داده است، ترجیح می‌دهد که این مطالعات توسط خود زنان انجام پذیرد؛ زیرا به عقیده او «گاهی

زن بهتر می‌تواند مشکلات زن را درک کند و در نتیجه بهتر می‌تواند ارزش راه‌حل‌هایی را که دیگران برای مشکلات او ارایه می‌دهند، دریابد؛ زیرا کسی که با مشکلی روبرو است، ماهیت مثبت و منفی راه حل پیشنهاد شده را بهتر می‌داند» (همان).

فضل‌الله با اشاره به وضعیت اسفناک زنان در جوامع اسلامی، دو عامل را در پیدایش این وضع مؤثر می‌داند؛ اول انحطاط جوامع اسلامی و سپس تأثیر آن از جوامع پیرامونی. به عقیده او، این دو عامل موجب پیدایش وضعیتی شده است که بر اثر آن مسلمانان از اصالت شخصیت اسلامی خود در زندگی فردی و اجتماعی دور شده‌اند و جوامع پیرامونی نیز بر تحمیل این وضعیت بر آن‌ها مؤثر بوده‌اند؛ چنان‌که نگرش منفی آن جوامع نسبت به زن، به جوامع اسلامی هم منتقل شده است (فضل‌الله، بی‌تا: صص 34-35؛ همان، 1997: صص 17-18). از این رو، تغییر نگرش جوامع اسلامی در موضوع زن ضروری است؛ زیرا نگرش گذشته که زن را در مقایسه با مرد، ناقص و ناتمام می‌دانست، به سوی نگرش نوین که به برابری انسانی میان مرد و زن باور دارد، متمایل شده است. این نگرش جدید که از قرآن و سنت به صورت بی‌طرفانه و آزاداندیشانه الهام می‌گیرد، به چرخشی مثبت در زمینه اعتراف به انسانیت زن و نقش وی در زندگی انجامیده است.

فضل‌الله روش قرآنی خود را روشی التقاطی نمی‌داند؛ به گونه‌ای که با تأویل نص قرآنی و احادیث ائمه (ع)، درصدد استنتاج نظریات فمینیستی معاصر باشد؛ بلکه روش خود را پیمودن حقایق اسلام بر اساس مضامین به دست آمده از نص قاطع قرآن و حدیث معصوم (ع) می‌داند (فضل‌الله، بی‌تا: صص 13-14).

برابری در نظر وی، به معنای حفظ تنوع در خصوصیات انسانی با فرصت دادن به هر یک از زن و مرد در محدوده‌ی ویژگی‌های خود است. هر انسانی به حسب ویژگی‌های وجودی‌اش فرصتی دارد که می‌تواند در آن به صورت زنده و رشد‌یابنده خود را نشان دهد (فضل‌الله، 1997: صص 36-37). این سخن بدان معنا است که فمینیسم به معنی تساوی‌طلبی مطلق میان زن و مرد، مورد پذیرش اسلام نیست. هم‌چنین فمینیسم به معنی برتری‌خواهی زن نسبت به مرد، آن‌گونه که در فمینیسم فلسفی مطرح می‌شود نیز با تعالیم اسلام ناسازگار است. ادعای برتری زن بر مرد، مانند دعوای برتری مرد بر زن است؛ زیرا هم مرد توانایی ترقی را به اندازه‌ای دارد که از زن برتر

شود و هم زن از چنین توانی برخوردار است. از آنجا که زن در طول تاریخ از تجربه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دور نگاه داشته شده، در سطح پایین‌تری از مرد قرار گرفته است؛ ولی این امر به کاستی عناصر شخصیتی وی باز نمی‌گردد. بنابراین این ادعای فمینیستی که «زن به دلیل زندگی‌بخشی، برتر از مرد است» نادرست است؛ زیرا به همان اندازه که زن زندگی‌بخش است، مرد نیز در این اصل با وی شریک است و در مسأله تولید مثل با زن شراکت دارد (همان: ص 49).

فضل‌الله عملکرد جنبش‌های اسلامی زنان را موفق نمی‌داند و چهار دلیل برای ادعای خود ذکر می‌کند: اول آن‌که جنبش‌های مذکور حرکت‌های مردان بوده است و نه زنان؛ در این حالت این مردان هستند که امتیازات خود را می‌گیرند، نه زنان؛ ثانیاً رهبران جنبش‌های اسلامی بر اثر شرایط جوانی با زنانی ازدواج کرده‌اند که در سطح بالایی از فرهنگ نبوده‌اند؛ سوم این‌که رهبران اسلامی به علت مشغله‌ی زیاد، مؤسسات اجتماعی‌ای را که زنان در این جنبش در آن‌ها فعالیت می‌کنند، یاری نمی‌کنند و سرانجام این‌که جنبش‌های اسلامی، جنبش‌های سیاسی هستند و نه فرهنگی (همان: صص 37-38).

فضل‌الله معتقد است جنبش زنان در جهان معاصر، منشأ تأثیرات متفاوت مثبت و منفی است. این حرکت از آن جهت که عامل افزایش آگاهی، کسب مهارت‌ها و تجارب علمی و نوآوری‌هایی در علم و مسایل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است، مثبت است؛ اما از این جهت که این جنبش زن را تبدیل به ابزاری برای خوشگذرانی مرد و صنعت سکس کرده و موجب شده است که به او نگاه شیء‌گونه شود، منفی می‌باشد. فضل‌الله نقش رسانه‌های گروهی را در پیدایش این امر مهم قلمداد می‌کند و معتقد است که رسانه‌ها می‌توانند با احترام به انسانیت زن و مرد به صورت یکسان جامعه‌ای متوازن و سالم پدید آورند (همان: صص 55-57).

1-2-2-2-1 سرشت زن و مرد

از نظر فضل‌الله، مرد و زن یک سرشت انسانی بیشتر ندارند و تفاوت میان آن دو، صرفاً به ویژگی‌های جسمی آن‌ها مرتبط است؛ این ویژگی‌ها مانند هر چیز واقعی دیگری، در زندگی آن‌ها تأثیر دارد و به دنبال آن مقتضیات ویژه خود را نیز به همراه

می‌آورد و موجب تفاوت در وظیفه‌ی اجتماعی و انسانی هر یک از مرد و زن می‌شود؛ اما این تفاوت خود نیز با استناد به یک منبع یا حقیقت واحد انسانی شکل می‌گیرد و در واقع تفاوت در وظیفه است؛ نه در سرشت. تفاوت در وظیفه، تنها به معنی تفاوت در نقش عملی هر یک از زن و مرد است و ارتباطی به مرتبه وجودی و اصل تکامل آنها ندارد.

این نگرش کلی، بنیان روابط اجتماعی فراگیر میان مرد و زن در خانواده یا خارج از آن و روابط میان مردان و زنان با هم‌جنسان خود را پی می‌ریزد و مبنای آن برقراری موازنه و تعادل در منافع بر پایه تأمین منافع واقعی افراد به طور کلی است. این امر به معنی دقت در تقسیم وظایف و کارها است. فضل‌الله تساوی زن و مرد در انسانیت و تفاوت در نقش‌های جنسیتی را عدالت می‌داند؛ زیرا عدالت به معنای دادن حق هر کس به اوست. بنابراین خداوند به عنوان آفریدگار جهان، به هر انسانی بر حسب مأموریتی که از او انتظار دارد، ویژگی‌هایی داده است.

2-2-2-2-1-2 حقوق زن

یکی از مسایل جدی مورد توجه فمینیست‌ها مسأله «خشونت علیه زنان» و نیز «سرپرستی مرد بر زن» است. فضل‌الله معتقد است که اسلام به موجب آیه 34 سوره نساء، حق سرپرستی زن را به مرد اعطا کرده است و با توجه به آیه فوق و نیز آیه 228 سوره بقره، موارد سرپرستی مرد را به سازماندهی و مدیریت خانواده و حقوق ویژه همسری محدود کرده است و این مسأله به برتری جنس مرد بر زن ارتباطی ندارد؛ بلکه برخی از ویژگی‌های جسمی و روانی و نیز عهده‌داری تأمین هزینه‌های زن به وسیله مرد، موجب این حکم شده است. بر اساس این تعبیر، حدود حق سرپرستی مرد محدود به مواردی می‌شود که طبیعت قرارداد زناشویی اقتضا می‌کند. از این رو، نظر غالب این است که شوهر حق خانه‌نشین کردن زن را ندارد؛ مگر این‌که با حق بهره‌گیری جنسی شوهر ناسازگار باشد؛ اما فضل‌الله خود بیشتر اعتقاد دارد که در این صورت نیز مرد نمی‌تواند زن خود را منع کند (رک. همان: صص 93-89).

هم‌چنین، به عقیده‌ی فضل‌الله این نظریه که زن تمایل و در پی آن حق جنسی ندارد، نادرست است. همان‌گونه که زن باید رعایت حق جنسی مرد را بنماید، طبیعت ازدواج اقتضا می‌کند که حق جنسی زن نیز مورد احترام قرار گیرد:

«زیرا ازدواج برای حفظ عفت زن و مرد به طور یکسان پدید آمده است و احادیث بسیاری بر این مطلب تأکید می‌کنند... در نتیجه، نپذیرفتن حق جنسی زن، ازدواج را به جای آن‌که مایه حفظ عفت و پاکدامنی زن سازد، سبب انحراف او می‌گرداند و علت آن هم این است که زن نیز در ازدواج، همان تمایلات جنسی را دارد» (همان: ص 94).

یکی دیگر از مسایل مورد توجه فضل‌الله مسأله تنبیه بدنی زن است. او تنها در موردی تنبیه بدنی زن را مجاز می‌شمارد که وی از ادای حق جنسی مرد خودداری کند؛ چرا که رابطه‌ی زناشویی، تنها ابزار شرعی، قانونی و اجتماعی برای تأمین نیاز جنسی زن و مرد است؛ لذا تنبیه بدنی زن تنها در حالت خاصی که بنیاد ازدواج تهدید به نابودی می‌شود، مجاز است (رک. همان: ص 95). در نظر فضل‌الله تنبیه بدنی زن در این حالت خاص، موافق نگرشی است که او از زن به عنوان شریک زندگی دارد. به عقیده فضل‌الله زن با ورود به زندگی زناشویی حقوق خاصی را درباره بدن خود به شوهر خویش می‌بخشد و پیمانی را می‌بندد که خود را به محتوای آن ملزم می‌گرداند و در صورت نافرمانی از مرد در حق جنسی، مرد را به طلاق یا ازدواج مجدد یا انحراف می‌کشانند که همه‌ی این موارد به زیان زن است.

زنان چه در عرصه‌ی خصوصی و شخصی و چه در عرصه‌ی عمومی از حقوقی برخوردارند که یکی از آن‌ها حق آموزش است. به عقیده‌ی فضل‌الله تعلیم و تربیت زن تنها به دانش‌هایی اختصاص نمی‌یابد که با نقش مادری وی ارتباط پیدا می‌کند؛ بلکه زن به عنوان انسان، نیازمند همه داده‌های علمی است. خداوند زن را در برابر خود مسئول قرار داده و این امر به نوبه خود نیازمند برخورداری از قدرت، آزادی اراده، فکر و عمل است. هم‌چنین نباید زن را از حق آموزش به دلیل اختلاط با مردان منع کرد؛ زیرا اختلاط جنسی به تنهایی مانع تحصیل زن نیست؛ بلکه برای جلوگیری از انحراف، باید ضوابطی ایجاد کرد؛ نه این‌که مانع تحصیل زن شد.

مسأله مهم دیگر از نظر فضل‌الله در حقوق زن، موضوع اشتغال است. زن مسئول خویش و جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کند؛ همان‌گونه که مرد مسئول خود و

جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کند. زن و مرد در خارج از دایره‌ی همسری، مادری و پدری، زمینه‌های گسترده‌ای دارند که مانند دو انسان برابر در انسانیت می‌توانند برای ساختن زندگی، دوشادوش یکدیگر فعالیت کنند (همان، بی‌تا: صص 38-39). البته این سخن همواره مطرح بوده است که اسلام می‌خواهد زن در درجه اول خانه‌دار باشد؛ اما اسلام کار زن در خانه را، از لوازم عقد ازدواج نمی‌داند و انجام هیچ کاری را در خانه برای تأمین هزینه‌های خانواده یا مشارکت در آن لازم نمی‌داند. بنابراین، انجام کارهایی چون خانه‌داری و سرپرستی فرزندان بر وی واجب نیست؛ هرچند می‌تواند بهترین یاری و لطف زن به مرد محسوب شود. البته معنای سخن بالا آن نیست که زن نباید به هیچ کاری دست بزند؛ بلکه منظور آن است که اسلام از زن می‌خواهد کار خانه خویش را از جهت کمک و نیکی انجام دهد. اسلام از راه وادار نکردن زن به کار در خانه، فرصتی برای وی فراهم کرده تا در ساختن جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، نقش داشته باشد؛ از این رو، با کاستن از بار مسئولیت خانوادگی و حتی همسری زن، در عمل، نقش وی را در ساختن زندگی پذیرفته است (رک. همان، 1997م: صص 61-59). در نتیجه، زن در اسلام حق کار کردن در همه زمینه‌های مشروع را دارد. تنها مورد ناسازگاری حق اشتغال زن، زمانی است که کار او با حق ویژه مرد تعارض پیدا کند (همان: ص 67).

در میان حقوق زن مسلمان، سه حق با ابعاد سیاسی همواره مورد چالش بوده است: فرمانروایی، قضاوت و مرجعیت دینی. فضل‌الله می‌گوید: قرآن با بیان ماجرای ملکه سبا چهره مثبتی از فرمانروایی زن ارائه داده است که با اعتقاد به امکان‌ناپذیری حاکمیت زن و برداشت از روایاتی با این محتوا که «مردمی که زنی را به فرمانروایی برگزینند، روی رستگاری را نمی‌بینند»، سازگار نیست. او ریشه اعتقاد بالا را روایت بخاری می‌داند که در کتاب‌های امامیه وجود ندارد و برداشت از روایت اخیر را بر اساس روش قرآنی خود، با تصویر حکومت ملکه سبا متفاوت می‌داند. هم‌چنین به عقیده‌ی او این نظریه که زن به دلیل عدم کنترل احساسات و ضعف بودن، شایستگی حکومت کردن را ندارد، مردود می‌باشد؛ زیرا ناتوانی مرتبط با انسانیت است که مرد و زن در آن به طور یکسان شریک هستند. زن می‌تواند بر ضعف خود چیره شود؛ چنان‌که گاهی نشان داده است که خردمندتر از مرد می‌باشد و می‌تواند در دانش بر وی برتری یابد. فضل‌الله دلیل

به حکومت نرسیدن زنان در کشورهای اسلامی را غیرقانونی بودن حکومت زن نمی‌داند؛ بلکه آن را به وجود برخی سنت‌ها و عادت‌های غلط حاکم بر جوامع اسلامی برمی‌گرداند؛ در حالی که مبانی شرعی حکومت زن مورد کشمکش فقیهان است و نظر قاطعی در این باره وجود ندارد (رک. همان: صص 119-122).

فضل‌الله در مورد قضاوت زن نیز روایاتی هم‌چون «زن نباید قضاوت را به عهده گیرد» (مجلسی، بی‌تا: ج 100، ح 1) را به علت ضعف سند مخدوش می‌داند؛ برخی ضعف سند این روایت را با طرح مسأله برابری شهادت دو زن با یک مرد و اقتضای آن برای حرمت قضاوت زن جبران می‌کنند؛ اما به عقیده‌ی فضل‌الله شهادت زن دلالتی بر حرام بودن قضاوت وی ندارد؛ زیرا از ویژگی‌ای که درباره‌ی آن سخن رفت، سرچشمه نمی‌گیرد. با دقت در مسأله قضاوت این امر منوط به علم و تقوا شده است و در صورت وجود این دو شرط، زن می‌تواند با رعایت برخی احتیاط‌ها، متصدی امر قضاوت شود (فضل‌الله، 1997: ص 123).

فضل‌الله درباره مرجعیت زن نیز معتقد است که «تقلید» قاعده‌ای عقلایی است که نیاز به امضای شارع ندارد؛ از این رو، برای مرجعیت زن، منعی وجود ندارد. حتی روایاتی که فقیهان برای نفی اجتهاد زن بدان‌ها استناد می‌کنند، امکان اجتهاد زن را رد نمی‌کند؛ به عقیده فضل‌الله آنچه از روایات به دست می‌آید این است که اگر کسی به درجه‌ای از دانش فقه برسد که برابر با مقام اجتهاد و استنباط باشد و اجتهاد وی نوعی مشارکت در فهم حکم شرعی تلقی شود و مورد اعتماد مردم باشد، مردم هم می‌توانند او را مرجع خود قرار دهند و در این، تفاوتی میان زن و مرد نیست.

3-2-2-2-2-2-2-3 رابطه میان زن و مرد

فضل‌الله یکی از نوآوری‌های خویش را در موضوع رابطه میان زن و مرد می‌داند و معتقد است در این موضوع چه‌بسا نظریاتی ارایه کرده که نسبت به آنچه در این زمینه به طور سنتی شایع است، افراطی و تند به نظر می‌آید (همان: ص 26). وی این موضوع را ذیل مبحث دوستی مطرح می‌کند و معتقد است دوستی نقش مثبت و مهمی در زندگی انسان دارد؛ اما این نقش به طور کامل تحقق نمی‌یابد، مگر آن‌که دوست مناسبی انتخاب شود که رابطه با وی هیچ جنبه منفی نداشته باشد. دوستی نیاز زن و

مرد است؛ زیرا از یک طرف هر دو در زندگی در معرض فشارهای روانی و اجتماعی قرار دارند که آنان را نیازمند کسی می‌سازد که به آنان محبت ورزد و به مراقبت و یاری آنها پردازد تا فشارهای روانی‌شان کاهش یابد؛ از طرف دیگر این دوستی به فراهم آمدن فضای عاطفی و دوستانه‌ای کمک می‌کند که نمی‌توان خطر آن را برای هر دو جنس منکر شد؛ زیرا رابطه‌ای که با دوستی همراه است، گاهی بسیار گرم و پرجاذبه می‌شود و این جاذبه روحی و عاطفی خود به خود به کشش بدنی تبدیل می‌شود و با عمیق‌تر شدن این احساسات، هر دو احساس می‌کنند که نیاز به یگانگی با هم دارند تا اندازه‌ای که دوستی از عنوان اصلی خود منحرف می‌شود (همان: صص 180-179). از این روست که اسلام خواهان اظهار ابعاد مردانه و به ویژه زنانه در محدوده‌ی خانواده میان زن و شوهر می‌باشد.

فضل‌الله می‌نویسد، عشق کشش انسانی در برابر انسان دیگر است که در آن حالت، یگانگی عاطفی و معنوی با او احساس می‌شود. عشق احساسی است که نیازهای انسان و تمایلات گوناگون و ناهمگون او را از نظر نوع، درجه و سطح پدید می‌آورد و در نتیجه در پی موضوعاتی است که خود را سیر کند؛ این نیازها از نیازهای بدنی آغاز و به نیازهای معنوی می‌رسند که در ارزش‌ها و اصول والا نمودار می‌شوند. از این رو فضل‌الله از انواع عشق سخن می‌راند؛ عشق معنوی، عشق احساسی و عشق عاطفی. عشق زن و مرد به یکدیگر از نوع عشق احساسی است که در بیشتر موارد از حالتی غریزی پدید می‌آید و گاهی آگاهانه نیست و هیچ‌یک از دو طرف آن را احساس نمی‌کنند؛ ولی بعد از آن، درجه دوستی و صمیمیت میان آنها به حدی بالا می‌گیرد که به صورت ناخودآگاه به مسأله جنسی می‌رسند و این حالت است که دوستی پاک و بی‌پیرایه را میان زن و مرد دشوار می‌کند؛ زیرا دوستی جای خود را از یک حالت عقلی و روانی به رابطه‌ای بدنی می‌دهد.

از نظر فضل‌الله، از آن‌جا که خداوند بر احساسات درونی آدمی تا زمانی که به صورت رفتاری در بیرون ظاهر نشده است، کیفر نمی‌دهد، در نتیجه عشق غیرمجاز میان زن و مرد هم تا زمانی که به صورت احساسی درونی باشد، حرمت نمی‌یابد؛ اما با ورود این احساس به مرزهای غیرمجاز، می‌بایست آن را از طریق تبعیت از عقل کنترل کرد (رک. همان: صص 170-169 ؛ 174-172).

او هم‌چنین در مورد ازدواج می‌نویسد: «ازدواج در اسلام، نوعی قرارداد است که از سخن خدا یعنی شرع الهی سرچشمه می‌گیرد؛ قرارداد بسیار ساده‌ای است که هر زن و مردی با داشتن شرایط شرعی می‌توانند به خواست و اراده خود و با در نظر گرفتن تعهدهای هر یک، بدون هیچ‌گونه واسطه یا کمک گرفتن از هیچ شخصیت دینی این قرارداد را ببندند» (همان: ص 285).

از نظر فضل‌الله ازدواج دو وظیفه دارد: اول حفظ عفت دختر و پسر و دوم تشکیل خانواده. از این رو فلسفه‌ی ازدواج تنها به مسأله بقای نسل محدود نمی‌شود؛ بلکه لذت جنسی و حفظ عفت نیز از جمله پیامدهای اساسی ازدواج شمرده می‌شود. فضل‌الله برخلاف عقیده رایج فقها، معتقد است که پدر بر ازدواج دختر باکره خود ولایت ندارد و وظیفه اطاعت فرزندان از پدر و مادر، مربوط به مسایلی می‌شود که با منافع آن‌ها ناسازگار نباشد. بنابراین دختر عاقل و بالغ حق انتخاب آزاد همسر خود را دارد؛ هر چند که اجازه گرفتن از پدر، امری مستحب است. فضل‌الله دلیل استحباب اذن پدر و نه مادر در ازدواج دختر را، آگاهی بهتر پدر از شرایط خواستگار در اوضاع کنونی جوامع اسلامی می‌داند که در آن زنان چندان از تجربه لازم زندگی اجتماعی برخوردار نیستند.

3-2-1-2 محمد مهدی شمس‌الدین

«شمس‌الدین»، برپایی جنبش‌های رهایی زن را متضمن اقرار به وجود وضع غیرانسانی و غیر عادلانه‌ای می‌داند که زن معاصر به این طریق به وضعیت انسانی یا حقوقی نامطلوب خود اعتراض می‌کند. این جنبش ابتدا در اروپا شکل گرفت و سپس مسلمانان آن را از راه‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی از اروپائیان اقتباس کردند. بنابراین به عقیده شمس‌الدین، پایمال کردن کرامت زن و نقصان حقوق وی، از ویژگی‌های اجتماعات اسلامی نیست؛ بلکه وضعیت رایج در اجتماعات دیگر می‌باشد. واقعیت دردناک موجود در دنیای غیر مسلمان که به عنوان قانون و زندگی ایده‌آل معرفی می‌شود، زن را به موجودی فیزیولوژیک، موضوع استمتاع جنسی، شکار مردان، خدمتکار خانه و کارگر مزرعه خلاصه کرده؛ در حالی که در اجتماعات اسلامی، وضعیت زن چنین نبوده است. به عقیده او ریشه تاریخی انحراف از احکام اسلامی با

گذشت مدتی پس از وفات پیامبر و ایجاد تصور سلبی‌ای از زن در اجتماعات اسلامی شکل گرفت که برخاسته از دو عامل بود: نخست کاهش آگاهی مردم نسبت به احکام شریعت در این زمینه و سپس تأثیر و نفوذ عادات و رسوم و افکار اجتماعات بیزانسی، هندی و فارسی به جوامع اسلامی (رک. همان: صص 44-47).

بنابراین جنبش زنان می‌بایست در عرصه‌هایی از رسوم و قوانین به فعالیت می‌پرداخت که نگرش فرودستی زن را به لحاظ انسانی و حقوقی تثبیت کرده است؛ در حالی که وضعیت واقعی بدین صورت شکل نگرفت و فعالان جنبش‌های زن به نقد نقش زنان در خانواده و ارزش‌های جنسی چون عفت زن پرداختند و مسئولیت‌های زن به عنوان همسر را مظهر بندگی وی به شمار آوردند. دست‌اندرکاران جنبش زنان هیچ‌گاه توجهی به وضعیت اجتماعی زن و نقد آداب و رسومی که کرامت انسانی زن و وضعیت حقوقی او را به چالش کشیده بود، نکردند. این وضعیت، جنبش‌های زنان را در غرب به سمت برداشتن قیدهای زنانگی سوق داد و زنان را به بازیچه مردان و وسیله تمتع جنسی آنان تبدیل کرد (همان: صص 48-49).

شمس‌الدین در نقد جنبش‌های فمینیستی جوامع اسلامی می‌گوید: اصلاح وضعیت زن در جوامع اسلامی باید بر اساس بازگشت به مبانی و شریعت اسلام باشد؛ اما متأسفانه آن چه که دارد اتفاق می‌افتد، این است که مسلمانان یا غیر مسلمانان متأثر از تفکر غربی، طرح‌های تفکر مزبور را اقتباس کرده و به آن فرا می‌خوانند و از این رو به نقد احکام شریعت اسلامی و دعوت به الغای آن‌ها می‌پردازند و این وضعیت را به عقب‌ماندگی مسلمانان ارتباط می‌دهند؛ در حالی که از روی غفلت یا تغافل، معیارهای مطلق و یکسانی را برای پیشرفت و عقب‌ماندگی زنان در نظر می‌گیرند. از این رو، منشأ عقب‌ماندگی زن مسلمان را در سنن و آدابی می‌دانند که از روی نادانی به اسلام نسبت می‌دهند؛ در حالی که راه‌هایی از این وضعیت در بازگرداندن اعتبار نقش زن در عرصه اجتماعی در محدوده شریعت اسلامی و توجه به تربیت زن و آموزش او متناسب با نقش عمومی و نقش ویژه‌اش در خانواده است (همان: صص 49-52).

1-3-2-2-1) روش استنباط فقهی در مسایل زنان

اسلام‌گرایان به برکت انقلاب اسلامی، از مرحله ایده‌های ناخودآگاه و پنهانی درباره زنان به مرحله نظریه‌سازی در مطالعات زنان، تبیین نیازهای عمومی آن‌ها به همراه دستاوردهای گسترده اجتماعی آن و برخورد رودررو با واقعیت‌های زنان روی آوردند. شاخص این تحول و یکی از کتب معتبر در این زمینه، کتاب «مسایل دشوار در فقه زنان» نوشته محمدمهدی شمس‌الدین است که به بررسی مسایل زنان با نگاه استدلالی پرداخته است.¹

شمس‌الدین اساس روش مطلوب در استنباط احکام زن و خانواده در اسلام را برخاسته از این ایده می‌داند که گوناگونی وظیفه ویژه هر جنس، به معنی فراتری یک جنس و فروتری جنس دیگر نیست. در نظر گرفتن این پیش‌فرض برای مطالعه مسایل زنان از آن جهت دارای اهمیت است که فقیه پژوهشگر نصوص وارده در سنت را از سویی در پرتوی توجیحات قرآنی ملاحظه می‌کند و از سوی دیگر، قرآن و سنت را در ارتباط و تکامل بخش یکدیگر می‌بیند. او روش برخورد با سنت معصومان را بدون در نظر گرفتن تبیین قرآنی یا ملاحظه هر یک از این روایات به تنهایی، مناسب طبیعت موضوع مطالعات زنان نمی‌داند و آن را مخل استنباط دیدگاه اسلامی در این زمینه اعلام می‌کند. به عقیده شمس‌الدین، این روش که هر کدام از روایات به شکل مستقل یا به شکل تفصیلی به گونه‌ای از دیگر حالات تفصیلی وضعیت زن و روابط آن با اجتماع و خانواده و روابط داخلی خانواده و روابط آن با اجتماع جدا انگاشته شود، اشتباه روش‌شناختی مطالعات زنان در نزد پیشینیان است. (شمس‌الدین، 1380م: ج 1، ص 23) وی در بیان روش نادرست پیشینیان به مواردی اشاره می‌کند. به عنوان نمونه مادر در چنان مرکز معنوی و حقوقی‌ای نسبت به فرزند قرار می‌گیرد که کمتر موضوعی با آن برابری می‌کند؛ اما همین مادر به عنوان همسر بر اساس برخی از مبانی فقهی احترام و کرامت خود را به گونه‌ای از دست می‌دهد که گویا صرفاً موضوعی جنسی و

¹ - از دیگر نویسندگان اجتهادگرا می‌توان به محمدابراهیم جناتی اشاره کرد. نمونه‌ای از دیدگاه‌های این نویسنده در مسایل زنان در کتاب «روش‌های کلی استنباط در فقه از منظر فقهای اسلامی» بیان شده است. اثر فوق توسط انتشارات سوره مهر در سال 1380 به چاپ رسیده است. جناتی ضمن این مسایل به بررسی مسأله قضاوت زن، جواز تصدی مرجعیت و مسأله تصدی مقام ریاست جمهوری پرداخته است.

گرداننده خانه است یا آن که با وجود اثبات تشریح برابر فریضه امر به معروف نسبت به زن و مرد، فقیهان به روایاتی چون روایت عبدالله بن سنان عمل می‌کنند که بر اساس آن پیامبر فرمود زنان را در امور معروف نافرمانی کنید؛ پیش از آن که شما را به منکر وادارند و از زنان شریر به خداوند پناه برید و از زنان نیک بر حذر باشید (حر عاملی، بی تا: ج 2، صص 179-178).

شمس‌الدین می‌گوید: نصوص مربوط به شأن زن بر دو قسم است: بخشی که شامل نصوص ضعیف مرسل یا مرفوع می‌شوند و قسم دوم احادیث معتبری هستند که به لحاظ سند شایسته استنباط حکم شرعی هستند. این شایستگی برای استنباط، متوقف بر عدم مخالفت آن‌ها با قرآن است. تنها راه تشخیص حکم شرعی در زمینه جایگاه زن در نظام ارزشی و حقوقی اسلام، مراجعه به کتاب و سنت معتبر برای فهم نصوص مربوط به احکام زن در خانه پدری، خانه همسر و اجتماع، به اضافه‌ی عرفی می‌باشد که شایستگی مرجعیت فهم نص را هنگام خفای دلالت لفظی دارد. پژوهش نصوص به این شیوه آشکار می‌کند که برخی از آن‌ها در نتیجه تأثیر از عرف خاصی به وجود آمده‌اند و از این رو حکم شرعی را کشف نمی‌کنند؛ بلکه انعکاس وضعیت اجتماعی و فرهنگی‌ای هستند که شرایط زمان آن‌ها را به وجود آورده است. (شمس‌الدین، 1980م: ج 1، ص 23)

شمس‌الدین در تحلیل پیدایش انحراف در فهم نصوص مربوط به زن و مسایل پیرامون آن، مسأله‌ی مرجعیت عرف و چگونگی استدلال به آن را به عنوان منبعی شرعی، مورد توجه قرار می‌دهد و می‌گوید فقیهان اعتبار عرف را به عنوان مرجع فهم نص و مرجع تحدید قلمروی سخن و مرجع تفسیر آن پذیرفته‌اند. اما در پذیرش آن انحرافات روی داده است که موجب فهم نادرست دیدگاه اسلامی در مسایل زنان می‌شود. او می‌گوید مراد از عرفی که فقیهان بیان می‌کنند، عرف رایج زمان فقیه است؛ اما این عرف گاهی عرف جدید برخاسته از تعامل با تمدن و فرهنگ غیر اسلامی است و از این رو، شایسته نیست که مرجع تمام زمان‌ها باشد.

شمس‌الدین برای جلوگیری از چنین اشتباهات روش‌شناسانه‌ای، روش صحیح کاربرد نظریه عرف را توضیح می‌دهد و در مقام تبیین جایگاه عرف در فهم نصوص دینی چنین می‌گوید: اگر دلیلی بر عنوانی از عناوین حکمی دلالت کند یا موضوع حکم

را به تمامی ابعاد و حالات آن مشخص می‌کند یا این چنین نیست. در صورت نخست، دلیل مزبور یا تمام حالات و ابعاد حکم شرعی را بیان می‌کند که در این حالت به تنهایی برای استنباط حکم شرعی کافی است و نیازی به دلیل دیگری ندارد و کم یا زیاد کردن آن صحیح نیست؛ اما اگر دلیل شرعی تمام ابعاد حکم شرعی را بیان نکند، در این صورت برای تحدید ابعاد حکم شرعی به مرجع دیگری تکیه می‌شود که همان عرف است. در این صورت، عرف به یکی از دو اعتبار مرجع حکم شرعی به شمار می‌آید: نخست به اعتبار این که مرجع مکمل تشریح است و دوم به اعتبار این که مرجع تفسیر آن حکم شرعی است. عرف به عنوان مرجع تکمیل‌کننده‌ی تشریح، مجال فراغ تشریح است؛ به این معنا که قانون‌گذار پس از تحدید مبدأ تشریح، ابعاد و قلمرو آن را به عهده عرف می‌گذارد.

شمس‌الدین معنای معاشرت و شیوه‌های آن را که در مسأله‌ی «معاشرت معروف» در امر زناشویی به وسیله آیه «و عاشروهن بالمعروف» بدان امر شده است و تفصیل ابعاد پوشش زنان را که به وسیله دلایل مربوط به حجاب بر وجوب ستر زن دلالت کرده، از موارد این‌گونه عرف می‌داند. او می‌گوید: چنین عرفی لازم نیست که عرف رایج زمان پیامبر یا امام معصوم باشد؛ بلکه عرف جدید با ملاحظه مبدأ تشریح حکم، اعتبار قانونی دارد.

اما عرف به عنوان مرجع تفسیرکننده تشریح، به اعتبار دلایلی مرجعیت می‌یابد که شارع برای موضوعات آن‌ها مفهوم شرعی‌ای به جز آن‌چه که عرف عمومی می‌فهمد، مشخص نکرده است. شمس‌الدین عرف نوع اخیر را که در بیشتر موضوعات شرعی رواج دارد، همان عرفی می‌داند که در زمان صدور تشریح رواج دارد. چرا که این عرف همان عرفی است که معنای آن را در خطاب‌های شرعی خود در نظر داشته است. این‌جاست که عرف به دلیل آن که هنگام صدور نص وجود نداشته است، شایستگی مرجعیت تفسیر نص را ندارد.

شمس‌الدین انحراف روش‌شناختی در مسأله زنان را در تشخیص اشتباه دو نوع عرف بالا می‌داند. او نمونه‌هایی از چنین اشتباهاتی را در مسأله اختلاط زن و مرد، مسأله فعالیت زن در عرصه اقتصادی و مسأله مشارکت زن در صحنه‌های سیاسی برمی‌شمارد و می‌گوید: «فقیهان با اشتباه در تشخیص مورد عرف در ابعاد هر یک از

مسائل بالا، آن‌ها را از مورد عرف تفسیری می‌پندارند؛ در حالی که عرف مورد نظر در هر یک از موارد فوق، عرف مکمل است. نتیجه اعتبار بخشی به عرف روابط زن و اجتماع در زمان صدور نص، آن است که تمامی شکل‌های جدید و رابطه زن و اجتماع نامشروع و ممنوع تلقی خواهد شد» (رک. همان: صص 40-43).

2-3-2-2 شایستگی زن برای تصدی پست‌های سیاسی

دلایل شرعی که به بیان احکام زن و بیان وظیفه او در جامعه اسلامی می‌پردازد، نخستین و مهم‌ترین وظیفه‌ای را که به لحاظ جسمی و روانی به زن نسبت می‌دهد، ایجاد خانواده و عهده‌داری امور شوهر و فرزندان است؛ از این رو تشریح‌های ویژه زن پیرامون این وظایف می‌چرخد.

اما به عقیده شمس‌الدین این امور تنها وظایف قانونی‌ای نیست که عهده‌داری آن در زندگی زن مسلمان بیان شده است؛ بلکه فقیهان به نحو اجمالی بر مشروعیت انجام وظایف اجتماعی و اقتصادی زن اذعان دارند؛ به شرط آن‌که عهده‌داری این امور، بر وظیفه اساسی وی در عرصه خانواده تأثیر نگذارد. اما در مورد فعالیت سیاسی، مجادلات فقهی فراوانی صورت گرفته است و فقیهان در مشروعیت و شایستگی ورود زن به فعالیت‌های سیاسی اختلاف نظر دارند.

شمس‌الدین پیش از بررسی شایستگی زن برای فعالیت سیاسی از دیدگاه اسلام، به بررسی جایگاه زن در نظام اسلامی می‌پردازد و می‌گوید: زن در نظام اسلامی، یعنی در نظام ارزشی و معرفتی آن، دقیقاً همان جایگاهی را اشغال می‌کند که مرد به لحاظ حقوقی و ارزش انسانی دارد. خداوند پس از تأکید بر انسانیت کامل زن و شایستگی‌های معنوی و اخلاقی او، هر گونه شوم‌نگاری زن و بدرفتاری با او را ممنوع کرده است.

روایات متعددی هم به تفصیل برابری زن و مرد را در کرامت، شایستگی و حقوق، بدون هیچ شکی بیان کرده‌اند و وضعیت حقوقی ویژه‌ای برای زن متناسب با نگرش بالا در احوال شخصیه و مسائل اقتصادی از قبیل حق تملک بر جان، دارایی و فعالیت، پس از رسیدن به سن بلوغ اثبات کرده‌اند؛ از این رو، کسی بر زن حق سرپرستی جز در دو مورد را ندارد: اول پدر یا جد پدری در امر ازدواج دوشیزه؛ هر چند در این مورد نیز

حق سرپرستی آنها استبدادی و مطلق نیست؛ بلکه محدود به رعایت مصلحت دختر و حق ولایت دختر بر خود است و دوم همسر، درخصوص حقوق ویژه زناشویی و حق تمتع. به جز در دو مورد بالا، هیچ کس بر زن حق سرپرستی ندارد.

نکته‌ای که به سبب آن، اسلام به زن همانند مرد (در تمامی مواردی که به مقتضای طبیعت‌هایشان مشترک هستند)، اجازه فعالیت می‌دهد، به همان دلیل به زن اجازه فعالیت در عرصه سیاسی را (در چارچوب احترام به تکالیف شرعی مخصوص زن، ارتباط سالم با مردان نامحرم و متناسب با مسئولیت‌های زناشویی و خانواده) می‌دهد. بدون تردید زن مسلمان به همراه مرد مسلمان در جامعه اسلامی وظیفه امر به معروف و نهی از منکر و اهتمام به امور مسلمانان را به عهده دارد. از این رو است که شارع، زن را در برابر وقایع اجتماع، بی‌مسئولیت قرار نداده است (همان: ج 4، صص 31-30). شمس‌الدین برای این منظور به آیات قرآنی و سنت نبوی تمسک می‌کند و در جمع‌بندی سخنان خود می‌گوید:

«پس از آن‌که ثابت شد، زن به حسب اصل خلقت و آفرینش از شایستگی کامل برخوردار است، این دلایل به اثبات می‌رساند که وی شایستگی اهتمام عملی به شئون عمومی اجتماع و امت و شناخت نیازهای آن و نظارت بر حکومت و سیاست‌مداران را دارد و می‌تواند در این زمینه نظر خویش را بیان کند و به نقد یا تأیید آنها بپردازد و برای رفع مشکلات بکوشد» (رک. همان: صص 31-30). چنان‌که در سیره مسلمانان نیز می‌توان در این زمینه سابقه‌هایی یافت؛ از این رو ادعای فقدان سابقه از سوی برخی فقیهان یا ناشی از غفلت ایشان یا برخاسته از اشتباه آنها است (همان: صص 32-31).

3-3-2-2-2-1-2 اشتغال زنان

استقلال اقتصادی زن از ناحیه قانونی در شریعت اسلامی ثابت گشته و او شایستگی فعالیت اقتصادی را به صورت کامل دارد؛ به گونه‌ای که همسر یا پدر یا برادر از این جهت بر او حقی ندارند. اما به عقیده شمس‌الدین این استقلال در داخل خانواده به لحاظ واقعیت اجتماعی امری مطلوب نمی‌باشد؛ زیرا خانواده مسلمان بر پایه همکاری و همیاری و تقسیم وظایف میان زن و مرد استوار شده است؛ به گونه‌ای که بر مرد واجب است که مخارج زن خود را بپردازد و با او به نیکی رفتار نماید و بر زن است که

با همسر خویش به نیکی رفتار کرده و به امر تربیت فرزندان بپردازد. بنابراین تشریح حکم جواز فعالیت اقتصادی زن به جهت استقلال اقتصادی وی نیست؛ بلکه این حکم جلوه‌ای از جلوه‌های اعجاز تشریحی اسلام است.

شمس‌الدین در توضیح اعجاز بالا می‌گوید: تشریح فعالیت زن در اسلام به چند دلیل است: اولاً، به دلیل آن‌که اجتماع از توان و وقت زن در بهره‌مند کردن جامعه از فعالیت سودمند آباد شود؛ به جای آن‌که نیرو و وقت وی به کسالت و رخوت تلف شود. ثانیاً، در جهت رفع نیازهای اجتماع می‌تواند کارآمد باشد؛ زیرا در پاره‌ای از عرصه‌ها به تعداد کافی مرد وجود ندارد یا این‌که آن کار بیشتر شایسته زنان است یا توان بیشتر زنان در آن امور نسبت به مردان از قبیل آموزش، درمان، جراحی و پزشکی زنان آشکار است. ثالثاً، به جهت جبران کمبود مردان در زمان جنگ و نیز هنگامی که نیاز اقتضا می‌کند که مردان به امور ویژه‌ای بپردازند، اشتغال زنان لازم به نظر می‌رسد و رابعاً فرصت اشتغال به زن، امکان همیاری برای تأمین مخارج خانواده و شرکت در کارهای نیک و مؤسسات خیریه را می‌دهد.

این موارد دو وضعیت را برای زن در خانواده و اجتماع مشخص می‌کند: نخست وضعیت نیاز مخصوص او و خانواده‌اش را به مخارج زندگی؛ مانند غذا، آموزش، مسکن و بهداشت در صورت فقدان همسر و پدر یا ناتوانی و کمبود درآمد آن‌ها برای تأمین نیازهای خانواده و وضعیت دوم، مربوط به انجام وظایف عمومی و اجتماعی است که فقیهان از آن به امور کفایی یاد می‌کنند؛ اموری که امت و اجتماع برای حفظ خود و رشد توان خویش و تداوم پیشرفت‌ش در عرصه‌های مختلف زندگی عمومی بدان نیازمند است (همان: صص 185-182).

آنچه مطرح شد، خلاصه‌ای از عقاید اجتهادگرایان در مسایل زنان می‌باشد که ذیل دیدگاه اصول‌گرایان قرار می‌گیرند. اندیشه اجتهادگرا از یک سو در پی تحولات درونی اندیشه نوگرای اسلامی به وجود آمد و از سوی دیگر در پاسخ به چالشی که غرب در حوزه‌ی اندیشه‌ی اسلامی به وجود آورده بود، ایجاد گردید. این اندیشه با اعتباربخشی به دستاوردهای عقل بشری در تفسیر کلام و مراد خداوند و تمایز میان میراث سلف و تعالیم قرآن و ارایه چارچوبی تحلیلی از سوی قرآن، به تحلیل مسایل زنان پرداخت. اندیشه مطهری یکی از نگرش‌های اجتهادی است که با تمسک به قانون طبیعت و

فطرت مسایل زنان را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ در حالی که بر اندیشه‌ی فضل‌الله نگرش نص‌مدارانه غالب است و او با تکیه بر نص، آموزه‌های اجتهادی خویش را در مباحث زنان بیان می‌کند و سرانجام دیدگاه شمس‌الدین بیشتر ناظر به مسایل اخیر زنان است که در مجموع می‌تواند بیان‌گر دو رهیافت عقل‌گرا و نص‌گرا در دیدگاه اجتهادی باشد. در هر حال در بررسی دیدگاه اصول‌گرایان این موضوع مشهود است که هر چند نوسلفیان و اجتهادگرایان از دو آبشخور متفاوت به موضوع مورد بحث می‌پردازند؛ اما به سبب تأثیری که انقلاب اسلامی بر آن‌ها گذاشت، همخوانی و نزدیکی میان آن‌ها به خصوص میان عقاید نوسلفی و اجتهادگرایان محض‌گرا مشاهده می‌شود.

ادامه دارد...



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع:

- ◀ الترابي، حسن: «تجديد اصول الفقه الاسلامي»، بيروت، دارالجيل، 1960م.
- ◀ جابر العلوانى، طه: «اصلاح الفكر الاسلامى؛ ورقة عمل»، واشنطن، المعهد العالمى للفكر الاسلامى، 1991م.
- ◀ جابر العلوانى، طه: «الازمه الفكرية المعاصره تشخيص و مقترحات علاج»، واشنطن، المعهد الاسلامى للفكر الاسلامى، 1992م.
- ◀ حامد ابوزيد، نصر: «دوائر الخوف قداءة فى الخطاب المره» دارالبيضاء، المركز الثقافى العربى، 1999م.
- ◀ حر عاملى، محمد بن حسن: «وسايل الشيعه»، قم، مكتبة الاسلاميه، بى تا.
- ◀ خزعل الغزاوى، قيس: «الفكر الاسلامى: نظرات فى مساره و قضاياها»، بيروت، دارالرازى، 1992م.
- ◀ السيد، رضوان: «سياسيات الاسلام المعاصر، مراجعات و متابعات»، بيروت، دارالكتاب العربى، 1997م.
- ◀ شفيق، منير: «الفكر الاسلامى المعاصر و التحديات»، بيروت، دارالصفوة، 1991م.
- ◀ شمس الدين، محمد مهدى: «مسايل حرجه فى فقه النساء»، بيروت، مؤسسة بين الدولى للدراسات، 1980م.
- ◀ عبده، محمد: «الاعمال الكامله»، تحقيق محمد عماره، بيروت، المؤسسة العربيه للدراسات و النشر، 1972م.
- ◀ عماره، محمد: «الاسلام و المرأة فى رأى الامّ محمد عبده»، القاهرة، دارالرشاد، ط5، 1997م.
- ◀ عماره، محمد: «تحديات لها تاريخ»، بيروت، المؤسسة العربيه للدراسات، ط2، 1962م.
- ◀ غزالى، ابو حامد محمد: «احياء علوم دين»، مؤيد الدين محمد خوارزمى به كوشش حسين خديو جم، تهران، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، ج3، 1373.
- ◀ غزالى، محمد: «قضايا المرأة بين التقاليد الراكده و الوافده»، القاهرة، دارالشروق، 1996م.
- ◀ غزالى، محمد: «من هنا نعلم»، قاهره، بى نا، 1948م.
- ◀ فضل الله، محمد حسين: «دنيا المرأة»، بيروت، بى نا، 1997م.

- ﴿ فضل الله، محمدحسين: «تأملات اسلاميه حول المرأة»، بيروت، منشورات دارالملاک، ط6، بی تا.
- ﴿ فياض، نبيل: «حوارات في قضايا المرأة التراث»، دمشق، داراسامة، بی تا.
- ﴿ القرضاوی، يوسف: «مدخل عام لدراسة الشريعة الاسلامية»، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1993م.
- ﴿ قطب، سيد: «مجتمع عالمي»، مجموعه مقالات نحو مجتمع اسلامي، به نقل از تقرير گفتمان سيدقطب، فصلنامه علوم سياسي، ش 21، بهار 1383.
- ﴿ قطب، سيد: «معالم في الطريق»، بی جا، الاتحاد الاسلامي للعالمي للمنصمات الكلايية، بی تا.
- ﴿ مجلسي، محمد باقر: «بحار الانوار»، تهران، دارالکتب الاسلاميه، بی تا.
- ﴿ محمدشريف، ميان: «تاريخ فلسفه در اسلام»، تهران، مرکز نشر دانشگاهي، 1370.
- ﴿ مدرسي، محمدتقي: «التشريع الاسلامي، مناهجه و مقاصده»، تهران، مدرسي، بی تا.
- ﴿ مطهري، مرتضي: «ده گفتار»، تهران، صدرا، 1372.
- ﴿ مطهري، مرتضي: «مجموعه آثار»، تهران، صدرا، 1378.
- ﴿ ميلاد، زكي: «الفكر الاسلامي بين التاصيل و التجديد»، بيروت، دارالصفوة، 1994م.
- ﴿ ميلاد، زكي: «الفكر الاسلامي: تطوراته و مصاراته المعاصرة»، فصلنامه قضايا الاسلامية المعاصرة، قم، 1421ق.