

# تعیین اجتماعی مشارکت سیاسی زنان در اندیشه معاصر تشیع\*

دکتر کریم خان معمدی

استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام قم

## چکیده

درباره مشارکت سیاسی زن، در اندیشه معاصر شیعه، سه گونه نظریه با عناوین «موافق»، «مخالف» و «موافقت محدود» قابل شناسایی است. از آنجاکه این نظریه‌ها به متون مشترکی استناد می‌جویند، نگارنده معتقد است این اندیشه‌ها دارای تعین اجتماعی هستند؛ یعنی تحولات اجتماعی امکان استنباط اندیشه‌های نوین را به وجود آورده است؛ البته اعتقاد به ایده «تعیین اجتماعی» ملازم با نفی مطلق حقیقت خارج از ذهن نیست، بلکه در صدد توضیح چرایی، چگونگی و مختصات تفاسیر متفاوت از متون واحد است.

**کلیدواژه‌ها:** زن، مشارکت سیاسی، تعین اجتماعی، تشیع، علمگرایی و انکاره.

## مقدمه

در دهه‌های اخیر، به‌ویژه بعد از انقلاب اسلامی ایران، درباره حدود و ثغور مشارکت زن در اندیشه اسلامی بحث‌های زیادی صورت گرفته است. به نظر می‌رسد نظریه جدیدی در حال شکل‌گیری است که با استناد به همان متون سابق، برداشت جدید را ارائه می‌کند؛ به این ترتیب از «متن واحد» برداشت‌های متفاوت و گاه متضاد ارائه می‌شود، در حالی که صاحبان همه اندیشه‌ها خود را مفسر دینی و حق‌مدار تلقی می‌کنند.

در این مقاله، ضمن نشان دادن اختلاف اندیشه‌ها، آنها را با رویکردی جامعه‌شناختی، گونه‌شناسی می‌نماییم و در حد امکان دلیل اختلاف را تبیین خواهیم کرد؛ البته آرا و اندیشه‌ها چنان متشکلت و مختلف‌اند که نمی‌توان آنها را به‌سهولت گونه‌بندی کرد؛ بنابراین اندیشه‌ها را به صورت یک طیف در نظر می‌گیریم و دو سر طیف را به عنوان «نظریه مخالف» و «نظریه موافق» مورد بحث قرار می‌دهیم؛ و در ادامه نظریه میانی تحت عنوان «نظریه مشارکت محدود» طرح می‌گردد.

## تعریف مفاهیم

قبل از پرداختن به بحث، لازم است مفاهیم به کار گرفته شده در عنوان مقاله تعریف شود. وربا و کیم (Verba & Kim) در کتاب «مجموعه راهنمای علوم سیاسی» مشارکت سیاسی را چنین تعریف کرده‌اند: «مشارکت سیاسی تمام فعالیت‌های قانونی شهروندان غیرحکومتی است که کم و بیش قصد دارند به طور مستقیم بر انتخاب کارگزاران حکومتی یا اعمال آنها تأثیر گذارند» (فیرحی، ۱۳۷۷، ش، ص ۴۳). مشارکت سیاسی (Political Participation) عبارت است از اینکه شهروندان (زنان) بتوانند صدای خود را به گوش دیگران برسانند و در حکومت تأثیر عملی داشته باشند. حق

رأی، حق داوطلبی به عنوان نماینده مجلس و ریاست جمهوری و احراز منابع دولت در کلیه رده‌ها از جمله شاخص‌های مشارکت سیاسی است که در این مقاله برای نمونه مورد بحث قرار خواهند گرفت.

تعین اجتماعی (Social Determination)، به این معناست که اندیشه، محصول اجتماع و محیط پیرامونی است. در نتیجه، اندیشه‌های جدید درباره مشارکت زنان به عنوان متغیر تابع، تحت تأثیر جریان‌های اجتماعی بوده و محصول زمان است؛ البته منظور از تعین اجتماعی در اینجا، پیدایش اجتماعی (Social Genesis) نیست که بر طبق آن جامعه افکار را خلق می‌کند، بلکه منظور منشأ اجتماعی (Social Origin) است که بر طبق آن، جامعه افکار را خلق می‌کند، بلکه منظور، منشأ اجتماعی (Social Origin) است که بر اساس آن جامعه صرفاً دسترسی به افکار را امکان‌پذیر می‌سازد (توکل، ۱۳۷۰، ش، ص ۵۷).

تفاوت دو نوع تعین اجتماعی در این است که تعین در مقوله پیدایش اجتماعی به عملگرایی (پراگماتیسم) تسمیه‌گرایانه می‌انجامد که به وجود حقیقتی خارج از ذهن باور ندارد و این نوع عملگرایی با اصول موضوعه اسلامی منافات دارد. تعین به مفهوم دوم وجود حقیقت مطلق و لوح محفوظ را نفی نمی‌کند، بلکه ضمن اذعان به وجود گزاره‌های مطلق، موارد متغیر و تعین‌پذیر را توضیح می‌دهد (ریترز، ۱۳۷۴، ش، ص ۲۶۹). بدین ترتیب با گذر زمان، انسان‌ها محیط اجتماعی جدیدی را تجربه می‌نمایند و نیازهای تشریحی خویش را از منابع زلال اسلامی سیراب می‌کنند.

همان‌گونه که مارگارت مید نشان داد شخصیت و پایگاه ویژه هر کدام از دو جنس، تحت تأثیر شرایط اقتصادی و اجتماعی حاکم بر جامعه است (شرمن و وو، ۱۳۶۹، ش، ص ۱۴۲)، این مقاله در صدد بیان این فرضیه است که برداشت‌های فقهی از متون اسلامی درباره مشارکت سیاسی زنان تحت تأثیر شرایط اجتماعی است و با

تغییر پارادایم فکری، اندیشه در چارچوب آن پارادایم محصور گشته و مقتضای همان پارادایم را از متون اقتباس می‌کند.

اگر بخواهیم فرضیه فوق را ساده‌تر بیان کنیم و مفهوم تعین اجتماعی اندیشه را واضح‌تر نشان دهیم، باید بگوییم نه بر گذشتگان ممکن بود از متون دینی اندیشه مساوات‌طلبانه‌ای در باب مشارکت سیاسی برداشت نمایند و نه بر مساوات‌طلبان ممکن است مثل گذشتگان برداشت نمایند، بلکه این‌گونه اندیشه‌ها دارای تعین اجتماعی (Social Determination) بوده و دستیابی به «نظریه موافق» محصول قرن حاضر است.

### دریافت‌های متفاوت

برای نشان دادن تفاوت برداشت‌ها و اینکه این تفاوت‌ها حاصل گذر زمان و تحولات اجتماعی است، نمونه‌هایی ارائه می‌گردد؛ چه اینکه دریافت‌های ذهنی اندیشمندان از متون واحد در زمان‌های مختلف، چنان متفاوت و حتی متعارضند که چشم‌انداز جامعه‌شناختی به‌ناچار آنها را طیفی می‌نگرد. برای اثبات مدعای فوق، برخی از متون مورد استناد را مطرح نموده، برداشت‌های متعارض، یعنی واقع در دو سر طیف را با حذف برداشت‌های میانی بیان می‌کنیم.

۱. «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (نساء: ۳۴): مردان، سرپرست و خدمتگزار زنانند به سبب برتری‌هایی که از نظر نظام اجتماعی [خداوند برای بعضی نسبت به برخی دیگر قرار داده است و به خاطر انفاق‌هایی که از اموال‌شان [در مورد زنان] می‌کنند.

در مفهوم قیومیت مردان نسبت به زنان، آنچنان در میان مفسران اختلاف شدید است که هر جستجوگری را از یافتن معنی مایوس می‌کند.

بدون وارد شدن در بحث‌های تفسیری فقط دو طرف طیف به اختصار توضیح داده می‌شود. ملاحظه خواهید نمود که مفاهیم شرعی تا چه حد دارای قبض و بسط ادراکی است.

عده‌ای از زن‌گراهای افراطی، معتقدند: همچنان‌که چهارپایان از نظر قدرت بدنی نسبت به انسان برتری و فضیلت دارند تا در خدمت انسان باشند، مردان نیز از نظر قدرت جسمی قوی‌ترند تا مؤونه زن را به عهده بگیرند؛ پس مفهوم آیه در این برداشت، این است که مردان به سبب برتری جسمانی، نوکر زنان و عده‌دار امور آنان می‌باشند: «قام الرجل المرأة و علی المرأة»: یعنی مرد مؤونه زن را بر دوش کشید و برای انجام کار او به پاخواست.

پس سخن از مسئولیت است نه سیادت و سلطه! مردان، خدمتگزار زنانند و در برابر آنان مسئولیت دارند (شریعتی و دیگران، ۱۳۵۸ ش، ص ۱۳).

در مقابل تفسیر فوق - که طرفداران انگشت‌شماری دارد - جریان اصلی تفسیرها به قطب مخالف آن تمایل دارد. فیض کاشانی در تفسیر صافی در ترجمه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» می‌نویسد: یعنی مردان نسبت به زنان به مثابه والی نسبت به رعیت می‌باشند؛ زیرا خداوند آنها را به کمال عقل و حسن تدبیر و زیادتى وقت در انجام طاعات و اعمال به زنان برتری داده است (الباجوری، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۱۷).

در تفسیر ابن کثیر دمشقی می‌نویسد: «الرجال قوامون على النساء ای الرجل قیم المرأة ای رئیسها و کبیرها و الحاکم علیها و مودبها اذا اعوجت»: مرد قیم زن است؛ یعنی رئیس، بزرگ و حاکم بر او بوده و زمانی که زن کج برود، ادب‌کننده او می‌باشد. «بما فضل الله بعضهم على بعضٍ»، یعنی مردان بر زنان برتری دارند و مرد بهتر از زن می‌باشد، فلذا نبوت مختص مردان است (همان، ص ۲۵۸).

۲. «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» (بقره: ۲۲۸): برای

زنان همانند وظایفی که بر دوش آنان است، حقوق شایسته‌ای قرار داده شده و مردان بر آنها برتری دارند. در اینجا نیز برخی به صدر آیه تکیه می‌کنند و می‌خواهند با مقابله حقوق زنان به تراز نهایی دست یابند و ذیل آیه را توجیه می‌کنند. محمد مؤمن می‌گوید: «این مرتبت (برتری) مرد که آیه از آن سخن می‌گوید، همان مرتبت مراقبت از زن، در پناه خود گرفتن او و خدمت او گزاردن است، نه آنکه مرتبت چیرگی جستن و ستم راندن باشد» (مؤمن، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۱۷).

در مقابل، جریان سنتی تفسیر، معتقد است ذیل آیه، اشاره به برتری‌های حقوقی و شناختی مردان دارد. علامه طبرسی در تفسیر مجمع البیان، اطاعت زن از مرد و زیادی میراث خود را از مصادیق برتری دانسته و از تفسیر علی بن ابراهیم نقل می‌کند که حق مردان بر زنان از حق زنان بر مردان برتر است (طبرسی، ۱۰۴۶ ق، ص ۵۷۵).

۳. «الْكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَى؛ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى» (نجم: ۲۱-۲۲): آیا سهم شما پسران است و سهم او دختر؟ [در حالی که به زعم شما دختران کم‌ارزش‌تر از پسرانند] در این صورت این تقسیمی است غیر عادلانه.

اعراب بت‌پرست معتقد بودند: ملائکه دختران خدا هستند؛ حتی بت‌هایی را که می‌پرستیدند، مثل لات، عزی و منات تمثال فرشتگان می‌دانستند. قرآن کریم در سوره نجم و زخرف این نوع تفکرات را پندارهای باطل و تقسیم ناعادلانه می‌داند.

اکثر مفسران در چارچوب پارادایم فکری سابق، آیه فوق را دلیل بر عدم تساوی زن و مرد پنداشته و در برتری جنس مرد، به آیه فوق استشهاده می‌کنند. هاشمی رفسنجانی در «تفسیر تبیان» آیه فوق را تحت عنوان «ارزش برتر جنس نر بر جنس زن» (هاشمی، شبکه دارالشفا) مقوله‌بندی کرده است؛ چه اینکه ظاهر آیه این است؛ خدا می‌گوید: چرا پسران مال شما باشد و دختران مال خدا، این تقسیم

غیرعادلانه است؛ یعنی شما خوبان را برای خود و جنس پست‌تر را برای خدا برگزیده‌اید.

در سوره زخرف با توضیح بیشتری که داده، معلوم می‌شود این جدال بر اساس عقاید اعراب است؛ زیرا می‌گوید: دخترانی را به خدا منتسب می‌کنند که خود چهره‌هایشان را از شنیدن نوزاد دختر درهم کشیده و ناراحت می‌گردند؛ ولی در آیه هجده به دو ویژگی زنان اشاره نموده است که طبق برداشت اکثر مفسران چنین می‌نماید که مردان از نظر عقلی به زنان ترجیح دارند. حال ترجمه آیات:

آنها [اعراب] برای خداوند از میان بندگانش جزئی قرار دادند [ملائکه را دختران خدا خواندند] انسان کفرکننده آشکاری است! (زخرف: ۱۵)

آیا از میان مخلوقاتش، دختران را برای خود انتخاب کرده و پسران را برای شما؟ (زخرف: ۱۶)

در حالی که هرگاه یکی از آنها را به همان چیزی که برای خداوند رحمان شبیه قرار داده [به تولد دختر] بشارت دهند، صورتش از فرط ناراحتی سیاه می‌شود و مملو از خشم می‌گردد! (زخرف: ۱۷)

آیا کسی را که در لابه‌لای زینت‌ها پرورش می‌یابد و به هنگام جدال قادر به تبیین مقصود خود نیست [فرزند خدا می‌خوانید؟] (زخرف: ۱۸)

آیت‌الله هادی معرفت در تفسیر آیه «أَوَمَنْ يُنْسَأُ فِي الْحُلِيِّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» (زخرف: ۱۸) می‌گویند: «در این آیه دو ویژگی از ویژگی‌های زن - که ساختار روحی او را تشکیل می‌دهد - بیان شده است؛ اولاً شخصیت و کمال خود را همواره در زیور و آراستن خود می‌بیند. ثانیاً پیوسته دستخوش احساسات است و در گرداب

حوادث ناگوار، به جای آنکه عقل و تدبیر شایسته به کار گیرد، مغلوب احساسات شده، متانت و بردباری را که لازمه مقابله با پیشامدهاست، از دست می‌دهد و خود را عاجز و ناتوان می‌بیند (معرفت، ۱۳۷۶ ش، ص ۴۹).

علامه طبرسی در تفسیر مجمع البیان با استناد به آیه پیشین، ضمن قبول ضعف زنان در استدلال و حجت‌آوری از فتاده نقل می‌کند که: کمتر اتفاق می‌افتد زنی استدلال کند، در حالی که حجتی علیه او نباشد؛ یعنی زن به خاطر ضعف و بی‌خردی‌اش ممکن نیست حجت مبرهن ارائه دهد (طبرسی، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م، ج ۹، ص ۶۶).

در برابر جریان اصلی تفسیر، اندیشه مشارکت‌جو، تفسیر جدیدی از آیات ارائه می‌دهد که بعضاً تشابهی به برداشت‌های پیشین ندارد و به هر نحو از شمول آیات به زنان امروزی پرهیز می‌نماید. طبق این اندیشه، زن عرب قبل از اسلام از حجت‌آوری عاجز بود، نه زنی که در عهد رسالت ﷺ تربیت یافت، همچون سوده همدانی که در محاجه با معاویه مرد سیاستمدار عرب پیروز شد (الصفار، ۱۹۸۱ م، ص ۴۴-۵۰).

حتی برخی معتقدند: اصلاً آیه مربوط به زنان نیست، بلکه منظور از کسانی که در زینت، نشو و نما می‌کنند و از حجت‌آوری عاجزند، بت‌ها می‌باشند؛ چه اینکه مرسوم اعراب بت‌پرست این بود که بت‌ها را تزئین می‌کردند و انواع زینت‌ها را به آنها می‌آراستند، در حالی که آن بت‌های تراشیده‌شده از سنگ، هیچ‌گونه قدرت دفاع و استدلال نداشتند. این عده به قول منقول از ابن زید در مجمع البیان استناد می‌کنند (طبرسی، همان).

۴. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا»



از آیه فوق، دو نوع ترجمه ارائه شده است که تفسیر دوم متعلق به قرن بیستم می‌باشد:

۱. ای مردم بترسید از خدایی که شما را از نفس واحد [حضرت آدم] بیافرید و هم از آن تن، جفتش [حضرت حوا] را خلق کرد (سراج، [بی‌تا]، ذیل آیه).

۲. ای مردم بترسید از عصیان پروردگاری که همسر شما را از جان واحد آفرید و همسر او را هم از او آفرید (توجه کنید همسر و جفت او، نه زن او) (کدیور، ۱۳۷۵ ش، ص ۷۵).

در حالی که اندیشه سنتی در اسطوره خلقت، زن را آفریده شده از گل اضافی مرد، جزء مرد و از دنده چپ مرد تلقی می‌کند (مجلسی، ۱۹۸۳ م، ج ۱۲، ۱۱۶)، اندیشه جدید، زن و مرد را آفریده شده از گوهر واحد، هم‌ریشه و همذات و تنی واحد تلقی نموده است و تساوی شناختی و حقوقی را به منشأ جوهری عینی مبتنی می‌کند (کدیور، همان).

جهت پرهیز از اطاله کلام به موارد مذکور اکتفا می‌نماییم و نظریات موجود در باب مشارکت سیاسی زنان را تحت عنوان سه نظریه مقوله‌بندی نموده، به بررسی آنها می‌پردازیم.

تا حال روشن شد که از ادله واحد برداشت‌های متفاوت صورت گرفته و هر کسی با ذهنیت خویش و ذهن چارچوب‌دار به سراغ ادله رفته است؛ البته اگر بخواهیم کلیه برداشت‌ها را در مورد هر یک از موارد مذکور جمع‌آوری نماییم، طیف وسیعی از اندیشه‌ها را در برخواهد گرفت که مردسالاری افراطی تا زن‌سالاری افراطی را در خود جای می‌دهد. نگارنده اندیشه‌های موجود درباره عقلانیت زن را جمع‌آوری نموده و به این نتیجه رسید که ذکر همه ادله از گنجایش این نوشتار خارج است.

## نظریه‌های مشارکت

اندیشه‌ی علما را درباره مشارکت سیاسی زنان را می‌توان به قرار ذیل مقوله‌بندی نموده، به عنوان گونه‌های نمایی بررسی نمود؛ البته این گونه‌شناسی جهت انتظام بخشیدن به بحث و شمول به طیف اندیشه‌هاست و هیچ ادعایی درباره طرد متقابل ندارد:

۱. نظریه مخالف؛

۲. نظریه موافقت محدود؛

۳. نظریه موافق.

### ۱. نظریه مخالف

در گذشته، اندیشه‌ی حاکم بر حوزه‌های علمی، مخالفت با مشارکت سیاسی زنان بود و هیچ‌کدام از شاخص‌های مشارکت را بر نمی‌تافت. شهید مدرس در هشتم شعبان ۱۳۲۹ قمری طی نطقی در مجلس می‌گوید:

از اول عمر تا حال، بسیار در بر و بحر ممالک اتفاق افتاده بود برای بنده، ولی بدن بنده به لرزه نیامد؛ و امروز بدنم به لرزه آمد. اشکال بر کمیسیون اینکه اولاً نباید اسم نسوان (زنان) را در منتخبین برد که از کسانی که حق انتخاب ندارند، نسوان هستند، مثل اینکه بگویند از دیوانه‌ها نیستند. سفها نیستند، این اشکال است بر کمیسیون.

اما جوابی که ما، باید بدهیم، از روی برهان نزاکت و غیرنزاکت، رفاقت است. از روی برهان باید صحبت کرد و برهان این است که امروز ما هر چه تأمل می‌کنیم خداوند قابلیت در اینها قرار نداده است که لیاقت حق انتخاب را داشته باشند. مستضعفین و

مستضعفات و آنها، از آن نمرداند [= دسته‌اند] که عقول آنها استعداد ندارد. گذشته از اینکه در حقیقت، نسوان در مذهب اسلام ما در تحت قیمومتند: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ». مذهب رسمی ما اسلام است. آنها در تحت قیمومتند؛ ابدأً حق انتخاب نخواهند داشت. دیگران باید حفظ حقوق زن‌ها را بکنند که خداوند در قرآن می‌فرماید در تحت قیمومتند و حق انتخاب نخواهند داشت؛ هم دینی هم دنیوی (ترکان، ۱۳۷۶ ش، ص ۴۴).

مدرس، روحانی روشنفکر و چیره‌دست عصر مشروطه، با استناد به قرآن کریم حق رأی و انتخاب را از زنان سلب می‌کند تا چه رسد به حق داوطلبی به عنوان نماینده مجلس. شاید مطالعه سخنان شهید مدرس برای جوانی که در فضای پس از انقلاب زندگی می‌کند، چندانس آور باشد؛ ولی نباید از نظر دور داشت هر اندیشمندی معمولاً در چارچوب پارادایم فکری حاکم، اندیشه می‌ورزد و اندک نخبگانی فراتر از آن می‌اندیشند.

تفکر حاکم بر حوزه‌های علمی تا قبل از انقلاب اسلامی، همان بود که مدرس اظهار می‌دارد. اظهارات وی آن روز منطبق با هنجارهای اجتماعی آن عصر بود. وقتی دولت عَلم شرط ذکوریت را از شرایط انتخاب‌کنندگان حذف نمود، اکثر علما مخالفت نمودند؛ و این مخالفت تنها با حق رأی نبود، بلکه علما هیچ یک از شاخص‌های مشارکت را قبول نداشتند. این نکته در بیانیه جامعه روحانیت سرآسیاب دولاب که در سال ۱۳۸۲ قمری صادر شده، به خوبی مشهود است؛ گوشه‌هایی از استدلال‌های ایشان این‌گونه‌اند: «آیات ۳۳ سوره احزاب، ۳۸ سوره نساء، ۷ احزاب، ۲۲۳ بقره - که تساوی زن و مرد را نفی می‌کند - همچنین خداوند در سوره نحل آیه ۴۳ می‌فرماید: ما نفرستادیم پیش از تو مگر مردانی را که وحی کردیم به سوی ایشان؛ پس از جنس

زن کسی پیامبر نشده است ... حضرت آدم به فرزندش وصیت نمود: 'به نظر زنان خویش عمل نکنید؛ من به خواسته زن عمل نمودم، به ندامت و پشیمانی دست یافتیم' ...» (جامعه روحانیت سراسیاب، ۱۳۸۲ ش).

حضرت علی علیه السلام فرمود: «از مشورت با زنان بپرهیزید؛ به علاوه آنکه، نباید از منزل خارج شود و نباید او را کسی ببیند و نه او کسی را، چه برسد به اینکه جامعه حق انتخاب یا حق تولی و تصدی امور به او داده باشد ... اکنون می‌گوییم این زنان اگر قصد خیر دارند برای جامعه، اول به خیر خود نظر کنند، سپس در خیر جامعه؛ بلکه خیر جامعه در همین است که ایشان خیر خود را ملحوظ کنند و در خانه بنشینند و هنوز قحط الرجال نشده است» (همان).

گرچه بحث‌های حقوقی درباره سمت‌های اجرایی زن به اقتضای نهادهای سیاسی دوره‌های پیشین حول محور قضاوت صورت گرفته، لیکن اکثریت علما ممنوعیت زن از سمت قضایی را به سایر امور اجرایی تعمیم بخشیده و خانه‌نشینی وی را به صلاح وی دانسته‌اند. صاحب جواهر، در توجیه عدم جواز منصب قضا به زنان می‌فرماید: «همنشینی با مردان و صدا بلند کردن در میان آنها شایسته زنان نیست» (نجفی، ۱۴۰۰ ق، ج ۱۴، ص ۴۰).

برخی از فقها معتقدند: در حالی که زن، در زندگی زناشویی حاکم بر شئون خویش نیست، چگونه می‌تواند در خارج از خانه و برای سایر مردان سلطه داشته باشد؟ و همچنین از این قدامه نقل شده: زن ناقص‌العقل و کم‌اندیشه است و اهلیت حضور در محافل مردان را ندارد (حسینی، [بی تا]، ۴۴)؛ همچنین زن صلاحیت امامت عظمی و استاندار شدن ندارد و به همین سبب، پیامبر و هیچ یک از خلفای بعد از ایشان هم تصدی امر و استانداری را به زن‌ها واگذار نکردند و اگر این امر جایز بود، نباید هیچ عصری خالی از این خبر می‌ماند (یادگاری، ۱۳۷۱ ش، ص ۲۰).

## ۲. نظریه موافقت محدود

همچنان‌که قبلاً گفته شد، این گونه‌ها دارای طرد متقابل (Mutual Exclusiveness) نیست و این امر از عیوب گونه‌شناسی (Typology) است و گونه‌بندی را تخریب می‌کند؛ به عبارت دیگر خواننده تشخیص نمی‌دهد برخی از اندیشه‌های موجود جزء کدام گونه است. در پاسخ باید گفت: اولاً، همچنان‌که تصریح شد، اندیشه‌ها در باب مشارکت زنان طیفی است و این گونه‌ها، گونه‌های نمایی (دارای بیشترین فراوانی) هستند و به‌ناچار برای بیان مقصود مورد استفاده قرار گرفته است. ثانیاً، بجاست برای تشریح جایگاه نظریه موافقت محدود و وجه تسمیه آن، واژه پارادایم (paradaim) را توضیح داده، مقصود خود را در قالب این مفهوم بیان نماییم.

در این مقاله، واژه «پارادایم» از تامس کون، به عاریت گرفته شده است و در صدد تبیین اختلاف اندیشه‌ها در باب مشارکت سیاسی زنان با الهام از چارچوب تئوریک ارائه شده از سوی وی هستیم. تامس کون در کتاب «ساختار انقلاب‌های علمی» که در سال ۱۹۶۲ منتشر کرد، اندیشه توسعه انباشتی علم را افسانه خواند و دگرگونی‌های عمده در علم را به انقلابات علمی نسبت داد و معتقد شد: در هر دوره‌ای یک انگاره حاکم وجود دارد که اندیشمندان در چارچوب همان انگاره به توسعه علمی می‌پردازند. «جورج ریترز» در توضیح اندیشه کون، می‌نویسد:

به عقیده کون، علم در هر دوره‌ای تحت تسلط یک انگاره خاص است - که در این مرحله آن را به عنوان یک تصویر بنیادی از موضوع علم تعریف می‌کند - مرحله بهنجار، دوره‌ای از انباشت علم است که در آن، دانشمندان برای بسط انگاره مسلط علمی فعالیت می‌کنند. چنین کار علمی‌ای سرانجام دچار بی‌هنجاری می‌شود و به یافته‌هایی دست می‌یابد که نمی‌توان آنها را با انگاره

مسلط تبیین کرد. هرگاه این حالت بی‌هنجاری اوج گیرد، مرحله بحرانی پیش می‌آید که سرانجام به یک انقلاب علمی منجر می‌شود. در این زمان، انگاره مسلط سرنگون می‌شود و یک انگاره نو جای آن انگاره را در کانون علم به خود اختصاص می‌دهد. بدین‌سان، انگاره مسلط نوینی زاییده می‌شود و صحنه برای تکرار همان چرخه پیشین آماده می‌گردد (ریترز، ۱۳۷۴ ش، ص ۶۳۱).

(انگاره نخست ← علم بهنجار) ← (بی‌هنجاری ← بحران ← انقلاب) ← (انگاره دوم ← علم بهنجار)

نظریه مخالف، در انگاره نخست قرار می‌گیرد؛ ولی هر دوی نظریه‌های دوم و سوم، در مرحله گذار، یعنی مرحله بحران - که در آن بی‌هنجاری حاکم است - قرار دارند؛ زیرا هنوز، درباره مشارکت سیاسی زنان، انگاره دوم شکل نگرفته است. انگاره دوم موقعی تکمیل خواهد شد که نظریه غالب در حوزه‌های علمی، زنان را از حیث مشارکت هم‌تراز مردان ارزیابی کند، در حالی که هنوز، انگاره دوم در اقلیت است، به همین دلیل اندیشه‌های موجود به صورت طیفی ملاحظه می‌شود.

نکته دیگری که لازم به توضیح است، این مطلب است که استخدام بحث انگاره، در تحلیل مرحله گذار با ادعای طیفی بودن اندیشه‌ها تعارض ندارد؛ زیرا اولاً، انگاره‌های موجود معطوف به زمان است، ولی طیفی بودن اندیشه‌ها در مرحله گذار (بحران) می‌باشد که هنوز انگاره جدید شکل نگرفته است؛ ثانیاً، در چارچوب هر انگاره، در مقابل علم بهنجار، نظر اقلیت نیز وجود دارد و اگر این اقلیت نبود انقلاب علمی صورت نمی‌گرفت و پارادایم جدید تشکیل نمی‌شد؛ منتها نظر اقلیت به سبب محصور شدن در داخل انگاره غالب، بروز اجتماعی پیدا نمی‌کند و پارادایم غالب ادامه می‌یابد.

برای مثال، با اینکه محقق اردبیلی (م. ۹۹۳ ه. ق) معتقد است هیچ دلیلی بر اعتبار مرد بودن در قاضی وجود ندارد و فقط اعتبار آن در قاضی مشهور است، با این حال تأکید می‌کند اگر اجماع در این مورد تحقق داشته باشد، بحثی نداریم (جناتی، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۹). بدین ترتیب اندیشه نادر محقق، خللی به پارادایم حاکم وارد نمی‌کند. با توجه به مطالب بالا، ویژگی‌های نظریه موافقت محدود، مورد اشاره قرار می‌گیرد.

۱. این نظریه بر خلاف نظریه مخالف - که متعلق به زمان گذشته بود - به زمان حال تعلق دارد.

۲. تعامل جریان‌های اجتماعی با این نظریه غیرمستقیم است. این رویکرد به تغییرات محیطی و نقش آن در قوانین تشریحی بی‌توجه است.

۳. نظریه موافقت محدود، در شیوه استدلال، به سیره پیشینیان ملتزم است؛ درباره شاخص‌های مشارکت زنان نیز در چارچوب پارادایم حاکم عمل می‌کند. درباره هر شاخص که حکم عوض شد، این نظریه، از پارادایم جدید پیروی می‌نماید و با احتیاط کامل، حکم جواز صادر می‌کند.

۴. در مرحله گذر کنونی، نظریه موافقت محدود از اکثریت برخوردار است و نظریه موافق در حاشیه جریان اصلی فقاهت می‌باشد. این نظریه که گفتمان اکثر علمای سنتی حوزه را شامل می‌شود، به دخالت محدود زنان در امور سیاسی معتقد است. طبق این اندیشه، زن نمی‌تواند قاضی، رئیس جمهور، مرجع، امام جماعت و امام جمعه و رهبر بشود، ولی می‌تواند نماینده مجلس، معاون و مشاور باشد.

سید محمد شیرازی از علمای معاصر قم، بعد از ذکر تفاوت‌های زن و مرد و رجحان خانه‌نشینی زن، نتیجه می‌گیرد: «ثم انه ظهر ممّا تقدم عدم صحة كون المرأة قاضياً و لا والياً و لا رئيس جمهورية او وزيراً لان كل ذلك يدخل في الحاکم؛ اما كونها وکيلاً في مجلس الامه، فهو مکروه من جهة الاستشارة، اما اذا كان لرأيها دخل في

الحکم، فلا يصلح لدخولها فی الحاکم حینئذ» (الشیرازی، ۱۹۸۸ م، ص ۳۴). پارادایم مخالف، حق رأی را برای زنان روانمی‌دانست، ولی پارادایم موافقت محدود، موضوعات را تفکیک نموده است. در مواردی که هنوز هنجارهای اجتماعی عوض نشده است، از سنت پیشین پیروی می‌کند، ولی در مورد شرکت بانوان در مجلس شورا، با احتیاط کامل و با اذعان به کراهت، مجوز صادر می‌کند؛ زیرا به هنجار اجتماعی تبدیل گشته است. مقایسه کنید نطق آتشین مدرس را با سخن مرید نامی مدرس، حضرت امام خمینی علیه السلام که در سال ۱۳۵۸ به مناسبت رفراندوم جمهوری اسلامی ایران، فرمودند: «شرکت در این امر از وظایف ملی است. زن‌ها در جمهوری اسلامی رأی باید بدهند. همان طوری که مردان حق رأی دارند، زن‌ها حق رأی دارند ... زن مانند مرد آزاد است که سرنوشت و فعالیت‌های خودش را انتخاب کند» (امام خمینی، ۱۳۷۰ ش، ص ۱۳۶).

### ۳. نظریه موافق

نظریه موافق که در قرن بیستم، تحت تأثیر تحولات سیاسی - اجتماعی در جهان شکل گرفته است، سعی می‌کند قرائت جدیدی از متون دینی ارائه نماید که مشارکت سیاسی زنان را در همه شاخص‌ها جایز می‌شمرد. فقیه معاصر لبنانی، مهدی شمس‌الدین در مقدمه کتاب «حدود مشارکت سیاسی زنان در صدر اسلام» می‌نویسد: «زن در نظام اسلامی (نظام شناختی، حقوقی و ارزشی) جایگاهی همانند مرد دارد. آیات قرآن کریم و احادیث سنت شریف - که تواتر معنوی دارند - گواه بر این حقیقت هستند» (شمس‌الدین، ۱۳۷۶ ش، ص ۲۲).

حال مدلول نظریه موافق درباره شاخص‌های مشارکت، یعنی آزادی اظهار عقیده درباره امور اجتماعی، حق رأی و حق داوطلبی، شرکت در احزاب و احراز مناصب حکومتی به اختصار بیان می‌گردد.



۳.۱. آزادی بیان: خداوند در قرآن کریم سوره‌ای را به نام «مجادله» نامیده است. «مجادله» وصفی است برای زنی که درباره یکی از سنت‌های جاهلی (ظهار) با پیامبر ﷺ، یعنی اولین شخصیت جهان اسلامی به «مجادله» و چانه‌زنی پرداخت. برخورد حکومت اسلامی با یک زن مجادله‌گر که در امور اجتماعی مشارکت دارد، به قرار ذیل است.

۱. پیامبر به وی این حق را می‌دهد که با حاکم اسلامی و اول شخص مملکت «مجادله» کند. پیامبر نمی‌گوید: «زن حق دخالت در امور اجتماعی را ندارد»، بلکه می‌فرماید: «صبر کن تا وحی الهی برسد».

۲. از طرف خداوند وحی نازل می‌شود: «سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَ كُفَّيْنِ اللَّهِ سَمِيعٌ بَصِيرٌ» (مجادله: ۱): خداوند گفتار زنی را که با تو در مورد همسرش مجادله می‌کرد و به خدا شکایت می‌برد، شنید و خدا گفت وگویی شما را می‌شنود که خدا شنوای داناست.

خواسته زن انصاری (خوله) چون از منطق استوار برخوردار است، از طرف خداوند مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

۳. آیه شریفه به دو مرحله در برخورد با زنان تأکید می‌کند: اولاً باید به گفتار آنها گوش فرا داد؛ ثانیاً در صورت برخورداری از منطق استوار، باید خواسته آنها را پذیرفت. ۴. آیه را نمی‌توان به مورد، منحصر نمود، بلکه آیه شریفه قانون کلی برخورد با قشر زن را بیان می‌کند؛ زیرا اگر قضیه شخصی بود، لزومی نداشت در قرآن بیان شود؛ ثانیاً لازم نبود این همه برجسته گردد، در حالی که داستان مجادله در صدر سوره مطرح شده و نام سوره را به خود اختصاص داده است.

۵. هیچ مقامی حق ندارد زن را از اظهار نظر درباره مسائل اجتماعی و حقوقی خویش محروم کند؛ چه اینکه خدا و رسولش گفتار وی را شنید و ترتیب اثر داد و زن

در این مجادله پیروز شد و اثر حرمت از «ظهار» برداشته شد.

جریان مجادله تأثیر شگرفی در محیط منجمد عربستان داشت، خلیفه دوم مسلمانان با الهام از سیره رسول خدا ﷺ به نقش زن در امور اجتماعی خویش ارج می‌نهد و به نصایح «خوله» گوش فرا می‌دهد.

«خوله» دختر ثعلبه، زنی است که با پیامبر ﷺ مجادله نمود و سوره «مجادله» در حق وی نازل شد. روزی خلیفه دوم، به همراه ملازمان خویش با وی برخورد نمود. خوله خلیفه را متوقف نمود و وی را نصیحت کرد. گفت: ای عمر، روزی به تو عمیر (عمر کوچولو) می‌گفتند، سپس به تو عمر گفته شد، سپس امیرالمؤمنین. از خدا بپرهیز ای عمر، پس همانا کسی که به مرگ ایمان دارد، از فوت نعمت می‌ترسد و کسی که به حساب روز جزا یقین دارد، از عذاب خدا می‌هراسد. عمر ایستاد و به سخنان خوله گوش می‌داد. به وی گفته شد: یا امیرالمؤمنین به خاطر این پیرزن در اینجا ایستاده‌ای و به حرف‌های او گوش می‌دهید؟ گفت: قسم به خدا اگر مرا از اول صبح تا موقع غروب متوقف کند، جز برای نماز واجب از جایم تکان نمی‌خورم. آیا می‌دانید این پیرزن کیست؟ او خوله دختر ثعلبه است؛ همان زنی که خداوند، از فراز هفت آسمان سخنان وی را پذیرفت: «أَیْسَمِعُ رَبَّ الْعَالَمِينَ وَ لَا یَسْمَعُهُ عَمْرٌ؟» آیا درست است پروردگار عالمیان سخنان وی را بشنود، در حالی که عمر نشنود؟ (الباجوری، همان، ج ۲، ص ۱۶۶).

وهبه توفیق علی، در کتاب «نقش زن در جامعه اسلامی» ضمن برشماری موارد تساوی زن و مرد، مورد پنجم را تساوی در ابداع رأی و مناقشه در امور و قوانین اجتماعی می‌داند (وهبه، ۱۹۸۳ م، ص ۱۹).

۳-۲. **حق رأی و داوطلبی:** اندیشه موافق، بیعت زنان با پیامبر ﷺ را مستمسک حق رأی زنان می‌پندارد. خداوند در آیه دوازده سوره ممتحنه به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد

با زنان نیز چنان مردان بیعت کند. اخذ بیعت از زنان، طبق این اندیشه، به مثابه مشارکت دادن آنها در امور سیاسی است که امروزه در انتخابات تبلور پیدا می‌کند. زن طبق این اندیشه نه تنها حق رأی دارد، بلکه حق داوطلبی نیز دارد. *الخصت* از «صحیح بخاری» نقل می‌کند: «وقتی پیامبر ﷺ از نوشتن صلح حدیبیه فارغ گشت، یاران وی در پذیرش آن به تردید افتادند تا حدی که وقتی بعد از فراغت از نوشتن صلح‌نامه به اصحاب فرمود: «قربانی کنید و سپس سر برتراشید تا از احرام خارج شوید». راوی می‌گوید: قسم به خدا کسی از جایش تکان نخورد تا اینکه پیامبر سه بار جمله فوق را تکرار نمود. پس وقتی دید کسی بر نمی‌خیزد، نزد ام سلمه (همسرش) رفت و آنچه را که از اصحاب دیده بود، به وی گفت. ام سلمه گفت: ای پیامبر خدا! آیا دوست داری این عمل انجام شود؟ پس بلند شو و با هیچ کس صحبت مکن تا شترت را ذبح کنی و دستور بدهی سرت را برتراشند. پس پیامبر ﷺ از نزد ام سلمه خارج شد و با کسی سخن نگفت تا اینکه کارها را انجام داد. برخاستند و قربانی نمودند، سپس حلق نمودند» (*الخصت*، ۱۹۸۴ م، ص ۸۵).

طبق این حدیث، پیامبر ﷺ در تثبیت یکی از پیمان‌های مهم سیاسی با همسرش مشورت نمود و نظر وی را بدون کم و کاست پذیرفت. اصحاب اندیشه موافق، این سیره را دلیل بر جواز حضور زن در مجلس می‌دانند. پس زنان می‌توانند درباره مهم‌ترین امور کشوری نظر بدهند.

**۳-۳. شرکت در احزاب سیاسی:** طبق اندیشه موافق، زنان و دختران مدینه در سایه حکومت اسلامی در صدد سازماندهی تشکیلاتی بودند که از حقوق خویش دفاع کنند. حتی تحت پوشش مسجد و شرکت در مراسم عبادی، اجتماعاتی به وجود می‌آوردند که شبیه تشکل‌های امروزی بود. در هفته یک روز از وقت ملاقات پیامبر ﷺ را به خود اختصاص دادند (مؤمن، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۲۵).

همچنین در مورد مسائل مهم، تحت عنوان همین تشکیلات نماینده به سوی پیامبر ﷺ می‌فرستادند تا با او مذاکره نماید. یکی از زنان مدینه نزد پیامبر ﷺ آمد و گفت: «انا وافدة النساء» (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۱۰۴، ص ۳۰۵): من نماینده زنان هستم. این تعبیر نشان می‌دهد که زنان دارای تشکل و سازماندهی بوده‌اند. عبدالحلیم کتابی تحت عنوان «زن و آزادی در عصر رسالت» به رشته تحریر در آورده که مستند به دو منبع اصلی اهل سنت یعنی «صحیح مسلم» و «صحیح بخاری» است. وی در جلد دوم کتاب تحت عنوان «مشارکت زن مسلمان در حیات اجتماعی» با استناد به متون سنتی به مواردی اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد: زنان عهد رسول الله ﷺ همپای مردان در امور اجتماعی مشارکت داشتند. بدین ترتیب، در جهان اهل سنت نیز، همانند جهان تشیع، نظریه موافق در حال شکل‌گیری است (عبدالحلیم، ۱۹۹۰ م / ۱۴۱۰ ق، ص ۴۶۰).

**۳.۴. احراز مناصب حکومتی:** مهدی شمس‌الدین، در کتاب «حدود مشارکت سیاسی زن» می‌نویسد: «ما پس از دقت در ادله شرعی چنین دریافتیم که اتفاق نظر فقیهان بر نامشروع بودن اداره حکومت توسط زن، ادعایی است که دلیل معتبر برای اثبات آن وجود ندارد» (شمس‌الدین، همان، ص ۱۲).

وی در کتاب «مسائل حرجة حول المرأة» به داستان ملکه سبأ - که قرآن کریم از آن یاد می‌کند - استناد جسته و معتقد است: قرآن در این داستان تلویحاً شایستگی و لیاقت زن را برای تصدی حکومت قبول می‌کند. برای مراعات اختصار، خواننده گرامی را به مطالعه آیات ۲۲-۴۲ سوره نحل توصیه نموده، برداشت‌های شمس‌الدین را از این آیات به اختصار بیان می‌کنم:

۱. در آیات فوق، نقد و توبیخی از حاکم بودن «بلیقیس» و همچنین از

اینکه قوم سبا از وی پیروی می‌کنند، نشده است.

۲. ملکه بزرگان را جمع کرد و مشورت نمود و استبداد رأی به خرج نداد.

۳. اطرافیان ملکه نظر دادند که ما صاحب قدرت هستیم؛ و عقیده به جنگ و دفاع داشتند.

۴. ملکه رویه سیاسی را در پیش گرفت و هوشیاری به خرج داد و گفت: طبیعت سلطنت فرعونى این است که اگر وارد شهری شوند، ویران می‌کنند؛ و هوشیاری دیگر اینکه از محتوای نامه فهمید این رسالت است و با سلطنت فرق دارد.

۵. در آخر کشف نمود که دعوت سلیمان با هدف استیلا و تسط و به بندگی گرفتن نیست؛ و ایمان آورد.

۶. این داستان نشان می‌دهد طبیعت و شخصیت زن درباره رهبری و فرماندهی، همانند مرد است و ضعف فکری جزء سرشت زنان نیست، بلکه نتیجه تربیت خاص و فرهنگ حاکم بر بعضی از جوامع می‌باشد.

جالب توجه اینکه علامه فضل‌الله از علمای لبنان در بررسی آیات سوره «نحل» در مورد «ملکه سبا» به همان نتایج دست می‌یابد که شمس‌الدین رسیده است؛ پس خاستگاه این نظریه، لبنان است. وی در این زمینه می‌نویسد: «قرآن چنین زنی را به ما معرفی می‌کند: انسانی که خردمند است؛ تحت تأثیر عاطفه‌اش قرار نمی‌گیرد و به‌خوبی حکومت می‌کند» (شمس‌الدین، ۱۳۷۷ ش، ص ۳۸).

نظریه موافق، در پی تدارک مستندات فقهی برای تقویت اندیشه خویش، به زندگی امهات المؤمنین، بانو خدیجه کبری، ام‌سلمه، حفصه، زندگی بانو فاطمه

زهرائمه رضی الله عنها پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله، زندگانی عایشه و زندگی عده‌ای از زنان که کتب سیره از آنها نام برده است، مثل «سوده» دختر اشتر همدانی، بکاره هلالی، زرقاء دختر عدی بن قیس همدانی و دارمیه حجونی استشهد می‌کند (فضل الله، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۱).

از جمله می‌توان به زندگی حکیمه‌خاتون دختر امام دهم شیعیان استناد جست که رابط بین امام زمان (عج) و شیعیان بود. حکیمه در پاسخ محمد بن ابراهیم که درباره امام عصر (عج) از وی پرسید: آیا از کسی پیروی کنیم که زنی را وصی قرار داده است؟! حکیمه در پاسخ فرمود: «امام زمان (عج) به حضرت امام حسین رضی الله عنه تاسی نمود که زینب رضی الله عنها را وصی خویش قرار داده بود».

حکیمه‌خاتون به محمد بن عبدالله مطهری که درباره امامت از وی سؤال کرد، فرمود: «قسم به خدا من صبح و شام امام زمان (عج) را می‌بینم و او هر آنچه از وی می‌پرسید، به من خبر می‌دهد و من پاسخ شما را می‌گویم» (مجلسی، ۱۹۸۳ م / ۱۴۰۳ ق، ج ۱۴، ص ۵۱).

پس همچنان‌که مشاهده می‌شود، در سیره تشیع، زنان همچون زینب رضی الله عنها و حکیمه‌خاتون به مقام وزارت و قائم مقامی امام می‌رسند.

### چالش اندیشه موافق با ادله مردسالار

ادبیات شکل‌گرفته در اعصار گذشته، در پارادایم فکری مردسالارانه، پشتوانه فکری عظیمی است که بر روی نظریه موافق سنگینی می‌کند؛ از این‌رو اندیشه موافق در صدد رفع موانع مشارکت به تناسب موضوع از دو رویکرد کلی «طرده روایات» و یا «توجیه» سود می‌جوید که رویکرد توجیه نیز به «موردی» و «عام» تقسیم می‌شود. در ذیل به تشریح این رویکردها می‌پردازیم:

### ۱. طرد روایات

برخی از اندیشمندان مساوات‌طلب، روایاتی که زن را ناقص‌العقل، کج‌دم، دنده‌چپ مرد، ضعیف‌الایمان و خلاصه جنس دوم معرفی می‌کنند، مجعول دانسته و معتقدند: این روایات از سایر ادیان مثل یهود و نصاری وارد شده و حاصل مردسالاری حاملان حدیث است. قاسم امین از جهان‌اهل سنت، برخی از متفکران شیعی این روایات را مجعول می‌داند. جمیله کدیور معتقد است اینها جزو اسرائیلیات است (کدیور، ۱۳۷۵ ش، ص ۵۷).

مشکل این رویکرد، این است که برخی از روایات به سبب تواتر یا سند محکم، قابل طرد نیست؛ وانگهی در قرآن کریم نیز مستنداتنی داریم که بوی مردسالاری می‌دهد. به عقیده پطروشفسکی، اسلام عدم تساوی زن و شوهر را برقرار کرده است؛ زیرا خداوند شوهران را برتر از همسران ساخته، برای اینکه از اموال خویش بر آنان صرف می‌کنند؛ ضمناً به شوهران توصیه می‌شود با زنان به ملایمت رفتار کنند؛ ولی شوهران می‌تواند زنان نافرمان را بر سر عقل آورند و حتی بزنند (شریعتی و دیگران، ۱۳۵۸، ص ۱۳):

و همسرانی را که از چموشی‌شان می‌ترسید، پس اندریشان دهید  
و در بستر از آنها دوری کنید و آنان را بزنید، اگر از شما پیروی  
کردند برای اذیت آنها پی بهانه نگردید (نساء: ۳۴).

بنابراین این رویکرد به تنهایی خواسته‌اندیشه موافق را جامعه عمل نمی‌پوشاند و در پی راه‌های دیگر است.

## ۲. توجیه موردی

مخاطب روایاتی که زنان را ناقص‌العقل و ضعیف‌الایمان می‌خوانند، افراد ویژه‌ای هستند که نباید ویژگی آنها به سایر زنان تعمیم داده شود؛ برای مثال مخاطب حضرت علی علیه السلام بعد از جنگ جمل عایشه و همراهان وی بود که سوار ناقه شدند و میان مسلمانان جنگ داخلی راه انداختند. این رویکرد روایات مورد استناد نظریه مخالف را به مورد خاص حمل می‌کند.

## ۳. توجیه عام

این رویکرد که علاج نهایی نظریه موافق می‌باشد، معتقد است این روایات معطوف به زنان آن عصر می‌باشد و حکم ابدی را بیان نمی‌کند. زنان عهد رسول‌الله صلی الله علیه و آله به علت محرومیت از سواد و شرکت در مجامع عمومی (نوعاً) رشد فکری و عقلانی پیدا نمی‌کردند و منشأ این نقصان تربیت اجتماعی است (امین، ۱۸۹۹ م، ص ۳)؛ پس زنان عصر ائمه علیهم السلام مشمول این روایات می‌شدند؛ اما زنان عصر کنونی مشمول این احادیث نیستند. آیت‌الله جوادی آملی می‌نویسد:

وصف ذاتی و لایتغیر زن این نیست که سرگرم حلیه و زیور بوده و در احتیاج‌های عقلی و مناظره‌های علمی و نیز مخاصمه‌های دفاعی غایب و محروم باشد؛ پس آیه مبارکه (زخرف: ۱۸) درصدد تبیین حقیقت نوعی زن و بیان فصل مقوم نیست که با تغییر نظام تربیتی دگرگون نشود (جوادی آملی، ۱۳۷۶ ش، ص ۸۸).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، این رویکرد قادر است حتی آیات قرآن را نیز متناسب با زمان توجه کند. پس قرآن بازنمای فرهنگ جوامع می‌باشد؛ آنجا که خداوند به حضرت ایوب علیه السلام دستور می‌دهد: دسته‌هایی از ساقه‌های گندم (یا مانند آن)



را برگیر و به او (همسرت) بزن و سوگند خود را مشکن (ص: ۴۴) نشانگر فرهنگ آن عصر است؛ نه اینکه الگویی باشد برای روابط زناشویی امروزی که با این فرهنگ فاصله گرفته است؛ در نتیجه این اندیشه به «اجتهاد عصری» معتقد است (صدر، ۱۳۷۸ ش، همشهری).

### ویژگی‌های جامعه‌شناختی نظریه موافق

اندیشه موافق که مدعی تغییر زود هنگام انگاره فکری است، از ویژگی‌هایی برخوردار است که به اختصار اشاره می‌شود:

۱. **شیوه‌های نوین در استدلال:** یک نوع استدلال کل‌نگرانه (Holistic) در این اندیشه مشهور است که خود را از سیره فقهای پیشین متمایز می‌نماید؛ در این مجال، تنها یک مورد ذکر می‌شود. هبه رئوف، مسجد عصر رسول خدا ﷺ را چکیدهٔ نهادهای کنونی می‌پندارد و همچنان‌که می‌دانیم زنان عصر رسول الله ﷺ به مسجد آمد و شد داشتند. «باب النساء» در مسجدالنبی نماد این حضور است؛ چه اینکه اسطوانه عایشه که وی در کنار آن، حدیث می‌گفته است، نماد جایگاه زن در این نهاد است. در حالی که فقهای پیشین به مفردات توجه داشتند، این اندیشه به ساختار نظر می‌افکند.

هبه رئوف می‌گوید: «در زمان رسول خدا ﷺ نهاد مسجد، عهده‌دار وظایف و مسئولیت‌های دینی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بسیاری بود و دولت اسلامی پس از پیامبر ﷺ به تدریج نهادهایی را برای انجام این مسئولیت‌ها پدید آورد. این نهادها مربوط به همه مسلمانان است؛ بنابراین باید اصل بر مشارکت زنان در این نهادها و فعالیت‌ها باشد و بر دولت اسلامی واجب است شرایط لازم را برای زن فراهم کند تا در نهادهای آموزشی، تبلیغی، اجتماعی و سیاسی به فعالیت بپردازد» (رئوف، ۱۳۷۷ ش،

۲. **رویکرد به منابع اهل سنت:** این اندیشه در میان شیعیان تقید به استفاده از منابع شیعی ندارد و همواره تنگناهای قافیه اشعار خویش را با استناد به منابع اهل سنت تصحیح می‌کند و از خلال سیره رسول خدا ﷺ دلایل آزادی مشارکت را جستجو می‌کند.

۳. **رویکرد عقلی - استحصانی:** این اندیشه نه تنها به توصیه امام صادق علیه السلام به ممنوعیت قیاس ملتزم نیست، بلکه به قیاس، استحسان، مصالح مرسله و یافته‌های عقلی بیش از تمرکز به متون اهمیت می‌دهد؛ و این خواسته در مذهب تسنن بیشتر برآورده می‌شود.

۴. **خاستگاه غیرحوزوی:** این اندیشه خاستگاه روشنفکری دارد و هنوز نتوانسته است پارادایم فکری حاکم بر حوزه را تغییر دهد. حوزویان در این عرصه محتاطند.

۵. **قدمت کم:** این اندیشه به عنوان تفکر نظری، قدمت چندانی ندارد و در قرن بیستم شکل گرفته است؛ به عبارت جامعه‌شناختی نتوانسته است در قرن بیستم بروز اجتماعی پیدا کند.

۶. **همبستگی با ایستارهای فکری مردم:** این اندیشه با دیدگاه‌های مردم درباره مشارکت سیاسی زنان در جامعه، همبستگی (correlation) دارد. داستان ملکه سباء همواره در قرآن وجود داشت؛ اما ایده‌های فضل‌الله و شمس‌الدین امروزه فرصت بروز پیدا کرده‌اند؛ زیرا لبنان به لحاظ شرایط سیاسی - اجتماعی برای بروز این اندیشه، مساعد است. چهل سال پیش «جامعه روحانیت سرآسیاب دولاب» در بیانیه خویش به همین داستان استناد جسته و به شاه و علم هشدار می‌دهند: «نکند زنان در امور سیاسی ما دخالت کنند و ما نیز همانند قوم سباء خوار و ذلیل و شهره آفاق گردیم» (جامعه روحانیت سرآسیاب، همان).

در ایران نیز ایستارهای فکری، تغییر یافته و از نظر اجتماعی زمینه‌های چنین

برداشت‌هایی مشاهده شده است. ایران بعد از انقلاب اسلامی با زمان مشروطیت فرق کرده است. حال به نگرش مردم تهران درباره رئیس جمهور شدن زن توجه فرمایید.

نظر	% کل	% زنان	% مردان
مخالفم	۳۸%	۲۶%	۳۱%
فرقی ندارد	۲۱%	۳۲%	۳۲%
موافقم	۴۱%	۴۲%	۳۷
جمع	۱۰۰%	۱۰۰%	۱۰۰%
میانگین	۰۳%	۱۶%	۰۶%

به نقل از مجله زنان، شماره ۳۵، سال ۷۶، ص ۶

همچنان‌که مشاهده می‌شود ۶۲ درصد پاسخگویان با رئیس جمهور شدن زنان مخالفتی ندارند و ۳۸ درصد مخالفند؛ همچنین ۷۴ درصد زنان مخالفتی ندارند، تنها ۲۶ درصد زنان ایرانی با رئیس جمهور شدن مخالف‌اند.

### نتیجه

با این فرض شروع به تحقیق نمودیم که اندیشه‌های موجود درباره مشارکت سیاسی زنان دارای تعیین اجتماعی است؛ یعنی ساختارهای سیاسی - اجتماعی حاکم بر جامعه منشأ دستیابی به اندیشه‌های متفاوت می‌گردد. در این راستا ابتدا نمونه‌هایی ذکر نموده، نشان دادیم که از ادله واحد برداشت‌های کاملاً متفاوت ارائه شده و هر یک متعلق به دوره خاص بوده و در چارچوب پارادایم حاکم، نظریه غالب محسوب می‌گردد.

با استخدام مفهوم «انگاره» از «تامسن کون» به تشریح نظریه‌های ابداعی پرداخته و نشان دادیم انگاره جدید گرچه در حال شکل‌گیری است، ولی هنوز در این حوزه، انقلاب صورت نگرفته است و در حال گذار به سر می‌بریم؛ لذا نظریه موافق و موافقت محدود را متعلق به زمان کنونی دانستیم که در چالش به سر می‌برند.

نوعی از همبستگی مابین ایستارهای ذهنی مردم و اندیشه موجود را روشن ساختیم که اگر چنین برداشتی درست باشد، فرضیه مذکور را تقویت می‌کند. از دو زاویه مختلف به اندیشه‌ها نظر افکندیم که ظاهراً متناقض می‌نماید، ولی در واقع مکمل یکدیگرند: اگر سه نظریه به صورت ایستا (Static) مورد ملاحظه قرار بگیرند، اندیشه‌ها به صورت طیفی پدیدار می‌شوند که از مخالفت کامل تا موافقت کامل را دربر می‌گیرد و اگر آنها را به صورت پویا (Dynamic) در نظر بگیریم، می‌بینیم پارادایم حاکم قبلاً مخالفت بود، ولی در زمان حال، در حال گذر به مرحله موافقت هستیم.

در هر حال، با اشاره به مستندات اندیشه موافق، ملاحظه نمودیم که این اندیشه از ادله موجود برداشت‌های متفاوت ارائه داده و با تمام شاخص‌های مشارکت موافقت نموده است. در نهایت با ذکر ویژگی‌های اندیشه پیشرو مقاله را به پایان رساندیم و قضاوت درباره اثبات یا رد فرضیه را به خواننده محترم واگذار می‌کنیم.

## منابع

- \* قرآن کریم؛ ترجمه شیخ رضا سراج؛ تهران: شرکت سهامی طبع کتاب، [بی تا].
۱. الباجوری، جمال محمد؛ «شایستگی زنان برای قضاوت»؛ ترجمه محمد مؤمن؛ مجله فقه؛ ش ۱۰، ۱۳۷۶ ش.
  ۲. الخست، محمد عثمان؛ من اعجاز القرآن (و لیس الذکر کالانثی)؛ قاهره: مکتبه القرآن، ۱۴۰۴ ق.
  ۳. الصغار، حسن؛ المرأ مسئولیه و موقف؛ الطبعة الثانية، الجزائر: القطیف، ۱۹۸۱ م.
  ۴. امین، قاسم؛ تحریر المرأة؛ ج ۱، قاهره: مکتبه الترقی، ۱۸۹۹ م.
  ۵. ترکان، محمد؛ مدرس در پنج دوره تقنینیه؛ تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
  ۶. توکل، محمد؛ جامعه شناسی علم؛ تهران: علمی - فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
  ۷. جامعه روحانیت سراسیاب دولاب (بخشی از تساوی زن و مرد از نظر اسلام)؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۸۲ ش.
  ۸. جناتی، محمد ابراهیم؛ «مقدس اردبیلی در عرصه اجتهاد»، کیهان اندیشه، ش ۶۷ شهریور ۱۳۷۵ ش، ص ۲۹.
  ۹. جوادی آملی، عبدالله؛ زن در آینه جمال و جلال؛ ج ۲، قم: اسراء، ۱۳۷۶ ش.
  ۱۰. حسینی، سید علی؛ کتاب القضاء (تقریرات آیت الله محمد رضا گلپایگانی)؛ قم: خیام، ۱۴۰۱ ق.
  ۱۱. خمینی، سید روح الله (امام)؛ سیمای زن در کلام امام؛ ج ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
  ۱۲. رثوف، هبه؛ مشارکت سیاسی زن؛ ترجمه محسن آرمین؛ تهران: قطره، ۱۳۷۷ ش.
  ۱۳. ریترز، جورج؛ نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ ج ۲، تهران: علمی، ۱۳۷۴ ش.
  ۱۴. شرم و وود؛ دیدگاه های نوین جامعه شناسی؛ ترجمه مصطفی ازکیبا؛ ج ۲، تهران: کیهان، ۱۳۶۹ ش.
  ۱۵. شریعتی، علی و دیگران؛ هویت و حقوق زن در اسلام؛ ج ۳، تهران: میلاد، ۱۳۵۸ ش.
  ۱۶. شمس الدین، محمد مهدی؛ حدود مشارکت سیاسی زنان در صدر اسلام؛ ترجمه محسن عابدی، تهران: بعثت، ۱۳۷۶ ش.
  ۱۷. شمس الدین، محمد مهدی؛ مسائل حرجه فی فقه المرأة: تأملات اسلامیة حول المرأة؛ ج ۱،

- بیروت: المنار، ۱۳۷۷ ش.
۱۸. شیرازی، السيد محمد؛ الفقه (كتاب القضاء)؛ ج ۱، الطبعة الثانية، بیروت، دارالعلوم، ۱۹۸۸ م / ۱۴۰۹ ق.
۱۹. صدر، موسی (امام)؛ «نگاه عالمانه و عصری به دین»، روزنامه همشهری، ش ۱۸۳۸، ۱۳۷۸/۶/۵.
۲۰. طبرسی، ابی علی الفضل ابی الحسن؛ مجمع البیان؛ ج ۲، ج ۲، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۶ ق.
۲۱. عبدالحلیم، محمد ابوشقه؛ مشاركة المرأة المسلمة فی الحياة الاجتماعی؛ ج ۲، الطبعة الاولى، کویت: دارالقلم، ۱۹۹۰ م / ۱۴۱۰ ق.
۲۲. فضل الله، سید محمد حسین؛ تأملات اسلامیه حول المرأة؛ بیروت: دارالملاک، ۱۴۱۴ ق.
۲۳. فیرحی، داوود؛ «مفهوم مشارکت سیاسی»؛ فصلنامه علوم سیاسی؛ س ۱، ش ۱، تابستان ۱۳۷۷، ص ۴۳.
۲۴. کدیور، جمیله؛ زن؛ تهران: اطلاعات، ۱۳۷۵ ش.
۲۵. مجلسی، محمدباقر؛ بحارالانوار؛ الطبعة الثانية، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۳ م / ۱۴۰۳ ق.
۲۶. معرفت، هادی؛ «شایستگی زنان برای قضاوت و مناصب رسمی»؛ مجله حکومت اسلامی، س ۲، ش ۴، ۱۳۷۶ ش.
۲۷. میراحمدی، منصور؛ «آزادی‌های سیاسی از دیدگاه امام خمینی»؛ فصلنامه علوم سیاسی؛ س ۲، ش ۵، تابستان ۱۳۷۸ ش.
۲۸. مؤمن، محمد؛ «شایستگی زنان برای قضاوت»؛ قم، مجله فقه؛ دوره اول، ش ۱۰، ۱۳۷۶ ش.
۲۹. نجفی، محمد حسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام؛ ج ۴۰، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۰ ق.
۳۰. نجفی، محمد حسین؛ «زن و مرجعیت»، مجله فقه؛ کتاب اول (پیش شماره)، بهمن ۱۳۷۲ ش.
۳۱. نیکزاد، احمد؛ «میزان مشارکت مردم قم در انتخابات»؛ نامه قم؛ س ۲، ش ۹، بهار ۱۳۷۹، ص ۶۳.
۳۲. وهبه، توفیق علی؛ دور المرأة فی المجتمع الاسلامی؛ ریاض: داراللواء، ۱۹۸۳ م.
۳۳. هاشمی رفسنجانی، علی اکبر؛ تفسیر راهنما (روشی نو برای ارائه مفاهیم و موضوعات قرآن)؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
۳۴. یادگاری، مینا؛ «قضاوت زن»، مجله زنان؛ س ۱، ش ۵، ۱۳۷۱ ش.