

# بررسی مقایسه‌ای دیدگاه جریان‌های اندیشه اسلامی معاصر و فمینیسم، در مورد نقش و جایگاه زنان

دکتر محمدحسین جمشیدی\*

پیمان زنگنه\*\*

## چکیده

جنبش فمینیسم (مؤنث‌گرایی) از سده نوزدهم میلادی به تدریج در غرب گسترش یافته است. این جنبش با نگرشی انسان‌محور، زن و مرد را برابر می‌داند و بر این اساس به دنبال تساوی و تشابه حقوقی مرد و زن است. در درون جنبش مؤنث‌گرایی نحله‌های متفاوتی مانند مؤنث‌گراهای سیاه، رادیکال، لیبرال، سوسیالیست و غیره وجود دارند که حاصل تحولات اخیر در

---

\* استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی  
(jam14si@yahoo.com)

\*\* کارشناس ارشد اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی  
(peyman.zanganeh@yahoo.com)

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۳/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۹/۱۸

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال پنجم، شماره اول، زمستان ۱۳۸۸، صص ۳۹-۷.

درون این جنبش است و آن را با پذیرش مسئولیت‌های خاصی مانند نقش‌هایی مادری، همسری و خانواده‌محوری برای زنان به سمت اعتدال سوق داده است. از میان جریان‌های اندیشه اسلامی، احیاگرایی با نگاه هویتی و تکیه بر سنت، در این ارتباط به دنبال ترسیم مرزهایی جدا از موج جهانی مؤنث‌گرایی است، اما اصلاح‌گرایی به عنوان یکی دیگر از جریان‌های اندیشه اسلامی با بازاندیشی در متون اسلامی - به نوعی خاص - درصدد همسویی با جریان تعدیل یافته اخیر در نگرش فمینیسم است. در نهایت می‌توان گفت اصلاح‌گرایان مسلمان و جریان اخیر مؤنث‌گرایی با مورد توجه قرار دادن مسائل زنانگی و نقش‌های مادری و همسری و تأکید بر بنیان خانواده، ضمن دارا بودن تفاوت‌های هویتی، در این عرصه کم‌وبیش در جهت مشابهی در حرکت هستند.

واژه‌های کلیدی: اسلام، فمینیسم (مؤنث‌گرایی)، احیاگرایی، سنت‌گرا، اصلاح‌گرایی، اجتهادگرا، فمینیسم رادیکال، جنسیت، ساخت اجتماعی جنسیت.

### مقدمه

هرچند «کمتر کسی باور دارد که معنی اصطلاحات «فمینیسم» و «فمینیست» بدیهی است»،<sup>(۱)</sup> این واژه‌ها به نوعی به تأیید و مؤنث بودن در برابر تذکیر و مذکر بودن توجه دارند. ریشه لاتین واژه فمینیسم، فیمن<sup>۱</sup> و مترادف با مؤنث و تأیید است. فمینیست‌ها بر این باورند که زنان دارای حقوقی مساوی و مشابه با مردان هستند.<sup>(۲)</sup> در اندیشه، تاریخ تفکر سیاسی مغرب زمین آکنده از یک رشته تقابل‌های دوقطبی است که به هریک از آنها ارزشی مثبت یا منفی اعطا می‌شود.<sup>(۳)</sup> آنها در رویکردهای لیبرالیستی، رادیکال، سوسیالیستی و همچنین فمینیسم نژادی در قالب فمینیست‌های سیاه، از سیطره تاریخی مردان بر زنان سخن گفته‌اند. به بیان دلمار:

«دست کم می‌توان گفت فمینیست کسی است که معتقد باشد زنان به دلیل جنسیت، گرفتار تبعیض هستند»<sup>(۴)</sup> و نیز اینکه آنان «نیازهای مشخص دارند که نادیده و ارضانشده می‌ماند...»<sup>(۵)</sup> اما هرکدام از جریان‌های فمینیستی پس از افراط و تفریط‌های زیادی که در خصوص حقوق زنان داشته‌اند، اکنون به نوعی تعادل رسیده‌اند که با پذیرش برخی نقش‌های خاص برای زنان همراه بوده است.

در دنیای اسلام معاصر نیز، احیاگرایان ضمن پذیرش برابری زن و مرد در اساس خلقت، معتقدند کرامت و ارزش‌های انسانی بر نابرابری جسمی و روحی آن دو صحنه گذارده‌اند؛ در نتیجه معتقدند که مردان در مواردی مانند دریافت دیه، ارث، شهادت، رهبری و قضاوت بر زنان برتری و اولویت دارند؛ در مقابل اصلاح‌گرایان مسلمان با بازاندیشی درون‌دینی و بازتفسیر متون دینی خود درصدد برآمده‌اند تا با نقادی رویکرد احیاگرایان، نوعی همسویی با جریان جهانی دفاع از

حقوق زن را نشان دهند.

در مورد نگرش جریان‌های اسلامی معاصر آثار متعددی انتشار یافته‌اند، همچون: اسلام سیاسی در کشاکش هویت و تجدد نوشته رضوان سید؛ اسلام معاصر چیست؟ اثر محمد آرکون؛ اندیشه سیاسی در اسلام معاصر نوشته حمید عنایت؛ اسلام معاصر و ارتباط آن با جهان غرب نوشته کنستانتینوس پتالوس؛ اسس التقدم عند مفکری الاسلام فی العالم العربی الحدیث اثر فهمی جدعان؛ الاسلام و المشكلات السياسة المعاصره اثر محمود جمال‌الدین محمد، نظام الحكم فی الشریعة و التاريخ الاسلامی اثر ظافر القاسمی، امة الوسط: الاسلام و تحديات المعاصرة نوشته محمد الطالبی و دیگران و در مورد جایگاه و نقش زنان از دید اسلام و فمینیسم نیز آثاری چون دنیاء المرأة و تأملات الاسلامیة حول المرأة نگاشته سید محمد حسین فضل‌الله، مسائل حرجة فی فقه المرأة اثر شمس‌الدین، نظام حقوق زن در اسلام اثر مرتضی مطهری، آزادی زنان (تحریر المرء) اثر حقوقدان مصری قصیم امین. همچنین در مورد نقش زنان در توسعه<sup>(۶)</sup>، آثاری چون جوانان مسلمان نوشته حسین نصر؛ فمینیسم و بنیادگرایی اسلامی اثر هایده مقیسی، زن و خانواده از دیدگاه امام خمینی (ره) نوشته سید محمد مکتبی و سعید هدایتی و... نگارش یافته‌اند، اما در خصوص بررسی مقایسه‌ای دیدگاه جریان‌های اندیشه اسلامی معاصر (احیاگرایی و اصلاح‌گرایی) با فمینیسم در مورد نقش و جایگاه زنان به‌ویژه از زاویه تطبیقی، هیچ اثر خاصی تدوین نشده است؛ در نتیجه نوآوری و بدیع بودن این امر در این مسئله نهفته است که از سویی به صورت خاص به مسئله زنان از دید جریان‌های اسلامی معاصر و مکتب فمینیسم توجه دارد و از سوی دیگر، این مسئله را به صورت تطبیقی مورد نظر قرار داده است.

بر همین اساس و به مثابه امری نو و قابل بحث، به‌ویژه با توجه به نقش جریان‌های اندیشه‌ای در اسلام معاصر و جایگاه زنان، به‌ویژه با توجه به نگرش سنتی رایج در بین مسلمانان نسبت به این موضوع و بالتبع نسبت به نگرش فمینیستی، اهمیت این پژوهش و بررسی آشکار می‌شود. پرسشی که در اینجا خود را عرضه می‌نماید این است که چه نوع همسویی و دریافت‌های نظری مشابهی بین این دو جریان اسلامی معاصر با نگرش‌های تعدیل‌شده فمینیسم وجود دارد؟ برای

پاسخگویی به این پرسش و تشریح این موضوع، ابتدا گزیده‌ای در مورد جنبش فمینیسم با تأکید بر فمینیست‌های متأخر (تعدیل‌شده) ارائه خواهد شد و سپس دیدگاه دو جریان فکری احیاگرایی و اصلاح‌گرایی اسلامی مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهند گرفت؛ در نهایت به نتیجه‌گیری از آنچه نگاشته شده، خواهیم پرداخت و همسویی و اشتراک مفهومی فمینیست‌های متأخر، احیاگرایان و اصلاح‌گرایان مسلمان را به‌رغم تفاوت‌های معرفتی و فکری آنها نشان خواهیم داد.

### ۱. فمینیسم

فمینیسم آموزه‌ای است که وجه اصلی تمامی تفاسیر و گونه‌های آن بر این باور است که زنان به دلیل جنسیتشان، گرفتار تبعیض هستند.<sup>(۷)</sup> یعنی اینکه مردان به اشکال مختلف بر زنان تسلط پیدا کرده‌اند و در نتیجه لازم است برای تغییر این وضعیت<sup>(۸)</sup> اقدامی از سوی زنان صورت گیرد. بسیاری از متفکران سیاسی دوره باستان و دوره میانه اندیشه سیاسی غرب در راستای اندیشه مذکر محور برابری طبیعی میان زن و مرد تأکید کرده‌اند. مثلاً افلاطون در عین اینکه در بحث پاسداران، برابری زن و مرد را می‌پذیرد<sup>(۹)</sup> اما در موضعی دیگر از نوشته‌هایش، حکم می‌کند که مردان بزدل و ترسویی که زندگی را با بیدادگری سپری کرده‌اند، در زندگی بعدی خود در قالب زنان درمی‌آیند؛<sup>(۱۰)</sup> بنابراین با فرض پذیرش این تفسیر، مفروض اساسی او نمی‌تواند برابری مرد و زن باشد. ارسطو نیز برابری زن و مرد را نمی‌پذیرد و در تقسیم‌بندی حکمت عملی به اخلاق و یا فرد، خانواده و جامعه، زن را زیردست مرد، رئیس در خانواده، ولی حاکم بر بردگان و خدمتکاران می‌شمارد.<sup>(۱۱)</sup>

این وضعیت کمابیش تا پس از قرون وسطی و بلکه با شدت بیشتری ادامه داشت. سرانجام در مغرب زمین تحت تأثیر روشنگری و سپس انقلاب فرانسه، مناسبات زن و مرد مورد بررسی قرار گرفت و کسانی چون مری استل (۱۷۳۱-۱۶۶۶) که وی را نخستین فمینیست انگلیسی دانسته‌اند، بر ظرفیت منطقی زنان تأکید داشت...<sup>(۱۲)</sup> اما فمینیسم در سده نوزده و بیست آشکارا با وجهه سیاسی و اجتماعی آشکار گردید. بر همین اساس برخی رساله جان استوارت میل را با نام

انقیاد زنان که در سال ۱۹۶۹ نگاشته شده، مهم‌ترین اثر فمینیستی قرن نوزده دانسته‌اند که استوارت میل در آن از برابری کامل زن و مرد دفاع می‌کند.<sup>(۱۳)</sup> فمینیست‌ها از جمله فمینیست‌های رادیکال با محوریت موضوع جنسیت، میان جنس زیست‌شناختی و ساخت اجتماعی جنسیت تمایز قائلند و بر این باورند که جنسیت و به دنبال آن سیطره مردان بر زنان، یک مفروض اجتماعی و فرهنگی است و نه امری طبیعی لذا باید از بین برود؛ نگرش فرهنگی و اجتماعی به مقوله جنسیت در پیدایش فمینیسم مدرن و مفاهیم سیاسی و محوری آن نقش مهمی داشت.<sup>(۱۴)</sup>

از دیگر موضوعاتی که در ارتباط با ساخت اجتماعی جنسیت مطرح شد، تمایز میان حوزه خصوصی و عمومی بود؛ بر این اساس زنان در رقابت با نگرش مذکر محور از ایفای نقش در حوزه عمومی رانده شده‌اند به گونه‌ای که گفته می‌شود تنها، مادری و تربیت فرزندان و شیر دادن، وظیفه آنان است. در مقابل معتقدند وضعیت به گونه‌ای است که تنها امور عمومی مربوط به مردان است. لازم به ذکر است فمینیست‌های رادیکال این برداشت را از برساخته‌های فرهنگی تلقی کرده‌اند که می‌توان آن را تغییر داد و در قالب یک برنامه سیاسی طراحی کرد.<sup>(۱۵)</sup>

فمینیست‌های سوسیالیست نیز در انتقاد به تفکیک حوزه عمومی و خصوصی به دنبال این بودند که با اشتراکی کردن کارویژه‌های داخلی و نگهداری کودک در حوزه عمومی، حوزه خصوصی را به کلی از بین ببرند؛ بنابراین از دیدگاه فمینیست‌های رادیکال و فمینیست‌های اشتراکی، ارزش‌های حوزه عمومی به عنوان هنجار در نظر گرفته می‌شد و هدف زنان این بود که زنان حق داشته باشند، مانند مردان باشند.<sup>(۱۶)</sup> جان استوارت میل نیز در کتاب خویش یعنی انقیاد زنان، انقیاد هر دو جنس نسبت به دیگری را رد کرده و از اصل برابری کامل دفاع می‌کند.<sup>۱</sup> وی تصور ناتوانی زنان در کارها و اشتغالات را ناشی از نحوه رفتار اجتماعی و اینکه مردان نمی‌توانند یک رابطه متساویانه را تحمل کنند، می‌داند.<sup>۲</sup> اما مری آستل در اظهاراتی رادیکال‌تر از میل مایل بود به جای توجه به مواضع سیاسی، بر ظرفیت

1. Sexuality  
2. Political Lesbianism

منطقی زنان تأکید کند و به زنان، وابستگی عاطفی به مردان و حتی ازدواج با آنها را توصیه نمی‌کرد.<sup>(۱۷)</sup> همسو با مری آستل، فمینیست‌های رادیکال زیردستی مردان را در سر می‌پروراند و فمینیست‌های سیاه در کنار مسئله جنسیت، تبعیض ناشی از نژاد را نیز مورد توجه قرار داده‌اند. فمینیست‌های مارکسیستی نیز به رهایی کامل زنان در جریان پیشبرد مبارزات طبقاتی معتقدند اما فمینیست‌های لیبرال در اظهاراتی متعادل‌تر، بر آزادی زنان و برابری حقوقی زن و مرد تأکید دارند. اندیشه‌های پست‌مدرنیسم و شالوده‌شکنانه دریدا و میشل فوکو، به‌ویژه تأکید دریدا بر ساختارشکنی امور دوگانه‌ای مانند «زمین و آسمان» و نیز «زن و مرد» و تأکید فوکو بر رابطه «قدرت و دانش» تأثیر زیادی بر اندیشه فمینیسم داشته است؛<sup>(۱۸)</sup> به طوری که بسیاری از فمینیست‌هایی که در این راستا نظریه‌پردازی کرده‌اند، اصل تفاوت یعنی اصل تمایز زن و مرد را محور اصلی تأملات خویش قرار داده‌اند. جنی چیپمن می‌نویسد:

«یکی از روشن‌گرانه‌ترین و مخرب‌ترین مقاطع شالوده‌شکنانه، مناظره به اصطلاح «جاذبه جنسی»<sup>(۱۹)</sup> بود. این مناظره در اوج خود موجب تقاضا برای «لسبیانیسم سیاسی»<sup>۱</sup> گردید.<sup>(۲۰)</sup> مطابق لسبیانیسم سیاسی، رابطه جنسی دو جنس مخالف ساخته فرهنگ مسلط بود که به قصد پایین نگه داشتن زنان طراحی شده بود. بر این اساس، رابطه جنسی مردان شکلی از سیاست قدرت مذکر بوده و زنانی را که تقصیرشان «خواهیدن با دشمن» بود، نمی‌توان فمینیسم قلمداد کرد. پس تنها انتخاب‌های موجود برای زنان، لسبیانیسم یا امتناع از ازدواج بود.<sup>(۲۱)</sup> اما باید توجه داشت که در عرصه دیدگاهی و نظری بود که آزادسازی از طریق شالوده‌شکنی، وحدت فمینیست‌ها را به‌سادگی مخدوش ساخته بلکه یک مشکل ذاتی فمینیسم مدرن را نیز آشکار نموده است.<sup>(۲۲)</sup>

به‌طورکلی تنوعات گوناگون در جنبش فمینیسم سبب شد زمانی که درباره زنان سخن می‌رانیم، با نوعی ابهام در این مفهوم مواجه شویم یعنی اینکه آیا زنان به عنوان جنس زیست‌شناختی، یا زنان به شکلی که فرهنگ‌های جنسیتی آن را

۱. روابط جنسی دو جنس مؤنث یا طبق زنی

می‌سازند یا اینکه زنان آزادشده منظور ما هستند؛<sup>(۲۳)</sup> بنابراین نیاز به همگرایی و اعتقاد به اینکه تفاوت بین زن و مرد بیش از اندازه مورد توجه قرار گرفته، از مواردی بوده که در بسیاری از محافل فمینیستی هرچند به شکلی محتاطانه مطرح شده است. این در حالی است که ایجاد اتحاد با مردان اغلب به عنوان یک عامل مهم در تاریخ فمینیسم مدنظر بوده است. این اتحادها از لحاظ توانایی برای کسب منافع محدود اما واقعی زنان در درون نظام‌های تحت سلطه مذکر، سازنده نیز بوده‌اند.<sup>(۲۴)</sup> به هر حال مسئله اتحاد زن و مرد امروزه به یکی از اندیشه‌ها و دلمشغولی‌های فمینیست‌ها تبدیل شده است؛ هرچند چشم‌انداز این امر آشکار و روشن نیست ولی چندان تیره و مبهم نیز به نظر نمی‌آید.

درحالی‌که اعتراضات اولیه فمینیست‌ها به محدود کردن زنان به خانواده و ایفای نقش مادر یا همسر بر می‌گشت، امروزه بسیاری از فمینیست‌ها با طرح مجدد مسئله خانواده، امر زنانگی و مادر بودن، این‌گونه مسائل را پایه قدرتمندی برای جنبش فمینیسم می‌دانند. به‌طورکلی می‌توان ادعا کرد بسیاری از فمینیست‌ها امروزه «به اتخاذ یک مفهوم» از دیدگاه فمینیستی «که پراگماتیک‌تر و دارای ساخت اجتماعی است، پرداخته‌اند و با امیدواری، به سوی اتحادهای جدید با مردان گام می‌نهند...»<sup>(۲۵)</sup>

## ۲. احیاگرایان اسلامی

احیاگری دینی به‌ویژه در اسلام جریانی پویا و متحول‌کننده نگرش‌های دینی است که در سده اخیر بر سرتاسر جهان اسلام سایه افکنده است. به لحاظ لغوی «احیا» زنده کردن و مخالف آن «اماته» به معنای میراندن است. حیات که ریشه آن است، به مفهوم پدیده قابل رشد و صاحب ادراک به کار می‌رود.<sup>(۲۶)</sup> ویژگی دیگر آن چنانکه فلاسفه الهی گفته‌اند، تلازم با قدرت و توانایی است، یعنی حرکت‌آفرین است. این واژه در قرآن در معانی متعددی چون استعداد رشد، استعداد ادراک حسی، استعداد عقلانی، زندگی معنوی منطبق بر وحی و فطرت الهی، و...<sup>(۲۷)</sup> به کار رفته است. بر این اساس احیاگری در لغت به مفهوم قدرت حرکت و رشد و پویایی بخشیدن

۱. برای نمونه ر. ک.: روم، آیه ۱۹؛ انبیاء، آیه ۳؛ انفال، آیه‌های ۲۴ و ۲۶.



است. امام رضا(ع) به یکی از شیعیان می‌فرماید: «احیوا امرنا»<sup>(۳۸)</sup>: امر ولایت ما را زنده کنید.

به لحاظ اصطلاحی، عده‌ای احیاگری را به مفهوم حرف نو و نوآوری در قلمرو اندیشه دینی دانسته‌اند. گروهی نیز آن را به مفهوم تفسیر دین مطابق با نیازهای زمان و اندیشه‌های عصری گرفته‌اند.<sup>(۳۹)</sup> طبق این بیان، احیاگر کسی است که دین را مطابق اندیشه، فرهنگ و نیازهای عصر با تکیه بر متون اولیه دینی تبیین می‌کند. گاه نیز گفته‌اند احیاگری یعنی تحریف‌زدایی و بدعت‌ستیزی در قلمرو دین و یا گفته‌اند: احیاگری دینی عبارت است از بازپیرایی و اخوانی‌گزاره‌ها و آموزه‌های دینی، در جهت مهجوریت‌زدایی از آن و رفع اجمال و اهمال از آن، و تصحیح سیر دین‌داری و مسیر دین‌داران، بر اساس انگیزه، رهیافت و روشی معین.<sup>(۴۰)</sup>

با توجه به ویژگی‌های احیا می‌توان به تعریف جامع‌تری از احیاگری به شرح زیر دست یافت: احیاگری یعنی کشف افق‌های نوین و حقایق تازه و پویا ساختن نگرش به دین و معتقدات دینی بر مبنای سنت و زمان. از این‌رو احیاگر مسلمان کسی است که در پی پویاسازی مفاهیم دینی و ایجاد تحول در نگرش انسان‌ها بر مبنای ادراک سنتی و گاه صحیح از دین با توجه به نصوص دینی و مقتضیات زمانه است. با توجه به تنوع برداشت‌ها از این واژه نمی‌توان به نظر اجماعی خاصی در این مورد دست یافت. به‌ویژه در میان اهل سنت احیاگری معمولاً با نوعی نگاه به گذشته و سنت همراه است؛ از این‌رو به نوعی بازگشت و توجه به سنت را مورد تأکید قرار می‌دهد. در این مقال، احیاگرایی کم‌ویش به همین معنا به کار رفته است.

احیاگرایان اسلامی به دنبال حل مسائل و مشکلات زنان از طریق بازگشت مستقیم به نصوص اسلامی (قرآن و سنت) و تکیه بر دو موضوع حلال و حرام شرعی هستند. آنان می‌خواهند برای حل بسیاری از مسائل حادث‌شده در این مورد و سایر موارد، از این طریق راه‌حلی پیدا کنند.

در این ارتباط گیتا ساگال و نیرایووال دیویس در تشریح احیاگرایی اسلامی از واژه بنیادگرایی استفاده کرده‌اند. آنها «آن را طرحی برای کنترل بدن زنان می‌دانند که

از بسیاری جهات واکنشی در برابر گسترش فمینیسم در دنیای مدرن است. ازدیدگاه آنان یکی از شاخصه‌های احیاگرایی اسلامی یا به تعبیر این دو همان اطاعت زنان و محدود ساختن آنان به محدوده‌های سنتی است که تمامی دیدگاه‌های عمومی بنیادگرایی، بر چهره پوشیده زنان تأکید دارند.<sup>(۳۱)</sup>

به‌طورکلی احیاگرایان مسلمان، اصل نابرابری مرد و زن را امری طبیعی می‌دانند که آن را خداوند مقدر کرده است. طبق نظر اینان «اسلام با آرمان نوین برابری زن و مرد موافق نیست و نمی‌تواند بر آن صحه بگذارد، چراکه به هرج و مرج اجتماعی منتهی می‌شود».<sup>(۳۲)</sup> برخی از احیاگرایان مسلمان در خصوص حقوق زنان در دنیای تسنن و تشیع به نظریه‌پردازی پرداخته‌اند که در اینجا به تحلیل و بررسی چندین اندیشمند از هرکدام از این دو مذهب به اختصار توجه می‌کنیم.

با توجه به سلطه این نگاه بر دید اهل سنت، باید گفت که زنان در دید غالب فقیهان اهل سنت چون روزبهان خنجی<sup>(۳۳)</sup>، ابوالحسن ماوردی و دیگران در دوران گذشته جایگاه قابل بحثی نداشتند و همین روند کم‌وبیش مورد توجه احیاگرایان معاصر این مکتب قرار گرفته است. به عنوان مثال گفته شده که علاوه بر محرومیت زنان از ارتقا به مقام خلافت و دیگر مناصبی که از شئون ولایت است، نظر امارت و وزارت فقه‌الخلافت قدیم در جواز بیعت زنان ساکت است و جهت‌گیری مردسالارانه ویژه‌ای را نشان می‌دهد.<sup>(۳۴)</sup>

همچنین ظافر القاسمی درباره زن و مسئله بیعت می‌نویسد: «در کتاب‌های تاریخی چیزی نمی‌بینیم که اشاره‌ای به بیعت زنان در ایام خلافت راشدین و بعد از آن داشته باشد. همچنین در کتاب‌های سیاست شرعی نیز هیچ اشاره‌ای به حق یا واجب و وظیفه زن در خصوص بیعت دیده نمی‌شود. ظاهراً چنین می‌نماید که بیعت در بخش اعظم تاریخ اسلامی کلاً منحصر به مردان بوده و زنان هیچ نقشی در آن نداشته‌اند؛ بنابراین نه مردان آنان را به مشارکت در بیعت فراخوانده‌اند و نه خود زنان چنین ادعا و مطالبی را داشته‌اند. غیبت زنان از امر بیعت به گونه‌ای است که حتی اندیشمندان حقوق اسلامی نیز کم یا زیاد اشاره‌ای بدان نکرده‌اند».<sup>(۳۵)</sup>

البته باید دانست که خلافت‌گرایان معاصر در جهان اسلام به‌رغم تأکید بر

دولت‌های شورایی، به دلیل توجه شدید به سنت‌های مورد پذیرش خویش، هنوز در برابر جنبش آزادی و مشارکت سیاسی زنان در جهان اسلام، از موضع چندان روشنی برخوردار نیستند؛ هرچند تحلیل‌های انتقادی در جریان گسست از فقه‌الخلافة مردم‌محور در دهه‌های اخیر تا حدودی رواج یافته و حتی پیشنهادهایی به صورت جسته و گریخته ارائه شده است. همچنین به‌رغم اینکه زنان در فعالیت‌های انتخاباتی کشورهای اسلامی شرکت می‌کنند، اما به تعبیر یکی از نویسندگان، مسئله آزادی و مشارکت سیاسی زنان هنوز یکی از مهم‌ترین دوایر خوف و هراس در تفکر اسلامی باقی مانده است.<sup>(۳۶)</sup>

محمد الطالبي اندیشمند تونس‌ی شرح می‌دهد که زنان در جهان اسلام مدتی است که وارد میدان شده‌اند و به‌رغم تفاوت آشکار در مناطق، کشورها، شهرها و روستاهای مختلف، موفقیت‌های زیادی به دست آورده‌اند، اما به‌رغم پیشرفت‌های عملی، گفتمان دینی تغییر نکرده و نظریه‌پردازی‌های اسلامی پیشرفت چندانی نشان نمی‌دهد. وضعیت آزادی و مشارکت سیاسی زنان در سطح نظری و بنیادی همچنان معلق مانده و هر روز بین سلوک عملی و نظریه دینی - اعتقادی که در حوزه‌های علمیه، دانشگاه‌ها، مساجد و مدارس جهان اسلام تدریس و تکرار می‌شود، گسست‌ها و فاصله‌ها بیشتر و بیشتر می‌شود؛<sup>۱</sup> بنابراین دوگانگی موجود بین نظر و عمل و بحران حقوقی، سیاسی، اخلاقی و اعتقادی ناشی از آن در این خصوص، موضع‌گیری‌های متفاوتی را سبب شده است.

رشید رضا نیز هم‌سو با دیگر احیاگرایان و در قالب خلافت‌گرایان معاصر، به روش سنت‌گرایی که مبتنی بر بازگشت مستقیم به نصوص و تکیه بر دو موضوع حلال و حرام فقهی بود، متمایل شد.<sup>(۳۷)</sup> وی با تأکید بر استقلال نص (شرع) خواستار جایگزینی آن به جای عقل شد. همچنین در حوزه نقل‌گرایی و نفی عقل، برای رشید رضا در درجه نخست احادیث نبوی، در درجه دوم و در مرتبه سوم، سیره سلف صالح حائز اهمیت بود.

وی بر این باور بود که زن و مرد در ارزش‌های انسانی برابرند و نصوص اسلامی نیز بر آن صحنه می‌گذارد، اما نابرابری زن و مرد امری فطری است و در

۱. نساء، آیه ۳۴.

نتیجه شرایط زن غربی به دلیل خروج از این وضعیت فطری نامطلوب است. در نگاه او این وضعیت شایسته زن مسلمان نیست زیرا با طبیعت امور و نصوص شرعی منافات دارد. ویژگی برجسته دوره‌ای که با بحث‌های رشید رضا مطرح شد، دغدغه هویت بوده که بر تمام اندیشه‌های اسلامی غلبه یافته بود. «تجلی این دغدغه در زن‌پژوهی را در اهتمام به دو امر اساسی می‌توان مشاهده کرد: نخست اهتمام به مبنای فقهی مسائل مربوط به زن، یعنی تأکید بر موضوعات حلال و حرام به جای نگرستن مستند بر فهمی دیگر از نصوص قرآن و سنت در مورد زن و دوم اهتمام به اثبات فساد وضع زنان اروپایی و غربی با مقایسه وضع آنان با وضع زن در نصوص و احکام شریعت».<sup>(۳۸)</sup>

مصطفی سباعی نیز در رویکردی مشابه رشید رضا، با بیان اوضاع و احوال پیش از اسلام یعنی جاهلیت عربی، اصول اصلاحی را که اسلام آورده در دوازده بند برمی‌شمارد که شامل موارد زیر است:

«برابری زن و مرد در انسانیت، برابری در ایمان، برابری در زاد و زه (اشاره به تنفر عرب از دختران)، استقلال مالی زن، مجاز بودن زن به کار، نظم بخشیدن به طلاق، حق زن در ارشاد و تربیت، آنگاه تفاوت بین زن و مرد را ذکر می‌کند که شهادت، ارث، دیه و ریاست دولت از جمله آنان است».<sup>(۳۹)</sup>

همچنین شیخ محمود شلتوت موضوع زنان را ضمن موضوع خانواده بررسی می‌کند؛ بنابراین می‌توان گفت در نظر وی زن فردی دارای استقلال انسانی و حقوقی نیست، بلکه عضوی از اعضای خانواده است که جز در ساختار خانواده نباید نگرسته شود؛ یعنی تنها از منظر مادر، همسر، خواهر و یا دختر باید لحاظ شود؛ نخستین زنی که شلتوت از او سخن می‌گوید «همسر» است. ابوالاعلی مودودی اندیشمند مشهور پاکستانی در مقاله‌ای با عنوان «زن و مناصب دولت در نظام اسلامی» آشکارا با هر نوع مشارکت فعال زنان و عضویت آنان در نهادهای سیاسی و قانون‌گذاری و قضایی مخالفت کرد.<sup>(۴۰)</sup> وی با اشاره به آیه «الرجال قوامون علی النساء...»<sup>(۴۱)</sup> و حدیث «لن یفلح قوم ولوا امرهم امراً»<sup>(۴۲)</sup> می‌نویسد: «این دو نص قطعاً صراحت دارند که مناصب اصلی در دولت... هرگز نباید به زنان تفویض و واگذار شود...». وی همچنین می‌گوید: «بررسی‌های زیست‌شناختی ثابت

کرده زن از هر جهت از چهره و هیئت و اعضای خارجی تا مولکول‌های جسم و جواهر هیولانی و یافته‌های بافتی، متفاوت از مرد است.<sup>(۴۳)</sup>

سلیمان غاوجی نیز همانند مودودی در راستای سنت احیاگرایی دینی مورد نظر خود، «معتقد است تمامی شریعت‌ها حجاب را بر زن واجب کرده‌اند».<sup>(۴۴)</sup>

این در حالی است که در چهارچوب نگرش فقهی شیعه احیاگری بدین معنا را نمی‌توان پذیرفت بلکه بیشتر می‌توان از واژه سنت‌گرایی استفاده کرد. در این راستا می‌توان از کسانی چون شیخ فضل‌الله نوری و سید حسن مدرس یاد کرد. شیخ فضل‌الله نوری از فقهای احیاگرایی فقه تشیع است که در رساله خویش تحت عنوان حرمت مشروطه یکی از ویژگی‌های احکام اسلامی را نابرابری و تفاوت بین زن و مرد در موضوعات مختلف می‌داند و هرگونه ادعای مساوات در شئون انسانی را دگانی در مقابل صاحب شریعت معرفی می‌کند.<sup>(۴۵)</sup>

سید حسن مدرس از مجتهدان پنجگانه ناظر در مجلس دوم مشروطه، نیز نه تنها با وکالت زنان بلکه با حق آنان برای انتخاب نمایندگان مجلس نیز به مخالفت برمی‌خیزد. وی در اصرار بر نظر خود می‌گوید:

«از اول عمر تا به 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 و اما جواب ما. از روی برهان باید صحبت کرد و برهان این است که امروز ما هرچه تأمل می‌کنیم، می‌بینیم خداوند در اینها قابلیت قرار نداده است که لیاقت حق انتخاب داشته باشند. مستضعفان و مستضعفات و آنها از این نمره‌اند که عقول آنها استعداد ندارد. گذشته از اینکه در حقیقت نسوان در مذهب اسلام ما در تحت قیمومیتند، الرجال قوامون علی النساء، در تحت قیمومیت رجال هستند. مذهب رسمی ما اسلام است. آنها در تحت قیمومیتند ابداً حق انتخاب نخواهند داشت. دیگران باید حفظ حقوق زنان را بکنند که خداوند هم در قرآن می‌فرماید در تحت قیمومیتند و حق انتخاب نخواهند داشت. هم دینی و هم دنیوی. این مسئله بود که اجمالاً عرض شد».<sup>(۴۶)</sup>

به‌طورکلی احیاگرایان بر توجه به داده‌های اولیه و ظاهر نصوص دینی در مورد

نقش زنان در مسائل سیاسی و اجتماعی تأکید دارند و در این خصوص قائل به محدودیت‌هایی هستند که به زعم آنان در نصوص دینی وارد شده و غالباً علت آن را نه تنها در زبان دینی که طبیعت زن و تفاوتش با مرد نیز می‌یابند و از این منظر در نقطه مقابل فمینیست‌ها قرار دارند.

### ۳. اصلاح‌گرایان مسلمان

در مقابل طرز نگرش احیاگرایان و به تعبیری بنیادگرایان مسلمان و شاید به بیانی دقیق‌تر سنت‌گرایان، اصلاح‌گرایان مسلمان قرار می‌گیرند. در این معنا اصلاح‌گرایی بیشتر به نو کردن و با مقتضیات زمان هماهنگ ساختن و پویا دیدن دین توجه دارد. اصلاح در لغت به معنای به سامان آوردن و در مقابل افساد یعنی ضایع ساختن، نابسامانی ایجاد کردن و نظایر آن است. در لسان قرآن و حدیث نیز اصلاح در مقابل افساد و به همین معنا آمده است. برای مثال در قرآن سخن از اصلاح ذات‌البین آمده است: در قرآن می‌فرماید: «وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ»<sup>(۴۷)</sup> امام حسین (ع) می‌فرماید: «.. و إنما خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْأَصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِي»<sup>(۴۸)</sup>: «.. و فقط برای اصلاح در امت جدم خروج می‌کنم». این نگاه اصلاح‌گرا در پی سامان دادن به جامعه مسلمانان بر مبنای نیازهای جامعه و با نگاهی پویا نسبت به دین و مفاهیم و آموزه‌های دینی است. بر این مبنا احیاگری نیز به نوعی اصلاح‌گری است با این تفاوت که در احیاگری بیشتر نگاه به گذشته است و حال آنکه در اصلاح‌گری بیشتر نگاه به آینده. البته برخی بزرگان در اساس هم احیاگر و احیاگرا بوده‌اند و هم اصلاح‌گر و اصلاح‌گرا نظیر امام خمینی؛ اما ما در اینجا وجه بارز را مورد توجه قرار می‌دهیم و در این نوشتار با توجه به نگرش‌های رایج جهان اسلام نوگرایان و تحول‌طلبان را که خواستار پویا ساختن دین و همگام کردن آن با مقتضیات زمان هستند و بدین سان با تکیه بر اساس دین، حرکتی رو به آینده دارند، اصلاح‌گرا می‌نامیم؛ لذا می‌توان گفت کم‌وبیش معتقدند «نسل‌های اولیه مسلمانان در فهم منابع اسلامی به اشتباه افتاده‌اند و اینکه منزلت نازل زنان که در شریعت اسلامی آمده، کم‌وبیش نتیجه شرایط رایج آن زمان بوده و برخاسته از تعالیم اخلاقی و قرآن نیست»<sup>(۴۹)</sup>.

همچنین اینان معتقدند که رابطه اروپا با مسلمانان مبتنی بر هژمونی و سلطه

است و این امر نتیجه پیشرفت اروپایی‌ها و عقب‌ماندگی جوامع مسلمان است؛ از این رو اینان بازخوانی نصوص دینی و بازگشت به قرآن به معنای درک صحیح آن و تجدید در فهم آن را مورد توجه قرار دادند؛ از این رو برای رسیدن به منظور خود «به دنبال تجدید فهم اسلام و فقه اسلامی و نوسازی پروژه جامعه و دولت رفتند، در ضمن این مقولات، بازفهمی مسئله زن بود که پس‌ماندگی او را بخشی پس‌ماندگی عمومی به شمار می‌آوردند»<sup>۱</sup>.

وظیفه‌ای که در برابر اینان رخ می‌نمود، وظیفه‌ای دوگانه و دوبعدی بود. بُعدی از این مسئله آزادی زن از سنت‌های اجتماعی و وارد کردن او به پروژه عمومی بود و بُعد دوم این بود که این کار به گونه‌ای صورت پذیرد که زن در جهان اسلام یعنی زن مسلمان، قربانی غربزدگی وارداتی نشود.

همچنین روشی که آنها در قرائت اوضاع جامعه و وضعیت زن پی گرفتند، روش مقاصد شریعت و حفظ مصالح عمومی بود. این روش شایستگی خود را در زمینه نقد عادات و سنت‌های اجتماعی و سنت‌های متأخر فقهی نشان داده است؛ درحالی‌که وجود نصوص حاکی از تفاوت بین زن و مرد در قرآن و سنت به صورت چالشی جدی مطرح شده بود که «آنان توان غلبه بر آن را نداشتند. جز اینکه ناچار به اقتضای آبادانی زمین و زندگی و نیز اختلاف‌های اولیه بین زن و مرد به لحاظ طبیعت و وظیفه اجتماعی پناه آوردند»<sup>(۵۰)</sup>. این در حالی است که اصلاح‌گرایان مسلمان برخلاف فمینیست‌های غربی که نهاد خانواده و مادری را ساخته مدارسالاری و راه تحکیم اقتدار خویش می‌دانند، بر حفظ کیان خانواده اصرار دارند و نقش زن درخانه به عنوان همسر و مادر مورد تأکید قرار می‌دهند.

اینان غالباً از دیدگاه‌های لیبرالیستی به دلیل آنکه مصالح جامعه و خانواده را در پای اعتقاد به فردگرایی افراطی و تأمین حقوق فرد قربانی می‌کنند، انتقاد می‌کنند. به همین دلیل آنان مخالفت خود را با هم‌جنس‌گرایی که به نظر آنان افراطی و نارواست، اعلام می‌دارند؛ اما در عین حال از خانواده سنتی که مبتنی بر سلسله‌مراتب و سرپرستی مرد و حاصل ارزش‌های جامعه سنتی است، انتقاد می‌کنند و خواهان

۱. نساء، آیه ۱.

خانواده بر اساس برابری نقش‌ها و نفی سرپرستی مرد هستند.<sup>۵۱</sup> شیخ محمد عبده به عنوان یکی از اندیشمندان جریان اصلاح‌گرایی در عالم تسنن دیدگاه‌هایی در خصوص سنت‌های فرهنگی عقب‌مانده در جوامع اسلامی داشت که در میان شاگردانش نیز رواج یافت. وی در تفسیر خود به دو مسئله مربوط به «فقه زن» اقرار می‌کند و آن را چندین جا تکرار می‌کند: یکی برابری کامل بین زن و مرد در بشر بودن و ارزش‌های انسانی،<sup>۵۱</sup> دومی ضرورت پشت سر نهادن مسئله چندزنی با اجتهاد در فهم آیات مربوط به آن.<sup>۵۲</sup> وی در موضوع برابری انسانی بین زن و مرد در تفسیر آیه قرآنی «یا ای الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا کثیرا و نساء اتقوا الله الذی تسائلون به الارحام ان الله کان علیکم رقیبا».<sup>۵۳</sup> (ای مردم از پروردگارتان که شما را از نفس واحدی آفرید و جفتش را (نیز) از او آفرید و آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد، پروا دارید و از خدایی که به نام او از همدیگر درخواست می‌کنید، پروا نمایید و زن‌ها را از خویشاوندان مبرید که به نام او از همدیگر درخواست می‌کنید، پروا نمایید و زن‌ها را از خویشاوندان مبرید که خدا همواره بر شما نگهبان است).

چنین می‌گوید: «مفهوم آفریده شدن از نفس واحد، آفریده شدن از جنس واحد است. بنابراین مرد همانند مرد است.»<sup>۵۴</sup>

وی همچنین در توضیح مطلب فوق به آیه زیر از قرآن استناد می‌کند: «و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیها و حصل بینکم موده و رحمة»<sup>۵۵</sup> (از نشانه‌های او این است که از (نوع) خودتان همسرانی برای شما آفرید تا بدان‌ها آرام گیرید و میانتان دوستی و رحمت آفرید).

عبده همچنین اظهار می‌دارد که آیات دیگری هم برابری زن و مرد را اثبات می‌کنند و مرد و زن از هر جهت با هم برابرند، جز از یک جهت که آن چندهمسری است و می‌گوید با رواج چندزنی راهی برای تربیت امت وجود ندارد. بنابراین علما در این مسئله باید تجدید نظر کنند، به‌ویژه علمای حنفی مذهب که کار به دست آنان است و حکومت (مصر) طبق مذهبشان است.<sup>۵۶</sup> به هر حال به ادعای محمد عبده

۱. روم، آیه ۲۱.



اصل چندهمسری خلاف اصل زناشویی است.<sup>(۵۷)</sup>

آنچه مسلم است اینکه شیخ محمد عبده نتوانست برابری میان زن و مرد را به مسائلی مانند نابرابری زن و مرد در شهادت، نابرابری در میزان ارث، قوامت (سرپرستی) مرد در خانواده و دارا بودن حق طلاق، تعمیم دهد. «در مسئله طلاق و سرپرستی خانواده دیدگاه عبده این است که هر جامعه بشری هرچند کوچک نیازمند رئیس است و از آنجاکه مرد به کسب و کار می‌پردازد، حق اداره خانواده به او داده شده است. در عین حال ریاست خانواده ریاستی شورایی است، نه استبدادی و اگر امور بدون روابط روشن قدرت به حال خویش رها شود، خانواده تداوم ندارد. وی در مورد نابرابری سهم ارث معتقد است، تفاوت در آیه «للمرء مثل حظ الاثین»، برای این است که مرد مسئولیت‌های دشواری در خانواده و جامعه دارد که مسئولیت‌های زن با آنان برابری نمی‌کند. اما وی به این مسئله نپرداخت که در صورت تغییر اوضاع اجتماعی و تغییر در روابط کار و تولید - آن‌گونه که بعدها در مصر اتفاق افتاد و زن مسئولیت‌های هم‌وزن مرد پیدا کرد - تکلیف چه خواهد بود».<sup>(۵۸)</sup>

هرچند در دو دهه نخست قرن بیستم راهگشایی‌های فکری محمد عبده رواج یافت، اما این افکار به نوسازی رهیافت‌ها و روش‌های گوناگون برای حل مشکلات یا پیگیری نقد و اهتمام به موضوع نینجامید و آنچه رخ داد این بود که در نظر عبده مشکلاتی برای بحث و جدل برای یافتن راه برون‌شد به شمار می‌آمدند. در واقع این مسائل اختلافی که حل نشد «همچنان در نگاه نسل سوم از اصلاح‌گرایان (سنی) مسائلی تلقی می‌شدند که غریبان و برخی از مسلمانان غرب‌زده آن را بد فهمیده‌اند و ابهام گسترده بر این مسائل را با براهین عقلی یا معقول حل کرد».<sup>(۵۹)</sup>

قاسم امین به عنوان یکی دیگر از اصلاح‌گرایان مسلمان بر این باور است که نص اسلامی، قرآن و سنت و تاریخ صدر اسلام با زن به عنوان شخصیتی انسانی، مصون و محترم رفتار کرده و به عنوان موجودی اجتماعی، حقوق و وظایفی برابر با مردان به آنان بخشیده است. وی معتقد است ریشه مشکلات، سنت‌های ایستایی است که در دوران انحطاط غلبه یافت و زن و مرد را یکجا به بردگی کشید و تلاش کرد تا مرد را در موقعیت سرور، و زن را در موقعیت پیرو و برده قرار دهد. این

سنت‌های ایستا در مسیر خود، نص و تاریخ را به خدمت گرفتند. به بیانی می‌توان گفت «وی عصر جدید را برای زنان، عصر نظم و نظام آزاد می‌داند که در درون آن سازوکارهایی وجود دارد که از طریق آن می‌توان وضعیت زن مسلمان را به جایگاه شایسته‌ای رساند. در همان حال دروازه نص را به روی احتمالات و گزینه‌های تازه گشود؛ بنابراین دیدگاه امین حرکت از فقه سنتی و احیایی، به سمت فقه نوگراست».<sup>(۶۰)</sup>

یکی دیگر از اصلاح‌گرایان سنی شیخ عبد القادر مغربی است که ضمن آنکه حجاب، نابرابری ارث، کامل نبودن شهادت و طلاق را از عمده‌ترین مشکلات مبتلابه زنان در کشورهای اسلامی دوران معاصر می‌داند، درصدد حل این مشکلات نیز بوده است. سید رضوان می‌نویسد: «وی بر این باور است که حکم حجاب تنها برای زنان پیامبر (ص) بوده و مسلمانان را برای اشرافیت و سروری در اسلام بوده که به‌رغم جاری نبودن حکم زنان پیامبر بر زنانشان، از پیامبر تقلید کرده‌اند، زیرا حجاب اسلامی از آثار اشرافیت و سروری در اسلام است نه نشانه حقارت و بردگی‌اش».<sup>(۶۱)</sup> وی با آنکه معتقد است سرنوشت امتی که اهل کار نباشند و همه زنانش، بلکه محجبه باشند سرنوشتی بد است، به مسئله دوم می‌پردازد و علت‌یابی دوم خود را کافی و قانع‌کننده برمی‌شمارد و در مسئله نابرابری سهم ارث زن چنین می‌گوید: «قانون‌گذار انگلیسی ثروت پدر را منحصر به پسر بزرگ می‌داند. وضعیت فرزندان ذکور در شرع اسلام هم چنین است زیرا پسران جانشین پدران در خانواده می‌شوند و نیاز آنان به مال بیشتر از خواهرانشان است».<sup>(۶۲)</sup>

مغربی معتقد است علت اختلاف در ارث، مسئله برتری مرد بر زن نیست بلکه مسئله اجتماعی و اقتصادی است. وی در مورد شهادت زن نیز بر این باور است که «پیامبر از آنجاکه می‌دانستند زنان سروکار چندانی با امور عمومی ندارند و از منزل خارج نمی‌شوند و نیازمند آگاهی کافی هستند و بیم آن می‌رفته که مورد استهزا قرار گیرند، شهادت زن را نصف شهادت مرد تلقی کرده‌اند».<sup>(۶۳)</sup>

وی در مورد طلاق هم می‌گوید: «پیامبر آن را ناخوش دانسته‌اند و پرهیز از آن را توصیه می‌کرده‌اند، اما چاره‌ای از پذیرش آن در شرایط نابسامان نداشتند».<sup>(۶۴)</sup>

خلیل عبدالکریم نویسنده معاصر مصری و یکی دیگر از اصلاح‌گرایان اسلامی

در خصوص حقوق زن بر این باور است که زنان در زمان پیامبر(ص) از آزادی‌های شخصی، سیاسی و اجتماعیِ اعجاب‌انگیزی برخوردار بوده‌اند، اما این آزادی‌ها و حقوق به تدریج در لایه‌های متون اهل سنت فراموش شده‌اند.<sup>(۶۵)</sup>

جمال‌الدین محمد محمود نیز بر این باور است که اگر ادله شرعی برابری زن و مرد در حقوق سیاسی چندان هم قوی نباشد، محروم‌سازی زن از حقوق سیاسی نیز هیچ نص صریح و روشنی ندارد.

وی می‌نویسد: «مبالغه نیست اگر بگوییم محروم‌سازی زن از حقوق سیاسی فاقد هرگونه نص صریح در اصل مسئله و مسائل است و اهم این مسائل عبارتند از: حق انتخاب و عضویت در مجلس نمایندگی که بعضی از علما و به‌ویژه معاونین با آن مخالفت می‌کنند. در صورتی که بی‌تردید شورا از اصول اسلامی است و همه امت اعم از مرد و زن بدان مکلف هستند. این تکلیف خود ذیل اصل تساوی زن و مرد در اسلام است. به علاوه با توجه به جوانب سیاسی، اجتماعی و دینی مسئله نباید با استناد به احکام جزئی فقهی، از اصول کلی اسلام چشم‌پوشی کرد و با حضور زنان در مجلس شورا مخالفت کرد».<sup>(۶۶)</sup>

وی در ادامه سخنانش، حضور زنان در بخش‌هایی از دولت و نظام سیاسی از جمله وزارت را که از ریاست‌های تنفیذی و غیرتفویضی است، جایز می‌داند. این در حالی است که «وی همسو با مودودی بر این باور است که اسلام توکلی زن در ریاست دولت را که عالمان دینی از آن به امامت عظمی تعبیر کرده‌اند، منع نموده است».<sup>(۶۷)</sup>

اصلاح‌گرایان شیعی نیز کم‌وبیش بر توجه به حقوق سیاسی و اجتماعی زنان مسلمان همراه با مراعات شئون دینی و معنوی آنان تأکید کرده‌اند و در این راستا حقوق متعددی را برای زنان به‌ویژه در عرصه سیاست و امور دولتی و اداری مطرح ساخته‌اند. در اینجا با توجه به گستردگی بحث اندیشمندان اصلاح‌گرای شیعی نظیر امام خمینی، شهید سید محمدباقر صدر، سید محمدحسین فضل‌الله، محمد مهدی شمس‌الدین، مرتضی مطهری، محمدتقی شریعتی، علی شریعتی، سید محمد حسینی بهشتی، سید محمود طالقانی و محمد ابراهیم جناتی و... ابتدا به اختصار به دیدگاه امام خمینی و سپس به چند تن دیگر از اجتهادگرایان اصلاح‌گرا اشاره می‌کنیم.

#### ۴. دیدگاه امام خمینی

مواضع و اندیشه‌های امام خمینی به عنوان یک فقیه برجسته و رهبر سیاسی - دینی جهان تشیع و بنیان‌گذار نظام جمهوری اسلامی در ایران، درباره فعالیت سیاسی زنان دربرگیرنده دگرگونی‌ها و نوآوری‌های مهمی است. امام خمینی با توجه به برخی نابسامانی‌های اخلاقی و دینی ناشی از کشف حجاب در دوره پهلوی اول و همچنین با توجه به سوءاستفاده رژیم پهلوی از آزادی و حقوق زنان برای گسترش فرهنگ غربی و سرمایه‌داری، آشکارا به مخالفت با حضور زنان در عرصه‌های سیاسی در قبل از انقلاب اسلامی پرداخت. برای مثال او با استناد به احکام اسلامی و قانون اساسی مشروطه، لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی را مورد انتقاد قرار داد.

به علاوه امام خمینی اقدامات شاه را در قالب انجمن‌های ایالتی و ولایتی زمینه‌ساز گسترش فساد و فحشا در جامعه می‌دانست. او در این مورد می‌فرماید: «شاه زن‌ها را به فساد می‌کشاند و آنها را عروسک می‌خواهد بار بیاورد. مذهب با این فاجعه‌ها و دردها مخالف است، نه با آزادی زن».<sup>(۶۸)</sup>

بنابراین وی اصالتاً با حقوق سیاسی و اجتماعی زنان یا دخالت آنان در سرنوشت خویش و برابری آنها در این حقوق مخالف نبوده بلکه دغدغه و نگرانی او سوءاستفاده از این حقوق و آزادی از سوی رژیم وابسته به غرب و فرهنگ تجددگرا بوده است.

او در مورد جایگاه کلی زنان در سیاست و تربیت جامعه می‌فرماید:

«سعادت و شقاوت کشورها بسته به وجود زن است. زن با تربیت صحیح خودش انسان درست می‌کند و با تربیت صحیح خودش کشور را آباد می‌کند. مبدأ همه سعادت‌ها از دامن زن بلند می‌شود. زن مبدأ همه سعادت‌ها باید باشد».<sup>(۶۹)</sup>

امام خمینی در بیاناتی دیگر به صراحت تأکید می‌کند: «زن باید در سرنوشت خویش دخالت داشته باشد. زن‌ها در جمهوری اسلامی رأی باید بدهند. همان‌طوری که مردان حق رأی دارند. زن‌ها حق رأی دارند».<sup>(۷۰)</sup>

به‌طورکلی در نگاه امام خمینی زن نباید ملعبه دست جوان‌های هرزه بشود. او می‌گوید:

«زن‌ها نباید مقام خود را منحط کنند و خدای ناخواسته بزک‌کرده بیرون بیایند و در انظار مردم فاسد قرار بگیرند. زن‌ها باید کرامت داشته باشند و همان‌طور که مرد باید از فساد اجتناب نماید. در چنین وضعیتی اسلام زن را مثل مرد در همه شئون زندگی سهمیم کرده است... زن باید در مقدرات اساسی مملکت دخالت بکند».<sup>(۳۱)</sup>

تأکید امام بر حقوق اجتماعی و سیاسی زنان بوده است. به عنوان مثال می‌فرماید: «چرا با درس خواندن زن مخالف باشیم؟ چرا با کار کردن او مخالف باشیم؟ چرا زن نتواند کارهای دولتی انجام دهد؟ چرا با مسافرت کردن زن مخالفت کنیم؟ زن چون مرد در تمام اینها آزاد است، زن هرگز با مرد فرقی ندارد. آری در اسلام زن باید حجاب داشته باشد ولی لازم نیست که چادر باشد بلکه زن می‌تواند هر لباسی را که حجابش را به وجود آورد اختیار کند».<sup>(۳۲)</sup> و یا با صراحت می‌فرماید: «زن و مرد، همه آزادند در اینکه دانشگاه بروند، آزادند در اینکه رأی بدهند، رأی بگیرند. اینکه مخالفند، این است که این‌طوری که اینها زن را می‌خواهند بار بیاورند که یک ملعبه‌ای در دست مردها باشد...».<sup>(۳۳)</sup>

بر این اساس امام خمینی با نظریه‌های سنتی و حتی نظریه‌پردازی‌های دوره مشروطه در خصوص حقوق زن به نحو آشکاری فاصله می‌گیرد. همچنین در راستای قانون اساسی و قوانین عادی جمهوری اسلامی ایران متأثر از آراء و مورد تأیید امام خمینی، تحول و پیشرفت آشکاری در نقش زنان در زندگی سیاسی و اجتماعی نسبت به نظریات سنتی و بنیادگراها دیده می‌شود. برای مثال مریم خیربک پژوهشگر امور اجتماعی و فرهنگی سوریه می‌گوید:

«وضع زن در ایران تبدیل به الگویی برای سایر زنان جهان به‌ویژه زنان مسلمان و عرب شده است... امام بر حقوق زن از نظر انسانی، مساوات، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و تربیت کودک تأکید و باور داشت که زن، نقشی بسیار مهم در زمینه تربیت جامعه دارد... از مهم‌ترین دستاوردهای امام

این بود که زمینه زندگی شرافتمندانه و باعزت همراه با پیشرفت را برای زن ایرانی فراهم ساخت».<sup>(۷۴)</sup>

رضوانه حکیم‌زاده استاد علوم تربیتی دانشگاه تهران نیز گفته است: «هنر امام خمینی (ره) این بود که زن را با حفظ معتقدات اسلامی وارد جامعه کرد... امام مشوق زنان برای شرکت در عرصه‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی با حفظ شئون اسلامی بود».<sup>(۷۵)</sup>

امروزه آثار گوناگونی در مورد نقش زن از منظر امام خمینی و موارد مشابه به نگارش در آمده است.<sup>(۷۶)</sup>

### ۵. دیگر اصلاح‌گرایان شیعی

آیت‌الله سید محمود طالقانی در مصاحبه‌ای تلویزیونی دیدگاه‌های خود را در مورد حجاب زنان، وضعیت اجتماعی و اداری آنان بیان کرده است. وی از نقش زنان در پیدایش انقلاب اسلامی ستایش به عمل آورد<sup>(۷۷)</sup> و ضمن یاد از خانم گاندی به عنوان زنی مترقی، مدیر، مدبر و سیاست‌مدار<sup>(۷۸)</sup> اشاره داشت که دیدگاه اسلام هیچگاه محجوریت زنان نیست بلکه رژیم‌های استعماری، زن را به صورت کالاهای مصرفی درمی‌آورند. وی مشارکت گسترده زنان را نمونه‌ای از تجلیات رفتارهای زنان نمونه اسلامی دانست.<sup>(۷۹)</sup>

از نظر شهید مطهری در کتاب *حقوق زن در اسلام*، در اسلام برخی از حقوق و تکالیف میان زنان و مردان مشابه است و برخی نامشابه؛ بنابراین از دید وی در اسلام تساوی حقوق وجود دارد ولی تشابه حقوقی وجود ندارد.<sup>(۸۰)</sup> اسلام هرگز امتیاز ترجیحی برای مردان نسبت به زنان قائل نیست و اصل مساوات را درباره زن و مرد رعایت کرده است. اسلام با تساوی حقوق زن و مرد مخالف نیست، با تشابه آنها مخالف است.<sup>(۸۱)</sup> از دید شهید مطهری، تفاوت‌های زن و مرد تناسب است نه نقص و کمال. از دید مطهری بر عکس آنچه مخالفین حجاب خُرده‌گیری کرده‌اند و گفته‌اند حجاب موجب فلج کردن نیروی نیمی از افراد اجتماع است، بی‌حجابی و ترویج روابط جنسی موجب فلج کردن نیروی اجتماع است.<sup>(۸۲)</sup> در نگاه او نهضت اسلامی برای زنان نسبت به غرب نهضت سفیدی بود که: «به‌طور کلی به او حریت

داد، شخصیت داد، استقلال فکر و نظر داد، حقوق طبیعی او را به رسمیت شناخت. اما گامی که اسلام در طریق حقوق زن برداشت با آنچه در مغرب زمین می‌گذرد و دیگران از آنها تقلید می‌کنند، دو تفاوت اساسی دارد؛ اول در ناحیه روانشناسی زن و مرد... تفاوت دوم اینکه اسلام در عین آشنا ساختن زنان به حقوق انسانی‌شان و اعطای شخصیت و حریت و استقلال به آنها، هرگز زنان را به تمرّد و عصیان و طغیان و بدبینی نسبت به جنس مرد وادار نکرد. در نهضت اسلامی، زن سفید بود، نه سیاه و نه قرمز و نه کبود و نه بنفش. احترام پدران را نزد دختران، و احترام شوهران را نزد زنان از میان نبرد، اساس خانواده‌ها را متزلزل نکرد. زنان را به شوهرداری و مادری و تربیت فرزندان بدبین نکرد.<sup>(۸۳)</sup> در کل مطهری نیز ورود زنان را به عرصه سیاست و اجتماع ممنوع نمی‌دانست.

علامه محمدحسین فضل‌الله یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های شیعی معاصر به پیروی از استادش شهید سیدمحمدباقر صدر، دارای دیدگاه اصلاح‌گرای اجتهادگرایانه در مسائل اسلامی و بالتبع مسائل زنان است که در چند اثر منتشرشده وی چون «قرائت جدیدة لفقہ المرأة الحقوقی»<sup>(۸۴)</sup> «دنیا المرأة»<sup>(۸۵)</sup>، «تأملات اسلامیة حول المرأة»<sup>(۸۶)</sup>، و «وضع المرأة الحقوقی بین الثابت و المتغیر»<sup>(۸۷)</sup> همچنین در مصاحبه با مجله پیام زن شماره‌های ۷۲، ۸۵، ۸۶ و ۱۰۲ برخی از دیدگاه‌های خود و رویکردش به مسئله زنان را بازگفته است. او خود در این باره می‌گوید: مسئله زن در سرلوحه تأملات فکری و اجتماعی من قرار دارد زیرا از دید من، در چهارچوب 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 غیراسلامی است... با این حال فضل‌الله ترجیح می‌دهد مطالعات زنان به وسیله خود آنها انجام پذیرد زیرا معتقد است کسی نمی‌تواند مشکلات عده‌ای را بیش از کسانی که با آن مشکلات دست به‌گریبان هستند، درک و لمس کند. او می‌گوید:

«زن می‌تواند دردهای ویژه زن را بهتر درک کند و به احساسات منفی او در برابر جامعه‌ای که بر انسانیت او ستم کرده و یا با نگرش برتری‌جویانه به او می‌نگرد، پی‌ببرد. از این رو، گاهی زن بهتر می‌تواند مشکلات زن را درک کند و در نتیجه، بهتر می‌تواند ارزش راه‌حل‌هایی را که دیگران برای

مشکلات او ارائه می‌دهند، دریابد زیرا کسی که با مشکلی روبه‌روست، ماهیت مثبت و منفی راه‌حل پیشنهادشده را بهتر می‌داند.<sup>(۸۸)</sup>

فضل‌الله موافق رهایی زن از وضعیت ناگوار کنونی‌اش است اما وضعیت زن معاصر را کاملاً مطلوب نمی‌داند تا الگوی جنبش‌های زنان مسلمان قرار گیرد. او حرکت زنان در جهان را عامل افزایش آگاهی، کسب مهارت‌ها و تجارب عملی، و نوآوری‌هایی در علم و مسائل سیاسی و اجتماعی و فرهنگی می‌داند. در کنار چنین دستاوردهایی، این جنبش همچنین زن را به ابزاری برای خوشگذرانی مرد، تبلیغات و صنعت سکس تبدیل کرده 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. در نگاه او، زن حق دارد همانند مرد به انجام هر کار حلالی اقدام کند. «در این مسئله شرعی، تفاوتی بین کار زن و کار مرد نیست اما در این مسئله تفصیلاتی وجود دارد که مربوط می‌شود به زن موصوف به وصف همسر، زیرا او نسبت به زندگی زناشویی و طبیعت امر مادری‌اش، تعهداتی دارد... اما از جهت نظری و فکری باید بگوییم اسلام همان‌طور که مرد را از هیچ کار [حلالی] باز نداشته زن را نیز از هیچ کار شایسته‌ای منع ننموده و اگر می‌بینیم برای کار کردن زن، تعهدات و مقررات اخلاقی‌ای وجود دارد، برای مرد نیز چنین است، اما اگر محیط کار دارای فضایی اخلاقی باشد، برای زن جایز است که کار کند؛ چنانکه برای مرد نیز رواست».<sup>(۸۹)</sup>

به علاوه از منظر او زن می‌تواند عهده‌دار حاکمیت و سلطنت شود، دلیل منع آن نیز روایتی است که در کتاب بخاری نقل شده که آن هم مربوط به شرایط خاص است و نمی‌توان مدلول آن را تعمیم داد. گذشته از آن، قرآن در داستان «بلقیس و سلیمان» حکومت زنان را تأیید کرده و اگر در تاریخ اسلام، حکومت زنان سابقه‌دار نیست، به دلیل منع شرعی نیست بلکه عادات و رسوم عرفی سبب آن بوده است.<sup>(۹۰)</sup>

زن می‌تواند بر مسند قضاوت نشیند و به دادرسی پردازد. دلیل منع این امر،



حدیث ضعیفی است که قابل استناد نیست. اگر مردی حقوق جنسی زنش را تأمین نکرد، زن می‌تواند مقابله به مثل کند. او تأکید دارد فقیهانی چون مرحوم محسن حکیم و شهید سید محمدباقر صدر نیز این نظر را داشته‌اند؛ همچنین می‌گوید مانعی نیست که زن بتواند مرجع تقلید باشد.<sup>(۹۱)</sup>

محمد مهدی شمس‌الدین از مجتهدان و فقیهان شیعه لبنان و از شاگردان شهید صدر نیز در یک مجموعه چهارجلدی با عنوان «مسائل حرجه فی فقه المرأة المسلمة» برخی از مسائل زنان چون پوشش و نگاه، صلاحیت زن برای حاکمیت، اشتغال، حقوق زن و شوهر را مورد تجزیه و تحلیل فقهی قرار داده است. مهم‌ترین رأی او در این کتاب همان اهلیت زن برای حاکمیت است که یک جزء از این مجموعه بدان اختصاص دارد.<sup>(۹۲)</sup>

شمس‌الدین می‌گوید با گذشت مدتی پس از وفات پیامبر، 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 و هندی و فارسی، به جوامع اسلامی.<sup>(۹۳)</sup> شمس‌الدین وضعیت انسانی و حقوقی زن در دنیای غیراسلامی را وضعیت ناعادلانه‌ای می‌داند که مدت‌های مدیدی تا زمان خیزش اروپا و نقد رسوم و قوانین غربی ادامه داشته است. نتیجه این نقد، بروز تغییرات عمیقی در مواضع فکری و دیدگاه فلسفی و اخلاقی نسبت به وضعیت زن در خانه و جامعه است. از اینجا بود که زن وارد بازار کار شد و در این زمینه بود که شعار رهایی زن و حقوق او و جنبش زنان مطرح شد، و به تدریج تمام اطراف جهان را به سبب غلبه نظامی اروپا و نفوذ فرهنگی ناشی از آن، فرا گرفت. به نظر او اجتماعات اسلامی به شدت نیازمند تصحیح وضعیت زن مسلمان از طریق رهایی او از قید سنت‌ها و عرف‌های غیرمشروع هستند. او بیان می‌دارد که اصلاح وضعیت زن در جوامع اسلامی باید بر اساس بازگشت به اسلام و بنیادها و احکام فکری و شریعت آن باشد. شمس‌الدین راه رهایی از این وضعیت را 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 می‌داند.<sup>(۹۴)</sup>

شمس‌الدین می‌گوید 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 چهارچوب احترام به تکالیف شرعی مخصوص زن، شیوه ارتباط با مردان نامحرم و متناسب با مسئولیت‌های زناشویی و خانواده) می‌دهد. او می‌گوید 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 شارع، زن را در برابر وقایع اجتماع بی‌مسئولیت قرار نداده است. شمس‌الدین برای این منظور به آیات قرآنی و سنت نبوی تمسک می‌کند. او در یک جمع‌بندی می‌گوید:

پس از آنکه ثابت شد زن بر حسب اصل خلقت و آفرینش از شایستگی کامل برخوردار است، این دلایل به اثبات می‌رساند که او شایسته اهتمام عملی به شئون عمومی اجتماع و امت و شناخت نیازهای آن و نظارت بر حکومت و رفتارهای آن و سیاست‌مداران و مواضع آن در پرتوی شناخت نیازهای اجتماع و امت و بیان نظر خویش در این زمینه و نقد یا تأیید یا معارضه با آنها و تلاش برای رفع تنازعات و مشکلات است.<sup>(۹۵)</sup>

پس در نگاه شمس‌الدین، زن می‌تواند و این حق را دارد که آزادانه وارد عرصه فعالیت‌های سیاسی شود. این در حالی است که وی برای این فعالیت‌ها شمول قائل است و فعالیت‌های سیاسی را دارای نمودها و عرصه‌های گوناگونی می‌داند: کسب اطلاع و پیروی از فرامین حکومت و جمع‌آوری نظرات و مواضع سیاسی در امور عمومی و اجتماعی، و موضع‌گیری صریح به شکل تأیید یا نقد یا معارضه، رأی‌گیری در امور عمومی، عهده‌داری پست‌های نمایندگی در مجلس نمایندگان و شهرداری و کاندیداتوری در انتخابات، تأسیس احزاب و برپایی جنبش‌های سیاسی قانونی و رهبری و مشارکت در هدایت آن است. ششمین شکل از اشکال فعالیت سیاسی که شمس‌الدین برمی‌شمارد، مشارکت در احزاب و جنبش‌های سیاسی و عهده‌داری فعالیت‌های حزبی و سیاسی، عهده‌داری پست‌های عمومی اداری و وزارتی و عهده‌داری ریاست دولت در جامعه اسلامی، مثال‌هایی از این نموده‌ها هستند.<sup>(۹۶)</sup>

از دیگر نویسندگان اجتهادگرا می‌توان به محمد ابراهیم جناتی اشاره کرد. نمونه‌ای از دیدگاه‌های این نویسنده در مسائل زنان را می‌توان در کتاب روش‌های کلی استنباط در فقه از منظر فقهای اسلامی دید.<sup>(۹۷)</sup> جناتی ضمن برخی مسائل به بررسی مسئله قضاوت زن، جواز تصدی مرجعیت و مسئله تصدی مقام ریاست‌جمهوری برای زنان پرداخته است.

### نتیجه‌گیری

جنبش فمینیسم بر برابری و تشابه حقوقی زن و مرد تأکید دارد. جنسیت از محورهای اساسی این جنبش است. فمینیست‌ها معتقدند تاریخ را مردان نوشته‌اند و بر این اساس بسیاری از اعمال تاریخی بیانگر سیطره مناسبات مذکر بر جنس مؤنث است. فمینیست‌های رادیکال با طرح مقوله جنس زیست‌شناختی و ساخت اجتماعی جنسیت بر این باورند که نابرابری موجود در حق زنان، در اثر مناسبات مردسالارانه و عموماً ناشی از ساخته‌ای فرهنگی و اجتماعی است، وگرنه زنان با مردان تفاوتی ندارند. بسیاری از فمینیست‌های رادیکال تا آنجا پیش رفتند که حتی هم‌خوابی زنان با مردان را منع کردند و بر این باور بودند که جاذبه جنسی عامل اساسی در سیطره مردان بر زنان است. فمینیست‌های سیاه علاوه بر مسئله جنسیت، مسئله نژادی را هم اضافه کردند. نظریات شالوده‌شکنانه فوکو و دریدا در رادیکال شدن جنبش فمینیسم نقش مؤثری داشته، به‌طوری‌که گرایش‌های فرامردن را در این جنبش تقویت کرد. فمینیست‌های فرامردن زندگی زنان در پارادایم مدرنیسم را تحت سیطره مناسبات مذکر محور ارزیابی می‌کردند، اما در شرایط کنونی برخی از فمینیست‌ها از اتحاد با مردان سخن می‌رانند و بر این باورند که در درون مناسبات مردم‌محور هم می‌توان به صورت حداقلی برخی از امتیازات را کسب کرد؛ بنابراین به این نتیجه رسیدند که پذیرش برخی از امور زنانگی و مسئولیت‌های مادری و همسری در چهارچوب خانواده، عامل ارتقای جایگاه زن است.

در جهان اسلام، احیاگرایان سنت‌گرا با ترسیم مرزهای هویتی برای خود، خواستار حفظ حرمت زنان مسلمان هستند. اینان با طرح مباحثی مانند نابرابری

جسمی مرد و زن، برابری در ارزش‌های انسانی، برتری مردان در ارث و دیه بر زنان، درصدد ترسیم چهره‌هایی از زن هستند که منطبق با آموزه‌های راستین اسلامی است، به عنوان مثال در فقه تسنن، عده‌ای با نپذیرفتن ولایت برای زنان، مودودی با تأکید بر تفاوت‌های زیست‌شناختی زن و مرد و در فقه تشیع شیخ فضل‌الله نوری و سید حسن مدرس با اعتقاد به تفاوت میان زن و مرد و عدم پذیرش حق زنان برای انتخاب نمایندگان مجلس، در راستای تحکیم هویت و موقعیت زنان در گستره شریعت اسلامی هستند؛ اما جریان اصلاح‌گرای اسلامی با تکیه بر اجتهادگرایی درصدد است با بازاندیشی در متون اصیل اسلامی، مناسبات نابرابر میان زن و مرد در فقه اسلامی را به شرایط سیاسی و اجتماعی تاریخ اسلامی نسبت دهد و شریعت مقدس اسلام را حامی حقوق زن و برابری زن و مرد قلمداد کند؛ بنابراین اصلاح‌گرایان اسلامی از طرفی با تجدید نظر در گزاره‌های فقهی و نظریه‌های رایج در جهان اسلام، آن هم در قالب فرهنگ اسلامی سعی در همسویی با جریان جهانی فمینیسم در شکل اعتدالی و منطقی آن داشته‌اند؛ از سوی دیگر بر آن بودند تا زن مسلمان در اثر تماس با فرهنگ منحط غرب و تجدد، به انحطاط نگراید. تأکید اصلاح‌گرایانی مانند محمد عبده بر برابری زن و مرد در ارزش‌های اسلامی و عدم پذیرش چندزنی در فقه اسلامی یا نگاه ارزشمند قاسم امین و خلیل عبدالکریم نویسنده معاصر مصری بر حقوق زن و اینکه این نابرابری ریشه در سنت‌های ایستای عصر انحطاط اسلامی دارد، نمونه‌هایی از این نگرش در اهل سنت است.

برابری حقوقی و سیاسی و اهمیت حضور سیاسی و اجتماعی و اداری و تحصیلی زنان در نظرگاه امام خمینی به عنوان فقیه برجسته فقه تشیع، و نیز اندیشمندانی چون شهید سید محمدباقر صدر، علامه فضل‌الله، شمس‌الدین، جناتی، طالقانی، مطهری و غیره همگی حاکی از نگاه بازاندیشانه و درون‌دینی اصلاح‌گرایان اسلامی به شریعت اسلامی در مورد حقوق و نقش و جایگاه طبیعی و انسانی زنان است.

به هر حال تأکید جریان فمینیسم اعتدالی بر خانواده و پذیرش امور زنانگی و دیدگاه احیاگرایان سنت‌گرا مبنی بر نابرابری زیست‌شناختی زنان و انجام

مسئولیت‌های خانگی و تأکید اصلاح‌گرایان اسلامی بر هویت زن و اینکه زنان به‌رغم برابری با مردان نباید از جنسیت خود جدا شوند؛ به‌رغم تفاوت‌های عمیق معرفتی بیانگر نوعی همسویی میان این سه نحله فکری در خصوص پذیرش طبیعت زن به‌عنوان کسی است که دارای وظایف مادری و همسری و خانوادگی است؛ اما در جهت تأمین حقوق و احیای نقش و جایگاه زنان به‌ویژه در عرصه سیاست و جامعه، این اصلاح‌گرایان مسلمان اعم از اجتهادگرایان یا روشنفکران غیر اجتهادگرا هستند که با دید بازتری در عین حفظ هویت زنان، به این مهم همت گماشته‌اند و در این راه بر فمینیسم اعتدالی نیز سبقت جسته‌اند. \*

پی‌نوشت‌ها

۱. یان مکنزی و دیگران، *ایدئولوژی‌های سیاسی*، مترجم: م. قائد، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵)، ص ۳۴۶.
2. Dianna Coole, *Woman in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism*, Brighton: Wheatsheaf, 1988, p. 2.
۳. حاتم قادری، *اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۹)، ص ۱۲۵.
۴. همان.
۵. افلاطون، *مجموعه آثار*، مترجم: محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، (تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۶۷)، صص ۱۰۴۱ به بعد.
۶. همان، صص ۱۸-۱۹.
۷. همان، ص ۱۲۶.
۸. قادری، پیشین، ص ۱۲۶.
9. John U Stuart Mill, *On Liberty and Other Writings*, Cambridge, 1991, p. 119.  
و نیز ر. ک.: ترجمه فارسی اثر:  
جان استوارت میل، *کنیزک کردن زنان*، خسرو ریگی، (تهران: نشر بانو، ۱۳۷۷).
۱۰. جری استوکر و دیوید مارش، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، مترجم: امیرمحمد حاجی‌یوسفی، (تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۴)، صص ۱۶۷-۱۶۲.
۱۱. همان، ص ۱۶۶.
۱۲. همان.
13. Mill, *Ibid*, p. 119.
14. *Ibid*, p. 166.
۱۵. جری استوکر و دیوید مارش، پیشین، ص ۱۶۶.
۱۶. همان، ص ۱۳۱.
17. L. Segal, *Straight Sex: The Politics of Pleasure*, London: Verso, 1994.
۱۸. جری استوکر و دیوید مارش، پیشین، ص ۱۷۶.
۱۹. همان.
۲۰. همان، ص ۱۷۹.
۲۱. همان، ص ۱۹۲.

۲۲. ر. ک. علی اکبر دهخدا، لغت‌نامه دهخدا، (تهران: مؤسسه لغت‌نامه دهخدا، حرف ح، واژه حیات).
۲۳. مرتضی مطهری، ده گفتار، (قم: انتشارات صدرا، چاپ ۱۲، ۱۳۷۵)، ص ۱۳۳.
۲۴. عباس ایزدپناه، «احیاگری در تفکر دینی و احیاگری امام» (ره) در: <http://rahe-elm.ir/index.php>
۲۵. ر. ک. علی اکبر رشاد، «احیای دین و اصلاح دین‌داری»، در: فصلنامه قیاسات، شماره ۲۲، ص ۳.
۲۶. بابی سعید، هراس بنیادین، اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، مترجم: غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹)، ص ۱۱.
۲۷. فروغ جهانبخش، اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران از بازرگان تا سروش، مترجم: جلیل پروین، (تهران: گام نو، ۱۳۸۳)، ص ۷۴.
۲۸. فضل‌الله بن روزبهان خنجی، سلوک الملوک، تحقیق محمدعلی موحد، (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹)، ص ۷۸.
۲۹. داوود فیرحی، نظام سیاسی دولت در اسلام، (تهران: سمت، ۱۳۸۲)، ص ۱۲۲.
۳۰. ظافر القاسمی، نظام الحکم فی الشریعة و التاریخ الاسلامی، صص ۲۷۷-۲۷۸.
۳۱. همان، ص ۱۵۵.
۳۲. محمد الطالبی، امهالوسط: الاسلام و تحدیات المعاصرة، (تونس: سراس، ۱۹۹۶م)، صص ۱۱۵-۱۱۶.
۳۳. رضوان السید، اسلام سیاسی در کشاکش هویت و تجدد، مترجم: مجید مرادی، (تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۳)، ص ۱۳۴.
۳۴. همان، صص ۱۲۳-۱۲۲.
۳۵. همان، ص ۱۲۳.
۳۶. فیرحی، پیشین، ص ۱۵۶.
۳۷. این روایت را بخاری در صحیح خود آورده است.
۳۸. ابو‌الاعلی مودودی، خلافت و ملوکیت، مترجم: خلیل احمد حامدی، (تهران: بیان، ۱۴۰۵ ق.)، ص ۳۱۶.
۳۹. رضوان السید، پیشین، ص ۱۲۴.
۴۰. همان، ص ۱۲۴.
۴۱. فیرحی، پیشین، ص ۲۲۷.
۴۲. محمد ترکمان، مدرس در پنج دوره تقنینیه، (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷)، ص ۴.
۴۳. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۳۲۹، باب ۳۷، روایت ۲.
۴۴. فروغ جهانبخش، پیشین، ص ۷۴.
۴۵. سید الرضوان، پیشین، صص ۱۳۳-۱۳۴.
۴۶. همان، ص ۱۳۴.
۴۷. جمعی از نویسندگان، فمینیسم، تدوین سید حسین اسحاقی، (تهران:

- مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ۱۳۸۵)، ص ۶۴.
۴۸. ر. ک.: محمد عبده، الاعمال الكاملة للامام الشيخ محمد عبده، تحقیق و تقدیم الدكتور محمد عماره، (مصر: دار الشروق، ۱۴۱۴هـ / ۱۹۹۳م.)، ج ۴، فی تفسیر القرآن، صص ۶۰۹-۶۰۶ و نیز همان، ج ۵ صص ۱۶۶-۱۶۱.
۴۹. همان، ج ۵، فی تفسیر القرآن، صص ۱۶۵-۱۶۳.
۵۰. محمد عبده، پیشین، ص ۱۶۱.
۵۱. همان، ص ۱۶۴.
۵۲. رضوان السید، پیشین، ص ۱۱۲.
۵۳. همان، ص ۱۱۳.
۵۴. همان، ص ۱۱۴.
۵۵. همان، ص ۱۱۲.
۵۶. همان، ص ۱۱۵.
۵۷. همان، ص ۱۱۶.
۵۸. همان.
۵۹. همان، صص ۱۱۷-۱۱۶.
۶۰. داوود فیرحی، همان، ص ۱۵۶.
۶۱. محمود جمال الدین محمد، الاسلام و المشكلات السياسة المعاصرة، (قاهره: بیروت: ۱۹۹۲م/ ۱۴۱۳هـ)، صص ۳۸۶-۳۹۵.
۶۲. داوود فیرحی، پیشین، ۱۵۷.
۶۳. صحیفه امام: مجموعه بیانات و سخنان امام خمینی، (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸)، ج ۳، ص ۴۷۲.
۶۴. از پیام امام خمینی به مناسبت روز زن در: صحیفه نور: مجموعه پیام‌ها و رهنمودهای امام خمینی، (تهران: مرکز اسناد و مدارک انقلاب اسلامی وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۱ به بعد)، جلد ۶، ص ۱۸۶.
۶۵. صحیفه امام، پیشین، ج ۶: صص ۳۰۱-۳۰۰.
۶۶. همان.
۶۷. صحیفه نور، پیشین، ج ۱، ص ۱۰۳.
۶۸. همان، ج ۴، ص ۵۹.
69. <http://www.irna.ir/View/FullStory/?NewsId=529936>
70. Ibid.
۷۱. برای مثال ر. ک.: سید محمد مکتبی و سعید هدایتی، زن و خانواده از دیدگاه امام خمینی (ره)، (تهران: انتشارات دفتر عقل، ۱۳۸۷).
۷۲. علیرضا ملائی توانی، زندگینامه سیاسی آیت‌الله طالقانی، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۸)، صص ۴۴۸-۴۴۹.
۷۳. همان، ص ۴۴۹.
۷۴. همان، ص ۴۵۱.



۷۵. مرتضی مطهری، حقوق زن در اسلام، (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۹)، ص ۱۱۵.
۷۶. همان، ص ۱۱۹.
۷۷. همان، ص ۱۶۱.
۷۸. مرتضی مطهری، مسئله حجاب، (قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۶)، ص ۹۱.
۷۹. مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، صص ۵۸-۵۹.
۸۰. سید محمدحسین فضل‌الله، قرائة جديدة لفقہ المراه الحقوقی، دارالثقلین، (بیروت: ۱۴۱۸ ق/ ۱۹۹۷ م).
۸۱. سید محمدحسین فضل‌الله، دنیاة المرأة، دار الملائک، (بیروت: ۱۴۱۸ ق/ ۱۹۹۷ م).
- به فارسی نیز با عنوان دنیای زن، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، (تهران: ۱۳۸۳).
۸۲. سید محمدحسین فضل‌الله، وضع المرأة الحقوقی الثابت و المتغیر، (دار الثقلین، ۱۴۱۸ ق/ ۱۹۹۷ م).
۸۳. ر. ک.: پیام زن، شماره‌های ۸۵، ۸۶، ۱۰۲ و....
۸۴. «اختلاط، مراقبت والدین، الگوبذیری، و تمدن غرب»، مصاحبه در پیام زن، اسفند ۱۳۷۶، شماره ۷۲.
۸۵. سید محمدحسین فضل‌الله، قرائة جديدة لفقہ المرأة الحقوقی، صص ۲۹-۳۱.
۸۶. همان، صص ۶۸-۶۹.
۸۷. همان، صص ۳۱-۳۲.
۸۸. همان، صص ۶۱-۶۲.
۸۹. همان، صص ۶۸-۱۰۰.
۹۰. مهدی مهریزی، «رویکردهای مذهبی در تاریخ معاصر ایران به زنها»، در: ماهنامه آینه پژوهش، شماره ۹۱.
۹۱. مهدی مهریزی، زن در اندیشه اسلامی، (تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۷)، ص ۲۲.
۹۲. محمدمهدی شمس‌الدین، مسائل حرجه فقه المرأة، (بیروت: مؤسسه المنار، چاپ اول، ۱۳۷۷)، ج ۱، صص ۴۴-۴۷.
۹۳. همان.
۹۴. همان، صص ۴۹-۵۲.
۹۵. همان، ج ۲، صص ۳۰-۳۱.
۹۶. همان، صص ۱۱-۱۲.
۹۷. محمدابراهیم جناتی، روش‌های کلی استنباط در فقه از منظر فقهای اسلامی، (تهران: شرکت انتشارات سوره مهر، ۱۳۸۰)، صص ۳۱۳-۳۹۱.