

بررسی جریان‌های فکری فرهنگی مؤثر بر مطالبات حقوقی زنان در ایران پس از انقلاب اسلامی

شهلا باقری^۱، ناهید سلیمی^{۲*}

چکیده

مقاله حاضر با بررسی مبانی اندیشه‌ای جریان‌های فکری فرهنگی ایران پس از انقلاب اسلامی، به تبیین رابطه هریک با حقوق زن پرداخته است. سؤال اصلی آن است که با کدامین معیار می‌توان تصویری از فضای نظری جامعه ایران به دست داد و همبستگی میان جریان‌های اجتماعی با حوزه‌های حقوقی را بیان کرد. در بخش نظری، رابطه جریان‌های اجتماعی با مطالبات حقوقی، نظریه‌های مکتب «واقع‌گرایی اجتماعی» ملاک قرار گرفته است که به همبستگی تحولات اجتماعی با تحولات حقوقی اعتقاد دارد و اینکه این همبستگی اثرپذیری قواعد حقوقی از افکار و اعتقادات افراد دخیل در آن و پویایی حقوق را نشان می‌دهد. در بخش جریان‌شناسی نیز، چرایی و چگونگی تقسیم‌بندی جریان‌ها، برحسب دین‌محوری و رابطه آن‌ها با سنت و مدرنیته است. این پژوهش مبتنی بر روش تحلیلی-استدلالی و نتایج یافته‌ها حاکی از آن است که در نظام اسلامی ایران، که حقوق از شریعت دینی استنباط می‌شود، موضع‌گیری در برابر این امر، دو رویکرد کلی «دینی» را که حقوق اسلامی را به حق می‌دانند و «غیردینی» که اساس تبعیض در حقوق را دینی بودن آن می‌داند به وجود می‌آورد. در گام بعدی، موضع‌گیری‌ها در زیرمجموعه این دو رویکرد به سنت و مدرنیته، خرده جریانه‌های سنت‌گرا، تمدن‌گرا، و روشنفکری دینی را در بخش دینی و روشنفکری سکولار و معاند را در بخش غیردینی ایجاد می‌کند، که عملکرد هریک در برابر تحولات اجتماعی و زمینه اعتقادی جامعه، حقوق متفاوتی را برای زنان طلب می‌کند.

کلیدواژگان

جامعه‌شناسی حقوق، جریان‌های فکری-فرهنگی، حقوق زن، واقع‌گرایی اجتماعی.

sbagheri@khu.ac.ir
salimy85@gmail.com

۱. دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی
۲. دانشجوی دکتری حقوق زن در اسلام، دانشگاه تربیت مدرس
تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۱۳

مقدمه

جریان‌های فکری فرهنگی موجود، که هریک به نحوی در حوزه زنان وارد شده و به دفاع از آن با ادله متفاوت از یکدیگر پرداخته‌اند، به دو دسته متمایز تقسیم می‌شوند: جریان‌هایی که در راستای تأسی به گفتمان انقلاب اسلامی شکل گرفته‌اند و جریان‌هایی که در جهت نقض این گفتمان تلاش می‌کنند. در روند تاریخ معاصر، ظرفیت زنان علاوه بر دغدغه‌ای برای خود آن‌ها، به حربه‌های سیاسی و فرهنگی دولتمردان و سیاسی‌کاران، به‌خصوص از اصلاحات مشروطه به بعد، تبدیل می‌شود. بنابراین، بررسی سیر تاریخی اثرگذاری و اثرپذیری مطالبات حقوقی از وقایع اجتماعی و جریان‌های فکری فرهنگی، ما را در شناخت بهتر این امر یاری می‌دهد. نیاز به بررسی این مقوله در حوزه حقوق و مطالبات زنان به دلیل حضور زنان به‌منزله نیروهای بالقوه هر جنبش و اثرپذیری آنان از جریان‌های فکری و فرهنگی محرک از طرفی و انتقال این تأثیرات به‌منزله ارکان پرورش فکر و ایده به نسل‌های آینده، از طرف دیگر به وضوح دیده می‌شود.

بیان مسئله

از آنجا که بشر در دنیایی جدید و در حال دگرگونی قرار گرفته، پرسشی که ذهن اندیشمندان را به خود مشغول داشته این است که ارتباط میان جامعه و تحولات فکری و فرهنگی آن با نظام حقوقی و قانونگذاری یک جامعه چیست؟ و به طور مشخص در حکومت اسلامی ایران، مطالبات حقوقی که هر تفکر برای زنان تبیین و توصیه می‌کند چیست؟ شناخت این جریان‌ها و مطالبات حقوقی هریک قدمی بزرگ در راه مدیریت فکری و مهندسی فرهنگی است؛ زیرا شناخت صحیح مسائل سیاسی و فرهنگی و تحلیل درست از وقایع هر جامعه بدون شناخت جریان‌های فکری و سیاسی ممکن نیست و در حوزه اجتماعی همانند دیده‌بان فرهنگی در زمینه‌های مختلف تقنینی، امنیتی، فرهنگی، و اجتماعی با رصد و پیش‌بینی جریان‌های فرهنگی، مسئولان حکومتی را در مواجهه با مسائل گوناگون کارآمدتر می‌کند [۱۸، ص ۲۹]. به بیان کلی، در بررسی‌های حقوقی و قانونگذاری‌ها عموماً نقش پررنگ فرهنگ مغفول می‌ماند و چه بسا در طول تاریخ مطالبات حقوقی در لوای جریان‌های پرقدردت فرهنگی از پیش ایجاد شده، مطرح شود و این جریان‌ها با آماده‌سازی افکار عمومی در مرحله اول، زمینه تغییر و تحولات حقوقی و قانونی، حتی تا مرز انقلاب‌ها، را پیش برده‌اند. به همین دلیل، سؤال اصلی در این تحقیق آن است که آیا می‌توان میان مطالبات و آگاهی حقوقی زنان با دیدگاه‌های فرهنگی جریان‌های اجتماعی ارتباطی مشاهده کرد یا خیر؟

پیشینه

شفیعی سروستانی در اثر خود با عنوان *جریان‌شناسی دفاع از حقوق زنان در ایران* دو جریان سیاسی و سکولار را دارای دیدگاه‌های غیردینی و اهداف نزدیک به هم معرفی می‌کند و در بخش بعد به بررسی جریان دینی تجددگرا یا اصلاح طلب دارای دو رویکرد فقهی و غیرفقهی و در مقابل طیف اصولگرا و بررسی ویژگی‌ها و آثار هر یک می‌پردازد [۱۹]. عبدالحسین خسروپناه در تقسیم‌بندی دومؤلفه‌ای خود از جریان‌های فکری فرهنگی ایران، پس از انقلاب اسلامی، با بیان اینکه روش تحلیل وی استقرایی بوده است [۱۳، ص ۹] مبنای دسته‌بندی خود را سنت و مدرنیته قرار داده است و عقلانیت اسلامی برآمده از جریان اصیل انقلاب را مبنای قضاوت خویش می‌داند. فاتحی و اخلاصی، ایده‌ها و کنش‌های زنان هجده تا چهل‌ساله شهر شیراز درباره پنج گفتمان اثرگذار در مسائل زنان، تحت عناوین گفتمان‌های معطوف به سنت و گفتمان‌های نوگرا را تحقیق کرده‌اند که در مجموع، نشان از اثرگذاری گفتمان‌های اجتماعی بر صورت‌بندی و تغییر واقعیت‌ها و ساختار اجتماعی دارد [۲۴]. جلالی در اثر خود به نام *حقوق بشر زنان در حقوق بین‌الملل و وضعیت ایران* معتقد است توسعه یک کشور با مشارکت زنان در حیات سیاسی اجتماعی اقتصادی و فرهنگی آن ارتباط مستقیم دارد. از سال ۱۹۴۵، یعنی پایان جنگ جهانی دوم و تأسیس سازمان ملل متحد، که وظیفه‌اش حفظ صلح و امنیت بین‌المللی و حمایت از حقوق بشر است، بیش از بیست سند حقوقی بین‌المللی مبین و منعکس‌کننده موقعیت زن منتشر شده است [۱۱].

مبانی نظری

دیدگاه واقع‌گرایی اجتماعی، که عموماً با نام الیور وندل هومز^۱، قاضی مشهور دیوان عالی آمریکا، مطرح است و به اعتقاد برخی، جامعه‌شناسی حقوقی امروز، بسیار زیاد و به‌طور بی‌واسطه از میراث واقع‌گرایی حقوقی^۲ بهره برده است [۳۰، ص ۱۴۵]. بر این نکته تأکید دارد که استدلال‌های حقوقی مانند هرگونه تحلیل و بررسی علمی دیگر نمی‌تواند از گرایش‌های فکری حقوق‌دانان و محیط اجتماعی اطراف آنان جدا باشد و از آن‌ها تأثیر نپذیرد [۳۰، ص ۱۵۶].

حال، از جایی که در ایران اسلامی به خصوص ایران بعد از انقلاب ۱۳۵۷، حقوق متخذ از احکام دین و شریعت است، تقسیم‌بندی در این بخش براساس «دینی» یا «غیردینی» بودن جریان‌ها و دیدگاه جریان‌های دینی نسبت به مسئله اجتهاد و نحوه استنباط قوانین صورت

1. Oliver Wendel Holmes

2. legal realism

پذیرفته است. به همین روی، جریان‌ها در ابتدا به دو بخش دینی و غیردینی و در ادامه به‌حسب موضع هر خط فکری به پذیرش و کاربردی کردن سنت و مدرنیته در گفتمان خود در بخش دینی به سنتی، تمدن‌گرا، روشنفکری دینی، و روشنفکری التقاطی و در رویکرد غیردینی به سکولار (روشنفکران عرفی) و سیاسی معاند طبقه‌بندی می‌شوند. در بخش اثرپذیری تفکرات حقوقی از وقایع اجتماعی، ابتدا باید دانست اثبات نقش برای عواملی مانند دلایل عقلایی و عرف، زمینه‌ای جدی برای نظریه اجتماعی- حقوقی در حقوق اسلامی فراهم می‌آورد. علامه طباطبایی معتقد است احکام متغیر را حاکم براساس اختیاراتی که دارد و براساس مصلحت جامعه اسلامی مقرر می‌کند و مادام که آن مصلحت وجود دارد، این احکام خواهند بود [ص ۶۷-۶۹]. از این‌رو، هر نظریه‌پردازی که پاره‌ای از احکام و حقوق اسلام را دگرگونی‌پذیر بداند، معیار این دگرگونی را در نیازهای جدید و تحولات زندگی بشر می‌داند.

روش‌شناسی

در این مقاله، که نوع بررسی بر مبنای هدف از نوع بنیادی است، با ابتدا بر روش بررسی اسنادی، استفاده از اسناد و مدارک و داده‌های موجود را می‌طلبید و «زمانی مورد کاربرد است که یا تحقیق تاریخی در دست انجام باشد و یا آنکه تحقیق مرتبط با پدیده‌های موجود بوده و محقق درصدد شناسایی تحقیقات قبلی در مورد آن موضوع برآمده باشد و یا آنکه پژوهش نیاز به استفاده از اسناد و مدارک را ایجاب نماید و در اصطلاح آنکه بخواهیم در یک زمینه خاص مأخذیابی کنیم» [ص ۱۵، ۲۵۶]. بنابراین، با بهره‌گیری از استدلال نظری- تحلیلی، به تحلیل داده‌های اسنادی اقدام شده و نوع اسناد عموماً از نوع منابع دست دوم و اول و مشتمل بر کتاب‌ها، مقاله‌ها و مجلات، سایت‌ها، اسناد اصل، نشریه‌های رسمی دولتی، مطبوعات، و آمارنامه‌ها بوده است. در ادامه، به دلیل اتخاذ رویکرد جریان‌شناسانه این مقاله، تعریف مفهومی جریان‌شناسی ضروری است. جریان‌شناسی عبارت است از شناخت منظومه و گفتمان، چگونگی شکل‌گیری، و معرفی مؤسسان و چهره‌های علمی و مؤثر در گروه‌های فکری، فرهنگی، سیاسی، و اقتصادی. یکی از بحث‌های مهم در جریان‌شناسی، توجه به شبکه‌های تولید این جریان‌ها و اهداف آنان از ایجاد این جریان و درنهایت جنبش حاصل از آن در مراحل پیشرفته‌تر است. درحالی‌که، جریان فکری تشکل و جمعیت اجتماعی است که از مبانی اندیشه‌ای برخوردار است، جریان فرهنگی، تشکل و جمعیت اجتماعی است که بیش از آنکه مانند جریانات اندیشه‌ای به طرح مباحث فلسفی و کلامی بپردازد، از فعالیت فرهنگی و تبلیغاتی برخوردار است [ص ۱۲، ۱۰].

یافته‌ها: احصای جریان‌ها و رویکرد آن‌ها

جریان‌های دینی

همه گفتمان‌های این نگرش، حقوق را مستنبط از شریعت و دین می‌دانند، اما تفاوت‌هایی که در نوع برداشت از دین و تفسیر متون برای استنباط حقوق در آنان است، گفتمان‌های دیگری را ذیل جریان دینی ایجاد می‌کند. نکته دوم در تمایز جریان‌های زیرمجموعه، موضع آنان به تقابل بین سنت و مدرنیته است و اینکه در تعارض این دو عامل به نهادگرایی کدام یک بپردازند.

۱. **رویکرد حقوقی جریان سنتی:** این نحله با ورود مدرنیته حیات دوباره خود را در برابر جریان‌های تجدیدطلب و میانه رو آغاز کرد. در حوزه دینی و فقهی، جریان سنتی به پیمودن راه سنت و اصول فقه و رویکرد شریعت‌مآبانه، بدون کمترین اثرپذیری از تحولات جدید، تأکید دارد [ص ۲، ۷]. این اندیشمندان اسلامی در شیوه استنباط حقوق خود، عموماً گمان دارند که طبیعت و نیازهای آدمی ثابت و خداوند عالم علی‌الاطلاق است. بنابراین، احکام شرعی که برای رفع آن نیازها طراحی شده‌اند، احکامی ثابت، الهی، فرادنیوی، و جهانی‌اند [ص ۱۳، ۵۷]. از این گذشته، در این رویکرد، نوعی فردگرایی افراطی تسلط دارد؛ به طوری که به تعبیر سید محمدباقر صدر، «... مجتهد در لابه لای فعالیت برای استنباط احکام، در ذهن خود چهره فرد مسلمانی را مجسم می‌کند که می‌خواهد روش و رفتار خود را بر نظریه اسلام درباره زندگی منطبق گرداند. نه اینکه چهره جامعه مسلمانی را مجسم نماید که می‌خواهد زندگی و روابط خود را بر بنیاد اسلام پرورش دهد» [ص ۲۳، ۸]. با این توصیفات، یکی از مخالفان سازگاری بین حقوق زنان با اسلام، جریان روحانیان سنتی‌اند که اقبال به بحث حقوق زنان را با همراهی با جریان‌های فمینیستی غرب، خارج‌شدن از آموزه‌های دینی، و تخریب جایگاه خانواده مساوی می‌دانند [ص ۲، ۴]. از لابه لای آثار این گروه می‌توان شیوه‌های استنباطی آنان، مانند شناخت مسائل دینی، به ویژه مسائل زنان بدون مصدر قرار دادن قرآن و تکیه بر احادیث و روایات بدون کمترین پالایش [ص ۳۹، ۶۲]، و تعبد در قبال مفاد احادیث بدون تبیین کلامی آن‌ها، دست یافت. جریان سنتی رویکردی تفوق‌جویانه به فقه سنتی دارد و معتقد است بدون نیاز به تحول در روش اجتهاد می‌توان با کارشناسی دقیق از مسائل زنان و تحقیق در منابع اسلامی حکم مسئله را متناسب با نیازهای زمان استنباط کرد. آنان با اعتقاد راسخ به عدم کفایت عقلی و جسمی زن در شناخت مصالح شخصی و عمومی با مشارکت زنان در امور سیاسی و اجتماعی مخالفت می‌کنند [ص ۷۶-۷۸] و در این برداشت از وجوه استحسانی مدد می‌گیرند؛ بدین شرح که در زمان پیامبر و ائمه موردی مشاهده نشده است که منصب مدیریتی و سیاسی به زنان اعطا شده باشد [ص ۳۵، ۱۲۰].

۲. **رویکرد حقوقی جریان تمدن‌گرا (تحول‌گرایی):** این جریان به موازات انقلاب اسلامی

شکل گرفته و دوره‌های مختلف مسائل اجتماعی مختلفی موجب تحرک و تثبیت آن شده‌اند؛ مثلاً، با تلاش زنانی که در زمان جنگ با فقدان همسرانشان حق نگهداری از کودکانشان را نیز به نفع خانواده پدری از دست می‌دادند، اصلاحاتی در قانون خانواده صورت گرفت، از جمله حق حضانت برای همسران شهدا، تقسیم مساوی ثروت و اجرت‌المثل، و... [۹، ص ۵۸]. شروع حضور زنان در عرصه‌های سیاسی اجتماعی به یک اقدام اصلاحی در بازنگری به احکام و استخراج آن‌ها از متون اسلامی نیاز داشت، زیرا به هر حال همواره داشتن حقوق متساوی در قانون اساسی باید به وسیله دیگر ساختارهای اجتماعی مناسب پشتیبانی شود. مجموعه نظراتی که امام خمینی^(۵)، به عنوان یکی از کنشگران مهم این جنبش، در فرایند پیروزی و استقرار نظام جمهوری اسلامی درباره مشارکت سیاسی زنان ابراز کرد، نقطه عطفی در این تغییر است. به عقیده ایشان «همان طوری که مردها باید در امور سیاسی دخالت کنند و جامعه خودشان را حفظ کنند، زن‌ها هم باید دخالت کنند و جامعه را حفظ کنند. زن‌ها هم باید در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی همدوش مردها باشند.» [۳، ص ۲۶۴].

در مبانی فقهی، تحول‌گرایان از طرفی پس از نشان دادن جایگاه معرفتی زن حقوق متفاوت زن و مرد را طبق دیدگاه عدالت استحقاقی تبیین کلامی کردند. عدالت استحقاقی در این دیدگاه به این مفهوم است که اصل در حقوق و تکالیف زنان تساوی آنان با مردان است، الا در مواردی که طبیعتشان اقتضای عدم اشتراک دارد و تشابه حقوق در این موارد در راستای زیر پا گذاشتن مصالح طرفین است. شهید مطهری در تبیین فلسفی عدالت استحقاقی نوشته است: «عدم تشابه حقوق زن و مرد در حدودی که طبیعت زن و مرد را در وضع نامشابهی قرار داده است هم با عدالت و حقوق فطری بهتر تطبیق می‌کند» [۳۷، ص ۱۴۴-۱۸۰]. از طرف دیگر، امام خمینی^(۵) از جمله فقیهان متأخر بود که بر کارایی عناصر «زمان و مکان» در استنباط احکام فقهی تأکید داشت و پویایی فقه شیعه را در این ساختار جست‌وجو کرد و سپس گروهی از شاگردان وی از جمله آیت‌الله خامنه‌ای، استاد مطهری، شهید بهشتی، آیت‌الله جوادی آملی، و سایر اندیشه‌ورزان این حوزه به بسط و گسترش آن مطابق با مقتضیات زمانی و مکانی پیش آمده پرداختند؛ مثلاً، به دیدگاه فقهی و قانونگذاری این جریان در برخی از مسائل، که در جریان‌های دیگر نیز به آن‌ها اشاره شده است، نیم‌نگاهی می‌کنیم:

۱. مشارکت سیاسی اجتماعی: گفتمان تحول‌گرا، اختلاط را با «صبغه جنسی» نفی کرده، درحالی‌که روابط علمی و همکاری‌های شغلی بدون چنین شائبه‌ای مورد تأکید آنان است. آیت‌الله جوادی آملی در بحث قضاوت زنان معتقدند همه ادله شرط ذکوریت در قضاوت و منع زنان از تصدی آن خدشه‌پذیر است [۱۰، ص ۳۰۴]. به‌طور کلی، وجود عوامل فراحقوقی بر شرایط زنان، مانند شرایط اقتصادی یا فرهنگی^۱، به‌منزله مقتضیات جدید، مجتهد و قانونگذار را بر آن داشت تا

۱. در صورت اقبال زنان به مشارکت و اشتغال حتی بدون نیازهای اقتصادی.

به این نیازها پاسخی مناسب داده شود. بنابراین، در سال‌های اخیر، تعداد زنانی که به عضویت احزاب سیاسی درآمده‌اند با رشد نسبی مواجه بوده است و در برخی احزاب نیز مکانیسم گسترش مشارکت تعبیه شده است که برای نمونه می‌توان به کمیسیون زنان مجلس، بخش زنان، و خانواده نهاد ریاست جمهوری و نهاد رهبری اشاره کرد. چند نمونه از نتایج این فعالیت‌ها، که گویای سیاست‌های کلی این نظام در راستای مطالبات زنان است، به این قرار است:

الف) در اولین مرحله تدوین سیاست‌های کلی برنامه پنج‌ساله چهارم، که در تاریخ ۱۱ آذر ۱۳۸۲ از جانب رهبری نظام به رئیس‌جمهور وقت صادر شده است، در بند ۱۴، تقویت نهاد خانواده و جایگاه زن در آن و در صحنه‌های اجتماعی و استیفای حقوق شرعی و قانونی بانوان در همه عرصه‌ها، مد نظر قرار گرفته است.

ب) منشور حقوق و مسئولیت‌های زنان در نظام جمهوری اسلامی ایران سندی است که در حقیقت در برابر طرح کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان، که نگاه کاملاً ابزاری به انسان و جنس زن می‌کرد، شکل گرفت. این سند به‌منزله مرجع سیاست‌گذاری در امور فرهنگی و اجتماعی مورخ ۸۳/۶/۳۱ در شورای عالی انقلاب فرهنگی تصویب شده است که مبنای معرفی و تبیین جایگاه زن در نظام جمهوری اسلامی ایران در مجامع بین‌المللی قرار می‌گیرد. در بخش اول این منشور، که در سال ۱۳۸۵ پس از تصویب مجلس شورای اسلامی به‌منزله «قانون» در مجموعه قوانین ثبت شد، به فهرست سیزده حق و مسئولیت فردی زنان پرداخته شده و در بخش دوم، حقوق و مسئولیت‌های خانوادگی زنان در سه فصل و در بخش سوم حقوق و مسئولیت سیاسی اقتصادی و مسئولیت‌های قضایی زنان تدوین شده است [ص ۲۶۵-۲۷۲]. در سیاست‌های کلی برنامه پنجم توسعه جمهوری اسلامی ایران، مصوب مجمع تشخیص مصلحت نظام، نیز راهبردهای کاربردی در حوزه حقوق زنان و خانواده در پنج بسته طراحی و تصویب شده است؛ از جمله: رفع شبهات حوزه عدالت جنسیتی در حیطة نقش، کارکرد، حقوق، و مسئولیت‌های خانوادگی و اجتماعی، تدوین قوانین حمایتی و گسترش پوشش کامل بیمه‌های درمانی، اجتماعی، و اقتصادی برای مردان بیکار، زنان بیوه، سال‌خورده، سرپرست خانوار و کودکان بی‌سرپرست و زنان خانه‌دار [ص ۲۷۳-۲۷۹].

۲. رویکرد حقوقی جریان روشنفکری دینی (تجددگرای اسلامی): نواندیشان دینی، برخلاف گروه‌های میانه‌روتر احیاگر، به رویکرد برون‌دینی و اجتهاد در اصول به جای اجتهاد در فروع، ثبات نداشتن احکام شریعت و عصری‌بودن احکام شرع، حق‌مداری و اخلاق‌مداری در برابر تکلیف‌مداری، نسبی دانستن تفسیر عدالت و کثرت‌گرایی در دین و شریعت معتقدند. به‌زعم اینان، امروزه با ضوابط اجتهاد مصطلح نمی‌توان به تساوی حقوقی زن و مرد دست یافت، زیرا برای حل مسئله زنان در ابتدا به حل نزاع دینداری و تجدّد معتقدند، چه‌بسا اگر اندیشه‌هایی را که از طریق عقل و تجربه به دست می‌آیند بر اندیشه دینی تحمیل کنیم، دیگر تعارضی پیدا

نخواهد شد؛ یعنی از آیات قرآن همان قوانین علمی، و از روایات همان نظریه و تئوری و فرضیه‌های علمی فهمیده شود^۱ [۱۲، ص ۶۵-۶۷].

فمنیسم اسلامی نیز در سایه روشنفکری دینی با داعیه بازنگری در اصول احکام به منظور تطابق حداکثری با حقوق زن دنیای مدرن در ایران ظهور کرد، زیرا روشنفکران دینی در مسیر پیشبرد دو پروژه اصلی خود، یعنی «تحقق مدرنیته در جامعه» و «رائه تفسیری مدرن از دین» به نقد موقعیت موجود زنان ناگزیر می‌شوند [۲۹، ص ۴۵]. اگرچه نمی‌توان زمان دقیقی را به‌منزله زمان شروع فعالیت طیف تجدیدنظرطلب مشخص کرد، به‌طور مشخص‌تر سال‌های ۱۳۶۵ به بعد با ظهور حلقه کیان و در نهایت در ماه‌های پایانی سال ۱۳۷۰ با گسترش فضای باز سیاسی و هم‌زمان با انتشار اولین شماره مجله *زنان*، سرآغاز رشد و توسعه طیف یاد شده در عرصه دفاع از حقوق زنان است. این گروه از فمینیست‌ها با عنوان روشنفکران دینی در برخورد با اندیشمندان سایر کشورها و با درک نیازهای زمانه (تمایل به غرب و مدرنیته) به وجود آمدند و چون گفتمان مذهبی داشتند؛ توانستند فراگیر و بر روند تغییرات اثرگذار شوند [۱۶۰-۱۶۱]. سپس در دهه سوم استقرار نظام اسلامی، نگاه درون‌فقهی به نگاه برون‌فقهی تغییر کرد و نویسندگان اصل استنباط این احکام را زیر سؤال بردند. یکی از پرچمداران این جریان می‌گوید: «جهان جدید جهان فروع تازه نیست؛ جهان اصول تازه است و تا وقتی فقیهان فقط به فروع تازه می‌اندیشند، از دادن راه‌حل‌های اصولی باز می‌مانند.» [۱۶، ص ۲۴]. تفسیر این جریان مثلاً درباره حجاب بیانگر رویکرد اجتهادی آنان است. آنان معتقدند: پوشش بانوان بیش از آنکه به قرآن و سنت رسول‌الله یا سیره ائمه مستند باشد، مبتنی بر اجماع متشرعه و فهم خاص مردسالارانه فقه‌است. پوشش مو و سر و گردن اگر باعث مشقت شدید و ضرر بدنی و روحی به زن شود، جایز نیست. آنچه واجب است رعایت عفاف، نجابت، و وقار متناسب با عرف محلی و پرهیز از تبرج و نمایش زن به‌منزله کالای جنسی است، که تشخیص این عرف و ضرر با خود بانوان است [۳۲، ص ۲]. در جایی دیگر سروش، با تکیه بر تغییرات اجتماعی در دیدگاه مدرن، بیان می‌کند: «نپوشاندن موی سر و گردن در روزگار کنونی قبح اخلاقی ندارد و بسنده کردن به حجاب عرفی متضمن نادیده انگاشتن مراد شارع و خداوند نیست» [۱۴، ص ۷]. این گفتمان در طی سه دهه پس از انقلاب اسلامی در مراحل با نقاب‌دینی فرصت‌بروز و ظهور پیدا کردند. مطبوعات در این زمینه نقش ویژه‌ای ایفا کردند؛ مرحله‌ای که انتشار مجلات زنان همچون *زن روز*، *پیام هاجر*، *ندا* و *پیام زن* از طریق سازمان‌های وابسته به دولت شروع شده و به سوی وضعیت شبه‌رسمی حرکت می‌کرد.

رویکرد حقوقی جریان روشنفکری «متجدد التقاطی»، نمونه دیگری از روشنفکران مدعی تجدید که با مدعای دینی در این عرصه اقامه وجود می‌کنند. التقاطیون در عرصه بین سنت و

۱. رک: عبدالکریم سروش، *قبض و بسط تئوریک شریعت*.

مدرنیته به عنوان گزینشگر منفعل و التقاطی عمل و به زعم خود، تعارض بین مدرنیته و اسلام را خوب درک کرده‌اند، بنابراین، با اتخاذ رویکردی بر مبنای علوم تجربی و انسانی روز، یک روش هرمنوتیکی پیشنهاد می‌دهند. این روش یک روش تفسیری و فهم متن است که در آن هرگاه دستاوردی از مدرنیته با اسلام تعارض دارد، از آن دستاورد استفاده و تفسیر و فهم و برداشت خود را از آیه عوض می‌کنیم. افراد این نحله، مانند دکتر بازرگان و دکتر شریعتی، با اصل حکومت اسلامی تناقضی نداشته و چه بسا در راستای حمایت آن فعالیت‌های سزاواری انجام داده‌اند، اما نگاهشان به دین نگاهی گزینشی بوده و عموماً توجهشان به آیات بوده و نه روایات. مانند مهندس بازرگان که در جاهای مختلف بیان می‌دارد: «من در فهم دین سراغ روایات نمی‌روم، فقط سراغ قرآن می‌روم.» [۵].

جریان‌های غیردینی

۱. رویکرد حقوقی جریان روشنفکری عرفی (سکولار): گفتمان روشنفکری متجدد غیردینی با نقد سنت‌های دینی و پذیرش حاکمیت مدرنیته یا پسامدرن با هدف فراگیرکردن سکولاریسم در جامعه ایران فعالیت خود را شروع کرد. همان‌گونه که کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان (CEDAW) بر هرگونه نقش سنتی و تقسیم مسئولیت‌های فردی، خانوادگی، و اجتماعی براساس معیارهای سنتی خط ابطال می‌کشد؛ یعنی در آن سنت یک عامل ذاتاً معیوب به حساب می‌آید. همان‌طور که در ماده یک، هرگونه تفاوت را تبعیض و پیشنهاد عرصه‌های خاص برای مردان و زنان را کلیشه می‌داند، چالش اصلی همان تقابل مطلق است که میان سنت و مدرنیته در کنوانسیون مطرح است [۲۷، ص ۳۸]. این تفکر با محوریت قرار دادن اصالت فردی و جهان بینی مادی در تبیین نقش و حقوق زن، زن را فقط در جامعه می‌بیند و نه در نهاد خانواده. با دقت در مفاد کنوانسیون نیز این مسئله به روشنی دریافت می‌شود که اومانسیسم و فردگرایی، به‌خصوص با حذف مذهب و دوری از آن - به منزله عامل تبعیض - در مواد نهم، شانزدهم و بند «ج» ماده یازدهم، به منزله اصلی‌ترین بنیان فکری مشهود است [۲۵، ص ۱]. مهرانگیز کار در بازشناسی این جریان فرهنگی در حوزه زنان معتقد است جریان روشنفکری لائیک (سکولار)، که پیشینه‌ای طولانی در تاریخ معاصر ایران دارد، به موضوع حقوق زن صرفاً در چارچوب حقوق بشر می‌پردازد [۳۱، ص ۴۲۲]. از این رو، معتقدند، براساس مستندات تاریخی، هیچ شواهدی مبنی بر اینکه اسلام موجب ارتقای جایگاه زن باشد، نداریم؛ در حالی که در مقابل با مجموعه‌ای از دستورات اسلامی مواجهیم که به نابرابری جنسیتی به نفع مرد مشروعیت می‌بخشد. بنابراین، باید به تجاوز اسلام به حقوق زنان و مقابله آن با برابری طلبی، آزاداندیشی، و آزادی‌های سیاسی و فرهنگی یک بار برای همیشه پایان داد [۳۳، ص ۲۸-۵۰]. در حوزه زنان در ایران این جریان همپای جریان نواندیشی دینی به‌طور عمده در دهه‌های دوم و به‌طور واضح در دهه سوم انقلاب ایجاد شد.

۲. رویکرد حقوقی جریان معاند: فرق اساس این گروه با جریان‌های سکولار آن است که جریان‌های سکولار حامی سکولاریزه کردن نظام موجودند و در صورت تمهیدات نظام در این راه، با بخش دینی نظام موجود مشکلی نخواهند داشت؛ چه بسا در بین آنان افرادی با رویکردهای دینی در حوزه خصوصی یافت شوند؛ در حالی که «جریان معاند» با تمامیت نظام موجود و انقلاب صورت گرفته تعارض دارند و خواستار برچینی کامل آن‌اند. طبق این تفکر، امر رهایی زن یا اصلاحات در حقوق زن یک امری سیاسی است، به این دلیل که زنان در سراسر جهان برای کسب کوچک‌ترین حقوق خود با دولت‌ها و قوانین وضع شده از سوی آن‌ها طرف‌اند و برای پیشبرد اهداف سیاسی خود و همراه ساختن پیروان، به پایگاه‌های مردمی یا همان N.G.O ها و در قدم بعدی ایجاد احزاب احتیاج دارند. چه بسا مشارکت در جنبش‌های اجتماعی و سیاسی و تلاش جمعی برای مقابله با سازوکارهای گوناگون قدرت، بیشترین امکان برای قدرتمندشدن زنان را ایجاد می‌کند [۲۱، ص ۱۰۲]. تلاش این تفکر برای تغییر در اندیشه‌های پیروان آن با ایجاد بی‌توجهی به ارزش‌های اخلاقی تا جایی صورت گرفته است که بدون هیچ محدودیتی به انتشار مقالاتی در زمینه هم‌جنس‌گرایی اقدام می‌کنند. در مقدمه مقاله‌ای با عنوان «اخلاق، انسان، و هم‌جنس‌گرایی» به قلم مسئول سابق گروه هومان^۱ چنین می‌خوانیم: «ما آمده‌ایم تا به کسانی که برای حقوق زنان مبارزه می‌کنند بگوییم که باید از حقوق زنان و دختران هم‌جنس‌گرای ایرانی نیز دفاع کرد؛ زیرا هم‌خواه‌گی یک زن هم‌جنس‌گرا با اجبار با جنس مخالف، یعنی مشروعیت بخشیدن به تجاوز دائمی به یک انسان است.» درنهایت، این جریان با سست کردن پیوستگی سنتی در درون آحاد جامعه با تضعیف نهاد خانواده، راه‌هایی زن را سر باز زدن از وظیفه مادری و همسری می‌دانند [۴۲-۴۸].

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

چارچوب نظری این مقاله، با تأکید بر دیدگاه واقع‌گرایی حقوقی، بر این نکته تأکید دارد که استدلال‌های حقوقی، مانند هرگونه تحلیل و بررسی علمی دیگر، نمی‌تواند از گرایش‌های فکری حقوق‌دانان و محیط اجتماعی اطراف آنان جدا باشد و از آن‌ها اثر نپذیرد. همان‌طور که در سیر مقاله ملاحظه شد، در راستای تأسی به گفتمان انقلاب اسلامی یا نقض آن، جریان‌های فکری فرهنگی ایجاد شدند که هر یک به نحوی به حوزه زنان وارد شده و به دفاع با ادله متفاوت از یکدیگر پرداخته‌اند. جریانات غیردینی مدافع حقوق زنان، با محوریت قراردادن اصالت فردی و جهان‌بینی مادی در تبیین نقش و حقوق زن با نفی خانواده، زن را فقط در جامعه می‌بینند، بنابراین وجود دین اسلام را با وجود احکام زندگی اجتماعی در کنار زندگی خصوصی، مانع

۱. گروه دفاع از حقوق هم‌جنس‌گرایان ایران.

تبعیض‌زدایی از حقوق زن می‌داند (سکولار). دسته‌ای دیگر از این جریان نیز، با سست کردن پیوستگی سنتی در درون آحاد جامعه و تضعیف نهاد خانواده با اهداف سیاسی، راه‌هایی زن را سر باز زدن از وظیفه مادری و همسری معرفی می‌کنند (معاندان). شاخه سنتی جریان دینی در بررسی رابطه اسلام و دنیای مدرن تلاشی نداشته و به پیمودن راه سنت و اصول فقه، بدون کمترین اثرپذیری از تحولات جدید، تأکید دارند. از سوی دیگر، مطابق با دیدگاه جریان تمدن‌گرا یا تحول‌گرا، حضور زنان در عرصه‌های سیاسی اجتماعی به یک اقدام اصلاحی در بازنگری به احکام و استخراج آن‌ها از متون اسلامی نیاز دارد، زیرا به‌رحال همواره داشتن حقوق مساوی در قانون اساسی باید به وسیله دیگر ساختارهای اجتماعی مناسب پشتیبانی شود. عدالت استحقاقی یکی از مبانی استنباطی حقوق در این جریان است که طبق آن اصل در حقوق و تکالیف زنان، تساوی آنان با مردان است، به‌جز در مواردی که طبیعتشان اقتضای عدم اشتراک دارد. سپس جریان تجددگرا، به‌ویژه در دهه دوم و سوم، استقرار نظام اسلامی نگاه درون‌فقهی را به نگاه برون‌فقهی تغییر داده و نویسندگان این دیدگاه، اصل استنباط این احکام را زیر سؤال بردند.

مطابق نظریه واقع‌گرایی حقوقی و هم‌راستا با یافته‌های این مقاله، در بررسی حقوق و قواعد باید آن را از حالت فراطبیعی خارج کرد و دخالت عوامل عینی، واقعی، و نیازهای جدید اجتماعی را در قالب عوامل فراحقوقی در حقوق به رسمیت شناخت. با این رویکرد، نظام حقوقی حالتی منعطف و پویا پیدا می‌کند و در هر زمانی با توجه به شرایط قابل بررسی مجدد است. از طرف دیگر، در این قالب، قواعد و مؤلفه‌های حقوقی تحت‌تأثیر افراد و جریان‌های دخیل در آن قرار می‌گیرد و این ویژگی‌ها مؤید ارتباط حقوق و جامعه و نیز پویایی و تأثیرپذیری آن از افراد و جریان‌هایی است که با اهداف نظری و عملی این مقاله همخوان است. دین، به‌منزله بستر مطالبات و گاه منازعات فکری و فرهنگی، به‌شدت ظرفیت مطالبات حقوقی زنان را هم تحت‌تأثیر خود قرار داده و جریان‌های مطالبه‌گر حقوق زنان را به دینی و غیردینی در ایران منقسم کرده و انشعابات متعدد درونی این دو جریان نیز متأثر از شدت یا رقت نفوذ دین و ارزش‌های دینی در مقام پاسخگویی حقوقی (و بالتبع تفسیرهای نسبت داده شده به دستگاه تفکر دینی) است.

درنهایت، بررسی‌های انجام‌گرفته نشان می‌دهد مطالعات اندکی در حوزه شناسایی و جهت‌دهی جریان‌های فکری مؤثر بر حقوق زن صورت گرفته است. باید توجه داشت این قسم پژوهش‌ها به صرف وقت و درک ارکان معرفتی و شناختی بیشتری احتیاج دارد. بنابراین، در گام نخست، شایسته است به شناسایی ارکان روشنفکری اصیل و نقادانه در اسلام و گفتمان انقلاب اسلامی در تبیین نظام حقوقی زن توجه کرد تا علاوه بر فرهنگ‌سازی بهینه در این زمینه، توانایی برخورد و دفع جریان‌های معارض در سیستم ایجاد شود، زیرا در این صورت با ایجاد مدل گفتمانی انقلاب اسلامی در حقوق زنان به‌منزله شاخص و مرجع، تکرار ایجادشده بر

اثر جریان‌های مذکور، که هریک خود را به حق و صاحب‌گفتمان اصلی در انقلاب اسلامی می‌دانند، از بین رفته، رویکردهای انحرافی برای تضعیف و رویکردهای منطبق با اصول برای تقویت، به‌راحتی شناسایی می‌شوند. برای برقراری این امر در درجه اول باید از تغییرات و چرخش‌های شدید و سلیقه‌ای فرهنگی در کشور، به‌خصوص در لوای تغییر دولت‌ها، جلوگیری کرد، زیرا این امر نوعی سردرگمی فکری فرهنگی در سطح جامعه ایجاد می‌کند و اثرپذیری افراد را از مؤلفه‌های غیرمنطبق با گفتمان اصیل انقلاب اسلامی افزایش می‌دهد. از طرف دیگر، شناسایی به‌جا و به‌روز نیازهای جامعه و مقتضیات درخور شأن زنان، اجتهاد درست و اصولی برای استنباط حقوق انسانی استحقاقی، و رسیدن به عدالت حقوقی در کشور و جامعه اسلامی ضروری است. در وهله دوم، اتخاذ روشی اصولی برای شناسایی و دسته‌بندی جریان‌های مؤثر، به منظور مهندسی فرهنگی و دیده‌بانی تغییرات پیش رو، ضروری است؛ روشی که در آن اولاً، جریان‌شناسی نوعی نگاه کلان‌نگر باشد و تلاش کند افراد را معیار سنجش جریان قرار ندهد، بلکه جریان را معیار سنجش افراد قرار دهد و تمایلات آنان را تحلیل کند، ثانیاً، مدلی کاربردی برای تشریح روابط، اهداف، و ارکان جنبش‌ها و جریان‌ها ارائه دهد.

منابع

- [۱] احمدی خراسانی، نوشین (۱۳۸۰). *فمینیسم اسلامی در نگاهی به روزنامه زن و مجله زنان، زنان در زیر سایه پدرخوانده‌ها*، تهران: توسعه.
- [۲] السید، رضوان (۱۳۸۳). *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدید*، ترجمه مجید مرادی، تهران: نشر باز.
- [۳] امام خمینی (۱۳۶۲). *صحیفه نور*، ج ۱۸.
- [۴] ایازی، محمدعلی (۱۳۹۱). *حقوق زنان در گفت‌وگو با محمدعلی ایازی*
<http://www.ayazi.net>
- [۵] بازرگان، مهدی (۱۳۶۴). *بازگشت به قرآن*، تهران: قلم.
- [۶] باقری، شهلا (۱۳۸۸). *خانواده و راهبردهای کاربردی؛ رهنمودی برای دستگاه‌های فرهنگی*، مقالات برگزیده دومین همایش جهانی زن؛ ویژه اساتید. معاونت فرهنگی نهاد رهبری، تهران.
- [۷] بانکی پور فرد، امیرحسین و احمد عبدالرضایی (۱۳۸۱)، *آیین زن، مجموعه موضوعی سخنان مقام معظم رهبری*، قم: کتاب طه.
- [۸] بیات، آصف (۱۳۹۱). *شریعتی و مارکس: نقدی «اسلامی» بر مارکسیسم*، نشریه/اندیشه پویا، ش اول.
- [۹] توحیدی، نیره (۱۹۶۶). *فمینیسم، دموکراسی، اسلام‌گرایی*، لس آنجلس.
- [۱۰] جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱). *زن در آیین جلا و جمال*، قم: اسراء، چ ۲۳.
- [۱۱] جلالی، محمود (۱۳۸۳). «حقوق بشر زنان در حقوق بین‌الملل»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، تهران.
- [۱۲] خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۴). *جریان‌های فکری ایران معاصر*، قم: نشر وثوق.

- [۱۳] _____ (۱۳۹۱). *جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، تعلیم و تربیت اسلامی، موسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی، چ ۴.*
- [۱۴] دباغ، سروش (۱۳۹۱). *دین در آیین اخلاق، گفت‌وگو با نشریه جامعه و دانشگاه امام صادق، قابل دسترس در لینک:*
- <http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/87.pdf>
- [۱۵] ساروخانی، باقر (۱۳۸۳). *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، ج ۱، پژوهشگاه علوم انسانی، چ ۷، تهران.*
- [۱۶] سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲). *اندر باب اجتهاد: درباره کارآمدی فقه اسلامی در دنیای امروز، جستارهایی از عبدالکریم سروش، حسینعلی منتظری... و دیگران، تهران: طرح نو.*
- [۱۷] شریعتی، علی. *مجموعه آثار ۱، با مخاطبان آشنا، نامه اول، «با پدر، استاد و مرادم و همسر و فرزند».*
- [۱۸] شعبانی سارویی، رمضان (۱۳۹۱). «مقدمه‌ای بر طراحی مدل جریان‌شناسی فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران»، *ماهنامه بصیرت صالحین، س اول، ش ۴.*
- [۱۹] شفیعی سروستانی، ابراهیم (۱۳۸۶). *جریان‌شناسی دفاع از حقوق زنان در ایران، قم: کتاب طه.*
- [۲۰] شمس‌الدین، محمد مهدی (۱۹۹۵). «شایستگی زنان برای قضاوت»، *ترجمه سید ضیا مرتضوی، مجله حکومت اسلامی، ش ۶.*
- [۲۱] صادقی، فاطمه (۲۰۱۱). «زنان، قدرت و مقاومت در ایران پس از انقلاب»، *نشر زنان و قوانین در جوامع مسلمان، بریتانیا.*
- [۲۲] صانع پور، مریم (۱۳۸۰). *نقلی بر مبانی معرفت‌شناسی اومانیستی، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.*
- [۲۳] صدر، سید محمدباقر (۱۳۵۹). *همراه با تحول اجتهاد، تهران: دانشگاه ملی ایران.*
- [۲۴] فاتحی، ابوالقاسم؛ اخلاصی، ابراهیم (۱۳۹۱). «گفتمان‌های اجتماعی زنان در پارادایم سنت و نوگرایی؛ مطالعه زنان هجده تا چهل سال شهر شیراز»، *فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، س ۳، ش ۳، قم.*
- [۲۵] فاکس جلووف، الیزابت (۱۳۸۱). «زنان و آینده خانواده— بررسی بنیادهای جنبش فمینیستی»، *ترجمه اصغر افتخاری و محمد تراهی، فصلنامه کتاب زنان، شورای فرهنگی و اجتماعی زنان، ش ۱۶، تهران.*
- [۲۶] عبادی، شیرین (۱۳۷۵). *آوای زن، سال ششم، ش ۲۶ و ۲۷.*
- [۲۷] علاسوند، فریبا (۱۳۸۲). «زنان و حقوق برابر: نقد و بررسی کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان و سند پکن»، *تهران: شورای فرهنگی اجتماعی زنان.*
- [۲۸] علامه طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴). *تفسیر/المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.*
- [۲۹] علوی تبار، علیرضا، «مسئله زنان در ایران»، *نشریه زنان، ش ۶۵.*
- [۳۰] علیزاده، عبدالرضا (۱۳۸۹). *مبانی رویکرد اجتماعی به حقوق، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت، چ ۲.*

- [۳۱] کار، مهرانگیز (۱۳۷۶). «امنیت قضایی زنان در ایران»، *ایران نامه*، س ۱۵، ش ۳.
- [۳۲] کدیور، محسن (۱۳۹۲). *مسئله حجاب زنان*، سایت رسمی محسن کدیور.
- [۳۳] کم‌گویان، اعظم (۱۹۹۷). *اسلام، زنان، مصاف‌ها، و چشم‌اندازها*.
- [۳۴] گنجی، اکبر (۱۳۸۸). *مانیفست جمهوری خواهی، جمهوری خواهی در برابر مشروطه خواهی، مدلی برای خروج از بن‌بست سیاسی، زندان اوین*.
- [۳۵] محمدی، مجید (۱۳۷۷). «روشنفکران دینی و خشونت»، *ماهنامه کیان*، ش ۴۵.
- [۳۶] محمدی اصل، عباس (۱۳۸۱). *جنسیت و مشارکت*، تهران: روشنگران.
- [۳۷] مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران: صدرا، چ ۹.
- [۳۸] مهرپور، حسین (۱۳۷۹). *مباحثی از حقوق زن*، تهران: اطلاعات.
- [۳۹] مهریزی، مهدی (۱۳۸۶). *شخصیت و حقوق زن در اسلام*، تهران: علمی فرهنگی، چ ۲.
- [40] Human right: Discrimination Against Woman, the convention and the committee, Fact sheet No.22 in: <http://www.unhchr.ch/html/menu6/2/fs22.htm>.
- [42] The Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief. Norwegian Center for Human Rights, (Mey 2013).