

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره دوازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱: ۱۱۹-۹۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۷/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۲۱

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های جریان اصول‌گرا و اصلاح‌طلب نسبت به مشارکت سیاسی زنان در جمهوری اسلامی ایران (۱۳۷۶-۱۳۸۴)

* محمد عابدی اردکانی

** پروین عظیمی

چکیده

از پیروزی انقلاب اسلامی ایران تاکنون دو جریان فکری و سیاسی مهم و مؤثر به منصفه ظهور رسیده‌اند. جریان اولی را که می‌توان به لحاظ فکری آن را «جریان اسلام‌گرای فقهاتی» و از حیث سیاسی «جریان اصول‌گرا» نامید، بار اول در دهه شصت و بار دیگر در دهه هشتاد به اوج قدرت خود رسید و کماکان به آن ادامه می‌دهد. در مقابل، جریان دوم که می‌توان از نظر فکری آن را «جریان نواندیش دینی» و از منظر سیاسی «جریان اصلاح‌طلب» خواند، در دهه هفتاد به اوج رشد خود رسید و از آن زمان، به‌ویژه پس از حوادث دهمین انتخابات ریاست جمهوری، به افول گراییده است.

هدف اصلی این مقاله، بررسی تطبیقی دیدگاه‌های این دو جریان نسبت به مسئله حقوق زنان، به‌ویژه مقوله مشارکت سیاسی آنهاست و فرضیه آن نیز عبارت است از اینکه: «مبانی فکری و دینی متفاوت این دو جریان، منجر به موضع ناهمگون آنها نسبت به مسئله حقوق زنان، به‌خصوص مقوله مشارکت سیاسی آنها، شده است». برای ارزیابی این فرضیه، سعی بر آن است تا با استفاده از روش توصیفی- تحلیلی، ضمن بررسی مبانی فکری و تلقی دینی دو جریان مذکور، مواضع آنها نسبت به مقوله حقوق زنان، به‌ویژه در زمینه مشارکت سیاسی و خانواده، مقایسه شود. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که از یکسو بین مواضع دو جریان مذکور نسبت به حقوق زنان تفاوت‌های قابل توجهی وجود دارد و از سوی دیگر، این اختلافات اساساً ناشی از تفسیر متفاوت، ولی غیرمنعطف، آنها نسبت به دین است.

واژه‌های کلیدی: اسلام‌گرایان فقهاتی (اصول‌گرایان)، نواندیشان دینی (اصلاح‌طلبان)، حقوق زنان و مشارکت سیاسی، خانواده.

مقدمه

پس از انقلاب اسلامی، به تدریج خرده گفتمان‌های متنوعی با فهم دینی خاصی نسبت به مقوله‌های مدرن، از جمله سیاست، حکومت و حقوق زنان، به رقابت با یکدیگر پرداختند، ولی راه به جایی نبرده و به حاشیه رانده شدند. در عین حال، گروه اصلی اداره کننده و هدایتگر انقلاب، که از آنها به عنوان «اسلام‌گرایان فقاهتی» یاد می‌شود، از همان ابتدا گفتمانی را با مرکزیت «ولایت فقیه» و تکیه بر فقه و فقها شکل داد که ریشه در گذشته داشت. با توجه به اوضاع انقلابی سال‌های آغازین انقلاب و ابزارهای نیرومندی که حامیان این جریان فکری از قبیل شبکه ارتباطی قوی، مخاطبان گسترده، استقلال مالی و کانون‌های تجمعات سنتی مثل مسجد و حسینیه در اختیار داشتند (بنوعیزی، ۱۳۷۹: ۳۴۵)، به زودی گفتمان آنان تبدیل به گفتمان مسلط شد و در دهه شصت به اوج بالندگی خود رسید و پس از چالش با گفتمان رقیب در دهه هفتاد، بار دیگر در دهه هشتاد بر همه جریانات فکری غلبه یافت. از دهه هشتاد به بعد، با توجه به رویکرد سیاسی و فکری آنها، به این جریان «اصول‌گرا» گفته می‌شود.

در دهه سوم انقلاب، مجموعه حوادث داخلی و خارجی به سمتی پیش رفت که در نهایت منجر به روی کار آمدن دولت محمد خاتمی و گفتمان «اصلاح‌طلبی» شد. حامیان این گفتمان که از آنها به عنوان «نواندیشان دینی» یاد شده است، بر «شکستن اقتدار فقه سنتی و قداست‌زدایی از معرفت دینی و ارائه رویکردی نوین، فراسوی فهم فقیهان و شریعتمداران سنتی»، تأکید دارند. این گفتمان به تدریج و به‌ویژه بعد از حوادث انتخابات دهم ریاست جمهوری رو به افول نهاده است.

شاید یکی از مناقشه برانگیزترین مقوله‌های بین این دو جریان فکری و سیاسی، مقوله حقوق زنان، به‌ویژه مسئله مشارکت سیاسی آنهاست. در دهه سوم انقلاب با ورود جریان‌های فکری جدید به عرصه مباحث فرهنگی کشور، موضوع دفاع از حقوق زنان ابعاد جدیدی به خود گرفت و مبدل به یکی از چالش‌های مهم دو جریان مذکور گشت. هدف اصلی این مقاله، بررسی تطبیقی دیدگاه‌های این دو جریان نسبت به مقوله حقوق زنان، به‌خصوص مشارکت سیاسی آنها، است. با توجه به هدف مذکور، فرضیه این پژوهش آن است که: «مبانی فکری و دینی متفاوت دو جریان اصول‌گرا و اصلاح‌طلب منجر به موضع ناهمگون آنها نسبت به مشارکت سیاسی زنان شده است». برای دستیابی به این هدف و ارزیابی فرضیه، پس از اشاره کوتاهی به پیشینه نظری و تجربی حقوق زنان در ایران، ابتدا مبانی فکری و دینی این دو جریان و سپس موضع آنها نسبت به مشارکت سیاسی زنان، با یکدیگر مقایسه و تحلیل می‌شود.

پیشینه حقوق زنان در ایران بعد از انقلاب

پایان یافتن جنگ ایران و عراق و آغاز دوران سازندگی، کشور ما را در شرایط فرهنگی-اجتماعی خاصی قرار داد. اوضاعی که در آن بسیاری از گروه‌ها و جریان‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی که تا آن زمان ساکت بودند، فرصت حضور و فعالیت دوباره یافتند. با ورود جریان‌های جدید به عرصه مباحث فرهنگی کشور، موضوع دفاع از حقوق زنان، به‌ویژه با رویکردهای جدید، به‌شدت در جامعه ما مطرح شد و نشریات مختلفی نیز با گرایش مباحث زنان به‌گردونه حرکت فرهنگی دهه دوم انقلاب پیوستند (بصیرنیا، ۱۳۸۵: ۱۸۰). با نزدیک شدن دهه سوم انقلاب، بر موج جدیدی که به عنوان دفاع از حقوق زنان در کشور برخاسته بود، افزوده شد. گروه‌ها و جریان‌های مختلف با صراحت و جسارت بیشتری به طرح دیدگاه‌های خود درباره مسائل زنان پرداختند (توحیدی، ۱۳۸۱: ۱۸۰). با در نظر گرفتن جنبش حقوق زنان در غرب که عمدتاً در نظریه‌های فمینیستی نمایان می‌شود و پاره‌ای جذابیت‌ها برای زنان کشورهای مختلف جهان سومی از جمله ایران داشته است و نیز طرز تلقی‌های متفاوت گروه‌ها و جریان‌ها از دین، می‌توان گروه‌های مدافع حقوق زنان پس از انقلاب اسلامی را به سه گروه عمده تقسیم کرد: ۱. جریان سیاسی دفاع از حقوق زنان ۲. جریان غیردینی (سکولار) دفاع از حقوق زنان ۳. جریان دینی دفاع از حقوق زنان.

گروه نخست که بیشترین فعالیت خود را در خارج از کشور صورت داده است، عمدتاً اهداف زیر را دنبال می‌کند: ۱. مخالفت با نظام و احکام اسلامی، زیرا آنها را مانع اصلی دستیابی زنان به حقوق خود می‌پندارد (شفیعی سروستانی، ۱۳۷۹: ۶۰-۶۱؛ زیبایی‌نژاد و سبحانی، ۱۳۸۱: ۱۷۶) ۲. تلقی آزادی زن به عنوان امری سیاسی و تأکید بر روابط آزاد زن و مرد و آزادی کامل زنان ۳. انتقاد از خانواده و تلقی آن به عنوان یکی از مظاهر اصلی مردسالاری و بردگی خانگی پنداشتن وظیفه مقدس مادری ۵. غیرطبیعی و ناسالم دانستن خصوصیات «زنانه» و «مردانه» (توحیدی، ۱۳۸۱: ۱۸۰؛ کافی، ۱۳۸۱: ۴۱۳-۴۱۴). نیره توحیدی، حامد شهیدیان، مه‌ری امیری، کتایون مزداپور، ناهید کشاورز، لاله پایدار و انجمن زنان ایرانی در مونترال از حامیان این جریان محسوب می‌شوند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵: ۸۴-۸۹؛ توحیدی، ۱۳۸۱: ۱۸۲). همچنین زنانی چون فرزانه طاهری، شهرنوش پارس‌پور، سهیلا شهشهانی، مینا کوشا و ناهید ایرانی، کم و بیش در این زمره قرار می‌گیرند.

افراد گروه دوم را نویسندگانی تشکیل می‌دهند که می‌توان آنها را سکولار نامید. آنها در عین اظهار تدین، با حاکمیت سیاسی دین مخالف‌اند. به همین دلیل، در بحث حقوق زنان عمدتاً عرف را جایگزین شرع می‌کنند و به نوعی تحت تأثیر افکار مدرن و غربی هستند. به نظر آنها، جدایی دین از حوزه اجتماعی، تنها راه پیشرفت زنان محسوب می‌شود (کافی، ۱۳۸۱: ۴۱۰-۴۱۱)؛ به عبارت دیگر، آنها با مطرح کردن فمینیسم اسلامی به عنوان مناسب‌ترین نسخه نجات زنان ایرانی،

مدعی‌اند که باید به روح اسلام توجه داشت، نه ظاهر احکام اسلامی. دفاع از «کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان» (کار، ۱۳۷۳: ۱۸)، طرح چهره‌های شاخص از فمینیست‌های غربی در آثار خود، توجه به چهره‌های خاصی از قبیل طاهره قره‌العین، فروغ فرخزاد و نیز مصاحبه با افراد شاخص در جریانات کشف حجاب، در قالب تاریخ شفاهی زنان، از جمله دیگر فعالیت‌های آنان است (زیبایی‌نژاد و سبحانی، ۱۳۸۱: ۱۸۰-۱۸۱). مهرانگیز کار، شیرین عبادی، نوشین احمدی خراسانی، منصوره شجاعی، شهلا لاهیجی، محسن سعیدزاده و رخشان بنی‌اعتماد در این گروه جای می‌گیرند.

متعلقان به دسته سوم، گرچه از آن جهت که از منظر دینی به دفاع از حقوق زنان می‌پردازند و همگی خود را مدافع نظام اسلامی و ارزش‌ها و آرمان‌های انقلاب می‌دانند، مشترک‌اند؛ لیکن در جزئیات و فروعات با یکدیگر اختلاف نظر دارند. دو جریان برجسته در این دسته، یکی جریان «اسلام‌گرایان فقهاتی» (با تکیه بر مواضع فکری آنها) یا «اصول‌گرایان» (با تکیه بر مواضع سیاسی آنها) و دیگری جریان «نواندیشان دینی» (با تأکید بر دیدگاه‌های فکری آنان) یا «اصلاح‌طلبان» (با تأکید بر دیدگاه‌های سیاسی آنان) است که موضوع مورد مطالعه این مقاله‌اند.

جریان اسلام فقهاتی یا اصول‌گرا که ساماندهی جامعه ایرانی را از ابتدای دهه شصت تاکنون در اختیار گرفته است (حقیقت، ۱۳۸۷: ۵۶۹-۵۷۰)، می‌کوشد تا بازسازی جامعه ایرانی بر اساس احکام فقهی اسلامی تحقق یابد و هرگونه تقلید از غرب را نکوهش می‌کند. این جریان درصدد است تا از سنت‌ها و نهادها و شعائر مذهبی و به طور کلی اصالت دینی جامعه در برابر هجوم فرهنگ سکولار غربی دفاع کند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۷۳). این جریان، در عین دفاع از حقوق زنان، بر این اعتقاد است که تشابه حقوق زن و مرد منافع زنان را تأمین نمی‌کند و باید به تفاوت‌های طبیعی این دو جنس توجه داشت (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۴). راه برطرف کردن مشکلات و نابسامانی‌های موجود در زمینه حقوق زنان، نه در حذف و تغییر قوانین اسلامی، بلکه در شناخت درست این قوانین و تلاش برای اجرای صحیح آنهاست (شفیعی سروستانی، ۱۳۷۹: ۱۱۵). از شخصیت‌های شاخص این جریان می‌توان امام خمینی، آیت‌الله خامنه‌ای، مصباح یزدی، جوادی آملی و نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی را نام برد (زیبایی‌نژاد و سبحانی، ۱۳۸۱: ۱۸۳).

جریان نواندیش یا اصلاح‌طلب که در دهه هفتاد در عرصه سیاسی و فرهنگی ایران نمایان شد، از منظر جدیدی به مقوله‌هایی از قبیل حقوق مدنی، آزادی، حقوق زنان و تأسیس حکومت می‌نگرد و در همین راستا، تلاش‌هایی برای پاسخگویی به مسائل و مشکلات روز به عمل می‌آورد. به باور این جریان، یافتن راه‌حل برای مسائل و مشکلات جدید سیاسی در آثار فقهی پیشینیان کارساز نیست. بنابراین، ضرورت طرح مباحث جدید و تفسیرهای نوین از دین احساس

می‌شد (عمید زنجانی، ۱۳۸۳، ج ۸: ۱۳۰). نواندیشی دینی، در ارائه برنامه‌ها و راهکارهای عملی برای حل معضلات جامعه، از جمله مسائل مربوط به حقوق زنان، تنها به چارچوب آموزه‌های دینی مراجعه نمی‌کند و معتقد است که دین اساساً نمی‌تواند در این حوزه راهگشا باشد، بلکه باید به تجربیات بشری در دوران معاصر مراجعه کرد و فرهنگ زمانه را (که چیزی جز فرهنگ مدرنیته نیست) معیار داوری در درستی یا نادرستی ارزش‌ها و آرمان‌ها قرار داد (شیرازی، ۱۳۷۹: ۶۸-۶۹). همچنین از نظر آنها، احکام اجتماعی اسلام متناسب با عصر پیامبر و سرزمین عربستان تشریح شده و در عصر جدید در صورتی قابل اجراست که مبتنی بر عدالت باشد (سعیدزاده، ۱۳۶۵: ۴۱-۴۲). احکام حقوقی مربوط به زنان نیز جدای از این قاعده نیست. اعظم طالقانی، شهلا شرکت، محسن کدیور، محمد مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش و آیت‌الله صانعی از جمله حامیان و صاحب‌نظران این‌گرایش به حساب می‌آیند.

این جوشش و کوشش فکری و فرهنگی در اسناد و مآخذ بسیاری نمایان شده است، به طوری که پرداختن به آنها از حوصله این مقاله خارج است؛ در اینجا تنها به بعضی از آنها برای نمونه اشاره می‌شود. نوشین احمدی وکتایون مزداپور به ترتیب در مقاله‌های «تمکین زن ایرانی، شیوه معتاد زندگی او است» و «جایگاه زن و زبان پهلوی»، که اولی در نشریه *آوی زن* - چاپ سوئد- و دومی در مجله نیمه دیگر- چاپ آمریکا- درج شده است، به بیان دیدگاه‌های خود، با رویکرد فمینیستی، پرداخته‌اند. شهرنوش پارس‌پور، به عنوان یکی از فمینیست‌های جنسیت‌گرا، در رمان‌های *زنان بدون مردان* و *طوبی و معنای شب*، نقش شخصیت‌های محوری را بیشتر به دختران و زنان واگذار کرده است. وی در پس‌زمینه‌های آثارش به نظام مردسالاری ناشی از سنت‌های اجتماعی و مذهبی اعتراض می‌کند. نسخه نهایی وی برای زنان ایرانی، تقلید از غرب است. گلی ترقی، با سبکی مشابه با پارس‌پور، در داستان‌های *خواب زمستانی* و *خاطره‌های پراکنده*، شخصیت‌های مرد را ناتوان، غافل، ضعیف، احمق، پلید، سرخورده و صدقهرمان معرفی می‌کند و در مقابل برای شخصیت‌های زن ویژگی‌هایی چون عاقل، اندیشمند و با احساس در نظر می‌گیرد که همواره در طول تاریخ تحت سلطه نظام مردسالاری بوده‌اند. همچنین مهشید امیرشاهی در دو اثر خود به نام‌های *باران* و *تنهایی*، جلوه دیگری از فمینیسم جنسیت‌گرا ارائه می‌دهد. در این رمان‌ها، زنی منتظر است تا شوهرش برگردد و او را از تنهایی نجات دهد؛ اما در پایان داستان، سگ باران خورده‌ای از راه می‌رسد و خلأ فقدان شوهر را پر می‌کند. فرزانه طاهری، سهیلا شهشهانی، مینا کوشا و ناهید ایرانی نیز با همان سبک و سیاق فمینیست‌های جنسیت‌گرای قبلی، نفی‌کننده رابطه جنسی ظالمانه هستند. به نظر آنها، مردان به جای رابطه عاشقانه، در واقع هر بار به همسران خود به‌گونه‌ای مجاز و مشروع تجاوز می‌کنند؛ زیرا این رابطه

دو سویه و برابر نیست (کافی، ۱۳۸۱: ۴۱۴). در کنار آثار گروه اول، می‌توان آثاری از فمینیست‌های سکولار نیز یافت؛ برای مثال، مهرانگیز کار (۱۳۷۰) کتابی با عنوان *فرشته عدالت و پاره‌های دوزخ*، می‌نویسد و در آن از ابهام و نارسایی در قوانین در برگیرنده حقوق زن در خانواده انتقاد می‌کند و مردان را فاتحان قدرت سیاسی می‌داند. همو در اثر *دیگرش حقوق سیاسی زنان در ایران* (۱۳۷۶)، همان خط سیر قبلی را دنبال می‌کند و قوانین ایران را یکی از سرچشمه‌های نابرابری زن و مرد می‌پندارد. همچنین محسن سعیدزاده در کتاب *زنان در جامعه مدنی چه اندازه سهم دارند؟* (۱۳۷۷)، به دفاع از حقوق زنان در نظام جمهوری اسلامی برمی‌خیزد و اصرار دارد که با توجه به عصر جدید، باید از تجارب و سیره عقلا در باب حقوق زنان، از جمله میثاق‌های مختلف بین‌المللی، استفاده کرد.

اگر از این آثار فمینیستی یا شبه فمینیستی بگذریم، باید از آثاری نام برد که در حوزه جریان‌های مورد بحث این پژوهش، یعنی جریان اصول‌گرا یا اصلاح‌طلب قرار می‌گیرند؛ برای مثال، مجتبی میردامادی در پژوهشی با عنوان «بررسی آرای فقهی در باب حقوق زن» (۱۳۷۹) کوشیده است تا جایگاه حقوق زنان در عرصه فقه را کشف نماید. همان‌طور که مشخص است این اثر بازگو کننده موضع اسلام‌گرایان فقه‌ای نسبت به حقوق زنان است. نیره وفادار در پایان‌نامه خود: «منزلت و جایگاه زن در فقه اسلام» (۱۳۸۵) با همان رویکرد میردامادی، به این موضوع پرداخته است که فقه اسلام نه تنها حقوق بانوان را تضييع نکرده است، بلکه منزلت و جایگاهی برای آنان قائل شده است که در تمامی زمان‌ها بی‌مانند بوده و هست. هانیه شیرازی در مقاله‌ای با عنوان «کدام نواندیشی؟ کدام مسئله زنان؟» (۱۳۷۹)، مجموعه مقالات و گفتارهای مجله *زنان* درباره نواندیشی و مسئله زنان را بررسی کرده است. به باور وی، نواندیشان دینی علاوه بر آنکه دیرهنگام و اندک به مسائل زنان پرداخته‌اند، نتیجه مباحث آنها در این موضوع، تفاوتی با دیدگاه‌های روشنفکران غیردینی و سکولار ندارد. اما علیرضا علوی تبار در مقاله‌های «مسئله زنان در ایران» (۱۳۷۹) و «نواندیشی دینی و فقه زنان» (۱۳۷۸)، با رویکردی کاملاً متفاوت، انگیزه توجه نواندیشان دینی به مسائل زنان و اقدامات آنان را ناشی از بهبود بخشیدن به وضعیت زنان می‌داند و کار آنها را با توجه به محدودیت‌های موجود در جامعه ایران، موفق ارزیابی می‌کند. ولی‌الله عباسی مقاله خود را با عنوان «نواندیشی دینی معاصر و قرائت‌پذیری دین» (۱۳۸۲) به این موضوع اختصاص می‌دهد که قرائت‌پذیری دین، یکی از مهم‌ترین مباحثی است که امروزه در ادبیات روشنفکری، جایگاه ویژه‌ای دارد و نواندیشان دینی در کشورها از قرائت‌پذیری دین به صورت افراطی دفاع می‌کنند. همچنین مصطفی ملکیان در سایت شخصی خود در گفت‌وگویی با

عنوان «نواندیشی دینی و مسئله زنان»؛ «زن، مرد، کدام تصویر؟» (۱۳۹۱)، از فرصت‌های نابرابر در مسائل اجتماعی برای زنان و مردان انتقاد می‌کند.

این نمونه‌ها- و ده‌ها اثر و سند دیگر- همه گویای توجه به مسائل زنان در جامعه امروز ماست. گرچه این آثار به نوعی با موضوع مقاله حاضر ارتباط می‌یابند، کار اصلی در این پژوهش، که خط تمایز خوبی در مقایسه با سایر آثار محسوب می‌شود، مطالعه تطبیقی حقوق زنان در دو جریان فکری و سیاسی مورد نظر است.

مبانی فکری و دینی اصول‌گرایان و اصلاح‌طلبان

نگاه اصول‌گرایان به دین، حداکثری و نگاه اصلاح‌طلبان، حداقلی است. دفاع جریان اول از دین اساساً با رویکرد فقهی و فلسفی-کلامی و دفاع جریان دوم با رویکرد عمل‌گرای، عقلانی و روان‌شناسانه صورت می‌گیرد. متفکران جریان اول بر این باورند که قلمرو دین تنها به حوزه مسائل عبادی که مستقیماً به خدا مربوط می‌شود منحصر نیست، بلکه همه زندگی ما در قلمرو دین قرار می‌گیرد و هیچ شأنی از شئون زندگی انسان، خارج از قلمرو دین نیست (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۵۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۸۲). آنها همچنین طرفدار قرائت رسمی از دین هستند. اسلام مورد نظر آنها، اسلامی است که ائمه اطهار قرائت کرده‌اند و به دنبال آن، ۱۴ قرن علمای اسلام تکرار نموده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲۰۵).

در مقابل، اندیشمندان جریان دوم، کارکرد دین را بیشتر در جنبه‌های فردی دیده، بر این باورند که دین می‌تواند برخی از درد و رنج‌هایی که از طریق علوم و معارف بشری قابل رفع نیست، برطرف کند (ر.ک: مهدی پورمیری، ۱۳۸۵). محمد مجتهد شبستری، یکی از نواندیشان دینی، دین را به صورت تجربه‌ای فردی و خصوصی تلقی می‌کند، به طوری که بر اساس آن هر فردی به طور مستقل خدا و وحی را تجربه می‌نماید. او معتقد است که تعریف دین باید متناسب با فهمی باشد که انسان قرون اخیر از عالم و آدم دارد، یعنی قرار دادن همه فهم‌ها در یک «مجموعه» و منسجم کردن آنها و زدودن ناهماهنگی‌های آنها و یا تنقیح پیش‌فهم‌های کتاب و سنت و جست‌وجو کردن پاسخ انسان امروز در متون وحیانی دین و بسنده نکردن به سؤالات گذشتگان و حرکت کردن از یک دیدگاه جدید برای فهم وحی. دین متعلق به انسان است نه خدا. انسان به دین نیاز دارد، نه خدا (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۱۶۰؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۸۲). یا به قول نویسنده‌ای، بینش حداقلی از نظر سروش یعنی حداکثر نتایج را از حداقل احکام خواستن و نتایج حداکثری را از احکام اقلی انتظار داشتن (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۴۶۳-۴۶۴). بنابراین، از نظر نواندیشان دینی، اگر دین را به صورت ایدئولوژی حکومت به حساب آوریم، هم دین و هم

حکومت، هردو، زیان می‌کنند. زبان دین، زبان نیایش و اخلاق و احکام است، نه زبان ایدئولوژی (شفیعی، ۱۳۹۰: ۶۵). آنها در تفسیر متون دینی مفسر محورند، نه مؤلف محور. به همین دلیل است که برای مثال مجتهد شبستری و سروش معتقدند که فهم و تفسیر هر متنی مستلزم پیش‌فرض، پیش‌فهم و انتظارات است و فهم و تفسیر و قرائت قطعی و یقینی و نهایی وجود ندارد (هاروی، ۱۹۸۷: ۲۸؛ اینوود، ۱۹۹۸: ۵۸۷؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۲۴۷؛ سروش، ۱۳۸۴: ۱۰۱). به طور کلی از نظر نواندیشان دینی، برای تشخیص صواب و ناصواب در فهم و تفسیر کتاب و سنت و تعیین عقاید و اخلاق و احکام شرعی، سه معیار وجود دارد که عبارت‌اند از: ۱. «خردستیزی و یا خردپذیری» ۲. «حسن اخلاقی داشتن یا قبح اخلاقی داشتن» ۳. «مفید بودن یا مضر بودن». به باور آنها، تفکر سنتی مانع حرکت به سوی یک زندگی متناسب با عصر حاضر است، به طوری که حامیان این تفکر در اداره کشور، از یکسو مجبورند از ایده‌های عقلانی و فکری بشری - مثلاً ایده‌هایی که در دموکراسی وجود دارد - استفاده کنند و از سوی دیگر، می‌خواهند بر این ایده‌ها لباس فقهی بپوشانند. بنابراین، اشکال کار در مبانی تفکر فقهی فقها و پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌های آنهاست (مجتهد شبستری، ۱۳۸۵: ۹-۱۰؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۶: ۷). گاهی هم سخن فوق به این صورت بیان شده است که می‌توان برای احکام شرعی سه ویژگی اصلی و مستمر نام برد که شروط پذیرش آنها محسوب می‌شوند: ۱. عقلایی بودن ۲. برتری آن احکام نسبت به راه‌حل‌ها و احکام فرهنگ‌ها و مذاهب دیگر و ۳. عادلانه بودن. حتی در زمان پیامبر اسلام نیز این سه اصل ساری و جاری بوده است، مگر احکام تعبدی (کدیور، ۱۳۸۷: ۳۰۵-۳۰۶). با چنین رویکردی است که رئیس دولت اصلاحات می‌گوید: «انقلاب ما نیازمند اندیشه‌ای دینی متناسب با مقتضیات زمان و نیازهای اساسی انسان امروز از قبیل آزادی، حق انتخاب آزاد و جامعه مدنی است. از این رو عالمان دینی باید شجاعت شکستن قالب‌های تنگ عادت‌های ذهنی که رنگ تقدس یافته و مطلق شده را داشته باشند. دین را باید طوری دید که با آزادی سازگار باشد (ر.ک: خاتمی، ۱۳۷۷)؛ یا مصطفی ملکیان، یکی دیگر از نواندیشان دینی، عصری بودن معرفت دینی را به این صورت تعبیر می‌کند که احکام و تعالیمی که در متون مقدس هر دینی آمده‌اند، به دو دسته محلی و جهانی تقسیم می‌شوند؛ به طوری که اولی برای زمان و مکان خاص و دومی فراتر از زمان و مکان در نظر گرفته شده‌اند. وقتی این تفکیک را بپذیریم، تمام هم و غم رویکرد تجددگرایانه به دین در هر عصر، این خواهد بود که با کندوکاو، جنبه‌های محلی دین را کشف کند و کنار بگذارد و به جنبه‌های جهانی دین بپردازد. از این جنبه، تجدد در تعبیر دین معنادار است (ملکیان، ۱۳۸۵: ۴۰۱-۴۰۲).

اما از نظر اسلام‌گرایان فقهاتی، این گونه اندیشیدن درباره معرفت و متون دینی، نشانه تأثیرپذیری از افکار غربی است. به نظر آنها، اصلاح‌طلبان درصدد تلفیق دینداری و معنویت

اسلامی با دستاوردهای تمدن غربی هستند. کثرت‌گرایی دینی نه تنها نادرست، بلکه امری وارداتی است (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۴۸-۵۰؛ مصباح یزدی، ۱، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۰۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۶-۷). سعادت انسان در گرو ایمان آوردن و مطابقت تمام جنبه‌های فردی و اجتماعی انسان با دین است (ر.ک: مهدی پورمیری، ۱۳۸۵). به نظر متفکران این جریان، تغییر برخی از قوانین به‌دست پیامبر اسلام نباید بهانه‌ای برای ناعادلانه معرفی کردن قوانین اسلامی تلقی شود. این درست نیست که گفته می‌شود احکام اسلام- از جمله احکام اجتماعی اسلام- مختص صدر اسلام بوده و در دوران ما کارایی ندارد یا می‌توان قانون اسلام را نسخ کرد و تغییر داد. بی‌شک در این صورت باید فاتحه اسلام را خواند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۵۰). امام خمینی (ره)، برجسته‌ترین نماینده اسلام فقهاتی، برای حل مسئله رویارویی دین و مشکلات اجتماعی عصر مدرن، پای عنصر «مصلحت» را در اجتهاد به میان کشید و اجتهاد مصطلح حوزه‌ها (فقه رایج) را به دلیل بی‌توجهی به دو عنصر زمان و مکان، حلال این گونه معضلات ندانست. از نظر ایشان، «روحانیت تا در همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست» (امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۲۱: ۱۰۰). «...یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد» (همان: ۴۷).

مبانی حقوقی اصول‌گرایان و اصلاح‌طلبان

نگاه اصول‌گرایان به «حق و تکلیف» با نظر اصلاح‌طلبان در این باره متفاوت است. از دیدگاه اصول‌گرایان، تکلیف مقدم بر حق است. به باور آنها، چون هدف اسلام هدایت انسان‌ها و سوق دادن آنها به سوی کمال و سعادت انسانی است، بنابراین بیشتر توجهش معطوف به تکالیف و مسئولیت‌هایی است که انجام آنها موجب کمال و سعادت بشر است. در واقع، حقوقی که مسئولیت‌آور نیست و صرفاً به دلیل نافع بودن آن برای بشر بیان می‌شود، در درجه دوم اهمیت قرار دارد. بدین ترتیب، از نظر اصول‌گرایان، در اسلام بیشتر بر مسئولیت و تکلیف تأکید می‌شود تا بر حقوق انسان‌ها؛ به عبارت دیگر از آنجا که رسالت دین تعلیم و تربیت انسان است، در مقام بیان، به مسئولیت توجه بیشتری دارد و تأکید بر «تکالیفی» است که هر فردی در قبال انسان‌های دیگر داراست (مصباح، ۱۳۸۰: ۱۱۰-۱۱۱).

از سوی دیگر، به باور اصول‌گرایان، اصل و اساس همه حقوق، حق خداست و سایر حقوق متفرع بر این حق‌اند. امام سجاد (ع) در این باره می‌گوید: «وَهُوَ أَصْلُ الْحُقُوقِ وَ مِنْهُ تَنْفَرَعُ سَائِرُ الْحُقُوقِ»: اصل و اساس همه حقوق، حق خداست و سایر حقوق، متفرع بر این حق‌اند. اگر تمام حقوق را به منزله درختی فرض کنیم، ریشه آن، حق خدا نسبت به بندگان است و بقیه حقوق، شاخ و برگ‌های این درخت را تشکیل می‌دهند و از این ریشه می‌رویند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۵۴). خدایی که هستی و از جمله اختیار را به انسان عطا فرموده، حق دارد به او دستور دهد که اختیار و اراده خدادادی را در طریق خاص و آن‌گونه که خواست اوست به کار گیرد. با این ملاحظات است که اصول‌گرایان معتقدند که اولاً تفاوت‌های حقوقی زن و مرد در جهت استكمال آنها و عادلانه است؛ ثانیاً در حق و تکلیف زن و مرد «تعادل» قابل قبول است، ولی «تساوی» زن و مرد در حقوق و تکالیف خیر (همان: ۲۵۰-۲۵۲).

در مقابل، نظر اصلاح‌طلبان را در این باره می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

۱. اعتقاد اصول‌گرایان به اینکه خداوند محور و مدار هستی است و هیچ امری بدون اذن او مباح و مجاز نیست قابل قبول است، لیکن پذیرش این اصل به معنای آن نیست که حقوق وضعی (قراردادی) یا حقوق طبیعی (فطری) لزوماً با پذیرش دین و عمل به آن مغایرت و منافات داشته باشد.

۲. حق انسان را در ادراک باید به رسمیت شناخت. عقل انسانی یکی از رسول‌های الهی است. اگر امری به تأیید عقل به‌ویژه عقل جمعی رسید، آن امر پذیرفته است و هیچ نهی دینی هم ندارد. در واقع، دین را با عقل خود ادراک می‌کنیم، این عقل خداداد است. پذیرش احکام عقل بر هر دینداری واجب است.

۳. همه آن چیزی که دخیل در سعادت انسان است، در متن دین نیامده است. ممکن است نکات صحیحی باشد که در متن دین بدان اشاره نشده باشد. به همین دلیل، با پذیرش متن دین، بی‌نیاز از مجموعه‌های بیرون دین نیستیم؛ برای مثال، در بحث حق و تکلیف ممکن است برخی از حقوق انسانی، مورد تذکر دین واقع نشده باشد، با وجود این اگر خارج از دین به این نتیجه برسیم که چنین حقوقی از نظر عقل پذیرفته شده است، جزء امضائات دین و بنابراین قابل قبول و دفاع است.

۴. نه تنها حقوق فطری و طبیعی را باید به رسمیت شناخت، بلکه احکامی که از این حقوق نیز انتزاع می‌شود، مستقلاً به وسیله عقل انسان قابل درک است.

۵. حقوق وضعی یا قراردادی را نیز، به لحاظ دینی، می‌توانیم داشته باشیم. این حقوق با اندیشه دینی ناسازگاری ندارند؛ البته باید محدوده آنها را شناخت. در اکثر قریب به اتفاق مسائل

اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی به حقوق وضعی انسان استناد می‌کنیم؛ زیرا در حوزه مباحث و الفراغ یعنی جایی که حکم الزامی واجب و حرام دینی نداریم، قرار دارند.

۶. ادعای اصول‌گرایان مبنی بر اینکه حقوق صرفاً از تکلیف انتزاع می‌شود، ادعای شایسته‌ای نیست. ما حقوقی داریم که خارج از تکلیف هم می‌توان به رسمیت شناخت. اگر ما به لحاظ فطری و علمی اثبات کردیم که مثلاً آزادی یک حق فطری و طبیعی است، لازم نیست که حتماً آیه و روایتی به عنوان تأیید ذکر کنیم. همین که از طریق عقل اثبات شده، به همان مقدار معتبر است که آیه و روایتی در آن نازل و صادر شده باشد. به طور کلی، «حق الناس» (حقوق بشر) منحصر در مصادیق دیروز «حق» نیست؛ حتی حق محدود به مجعولات شرعی هم نیست. حقوق انسان، اموری عقلانی و ماقبل دینی هستند. بنابراین، حتی اگر این حقوق با دین هم به رسمیت شناخته نمی‌شد، باز هم معتبر بود (کدیور، ۱۳۸۷: ۹-۱۰؛ کدیور، ۱۳۷۹: ۳۱۲-۳۱۴؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۱۸۷-۱۸۸).

بدین ترتیب گرچه نواندیشان دینی درباره مبانی فکری، دینی و حقوقی اسلام‌گرایان فقاهتی اشکالاتی وارد کرده‌اند، بر دیدگاه‌های خود آنها نیز ایرادات جدی وارد است که بعضی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱. با پذیرش متغیر بودن لااقل بخش قابل توجهی از احکام اسلام و قرآن، با توجه به شرایط زمانی، ممکن است که ما در تشخیص مصادیق و موارد آنها دچار اشتباه و لغزش شویم.

۲. با قبول امکان مراجعه به عقل برای شناخت مسائل، احتمال دارد که عقل اشتباه کند، در این صورت معیار حق و باطل چیست؟ گرچه در لزوم انطباق احکام شرعی با عقل جای تردید نیست، اما مشکل اصلاح‌طلبان در مرحله یافتن مصداق و انطباق است؛ زیرا آنچه این جریان به نام عقل و روش عقلانی می‌نامد، در واقع چیزی غیر از ذوقیات آنها نبوده و پسندهای شخصی و گاهی گروهی را به عنوان عقل قلمداد کرده و احکام شریعت را با آنها می‌سنجند، در حالی که عقل لوازم و احکامی دارد که بدون توجه به آنها، خواست‌های منفعت‌طلبانه، احکام عقلی محسوب می‌شوند. حقیقت آن است که ما پروژه عقلانیت را انتخاب نمی‌کنیم، بلکه در این پروژه قرار می‌گیریم؛ عقل انتقادی را بر نمی‌گزینیم، بلکه او ما را برمی‌گزیند. پروژه عقلانیت همجنس با اصول دینی ما نیست، یک موج معرفت‌شناختی است. عقلانیت در نظام‌های ارزشی، آزادی را آنچنان تام و تمام می‌شناسد که حتی می‌تواند به همجنس بازی کشیده شود.

۴. تأکید اصلاح‌طلبان بر معرفت برون‌دینی، می‌تواند این خطر را ایجاد کند که ما به نوعی درصدد توجیه و تأویل معارف درون‌دینی برآیم و آنها را به قد و قامت معارف برون‌دینی درآوریم. نواندیشان دینی در واقع هیچ معیار محکمی برای تفکیک گوهر دین از زبان دین و

ملاحظات زمانی ندارند؛ به سادگی نمی‌توان احکام متأثر از زمانه را از احکام دائمی یا از آموزه‌های دائمی باز شناخت. اگر بتوان برخی از احکام و آموزه‌های دینی را بازتابی از رسوم و عادات زمانه دانست، چرا نتوانیم برخی از اعتقادات مثل باور به اجنه، فرشتگان، سحر و جادو، شفاعت و ... را انعکاسی از باورهای مردم دوران نزول وحی بدانیم؟

اصول‌گرایان، اصلاح‌طلبان و مقوله مشارکت سیاسی زنان

پس از روشن شدن مبانی فکری، دینی و حقوقی دو جریان مورد بحث، در ادامه، دیدگاه آنها درباره مقوله «مشارکت سیاسی زنان» با یکدیگر مقایسه و تحلیل می‌شود. از آنجا که ورود به این مقوله، متوقف بر مطالعه نظام خانواده و نقش و جایگاه زن و مرد در آن است، ابتدا دیدگاه این دو جریان درباره مسائل خانواده و سپس مقوله مشارکت سیاسی با یکدیگر مقایسه خواهد شد.

نقش و جایگاه زن در خانواده

بین دیدگاه‌های دو جریان مورد بحث در ارتباط با خانواده، البته اشتراکاتی دیده می‌شود از قبیل اینکه زن وظیفه ندارد که امور خانه مثل پخت و پز و نظافت و حتی شیر دادن به فرزند را انجام دهد، مگر به میل و رضای خویش؛ و اگر مرد او را مجبور به این کارها کند، زن می‌تواند درخواست حق الزحمه از شوهر نماید (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۹۱-۱۹۲ و ۴۰۷). با وجود این، در مسائل اساسی دیگر مربوط به خانه، اختلافات قابل توجهی بین این دو جریان وجود دارد. با تمسک به آیات و روایات دینی، حامیان جریان اسلام فقه‌ای مدعی هستند که جایگاه و ارزش والای خانواده و وظایف زنان در این کانون، به‌خوبی در متون اسلامی مشخص است. آنها کوشیده‌اند تا تفکر خود را هم از اندیشه اسلام‌گرایان کاملاً سنتی و هم از اندیشه اصلاح‌طلبان دور نگه دارند؛ زیرا به باور آنها، از یکسو نظرهای جریان دینی و فکری نخست، بسته و با اوضاع امروزی ناسازگار است؛ برای مثال آیت‌الله آذری قمی، از صاحب‌نظران جریان سنتی، معتقد بود که پرسش‌های مربوط به حقوق زنان، از قبیل ارث، دیه، طلاق، حق سرپرستی مرد، تغییر حکم شرکت زنان در انتخابات و... از سوی استثمارگران کشورهای سرمایه‌داری القاء شده است (آذری قمی، ۱۳۷۲: ۴۹-۵۰). بدیهی است که این گونه سخن گفتن مورد قبول اصول‌گرایان نیست. از سوی دیگر، به زعم آنها، دیدگاه‌های نواندیشان دینی درباره نظام خانواده، متأثر از فرهنگ غرب است. آنها تحت تأثیر دانش‌های علمی امروز دانشگاه‌ها، بر اساس نیاز خود به تجزیه و تحلیل خانواده می‌پردازند و به تمام ابعاد خانواده توجه چندانی ندارند، غافل از اینکه خانواده به عنوان یکی از بنیادی‌ترین نهادهای اجتماعی، در تمامی عرصه‌های زندگی بشر حضور دارد و باید به جوانب گوناگون آن پرداخت (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۸). با این رویکرد است که برای مثال امام

خمینی (ره) در اکثر بیانات خود، وظیفه اصلی زنان را تربیت فرزندان صالح دانسته، دامن آنها را انسان‌ساز معرفی می‌کند. به نظر ایشان، شغل تربیت از همه شغل‌ها بالاتر است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷: ۷۶). نعیمه اشراقی، نوه امام، نیز در این باره می‌گوید: «امام همیشه به مادرم توصیه می‌کردند بهترین عبادت برای مادر، نگهداری از فرزندان و تربیت آنان است» (ستوده، ۱۳۷۷: ۱۹۷-۱۹۸). همچنین آیت‌الله خامنه‌ای درباره اهمیت و جایگاه خانواده نظرهای مشابهی را بیان کرده است (شفیعی سروستانی، ۱۳۷۹: ۱۴۰).

در مقابل، نواندیشان دینی ضمن قبول جایگاه مهم و مؤثر خانواده در تضمین آینده مردم یک کشور، معتقدند که وقتی به متون اسلامی رجوع می‌کنیم، به وضوح می‌بینیم که قرآن کریم و احادیث اسلامی در مسائل اخلاقی، اجتماعی، تربیتی، روان‌شناختی و اقتصادی خانواده فراوان سخن گفته‌اند. با این وجود، آنها معتقدند که اگر این مضامین به صورت دقیق و تخصصی استخراج و با یافته‌های علوم جدید منطبق گردند، تحول عظیمی در دانش خانواده به وجود خواهد آمد. به نظر نواندیشان دینی، جریان اسلام فقه‌ای با تفسیر فقه‌محورانه از دین، نه تنها مانع این تحول بزرگ بوده، بلکه بانی اصلی ظلم در حق زنان به شمار می‌رود. از نگاه آنها، طبق ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی، ریاست خانواده با شوهر است. یکی از نکات چالش برانگیز این است که در این ماده قانونی گفته می‌شود ریاست خانواده جزء خصایص مرد است، نه جزء وظایف او. به‌زعم اصلاح‌طلبان، این تعریف از جایگاه زن، در گذشته با ساختار سیاسی-اجتماعی جامعه مطابقت داشت و زن می‌بایست زندگی را به‌گونه‌ای سامان می‌داد که مردان خانواده بتوانند به نقش‌های بزرگ خود بپردازند. در دوران قبل از تجدد، به قدرت فیزیکی اهمیت ویژه‌ای داده می‌شد؛ به دلایل مختلف، تأمین معیشت خانواده نوعاً به عهده مردان بود؛ چنین تصوّر می‌شد که عقل زنانه ناقص است و در نتیجه زن در موقعیتی فرودست قرار دارد (کدیور، ۱۳۸۷: ۲۹۵-۲۹۶).

اما در شرایط کنونی، با وجود تغییرات زیاد در فهم مردم، گسترش دانش بشریت، ورود اندیشه‌های نوین در سطح جامعه، جهانی شدن اطلاعات و ارتباطات و در نهایت رشد همه‌جانبه زنان، ضرورت تغییرات اساسی در زمینه قوانین مربوط به حقوق زنان احساس می‌شود (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۵۰۹). برای مثال، اکنون که اوضاع اقتصادی زنان تغییر کرده و این امکان برای آنها وجود دارد که به فعالیت‌های اقتصادی و کار در بیرون از خانه بپردازند و دوشادوش مردان کار کنند و نسبت به کمتر بودن عقل آنها در مقایسه با مردان شک و تردید فراوان وجود دارد، نابرابری زن و مرد، به‌ویژه در اموری از قبیل دیه، شهادت دادن و ضرورت اجازه زن از شوهر برای خروج از خانه، بسیار چالش برانگیز شده است و توسل به نفقه به عنوان تکلیف مسلم مرد نیز چندان قادر به حل این مناقشه نیست (مرتضی لنگرودی، ۱۳۹۰: ۱؛ پور ارشد و محمودی، ۱۳۸۱: ۱۳۴).

به نظر نواندیشان دینی، بسیاری از محدودیت‌های ایجاد شده برای زنان مربوط به فرهنگ، عادات، سنت و آداب و رسوم جوامع است، نه ذات اسلام؛ برای مثال، چنانچه کسی عاقل، بالغ و رشید باشد و بتواند حسن و قبح خودش را تشخیص دهد، قیّم نمی‌خواهد و در کار خودش استقلال دارد؛ بدیهی است که زن هم مشمول این اصل کلی و عقلی می‌شود (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱: ۴۲). یا دلیل اصلی اینکه شهادت دادن هر مرد معادل شهادت دادن دو زن است، آن نیست که زن از کمال عقلی برخوردار نیست، بلکه آن است که زن در صدر اسلام در هیچ کجا حضور نداشته است و آیه: «فَتَدَكَّرُ احْدَاهُمَا الْاُخْرَى» (بقره، آیه ۲۸۲) به این ضابطه کلی که اساساً شهادت هر مرد معادل شهادت دو زن است، اشاره‌ای ندارد، بلکه ظهورش در مقام استیفای شهادت است؛ یعنی اگر یکی از آن دو نفر فراموش کرد، دومی یادش بیاورد (همان: ۴۶).

در مقابل، اسلام‌گرایان فقهتی کوشیده‌اند به ابهامات مطرح شده از جانب اصلاح‌طلبان پاسخ دهند. به نظر آنها، درست است که تغییر اوضاع، زمانی ممکن است که در بعضی از حقوق و تکالیف زن و مرد تغییراتی را ایجاد نماید، لیکن اول آنکه دامنه این تغییرات محدود است؛ دوم آنکه اصولاً احکام مربوط به حقوق و تکالیف زن و مرد جزء احکام اولیه و ثابت محسوب می‌شوند تا ثانویه و متغیر. با این رویکرد است که از نظر آنها، «اصولاً خروج زن از خانه به هر منظوری که باشد، باید با موافقت شوهر انجام پذیرد. بنابراین، چنانچه زن در هنگام ازدواج شاغل نبوده و با شرط اشتغال، ازدواج انجام نشده باشد، شوهر می‌تواند مطلقاً زن را از اشتغال به هر گونه حرفه در بیرون خانه منع کند» (محقق داماد، ۱۳۷۲: ۳۱۶؛ حایری شاه باغ، ۱۳۷۹: ۹۶۴). بعضی دیگر، از جمله حقوق‌دانان اسلامی، معتقدند که «زن می‌تواند به هر کاری اشتغال ورزد که منافی با وظایف زناشویی نباشد، مگر اینکه شوهر که مطابق ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی ریاست خانواده را عهده‌دار است، آن را منافی با مصالح خانوادگی و حیثیت زن یا خود تشخیص دهد؛ آری، در این صورت می‌تواند زن را منع نماید (امامی، ۱۳۸۳: ۴۵۰). امام خمینی، در عین حال که بر مشارکت اجتماعی- سیاسی زنان تأکید داشت، این مشارکت را در طول نقش مادری- همسری می‌دید. همچنین، گرچه از نظر امام اشتغال زنان بلامانع است، لیکن تا حدی که به خانواده لطمه نزنند (بستان، ۱۳۸۱: ۱۰۹). درباره وضعیت عقلی زنان، آیت‌الله جوادی آملی بر این باور است: اولاً عقلی که در زن و مرد متفاوت است، عقل نظری است که در نحوه مدیریت، در مسائل سیاسی، اقتصادی، علمی، تجربی، ریاضی و مانند آن دخیل و معیار علمیت انسان است؛ ثانیاً، اثبات اینکه در این گونه از علوم و مسائل اجرایی، عقل مرد بیش از عقل زن است کار آسانی نیست؛ ثالثاً، حتی اگر هم اثبات شود، آن عقلی که مایه تقرّب الی‌الله است، عقل مذکور نیست، بلکه عقل

عملی و مبتنی بر اراده است که منجر به عبودیت و دستیابی به بهشت می‌شود و معیار کرامت و فضیلت است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۲ و ۲۶-۲۷).

موضوع مناقشه برانگیز دیگر، تفسیر مربوط به آیه: «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...» (نساء، آیه ۳۴) است. اسلام‌گرایان فقهاتی در اینجا نیز حد وسط را انتخاب کرده‌اند که متفاوت از راه اسلام‌گرایان کاملاً سنتی و نواندیشان دینی است. فقیه متقدمی چون شیخ طوسی در تفسیر این آیه می‌گفت که مردان نسبت به تأدیب و تدبیر امور زنان، قیّم آنها هستند؛ زیرا خداوند مردان را از نظر عقل و رأی نسبت به زنان فزونی و برتری داده است (حسینی طهرانی، ۱۴۱۸هـ.ق: ۴۶). یا به زعم ملامحسن فیض کاشانی از این آیه چنین برمی‌آید که مردان، همانند زمامداران نسبت به ملت، بر زنان ولایت دارند، به سبب اینکه خداوند مردان را به کمال تحمّل و حسن تدبیر و توانایی بیشتر در اعمال و اطاعت بر زنان برتری داده است (همان: ۵۵). در مقابل، نواندیشان دینی بر این باورند که «اساساً این گونه تفسیر آیات و این نوع از فهم دینی، که به عنوان «اسلام فقهاتی» پس از انقلاب از اسلام عرضه شده و با استمداد از این نوع روش تفسیری، وظایفی چون تربیت فرزندان در کانون خانواده به عنوان بهترین وظیفه و حتی شغل یک زن قلمداد می‌شود، یک قرائت بحران‌زده است و مبانی فلسفی این تفسیر و قرائت دینی در عصر حاضر از مقبولیت افتاده است» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۳۱).

اسلام‌گرایان فقهاتی، هیچ‌یک از دو رأی فوق را نمی‌پذیرند. به باور آنها، نخست آنکه منظور از این آیه، آن نیست که مردان در تمام زمینه‌ها بر زنان برتری دارند، بلکه منظور آن است که مردان عهده‌دار امور اداری و اجرایی خانواده هستند، به عبارت دیگر این آیه مربوط به زن در مقابل شوهر است، نه زن در مقابل مرد؛ دوم آنکه قوام بودن در این مقام نیز نشانه کمال و تقرب الی‌الله نیست، بلکه مربوط به مدیریت اقتصادی و اجرایی است، به زبان دیگر این قیومیت معیار فضیلت نیست، بلکه وظیفه است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۳-۲۴؛ قرائتی، ۱۳۸۲: ۱).

بنابراین، از نگاه جریان اسلام فقهاتی، ریاست خانه برای مرد، به دلیل طبیعت قوی‌تر مردان و تأمین زندگی و نفقه زنان توسط آنهاست. از طرف دیگر، تربیت و پرورش فرزندان، به‌خصوص دوران حساس کودکی، متوجه مادران است. بر همین پایه، این جریان فکری همواره می‌کوشد تا با احیای مقام مادران و بزرگ دانستن نقش آنان در مسئله تربیت، حضور مؤثر و نامحسوس بانوان در امور اجتماع را موجه جلوه داده و رابطه مستقیم آن با سعادت اجتماع را به همگان یادآوری کند.

مشارکت سیاسی زنان

مشارکت سیاسی، فعالیت داوطلبانه اعضای جامعه در گزینش رهبران و شرکت مستقیم و غیرمستقیم در سیاستگذاری عمومی است (اصغری، ۱۳۷۸: ۱۵). آجودانی از زبان مایرون واینر مشارکت سیاسی را «هر عمل داوطلبانه موفق یا ناموفق، سازمان یافته یا سازمان نیافته، دوره‌ای یا مستمر، شامل روش‌های مشروع و نامشروع برای اثرگذاری در زمینه انتخاب رهبران و سیاست‌ها و اداره عمومی در هر سطحی تعریف می‌کند» (آجودانی، ۱۳۸۲: ۴۵). همچنین بشیریه به نقل از میل برات، می‌گوید: «مشارکت سیاسی رفتاری است که اثر می‌گذارد یا قصد اثرگذاری بر نتایج حکومتی دارد» (بشیریه، ۱۳۸۱: ۳۲). در یک جمع‌بندی می‌توان بیان داشت که مشارکت سیاسی، مفهوم مدرن و جدیدی است که در کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه، با مفهوم توسعه سیاسی گره خورده است.

مشارکت سیاسی زنان در ایران بعد از انقلاب را می‌توان به سه نوع تقسیم کرد: ۱. مشارکت بسیجی، که با شاخص‌هایی چون شرکت در راهپیمایی و بسیج مستضعفین شناخته می‌شود. ۲. مشارکت سنتی، که در شاخص‌هایی چون پشتیبانی از رزمندگان، اهدای کمک مالی و جنسی و خدماتی به جنگ و شرکت در فعالیت‌های سیاسی برای انجام تکالیف شرعی تجلی می‌یابد. ۳. مشارکت مدرن، که در شاخص‌هایی مثل شرکت در انتخابات، نمایندگی پارلمان، عضویت در قوای مجریه و قضائیه، نهادها و سازمان‌های سیاسی مؤثر و برجسته، دیوان‌سالاری دولتی و تشکیل گروه خاصی از انجمن‌های زنان نمایان می‌شود (محمدی اصل، ۱۳۸۱: ۴۶۳). چالش اصلی بین اصلاح‌طلبان و اصول‌گرایان اساساً مربوط به نوع سوم مشارکت سیاسی است؛ وگرنه درباره مشارکت از نوع اول و دوم چندان اختلافی میان آنها دیده نمی‌شود و اصول‌گرایان نیز مثل اصلاح‌طلبان مخالفتی با مشارکت سیاسی زنان در این دو سطح ندارند و بر آن مهر تأیید می‌زنند. برای مثال امام خمینی، بارها بر مسئله مشارکت سیاسی زنان تأکید کرده است: «اسلام با آزادی زن نه تنها موافق است، بلکه خود پایه‌گذار آزادی زن، در تمام ابعاد وجودی زن است» (امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۹۲)؛ «زن باید در مقدرات اساسی مملکت دخالت کند» (همان، ج ۵: ۱۵۳)؛ «زن باید دارای حقوق مساوی با مرد باشد. اسلام بر تساوی زن و مرد تکیه کرده است و به هر دوی آنها حق تعیین سرنوشت را داده است. یعنی اینکه باید از همه آزادی‌ها بهره‌مند باشند. آزادی انتخاب کردن، انتخاب شدن، آزادی آموزش خویش و کار کردن و مبادرت به هر نوع فعالیت اقتصادی» (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۳۴). همچنین آیت‌الله خامنه‌ای در مناسبت‌های مختلف، نسبت به مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان نگاه مثبت و موافق خود را ابراز داشته است (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۷۲: ۲۰).

بسیاری از نواندیشان دینی از قوانین حاکم بر نظام حقوقی زنان، به‌خصوص درباره مشارکت سیاسی آنها، معترض هستند. به طور کلی از نظر نواندیشان دینی، قوانین به تنهایی بر سر راه حضور زنان در سطوح مدیریت سیاسی کشور مانع ایجاد نکرده است، بلکه در بیشتر موارد تعاریف رایج از صفاتی مانند مجتهد و فقیه، ولی فقیه و ... است که این حضور را ناممکن می‌سازد. در مقابل، حامیان جریان اسلام فقه‌گرا، نه تنها در اوضاع فعلی موانعی بر سر راه مشارکت سیاسی زنان نمی‌بینند، بلکه به‌زعم آنها اوضاع فعلی متناسب با شریعت اسلامی و موازین صحیح فقه اسلامی است. در عین حال، کاملاً مراقبت می‌کنند که آزادی، منجر به شهوترانی و هرزگی نشود: «ما هرگز اجازه نمی‌دهیم که زنان فقط شیئی برای مردان و آلت هوسرانی باشند» (امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۰۴). آنها ضمن پذیرش این اصل که برخی از اصول اسلامی می‌تواند مطابق موازین شرعی تغییر یابد، معتقدند اعتبار این قوانین به ولایت فقیه است و در صورت صلاحدید وی، مورد بازنگری مجدد قرار می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱).

برخلاف این دیدگاه، نواندیشان دینی معتقدند که اسلام در زمینه آزادی و مشارکت سیاسی زنان و مردان تنها به ذکر مباحث کلی بسنده کرده و به هیچ عنوان در مورد چگونگی و کیفیت آن بحث نکرده است. از نظر آنها، جبرهای بیرونی شامل اقتدارها، فشارهای فیزیکی، محدودیت‌های سیاسی و هر نوع جبر دیگری که از بیرون به انسان تحمیل می‌شود، نادرست است. از نظر مجتهد شبستری اینکه دیگران بگویند: «ما برای تو محدودیت ایجاد می‌کنیم، بیندیش اما آن‌گونه که ما می‌گوییم، و آن‌گونه انسان باش که ما می‌گوییم، و انسانیت تو را ما برایت معنا می‌کنیم»، اینها همان چیزی است که با آزادی بیرونی منافات دارد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳؛ ۱۲۷-۱۲۸). در حالی که از نظر اصول‌گرایان، مشارکت زنان و مردان و آزادی سیاسی آنها هیچ‌گاه به این گستردگی که اصلاح‌طلبان تصور می‌کنند، نبوده است. امام خمینی (ره) این‌گونه اندیشه‌ها را اندیشه‌هایی غرب‌زده و حامیان این تفکرات را غرب‌زدگان و طرفداران غرب می‌داند و به‌شدت آنها را طرد می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۴۰۳). یا آیت‌الله خامنه‌ای در این باره می‌گوید که ما مثل برخی از این اروپا ندیده‌های برتر از اروپا و مقلد اروپا نیستیم که بگوییم زن بایستی همه کاره باشد و مرد تابع او (ر.ک: آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۰). به باور این جریان، آزادی بیرونی یا سیاسی - اجتماعی که به تشخیص آنها افراطی است، باید عملاً به حاشیه رانده شود؛ آزادی مذکور محدود به قوانین شریعت است. اصول‌گرایان به قصد اثبات انحراف در ایدئولوژی لیبرالیستی نواندیشان دینی، آن را معادل اصالت داشتن آزادی، بی‌بندوباری، هوس‌بازی و اصالت دلخواه می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۲۶).

نقطه عطف این چالش مربوط به این سؤال است که آیا زنان می‌توانند به مقامات یا پست‌های بسیار مهم و حساسی مثل ریاست جمهوری، مرجعیت تقلید، رهبری جامعه و قضاوت، دست یابند یا خیر. پاسخ اسلام‌گرایان فقاهتی لاقبل به سه مورد اول منفی است. بعضی از مهم‌ترین دلایلی که برای این مخالفت از جانب آنها بیان شده است، عبارت‌اند از:

۱. به طور کلی میان زن و مرد به لحاظ روانی و تکوینی اختلاف وجود دارد. این اختلافات باعث می‌شود که حقوق و تکالیف زن و مرد متنوع و متفاوت باشد؛ سه پست یا منصب فوق، با طبیعت زنان سازگار نیست (مصباح یزدی، ۱۳۴۳: ۱۶۶ و ۱۸۴؛ امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۱۶؛ محمدی گیلانی، ۱۳۸۹؛ آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۰).

۲. در زنان عواطف و احساسات و در مردان نیروی تعقل و تدبّر غالب است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۵۰-۲۵۲).

۳. حکمت و شریعت الهی اجازه ورود زنان را به این مناصب نمی‌دهد. گرچه در صدر اسلام بعضی از زنان به درجه اجتهاد و فقاقت رسیده بودند؛ به مداوای بیماران و مجروحان جنگی می‌پرداختند؛ برای جنگجویان آذوقه و غذا و دیگر ملزومات مورد نیازشان را تهیه می‌کردند؛ لباس نظامی می‌پوشیدند و با تازیانه به تأدیب مردم می‌پرداختند؛ و یا به امر تجارت مشغول بودند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۱۷)، لیکن آنها نتوانسته بودند مورد پردازش‌های حقوقی یا سیاسی در تخصیص سهمی از قدرت باشند، مثلاً به مقام امامت برسند، اگر چه ممکن بود شایستگی چنین مقامی را هم داشته باشند. در میان ائمه اطهار نیز حضرت فاطمه (س) یا حضرت زینب (س)، امام و پیشوای سیاسی مردم نبودند (پور ارشد و محمودی، ۱۳۸۱: ۱۲۲-۱۲۳). به هر حال، تجربه عملی در طول تاریخ اسلام بیانگر آن است که هیچ‌گاه زنان به مقام قیادت و رهبری و یا مرجعیت تقلید نرسیده‌اند.

۴. قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز گرچه درباره حق انتخاب شدن زنان برای رهبری و ریاست جمهوری تصریحی ندارد، لیکن در تفسیر آن، این حقوق از زنان سلب گردیده است (ر.ک: جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸).

درباره جواز منصب قضاوت برای زنان، میان اصول‌گرایان اختلاف نظر وجود دارد. کسانی چون امام خمینی، علامه طباطبایی، آیت‌الله‌ها مصباح، حسینی طهرانی و الاسلام قرائتی حق قضاوت زن را مردود دانسته‌اند و این حق را فقط برای مرد در نظر گرفته‌اند. مهم‌ترین دلیل مخالفت آنها این است که چون عواطف و احساسات در زنان قوی است، آنها در امر قضاوت آسیب‌پذیرند؛ قضاوت نیاز به سختی قلب و تحت تأثیر واقع نشدن دارد و این صفات صرفاً در مردان وجود دارد (امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۸۵؛ امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۱۶؛ طباطبایی، ۱۳۶۶، ج ۴:

۵۰۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲۰۹؛ حسینی طهرانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۷۵؛ قرائتی، ۱۳۸۲: ۲۸۲. در مقابل، شخصیت‌های دیگری از اصول‌گرایان از جمله آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله محمدی گیلانی معتقد به جواز قضاوت زن هستند. به نظر آنها، در قضاوت، اصل و اساس صدور حکم به عدالت است. در آیات و روایات مختلف، به هیچ وجه لزوم مرد بودن قاضی به صراحت دیده نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۴۹؛ محمدی گیلانی، ۱۳۸۹). مراجعی چون آیت‌الله مکارم و آیت‌الله نوری همدانی نیز با تساهل به صورت مشروط و احتیاط واجب، امر قضا را برای زنان پذیرفته‌اند. به نظر آنها، به شرطی که قاضی ذکور در قضیه‌ای انشاء رأی کند یا امر قضاوت مبتنی بر تنظیم برنامه‌ای از طرف حاکم اسلامی و در چارچوب موازین دینی باشد، قضاوت زنان بلامانع است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۳۶۹؛ نوری همدانی، ۱۳۹۰).

سؤالی که اکنون به ذهن می‌آید و باید از اصول‌گرایان پرسید، آن است که با وجود اشتراک ماهوی مناصبی چون ریاست جمهوری و رهبری جامعه با مسئولیت‌هایی مثل وزارت، معاونت ریاست جمهوری و نمایندگی مجلس شورای اسلامی، چگونه است که استخدام و اشتغال زنان در مناصب دسته اول مجاز است، ولی در مناصب دسته دوم مجاز نیست؟ به نظر می‌رسد غیر از همان پاسخ‌های برشمرده شده قبلی از سوی این جریان فکری و سیاسی، پاسخ محکم دیگری نمی‌توان یافت و یا نگارندگان از آنها اطلاعی ندارند. درباره عدم جواز زنان برای ورود به منصب مرجعیت هم شاید گفته شود که این مقوله در مقایسه با مناصب نام برده شده، چیزی از جنس دیگر است.

در مقابل، اصلاح‌طلبان تقریباً محدودیتی برای حقوق زنان در همه موارد یاد شده قائل نیستند؛ برای مثال، آیت‌الله موسوی بجنوردی درباره امکان زنان برای اشغال پست ریاست جمهوری می‌گوید که ذکر واژه رجال در قانون اساسی، بیانگر آن است که شخصیت‌های حقیقی، چه زن و چه مرد، می‌توانند رئیس جمهور شوند (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱: ۴۴)؛ همو معتقد است که این استدلال اسلام‌گرایان فقاهتی که «چون زن دارای احساسات قوی‌تر از مرد است، نمی‌تواند به منصب قضاوت دست یابد»، محل اشکال است؛ زیرا نخست آنکه عمومات و اطلاقاتی که در این باره در شرع وارد شده، نظر خاصی به زن و مرد ندارد و نمی‌توان ثابت کرد که این عمومات و اطلاقات تخصیص و تقیید خورده است؛ دوم آنکه ما نمی‌توانیم بگوییم که احساسات زنان همواره از عواطف مردان بیشتر و قوی‌تر است، مردان زیادی هستند که بسیار احساساتی‌اند و در مقابل زنان زیادی‌اند که اصلاً احساساتی نیستند و خیلی خوب می‌توانند در حوادث شکیبایی داشته باشند (همان). آیت‌الله صانعی نه تنها معتقد به تساوی دیه زن و مرد است (صانعی، ۱۳۸۲: ۳۳۰)، بلکه خیلی فراتر از آن، تصریح می‌کند که تمام حقوقی که اسلام برای مرد شناخته است، برای

زن نیز به رسمیت می‌شناسد:

«به نظر من، اقرار زن، قضای او، مرجعیت او، رهبری او، ریاست جمهوری او همه پذیرفته شده و مسلم است. حتی در قانون اساسی که در مورد ریاست جمهوری آمده است «از رجال مذهبی»، معتقدم که زن هم می‌تواند رئیس جمهور شود. در ولایت هم اشکالی وجود ندارد. اگر شما قضاوت زنان را بپذیرید که بنده پذیرفته‌ام و مقدس اردبیلی احتمالش را داده است، دیگر پذیرفتن ولایت مانعی ندارد. شما وقتی گفتید «الْفُقَهَاءُ حُصُونُ الْإِسْلَامِ»، در واقع ولایت را پذیرفته‌اید، چون علما زن و مرد ندارد. حضرت امام نیز در کتاب ولایت فقیه این حدیث را آورده است، آنجا هم گفته نشده که منظور از علما، علمای ذکور اسلام است. علما حصون اسلام هستند و مرد و زن ندارند» (صانعی، ۱۳۷۸: ۱۱).

آیت‌الله محمد مهدی شمس‌الدین نیز بر این باور است که اتفاق نظر فقیهان بر نامشروع بودن اداره حکومت به دست زن، ادعایی است که دلیل معتبری برای اثبات آن وجود ندارد (شمس‌الدین، ۱۳۷۶: مقدمه مؤلف).

پذیرش تمام اشکال حقوق فطری، طبیعی و وضعی و قراردادی برای زنان توسط نواندیشان دینی و مخالفت با دیدگاه‌های اسلام‌گرایان فقاهتی درباره عدم امکان اشغال مناصب کلیدی سیاسی از سوی زنان، به هیچ وجه امری غیر منتظره و غیرعادی نیست. پیش‌فرض‌هایی که درباره مبانی فکری، دینی و حقوقی آنها قبلاً مشخص کردیم به خوبی بیانگر مواضع این جریان در این مورد و سایر موارد مربوط به حقوق زنان است. البته عیناً همین استدلال در مورد مواضع اصول‌گرایان نیز صدق می‌کند.

مشاجرات مربوط به حقوق زنان البته محدود به اندیشمندان مرد در این دو جریان نیست. از زنانی نیز می‌توان نام برد که به عنوان فعالان سیاسی دو جریان شناخته شده، درباره مسائل سیاسی و حقوقی زنان اظهار نظر کرده‌اند. مریم بهروزی، طاهره دباغ (مرضیه حدیدچی)، نیره اخوان بیطرف، لاله افتخاری، فاطمه رهبر و عفت شریعت کوه بنانی، که همگی برای یک دوره یا بیشتر نماینده مجلس بوده‌اند، از زنان مؤثر حامی جریان اصول‌گرا محسوب می‌شوند. همچنین، نسرين سلطان‌خواه، عشرت شایق، فاطمه آلیا، مرضیه وحید دستجردی و فاطمه آجرلو از دیگر زنان فعال سیاسی‌اند که اصولاً از دولت احمدی‌نژاد حمایت می‌کردند و به رغم بعضی اختلاف نظرهای احتمالی جزئی با زنان راست‌گرای مذکور، دست‌کم در اصول کلی مربوط به مسائل و حقوق زنان با گروه اول اختلافی ندارند. در واقع خط اتصال آنها با یکدیگر دفاع از ارزش‌ها و آرمان‌های زن مسلمان حول محور فقاهت و نگاه حداکثری به دین است.

در مقابل، بعضی از فعالان زن سیاسی یا فکری و فرهنگی حامی جریان اصلاح‌طلب عبارت‌اند از:

شهلا شرکت، فریبا داوودی مهاجر، جمیله کدیور، فاطمه حقیقت‌جو، سهیلا جلودارزاده، الهه کولائی، فاطمه راکعی، اعظم طالقانی، فائزه هاشمی رفسنجانی و فاطمه کروبی. قرائن نظری و عملی نشان می‌دهد که اختلاف نظر میان اعضای این گروه در مقایسه با افراد جریان نخست شدیدتر است، به طوری که بعضی از آنها مثل حقیقت‌جو، داوودی مهاجر و شهلا شرکت آنچنان افراطی‌اند که اصول مسلم دینی و ارزشی را نمی‌پذیرند؛ برای مثال آنها در باب حجاب موجی از سؤال و شبهه را مطرح نموده‌اند و اجباری بودن آن را بر نتافته‌اند (ر.ک: سرویس زنان جهان، ۱۳۸۹) یا با نگاهی کاملاً انتقادی خطاب به عالمان دینی جریان اول می‌گویند: «وقت آن رسیده تا عالمان و متفکران دلسوز دین در کندوکاو خود در فقه و احکام، قدری جدی‌تر به اجتهاد در مسائل زنان بیندیشند تا شاید قرن‌ها پس از نزول اسلام، آنها را از سرگردانی، آشفتگی و چندگونگی در یافتن مکتب خود و گاه حتی خدای خود رهایی بخشند و از رخسار مهربان، معقول و پیشرو مذهب پرده بردارند» (شرکت، ۱۳۷۰: ۵۲). با وجود پراکندگی و عدم یکنواختی، فراز و نشیب، عدم شفافیت، ناهماهنگی و شکاف‌های شدید و عمیق در دیدگاه‌های حامیان این جریان، آنچه آنها را به هم پیوند می‌دهد اشتراک نظرشان در ضرورت قطعی و اجتناب ناپذیر تغییر در وضعیت فعلی حقوق زنان و مخالفت و نارضایتی آنها از وضع موجود است. آنها خواهان تغییر قوانین مربوط به مسائل زنان، با در نظر گرفتن تجارب بشری، عصر مدرن، سیره عقل و عدالت، نگاه دوباره به زن و مشارکت سیاسی او و جایگاهش در خانواده هستند.

نتیجه‌گیری

بررسی دیدگاه و آرای دو جریان اسلام فقه‌مندی و نواندیشی دینی نشان می‌دهد که دو جریان مذکور درباره مقوله حقوق زنان، از جمله در باب مشارکت سیاسی و خانواده، اختلافات قابل توجهی دارند. ریشه این اختلافات را باید در مبانی فکری، دینی و حقوقی متفاوت آنها یافت. نگاه اصول‌گرایان به دین حداکثری و نگاه اصلاح‌طلبان حداقلی است. دفاع جریان اول از دین اساساً با رویکرد فقهی و فلسفی - کلامی و دفاع جریان دوم با رویکرد عمل‌گرایی، عقلانی و روان‌شناسانه صورت می‌گیرد. تفسیر جریان اول از متون دینی، مؤلف‌محور و جریان دوم مفسر‌محور است. اصول‌گرایان با نگاه برون‌معرفتی به دین مخالف، ولی اصلاح‌طلبان موافق‌اند؛ از این رو، به باور آنها امکان اخذ دستاوردهای مدرنیته بدون پیدا شدن هیچ‌گونه مزاحمتی با دین وجود دارد، به عبارت دیگر عقاید دینی را وقتی می‌توان پذیرفت که با خرد و عدالت منطبق و مفید برای انسان باشد. در مقابل، اصول‌گرایان در پیروی از دین بسیار سخت‌گیرتر و معتقدند که باید تمام

جنبه‌های فردی و اجتماعی دین را پذیرفت و چه بسا احکامی از شریعت با عقل انسان یا دنیای مدرن همخوانی نداشته باشد.

در مبانی حقوق، اصول‌گرایان معتقدند که اولاً تکلیف بر حق مقدم است؛ ثانیاً تمام حقوق انسان‌ها از حق خداوند سرچشمه می‌گیرد. در مقابل، اصلاح‌طلبان بر این باورند که حقوق از تکلیف منتزع نمی‌شود، بلکه حقوقی داریم که خارج از تکلیف هم می‌توان آن را به رسمیت شناخت. به علاوه، در شناسایی حقوق نباید عقل و ادراک انسان را دست‌کم گرفت. در کنار پیروی از دین و خدا محوری، اعتقاد به حقوق طبیعی و وضعی و عمل به آنها نه تنها منعی ندارد، بلکه عقلانی نیز هست؛ زیرا لزوماً تمام مسائل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در دین نیامده است. بنابراین، می‌توان برای مثال حقوق بشر را پذیرفت و در عین حال مسلمان و دیندار باقی ماند.

این تفاوت‌های مبانی، باعث شده است که این دو جریان در امور جزئی و فروع مربوط به حقوق زنان با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند؛ برای مثال، دیدگاه آنها دربارهٔ مقولاتی چون عادلانه یا ظالمانه دانستن قوانین حقوقی و جزایی فعلی، لزوم یا عدم لزوم تغییر قوانین سنتی، اعتبار یا عدم اعتبار احادیث اثبات‌کنندهٔ مباحث حقوقی فعلی در ارتباط با زنان، رعایت معیار مقتضای جامعه در وضع قوانین حقوقی و اتخاذ مواضع فقهی-حقوقی، پذیرش یا رد مفاد اعلامیه حقوق بشر و تشابه یا تساوی حقوق زنان و مردان با یکدیگر متفاوت است. در عین حال دربارهٔ مسائلی چون جزمیت و تصلب در رأی، جسارت و احساس تعهد نسبت به تحقق عدالت در باب حقوق زنان و احقاق حق آنها و رجوع به آیات قرآنی و احادیث برای اثبات نظرهای حقوقی خود، با یکدیگر اشتراک نظر دارند. به نظر می‌رسد که هر دو جریان این ایدهٔ مشترک را دارند که فقط دیدگاه خودشان اصالت و اعتبار دارد و در عوض، دیدگاه جریان مقابل فاقد هر گونه صحت و درستی است. با وجود این، جریان اصلاح‌طلب یا نواندیش دینی، به دلیل توجه و تأکید بر عرف و عقلانیت و گرایش به دستاوردهای مدرنیته و معرفت برون‌دینی، در مقایسه با جریان اصول‌گرا، باید در بیان و ترویج باورها و عقاید خود بیشتر احتیاط و حزم‌اندیشی از خود نشان دهد تا در دام لغزش و اشتباه نیفتد و یا بعضی لغزش‌ها و اشتباهات گذشتهٔ خود را جبران کند. در مجموع به نظر می‌رسد که بین آرای سیاسی یا حقوقی و مبانی فکری نواندیشان دینی در مقایسه با همین وضعیت در اسلام‌گرایان فقهاتی، استحکام منطقی و انسجام درونی کمتری وجود دارد. واقعیت آن است که تنها راه منطقی و معقول برای پاسخگویی به مشکلات حقوقی زنان، پی‌جویی در منابع متقن و محکم اجتهادی شیعه است. شیوهٔ این پیگیری البته باید با حفظ و پذیرش ساختار مبانی و منابع اجتهادی فقهاتی باشد. در جدول زیر، نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه دو جریان مذکور دربارهٔ حقوق زنان نشان داده شده است.

مقایسه دیدگاه اسلام‌گرایان فقه‌ای و نواندیشان دینی نسبت به حقوق زنان، به‌ویژه مقوله مشارکت سیاسی زنان و خانواده	
شباهت‌ها	
نواندیشان دینی	اسلام‌گرایان فقه‌ای
ضروری دانستن پردازش و اتخاذ قوانین صحیح در باب مباحث حقوقی زنان	
تمسک به آیات و احادیث و تفسیر خاص از آنها برای پردازش آرا و دیدگاه‌های خود درباره مقوله حقوق زنان	
تلاش برای اتخاذ عادلانه‌ترین مواضع نسبت به مقوله حقوق زنان	
تلاش در اثبات درستی و یکتایی بینش و دیدگاه‌های حقوقی خود و رد یک‌جانبه دیدگاه مقابل	
پذیرش تفاوت‌های طبیعی در خلقت زنان و مردان	
وحدت نظر درونی دو جریان در کلیت بحث	
پذیرش اصل اسلام و اینکه قوانین اسلامی، به‌خصوص قوانین حقوقی آن، می‌بایست مطابق با مبانی صحیح اسلامی سامان یابد	
تفاوت‌ها	
نواندیشان دینی	اسلام‌گرایان فقه‌ای
تشکیک در حقانیت این احادیث؛ به طور کلی نواندیشان دینی در راستای اثبات دیدگاه‌های حقوقی خود بسیار کمتر به احادیث استناد می‌کنند	بهره‌برداری از احادیثی که به زعم خود مستند بوده و گویای حقانیت قوانین فعلی در باب حقوق زنان است
عدم پذیرش احکام رایج درباره مقوله حقوق زنان	پذیرش بی چون و چرای احکام و قوانین فعلی و رایج درباره مقوله حقوق زنان
تأکید بر متغیر و امضائی بودن احکام و قوانین مربوط به حقوق زنان	تأکید بر ثابت بودن اکثر احکام مربوط به حقوق زنان و تأسیسی بودن آنها
اعتقاد به اینکه عامل اصلی ظلم به زنان قوانین خشن و به دور از منطق کنونی است	اعتقاد به اینکه قوانین حقوقی فعلی در باب زنان باعث ایجاد عدالت و منشأ عدل است
رد قوانین سنتی به‌گونه‌ای یک‌جانبه و باور به لزوم و ضرورت اتخاذ قوانین نوین در ارتباط با حقوق زنان	باور به اینکه رجوع به قوانین سنتی در باب حقوق زنان راهگشای تدوین عادلانه‌ترین مبانی حقوقی، مشارکت سیاسی زنان و خانواده است
مبنای تفسیر قوانین گذشته، مباحث و مفاهیمی چون زمینه و زمانه، مقتضای جامعه و سیر تحول مفهومی مقوله عدالت است	مبنای تفسیر قوانین مربوط به حقوق زنان، فقه و تفسیر فقه‌ای است
پذیرش اعلامیه حقوق بشر و اصرار بر اینکه مفاد مذکور با شریعت اسلامی همخوانی دارد	رد مفاد اعلامیه حقوق بشر و مخالف دانستن آن با اصول اسلامی
پردازش متن قرآن با تفسیری حداقلی	پردازش آیات قرآن با تفسیری حداکثری
صامت بودن متن قرآن و لزوم اتخاذ روش‌های نوین برای تفسیر مناسب از دین	وضوح آیات قرآن و لزوم تفسیر صرفاً فقهی و سنتی از دین در جهت وضع قوانین حقوقی

منابع

قرآن مجید

آجودانی، ماشالله (۱۳۸۲) مشروطه ایرانی، تهران، اختران.

آذری قمی، احمد (۱۳۷۲) سیمای زن در نظام اسلامی، قم، دارالعلم.

آیت‌الله خامنه‌ای، سید علی (۱۳۷۲) سالنامه زن، تهران، دفتر امور زنان ریاست جمهوری.

----- (۱۳۹۰) «نظر وی درباره جایگاه و مناصب زنان»، آدرس الکترونیکی:

<http://www.Khabaronline.ir>

----- (۱۳۹۰) «تفسیر آیه الرجال قوامون علی النساء از زبان مقام معظم رهبری»، آدرس

الکترونیکی:

<http://hamrahemontazer.com>

اصغری، یونس (۱۳۷۸) بررسی ترکیب نمایندگان مجلس شورای اسلامی و منشأ طبقات اجتماعی در پنج دوره قانون‌گذاری، تهران، وزیری.

امام خمینی (۱۳۶۲) راه امام از کلام امام: زن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

----- (۱۳۷۸) صحیفه امام، جلد‌های ۷ و ۱۴، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

----- (۱۳۷۱) صحیفه نور، جلد‌های ۲، ۴، ۵، ۱۳ و ۲۱، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.

امامی، فیض‌الله (۱۳۸۳) «نقش نشریات و تشکل‌های سیاسی و اجتماعی زنان در انقلاب مشروطه»، در: مجموعه مقالات و سخنرانی‌های همایش بزرگداشت مشروطه، به کوشش: ستاد بزرگداشت انقلاب مشروطه، تبریز، ستوده.

بستان، حسین (۱۳۸۱) «جایگاه خانواده از دیدگاه اسلام و فمینیسم»، در: اسلام و فمینیسم: مجموعه مقالات، به کوشش هادی و کیلی، ۲ جلد، قم، دفتر نشر معارف.

بشیریه، حسین (۱۳۸۱) جامعه‌شناسی سیاسی، چاپ هشتم، تهران، نی.

بصیرنیا، غلامرضا (۱۳۸۵) روشنفکری در ایران، تهران، دفتر نشر معارف، وابسته به دفتر نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.

بنوعزیزی، علی (۱۳۷۹) «رویکردهای اجتماعی- روانی توسعه سیاسی»، در: درک توسعه سیاسی، به کوشش مایرون و اینرو و ساموئل هانتینگتون، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

بنی‌هاشمی خمینی، محمد حسن (۱۳۷۷) توضیح المسائل مراجع، جلد ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

پور ارشد، نادر و شهناز محمودی (۱۳۸۱) «مقایسه حقوق اساسی و حقوق موضوعه مربوط به زن در ایران اسلامی»، در: اسلام و فمینیسم: مجموعه مقالات، به کوشش هادی و کیلی، ۲ جلد، قم، دفتر نشر معارف.

توحیدی، احمدرضا (۱۳۸۱) «بررسی جنبش فمینیسم در غرب و ایران»، در: اسلام و فمینیسم: مجموعه مقالات، به کوشش هادی و کیلی، ۲ جلد، قم، دفتر نشر معارف.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸) زن در آئینه جمال و جلال، قم، اسراء.

----- (۱۳۸۱) «گفت‌وگویی وی درباره مسائل زنان»، در: اسلام و فمینیسم: مجموعه مقالات،

به کوشش هادی و کیلی، ۲ جلد، قم، دفتر نشر معارف.

- جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۶۸) ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش.
- حائری شاه باغ، سید علی (۱۳۷۹) شرح قانون مدنی، ۲ جلد، تهران، گنج دانش.
- حسینی طهرانی، محمد حسین (۱۴۱۸ ه.ق) رساله بدیعه، چاپ دوم، تهران، علامه طباطبایی.
- (۱۳۷۴) ولایت فقیه در حکومت اسلامی، تهران، مؤسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلام.
- حسینی‌زاده، محمدعلی (۱۳۸۶) اسلام سیاسی در ایران، قم، مؤسسه انتشارات دانشگاه مفید.
- حقیقت، صادق (۱۳۸۷) روش‌شناسی علوم سیاسی، قم، دانشگاه علوم انسانی مفید.
- خاتمی، محمد (۱۳۷۷) «سخنرانی درباره آزادی به مناسبت سالروز دوم خرداد»، آدرس الکترونیکی: <http://www.zigur.com>
- زیبایی‌نژاد، محمدرضا و محمدتقی سبحانی (۱۳۸۱) در آمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، قم، دارالنور.
- ستوده، امیررضا (۱۳۷۷) پایه‌های آفتاب: گفته‌ها و ناگفته‌ها از زندگی امام خمینی، تهران، پنجره.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴) از شریعتی، تهران، صراط.
- سعیدزاده، محسن (۱۳۶۵) «شیوه استنباط در مکتب فقهی مدرن»، در: پیام هاجر، شماره ۲۳۵.
- (۱۳۷۷) زنان در جامعه مدنی چه اندازه سهم دارند؟، تهران، قطره.
- شرکت، شهلا (۱۳۷۰) «چشمه آگاهی اگر بجوشد»، در: مجله زنان، شماره ۱.
- شفیعی، محسن (۱۳۹۰) «تفسیر دین و تأثیر آن بر آراء و اندیشه‌های سیاسی محمدتقی مصباح و محمد مجتهد شبستری»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی دکتر امیر روشن، دانشکده علوم انسانی دانشگاه یزد.
- شفیعی سروستانی، ابراهیم (۱۳۷۹) جریان‌شناسی دفاع از حقوق زنان در ایران، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- شمس‌الدین، محمد مهدی (۱۳۷۶) حدود مشارکت سیاسی زنان در اسلام، ترجمه محسن عابدی، تهران، بعثت.
- شیرازی، هانیه (۱۳۷۹) «کدام نواندیشی؟ کدام مسئله زنان؟»، در: مجله بازتاب اندیشه، شماره ۷.
- صانعی، یوسف (۱۳۷۸) برابری قصاص: زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان، قم، فقه‌الثقلین.
- (۱۳۸۲) منتخب الاحکام، چاپ پنجم، قم، میثم تمار.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۶) تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عباسی، ولی‌الله (۱۳۸۲) «نواندیشی دینی معاصر و قرائت‌پذیری دین»، در: مجله رواق اندیشه، شماره ۲۰.
- علوی تبار، علیرضا (۱۳۷۹) «مسئله زنان در ایران»، در: مجله بازتاب اندیشه، شماره ۵.
- (۱۳۷۸) «نواندیشی دینی در فقه زنان»، در: مجله زنان، شماره ۵۸.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۳) فقه سیاسی، جلد هشتم، تهران، امیرکبیر.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۲) تفسیر سوره نور، تهران، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌البیت.
- کار، مهرانگیز (۱۳۷۶) حقوق سیاسی زنان در ایران، تهران، روشنگران.
- (۱۳۷۳) «حقوق سیاسی زن در ایران از بهمن ۵۷ تا امروز»، در: ماهنامه زنان، شماره ۲۰.
- (۱۳۷۰) فرشته عدالت و پاره‌های دوزخ، تهران، روشنگران.
- کافی، مجید (۱۳۸۱) «گذری بر فمینیسم ایرانی»، در: اسلام و فمینیسم: مجموعه مقالات، به‌کوشش هادی وکیلی، ۲ جلد، قم، دفتر نشر معارف.
- کدیور، محسن (۱۳۸۷) حق الناس: اسلام و حقوق بشر، تهران، کویر.

----- (۱۳۷۹) دغدغه‌های حکومت دینی، تهران، نی.

سرویس زنان جهان (۱۳۸۹) «کشف حجاب؛ پایان فمینیست‌های ایرانی»، آدرس الکترونیکی:

<http://www.jahannews.com>

محمدی گیلانی، محمد (۱۳۸۹) «نظر وی درباره مسائل زنان»، آدرس الکترونیکی:

<http://www.balagh>

مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۳) تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران، طرح نو.

----- (۱۳۸۵) «نگاه ویژه: مؤلفه‌های نواندیشی دینی»، در: مجله بازتاب اندیشه، شماره ۸۱.

----- (۱۳۷۹) هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو.

----- (۱۳۸۶) «هرمنوتیک و تفسیر دینی از جهان»، در: مجله بازتاب اندیشه، شماره ۸۹ و ۹۰.

محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۷۲) «تمدن اسلامی و سازمان قضایی آن»، در: فصلنامه حقوق، شماره ۲۲.

محمدی اصل، عباس (۱۳۸۱) «موانع مشارکت سیاسی زنان در ایران پس از انقلاب»، در: اسلام و فمینیسم:

مجموعه مقالات، به کوشش هادی و کیلی، ۲ جلد، قم، دفتر نشر معارف.

مرتاضی لنگرودی، مرضیه (۱۳۹۰) «لایحه خانواده در نگاه روان‌شناسی و نواندیشی دینی»، آدرس الکترونیکی:

<http://www.isa.org.ir>

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۹) «اعتبار قانون اساسی از ولایت فقیه است»، آدرس الکترونیکی:

<http://www.inn.ir/newsdetail>

----- (۱۳۸۸) پرسش‌ها و پاسخ‌ها؛ مشکلات، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

----- (۱۳۸۲) «تفسیر مردم‌سالاری دینی»، در: مجله حکومت اسلامی، شماره ۲۹.

----- (۱۳۸۳) حقوق و سیاست در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

----- (۱۳۴۳) «زن یا نیمی از پیکر اجتماع»، در: مکتب تشیع، شماره ۱۱.

----- (۱۳۷۷) سلسله مباحث اسلام، سیاست و حکومت، قم، مرکز چاپ و نشر سازمان

تبلیغات اسلامی.

----- (۱۳۷۸) نظریه سیاسی اسلام، جلد ۱، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی.

----- (۱۳۸۰) نظریه حقوقی اسلام، ۲ جلد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

----- (۱۳۸۹) نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۸) نظام حقوق زن در اسلام، تهران، صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۴) تفسیر نمونه، جلد ۳، تهران، وزیری.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۲) «ما و فمینیسم»، در: مجله بازتاب اندیشه، شماره ۴۰.

----- (۱۳۹۱) «نواندیشی دینی و مسئله زنان؛ زن، مرد، کدام تصویر؟»، آدرس الکترونیکی:

malakeyan/blogfa.com

----- (۱۳۸۵) مشتاقی و مهجوری: گفت‌وگوهایی در باب فرهنگ و سیاست، تهران، نگاه معاصر.

موسوی بجنوردی، محمد (۱۳۸۱) «گفت‌وگوی وی درباره مسائل زنان»، در: اسلام و فمینیسم: مجموعه مقالات،

به کوشش هادی و کیلی، ۲ جلد، قم، دفتر نشر معارف.

مهدی پورمیری، حسن (۱۳۸۵) «بررسی مبانی نظری متفکران معاصر؛ ملکیان و مصباح یزدی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی ناصر گذشته، تهران، دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.

میردامادی، مجتبی (۱۳۷۹) «بررسی آرای فقهی در باب حقوق زن»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

نوری همدانی، حسین (۱۳۹۰) «نظر وی درباره قضاوت بانوان»، آدرس الکترونیکی:

<http://www.noorhamedani.com>

وفادار، نیره (۱۳۸۵) «منزلت و جایگاه زن در فقه اسلام»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.

Harvey, Van.A (1987) Hermeneutics, in the Encyclopedia of Religion, Editor in chief Micea Eliade, Vol. 6, MacMillan Publishing Company.

Inwood, Michael (1998) Hermeneutics, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, General Editor, Edward Craig, Vol. 4, Routledge.