

علل تفاوت تفاسیر فقها و اندیشمندان مسلمان در باره حقوق سیاسی - اجتماعی زنان از متون ثابت دینی

طاهره مهرورزیان*

چکیده

این پژوهش در راستای بیان علت تفاوت تفاسیر فقها و اندیشمندان مسلمان درباره حقوق سیاسی - اجتماعی زنان از متون ثابت دینی است. طبق هرمنوتیک فلسفی گادامر، تفاوت تفاسیر در تفاوت پیش‌فهم‌ها، پیش‌فرض‌ها و انتظارات مفسران ریشه دارد. برای بررسی این مسئله، نگارنده ضمن بیان مفروضات رویکردهای مختلف فکری، تفاسیر آن‌ها درباره حقوق سیاسی - اجتماعی زنان را بیان کرده است. بدین ترتیب مشخص شده است میزان و نوع حقوقی که رویکردهای گوناگون برای زنان قائل‌اند با نوع نگرششان به زن و ... ارتباطی تنگاتنگ دارد. در واقع، سنت‌گرایان (با انتظار حداکثری از متون دینی در راستای قانون‌گذاری در مسائل فردی و اجتماعی) درباره فعالیت‌های سیاسی زنان حکم به عدم جواز داده‌اند و در مقابل اصلاح‌گرایان (که معتقدند قوانین کلی و برخی از جزئیات در متون دینی ذکر شده و تشخیص حکم برخی جزئیات بر عهده عقل گذاشته شده است)، نظر مساعدی درباره فعالیت‌های سیاسی و حتی مسئله حکومت ارائه کرده‌اند و جنسیت را شرط نمی‌دانند.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک، تفسیر، فهم، پیش‌فرض، حکومت.

۱. مقدمه

در سال‌های اخیر با تغییر شرایط اجتماعی، فرهنگی، اطلاعاتی و ...، زنان دید و نگرش تازه‌ای یافته‌اند و به تبع آن، با نیازها و خواسته‌های جدیدی مواجه شده‌اند و خواهان

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی t.mehrvarzian@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۲/۱۵

مشارکت گسترده سیاسی - اجتماعی اند، اما نه تنها احکام بیان شده در باب حقوق سیاسی - اجتماعی زنان بسیار متفاوت و متنوع است، بلکه روزه‌روز با طرح پرسش‌های جدیدتر بر ابهامات افزوده می‌شود. بحث حقوق سیاسی زنان فقط بحثی نظری و ذهنی نیست، بلکه ضرورت جامعه امروز است. اهمیت این بحث از آنجا ناشی می‌شود که گاهی به نام دین، حقوق مسلم و طبیعی زن خدشه‌دار می‌شود و زمانی به بهانه حقوق طبیعی و مسلم زن، حدود الهی و آسمانی دین نادیده گرفته می‌شود. با نگاهی به نظرهای فقها و اندیشمندان اسلامی در باب حقوق سیاسی - اجتماعی زنان^۱ شاهد تفاوت‌های بسیاری در این نظرها خواهیم بود. بنابراین، این مسئله مطرح می‌شود که «چرا با توجه به این که نصوص دینی (قرآن و سنت) ما ثابت است، فقها و اندیشمندان اسلامی تفسیرهای متفاوت و حتی متناقضی درباره حقوق سیاسی زنان ارائه داده‌اند؟».

در سال‌های اخیر با جدی‌تر شدن بحث مسائل و حقوق زنان، شاهد نوشته‌های متعددی در این زمینه بوده‌ایم که در قالب کتاب، مقاله و پایان‌نامه مطرح شده‌اند. حتی چندین نشریه و فصل‌نامه، مانند پیام زن، زنان، ندا، راه زینب، پیام هاجر و فرزانه فقط به مسائل زنان پرداخته‌اند. برخی از نوشته‌هایی که در باب مسائل زنان به چاپ رسیده‌اند درصدد یافتن پاسخی برای پرسش‌های اساسی درباره حقوق سیاسی - اجتماعی زنان بوده‌اند. نوشته‌های مذکور در مباحث خود وضعیت کنونی زنان را نقد کرده‌اند و معتقدند در بسیاری از زمینه‌ها باید برای زنان حقوقی برابر با مردان در نظر گرفت؛ از آن جمله بازپژوهی حقوق زنان تألیف ناصر قربان‌نیا و همکارانش که در دو جلد به چاپ رسیده و حاوی مطالب و راه‌کارهای ارزش‌مندی است یا مباحثی از حقوق زن (از منظر حقوق داخلی، مبانی فقهی و موازین بین‌المللی) اثر حسین مهرپور و قضاوت و شهادت زن نوشته محمد بهرامی خوشکار، حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد اثر محمد حکیم‌پور و شخصیت و حقوق زن در اسلام و زن و فرهنگ دینی و هم‌چنین زن که به قلم مهدی مهریزی به رشته تحریر درآمده‌اند. کتاب‌های مذکور بخش‌هایی از پژوهش حاضر را پوشش می‌دهند، اما نوع پرسشی که نگارنده در این جا مد نظر قرار داده، مسیر متفاوتی را برای بحث حاضر رقم زده است. هرچند مکتوبات موجود درباره حقوق زنان حاوی مطالب و نکات بسیار ارزش‌مندی است، اما به بیان تفاسیر و دیدگاه‌های متفاوت بسنده کرده و به بحث چرایی اختلاف تفاسیر، که مد نظر نوشته حاضر است، اشاره‌ای نداشته‌اند.

فقها و اندیشمندان اسلامی برای یافتن پاسخ مسائل مختلف به منابع فقهی، یعنی قرآن و سنت، مراجعه می‌کنند. قرآن به منزله نص دینی، که مأخذ و منبع اصلی مراجعه مسلمانان

است، طبعاً برای فهمیده شدن تفسیر^۲ می‌شود؛ چراکه مسلمانان و صاحب‌نظران مسلمان آن را «کتاب یا سخن خدا» می‌دانند و می‌کوشند زندگی‌شان را با فرامین آن منطبق سازند. طبیعی است در این جا برای علما، دانش‌مندان و دین‌پژوهان این مسئله مطرح می‌شود که فهم قرآن در حکم کتابی دینی چگونه و با چه شرایطی صورت می‌گیرد. سنت نیز، که سیره عملی و روایات مکتوب ائمه و پیامبر (ص) را شامل می‌شود، از منابع مهم فقهی شیعیان به شمار می‌آید؛^۳ زیرا سنت از یک طرف رازهای پنهان قرآن را بر ما می‌گشاید و آن را تفسیر می‌کند و از طرف دیگر، مسائلی را که در قرآن به آن اشاره نشده برای مسلمانان مطرح می‌کند. بنابراین، فهم قرآن و سنت در راستای سامان‌دهی زندگی دنیوی و اخروی مسلمانان اهمیت بسیار زیادی دارد؛ چنان‌که حقوق سیاسی - اجتماعی زنان، که در این پژوهش به آن توجه شده، نیز ریشه در نصوص دینی دارد و برای مشخص کردن حدود آن باید به کتاب و سنت مراجعه و آن‌ها را فهم و تفسیر کرد.

نصوص دینی مانند هر متن دیگری دربردارنده معنای ظاهری و باطنی است و گاهی دلالت و معنای عبارات و گزاره‌هایش برای مخاطب، نامفهوم، سخت و پیچیده به نظر می‌رسد. بنابراین، خواننده در پی آگاهی بیش‌تر است و برای حل مشکل از کارکرد تفسیر بهره می‌جوید؛ زیرا دلالت نخستین گویا نیست و نیاز به جست‌وجو در معانی دیگر دارد؛ این مرحله را تفسیر می‌گویند (وصفی، ۱۳۷۸: ۱۷۵). بنابراین فقها و اندیشمندان اسلامی برای فهم نصوص دینی در واقع آن را تفسیر می‌کنند و از آن‌جا که فرایند فهم و تفسیر در علم هرمنوتیک بررسی می‌شود، برای رسیدن به پاسخی مناسب برای مسئله مطرح‌شده، از نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر بهره جست‌ایم.

هرمنوتیک به سبب تنوع و گستردگی مباحث و وجود زمینه‌ها و گرایش‌های متفاوت و ناسازگارش، تعریف واحدی ندارد و مقبول همگان نیست، اما در مجموع هرمنوتیک «علم تعبیر، تفسیر و تأمل برای دستیابی به معنا» معرفی می‌شود (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۴۵). بر اساس نظر گادامر، ذهن مفسر در آغاز تفسیر «پاک و خالی» نیست، بلکه مجموعه‌ای است از پیش‌داوری‌ها، فرض‌های آغازین و خواست‌های استوار بر «افق معنایی» یا «افق تاریخی» (تجربه انسان‌های یک عصر از خود و جهان). مفسر همواره متن را چنان تفسیر می‌کند که با پیش‌فرض‌هایش هم‌خوانی داشته باشد. به نظر گادامر، فهم با پیش‌داوری و پیش‌دانسته‌های مفسر آغاز می‌شود و درک فراشد حلقوی و رفت و برگشت میان مفسر و متن باعث می‌شود پیش‌داوری مناسب‌تر جانشین پیش‌داوری قبلی شود (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۵۰).

۲. هرمنوتیک فلسفی گادامر

بر اساس هرمنوتیک فلسفی گادامر، موارد ذیل به اختصار بیان می‌شود:

۱. فهم فقها و اندیشمندان از متون دینی (قرآن و سنت) عین تفسیرهایی است که از آن‌ها دارند.

۲. پیش‌فرض‌ها، پیش‌داوری‌ها، علایق، انتظارات و سستی که فقها و اندیشمندان در آن زندگی می‌کنند در فهم و تفسیر متون مذهبی مؤثر است و ذهنیتشان را تحت تأثیر قرار می‌دهد (همان: ۲۶۱). بنابراین، فهم فقها و اندیشمندان از متون مذهبی متحول و تاریخی بوده و با تغییر شرایط و افق معنایی تغییر می‌کند. بر اساس این، آن‌ها برای فهم صحیح‌تر باید به تنقیح، تعدیل و اصلاح پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌هایشان بپردازند.

۳. فهم فقها و اندیشمندان از متون مذهبی خصلت زبانی دارد (کوزتر هوی، ۱۳۷۸: ۱۶۳) و مبتنی بر گفت‌وگوست. منطق حاکم بر گفت‌وگو، منطق پرسش و پاسخ بوده و در فرایند پرسش و پاسخ مفسر و اثرپذیری از یکدیگر واقعه فهم رخ می‌دهد (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۴۳). فقها و اندیشمندان باید پرسش‌های زمان خود را خوب بفهمند و مطرح کنند. در پرتو پرسش و پاسخ، زمانی فهم رخ می‌دهد که افق معنایی متون و افق معنایی فقها و اندیشمندان اسلامی با هم ترکیب و زبان مشترکی میانشان ایجاد شود. پس آن‌ها باید به ساختار و ویژگی‌های زبان عربی و معنای مفاهیم و کلمات در عصر مربوط به متن توجه داشته باشند.

۴. فهم فقها و اندیشمندان از متون مذهبی باید به‌روز و کاربردی باشد؛ زیرا فهم چیزی نیست جز کاربرد (همان: ۲۴۰)؛ یعنی آن‌ها باید معادل و مصادیق مفاهیم را در عصر خویش بیابند و معنای متن را به زبان عصر خویش عرضه کنند. میزان توانایی آن‌ها در این باره به فهم و انتقال صحیح‌تر معنا کمک خواهد کرد.

۵. فقها و اندیشمندان اسلامی برای درک بهتر متون باید به معنای مرکزی و اصول ثابت شریعت توجه کافی داشته باشند تا در صورت تعارض ظاهری متون، با مراجعه به معنای مرکزی، تعارض‌ها را رفع کنند؛ اصولی که چهارچوب تشریح را مشخص می‌کنند (میراحمدی، ۱۳۸۳: ۴۹)؛ از جمله برقراری عدالت، دعوت به خیر و نیکی، احترام به کرامت انسان‌ها و توجه به حقوق افراد. در واقع، معنای مرکزی به همه اجزای متن حیات و معنا می‌بخشد؛ زیرا اجزا در ارتباط با مرکز معنا می‌یابند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۲۷). با توجه به داستان‌های قرآن درباره برخی زنان، که خداوند از آن‌ها به نیکی یاد کرده و برخی از آن‌ها را در حکم الگوی همه مردان و زنان معرفی کرده، می‌توان با نوع نگاه به زنان و انتظاری که شریعت از آن‌ها دارد تا حد زیادی آشنا شد.

بنابراین، گفتنی است منظر خاصی که فقها و اندیشمندان از خدا، جهان، انسان و دین دارند (هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی) افق معنایی‌شان را تشکیل می‌دهد و در جهت‌گیری فقه‌اشان نقش ویژه‌ای دارد؛ زیرا انتظار خاصی را در آن‌ها درباره‌ی متون مذهبی ایجاد می‌کند و به پرسش‌ها و در نتیجه فهم خاصی از آن‌ها می‌انجامد.

در راستای یافتن پاسخی مناسب برای پرسش مذکور، از نظریه‌ی هرمنوتیک فلسفی گادامر استفاده شده است و ضمن بیان پیش‌فرض‌های فقها و اندیشمندان اسلامی (در قالب رویکردهای گوناگون، از جمله سنت‌گرایان، نوگرایان و سکولارهای مسلمان) و برخی آیات و روایاتی که ایشان درباره‌ی حقوق سیاسی - اجتماعی زنان مطرح کرده‌اند، ارتباط بین مبانی معرفتی و پیش‌فرض‌های این رویکردها با تفاسیر و میزان حقوق سیاسی - اجتماعی‌ای که برای زنان قائل‌اند نیز مطرح شده است. بر مبنای نظریه‌ی هرمنوتیک گادامر، فرض بر این است که تفسیرهای متفاوت درباره‌ی حقوق سیاسی - اجتماعی زنان، در پیش‌فهم‌ها، پیش‌فرض‌ها و افق‌های متفاوت فقها و اندیشمندان اسلامی ریشه دارد.

فایده‌ی علمی بحث، بیان ارتباط بین پیش‌فرض‌ها و مبانی فکری فقها و اندیشمندان اسلامی با پاسخ‌ها و احکامی است که آن‌ها درباره‌ی حقوق سیاسی - اجتماعی زنان صادر می‌کنند. در صورت وجود این ارتباط، مشخص می‌شود که حقوق سیاسی - اجتماعی فعلی بانوان نه عین حکم دین، بلکه نتیجه‌ی برداشت‌ها و تفسیرهای فقها و اندیشمندان اسلامی است. گفتنی است با تغییر شرایط فرهنگی - اجتماعی و اصلاح و تعدیل پشتوانه‌های معرفتی فقها و اندیشمندان اسلامی، بهبود وضعیت حقوقی زنان امیدوارکننده است و شایسته است برای رسیدن به وضعیت مطلوب تلاش شود.

۳. رویکردهای مختلف فقها و اندیشمندان اسلامی

در این‌جا صرفاً اندیشمندان و فقهای شیعه مد نظرند. با توجه به پیش‌فهم‌ها و انتظاراتی که اندیشمندان و فقهای شیعه از متون دینی در راستای قانون‌گذاری برای بشر دارند، پیش‌فرض‌شان درباره‌ی عقل و حدود استقلالی که برای آن قائل‌اند^۱ به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱. سنت‌گرایان: که از متون دینی برای قانون‌گذاری در مسائل فردی و اجتماعی انتظار حداکثری دارند. پیش‌فرض‌های آن‌ها در مسئله‌ی قانون‌گذاری بر این مسئله استوار است که خداوند قوانین همه‌ی جوانب، حتی جزئیات زندگی بشر را معین کرده است (حسینی طهرانی، ۱۴۰۴: ۲۵)؛ بنابراین آن‌ها برای عقل هیچ استقلالی قائل نیستند.

۲. نوگرایان: که با اندکی تفاوت، رویکردهای اصول‌گرا و اصلاح‌طلب را شامل می‌شوند. این نگرش از متون دینی، ذکر قوانین کلی و برخی مسائل جزئی انتظار می‌رود؛ به نحوی که تشخیص حکم برخی جزئیات بر عهده عقل گذاشته شده (شمس‌الدین، ۱۳۸۲: ۳۴) و شریعت در آن موارد سکوت کرده است.

۳. سکولارهای مسلمان: که حدود قانون‌گذاری شریعت را در مسائل فردی و ذکر ارزش‌های کلی خلاصه کرده‌اند و وظیفه اداره جامعه و قانون‌گذاری در مورد مسائل اجتماعی و سیاسی را بر عهده عقل می‌گذارند و ذاتاً آن را غیردینی می‌دانند (سروش، ۱۳۷۹: ۵۱). از بین این رویکردها و دیدگاه‌ها، رویکردهای سنت‌گرایان و اصلاح‌گرایان بررسی شده است.

۱.۳ مبانی فکری فقها و اندیشمندان اسلامی

۱.۱.۳ مبانی فکری سنت‌گرایان

اندیشمندان و فقهایی که در این رویکرد جای می‌گیرند^۶ عبارت‌اند از: آیت‌الله محمدحسین حسینی طهرانی، آیت‌الله دهرسخی و علامه یحیی نوری. برای روشن‌تر شدن مفروضات این رویکرد، به ذکر مبانی آن‌ها می‌پردازیم:

۱. خداوند قانون‌گذار است و قوانین همه جوانب زندگی بشر را معین و آن را از طریق پیامبران ابلاغ کرده است. این قوانین به موارد خاص و جزئیات نیز نظر دارد. بنابراین، خداوند نه تنها کلیات و ارزش‌های ابدی عام را به دست می‌دهد، بلکه قوانین را نیز بیان می‌کند، قوانینی که تکلیف مسائل مختلف را معین می‌کنند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۷۶).

۲. در این نگرش اعتقاد بر این است که هر چیزی، خواه در عرصه طبیعت و خواه در عرصه اجتماعی، جایی طبیعی دارد و نباید جای طبیعی اشیا و امور را تغییر داد (سروش، ۱۳۷۶: ۴۱۹). وظیفه و تکلیف اشخاص این است که این وضع طبیعی را درست تشخیص دهند و طبق آن عمل کنند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۶۵). در این دیدگاه، هر تکلیف و حکمی بر مصلحتی واقعی و دائمی (حسینی طهرانی، ۱۴۰۴: ۷۷) مبتنی است، مصلحتی که یا سعادت دنیا یا سعادت آخرت و یا هر دو را تأمین می‌کند.^۷

۳. به نظر سنت‌گرایان، هم اهداف و هم روش‌های حیات انسان الگوی دینی دارند و این الگوها از منابع دینی استنباط می‌شوند. در صورت تعارض میان یافته‌های عقلی و تجربی بشر با آموزه‌های دینی، فرض آن‌ها بر این است که عقل بشر ناقص و تجربه وی

خطاپذیر است. به همین دلیل، با توجه به احتمال ندادن خطا در نصوص دینی، باید آموزه‌های دینی را بر آن‌ها ترجیح داد که نتیجه‌اش اولویت دادن به آموزه‌های دینی در مقایسه با عقل و علم است (قریشی، بی تا: ۱۳۱).

۴. سنت‌گرایان با بیان این دلیل که «عقل ما را دعوت به علم و یقین می‌کند و قرآن کریم ما را از روش ظنی هرگونه پنداری که به قطع و یقین منتهی نشود منع می‌کند» (حسینی طهرانی، ۱۴۰۴: ۲۴۹)، چنین نتیجه می‌گیرند که باید از انجام اموری که شرع مقدس دستور روشنی درباره آن‌ها نداده پرهیز کرد و اصل را بر «احتیاط» گذاشت.

بدین ترتیب از دید این گروه، هر جا که دلیل و بینة محکمی برای انجام کاری وجود نداشته باشد، اصل بر انجام ندادن و حرمت انجام آن است. بر همین اساس در مورد مسائل زنان، از آن‌جا که بسیاری از پرسش‌ها و مسائل مطرح شده مختص عصر حاضر بوده و در زمان پیامبر (ص) و ائمه (ع) بسیاری از این مسائل موضوعیت نداشته‌اند و در نتیجه پاسخی وجود ندارد، این گروه نتیجه می‌گیرند که اصل بر حرمت است. برای مثال علامه طهرانی معتقد است:

اگر در شرطیت مرد بودن قاضی، ولی و مفتی شک کنیم، بر فرض نبودن دلیل اجتهادی، قاعده و اصل، حکم بر مرد بودن مفتی و قاضی می‌نماید، نه این‌که اصل اقتضای عدم مشروطیت مرد بودن را دارد (همان: ۱۸۶).

۵. سنت‌گرایان به تفسیرهای متعدد از دین اعتقاد نداشته و به نوعی، «وحدت‌گرا» یند (حسینی طهرانی، ۱۴۱۵: ۱۴). به نظر آن‌ها اگر افراد در فهم آیاتی که برای هدایتشان نازل شده دچار قبض و بسط شوند و مطابق پیش‌فرض‌ها و انتظارات و فهم‌های برون‌دینی خود آیات الهی را بفهمند، دیگر آیات قرآن معنای روشنی نخواهد داشت تا مردم را از ظلمات به سوی نور بکشاند (همان: ۱۰۵). آن‌ها معتقدند اگر بپذیریم حق تعالی اسلام را برای هدایت انسان‌ها فرستاده، هدایت باید معنای خاص و روشنی داشته باشد و دیگر معنا ندارد که مفهوم و قلمرو هدایت دائماً تنگ و فراخ شود؛ زیرا در غیر این صورت نقض غرض پیش می‌آید؛ یعنی ارسال رسل و انزال کتب بیهوده می‌شود.

۶. رویکرد سنت‌گرا به هیچ روی در پی بازخوانی احکام در شرایط متحول اجتماعی، تاریخی و جغرافیایی نیست، آن هم به این اعتبار که جوهره شریعت واحد و ثابت است. آن‌ها به جای توجه به شرایط و مقتضیات عصر حاضر، همواره در صدد بازسازی شرایط اجتماعی و تاریخی بر اساس دوره تنزیل‌اند و نتیجه این می‌شود که پیروان این سنت فکری هم جامعه را ثابت بخواهند و هم احکام شریعت را (حکیم‌پور، ۱۳۸۲: ۵۶) و هرگونه

تلاش برای انطباق با مقتضیات زمان و مکان را بدعت و به منزله خروج از دین یا حتی نابود کردن آن بدانند. بنابراین، فقهای سنت‌گرا نه تنها با هرگونه اصلاحات یا تغییر و تحول در امور زنان مخالف‌اند، بلکه درصددند وضعیت زنان به وضعیت زنان در جامعه ایده‌آل و مدینه فاضله آنان بازگردند.

۷. سنت‌گرایان افزون بر تفاوت زن و مرد در آفرینش و هدف از آفرینش،^۸ آن‌ها را در برخی صفات، از جمله قدرت عقل، قدرت اراده، ایمان و دین‌داری متفاوت می‌دانند. سنت‌گرایان یکی از خصوصیات ذاتی زنان را قوی بودن عاطفه و احساسات و در نتیجه، ضعف عقل می‌دانند؛ البته به نظر آنان نه تنها نباید به این تفاوت‌ها اعتراض شود، بلکه این تفاوت‌ها عین عدالت خداوند بوده و در راستای رسیدن به کمال زن و مرد است.

بدین ترتیب، سنت‌گرایان معتقدند این تفاوت باعث شده است اسلام بین وظایف و تکالیف عمومی و اجتماعی زن و مرد، که قوامش به یکی از دو امر تعقل و احساسات مربوط می‌شود، فرق بگذارد. اسلام جهاد، قضاوت و حکومت را به مردان اختصاص داده است؛ زیرا این امور به قوای تعقل احتیاج فراوان دارند و زندگی تعقلی بیش‌تر از زنان در مردان وجود دارد. در مقابل، پرورش و نگهداری اولاد و تربیت آن‌ها و تدبیر امور منزل را به زن واگذار کرده است؛ زیرا این امور به اعمال عاطفه و احساسات لطیف احتیاج بیش‌تری دارند (بنده‌زاده، ۱۳۸۲: ۷۵).

۸. هم‌چنین آن‌ها برای زنان استقلال محدودی قائل‌اند و در واقع اراده زنان پس از اراده خداوند و اراده شوهرانشان قرار می‌گیرد. در نظام سنتی، زنان هویت مستقل و پایگاه فردی ندارند و عمدتاً در نقش همسران «شوهر»، مادران «فرزند» و دختران «پدر» مطرح‌اند؛ یعنی پایگاه اجتماعی ایشان در وابستگی با مردان معنا می‌یابد. دختران هویتشان را نه از طریق فعالیت‌ها و توانایی‌های فردی، بلکه از طریق ازدواج و تشکیل خانواده و ایفای نقش همسری و مادری کسب می‌کنند و کسب هویت خانوادگی برای زنان با قبول روابط اقتدارگرایانه در خانواده توأم است، روابطی که نه تنها قانون تثبیتشان می‌کند، بلکه افکار عمومی نیز آن را موجه می‌انگارد (تشکری، ۱۳۸۱: ۱۰۵).

۲.۱.۳ مبانی فکری اصلاح‌گرایان

اصلاح‌گرایان درصدد تغییر اساسی سنت‌ها نیستند، ولی معتقدند باید در سنت‌ها بازنگری شود و در این بازنگری خصوصیات زمانی، مکانی و عرف جامعه در نظر گرفته شود تا شرع قادر باشد همگام با تغییراتی که در جامعه رخ داده است پاسخ‌گوی نیازهای (واقعی)

افراد باشد. این گروه به تغییر بنیادی سنت‌ها معتقد نیستند و فقط خواستار اصلاح سنت‌ها در برخورد و رویارویی با دنیای متحول جدیدند (حکیم‌پور، ۱۳۸۲: ۶۲).

فقهایی که در این رویکرد قرار می‌گیرند عبارت‌اند از: آیت‌الله محمد مهدی شمس‌الدین، محمدحسین فضل‌الله، یوسف صانعی، محمدابراهیم جناتی و محمد موسوی بجنوردی. پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌های این رویکرد عبارت‌اند از:

۱. اصلاح‌گرایان معتقدند خداوند قانون‌گذار اصلی است و اصول کلی و برخی جزئیات را معین کرده است و تعیین حکم برخی جزئیات را بر عهده رسول باطنی (عقل) نهاده است و انسان قادر است با توجه به اصول کلی شریعت (معنای مرکزی نصوص دینی) (شمس‌الدین، ۱۳۸۲: ۳۳) و در نظر گرفتن «عرف» جامعه (همان: ۳۴)، حکم جزئیات را مشخص کند. مثلاً فقها می‌توانند با توجه به فضای کلی قرآن و نمونه‌هایی از فعالیت‌های زنان، که در قرآن بیان شده است، دیدگاه اسلام درباره جایگاه زن در نظام ارزشی و نظام حقوقی و تکالیف اسلامی را به دست آورند و چهارچوب تشریحی مربوط به نصوص تفصیلی احکام زن را در کتاب و سنت ترسیم کنند (شمس‌الدین، ۱۳۷۹: ۴۵-۴۹)، نصوصی که صحیح یا موثق‌اند و از نظر شرع معتبر شمرده می‌شوند. وقتی خداوند مسئله آزادی انسان، عدالت اجتماعی و فردی و ... را در حکم اصول کلی مطرح می‌کند، در حقیقت افق حیات را تعیین می‌کند و این امر در برابر هر پیشرفت و تحولی تغییرناپذیر است (فضل‌الله، ۱۳۸۳ الف: ۸۱). اصول است که زیربنای فقه و حقوق اسلامی را تشکیل می‌دهد و فقها باید توجه داشته باشند احکامی که صادر می‌کنند با این اصول ثابت و کلی در تضاد و تناقض قرار نگیرند.

۲. به عقیده اصلاح‌گرایان، یکی از اصول مهم در نظام حقوق اسلامی اصل تابعیت تشریح از تکوین است. بر اساس این اصل اسلام هر چیزی را نیکو پندارد، در خود فعل ذاتاً نیکوست. بنابراین، هیچ لزومی ندارد که برای نیکو بودن افعال، قانون‌گذار آن‌ها را نیکو بداند. آن‌ها با توجه به عبارت «کلما حکم به العقل حکم به الشرع»، قائل به حسن و قبح عقلی بوده و معتقدند افعال انسان‌ها ارزش ذاتی دارند (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱: ۱۵).

از طرف دیگر، آن‌ها معتقدند که احکام تابع مصالح و مفاسد است و «الاحکام الشرعیه الطاف فی الاحکام العقلیه» یعنی همه قوانین اسلام و شرع از باب قاعده لطف است. عقل انسان به تمیز دادن حسن و قبح تواناست، اما ذات باری تعالی از باب لطف، با اعزام پیامبران و ارسال کتب آسمانی، احکام شریعت را بر اساس ذات و فطرت انسانی در قالب برنامه‌ای انسان‌ساز به نام «دین» عرضه کرده است (همان).

بدین ترتیب، اصلاح‌گرایان معتقدند:

اگر در جایی دلیل عقلی بر واقعیت امری رسید، همان‌طور که کتاب شریف ما را به حکم شرعی می‌رساند و سنت نبوی و ائمه اطهار و نیز اجماع با شرایط مربوط به هریک ما را به حکم شرعی می‌رسانند، از راه دلیل عقلی نیز با تحقق شرایطش به حکم شرعی می‌رسیم (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹ الف: ۳۳۵).

۳. در صورت تعارض حکم عقل و شرع، این رویکرد معتقد است باید در چنین حالتی سطح حکم عقل را بررسی کنیم و اگر حکم عقل در دایره یقین قرار داشت، یعنی حکم قاطع و قطعی بود، نص قرآن و حدیث نبوی را به ملاحظه مصلحت حکم عقل تأویل کنیم، اما اگر حکم عقل ترجیحی یا تحلیلی و یا ظنی بود، نمی‌توانیم نص را برای رعایت مصلحت عقل، که چه‌بسا حقیقی و قطعی نباشد، تأویل کنیم (فضل‌الله، ۱۳۸۳ الف: ۱۱۱).

۴. اصلاح‌گرایان اصل «برائت» را، البته با شرایطی (شمس‌الدین، ۱۳۸۲: ۱۳۴)، بر اصل «احتیاط» مقدم می‌دانند و معتقدند اگر شک کردیم شارع مقدس قید یا شرطی را برای مسئله‌ای قرار داده است یا خیر، می‌گوییم اصل بر این است که شرطی وجود ندارد.

۵. اصلاح‌گرایان به وجود حقیقت ثابت اعتقاد دارند، اما فهم‌ها را متفاوت و متنوع و متناسب با چهارچوب فکری مفسران می‌دانند. آن‌ها معتقدند همه‌چیز، جز حقیقتی که در گذشته ظهور کرده است، قابلیت بحث و گفت‌وگو دارد. در این میان «نص»، که نباید بدان به مثابه شیئی ثابت نگریست، استثنا نیست؛ زیرا شاید حروف و اشکال «متن» ثابت باشد، اما این ضرورتاً بدان معنا نیست که مفهوم و مقصودش هم ثابت، ایستا و بی‌تحرك است (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۱۷). هم‌چنین از دید این گرایش، علما همواره بخشی از جامعه به شمار آمده‌اند و در نتیجه، به ناگزیر از محیط و ذهنیت و اندیشه‌های حاکم تأثیر پذیرفته‌اند (فضل‌الله، ۱۳۸۳ ب: ۴۷) و این تأثیرپذیری در فهم نصوص و تفاسیرشان مشخص شده است. بنابراین، اصلاح‌گرایان معتقدند اولاً واژه‌ها معانی ثابت و لایتغیری ندارند و ثانیاً ذهنیت مفسر تحت تأثیر پیش‌فرض‌هایش قرار دارد. از نظر اصلاح‌گرایان، آنچه همه درباره‌اش اتفاق نظر دارند در ضروریات فقه قرار می‌گیرد، اما در مسائل استنباطی برداشت‌ها متفاوت است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۸).

هرچند ذهنیت فقها متفاوت است و ممکن است تفاسیری که ارائه می‌کنند متنوع باشد، اما به نظر اصلاح‌گرایان می‌توان تا حدی از خطاهایی که در فهم نصوص رخ می‌دهد جلوگیری کرد؛ بدین ترتیب که ۱. همه نصوص باید در مجموعه‌ای هماهنگ و هم‌خوان در نظر گرفته شوند، نه پراکنده و جدا (شمس‌الدین، ۱۳۸۲: ۱۸)؛ ۲. معیار و ملاک اصلی برای

بررسی نصوص قرآن است؛ یعنی باید اصول کلی و معنای مرکزی قرآن را در نظر گرفت (فضل الله، ۱۳۸۳ ب: ۳۷)؛ ۳. نصوص را باید با ملاحظه همه جوانب علمی (با مد نظر قرار دادن علم اصول، تفسیر، زبان و ...) و با توجه به «منطوق» و «مفهوم» آن بررسی کرد (فضل الله، ۱۳۷۸: ۶۴)؛ ۴. باید به مقتضیات زمان و مکان و عرف حاکم بر زمان تقریر نص و عرف زمان خود فقیه (البته عرف اصیل زمانه) توجه داشت (شمس‌الدین، ۱۳۸۲: ۲۰)؛ زیرا ممکن است لغات و کلمات مفاهیم واضحی نداشته باشند که در این صورت، با مراجعه به مقتضیات و عرف آن زمان این ابهام تا حدی رفع می‌شود.

اساساً لازمه قائل شدن به تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، به دست آمدن برداشت‌های جدید است؛ زیرا اجتهاد یعنی همان برداشت فقیه. پس وقتی قرار شد زمان و مکان در استنباط فقیه مؤثر باشد، لاجرم قرائت جدید به دست می‌آید. قرائت جدید به معنای سخن تازه خلاف موازین اولیه اسلام نیست، بلکه به معنای فهم اسلام‌شناس از منابع اسلامی به مقتضای زمان و مکان است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹ ج: ۲).

۶. به اعتقاد اصلاح‌گرایان، احکام دو دسته‌اند؛ ثابت و متغیر. احکام ثابت احکامی‌اند که ملاکشان همواره ثابت است و احکام متغیر احکامی‌اند که ملاکشان نه تنها ثابت نیست، بلکه تابع مقتضیات و شرایط زمان و مکان است؛ طبیعی است که اگر موضوع عوض شود، حکم هم عوض می‌شود (نه این که حکم خدا عوض شود؛ حکم خدا عوض شدنی نیست) (همان: ۱۹). در این موارد به اجتهاد نیاز است تا حکم مسئله با توجه به موضوع و زمان و مکان مشخص شود. اصلاح‌گرایان به اجتهاد پویا و فقه پویا اعتقاد دارند. مجتهد برای تحقق اجتهاد پویا باید به مقتضیات زمان و مکان و علوم مختلف و ... توجه داشته باشد و به تعاملی سازنده میان علم و دین معتقد باشد. در مورد مسائل زنان نیز اصلاح‌گرایان معتقدند چون موضوعات و شرایط زمانی و مکانی تغییر کرده، صورت قوانین نیز باید تغییر یابد.

این‌گونه نصوص در صورتی می‌توانند به منزله دلیلی برای حکم شرعی در نظر گرفته شوند که واقعاً برای بیان حکم شرعی و الهی صادر شده باشند، اما اگر به منزله تدبیری برای حالتی فوق‌العاده یا رهنمودی خاص برای فردی معین در حالتی مشخص باشند، باز هم برای استنباط احکام شرعی قابلیت استناد نخواهند داشت (شمس‌الدین، ۱۳۸۲: ۱۹)؛ البته در همه موارد باید دقت داشت که مفهوم روایت با اصول کلی قرآن مخالف نباشد.

۷. اصلاح‌گرایان به تساوی زن و مرد در آفرینش (فضل الله، ۱۳۷۸: ۱۸)، عقل (فضل الله، ۱۳۸۳ ب: ۱۴۶)، ایمان (فضل الله، ۱۳۷۸: ۵۶) و وحدت در ماهیت معتقدند. پس با توجه به اشتراک در انسانیت و وحدت در ماهیت و خلقت درمی‌یابیم که تشریح الهی و

آسمانی به یک اندازه شامل زن و مرد می‌شوند و هیچ انسانی بر دیگری برتری ندارد و یگانه معیار و ملاک برتری و فضیلت تقواست: «ان اکرمکم عندالله اتقیکم» (حجرات: ۱۳).

اقتضای وحدت در آفرینش انسان این است که همه افراد بشر، خواه زن و خواه مرد، از وظیفه‌ای عمومی و نقش و هدف و سرشت واحد برخوردار باشند. به همین دلیل، اصلاح‌گرایان اهداف زیر را برای آفرینش زن و مرد قائل‌اند:

۱. هدف محوری در آفرینش همه انسان‌ها یکسان است و آن پرستش خداوند متعال است؛
۲. مأموریت آبادانی و سازندگی زمین و استخراج مواهب و بهره‌مندی از آن‌ها برای زن و مرد یکسان است. مسخر کردن طبیعت، که این مأموریت را آسان می‌کند، نیز برای زن و مرد به یک میزان ممکن است (شمس‌الدین، ۱۳۸۲: ۶).

به اعتقاد آن‌ها، انسان‌ها با وجود این‌که از حیث اشتراک در انسانیت وظایف عام و یکسانی دارند (شأن اجتماعی)،^۹ اما به دلیل این‌که از دو صنف زن و مرد تشکیل شده‌اند، وظایف و مسئولیت‌های متفاوتی دارند که وظایف خاص صنفی آن‌هاست (شأن فردی و خانوادگی). پس زن و مرد در چهارچوب وظیفه عامشان در بندگی خدا و عمران زمین، وظیفه خاصی را بر عهده دارند که انجام درستشان وظیفه عام انسان را در زندگی محقق می‌سازد. برای این‌که انسان به وظیفه عام خود در بندگی و عمران زمین عمل کند، نیازمند تداوم نسل خویش است؛ از این رو، خداوند زن و مرد را طوری آفرید که هر یک به لحاظ جسمی، روحی و عاطفی آمادگی انجام نقش خاصی را در فرایند تولید مثل داشته باشند. بنابراین به حکم ضرورت، وظایف ویژه زن و مرد با یکدیگر متفاوت است (همان: ۱۴-۱۶).

پس از بیان پیش‌فرض‌ها و مبناهای فکری رویکردهای مد نظر، در ادامه به بیان نظرهای آن‌ها درباره حقوق سیاسی - اجتماعی زنان می‌پردازیم.

۴. نظرهای سنت‌گرایان و اصلاح‌گرایان در باب حقوق سیاسی - اجتماعی زنان

حیطه حقوق سیاسی - اجتماعی بسیار گسترده است، اما همان‌طور که بیان شد، در این‌جا فقط نظرهای رویکردهای فوق را در مورد حق انتخاب شدن زنان در مقام حاکم (زعیم) سیاسی مطرح می‌کنیم. اما پیش از آن ضروری است اشاره مختصری به اصل ورود زنان به اجتماع داشته باشیم؛ زیرا مقدمه مشارکت و حضور زنان در عرصه‌های مختلف سیاسی - اجتماعی، ورود زنان به اجتماع است.

۱.۴ اصل ورود زنان به اجتماع

سنت‌گرایان به خانه‌نشینی زنان معتقدند (حسینی طهرانی، ۱۴۰۴: ۲۱۸) و با استناد به برخی آیات و روایات، چنین اظهار می‌دارند: «بزرگ‌ترین حسن و نیکویی برای زن و عالی‌ترین تمجید برای او همانا پرده‌نشینی و حجاب و عفت و دوری از جماعت مردان و عدم خودنمایی و پرده‌داری است» (همان: ۲۱۴)؛ در مقابل، اصلاح‌گرایان معتقدند زن و مرد هر کدام یک‌سری وظایف عام (مربوط به جنبه انسانی) و یک‌سری وظایف خاص (مربوط به جنسیت و محیط خانواده) دارند و برای این‌که به وظایفشان عمل کنند باید هر دو هم در اجتماع و هم در خانه فعال باشند و زن موظف است برای آن‌که استعداد و شایستگی‌هایش رشد یابد و شکوفا شود، با استفاده از رهنمودهای شریعت اسلام، با انجام وظیفه خاصش در خانواده به گونه‌ای مناسب خود را برای وظیفه عمومی‌اش در اجتماع آماده کند؛ در این مسیر، اجتماع و خانواده هر دو اهمیت دارد و نباید توجه به یکی او را از دیگری غافل کند (شمس‌الدین، ۱۳۸۲: ۴۴).

به اعتقاد اصلاح‌گرایان، زن و مرد به یک اندازه در قبال کشور مسئول‌اند و زن باید وارد عرصه اجتماع شود تا بتواند مکمل مرد باشد و با هم جامعه را بسازند. قرآن نیز زن و مرد را به یک میزان مسئول می‌داند و می‌فرماید: «و المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر» (توبه: ۷۱)؛ یعنی مردان و زنان باایمان همه یاور و دوست‌دار یک‌دیگرند و خلق را به کارهای پسندیده و امی‌دارند و از کارهای ناپسند بازمی‌دارند. بدین ترتیب، اصلاح‌گرایان نه فقط مشارکت زنان در امور اجتماعی - سیاسی را جایز دانسته‌اند، بلکه تکلیف می‌دانند. این امر به تکمیل شدن نقش مردان در این عرصه منجر می‌شود. بدین ترتیب از منظر سنت‌گرایان، اصل بر خانه‌نشینی زن و از نظر اصول‌گرایان و اصلاح‌گرایان، اصل بر مشارکت سیاسی - اجتماعی زنان است.

با مشخص شدن تفاسیر رویکردهای گوناگون درباره اصل ورود زن به اجتماع، در ادامه به تفسیرهای مختلف درباره حقوق کلان سیاسی زنان می‌پردازیم. این عرصه شامل سطوح کلان اجرایی، تقنینی و قضایی است و ما در این‌جا فقط بحث زعامت سیاسی را مطرح می‌کنیم.

۲.۴ زعامت سیاسی

در میان اندیشمندان و فقهای مد نظر در این پژوهش، آیت‌الله طهرانی معتقد به عدم جواز است و در ترجمه رساله بدیعه دلایل خود را بیان می‌کند. در مقابل، آیت‌الله فضل‌الله دلایل

ذکر شده برای عدم جواز را مخدوش می‌داند. ضمن این که معتقد است قرآن خلاف نظر مشهور (عدم جواز) را به ما می‌رساند و چهره مثبت از زن فرمانروا را به ما نشان می‌دهد (فضل الله، ۱۳۸۳ ب: ۱۴۶). هم‌چنین آیت الله شمس‌الدین به جواز زعامت سیاسی زنان اعتقاد دارد و در حدود مشارکت سیاسی زنان در اسلام به نقد و بررسی دلایل مخالفان پرداخته است و از همه دلایل ایراد می‌گیرد.

۱.۲.۴ دلایل عدم جواز زعامت سیاسی زنان از نگاه سنت‌گرایان

این دلایل شامل دلایلی نقلی (قرآن، روایات و اجماع) و دلایل عقلی (وجوه استحسانی) است. این دلایل از جانب رویکرد سنت‌گرا طرح و از طریق اصلاح‌گرایان پاسخ داده شده است. در این جا فقط به برخی آیات و روایات استناد شده اشاره می‌کنیم:

الف) آیات: سنت‌گرایان برای اثبات عدم جواز زعامت سیاسی زنان به آیات زیر استناد کرده‌اند:

آیه اول: «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض و بما انفقوا من اموالهم»: «مردان سرپرست زنان‌اند، به دلیل آن‌که خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و (نیز) به دلیل آن‌که از اموالشان خرج می‌کنند» (نساء: ۳۴).

آیت الله طهرانی در مورد آیه اول چنین استدلال می‌کند:

آیه می‌گوید که به عهده مردان است که به قیومیت و سرپرستی و تدبیر امور زنان قیام کنند و این سرپرستی به دو جهت به مرد داده شده است؛ جهت اول، موهبت و تفضلی از جانب خداوند متعال است. که خداوند مردان را از جهات بسیاری بر زنان برتری داده است؛ از جمله برتری عقلانی و حسن تدبیر و نیروی بدنی بیش‌تر در مورد به‌جا آوردن اعمال و طاعات و به همین جهت به آن‌ها نبوت و امامت و ولایت و اقامه شعائر و جهاد و قبول شهادت آنان در همه امور و فزونی سهمیه ارث و امثال آن (حسینی طهرانی، ۱۴۰۴: ۵۳ و ۵۸) داده شده است. ... جهت دوم، اکتسابی است و از دادن «نفقه» و «مهریه» از جانب مردان به زنان ریشه می‌گیرد (همان: ۴۸).

ایشان ضمن طرح نکاتی در مورد آیه، از جمله: «برتری موهبتی الهی (خدادادی) مردان آن چیزی است که در مردان بر حسب طبع از زنان بیش‌تر است و آن به سبب زیاده‌ای قوه تعقل در آن‌ها و آنچه که فرع بر آن است، مانند شرح صدر، تحمل زیاد در واردات نفسانی و ... و عموم و همگانی بودن این علت، می‌رساند که حکم مبنی بر آن، منحصرراً و محدود به شوهران نیست، بلکه این حکم برای گروه مردان نسبت به گروه و طایفه زنان در همه جهات عمومی، که زندگی آن‌ها به آن مرتبط می‌باشد، وضع گردیده است» (همان: ۷۶-۷۸)،

آن را دلیلی بر جایز نبودن زعامت سیاسی زنان از منظر قرآن می‌داند. وی معتقد است که «برتری مردان» ضابطه‌ای کلی و ملاکی همه‌جانبه به دست می‌دهد که به‌وضوح، به موارد جهاد و زعامت سیاسی و قضاوت منطبق و مربوط می‌شود. این موارد سه‌گانه از واضح‌ترین مصداق‌های لزوم قیومیت مردان بر زنان است که با استناد به آیه ذکرشده به مردان اختصاص دارد (همان: ۷۸).

آیت‌الله شمس‌الدین، در پاسخ به این استدلال، معتقد است که فضیلت و برتری مردان عام و کلی نیست و فقط به زندگی زناشویی مربوط است. در آن‌جا نیز مرد جز در حقوق همسری، بر زن ولایت و قوامیتی ندارد و آن حقوق نیز محدود و خاص است که بارزترینشان عبارت‌اند از: ۱. حق پیروی از شوهر در انتخاب محل زندگی، که آن هم با شرط ضمن عقد قابلیت صرف‌نظر کردن دارد و ۲. روابط زناشویی. بنابراین، تعمیم امری که به موارد بسیار محدود منحصر می‌شود، از انسان‌های حکیم معمولی پسندیده نیست تا چه رسد به خداوند علیم و حکیم. حتی اگر برتری مردان را عام و کلی فرض کنیم، باز هم علت مذکور به‌تنهایی علت این امر نیست، بلکه با افزودن «انفاق مال»، که در فقره دوم آیه آمده، علت تامه می‌شود. قوامیت مرد، معلول هر دو عامل است و این دو عامل، جدا از یکدیگر، موجب قوامیت نخواهند شد. بنابراین، مرد در برابر زنی که همسرش نیست قوامیت ندارد؛ زیرا هزینه زندگی‌اش را نمی‌پردازد. پس ملاک تحقق قوامیت، وجود هر دو عامل با یکدیگر است و در شرایطی که انفکاک این دو عامل در زندگی زناشویی قوامیت را منتفی می‌سازد، به طرق اولی، در برابر زنان دیگر چنین قوامیتی منتفی است. افزون بر آن، عمومیت بخشیدن به تعلیل آیه پذیرفته نیست؛ زیرا اگر مرد را در همه جوانب از زن برتر شماریم، گذشته از آن‌که با دریافت فطری ما نمی‌خواند، با حقایق آفرینش، که در کتاب و سنت وجود دارد، مخالف است؛ زیرا انسان‌ها در آفرینش با هم برابرند و هیچ‌کس بر دیگری برتری ندارد، مگر کسی که باتقواتر باشد. تمایز زن و مرد در برخی ابعاد، تساوی در زمینه‌های مشترک زندگانی اجتماعی را نفی نمی‌کند. بنابراین، برتری مطرح‌شده در آیه، برتری خاصی است که از وظیفه‌ای خاص در چهارچوبی محدود سرچشمه می‌گیرد؛ بنابراین باید این برتری را در همان چهارچوبش محصور کرد و به دیگر زمینه‌ها تعمیم نداد (شمس‌الدین، ۱۳۷۶: ۶۶-۶۹).

بدین ترتیب طبق تفسیر آیت‌الله شمس‌الدین، این آیه درباره روابط خانوادگی است و ربطی به حق زعامت سیاسی مرد یا زن ندارد. زن و مرد در عرصه اجتماع برابرند و از حقوق برابر بهره‌مندند.

آیه دوم: «... و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف و للرجال علیهن درجه و الله عزیز حکیم»: «و مانند همان (وظایفی) که بر عهده زنان است، به طو و شایسته و به نفع آنها (بر عهده مردان) است و مردان بر آنان درجه‌ای دارند» (بقره: ۲۲۸).

یکی دیگر از دلایلی که آیت‌الله طهرانی برای اثبات عدم جواز زعامت سیاسی زنان ذکر می‌کند این آیه است و چنین استدلال می‌کند:

اسلام معتقد است در «مواهب اجتماعی» برای مردان در برابر زنان درجه‌ای از برتری است و این گفته خداوند متعال، که «برای مردان نسبت به زنان مزیتی است»، قیدی متمم و مکمل حکم سابق است و همه آیه معنی واحدی را می‌رساند و آن این است که فطرت با حفظ برتری مردان بر زنان در این مواهب اجتماعی، میان زن و مرد احکام واحدی قرار داده است (حسینی طهرانی، ۱۴۰۴: ۸۷-۹۱).

در این جا نیز آیت‌الله طهرانی با توجه به این پیش فرض که مردان از قوه تعقل بالاتر و در نتیجه، علم پیش تری برخوردارند و در مقابل، ضعف عقل و علم را در زنان مفروض گرفته است، به راحتی عبارت بحث برانگیز «علیهن درجه» را به برتری مردان در عقل و علم و قدرت بدنی و در نتیجه در اشتغال به مسئولیت‌های اجتماعی تفسیر می‌کند که جز محروم کردن زنان از این مسئولیت‌ها نتیجه‌ای در پی ندارد.

در مقابل، آیت‌الله شمس‌الدین معتقد است در صورتی می‌توان درباره این آیه شریفه چنین استدلالی داشت که در همه زمینه‌ها، مقام مردان را از زنان بالاتر بدانیم؛ در حالی که چنین نیست؛ زیرا واژه «درجه» به شکل نکره استعمال شده و چنین استعمالی، حاکی از آن است که برتری مردان در محدوده خاصی مد نظر است و قطعاً نمی‌توان آن را به همه زمینه‌ها تعمیم داد. مراد از درجه در این جا همان حاکمیت مرد در خانه است؛ آن هم در حقوق زناشویی و نه امور دیگر (شمس‌الدین، ۱۳۷۶: ۶۹).

به نظر ایشان، هیچ‌یک از آیات یادشده بر این موضوع (زعامت سیاسی زنان) دلالتی ندارند و به هیچ‌یک نمی‌توان استناد کرد.

ب) روایات: عمده روایاتی که سنت‌گرایان برای اثبات عدم جواز زعامت سیاسی زنان استفاده می‌کنند آیت‌الله طهرانی نیز ذکر و بدان‌ها استناد کرده است. در ادامه به برخی از آن روایات و پاسخی که آیت‌الله شمس‌الدین بدان‌ها داده می‌پردازیم:

۱. روایت ابی‌بکره (به نقل از بخاری، نسایی و ترمذی):

هنگامی که به رسول خدا (ص) خبر رسید ایرانیان دختر کسری را پادشاه خود

ساخته‌اند، فرمود: «قومی که زمام امور خود را به دست زنی بسپارد، رستگار نخواهد شد» (لن یفلح قوم ولّوا امرهم امرأة) (بخاری، ۹۰/۳).

این روایات را با تعبیر گوناگون^{۱۰} روایت کرده‌اند و سند ضعیفی دارد که آیت‌الله طهرانی معتقد است ضعف سند آن با شهرت عظیمی که به حد اجماع رسیده جبران شده است و آن را دلیلی بر عدم جواز زعامت سیاسی زنان بیان کرده است (حسینی طهرانی، ۱۴۰۴: ۲۰۲). پاسخی که آیت‌الله شمس‌الدین به استدلال می‌دهد این است که روایت از نظر امامیه مرسل است؛ بنابراین نمی‌توان آن را حجتی بر مدعا گرفت. گذشته از این، ناهم‌گونی در متن حدیث و وجود چند شکل در بیان آن، بر ضعف حدیث می‌افزاید و شهرت روایی به معنای کثرت تکرار روایت در کتب حدیث جبران‌کننده ضعف سند نیست (شمس‌الدین، ۱۳۷۶: ۷۵).

۲. روایت حماد (ابن بابویه، ۱۳۶۸: ۲۶۳/۴)، پیامبر (ص) خطاب به حضرت علی (ع) می‌فرماید:

بر زنان، جمعه و جماعت، اذان و اقامه، عیادت مریض، تشییع جنازه، هروله بین صفا و مروه، دست کشیدن به حجرالاسود (به هنگام ازدحام جمعیت)، هم‌چنین تراشیدن موی سر نیست. زن نباید قضاوت کند و مورد مشورت قرار گیرد ... (حسینی طهرانی، ۱۴۰۴: ۱۹۳).

شیخ صدوق این روایت را با مضمون بالا، افزون‌بر جمله‌ای دیگر، از ابو جعفر بن علی بن باقر (ع) نقل کرده است: «... و در آمدن به کعبه و کوتاه کردن مو و زمام‌داری ...» (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۵۸۵/۲).

در مقابل، آیت‌الله شمس‌الدین معتقد است سند روایت از هر دو طریق ضعیف است. در ضمن منظور روایت، معاف کردن زن از قبول مسئولیت قضاوت و زعامت سیاسی به دلیل کاستن از سنگینی تکلیف و ارفاق به اوست نه این‌که زن به سبب نقصان شخصیت فاقد چنین صلاحیتی است. مشورت با زنان نیز از این قماش است؛ زیرا وضعیت زن در جامعه و خانواده و دید پایین‌انگارانه به زن موجب می‌شود زن بیش از مرد در مقابل اشتباهش مسئول شمرده شود. بنابراین، شارع از سر خیرخواهی به زن توصیه می‌کند که از قرار گرفتن در معرض چنین مسئولیت‌ها و وضعیت‌هایی اجتناب کند؛ زیرا جامعه به سبب فرهنگ از پیش مانده خود، آمادگی قبول صلاحیت زن برای انجام آن امور را ندارد (شمس‌الدین، ۱۳۷۶: ۸۰).

حتی اگر بپذیریم روایت بر صلاحیت نداشتن زن برای حکومت (زعامت سیاسی) دلالت دارد، باز هم به حالتی اختصاص دارد که زن به‌تنهایی و مستقلاً زعامت سیاسی را در

دست گیرد و احکام و تصمیمات حکومتی را شخصاً صادر کند، اما فرض ما ریاست حکومت (زعامت سیاسی) در چهارچوب مجلس شورا و قانون اساسی است که از دلالت روایت بیرون بوده و ربطی به آن ندارد (همان: ۸۱).

۳. روایتی از ابوهریره:

پیامبر (ص) فرمود: «چون امرای شما بهترین شما باشند و ثروت‌مندان شما سخاوت‌مندان باشند و امور شما با مشورت انجام پذیرد، پس روی زمین برای شما از زیر زمین بهتر است و اگر امرای شما، اشرارتان و اغنیاتان، بخیلان و امور شما به دست زنان افتد، شکم خاک برای شما از روی زمین مناسب‌تر است» (حسینی طهرانی، ۱۴۰۴: ۲۰۴).

پاسخ مطرح‌شده این است که اولاً روایت ترمذی ضعیف و در تحف العقول مرسل است، بنابراین از لحاظ سند فاقد حجیت است. ثانیاً، این روایت در مقام بیان حکم شرعی نیست و بنا بر نص این روایت، اداره امور جامعه از طریق شورا امری پسندیده است و نقطه مقابلش، یعنی سپردن کامل امور به زنان بدون آن‌که مشورتی در میان باشد مذموم است؛ پس این فرض نیز با مدعی بیگانه است (شمس‌الدین، ۱۳۷۶: ۸۵).

۲.۲.۴ دلایل جواز زعامت سیاسی زنان از نگاه اصلاح‌گرایان

الف) اصل اولی، ولایت انسان بر خویش:

آیت‌الله شمس‌الدین با استناد به این اصل نخستین، که «هیچ‌کس بر دیگری حاکمیت ندارد»، معتقد است شارع مقدس برای اصل بالا استثناهایی قائل است که بارزترینشان حق حاکمیت (زعامت سیاسی) پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) بر امت اسلامی است که در این آیه بدان اشاره شده است: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب: ۶)؛ یعنی پیامبر (ص) به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است. به نظر ایشان، اصل حاکمیت انسان بر خود به استثنای مورد بالا، هیچ قیدی ندارد؛ بنابراین حاکمیت انسان بر خود در عصر غیبت امام معصوم (ع) اطلاق دارد (شمس‌الدین، ۱۳۷۶: ۱۲۴).

ایشان با توجه به آیاتی که صراحتاً انسان را در پیش‌گاه خداوند مسئول اعمالش معرفی می‌کند (انعام: ۱۶۴؛ توبه: ۱۰۵؛ قیامه: ۱۴۵؛ سبأ: ۲۵؛ روم: ۴۴؛ اسراء: ۱۳-۱۴)، معتقد است انسان در صورتی مسئول اعمال خویش است که بر خود ولایت داشته باشد؛ در غیر این صورت از او سلب مسئولیت می‌شود؛ آیاتی مانند:

۱. «آن‌ها امت‌هایی بودند که در گذشته‌اند، آن‌چه کرده بودند از آن‌هاست و

آنچه شما می‌کنید از آن شماسست و شما را از اعمالی که آن‌ها می‌کرده‌اند نمی‌پرسند» (بقره: ۱۳۴ و ۱۴۱)؛

۲. «روز قیامت هرکس به دفاع از خویش به مجادله می‌پردازد و کیفر هرکس چنان‌که حق اوست داده می‌شود و به کسی ستم روا ندارند» (نحل: ۱۱۱)؛

۳. «هرکس در گرو کار خویشتن است» (طور: ۲۱)؛

۴. «هرکس که کاری شایسته کند به سود اوست و هر که بد کند به زیان اوست و پروردگار تو به بندگان ستم نمی‌کند» (فصلت: ۴۶).

ایشان هم‌چنین روایاتی را شاهد بر «ولایت انسان بر خودش» بیان می‌کنند؛ از جمله روایتی از امام صادق (ع) که می‌فرماید: «خدای تبارک و تعالی همه امور را به مؤمن واگذار کرده، مگر خوار کردن خویش» (کلینی، بی‌تا).^{۱۱}

تا این‌جا مشخص شد انسان بر خود ولایت دارد و مسئول اعمال خویش است، اما اعمال انسان‌ها دو گونه‌اند؛ برای برخی تشریحی، مبنی بر انجام دادن یا ندادن، معین و روشن وجود دارد و هر فرد باید مطابق تشریح عمل کند و مسئولیت عملش نیز بر عهده اوست. برای برخی دیگر، تشریح معینی که فهم و برداشت مشخصی از آن بشود در دست نیست؛ در این موارد با توجه به آیه شریفه که می‌فرماید:

هیچ مرد مؤمن و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و پیامبرش در کارشان حکمی کردند، آن‌ها را در آن کارشان اختیار باشد. هرکس خدا و پیامبرش را نافرمانی کند، سخت در گمراهی افتاده است (احزاب: ۲۶).

بدین معنی که هرگاه خداوند درباره مسئله‌ای حکم فرمود، دیگر هیچ‌کس حق قانون‌گذاری ندارد؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که اگر خدا در زمینه‌ای حکم نکرد مؤمنان، که حق قانون‌گذاری نداشتند، این حق را پیدا می‌کنند و مؤمنان آزاد و مختارند در مواردی که حکم الهی وجود ندارد تصمیم بگیرند.

در این حالت فرد می‌تواند با ولایت بر خویش، کاری را که به صلاح خود و جامعه می‌داند انجام بدهد. یکی از این امور، که تشریح مشخصی برای آن نرسیده است، ولایت انسان در انتخاب رئیس حکومت (زعیم سیاسی) است. بنابراین، با توجه به این‌که در قسمت قبل مشخص شد هیچ دلیل معتبری مبنی بر صلاحیت نداشتن زن برای زعامت سیاسی وجود ندارد، افراد می‌توانند فردی (چه زن و مرد) را انتخاب کنند. در این‌جا افراد برخی از امور خویش را به دست دیگری می‌سپارند؛ این امر یکی از مصادیق ولایت انسان بر خود به شمار می‌آید (همان: ۱۲۵-۱۳۱).

ب) نگاه قرآن کریم:

آیت الله فضل الله ضمن رد مستندات سنت گرایان، می گوید این نوع استدلال با جو حاکم بر قرآن کریم و نحوه بیان سرگذشت ملکه سبا تفاوت دارد. نکاتی که از نحوه بیان قرآن کریم می توانیم دریابیم عبارت است از:

۱. بلقیس حاکم سرزمین خود بود؛

۲. هرچند او در نظام حکومت موظف به نظرخواهی نبود، اما خطاب به بزرگان کشور گفت: «ای سران (کشور) در کارم به من نظر بدهید» (نمل: ۳۲). او تمایلش را به مشورت برای موضع گیری درست تر و بی خطرتر نشان داد و خواست آن ها نظر بدهند تا توانایی فکری شان را نشان دهند؛

۳. اما آن ها توانایی مادی شان را عرضه کردند: «گفتند ما سخت نیرومند و دلاوریم (ولی) اختیار کار با توست، بنگر چه دستوری می دهی؟» (نمل: ۳۳) تدبیری از روی احساسات و به دور از دوراندیشی؛

۴. «گفت: پادشاهان چون به شهری درآیند، آن را تباه و عزیزانشان را خوار می گردانند و ...» (نمل: ۳۴). با این بیان، تدبیر و دوراندیشی اش را نشان می دهد و سرانجام یورش پادشاهان را، که موجب تباهی و ویرانی می شوند، می بیند. سپس تصمیم می گیرد و می گوید: «من ارمغانی به سویشان می فرستم و می نگرم که فرستادگان (من) با چه چیز باز می گردند ...» (نمل: ۳۵). او با زیرکی خاصی می خواست شخصیت گیرنده نامه را کشف کند که آیا پادشاهی است که برای فساد در زمین آمده یا پیامبری است که آمده به حق دعوت کند؟ (و خداوند این تحلیل او از پادشاهان را تأیید می کند)؛

۵. پس از این که دعوت سلیمان را اجابت می کند و تخت پادشاهی اش را نزد سلیمان می بیند، سلیمان برای آزمایش او می پرسد: «آیا این تخت توست؟» بلقیس پاسخ می دهد: «مثل این که همان است»، که پاسخی دقیق و خردمندانه است؛ یعنی نه تأیید کامل و نه رد؛

۶. بلقیس پس از روبه رو شدن با حقیقت و پی بردن به حقانیت سلیمان، به خداوند ایمان می آورد و در بیانش نمی گوید که به سلیمان ایمان آوردم یا تسلیم او شدم؛ بلکه می گوید: «پروردگارا ... (اینک) با سلیمان در برابر خدا، پروردگار جهانیان، تسلیم شدم» (نمل: ۴۴). او عاقل تر از بسیاری از زمامداران مرد بود؛ زیرا می دانست شجاعت در تسلیم شدن در مقابل حق است (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۲۹۰).

بدین ترتیب بر اساس آیات قرآن، نه تنها در اصل زعامت سیاسی بلقیس تردید نشده،

بلکه با جزئیات بیان شده است که به گونه‌ای تأیید مشی ملکه سبا تلقی می‌شود. مثل این که خداوند برای ثابت کردن خرد و درایت بلقیس، داستان را جزء به جزء و با تأکید بر نکات مثبت ملکه سبا بیان کرده است.

بلقیس نامه‌ای که نوعی اخطار است گرامی می‌شمارد. او فریفته ارتش خود نمی‌شود و به رغم نظر مشاوران و نظامیان، که در برابر اخطار سلیمان از موضع احساسی و عصبیت برخوردار می‌کنند، با تدبیر و عقلانیت تمام، سرانجام یورش و حمله پادشاهان را، که همانا تباهی است، می‌بیند (کدیور، ۱۳۷۵: ۸۵).

بنابراین، با توجه به این که قرآن او را زنی می‌شناسد که در توازن عقل و خرد و قدرت و برنامه‌ریزی و خردگرایی برتر از مردان بوده است، آیا شایسته است بگوییم که زن به دلیل طبیعتش قادر نیست زعامت سیاسی یا مدیریت اجتماع را در اختیار داشته باشد؛ زیرا از نظر عقلی نارسایی دارد؟ (فضل‌الله، ۱۳۸۳ ب: ۱۴۴-۱۴۶).

(ج) سیره و سنت اهل بیت (ع):

آیت‌الله شمس‌الدین با اشاره به سیره سیاسی حضرت فاطمه (س) معتقد است آن حضرت بعد از وفات رسول خدا (ص)، فعالیت سیاسی هدایت‌کننده‌ای را پیرامون زمامداری جامعه اسلامی رقم زد و ظهورش در تماس‌هایی بود که با اشخاص برجسته مهاجر و انصار داشت (شمس‌الدین، ۱۳۷۶: ۳۸).

گروهی نیز رهبری حضرت زینب (س) را متذکر می‌شوند که در حادثه عاشورا بعد از شهادت امام حسین (ع) و به دلیل بیماری امام زین‌العابدین (ع) عملاً رهبری و هدایت خاندان پیامبر (ص) و دوستان و یارانش را بر عهده گرفت و با سخنرانی تاریخی‌اش این مسئولیت را هرچه بهتر انجام داد (کدیور، ۱۳۷۵: ۸۸). هم‌چنین در دورانی که امام حسن عسکری (ع) در زندان بود، حکیمه‌خاتون از طرف ایشان به پرسش‌های مسلمانان (شیعیان) پاسخ گفت و امورشان را هدایت و اداره کرد (همان: ۸۹).

بدین ترتیب، با بررسی استدلال‌های سنت‌گرایان (گروه عدم جواز) و پاسخ‌ها و استدلال‌های اصلاح‌گرایان (گروه جواز) مشخص شد که نوع نگاهی که هر گروه به «زن» (در مقام شخصیتی ناکامل، وابسته، ضعیف و ... در مقابل، زن در مقام انسانی کامل، مستقل و دارای ظرفیت‌های لازم برای انجام کارهای مهم و حساس) دارند به شدت در نحوه استدلالشان تأثیر گذاشته و هریک از نصوص ثابت، تفسیر خاص خود را دارند که در نهایت، شاهد چنین تضادی در نظرهاییم.

۵. نتیجه گیری

این مقاله درصدد یافتن دلیل تفاسیر گوناگون از متون ثابت دینی در باب حقوق سیاسی - اجتماعی زنان است. فقها و اندیشمندان اسلامی برای یافتن پاسخ پرسش‌های مختلف، از جمله حقوق سیاسی - اجتماعی زنان، به متون مذهبی (قرآن و سنت) مراجعه می‌کنند، اما مسئله اساسی این جاست که با عنایت به ثابت بودن متون، به چه دلیل شاهد نتایج و فهم‌های متفاوتی از سوی آن‌ها هستیم؟ برای رسیدن به پاسخ این مسئله از الگوی هرمنوتیک فلسفی گادامر استفاده شده است. طبق هرمنوتیک گادامر:

۱. فهم فقها و اندیشمندان از متون دینی عین تفسیرهایی است که از آن‌ها دارند؛
۲. پیش‌فرض‌ها، پیش‌داوری‌ها، علایق، انتظارات و سستی که فقها و اندیشمندان در آن زندگی می‌کنند در فهم و تفسیر متون مذهبی مؤثر است و ذهنیتشان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. بنابراین، فهم فقها و اندیشمندان از متون مذهبی متحول و تاریخی بوده و با تغییر شرایط و افق معنایی تغییر می‌کند. بنابراین، آن‌ها برای فهم صحیح‌تر باید به تنقیح، تعدیل و اصلاح پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌های خود پردازند؛
۳. فهم فقها و اندیشمندان از متون مذهبی، خصلت زبانی دارد و در پرتو پرسش و پاسخ، زمانی رخ می‌دهد که افق معنایی متون و افق معنایی فقها و اندیشمندان اسلامی، با هم ترکیب شود و زبان مشترکی بینشان ایجاد شود؛
۴. پرسش‌هایی که فقها و اندیشمندان به متون مذهبی ارجاع می‌دهند مطابق انتظاراتشان است. در واقع، آن‌ها پاسخی را از متن می‌فهمند که انتظار دارند. بنابراین، فقها و اندیشمندان باید پرسش‌های زمانشان را خوب بفهمند و مطرح کنند. پس برای حل مسائل زنان، باید افزون بر شناخت زنان، به خواسته‌ها و شرایط زندگی‌شان توجه شود؛
۵. فهم فقها و اندیشمندان از متون مذهبی باید روزآمد و کاربردی باشد؛
۶. فقها و اندیشمندان اسلامی برای درک بهتر متون باید به معنای مرکزی و اصول ثابت شریعت، که چهارچوب تشریح را مشخص می‌کنند، توجه کافی داشته باشند تا در صورت تعارض ظاهری متون با مراجعه به معنای مرکزی، تعارض‌ها را رفع کنند. این اصول ثابت عبارت‌اند از برقراری عدالت، دعوت به خیر و نیکی، احترام به کرامت انسان‌ها، توجه به حقوق افراد و ...

بنابراین، گفتنی است منظر خاصی که فقها و اندیشمندان از خدا، جهان، انسان و دین دارند افق معنایی‌شان را تشکیل می‌دهد و در جهت‌گیری فقهاتی‌شان نقش ویژه‌ای دارد؛ زیرا انتظار خاصی درباره متون مذهبی در آن‌ها ایجاد کرده و به پرسش‌ها و در نتیجه فهم خاصی از آن‌ها انجامیده است.

طبق آنچه گذشت، افق معنایی هر رویکرد (درباره بحث زنان) و هم‌چنین، تفاسیر مطرح‌شده درباره حقوق سیاسی - اجتماعی زنان از منظر هر رویکرد مشخص شد. حال باید ببینیم میان مفروضات و پیش‌داوری‌ها و تفسیرهای ارائه‌شده ارتباطی وجود دارد یا خیر. برای این کار باید ببینیم برای حصول فهم، میان افق معنایی رویکردهای مختلف و افق معنایی متون دینی چه ترکیبی ایجاد شده است که به تفاسیر خاصی درباره حقوق سیاسی - اجتماعی زنان انجامیده است.

افق معنایی و نحوه نگرش سنت‌گرایان به متون دینی را می‌توان چنین بیان کرد که هر چیزی وضع طبیعی و مشخص و هرکس وظایف و تکالیف تعریف‌شده‌ای دارد که خداوند قانون و حکمشان را در همه حوزه‌ها (جزئی و کلی، فردی و اجتماعی و ...) معین و بیان کرده است و ما آن قوانین را در قالب فقه بیان می‌کنیم. بنابراین، حد و حدود حقوق و تکالیف سیاسی - اجتماعی زنان در فقه کاملاً مشخص است و تغییرپذیر نیست. هم‌چنین زنان هرچند ممکن است از جنس مردان خلق شده باشند، اما ویژگی‌های ذاتی‌شان با مردان متفاوت است. آن‌ها بر پایه احساسات سریع‌التأثیر، ضعف عقل، ایمان و اراده و ... آفریده شده‌اند، پس حق اولیه فطری زن خودداری از امور جان‌کاهی است که نیاز به تدبیر، اراده و قدرت دارد؛ مانند حکومت و قضاوت. در نتیجه، زنان نباید در امور اجتماعی و سیاسی هیچ‌گونه دخالتی داشته باشند و این وضع نباید تغییر یابد. بنابراین، سنت‌گرایان مطابق انتظارشان در تفسیر نصوص، در پی آیات، روایات و مواردی‌اند که وضع فعلی زنان را توجیه کند و حتی اگر هم مشارکتی وجود دارد آن را حذف کنند. بنابراین، با نگاهی ویژه متون دینی را در نظر می‌گیرند؛ به نحوی که:

۱. در میان آیات قرآن فقط بر آیاتی که به نوعی حاکمیت مردان از آن فهمیده می‌شود استناد کرده، این آیات را در راستای توجیه مبناهایشان تفسیر می‌کنند. مثلاً در آیه الرجال قوامون ...، قوامیت مرد در منزل را به همه جامعه سرایت می‌دهد و بدین ترتیب، همه مردان حاکم و همه زنان محکوم تلقی می‌شوند؛

۲. در بین روایات نیز به روایات ضعیف استناد می‌کنند و حتی روایاتی که به صورت عام مطرح شده را در راستای تفسیر خود مقید می‌کنند و به روایاتی که به نیکی از زنان یاد کرده‌اند اصلاً توجه نمی‌کنند؛

۳. به قرآن، روایات، سیره و ... نگاهی جزئی دارند و بدون توجه به زمینه‌های تاریخی و شرایط ذکر آیات و روایات، بدان‌ها استناد می‌کنند. به معنای مرکزی شریعت هیچ اشاره‌ای

نمی‌کنند و از آن‌جا که به فهم واحد از نصوص اعتقاد دارند، به اجماع گذشتگان، هرچند کاشف از رأی معصوم نباشد، تمسک می‌جویند و نظراتشان را مقدس می‌دانند. بدین ترتیب، افق معنایی نصوص را به افقی مردسالارانه تبدیل می‌کنند، افقی که همواره زنان را به خانه‌نشینی و ... دعوت می‌کند و مردان را بر جامعه و زنان حاکم قرار می‌دهد. از ترکیب این دو افق معنایی، فهم و تفسیری مطابق علایق (نگاه مردسالارانه‌ای که ترجیح می‌دهند زنان در خانه حبس شوند) و انتظارات (تغییر نکردن وضعیت زنان) سنت‌گرایان ایجاد می‌شود که نتیجه‌ای جز حکم عدم جواز فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی زنان را در پی ندارد.

افق معنایی و نحوه نگرش اصلاح‌گرایان به متون دینی را می‌توان چنین بیان کرد: افق معنایی اصلاح‌گرایان و نوع نگاهشان به متون مذهبی (نصوص) بدین قرار است: قانون‌گذاری فقط حق خداست و اوست که در همه زمینه‌ها قوانین و احکام را معین کرده است. در عین حال خداوند خود برخی جزئیات را بر عهده عقل انسان گذارده که حکمشان با توجه به زمان و مکان و عرف جامعه تعیین شود. در این موارد احکام عوض نمی‌شوند و فقط صورت قوانین تغییر می‌یابند. از آن‌جا که فهم ثابت از شریعت وجود ندارد و ذهنیت فقها نیز تحت تأثیر شرایطی که در آن زندگی می‌کنند قرار می‌گیرد، با تغییر شرایط و شکل‌گیری وضعیت و عرف جدید در جامعه، پرسش‌های جدیدی مطرح می‌شود که فقها باید به آن‌ها پاسخ گویند. برای این کار به بازفهمی نصوص و هم‌چنین در نظر گرفتن مقتضیات زمان و مکان و عرف جدید نیاز دارند. در مورد حقوق و تکالیف سیاسی - اجتماعی زنان، با تغییر شرایط و بالا رفتن سطح آگاهی زنان و ... حال پرسش از حکم حقوق سیاسی زنان در سطح کلان است و فقها باید در متون جست‌وجو کنند و اگر حکمی برای آن نیافتند، با توجه به حیطه اختیاراتشان (حوزه فراغ و اباحه) و معنای مرکزی و کلی شریعت، مقتضیات زمان و مکان و عرف حاکم بر جامعه، حکم آن را تعیین کنند. هم‌چنین زن و مرد در انسانیت مشترک‌اند؛ بنابراین نمی‌توان از نقص ذاتی برای هیچ‌یک سخن گفت و در عرصه اجتماع به یک میزان مسئول و مکلف به «آبادانی و سازندگی در زمین» و «اجرای امر به معروف و نهی از منکر» اند، اما در حوزه جنسیتی و عرصه خانوادگی که زن و مرد شامل دو صنف متفاوت می‌شوند، حقوق و تکالیف متفاوتی دارند.

اصلاح‌گرایان نیز مطابق افق معنایی ویژه خود به شکل زیر با متون دینی مواجه می‌شوند: ۱. اصلاح‌گرایان به کلیت آیات قرآن توجه می‌کنند و با عنایت به شأن نزول، منطوق و مفهوم آیات و معنای مرکزی آن معتقدند فضای حاکم بر قرآن حاکی از دیدی مثبت به

فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی زنان است و حتی زمام‌داری یک زن (بلقیس) را به نحو تحسین‌برانگیز بیان می‌کند؛

۲. روایاتی که سند معتبری ندارند ملاک قرار نمی‌دهند و درباره روایات صحیح و موثق، به زمینه تاریخی، مخاطبان و ... توجه می‌کنند. آن‌ها روایات مربوط به زنان را با توجه به رهنمودهای قرآنی در معرفی انسان، در کلیتی هماهنگ و هم‌خوان در نظر می‌گیرند و اگر روایتی با قرآن در تضاد باشد، کنار گذاشته می‌شود؛

۳. به سیره، سنت و عرف حاکم در زمان پیامبر (ص) و ائمه (ع) توجه می‌کنند و معتقدند اگر زنان در زمان پیامبر (ص) و ائمه (ع) در سطوح کلان سیاسی فعال نبوده‌اند، نه به دلیل منع شرعی، بلکه به دلیل شرایط و عرف حاکم بر جامعه آن زمان بوده که چنین مسئله‌ای را نمی‌پذیرفته است. هم‌چنین شرایط زنان و مردان آن‌قدر از هم فاصله داشته است که زنان نمی‌توانستند برای در دست گرفتن مسئولیت‌های کلان به تجربیات کافی دست یابند؛

۴. اجماع علما را اگر کاشف از رأی معصوم نباشد، قبول ندارند؛ زیرا با توجه به اعتقاد به تحول در فهم‌ها، علما که جزئی از جامعه‌اند مطابق با شرایط زندگی زمان خود حکم می‌دهند و متون را می‌فهمند؛ بنابراین نظرشان مستقلاً (بدون وجود نظر معصوم) حجت نیست.

بنابراین در صورتی که افق معنایی اصلاح‌گرایان با افق معنایی متون مذهبی ترکیب شود، نتیجه‌ای جز جواز فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی زنان در تمامی سطوح نخواهد داشت. طبق آنچه گذشت، مشخص شد که سنت‌گرایان و اصلاح‌گرایان با توجه به پیش‌فرض‌ها و مبناهای فکری خود و تفسیرهای خاصی که از نصوص دارند، حکم ویژه‌ای درباره حقوق سیاسی - اجتماعی بانوان ارائه کرده‌اند و از آن دفاع می‌کنند. در این راستا، سنت‌گرایان حکم به عدم جواز زعامت سیاسی (حکومت) زنان داده‌اند و در مقابل، اصلاح‌گرایان به جواز زعامت سیاسی زنان معتقدند و در مسئله حکومت، جنسیت را شرط نمی‌دانند. بدین صورت، مشخص می‌شود که پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها و انتظارات فقها و اندیشمندان اسلامی در تفسیر و فهمشان از متون مذهبی تأثیر به‌سزایی دارد؛ به نحوی که در مورد مسئله‌ای واحد از متنی واحد، تفاسیر متفاوت و حتی متضادی مشاهده می‌کنیم. بنابراین، نمی‌توان گفت که تفاسیر موجود از نصوص عین دین و احکام و فتوهای صادرشده درباره حقوق سیاسی - اجتماعی زنان عین حکم خداست. اهمیت این مسئله از آن‌جاست که راه را برای طرح و بازخوانی وضعیت حقوق سیاسی - اجتماعی زنان با توجه

به شرایط جامعه و وضعیت زنان امروز باز می‌کند؛ از جمله در سطوح کلان، که از پرسش‌های اساسی جامعه فعلی ما و سایر کشورهای مسلمان است.

پی‌نوشت‌ها

۱. حقوق سیاسی - اجتماعی در سطح خرد عبارت است از تعلیم و تعلم، اشتغال، جهاد، بیعت و انتخابات، هجرت و ... و حقوق سیاسی - اجتماعی در سطح کلان مشتمل است بر حاکمیت اجرایی (حاکم سیاسی یا زعیم سیاسی، ریاست جمهوری، وزارت)، حاکمیت تقنینی (مجلس شورا، شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نظام) و حاکمیت قضایی (قضاوت - به معنای حکم کردن و داوری؛ هرچند به منظور اجرای احکام شرعی میان طرفین دعوا صورت می‌گیرد، اما از این روی که بخشی از نظام حکومت در اسلام است، از پایه‌های سیاسی دولت به شمار می‌رود). مقصد اصلی ما در این پژوهش، حقوق سیاسی زنان در سطح کلان و زعامت سیاسی است، اما از آن‌جا که شرط اساسی فعالیت زنان در عرصه سیاست ورود به اجتماع است، بنابراین این مورد نیز در بحث‌ها گنجانده شده است.
۲. واژه تفسیر در لغت به معنای کشف و اظهار و پرده برداری از معنای کلام است. تفسیر حرکت و فعالیتی است برای روشن شدن و شفاف کردن حقیقت یک چیز که این عمل در کلام، تلاش جدی برای فهمیدن و توضیح معنای سخن به کار می‌رود (ایازی، ۱۳۷۶: ۲۶).
۳. پژوهش حاضر درباره سنت اسلامی، بر روایات کتب اربعه تأکید دارد. این کتب، که مهم‌ترین کتب روایی شیعه به شمار می‌آیند، عبارت‌اند از: ۱. اصول کافی تألیف ثقة الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (د ۳۲۸ ق). این اثر در مجموع شامل ۱۶۱۹۹ حدیث است که از مجموع احادیث صحاح سته بیش‌تر است؛ ۲. من لایحضره الفقیه تألیف محمد بن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق (۳۰۶-۳۸۱ ق). این کتاب شامل ۵۹۶۳ حدیث است؛ ۳. تهذیب الاحکام که شامل ۱۳۵۹۰ حدیث است؛ ۴. الاستبصار تألیف محمد بن حسن بن علی طوسی ملقب به شیخ الطائفه (۳۸۵-۴۶۰ ق) که شامل ۶۵۳۱ حدیث است (ملکوتی‌فر، بی تا: ۸).
۴. مقصود دانسته‌ها، معلومات و مفروضاتی است که مفسر در پس ذهنش بدان‌ها معتقد بوده و ساختار ذهنی یا افق معنایی‌اش را شکل می‌دهند.
۵. با توجه به متونی که نگارنده توانسته بررسی کند و مشخصاً به موضوع‌های بحث‌شده در این پژوهش اشاره کرده است.
۶. البته باید توجه داشت که فقها و اندیشمندان ذکرشده در هر رویکرد افکاری کاملاً یک‌سان ندارند و ممکن است در برخی مسائل جزئی اختلافاتی وجود داشته باشد، ولی کلیت بحث‌ها و پیش‌فرض‌هایشان مشابه است و علت انتخاب فقها و اندیشمندان ذیل، دسترسی به نظرهای

- ایشان در زمینه‌ها و موضوعات مد نظر این پژوهش است. در پاره‌ای موارد به دلیل دسترسی نداشتن به اطلاعات، بالاجبار به کتب مستفدان برخی فقها مراجعه شد.
۷. بنابراین، نهاد خانواده و جامعه بر اساسی طبیعی بنا شده که نقش و تکلیف زنان در آن کاملاً مشخص و بر اساس مصلحت‌های واقعی دائمی پی‌ریزی شده و تغییر یافتنی نیست و در صورت تغییر، سعادت دنیوی و اخروی زنان تأمین نخواهد شد.
۸. از منظر این دیدگاه، هدف از آفرینش زن عبارت است از ۱. رفع نیازها، تسکین خاطر و آرامش مرد (موسوی دهرسخی اصفهانی، بی تا: ۲۱)؛ ۲. تولید مثل برای بقای نسل انسانی (حسینی اصفهانی، ۱۳۶۶: ۸۶).
۹. در مورد مسائل اجتماعی هر دو در مقام انسان مسئول انجام وظیفه‌اند؛ زیرا خداوند همان قدر که مردان را مسئول می‌داند، زنان را نیز مسئول و مکلف کرده است؛ مثلاً در وجوب امر به معروف و ...
۱۰. تعابیر دیگر روایت عبارت‌اند از: ۱. احمد بن حنبل از ابوبکره از پیامبر (ص) نقل کرده: قومی که زمام امور خود را به یک زن واگذارند رستگار نخواهند شد؛ ۲. ابن اثیر حدیث را چنین آورده: قومی که سرپرستان زن باشد، رستگار نمی‌شوند؛ ۳. در *کترالعمال* چنین بیان شده: خداوند امتی را که یک زن رهبرشان باشد پاک و بی‌عیب نمی‌گرداند؛ ۴. شیخ طوسی در کتاب *خلاف آورده*: قومی که یک زن برایشان زمام‌داری نماید رستگار نمی‌شوند؛ ۵. خُرانی در *تحف العقول* این حدیث را به شکل مرسل از احمد بن حنبل روایت می‌کند.
۱۱. کتاب جهاد، باب امر به معروف و نهی از منکر، حدیث ۲ و ۳ و ۴ که همگی دارای سند موثق‌اند.

منابع

قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲). *الخصال*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، ج ۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمی قم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۸). *من لایحضره الفقیه*، ترجمه علی‌اکبر غفاری، ج ۴ و ۵، تهران: صدوق.
- ایازی، محمدعلی (۱۳۷۶). *قرآن و تفسیر عصری*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بندهزاده، خسرو (۱۳۸۲). *هم‌برابری زن و مرد*، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- بهرامی خوشکار، محمد (۱۳۸۱). *فضاوت و شهادت زن در مکاتب فقهی*، تهران: سرای قلم.
- تشکرکی، زهرا (۱۳۸۱). *زن در نگاه روشن‌فکران*، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶). *زن در آئینه جمال و جلال الهی*، قم: اسرا.

- حسینی اصفهانی، عمادالدین (۱۳۶۶). *زنان پیغمبر اسلام*، تهران: نشر محمد.
- حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۰۴ق). *ترجمه رساله بادیعه در تفسیر آیه الرجال ...*، ترجمه چند تن از فضیلائی حکمت، تهران: حکمت.
- حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۱۵ق). *نگرشی بر مقاله قبض و بسط تئوریک شریعت عبدالکریم سروش*، مشهد: مؤسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلام.
- حکیم پور، محمد (۱۳۸۲). *حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد*، تهران: نغمه نوآندیش.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹). *آئین شهریاری و دین داری*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). *ماورا و مدیریت*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- ریخته گران، محمدرضا (۱۳۷۸). *منطق و مبحث علم هرمنوتیک (اصول و مبانی علم تفسیر)*، تهران: نشر کنگره.
- شمس الدین، محمدمهدی (۱۳۷۹). *جامعه سیاسی اسلامی (مبانی فقهی و تاریخی)*، مرتضی آیت الله زاده شیرازی، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- شمس الدین، محمدمهدی (۱۳۸۲). *حدود پوشش و نگاه در اسلام*، ترجمه محسن عابدی، تهران: الهدی.
- شمس الدین، محمدمهدی (۱۳۷۶). *حدود مشارکت سیاسی زنان در اسلام*، ترجمه محسن عابدی، تهران: بعثت.
- فضل الله، محمدحسین (۱۳۸۳ الف). *زن از نگاهی دیگر*، ترجمه مجید مرادی، تهران: نشر بین المللی وابسته به نشر امیرکبیر.
- فضل الله، محمدحسین (۱۳۸۳ ب). *دنیای زن*، کاری از واحد ترجمه دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران: سهروردی.
- فضل الله، محمدحسین (۱۳۷۸). *نقش و جایگاه زن در حقوق اسلامی*، ترجمه عبدالهادی فقهی زاده، تهران: دادگستر و میزان.
- قربان نیا، ناصر (۱۳۸۴). *بازپژوهی حقوق زنان*، برای مرکز امور مشارکت زنان، ج ۲، تهران: روز نو.
- قریشی، فردین (بی تا). *بازسازی اندیشه دینی در ایران*، تهران: قصیده سرا.
- کلینی، احمد بن یعقوب (بی تا). *اصول کافی*، ج ۴، ترجمه هاشم رسولی، تهران: انتشارات علمیة اسلامیة.
- کدیور، جمیله (۱۳۷۵). *زن*، تهران: اطلاعات.
- کوزتر هوی، دیوید (۱۳۷۸). *حلقه انتقادی (ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی)*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: روشنفکران و مطالعات زنان.
- مجتهدی شبستری، محمد (۱۳۸۱). *هرمنوتیک، کتاب، سنت*، تهران: طرح نو.
- مجتهدی شبستری، محمد (۱۳۸۳). *تأملاتی در قرائت انسانی از دین*، تهران: طرح نو.
- ملکوتی فر، حبیب الله (بی تا). «اسلام سنتی در جهان مدرن»، پایان نامه کارشناسی، دانشکده روابط بین المللی وزارت امور خارجه.
- موسوی بجنوردی، محمد (۱۳۸۱). *مجموعه مقالات فقهی، حقوقی و اجتماعی*، تهران: پژوهشکده امام و انقلاب.

موسوی بجنوردی، محمد (۱۳۷۸/۵/۳۰). «حقوق زن، فقه و واقعیت‌های امروز»، پدیدآورنده: احمد ضابطی جهرمی، اطلاعات.

موسوی بجنوردی، محمد (۱۳۷۹ الف). علم اصول، تهران: عروج.

موسوی بجنوردی، محمد (۱۳۷۹/۵/۱۵ ب). «قرائت جدید از دین»، اطلاعات.

موسوی بجنوردی، محمد (۱۳۷۹ ج). «ملاک حقوق زنان و مردان»، کتاب نقد، ش ۱۷.

موسوی دهرسخی اصفهانی، محمود (بی تا). النساء فی اخبار الفریقین، تهران: لاهوت.

میراحمدی، منصور (۱۳۸۳). «اسلام و دموکراسی مشورتی»، پایان‌نامه دکتري، دانشگاه تهران.

مهرپور، حسین (۱۳۷۹). مباحثی از حقوق زن (از منظر حقوق داخلی، مبانی فقهی و موازین بین‌المللی)، تهران: اطلاعات.

مهریزی، مهدی (۱۳۸۲). زن و فرهنگ دینی، تهران: هستی‌نما.

واعظی، احمد (۱۳۸۰). درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

وصفی، محمدرضا (۱۳۷۸). «از فهم دلالت‌ها تا فهم مکانیسم فهم»، نامه فرهنگ، ش ۳۴.