

## تحول رویکردهای فقهی و تفسیری به مسائل زنان گفت‌وگو با دکتر یاسر میردامادی

گفت‌وگوکننده: فاطمه مصلح‌زاده

سلام. هشتمین شماره از مجموعه گفت‌وگوهای دورنما را می‌بینید. در این شماره با دکتر یاسر میردامادی دربارهٔ تحول رویکردهای فقهی و تفسیری به مسائل زنان گفت‌وگو خواهیم کرد. یاسر میردامادی علاوه بر تحصیلات حوزوی در حوزهٔ علمیهٔ مشهد، دانش‌آموختهٔ مطالعات اسلام از دانشگاه ادینبرا در اسکاتلند و مدرس و پژوهشگر اخلاق زیستی-پزشکی در مؤسسهٔ مطالعات اسماعیلی لندن است. این گفت‌وگو هرچند به روال گفت‌وگوهای همیشگی دورنما در پایان نیم‌فصل‌هایش برگزار می‌شود، اما بی‌ارتباط با وضعیت جامعهٔ ایران در ماه‌های گذشته هم نیست. مستقل از وجوه اجتماعی اتفاقات اخیر، بخشی از بحث‌های مربوط به مسائل زنان، به دیدگاه‌های فقهی و تفسیری نیز مربوط می‌شود. ما امروز دربارهٔ اقتدارگرایی در فقه معاصر و تأثیر آن بر تعامل فقیهان با جامعهٔ امروز، ظرفیت فقه شیعی برای سازگاری با شرایط زنان مدرن و برخی دیدگاه‌های فقهی و تفسیری متفاوت و کمتر شنیده‌شده در حوزهٔ زنان حرف خواهیم زد.

\*\*\*

- آقای میردامادی، سلام. وقت‌تان به‌خیر. خیلی ممنون که دعوت دورنما را پذیرفتید. سلام و درود. خیلی ممنونم. من از خواننده‌ها و دنبال‌کننده‌های قدیمی دورنما هستم و خیلی خوشحالم که دعوتم کردید.



- سلامت باشید. ممنون. موضوع این گفت‌وگو بررسی تاریخی آرای فقهای مسلمان در دوره مدرن درباره مسائل مربوط به زنان است. اما پیش از بحث تاریخی می‌خواهم درباره دو نکته نظری‌تر گفت‌وگو کنیم. نقطه عزیمت‌مان بحثی است که خالد ابوالفضل در «سخن‌گفتن به نام خدا» درباره «اقتدارگرایی» فقه اسلامی در دوره معاصر و تأثیر آن بر احکام مربوط به زنان مطرح می‌کند. (ما به تازگی در دورنما این کتاب را مرور کرده‌ایم). او معتقد است فقه اسلامی با ورود مدرنیته و تغییرات ناشی از آن و البته متأثر از عوارض استعمار در کشورهای اسلامی دچار رکودی در آموزش و ساختار شد که آن را از فقهی کثرت‌گرا تبدیل کرد به فقهی اقتدارگرا. اجازه بدهید ابتدا همین نظریه را بررسی کنیم: شما با نظر او موافقید؟ فقه روزگاری پویا و کثرت‌گرا بوده و الان این‌طور شده یا این اقتدارگرایی در ذات فقه (چه شیعه و چه سنی) است؟ متأسفانه ابوالفضل شواهد تاریخی کافی برای نظریه‌اش نمی‌آورد. آیا چنان روند تغییری در جامعه فقهی شیعه دیده می‌شود؟

بگذارید ابتدا قدری بر مفهوم «اقتدارگرایی» درنگ کنم چون این مفهوم وزن مهمی در پرسش‌های شما دارد، تا بعد برسم به اقتدارگرایی فقهی و سپس به این پرسش محوری بپردازم که اقتدارگرایی فقه ذاتی آن است یا خیر.

اقتدارگرایی، که ترجمه authoritarianism است، عموماً در باب نظام‌های سیاسی به کار می‌رود. اما آن را در مورد نهادها هم می‌توان به کار بست. از آن‌جا که اجتماع فقیهان بیشتر شبیه نهاد است تا نظام سیاسی، من روی مفهوم «اقتدارگرایی نهادی» تمرکز می‌کنم. اقتدارگرایی نهادی یعنی سازمانی اجتماعی که تکثر نهادی را به رسمیت نمی‌شناسد، حاکمیت قانونی و رای خودش را نمی‌پذیرد و فرمانبری مطلق و انحصاری از فرد یا گروه بالادست نهاد را تبلیغ می‌کند و رویکرد حذف‌گرا نسبت به رقیبان نهاد دارد. اقتدارگرایی نهادی به این معنا مخالف آزادی، دموکراسی و کثرت‌گرایی است. یک نمونه معاصر از اقتدارگرایی نهادی «حزب رستاخیر» است که سال ۱۳۵۳ خورشیدی با انحلال تمام حزب‌های قانونی دیگر در ایران عصر پهلوی دوم تشکیل شد و تمام احزاب منحل شده و کلیه کارمندان دولت هم موظف شدند که به نظام تک‌حزبی جدید بپیوندند و هر کس هم که با این حزب مخالف بود باید پاسپورت می‌گرفت و از مملکت می‌رفت.

در پرتو این توضیح، حالا پرسش این است که آیا فقه نهادی اقتدارگرا است؟ پاسخ به‌طور خلاصه این است که بله و خیر. به این معنا که فقه رگه‌های اقتدارگرایی دارد اما از رگه‌های ضد اقتدارگرا هم خالی نیست. یعنی هم‌هنگام فقه ما دورگه است. بگذارید این پاسخ را بیشتر توضیح دهم. فقه



رگه‌های اقتدارگرا بلکه بالاتر از آن رگه‌های تمامیت‌خواهی دارد - با این توضیح که تمامیت‌خواهی (totalitarianism) غلیظتر از اقتدارگرایی است، زیرا در اقتدارگرایی هنوز جای محدودی برای درجه‌ای از تکثر می‌تواند باقی باشد اما در تمامیت‌خواهی هیچ جایی برای هیچ‌گونه تکثری وجود ندارد. به نظرم، اوج اقتدارگرایی و بلکه تمامیت‌خواهی فقه در «تکفیر» است. تکفیر البته در گذشته به سود فقه تمام شده است.

این واقعیت که در فقه تشیع امامی دو-سه قرن اخیر، فکر اصولی جای گرفت و فکر اخباری به حاشیه رفت، صرفاً بر اثر استدلال نبود - البته خود اصولیان مایل اند موضوع را این‌گونه جلوه دهند - اما واقعیت تاریخی این است که در حذف اخباری‌ها تکفیر هم نقش داشت. از باب نمونه، فقیهی اخباری به نام میرزا محمد اخباری (که پدر زن حاج ملا هادی سبزواری، فیلسوف معروف صدرایی است) از سوی فقیهان اصولی تکفیر شد. میرزا محمد نه فقط تکفیر شد بلکه به تحریک مجتهدان و دسیسه‌چینی داوود پاشا حاکم وقت عراق، مردم به منزل او در کاظمین عراق ریختند او را با چاقو تکه‌تکه کردند و منزلش را غارت؛ و جسد پاره‌پاره او و یکی دو نفر از فرزندان و شاگردانش را در کوچه و برزن چرخاندند.

جای تأکید دارد که میرزا محمد اخباری هیچ ضروری‌ای از - به قول معروف - «ضروریات اسلام» را انکار نکرده بود و عالمی راست‌کیش (ارتدوکس) بود، بلکه تنها منتقد سازوکار اجتهاد و منکر جایگاه مذهبی مجتهدان بود و برای مجتهدان شأن فتوادهی (افتاء) قائل نبود و می‌دانیم که باور به اجتهاد نه در زمره اصول دین است و نه فروع دین. قتل میرزا محمد اخباری البته مربوط به حدود ۲۵۰ سال پیش است. اما قتل سید احمد کسروی، که او را نیز کاردآجین کردند، نمونه‌ای در سده اخیر است (منظورم سده ۱۴ خورشیدی است، یعنی سده‌ای که اخیراً پایان یافت. چون الان دیگر وارد سده پانزدهم خورشیدی شده‌ایم). البته گویا هیچ فتوای رسمی تکفیری علیه کسروی وجود نداشت - یا دست‌کم من تا به این لحظه فتوایی در گزارش‌های معتبر تاریخی نیافته‌ام. بله، نواب صفوی گویا برای گرفتن فتوا تلاش‌هایی کرده بود و به برخی فقیهان مراجعه کرده بود، اما موفق نشده بود. نواب و گروهش، در نهایت، انگاری «سر خود» به قتل کسروی اقدام کردند. با این حال، تلاش موفق برخی فقیهان برای نجات قاتلان کسروی نشان داد که از نظر دست‌کم این دسته از فقیهان، کسروی حداقل جایز‌القتل بود اگر نه واجب‌القتل.

می‌دانیم که برخی فقیهان که مخالف این کار بودند با فقیهان موافق این کار اختلاف‌شان می‌شود. اگر بخواهم یک نمونه بیاورم، آقای «عین صاد» (علی صفایی حائری) که نویسنده، خطیب و اهل فکر ایرانی بود و در تصادف رانندگی درگذشت. پدر ایشان، حاج شیخ عباس صفایی حائری،



که هم عصر آیت‌الله خمینی است، از فقیهانی بوده که می‌گفته ما نباید با کسروی برخورد تند بکنیم و با کشتن او مخالف بوده است. به همین دلیل هم شیخ عباس به‌کنار رانده می‌شود و دیگر نام زیادی از ایشان نیست. ولی کتاب خاطرات شیخ عباس صفایی حائری همین اواخر چاپ شده و این موضوع اختلافی را آنجا می‌بینیم. به‌هرحال، قضیه کسروی مربوط به هفتاد‌هشتاد سال قبل است

اما اخیرتر رافق تقی‌لی، پزشک و روزنامه‌نگار اهل جمهوری آذربایجان، نمونه دیگر است. او مقالاتی انتقادی نوشته بود که «توهین به اسلام» تلقی شد و علیه او فتوای تکفیر صادر شد، از جمله از سوی آیت‌الله شیخ محمد فاضل لنکرانی (پدر). در سال ۲۰۱۱ میلادی نهایتاً او را با چاقو زدند و چند روز بعد در بیمارستان درگذشت. مجروح شدن اخیر سلمان رشدی با چاقو از اخیرترین نمونه‌های تکفیرگری منجر به جرح یا قتل است - که درباره سلمان رشدی منجر به قتل نشد اما به جرح انجامید.

اما به هر حال، تکفیر در میان عالمان مسلمان مخالفانی هم داشته چه در میان فقیهان چه غیرفقیهان، که در مورد فقیهان به نمونه شیخ عباس صفایی حائری اشاره کردم. هم در حال و هم در گذشته، چه در میان فقیهان سنی چه فقیهان شیعه، در میان غیرفقیهان از جمله میان عارفان، فیلسوفان، متکلمان و محدثان. مثلاً به‌خلاف غزالی که ابن‌سینا را به‌خاطر چند مسئله فلسفی تکفیر می‌کند (گرچه استدلال فلسفی-کلامی هم می‌آورد)، فخررازی تنها به نقد آرای کلامی و فلسفی مختلف می‌پردازد و به هیچ عنوان رویکرد تکفیری ندارد. هر دو هم اشعری مسلک و شافعی‌مذهب‌اند. یعنی هم مذهب فقهی‌شان یکی است و هم مذهب کلامی‌شان اما رویکردشان نسبت به تکفیر متفاوت است. به همین شکل، فقیهانی بوده و هستند که با تقسیم ارتداد به دو نوع اعتقادی و عنادی، خروج اعتقادی از دین را مصداق ارتداد نمی‌دانسته‌اند و در نتیجه مجازاتی برای خروج اعتقادی از دین قائل نبوده‌اند. برخی فقیهان، حتی بالاتر از این، صرف خروج عنادی از دین را هم مصداق ارتداد نمی‌دانند. حالا یک نفر خروج‌اش از دین از روی اعتقاد هم نیست، از روی حقد، کینه و عناد است، ولی از دین خارج شده برای خودش. این مصداق مرتد نیست، بلکه کسی که خروج عنادی کرده، دست به اسلحه برداشته و محاربه کرده، مسلمان‌ها را کشته یا قصد کرده بکشد، به چنین کسی می‌گویند مرتد محارب و به‌خاطر محاربه‌اش مجازات دارد. به هر حال از روش‌های مختلفی سعی می‌کرده‌اند به شکل نظری راه ارتداد و تکفیر را ببندند.

گذشته از بحث‌های نظری در باب ارتداد و تکفیر که هنوز هم در میان فقیهان ادامه دارد، احتیاط‌های فقهی به‌ویژه در حوزه مجازات قتل (اصطلاحاً «حدود») هم عملاً جلوی تکفیر را



می‌گرفته است. یک نمونه مشهور آن شیخ مرتضی انصاری است. انصاری با آن‌که نظراً در آثار خود به تکفیر قائل بوده، اما در عمل بسیار اهل احتیاط بوده تا حدی که حکم به تکفیر علی‌محمد باب هم نداد. او حتی جلسهای را که از سوی برخی فقیهان برای گرفتن حکم تکفیر باب تشکیل شده بوده به نشانه اعتراض نیمه‌کاره ترک کرد و هم‌چنین فتوای جهاد علیه بابیان هم نداد. این امر موجب شد که در متون بهایی از شیخ انصاری با تکریم و احترام یاد شود. نائینی و آخوند خراسانی هم که هر دو فقیهان برجسته‌ای بودند مدافع حکومت مشروطه بودند و در جناح مخالف شیخ فضل‌الله نوری قرار گرفتند که رویکرد تکفیری داشت و موافقان مشروطه را تکفیر کرد. اما نائینی و آخوند استدلال‌هایی فقهی برای مقابله با استبداد سلطنتی آوردند و می‌دانیم که در مشروطه برای اقلیت‌های دینی هم حقوقی در نظر گرفته شده بود.

- به واکنش شیخ انصاری در برابر تکفیر باب اشاره کردید، یاد ماجرای شریعت سنگلجی افتادم. چون برای او هم درخواست تکفیر داده شده و فکر می‌کنم که در نهایت کار به شیخ عبدالکریم حائری می‌کشد و مردم می‌گویند او را تکفیر کنید چون اصول را انکار می‌کند و ایشان نامه‌ای می‌نویسند و این موضوع را رد می‌کنند و می‌گویند این چیزهایی که سنگلجی انکار می‌کند جزو ضروریات دین نیست و به این ترتیب شریعت سنگلجی نجات پیدا می‌کند از سرنوشتی که شاید ممکن بود مثل احمد کسروی باشد.

دقیقاً. نمونه دیگرش که باز هم به شیخ عبدالکریم حائری برمی‌گردد، میرزا حسن رشديه، بنیان‌گذار مدارس جدید در ایران است. رشديه هم بارها، به قول افغان‌ها، لت‌وکوب شد یعنی مورد ضرب و جرح قرار گرفت، مدرسه‌هایش را آتش زدند و بستند ولی شیخ عبدالکریم با وجودی که زیر فشار بود فتوایی علیه میرزا حسن رشديه نداد. البته این را هم عرض کنم که میرزا حسن رشديه از شاگردان درس خارج فقه شیخ عبدالکریم بود و احتمالاً این هم بی‌تأثیر نبوده در این که خودش حفظ شود.

این نکته را تأکید کنم که اصلاً حرف این نیست که تنها مؤلفه اقتدارگرایانه یا تمامیت‌خواهانه فقه تکفیر است. بلکه حرف این است که پررنگ‌ترین رگه اقتدارگرایانه یا تمامیت‌خواهانه فقه تکفیر است. اما تأکید بر روی تکفیر مهم است زیرا باب تکفیر اگر به‌کل بسته شود راه امن برای بازنگری در باقی بخش‌های اقتدارگرایانه فقه هم باز می‌شود، از جمله باب اجتهاد در امور مربوط به حقوق و جایگاه زنان. دیگر کسی به‌خاطر این‌که آرای متفاوتی دارد، از درس و بحث محروم نمی‌شود و مثل سید کمال حیدری مجبور نمی‌شود گوشه‌خانه‌اش بنشیند. حالا ممکن است کسی بگوید که



ایشان تکفیر نشده، اما ببینید مسئله سازوکار حذف است. اوج این سازوکار تکفیر است، اما درجات پایین‌تر هم دارد. راه اوج اگر بسته شود همچنان ممکن است درجات پایین‌تر باقی باشد. اما همین بسته‌شدن اوجش هم قدم مغتنمی است.

- البته بحث از تکفیر ایشان هم مطرح شد. به هرحال زیر فشار قرار گرفت ایشان. اگر هم رسماً بحث تکفیرش مطرح نشد...

- منظورم این است که دوستانی هم هستند که تکفیر را هم دربارهٔ ایشان مطرح می‌کنند، نه فقط عزلت و خانه‌نشینی.

بله، بله. یک کسی که مدعی است فقیه است در لبنان و آدم مشهوری هم نیست که اصلاً فتوایی داد که ایشان از مذهب خارج است ولی در میان فقیهان مشهور کسی چنین فتوایی نداد. به هرحال، ایشان را محصور کرده‌اند و از درس و بحث افتاده است. می‌خواهم بگویم که تنها سازوکار حذف تکفیر نیست اما اوجش تکفیر است که آن وقت جان و مال و عرض افراد و علقهٔ زوجیت‌شان در خطر می‌افتد. باید فکری برای تکفیر کرد و راهش را مسدود کرد. خوشبختانه راه برای تجدیدنظر فقهی دربارهٔ این مسئله هم باز است. و اگر هم این راه بسته بشود، راه اجتهاد در حوزهٔ مسائل مربوط به زنان هم باز می‌شود. آن وقت کسی اگر آرای متفاوت در این زمینه داشت دیگر تکفیر نمی‌شود.

در کل، فقه به‌سختی می‌تواند به‌ویژه در جامعه‌ای متکثر و پویا اقتدارگرا باقی بماند؛ برای آن‌که فقه بر اجتهاد متکی است و اجتهاد از علوم و هنجارهای زمانه و نیز محیط اجتماعی-سیاسی لاجرم اثر می‌پذیرد. درست است که خود سازوکار اجتهاد هم می‌تواند خروجی اقتدارگرایانه داشته باشد (مورد قتل میرزا محمد اخباری یک نمونه از این دست بود که مجتهدان او را به‌کشتن دادند) اما فقه، دانش دینی مصرف‌کننده‌ای است، از علوم آلی است نه اصالی، تکنیک و تکنولوژی در حوزهٔ علوم اسلامی است و از دیگر علوم اسلامی، مثل کلام و فلسفه و عرفان که بنیادی‌ترند، و نیز از علوم عرفی اثر می‌پذیرد.

بالاخره جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و انسان‌شناسی و زبان‌شناسی ما اگر عوض شود روی فقه اثر می‌گذارد. حالا ممکن است با تأخیر، ولی به‌هرحال اثر می‌گذارد. این تأثیر و تأثر را این‌طور می‌شود توضیح داد که اگر باب اجتهاد در کلام و فلسفه باز شود و نیز به تجارب باطنی مجال داده شود، دایرهٔ اجتهاد فقهی هم گشوده‌تر می‌شود و تنوع و تضارب آرای فقهی راه را بر فقه اقتدارگرا می‌بندد.



بر این اساس، ما با خدمات متقابل فقه و شاخه‌های دیگر دانش مواجه‌ایم، به این صورت که: فقه باز به کلام، عرفان و فلسفه باز می‌انجامد و کلام، عرفان و فلسفه باز هم فقه را باز نگه می‌دارد. از سوی دیگر، فقه بسته به کلام، عرفان و فلسفه بسته می‌انجامد و کلام، عرفان و فلسفه بسته هم فقه را بسته نگه می‌دارد. البته عوامل سیاسی-اجتماعی هم به بسته یا باز شدن فقه کمک می‌کند که اکنون محل بحث ما نیست.

از پاسخ من تاکنون بایستی مشخص شده باشد که از ایده ذاتی بودن اقتدارگرایی یا تمامیت‌خواهی فقه دفاع نمی‌کنم. اما خوب است اشاره‌ای هم بکنم به اثر معکوس تجدد بر فقه اسلامی، که در پرسش شما هم بود، تا ببینیم عوامل بیرونی چه تأثیری بر اقتدارگرا شدن فقه گذاشته‌اند. اشاره کردید به رأی خالد ابوالفضل در باب اثرات سوء استعمار بر اقتدارگرا شدن فقه اسلامی در عصر جدید. بگذارید به کتابی دیگر اشاره کنم که شواهد تاریخی بیشتری در این باب آورده است. شما اشاره کردید که خالد ابوالفضل خیلی شواهد تاریخی نمی‌آورد.

رامی احمد استاد حقوق دانشگاه بریتیش کلمبیا در کتاب اخیر خود با عنوان «سازگار با شریعت: راهنمای هک کردن فقه اسلامی (Sharia Compliant, A User's Guide to Hacking Islamic Law انتشارات دانشگاه استنفورد، ۲۰۱۸) توضیح می‌دهد که چگونه استعمارگران، تکثر فقهی در سرزمین‌های با اکثریت مسلمان را از بین بردند و آن را سوق دادند به طرف سیستم قانونی واحد تحمیل‌گری که براساس یک دیدگاه فقهی درمیان بسا دیدگاه‌های فقهی دیگر شکل گرفته باشد، که اهداف استعماری‌شان را بیشتر تأمین می‌کرد. البته امپراتوری عثمانی هم تلاش‌هایی در جهت یکسان‌سازی قانونی کرده بود اما توفیق اصلی در یکسان‌سازی با استعمارگران بود.

بر این اساس، تبدیل سنت‌های محلی متکثر فقهی - که در آن فرد مختارانه از فقیه استفتا می‌کرد و جواب‌ها هم همیشه متنوع و محلی بود - به قانونی واحد که بر همه اطلاق می‌شد مرده‌ریگ تجدد استعماری در سرزمین‌های اسلامی است. چه سرزمین‌هایی که مستقیماً مستعمره بودند و چه آنجایی که محل تاخت‌وتاز استعمارگران بودند. به تعبیر ساده و خلاصه، استعمارگران کوشیدند با تکثرزدایی از فقه اسلامی، چه شیعه و چه سنی، آن را تبدیل به قانون واحدی کنند. اصولاً مدرن‌سازی با یکه‌سازی آمرانه همراه بوده است: قانون واحد، زبان واحد، متحدالشکل کردن لباس و غیره. در واکنش به این یکه‌سازی آمرانه، مسلمانان ضد استعمارگر آنگاه تلاش کردند که فقه را به شیوه خودشان تکثرزدایی کنند. آن‌ها معتقد بودند که استعمارگران این فقه را درست تکثرزدایی نکرده‌اند و تبدیل به ابزاری به سود منافع استعماری خودشان کرده‌اند و ما باید آن را به ابزاری علیه استعمار تبدیل کنیم. و همین شروع بنیادگرایی دینی است.



درواقع، بنیادگرایی دینی واکنش مسلمان‌هاست به استعمار و البته خروجی‌اش اقتدارگرایی فقهی بود که تا به امروز به شکل‌های مختلف ادامه داشته است. یک دوره استعمارگری بوده که در واکنش به آن بنیادگرایی دینی را داریم و بعد یک دوره نواستعمارگری داریم که در واکنش به آن دوباره بنیادگرایی دینی داریم و این قصه غمناک تا به امروز ادامه پیدا کرده. به هیچ عنوان منظورم این نیست که مسلمانان از درون هیچ اشکالی ندارند و هر مشکلی هست به دلیل استعمار است، به عکس من در این استدلال کسانی را هدف گرفته‌ام که معتقدند هرچه عیب است از درون است و از بیرون هیچ تعامل معیوبی صورت نگرفته که به سنگ‌واره‌شدن فقه بیانجامد. نه، از بیرون هم اتفاق‌هایی افتاده که به سنگ‌وارگی (تجبر) فقه انجامیده است.

- خیلی ممنون. پس تا اینجا برداشت من این است که درباره اقتدارگرایی فقه امروزی شما هم با خالد ابوالفضل هم‌نظرید. پرسش بعدی این است که آیا اقتدارگرایی فقهی ریشه مشکلات در حوزه زنان است؟ این پرسش را با این پیش‌فرض مطرح می‌کنم که احکام فقهی رایج در جوامع اسلامی از دید بسیاری ناظران مسلمان متناسب با وضعیت و توانایی زنان در جوامع امروزی نیستند. یک دیدگاه این است که فقه اسلامی چون فرآورده دوره پیشامدرن است توان تطبیق با شرایط فعلی را ندارد. در مقابل، حداقل گروه دیگری از فقها معتقدند فقه فعلی، با همین روش‌ها و منابع، ظرفیت کافی برای تحول و صدور احکام متناسب‌تر را دارد و چیزی که جلوی این تحول را گرفته همان اقتدارگرایی است. مثلاً در همین چند دهه می‌بینیم هر فقیه شیعی که آرای متفاوتی در باب زنان ابراز می‌کند از سوی گفتمان غالب طرد می‌شود. کسانی مثل یوسف صانعی یا سید کمال حیدری که شما هم اشاره کردید. این‌ها فقهای سنتی‌اند، متخصص دانشگاهی که نیستند. در همین حوزه سنتی درس خوانده‌اند، منتها ایده‌های متفاوتی دارند. می‌بینیم که این‌ها هم از طرف گفتمان غالب کنار زده می‌شوند. نظر شما چیست؟ اجازه بدهید کمی توضیح بدهم که فقه اقتدارگرا چگونه به سرکوب حقوق نه فقط زنان ولی از جمله زنان منجر می‌شود. فقه اقتدارگرا فقهی دیگری‌ستیز است. زن یکی از دیگری‌هایی است که فقه اقتدارگرا با آن می‌ستیزد یا دست‌کم نادیده‌اش می‌گیرد. یکی از سازوکارهای دیگری‌سازی و دیگری‌ستیزی فقه - چون اول باید دیگری را بسازید و بعد با آن بستیزید - همانا جداسازی «ما و دیگری» است که این جداسازی، در نهایت به «ما در مقابل دیگری» می‌انجامد. یعنی اول جداسازی صورت می‌گیرد، بعد بیگانه‌شدگی اتفاق می‌افتد. گفت «الناس أعداء ما جهلوا» آدم‌ها دشمن





چیزی اند که آن را نشاناسند. در نتیجه، این بیگانگی و ناشناخت به دشمنی می‌انجامد. سوء تفاهم‌ها را آن قدر زیاد می‌کند و ستبر می‌شود تا دشمنی ایجاد می‌شود: تقابل، ما در مقابل دیگری. جداسازی فقهی زنان و مردان که به بهانه «سلامت روابط جنسی» صورت می‌گیرد عملاً زنان را از بسیاری موقعیت‌های ممتاز محروم می‌کند و این موقعیت‌ها را انحصاری مردان می‌کند.

بگذارید یک خاطره شخصی بگویم تا بحث قدری انضمامی شود، به قول سره‌گرایان بسودنی و ملموس بشود. یادم است حدود بیست سال پیش جناب استاد مصطفی ملکیان به دعوت نهاد نمایندگی به دانشگاه فردوسی مشهد آمده بود و (اگر درست یادم مانده باشد) در سالن دانشکده اقتصاد دانشگاه مشهد با آقای شیخ هادی صادقی مناظره کرد. با وجود این‌که جای خالی بسیاری در سالن بود، برگزارکنندگان خانم‌ها را به سالن اصلی راه ندادند و اتاق جدایی برای خانم‌ها در نظر گرفته بودند. یادم است که خانم دکتر فاطمه شمس، که اکنون شاعر و استاد ادبیات در امریکا است و آن موقع دانشجوی جامعه‌شناسی بود، در میان حاضران بود و اعتراض کرد که چرا خانم‌ها را به سالن راه نمی‌دهید. اما برگزارکنندگان، که چند روحانی جوان هم در میان آن‌ها بود، به اعتراض ایشان اعتنایی نکردند. تا این‌که خانم شمس موضوع را رها نکرد و خودش را روی سن به آقای ملکیان رساند و تذکر داد. آقای ملکیان از روی صحنه و پشت میکروفون به این موضوع اعتراض علنی و صریحی کرد به طوری که تنش مختصری هم در سالن میان موافقان و مخالفان حضور خانم‌ها ایجاد شد. بالاخره به خانم‌ها اجازه داد شد که وارد سالن شوند تا مناظره را به شکل مستقیم دنبال کنند.

ببینید این‌جا چه اتفاقی افتاده. خانمی که در یک اتاق جدا نشسته و در بهترین حالت، که معمولاً هم این بهترین حالت رخ نمی‌دهد، با تلویزیون مداربسته گفت‌وگویی را دنبال می‌کند درجه تعامل‌اش با بحث بسیار پایین می‌آید به‌ویژه در مقایسه با فردی که در خود سالن نشسته و می‌تواند بی‌واسطه سؤال بپرسد، اعتراض کند و جو جلسه را رودررو حس کند، از آن تأثیر بپذیرد و بر آن تأثیر بگذارد.

از آن‌جا که درجه آموختن به درجه تعامل آموزنده با محیط آموزشی ربط دارد و هرچه درجه تعامل با موضوع بالاتر درجه آموختن بالاتر، آنگاه پایین‌آوردن سطح تعامل زنان در محیط‌های علمی و عمومی مستلزم محروم کردن آن‌ها از معرفت‌آموزی است. به تعبیر فنی، در این‌جا کلیشه‌های جنسیتی موجب پدیدآوردن چیزی شده که در ادبیات معاصر معرفت‌شناسی اجتماعی به آن «بی‌عدالتی معرفتی» (epistemic injustice) گفته می‌شود، به‌ویژه نوع خاصی از بی‌عدالتی معرفتی که به آن «بی‌عدالتی هرمنوتیکی» می‌گویند. یعنی امکاناتی که براساس آن‌ها فرد می‌تواند



خودش و جهانش را بهتر بفهمد از او می‌گیرید و او را محکوم به بی‌عدالتی فهم‌آگاهانه یا خوانش‌شناختی - هرطور که هرمنوتیک را ترجمه کنیم - می‌کنید.

با این وجود، در دو قرن اخیر تلاش‌های بسیاری برای دیگری‌پذیرکردن و تبعیض‌زدایی از فقه اسلامی صورت گرفته است. در پاسخ به پرسش‌های بعدی به موارد جزئی اشاره خواهم کرد. با این حال، قبول دارم که تلاش‌ها برای دیگری‌پذیرکردن و تبعیض‌زدایی از فقه هم‌چنان در حاشیه فقه شیعه و سنی باقی مانده و هنوز راه به جریان اصلی فقهی نبرده است. اما چنین تلاش‌هایی زمان زیادی می‌طلبد تا به لایه‌های عمیق‌تر فقهت شیعه و سنی نفوذ کند و البته این احتمال هم وجود دارد که هیچ‌گاه به جریان اصلی تبدیل نشود و هم‌چنان در حاشیه باقی بماند. اما من ترجیح می‌دهم که امیدوار باقی بمانم.

- از این تعبیر شما یاد اصطلاح ریچارد بولت افتادم که می‌گوید معرفت اسلامی - فقط راجع به فقه هم نمی‌گوید - همیشه یک مرکز و یک حاشیه‌هایی داشته و این حاشیه‌ها خیلی‌هایشان آمده‌اند جذب شده‌اند و جزئی از این مرکز شده‌اند. باید امیدوار باشیم که این اتفاق درباره این حاشیه هم بیفتد. حالا نتیجه‌گیری‌ای که من می‌توانم بکنم این است که شما معتقدید فقه شیعی هم ویژگی اقتدارگرایی دارد و هم به نوعی تبعیض‌انگار است اما این قابلیت را هم دارد که ازش اقتدارزدایی و تبعیض‌زدایی کنیم. اگر قرار باشد این فرایند تبعیض‌زدایی اتفاق بیفتد در چه سطوحی می‌تواند انجام شود؟ کمی درباره این حرف بزنیم و بعد آرام‌آرام وارد مصداق‌ها بشویم.

تلاش‌های درون‌دینی برای اقتدارزدایی از فقه و پروراندن فقه دیگری‌پذیر و تساوی‌گرا را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱. تلاش‌های موردی فقهی ۲. تلاش‌های اصول فقهی - قواعد فقهی که از تلاش موردی به لایه‌ای زیرین‌تر می‌رود و سعی می‌کند بنیان فقهی درست کند و ۳. تلاش‌های کلامی - فلسفی. به تلاش‌های کلامی - فلسفی باید در بحث دیگری پرداخت. به تلاش‌های موردی فقهی در پاسخ به پرسش‌های بعدی اشاراتی خواهم کرد. تلاش‌های موردی فقهی برای تبعیض‌زدایی از فقه در جای خود مهم‌اند. ضمناً تعبیر «موردی» را برای کم‌کردن اهمیت آن‌ها به کار نمی‌برم. اکنون می‌خواهم به یکی از تلاش‌های - به نظرم - جالبی اشاره کنم که کوشیده با توسعه امکانات قواعد فقه - اصول فقه، بنیانی برای فقه تساوی‌گرا و دیگری‌پذیر پیش نهد. این تلاش‌ها نشان می‌دهد که ادله استنباط احکام فقهی هم‌ارز و هم‌عرض نیستند، یعنی ارزش همه ادله استنباط احکام مساوی نیست و در یک عرض هم نیستند. بلکه این ادله را باید به دو دسته بالادستی و



پایین دستی تقسیم کرد، به طوری که اگر میان ادله بالادستی و ادله پایین دستی تعارضی پیدا شد، ادله بالادستی حاکم بر ادله پایین دستی هستند.

از جمله ادله بالادستی، که این تلاشگران اصول فقهی پیشنهاد می‌کنند، اصل عدالت و اصل کرامت است. مهم‌تر این‌که شارع در مقام بیان تمام مصادیق اصل عدالت و کرامت تا روز قیامت نیست و این مصادیق را در هر عصری به «فهم متعارف» (common sense) واگذار کرده است. اصل کرامت به این شکل صورت‌بندی می‌شود که آدمی به خودی خود صرف‌نظر از نژاد، زبان، ملیت، قومیت، عقیده و سبک زیست، جنسیت و گرایش جنسی دارای حقوق ذاتی است زیرا مخلوق خداوندی است که او را بر صورت خویش آفریده است. اصل کرامت در قرآن، واضح‌تر از هر کجا در این آیه (اسراء، بخشی از ۷۰) آمده است: «و به راستی ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم» (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ). با این حساب، پس این ادله بالادستی چه طوری است؟ اگر ظاهر آیه یا روایتی چیزی را به ما نشان می‌داد که با اصل کرامت ناسازگار بود، این ادله‌ای که از ظاهر برمی‌آید ادله پایین دستی‌اند اما اصل کرامت دلیل بالادستی است و در صورت تعارض، باید ادله بالادستی ترجیح داده شوند.

در لبنان فقهی مثل محمد مهدی شمس‌الدین از این ایده جانب‌داری کرده است. این ایده را در تشیع ایرانی پس از انقلاب فقیهانی مانند حسینعلی منتظری، یوسف صانعی، در حد یک اشارت مرحوم مرتضی مطهری، و با بسط بیشتری دو فقیه نسبتاً جوان («جوان» با استانداردهای حوزوی، می‌دانید که در استانداردهای حوزوی شما هفتادساله هم باشید هنوز جوان‌اید!) به نام سید مصطفی محقق داماد و سید محمدعلی ایازی بسط داده‌اند.

بگذارید به دو نمونه اخیر، که جدی‌تر این ایده را بسط داده‌اند، اشاره جزیی‌تری بکنم. محقق داماد در نقاط مختلفی از چند کتابش به‌ویژه در کتاب «مکتب اجتهادی آخوند خراسانی» (چاپ تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۹۷) از «اجتهاد بر محور عدالت» بحث می‌کند (مثلاً صفحات ۱۸۳-۲۱۶) یا از «نقش اصل عدالت در اجتهاد شیعی و توسعه حقوق بشر» سخن می‌گوید (مثلاً صفحات ۲۱۶ تا ۲۵۳) یا از «جایگاه اصل کرامت انسانی در اجتهاد شیعی» بحث می‌کند (مثلاً صفحات ۲۵۵ تا ۲۷۶). سید محمدعلی ایازی هم، که با همین استاندارد حوزوی که عرض کردم جزو فقهای جوان‌تر محسوب می‌شود، در کتاب «اصل کرامت انسان به مثابه قاعده فقهی» (تهران: نشر سربازی، ۱۴۰۰) سه اصل بنیادی حاکم بر کل استنباط احکام شرعی را ۱. اصل آزادی اراده انسان، ۲. اصل کرامت و ۳. اصل عدالت به مثابه انصاف می‌داند. هر فهمی از ظواهر متون دینی که این سه اصل را نقض کنند باید کنار گذاشته شوند، آن هم به سود فهمی که این سه اصل بنیادی



را رعایت کنند. ایازی یکی از پیامدهای پیاده‌سازی این سه اصل، به‌ویژه اصل کرامت را رفع تبعیض فقهی-حقوقی از حقوق زنان می‌داند. از نظر او «قرآن زن را در مقام آفرینش، همانند مرد از جایگاه وجودی، یکسان تلقی کرده است» (ص ۴۱). او سپس استدلال می‌کند که اصل کرامت می‌تواند تصویر زن هم‌چون جنس دوم، طفیل مرد، محکوم به اطاعت و ناقص‌الخلقه را سراسر کنار بگذارد و متون دینی را به‌سود حق امامت، مدیریت، مرجعیت تقلید، حضانت، قضاوت زن، حق تصمیم به ازدواج و تساوی دیه زن و مرد بازخوانی فقهی کند.

یعنی این بنیان انسان‌شناختی‌ای که در قالب اصل کرامت خودش را نشان می‌دهد، که مطابق آن زن و مرد مساوی‌اند، در حقوق هم سرریز می‌کند. درحالی‌که معمولاً فقیهانی که به اصول بالادستی معتقد نیستند این کار را نمی‌کنند. آن‌ها نص‌گرایند و اگر ظواهر نصوص بگویند که زنان حقوق کم‌تری دارند آن‌ها آن ظواهر را می‌پذیرند اما این گروه می‌گویند آن ادله‌ای که از ظواهر نصوص دینی به‌دست می‌آید ادله پایین‌دستی است و باید با ادله بالادستی چک بشوند. اگر ناسازگار نبودند پذیرفته می‌شوند، اگر ناسازگار بودند به‌نفع آن اصول بالادستی که آزادی اراده، اصل عدالت و اصل کرامت است، باید کنار گذاشته بشود.

- این مسئله ادله بالادستی و پایین‌دستی خیلی برای من جالب بود، به‌خصوص خیلی مشابه دیدمش با ایده‌ای که فضل‌الرحمان می‌دهد درباره تفسیر. یعنی او هم می‌گوید آیات قرآن را به همین شیوه ببینیم: تعدادی از آیات اصل‌اند و آیه‌های دیگر را باید براساس آن‌ها بازخوانی کرد. و خیلی جالب است که دقیقاً ایده فضل‌الرحمان خیلی موردعلاقه کسانی است که می‌خواهند تفسیری زنانه‌نگر از آیات قرآن ارائه بدهند. ایده کلی او را استفاده می‌کنند و به‌همین شکل سعی می‌کنند که آیاتی را که به‌نظرشان «بد» تفسیر شده، بازتفسیر کنند براساس آیات اصلی. به‌نظر می‌آید که شاید بشود این را به‌عنوان راه‌حلی کلی هم در حیطه تفسیر و هم در حیطه فقه دید.

خب حالا به تلاش‌های بنیادی در حیطه اصول فقه اشاره کردیم که ادله را به این دو دسته تقسیم می‌کنند. یک قدم بخواهیم جلوتر برویم به تلاش‌های موردی می‌رسیم که همان‌طور که شما هم گفتید «موردی» به‌معنای کم‌اهمیت نیست بلکه می‌خواهیم درباره مصداق‌ها حرف بزنیم. به‌گمان من، مسائل فقهی مربوط به زنان را می‌توان به‌شکل حدودی این‌طور دسته‌بندی کرد: حیطه شخصی که به همه زنان مربوط می‌شود مثل حدود پوشش و حجاب، عورت‌بودن صدای زن، مسائل مربوط به طهارت و منع از عبادت یا ورود به



مسجد؛ حیطة روابط خانوادگی که به تعامل و روابط زن و مرد مربوط می‌شود مثل قوامیت مرد، تعدد زوجات، ازدواج موقت، حق طلاق و حضانت فرزندان؛ و حیطة امور اجتماعی مثل حق قضاوت و شهادت، امامت نماز و مرجعیت، حق حکومت در جامعه، دیه و ارث.

طبیعتاً این موارد آن قدر زیاد است که نمی‌شود یکی یکی بررسی‌شان کرد اما فکر می‌کنم حالا که بحث‌های کلی را گفتیم خوب باشد کمی هم از موارد جزئی حرف بزنیم. از تحولاتی که به‌طور عینی در بعضی از این موارد اتفاق افتاده‌اند.

همه مواردی که برشمردید مهم‌اند و باید به آن‌ها در جای خود پرداخت. اما به‌نظرم تبعیض‌های مرجعیتی-مدیریتی از همه مهم‌ترند. حق زنان در حکمرانی و نیز حق زنان در مرجع‌تقلیدشدن از بقیه مهم‌ترند. زیرا زنان اگر بتوانند به شکل مساوی در سازوکاری دموکراتیک حق حکمرانی داشته باشند، بتوانند وزیر و وکیل و رئیس جمهور و مدیرکل و شهردار بشوند و مانند این‌ها. اگر حق‌شان در حکمرانی رعایت شود، می‌توانند بسیاری از تبعیض‌ها را در سطوح مدیریتی کم‌کنند. اگر حق مرجعیت تقلید داشته باشند، «فقه المرأة» ای برکنار از تبعیض خواهند پروراند.

این تعبیر «فقه المرأة» الان رایج شده، همین سید کمال حیدری که ذکرش رفت، و از حصر به دور باد، یک دوره درس «فقه المرأة» داشت. حالا فرض کنید درس خارجی داشته باشیم که کسی مثل بانو مجتهده امین نسل جدید بیاید آن‌جا و درس خارج فقه‌المرأة بگذارد، احتمالاً او تلاش خواهد کرد که فقه برکنار از تبعیض ارائه کند. البته نمی‌خواهم این توهم را ایجاد کنم که همه خانم‌ها تبعیض‌زدا هستند. نه، اتفاقاً کم نداریم خانم‌هایی که خودشان چرخ‌دنده فرایند تبعیض‌اند ولی به‌رحال اگر پای خانم‌ها در میان فقیهان هم باز شود و حق آن‌ها در مرجعیت تقلید به رسمیت شناخته شود، در تکراری که میان خانم‌ها پیدا می‌شود خانمی که فقه‌المرأة تبعیض‌گریز داشته باشد هم احتمالاً پیدا می‌شود. من در پاسخ به سؤال بعدی به حق حکمرانی زنان خواهم پرداخت. این‌جا به حق مرجعیت آن‌ها می‌پردازم.

بر اساس پژوهشی که آقای شیخ زین‌العابدین نجفی، فقه‌پژوه، در مقاله‌ای با عنوان «زن و مرجعیت تقلید از منظر فقه امامیه» انجام داده (در فصلنامه شیعه‌شناسی، ۱۳۹۶) تا زمان شهید ثانی هیچ یک از فقیهان برای منصب افتاء (یعنی مرجعیت تقلید، به زبان امروزی) شرط مرد بودن نگذاشته بودند. شهید ثانی گویا نخستین کسی است که در کنار شرایط دیگری مثل بلوغ، عقل و قدرت بر استنباط احکام فقهی، و تقوا، شرط مردن بودن (رجولیت) را نیز برای مرجعیت تقلید می‌افزاید و حتی بر آن ادعای اجماع می‌کند که البته می‌دانیم خیلی از این ادعای اجماع‌ها آب برمی‌دارد و



دقیق نیست. پس در تشیع اولیه شرط مرد بودن نبوده و شهید ثانی آن را باب کرده اما بعد این شرط جا می‌افتد به طوری که هنوز در میان فقیهان معاصر هم این شرط دیده می‌شود. مثلاً آقای نجفی اشاره می‌کند که سید کاظم طباطبایی یزدی، فقیه صاحب‌نام ضد مشروطه و معروف به صاحب عروه، در کتاب مشهورش «عروة الوثقی»، که خیلی از فقیهان بر آن حاشیه و مُستمسک زده‌اند و یکی از مهم‌ترین متون فقهی است که بر فقه شیعه تا زمان حال اثر گذاشته، مرد بودن را از شرایط مرجعیت تقلید می‌داند. نجفی می‌گوید تمام فقیهانی که بر عروه حاشیه زده‌اند (مثل نائینی، آقا ضیاء عراقی، بروجردی، حکیم، خمینی و گلپایگانی) در این نکته بر او ایرادی نگرفته‌اند.

اما آیت‌الله سید محسن حکیم گرچه در حاشیه عروه‌اش به قید مرد بودن مرجع تقلید اشکالی نگرفته اما در مستمسک عروه‌اش رأی دیگری دارد، گویی رأیش تغییر کرده باشد: «برخی از محققان فتوا داده‌اند که تقلید از زن و خنثی جایز است» (ج ۱، ص ۴۳، قم: کتابخانه مرعشی نجفی). آقای حکیم این رأی را تقویت می‌کند، نه اینکه فقط بگوید برخی محققان این را گفته‌اند. تمام ادله عقلی و نقلی برای اینکه زن نمی‌توان مرجع تقلید بشود را هم نقل می‌کند.

مهم است که به این نکته توجه کنیم که ما هیچ آیه یا روایتی نداریم که بگوید مردان باید مرجعیت علمی داشته باشند و زنان نمی‌توانند مرجعیت داشته باشند. پس ادله مخالفان مرجعیت تقلید زنان چیست؟ ادله آن‌ها یا اطلاق روایات است، یعنی می‌گویند این روایت مطلق است و اگر منظورشان زنان هم بود باید قیدی زده می‌شد. حالا جالب است که این را از آن طرف هم گفته‌اند. آن کسانی که موافق مرجعیت تقلید زنان‌اند هم به اطلاق تمسک کرده‌اند و می‌گویند که اگر قرار بود زنان خارج شوند باید قید می‌زد که فقط مردها باشند. حالا که زنده پس زن‌ها هم می‌توانند. مخالفان می‌گویند اطلاق منصرف در جنس مرد است، اطلاق را این طوری می‌فهمند. موافقان می‌گویند اطلاق یعنی این که قید نخورده و نباید بخورد.

یا مخالفان مرجعیت زنان می‌گویند روایاتی داریم که امامان دعوت به مراجعه به «رجلی» عالم و متقی در امور دینی می‌کنند و واژه رجُل را به معنای جنس مرد گرفته‌اند. فقیهانی که با مرجعیت زنان موافق‌اند می‌گویند این «رجُل» از باب غلبه است، چون در آن زمان عالمان دینی عموماً مرد بوده‌اند از بابت اغلبی واژه «رجل» آمده، نه این که اشاره داشته باشد به جنس مرد. جنس مرد هیچ خصوصیتی ندارد. فقیهی داریم به نام آیت‌الله شیخ ابراهیم جناتی (با جنتی اشتباه نشود) که در داوری صریحی جمع‌بندی می‌کند که آیا بالاخره می‌شود از زنان تقلید کرد یا نه، آیا می‌شود رساله یک مجتهد را بخیریم و در درس خارج او شرکت کنیم؟



جناتی این طور می‌گوید: «جواز تصدی مرجعیت تقلید برای زنان، در ادله و منابع فقهی اجتهادی بسیار روشن است (یعنی می‌گوید می‌شود از زنان تقلید کرد) و به گمان من کوچک‌ترین ابهامی در آن راه ندارد. (یعنی می‌گوید نه تنها ادله شرعی می‌گویند می‌شود از زنان تقلید کرد بلکه به جز این نمی‌گویند، یعنی ابهامی هم ندارد، چندصدایی هم نیست) با آن‌که در برخی از مسائل دیگر، در ادله روایات تعارض دارد (یعنی می‌گوید در برخی امور دیگر یکی می‌گوید می‌شود یکی می‌گوید نمی‌شود) اما در این زمینه هیچ روایتی که با ادله جواز تعارض داشته باشد وجود ندارد» (ادوار فقه، تهران: نشر کیهان، ۱۳۷۴، صفحه ۳۶۸).

البته همه این‌ها را آقای نجفی هم در مقاله‌اش آورده است. حتی آقای جناتی به حدیث صحیح‌السندی استناد می‌کند که در آن امام صادق برای دانستن اعمال حج، فرد سؤال‌کننده را به زن عالمه‌ای به نام حمیده مصفاة، که زنی عالم و فقه‌دان بوده، ارجاع می‌دهد. می‌دانیم که اعمال حج خیلی پیچیده است و اگر کسی فقه حج را بداند دیگر مایه افتخار است چون پیچیدگی زیادی دارد. به همین دلیل است که آقای جناتی می‌گوید موضوع در باب زنان واضح است. چون هیچ دلیل نقلی علیه مرجعیت زنان نداریم، حدیث به سودش هم داریم. ایشان می‌گوید واضح است. نمی‌گویم همه می‌گویند واضح است، ولی برای آقای جناتی واضح است.

جالب این‌جاست که برخی فقیهان مخالف مرجعیت تقلید زن متوجه این نکته بوده‌اند که دلیلی نقلی علیه جواز تقلید زن نیست. ولی باز هم مخالف‌اند. چرا؟ توضیح می‌دهم. مثلاً آیت‌الله خویی تمام دلایل علیه جواز تقلید از زنان را در کتاب خودش «تنقیح عروه الوثقی» نقد می‌کند و می‌گوید این‌ها هیچ‌کدام تمام نیست.

آقای خویی می‌گوید [افزوده‌های میان قلاب توضیحات گوینده است]: «تقلید از زن به هیچ‌روی جایز نیست. [عجب! شما که گفتید همه ادله علیه مرجعیت تقلید زنان خراب است، پس چرا تقلید جایز نیست؟] زیرا ما از مشرب و مذاق شارع استفاده می‌کنیم که تنها وظیفه مورد انتظار از زنان پوشیده‌بودن و پرداختن به امور خانه است، نه دخالت در اموری که با وظیفه یادشده [یعنی امور خانه] منافات دارد. آشکار است که متصدی امر افتاء [یعنی مرجع تقلید] شدن به حسب عادت موجب می‌شود که شخص، خویش را در معرض مراجعه و سؤال و جواب قرار دهد، [بالاخره هر روز باید بیایند منزلش و سؤال کنند] زیرا مقتضای ریاست مسلمانان چنین است [دقت کنید که آقای خویی مقام افتاء را با مقام ریاست مسلمانان یکی می‌بیند که این خودش محل اختلاف است. اخباریان اصلاً مخالف این بودند که فقیه مقام افتاء دارد، اما کسی موافق مقام افتاء هم باشد ممکن است آن را با ریاست مسلمانان یکی نبیند.] درحالی‌که شارع هرگز راضی نیست که



زن خود را در معرض این امور قرار دهد. [اینجا آقای خوبی به نوعی پرده‌نشینی دستور می‌دهد. چرا روی پرده‌نشینی تأکید می‌کنم؟ چون می‌دانیم که مرحوم مطهری در کتاب «مسئله حجاب» می‌گوید حجابی که اسلام برای زن آورده به معنای پرده‌نشینی نیست ولی این که آقای خوبی می‌گوید گویا همان پرده‌نشینی است.]» (تنقیح عروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۲۶، چاپ مؤسسه آل‌البیت). دوباره ببینیم چه شد: آقای خوبی هم که فقیه فحل و برجسته‌ای است حواسش هست که ما ادله نقلی نداریم علیه مرجعیت تقلید زنان، درعین حال نمی‌خواهد بپذیرد جواز مرجعیت تقلید زنان را. او به چیزی تمسک می‌کند به نام «مذاق شارع». مذاق شارع یعنی چه؟ یعنی من که فقیهم، سال‌ها با فقه در تماسم، از «روح شریعت» به تعبیر امروزی چنین برداشتی دارم. حالا مذاق شارع را از ادله بالادستی می‌فهمیم یا از ادله پایین‌دستی؟ اگر ادله بالادستی و پایین‌دستی با هم سازگار بود، از روی هر دو. اما اگر سازگار نبود و تعارض پیدا کرد از روی ادله بالادستی می‌فهمیم. حالا اینجا در ادله پایین‌دستی که هیچ چیزی علیه مرجعیت تقلید زنان نداریم، ادله بالادستی چه‌طور؟ آیا مقتضای سه اصل آزادی اراده، کرامت و عدالت انسان این است که زنان بتوانند مرجع تقلید بشوند یا نه؟ به نظر می‌رسد که این اصول اقتضا دارد که بتوانند. این جا حتی اگر ادله پایین‌دستی تعارض داشت باید کنارشان می‌گذاشتیم دیگر چه‌رسد به این مورد که اصلاً تعارض هم ندارد. بر این اساس مرجعیت تقلید زنان جواز دارد.

- مسئله مشابه دیگری که داریم مسئله ولایت است که مربوط به حقوق اجتماعی زنان می‌شود. از آنجا که هر مسئولیتی که از جمله شئون ولایت باشد قابل واگذاری به زن نیست، یعنی قرار نیست که زنان بر مردان یا بر جامعه ولایت داشته باشند. در نتیجه، حق امامت جماعت، قضا، مرجعیت و به‌طریق اولی حاکمیت جامعه هم قابل واگذاری به زنان نیست. درباره این موضوع چه می‌توان گفت؟

بله، من عرض کردم که دو تا مسئله در ساحت اجتماعی‌تر حقوق زنان مهم‌تر است. ساحت خانواده و ساحت شخصی هم هر دو مهم‌اند. ساحت سوم که اجتماعی‌تر است مهم‌تر است، چون سرریز می‌کند روی دو ساحت دیگر. البته از آن دو ساحت هم روی این یکی سرریز می‌کند ولی این چون ارتباط بیشتری با اجتماع دارد مهم‌تر است: یکی حق زنان در این است که مرجع تقلید بشوند در امور فقهی، یکی دیگر هم حق ولایت یعنی حکمرانی سیاسی-اجتماعی است. مهم‌ترین دلیل کسانی که ریاست سیاسی-اجتماعی زنان را به دلایل شرعی رد می‌کنند آیه «الرجال قوَّامون علی النساء» (نساء: ۳۴) است، که مردان بر زنان «قوَّامیت» دارند. حالا قوَّامیت یعنی





چه، خواهم گفت. قوامیت در این آیه را این عده به معنای ریاست در همه شئون اجتماعی گرفته‌اند. مثلاً علامه طباطبایی در تفسیر المیزان همین برداشت موسع از آیه را دارد. بعد به‌طور طبیعی به‌عنوان یک فیلسوف این سؤال برایش پیش می‌آید که چرا خدا باید چنین قوامیت وسیعی را به مردان داده باشد و از زنان گرفته باشد؟

آقای طباطبایی علت قوامیت جنس مرد بر جنس زنان را این می‌داند که خردگرایی مردان بیشتر از زنان است. آقای طباطبایی تحت‌تأثیر جریانی است که در چهار-پنج دهه گذشته به‌راه افتاده و می‌توان از آن به «علم‌مالی» دین تعبیر کرد، یعنی یک‌سری فروع فقهی داریم و برایشان توجیهاات علمی پیدا می‌کنیم. می‌دانیم که علم هم به هر حال نهادی عموماً مردسالار بوده است. از جمله برخی کشفیاتی که در چهار-پنج دهه گذشته بوده و الان دیگر وجود ندارد و ابطال شده این بوده که مغز زن‌ها از مردها کوچک‌تر است و عقل‌شان کم‌تر است. این حجم آثار ترجمه هم می‌شده به فارسی. یادم است آقای محمد مجتهدشبه‌ستری، نواندیش و روشنفکر دینی، در جوانی‌اش به همراه جمع دیگری کتابی ترجمه کرده بود که همین ادعاهای علمی را درآورده بود تا نشان بدهد اگر احکام فقهی زن و مرد مساوی نیست به این دلیل است که زن‌ها مغزشان این‌طوری است و عقل‌شان کم‌تر است، به‌خاطر همین حقوق‌شان هم کم‌تر است. آقای شبه‌ستری می‌گفت که آیت‌الله بروجردی هم به‌خاطر آن کتاب از ما تقدیر کرد. خب علامه طباطبایی هم تحت‌تأثیر همان فضای علم‌زده گذشته است و این‌ها را می‌آورد.

ولی البته آیت‌الله منتظری و کسان دیگری این برداشت را نقد کرده‌اند و گفته‌اند قوامیت تنها مربوط به امور خانوادگی است و حتی در امور خانوادگی هم دلالت اصلی قوامیت به این است که نفقه (خرجی زندگی) بر مرد واجب است. «الرجال قوامون علی النساء» یعنی مرد باید خرج زندگی را بدهد. بر این اساس، قوامیت غیر از قیمومیت است. آن تفسیر موسعی که علامه و دیگران می‌کنند بر اساس قیمومیت (یعنی همه‌کاره‌بودن مرد) است و از آیه قیمومیت برداشت نمی‌شود بلکه قوامیت را به معنای قوامیت مالی گرفته‌اند.

هیچ روایتی هم علیه حکمرانی زنان نداریم مگر یک روایت از امام باقر که می‌گوید: «بر زنان عهده‌داری اذان‌واقامه‌گفتن و امامت جمعه و جماعت نیست و زن بر مسند قضاوت نباشد و حکومت نکند.» اما فقیهان نشان داده‌اند که این حدیث هم ضعیف است زیرا چند تن از راویان حدیث یا تضعیف شده‌اند یا مجهول‌الحال‌اند. در مجموع این حدیث قوی نیست. روایت مشابهی از پیامبر هم داریم که وضع مشابهی دارد از حیث صحت سند.



یکی از فقهای معاصری که به‌عنوان یک اصل اولی مدافع فقهی ریاست زنان در همه امور سیاسی و اجتماعی است و تمام دلایل فقهی علیه آن را نقد کرده آیت‌الله دکتر شیخ عبدالهادی فضل‌ی، فقیه شیعه عربستانی و از شاگردان محمدباقر صدر، است. فضل‌ی به‌طور خاص مقاله مفصلی در همین باب دارد با عنوان «ولاية المرأة في الإسلام: قراءة في ضوء الفقه الإسلامي» (ولایت زن در اسلام، خوانشی در پرتو فقه اسلامی) که سال ۲۰۰۵ میلادی در مجله «المنهاج» چاپ شده. روایتی از آرای فضل‌ی در این مقاله را می‌توان در نوشتاری فارسی از دکتر شیخ علی الهی، فقه‌پژوه، یافت. عنوان این مقاله این است: «بررسی فقهی ریاست جمهوری زنان بر اساس دیدگاه شیخ عبدالهادی فضل‌ی» (تارنمای دین آن‌لاین، ۱۳۹۹).

فضل‌ی آن‌جا تمام ادله نقلی را نقد می‌کند و درواقع، نه به‌این صراحتی که عرض کردم، اما او هم تحت‌تأثیر ادله بالادستی است. ادله بالادستی که می‌گوید ما زن و مرد را مساوی آفریدیم، هر انسانی دارای کرامت است، اصلی که بر عدالت به‌مثابه انصاف تأکید می‌کند و آزادی و اختیار انسان را اصل می‌داند. این‌ها را ادله بالادستی می‌گیریم و اگر چیزی با این‌ها در تعارض افتاد در آن تردید می‌کنیم. و مذاق شارع را هم متعارض با این ادله بالادستی نمی‌توانیم تعبیر کنیم (مثل آن کاری که آیت‌الله خویی کرده بود) و خروجی‌اش این است که راه برای بازنگری در فقه اقتدارگرا، تساوی‌گریز و تبعیض‌گرا باز است.

البته این‌که این راه چه قدر باز است و چه قدر این فقه اقتدارستیز، تساوی‌گرا و تراز نوین این بخت را دارد که تبدیل به جریان اصلی بشود، [این] را باید از جامعه‌شناسان و روان‌شناسان اجتماعی و جریان‌شناسان پرسید و حوزه کاری من نیست و اگر هم چیزی بگویم شنونده‌ام. همان‌طور که عرض کردم، تنها می‌توانم ابراز امیدواری کنم که جریان فقه تراز نوین، فقه اقتدارستیز و برابری‌گرا، فقه تبعیض‌ستیز، فقه دیگری‌پذیر رو به گسترش باشد، چه جنگیدن با تکفیر باشد چه با نابرابری‌های حقوقی و امیدوارم که به عمر من و شما قد بدهد که شاهد پاگرفتن چنین فقهی باشیم.

- من هم امیدوارم. امیدوارم آن ایده‌ای که بولت می‌گوید این‌جا هم کار کند و این جزو حاشیه‌هایی باشد که - البته احتمالاً اگر به کثرت‌گرایی فکر کنیم نباید بگوییم که تبدیل شود به گفتمان مسلط - ولی بگوییم حداقل این قدرت را پیدا کند که به مرکز نزدیک باشد. خیلی ممنونم از فرصتی که در اختیار دورنما قرار دادید، خیلی بحث جالبی بود برای من، مثال‌هایی که از فقهای مختلف آوردید خیلی برای من جالب بودند. فکر می‌کنم



برای خیلی از بیننده‌ها و شنونده‌های ما هم جدید باشند و دریچه جدیدی را باز کردند به روی بخشی از دیدگاه‌های فقها که کم‌تر شنیده‌ایم‌شان. متشکرم. خیلی ممنون از شما و دورنما. امیدوارم که عمر دورنما بلند باشد.

