

فصلنامه اندیشه‌سیاسی در اسلام



پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی

سال یازدهم | شماره چهل | تابستان ۱۴۰۳

شاپای چاپی: ۲۴۲۳-۷۹۷۳

شاپای الکترونیکی: ۲۵۸۸-۴۹۹۹

جایگاه حاکمیت در تعیین مسئولیت مرتکبان نقض وفاداری زوجین

■ منیره افشین پور، زهره خانی

واکاوی تأثیر فضای مجازی بر هویت زنان در جامعه اسلامی

و راهکارهای برون‌رفت ایران

■ زینب السادات حسینی، مهرناز ابراهیم‌زاده

مسئله زن: مقایسه دو گفتمان اسلام سیاسی و بنیادگرایی

■ سیدصادق حقیقت

تخیل سیاسی و زن ایرانی در دنیای معاصر

■ مهدی فاتحی‌نیا

سبک زندگی ایرانی - اسلامی زن دوره قاجار

براساس دیدگاه سفرنامه‌نویسان خارجی

■ آرمان فروهی

نقش زن در خرده‌گفتمان‌های مذهبی پس از انقلاب اسلامی

■ عباس کشاورز شکری، قدسی علیزاده سیلاب

به نام خداوند بخشنده مهربان

اندیشه‌سیاسی در اسلام

سال یازدهم / شماره ۴۰ / تابستان ۱۴۰۳



شاپا چاپی: ۷۹۷۳-۲۴۲۳، شاپا الکترونیکی: ۴۹۹۹-۲۵۸۸

صاحب امتیاز: پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
مدیر مسئول: دکتر منصور انصاری، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
سر‌دبیر: دکتر سیدصدرالدین موسوی جشتی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

مدیر اجرایی: انسیه مرادی
ویراستار: اعظم سلیمانی
صفحه‌آرا و طراح جلد: زهرا شیرخان‌زاده

اعضای هیئت تحریریه:

دکتر سیدصادق حقیقت؛ استاد گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران
دکتر میر فریدین قریشی؛ استاد گروه روابط بین‌الملل دانشگاه تهران، تهران، ایران.
دکتر عبدالرحمان عالم؛ استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ایران
دکتر عبدالامیر نبوی؛ دانشیار گروه مطالعات تطبیقی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران.
دکتر فرهاد درویشی سه تلانی؛ دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (س)، قزوین، ایران.
دکتر محمدرضا طالبان؛ دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
دکتر سیدصدرالدین موسوی؛ دانشیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
دکتر یحیی فوزی؛ استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
دکتر منصور انصاری؛ استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
دکتر گیتی پورزکی؛ استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

نشانی: تهران، آزادراه خلیج فارس، جنب عوارضی تهران-قم، آستان مقدس امام خمینی (س)، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام

لیتوگرافی، چاپ، صحافی: مؤسسه چاپ و نشر عروج (تهران، خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، شماره ۱۲۹۶، تلفن: ۴۸۱۳۳۰۴۶۴)

کدپستی: ۱۸۱۵۱۶۳۱۱۱ - صندوق پستی: ۱۸۱۵۵/۱۳۴ - دورنویس: ۵۵۲۳۵۶۶۱ - تلفن: ۵۱۰۸۵۰۰۰

وب سایت اینترنتی: andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir

پست الکترونیکی: andishehsiyasi@gmail.com

این فصلنامه هم‌چنین از طریق پایگاه‌های اینترنتی ذیل نیز قابل دریافت می‌باشد:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

بانک اطلاعات نشریات کشور

پرتال جامع علوم انسانی

سامانه اطلاعات پژوهشی ایران

سیویلیکا

پایگاه مجلات تخصصی نور

اندیشه‌های سیاسی در اسلام

فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام
سال یازدهم / شماره ۴۰ / تابستان ۱۴۰۳

فهرست مطالب

جایگاه حاکمیت در تعیین مسئولیت مرتکبان نقض وفاداری زوجین

منیره افشین پور، زهره خانی

۱

واکاوی تأثیر فضای مجازی بر هویت زنان در جامعه اسلامی

وراهکارهای برون‌رفت ایران

زینب‌السادات حسینی، مهرناز ابراهیم‌زاده

۲۷

مسئله زن: مقایسه دو گفتمان اسلام سیاسی و بنیادگرایی

سیدصادق حقیقت

۵۱

تخیل سیاسی و زن ایرانی در دنیای معاصر

مهدی فاتحی‌نیا

۷۹

سبک زندگی ایرانی - اسلامی زن دوره قاجار

بر اساس دیدگاه سفرنامه‌نویسان خارجی

آرمان فروهی

۱۰۵

نقش زن در خرده‌گفتمان‌های مذهبی پس از انقلاب اسلامی

عباس کشاورز شکری، قدسی علیزاده سیلاب

۱۲۷



Vol. 11 | No. 40 | 2024 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.464367.1371>

The Role of Sovereignty in Determining the Responsibility of Those Who Violate Spousal Loyalty

Monireh Afshinpour

PhD in Islamic Jurisprudence (Fiqh) and Foundations of Law from the Imam Khomeini Research Institute and Islamic Revolution Research Center, Tehran, Iran, and indicating that they are the (corresponding author)

Afshinpour@yahoo.com

Zohreh Khani

Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Law and Thoughts of Imam Khomeini, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

zohrehkhani606@yahoo.com

Article Info	Abstract
<p>Article Type: Research Article</p> <p>Received: 2024 /06 / 12</p> <p>Revised: 2024 /06 / 24</p> <p>Accepted: 2024 /06 / 29</p> <p>Published Online: 2024 /07 / 21</p>	<p>The family is the central core of society, and its stability throughout history reflects humanity's efforts to preserve the bonds and relationships among its members. One of the key elements in strengthening the family is loyalty. The disruption of the family unit is considered one of the most serious harms to the government, forcing the authority to intervene in family matters. Among various viewpoints on how the government should intervene in the family institution, the view advocating for an ideal level of intervention, alongside the minimal and maximal intervention views, has greater potential for discussion and examination. According to the viewpoint of desirable intervention, there are necessities and capacities that require exploration. This study, conducted using a descriptive-analytical method and based on library resources, seeks to clarify the foundations for the necessity of legislative interventions through the concepts of public interest, public order, and the establishment of social justice. It also examines the possibility of determining responsibility and enforcement mechanisms in cases where spousal loyalty is violated. The outcome of this paper emphasizes the necessity for government interventions in the form of preventive laws. These laws are aimed at moderating policies of covering up offenses and facilitating proof of such violations.</p> <p>Keywords: Violation of loyalty, Sovereignty, Responsibility, Public interest, Imam Khomeini.</p>



جایگاه حاکمیت در تعیین مسئولیت مرتکبان نقض وفاداری زوجین

منیره افشین پور (نویسنده مسئول)

دکترای فقه و مبانی حقوق پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Afshinpour@yahoo.com

زهره خانی

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق و اندیشه‌های امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

zohrehkhani606@yahoo.com

چکیده	اطلاعات مقاله	
<p>خانواده هسته مرکزی جامعه است و پایداری آن در طول تاریخ نشان از تلاش بشریت جهت حفظ پیوندها و روابط میان اعضای آن دارد؛ در این خصوص یکی از مؤلفه‌های استحکام خانواده، وفاداری است. گسست بنیان خانواده از جمله آسیب‌های جدی برای حکومت به شمار می‌آید که حاکمیت را ناگزیر به ورود در مسائل نهاد خانواده می‌کند. در میان دیدگاه‌های مختلف در خصوص نحوه مداخله دولت در نهاد خانواده، دیدگاه مداخله مطلوب حاکمیت در کنار دیدگاه حداقلی و حداکثری ورود به نهاد خانواده، قابلیت بیشتری برای طرح و بررسی دارد. بنابر دیدگاه مداخله مطلوب، ضرورت و ظرفیت‌هایی وجود دارد که نیاز به بررسی دارد. پژوهش حاضر که با روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای نگارش یافته، درصدد است تا از طریق مصلحت، نظم عمومی و برقراری عدالت اجتماعی مبانی لزوم مداخلات قانون‌گذار را تبیین کند و امکان تعیین مسئولیت و ضمانت اجرا را در شرایط ارتکاب نقض وفاداری زوجین مورد بررسی قرار دهد. دستاورد این مقاله لزوم مداخلات پیش‌بینی‌شده حاکمیت به صورت تدوین قوانین بازدارنده است. قوانین مذکور در راستای تعدیل در سیاست‌های بزه‌پوشی و تسهیل در اثبات قابل تنظیم است.</p>	<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۳</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۴/۰۴</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۹</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۴/۳۱</p> <p>صفحات: ۱-۲۵</p>	
	<p>کلیدواژه‌ها: نقض وفاداری، حاکمیت، مسئولیت، مصلحت، امام خمینی.</p>	

مقدمه

خانواده در نظام حقوقی ایران بر واحدی حقوقی و اجتماعی اطلاق می‌شود که از یک زن و مرد با رابطهٔ زوجیت مشروع تشکیل می‌شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷، ص. ۹۲) و مظهر بارز آن حق تمتع جنسی است (محقق داماد، ۱۳۸۴، ص. ۲۲) و در نظام حقوقی ایران طی سال‌های مختلف شاهد تحولاتی بوده است؛ بدین صورت که تا سال ۱۳۴۶ هـ. ش. قوانین مربوط به خانواده به صورت پراکنده و در قانون ازدواج (۱۳۱۰) و قانون مدنی (۱۳۱۳) موجود بود و شکل مستقلی نداشت. گذشت زمان در کنار لزوم توجه هرچه بیشتر به نهاد خانواده، حاکمیت را بر آن داشت که به صورت اختصاصی به وضع قوانین برای این نهاد مهم اجتماعی مبادرت ورزد. بر همین اساس، برای نخستین بار قانون حمایت خانواده در سال ۱۳۴۶ و پس از آن در سال ۱۳۵۳ به تصویب مجلس وقت رسید. قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۹۱ آخرین قانون اختصاصی خانواده است که در آن تلاش شده است نقش حاکمیت به‌عنوان حامی و تنظیم‌گر روابط خانواده نمود بهتری پیدا کند.

اهمیت نقش و جایگاه خانواده در نظام جمهوری اسلامی ایران سبب شد تا قانون اساسی نیز به این موضوع بپردازد. حسب اصل دهم قانون اساسی: «همه قوانین و مقررات و برنامه‌ریزی‌های مربوط می‌بایست در جهت آسان کردن تشکیل، پاسداری از قداست و استواری روابط اشخاص بر پایه حقوق و اخلاق اسلامی باشد».

هرچند در قوانین مزبور تلاش گردیده در راستای حمایت از حقوق و تکالیف زوجین قدم‌هایی برداشته شود؛ لکن هیچ‌یک از این قوانین به صورت خاص به نقض وفاداری زوجین و تعیین مسئولیت برای ناقضین حریم خانواده نپرداخته است و نیاز به بازنگری در قوانین موجود محسوس است.

بخشی از قداست و استواری خانواده بر وفاداری زوجین نسبت به یکدیگر بنا شده است. در خانواده‌ای که اعضای خانواده، تهی از خصلت وفاداری هستند، این فقدان به طور طبیعی سایر خصلت‌های اخلاقی را تحت شعاع قرار خواهد داد. از همین رو، سست شدن بنیاد خانواده از جمله مهم‌ترین دغدغه‌های حاکم آن جامعه به شمار می‌آید.

نکتهٔ دیگر آنکه برخی از مسائل خانواده، گاهی شکل اجتماعی تری به خود می‌گیرند که

این امر دقت و توجه بیشتر از حاکمیت را طلب می‌کند. هرچند این مسئله، محدود به حوزه تقنین نیست؛ اما بی‌شک خانواده‌ها و زوجین به ورود و تقویت نقش حمایتی حاکمیت به این عرصه نیازمندند. لازم است حاکمیت در این موضوع نقش فعالانه‌تری به خود بگیرد و حسب شرایط، قوانینی در راستای حفظ این نهاد و مقاصد شریعت وضع کند. یکی از این موارد مربوط به تعیین مسئولیت جهت مرتکبین نقض وفاداری زوجین است.

هدف اصلی این نوشتار تبیین و تحلیل جایگاه و نقش حاکمیت در ارتباط با تعیین مسئولیت و مجازات زوجین ناقض وفاداری و نحوه مداخله حاکمیت در تعیین مسئولیت به جهت حفظ حریم خانواده - فارغ از مجازات‌های فردی تعیین شده - برای آن‌هاست؛ زیرا خانواده نهادی بنیادین با نقش‌های اساسی است که با نظم عمومی و مصالح عامه در جامعه ارتباط متقابلی دارد. بهره‌مندی حاکمیت و دولت برای تنظیم روابط افراد خانواده مستلزم آگاهی از ظرفیت‌های این نهادها و اطلاع از پیچیدگی‌های ساماندهی روابط افراد است.

از همین رو ضرورت ورود حاکمیت مبتنی بر جایگاه آن در عرصه خانواده به صورت ویژه احساس می‌شود. در این جستار تلاش شده به این پرسش که «جایگاه و نحوه ورود حاکمیت در تعیین مجازات‌های نقض وفاداری به چه صورت می‌تواند باشد؟»، پاسخی درخور داده شود تا با همراهی حاکمیت، استحکام بخشی خانواده در راستای مصلحت و حمایت از طرف ستمدیده واقع شود.

واقع شود.

۱. پیشینه پژوهش

تاکنون در مورد «نقض وفاداری زوجین» کار پژوهشی چندانی صورت نگرفته است. مقاله «آثار نقض وفاداری زوجین در خانواده و ضمانت اجرای حقوقی و کیفری آن» (خامسی‌پور و دیگران، ۱۳۹۴)، یا پایان‌نامه «ابعاد حقوقی سوء معاشرت در روابط زوجین» (۱۳۹۶) از معدود آثار پژوهشی است که در سال‌های اخیر به نگارش درآمده است؛ هرچند موضوع آن‌ها ربط و نسبتی با نقش حاکمیت و در تعیین مجازات ندارد.

۲. مفهوم

۲-۱. حاکمیت

«حاکمیت» را در لغت، سلطه، حق حاکمیت، اقتدار مطلق و برتری معنا کرده‌اند و به تبع آن حاکم را شهریار، سلطان و قدر قدرت نامیده‌اند (آریان‌پور، ۱۳۶۸، ص. ۲۱۳۷). اصطلاح «حاکمیت» از دیرباز در بین اندیشمندان علوم سیاسی مورد بحث بوده است. بلاکستون^۱ در تعریف اصطلاحی حاکمیت آن را اقتدار مطلق و مهارنشده‌ی توصیف کرده است که بیشترین اختیارات قانونی بر عهده‌اش گذاشته شده است (عابدینی، ۱۳۹۳، ص. ۸). از سوی دیگر دوکی^۲ حاکمیت را حق دادن دستورهای بی‌قیدوشرط بر همه افراد در سرزمین یا قلمرو دولت می‌داند. سلتون^۳ نیز حاکمیت را اعمال قدرت اجبار قانونی نهایی توسط دولت معرفی می‌کند (عالم، ۱۳۷۷، ص. ۲۴۵). آنچه در این نوشتار مدنظر است معنای عامی از حاکمیت است که در جمهوری اسلامی ایران هر سه قوا را در برمی‌گیرد. هر کدام از این قوه‌ها حسب جایگاه و نقش خود می‌توانند در تدوین طرح یا لایحه جهت حل مسئله اقدام کنند.

۲-۲. نقض وفاداری

حسب دیدگاه برخی از حقوقدانان وفاداری در قانون مدنی یکی از مصادیق حسن معاشرت است (یوسف‌زاده، ۱۳۹۰، ص. ۸۹؛ جعفرزاده، ۱۳۸۸، ص. ۱۰۲). برخی دیگر لزوم حفظ وفاداری را از مبانی تشدید خانواده به شمار می‌آورند (حمیتی واقف، ۱۳۸۶، ص. ۱۱۳؛ زمانی درمزاری، ۱۳۸۷، ص. ۸۵). در این میان حقوقدانانی نیز وجود دارند که برای وفاداری قائل به عنوانی مستقل هستند (صفایی، ۱۳۹۶، ص. ۱۳۰).

تاکنون تعریف مستقل و خاصی از «نقض وفاداری» ارائه نشده است؛ لکن با در نظر گرفتن ماده ۶۳۷ قانون تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده مصوب ۱۳۷۵ و جایگاه آن در قانون مدنی و بررسی عرفی این مفهوم، می‌توان این تعریف را ارائه داد: نقض وفاداری

1. sovereignty
2. Duki
3. Seltune

زوجین عبارت است از هرگونه ارتباط خارج از حریم خانواده به صورت کلامی یا رفتاری به وسیله زن و شوهر با غیر همسر خود که الزامات نکاح، پایداری و تعهد زناشویی و همبستگی عاطفی آنها را خدشه دار می کند یا از بین می برد. در تعیین گستره آن نیز می توان گفت، نقض وفاداری گاهی شامل برقراری روابط عاطفی و غیر فیزیکی از جمله ارتباط مجازی و گاه شامل برقراری روابط جنسی اعم از زنا و مادون زنا است. ارتباط خارج از حریم خانواده به عنوان وجه مشترک هر دو قسم است که نگاه عرفی نیز، در تعیین آن نقشی مؤثر ایفا می کند.

۳. نظریه های مبتنی بر ضرورت مداخله حاکمیت در نهاد خانواده

دولت ها متناسب با شرایط کشورها و مبانی نظام های حقوقی شان به عنوان شالوده های نظام حقوقی خود، میزان ورود و وضع قوانین را در حوزه های مختلف تنظیم می کنند. جایگاه خانواده به عنوان یک نهاد گسترده اجتماعی در همه کشورها تا بدان جاست که دولت ها نمی توانند به این راحتی خود را فارغ از مسائل آن بشمارند. آنان در مواجهه با مسائل خانواده نظریه ها و رویکردهای متفاوتی را اتخاذ می کنند. در مورد میزان مداخله حکومت ها و دولت ها در حوزه خانواده می توان به سه رویکرد کلی اشاره کرد:

۳-۱. نظریه مداخله حداقلی یا عدم مداخله حاکمیت در نهاد خانواده

در گذشته که آداب، رسوم و قومیت ها در زندگی های خانوادگی حاکم بود، دولت ها اغلب یا در عرصه های مسائل مربوط به خانواده ها اصلاً ورود نمی کردند یا حضور حداقلی داشتند. خانواده ها که در این دولت ها، کارکردهای ویژه خود را داشتند، نهادهایی خصوصی شناخته می شدند که با دولت های خود ارتباط خاصی نداشتند؛ لذا از اساس دولت را میرا از ورود حقوقی به حوزه خانواده به حساب می آوردند. به عنوان نمونه حکیمان باستان به نقش اصلی و محوری عاطفه و اخلاق در تنظیم خانواده توجه داشتند و هرگونه رخنه دولت را زیان بار می دانستند؛ از همین رو بود که در بخش بندی حکمت عملی، سیاست مدن را از تدبیر منزل جدا کردند (محقق داماد، ۱۳۸۵). این عدم ورود در کشورهای اروپایی نیز تا زمان انقلاب کبیر فرانسه ادامه داشت. در آن زمان با پیگیری اندیشمندان، مطالبات افراد از

جامعه و دولت دقیق تر شد. با ظهور دولت رفاه پس از جنگ جهانی دوم و ظهور دولت‌های کمونیستی تلقی بشر از دولت تغییر یافت و بر اهمیت دولت‌ها افزوده شد (مهاجری و جاوید، ۱۳۹۷، ص. ۸). هر چند که هنوز هم بر مبنای فکری، لیبرال‌ها و لیبرتارین‌ها، با توجه به ماهیت خانواده و لزوم توجه به استقلال آن‌ها، مداخله نکردن یا حداقل مداخله دولت در حوزه خانواده امری ضروری است (مهاجری و جاوید، ۱۳۹۷، ص. ۸).

طرفداران نظریه مداخله حداقلی برای اثبات نظریه‌شان به ادله‌ای مانند، حفظ حداکثری حقوق و آزادی‌های فردی، وظیفه نداشتن دولت در امور مربوط به خانواده، حفظ ارزش‌های اخلاقی در خانواده و... استناد می‌کنند. پیامد این نوع نگاه حداقلی به گستره ورود دولت، موجب شد که دولت تنها به کارگزاری برای توانمندسازی افراد تبدیل شود و خانواده‌ها عملاً هدایت‌گری و حمایت دولت را از دست بدهند (گاردنر، ۱۳۸۶، ص. ۲۴).

در چنین دولت‌هایی اگر یکی از اعضای خانواده دچار تضییع حق یا خشونت یا تضییع حق شود از جنبه‌های حمایتی حاکمیتی جهت احقاق حقش محروم می‌شود. دور از ذهن نخواهد بود که در این نوع رویکرد، حتی انگیزه تشکیل و تحکیم خانواده هم مورد خدشه قرار گیرد.

۲-۳. نظریه مداخله حداکثری حاکمیت در نهاد خانواده

در دوره‌هایی که فقر سنتی در جوامع غربی رو به فزونی بود، مداخله دولت‌ها در نهاد خانواده به بیشترین حد خود رسید. بدین ترتیب سازمان‌های دولتی با تکیه بر تمرکززدایی، منابع در دسترس دولتی را به امور رفاهی اختصاص دادند که شامل همه مردم می‌شد. این دولت‌ها به حوزه‌های خصوصی همه مردم وارد شدند. آنان به دلیل عواملی همچون تداوم سطح پایین باروری، افزایش ورود زنان به بازار کار و تنوع اشکال خانواده و وجود برخی آسیب‌های خانوادگی مثل خشونت علیه زنان و کودکان مجبور شدند، نظام حمایتی خانواده را مجدداً مورد بازبینی قرار دهند؛ این عوامل زمینه مداخله بیشتر دولت‌ها را فراهم آورد. موافقان این نوع از رویکرد به ادله‌ای همچون تأثیر مداخله دولت در تغییرات جمعیتی، بهبود شرایط اقتصادی و اجتماعی خانواده‌ها، بی‌اهمیتی توجه به حقوق و آزادی‌های فردی و حفظ حداکثری منافع و امنیت ملی کشورها را از ادله الزام خود به این نوع نگاه برشمردند (معینی فر، ۱۳۹۰، صص. ۱۲ و ۸۰).

از جمله پیامدهای دخالت حداکثری دولت‌ها در این عرصه، مداخله زیاد دولت در نهاد خانواده بود که عملاً کارکردهای خانواده را از بین برده بود تا جایی که آسیب‌های جبران‌ناپذیری بر خانواده وارد کرد. از دیگر تبعات مداخله حداکثری دولت در نهاد خانواده، استحاله کارکردهای نهاد خانواده بود که موجب مسئولیت‌گریزی خانواده‌ها و به تبع آن ناکارآمدی دولت‌ها شده بود (Murray, 1984, p. 22). ورود به حریم خصوصی خانواده و کاهش اقتدار خانواده از دیگر پیامدهای قابل پیش‌بینی در این نوع از رویکرد بود.

۳-۳. نظریه مداخله مطلوب حاکمیت در نهاد خانواده

نگاهی کوتاه به آثار مداخله حداقلی و حداکثری دولت‌ها نشان داد هرچند که طرفداران هر کدام از این نظریه‌ها برای اثبات خود دلایلی دارند؛ اما تجربه‌های تاریخی نشان داده که میزان ورود هر دو نوع رویکرد در این حوزه تبعاتی را به دنبال داشته است. بر همین اساس امروزه دولت‌ها ناگزیر به ورود حساب‌شده در این نهاد ظریف؛ اما پیچیده هستند. مداخله مطلوب، شکلی منطقی و مبتنی بر نظام حقوقی ورود دولت به این عرصه است که در نظام دینی ایران، سیاست‌ها و روش‌های برگرفته از قوانین از شریعت اسلامی به گونه‌ای تنظیم می‌شود که با ساختارهای اجتماعی، شرایط زمان و مکان و نظام حقوقی بیشترین هماهنگی و تناسب را داشته باشد. خانواده در این نوع از رویکرد، یک واحد اجتماعی محسوب می‌شود که در عین ارتباط با جامعه، استقلال نسبی دارد. سیاست‌گذاری و قانون‌گذاری در این شکل از مداخله باید به گونه‌ای طراحی شود که موجبات حفظ نهاد خانواده و ایجاد نقش حمایتی دولت از ستم دیده را فراهم کند. به دلیل دوجبهی بودن کارکردهای خانواده، برخی تصمیم‌گیری‌ها درباره این نهاد، بعد اجتماعی دارد که دخالت دولت را می‌طلبد. پس این کارکردهای اجتماعی خانواده است که موجب مداخله دولت در نهاد خانواده می‌شود (علاسوند، ۱۳۹۲، صص. ۷۷-۷۶).

از آنجاکه یکی از اهداف اساسی قوانین ایجاد انضباط اجتماعی است، دولت‌ها می‌توانند از این حیث در حوزه خصوصی افراد و خانواده‌ها ورود پیدا کنند. نکته قابل توجه در این سنخ از مداخله، تبیین نسبت نحوه ورود حاکمیت و حریم خصوصی خانواده‌ها است؛ زیرا خانواده نسبت به سایر موضوعات حقوقی وجه خصوصی گسترده‌تری دارد. ماهیت خانواده و روابط

بین اعضای آن به گونه‌ای است که امکان دخالت حقوقی و اعمال قوانین را دشوار یا نامطلوب می‌کند؛ بنابراین گاهی اصل حمایت از مظلوم - خواه زوج باشد یا زوجه - و اصل ورود به حریم خصوصی اشخاص با یکدیگر تزاخم پیدا می‌کند. در اینجا شایسته است که قاضی در مقام دادرسی با توجه به شرایط، اهم را بر مهم ترجیح دهد؛ هرچند باید این نکته را مدنظر داشته باشد که خصوصی قلمداد کردن خانواده مانع احقاق حق ستمدیده نشود. به عبارت روشن‌تر می‌توان گفت، خصوصی بودن عرصه خانواده مانع از مداخله حکومت در عرصه تقنین و اجرای احکام قضایی نیست. از سویی دیگر، هرچند خانواده حیطة خصوصی دارد؛ لیکن برخی از تصمیم‌گیری‌ها در آن، حائز ابعاد اجتماعی وسیعی است. در چنین مواردی ضروری است حکومت در قوانین مربوط به خانواده و روابط بین افراد مداخله کند.

۴. دلایل لزوم مداخله حاکمیت در تعیین مسئولیت مرتکب نقض وفاداری زوجین

ارضای مشروع و نظام‌مند نیازهای جنسی، حفظ و بقای نسل بشر، ایجاد محیط امن و سرشار از آرامش از جمله کارکردهای خانواده است که چنانچه نیل به هر کدام از این کارکردها و اهداف با اختلال مواجه شود، دولت جهت پیشگیری یا حل مسئله ورود می‌کند. امروزه روابط میان خانواده و دولت‌ها رابطه‌ای دوسویه است. روابط درون خانواده و جامعه متقابلاً بر یکدیگر تأثیرگذار است. بر اساس همین مبانی است که دولت به‌مثابه یک نهاد عمومی با وضع قوانین لازم به شکل حمایتی و گاه سلطه‌گرایانه ناگزیر به ورود در عرصه خانواده و احقاق حق طرفی است که شاهد نقض وفاداری از سوی همسرش بوده است.

۴-۱. حمایت از مظلوم

حرمت ایدای مسلمان از جمله منهیات در روایات و در باب روابط فردی و اجتماعی است و چون عنوانی کلی است و اطلاق دارد، شامل حرمت ایداء در همه سطوح اجتماعی، خانوادگی، شخصی و... می‌شود. آنچه در این مجال قابلیت بحث پیدا می‌کند، پیرامون روابط میان زوجین است. نقض وفاداری توسط هر کدام از زوجین اتفاق بیافتد، موجب آزار طرف دیگر است و این آزار مشمول حکم تکلیفی حرمت می‌شود؛ لذا از جمله مبانی الزام ورود حاکمیت، جلوگیری از چنین ایدائی است.

در گذر تاریخ، پیمان‌ها و قراردادها - که نکاح هم یکی از آنهاست - به جهت قانون‌گذاری عدالت محور، مورد توجه دولت‌ها بوده است. روح قوانین و به دنبال آن وظیفه حکومت اسلامی حمایت از مظلوم است. در ادبیات فقهی و حقوقی نیز اصولی وجود دارند که مبنای آن‌ها حمایت از مظلوم در قراردادها و معاملات است. حرمت و بطلان معاملات ضرری شاهدهی بر این مدعاست.

در جهان کنونی نیز، پیمان‌های مردم از نقطه نظر قانون‌گذاری عدالت محور مورد توجه حکومت‌ها قرار گرفته است تا جایی که برخی از حقوقدانان، قراردادهای مردم را بیشتر داخل در حیطه عمومی می‌دانند تا خصوصی. به همین جهت اصل حمایت از طرف ضعیف یا اصل اثبات ضمان ولو با عدم لزوم اثبات تقصیر یک طرف، از نظر قانون اصولی هستند که برای پر کردن خلأ قانون‌گذاری در روند قضایی به آن‌ها توجه می‌شود (وحدتی شبیری، ۱۳۸۵، ص. ۱۸۱). کلیت قانون اساسی به عنوان یک قانون بالادستی نیز، رسیدگی به حقوق اساسی شهروندان را تضمین کرده است؛ بنابراین حاکمیت موظف است تدابیری را بیاندیشد تا به صورت قانونی، سیستمی و نهادی افراد، حقوق از دست رفته خود را بیابند.

لازم به یادآوری است که هرچند قوانین مربوط به عرصه خانواده، آرمان‌گرایانه طراحی و تنظیم شده است و تلاش گردیده نسبت به سایر بسته‌های حقوقی از تغییر و مداخلات حاکمیتی دورتر باشد، اما مداخله در قرارداد نکاح و امور مربوط به حوزه خانواده و تنظیم ضمانت اجرا در حمایت از مظلوم، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. اندیشه حمایت از شخص مظلوم بر مبنای توسعه عدالت اجتماعی و ملاحظات اخلاقی مبتنی است که روزه‌روز به تأثیر آن در حقوق موضوعه افزوده می‌شود. مداخله حکومت امکان حمایت از طرف ضعیف در قرارداد نکاح و حوزه خانواده را در راستای تأمین عدالت فراهم می‌کند. حمایت از طرف ستم‌دیده زمانی که با اصل انصاف و عدالت همراه شود، به اصلی اخلاقی تبدیل می‌شود که به صورت تکمیلی می‌تواند به پیشبرد قوانین موضوعه کمک شایانی کند.

چنانچه قوانین و به تبع آن دادگاه‌ها به طرق مختلف به تحکیم خانواده در کنار گسترش عدالت و حمایت از شخص ستم‌دیده توجه کنند، روابط خارج از خانواده به جهت نقض حریم خانواده جرم‌انگاری شده و قبح بیشتری پیدا می‌کند. به نظر می‌رسد اتخاذ روش‌هایی

جهت ایجاد ضمانت اجرا در نقض وفاداری ضمن حفظ حریم خصوصی اشخاص و توجه به بنیان خانواده زمینه تشفی خاطر طرف ستمدیده را هم فراهم می‌کند.

۲-۴. مصلحت

رجوع به مصلحت به‌عنوان یک منبع مستقل از قرآن و سنت بعد از پیامبر و در طول زمان شکل گرفت. این موضوع به‌مانند بسیاری از دیگر موضوعات از لحاظ زمانی ابتدا در دامن سیاست شکل گرفت و بعد از آنجا بود که به فقه هم سرایت کرد. خلفایی که بعد از پیامبر (ص) بر مسند قدرت تکیه زدند، هنگامی که نمی‌توانستند از کتاب و سنت حکم شرعی را به دست بیاورند به مصلحت متوسل می‌شدند. گاه در عرصه حکومت طبق آن حکم رفتار می‌کردند و گاهی نیز بر طبق آن فتوا می‌دادند؛ یعنی هم عمل خلیفه و هم صدور حکم حکومتی و هم فتوا با تمسک به همان مصلحت رخ می‌داد (پورعبدالله، ۱۳۹۵، ص. ۱۷). از سوی دیگر فقهای امامیه در پذیرش عقل عملی، به‌عنوان سند معتبر جهت کشف حکم، اتفاق نظر دارند. مبنای درک عقل و داوری آن‌ها، سنجش ملاک‌ها و مصلحت‌ها است و این وجود مصلحت یا مفسده در انجام عمل است که پایه و اساس برای درک عقل به حسن فعل یا قبح آن برمی‌گردد (علیدوست، ۱۳۸۸، صص. ۳۵-۳۴).

ناظر به مفهوم مصلحت تعابیر متعددی ذکر شده است. مصلحت گاهی به معنای مصلحت‌های عمومی رعایت شده در ضمن احکام کلی اسلام مانند مصلحت ترویج دین و مصلحت تحکیم خانواده به کار می‌رود. این شکل از مصلحت در احکام کلی الزامی در مواردی چون دعوت به اسلام، وجوب رعایت حقوق خانواده و... مورد تأکید قرار می‌گیرد. کاربرد مصلحت در معنای حفظ نظام اجتماعی، یک قاعده عقلی و عقلایی است که بر حکمت عملی و سیره عقل مبتنی است (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، صص. ۳۵-۳۴).

اهمیت مصلحت تا جایی است که امام خمینی پس از تأسیس حکومت اسلامی و برقراری نظام سیاسی مبتنی بر فقه شیعه به اجرایی نمودن گفتمان مصلحت اقدام کرد. ایشان از منظری کلی حکومت را در رأس هرم احکام می‌بیند و احکام را نه صرفاً قوانین حکومتی، بلکه اموری آلی و ابزاری می‌پندارد که در راستای اجرای حکومت و گسترش عدالت به کار گرفته می‌شود (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص. ۶۳۳).

مصلحت‌هایی در اسلام وجود دارند که شریعت راضی به ترک و معطل‌گزاردن آن‌ها نیست و هر کجا احراز شود، باید در ایجاد و حفظ آن کوشید. بر مبنای حفظ مصلحت عامه است که حکومت مجاز به ورود و دخالت در بعضی از حوزه‌های خانواده می‌شود. در شریعت اسلام به نهاد خانواده در تمام مراحل آن اعم از شکل‌گیری، بقا و انحلال در آیات و روایات اشاره شده است. به تبع این نگاه ویژه دینی، تقنین و اجرای احکام به وسیله حاکم شرع مجاز و نیازمند تدابیر خاص است. بر حکومت اسلامی است که از موضع حق حاکمیت خود بر پایه مصالح کلی فرد، خانواده و جامعه به سیاست‌گذاری و تعیین ضمانت اجراهای محدودکننده در حوزه خانواده بپردازد.

جا دارد به این نکته اشاره شود که اگر امروز می‌توان به طرح مسئله مصلحت و جایگاه آن در حکومت در نهاد خانواده پرداخت به دلیل در اختیار قرار گرفتن قلمروی سیاست و حکومت توسط فقها و جایگاه یافتن احکام و قواعد اسلامی پس از انقلاب اسلامی است. کاربرد مصلحت و استفاده صحیح از آن، از شئون حکومتی حاکم به شمار می‌آید و بر اساس آنچه در اصل ۱۰ و ۲۱ قانون اساسی آمده مصالح عامه، تعیین‌کننده میزان و حدود و ثغور مداخله دولت در نهاد خانواده است؛ بنابراین ضروری است، مداخله دولت مقرون به مصلحت در جامعه باشد.

دیدگاه امام خمینی پیرامون نقش مصلحت در امور سیاسی و اجتماعی نشان‌دهنده آن است که سیاست و دولت اسلامی تا چه حد وابسته به واقعیت‌های عینی جامعه می‌باشند و تا چه اندازه در مقابل تحولات انعطاف‌پذیر است (حقیقت، ۱۳۹۴، ص. ۹۵).

این نکته قابل اشاره است که خانواده یک عرصه خصوصی همراه با گستره وسیعی از حریم شخصی افراد تعریف می‌شود. اجرای مصلحت در قوانین خانواده گاهی در تعارض با حریم خصوصی اشخاص است. حفظ حریم خانواده جزئی از مصلحت شخصی محسوب می‌شود؛ اما گاهی این حریم شخصی با مصلحت عمومی تراحم پیدا می‌کند و حاکمیت برای مجازات زوج یا زوجه ناقض وفاداری، ناگزیر به ورود حریم خصوصی خانواده است. در حالت تراحم بین منافع عمومی با ورود به حریم شخصی باید گفت، منافع جمعی دارای اولویت هستند؛ زیرا عقل بر تقدیم اهم بر مهم حکم می‌کند (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص. ۳۳۵).

امام خمینی توجه به منفعت عمومی و مصلحت جمعی را مهم و آن را یکی از اختیارات ولی فقیه در مقام حاکم اسلامی به شمار می‌آورد؛ زیرا عمل به مصلحت جمعی لازمه عقلی حکومت‌داری است؛ به هر حال در شرایطی، قوانین به دلیل مصلحت سنجی و رعایت مصالح کشور بر آزادی‌های فردی اشخاص و حریم خصوصی آنان، حاکم می‌شوند. امام خمینی در این جایگاه، بدون فرق‌گذاری میان احکام الزامی و غیر الزامی به اجرای احکام می‌پردازد و در فرض تراحم، با عنایت به عنصر مصلحت در همه حوزه‌ها - الزامی و غیر الزامی - اقدامات لازم را انجام می‌دهد (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۳۳).

نکته دیگر آنکه در قوانین کنونی، رابطه نامشروع و عمل منافی عفت زن و شوهر، برخلاف آنچه در قانون مجازات عمومی سابق آمده، از جرائم عمومی به شمار می‌آید؛ لذا ضروری است حاکمیت به مثابه حفظ مصلحت عمومی، به جهت پیشگیری و تأدیه حق در تعیین مجازات ناقضان حریم خانواده ورود کند.

۳-۴. حفظ نظم عمومی

از دیگر مبانی الزام مداخله حاکمیت در تعیین ضمانت اجرا و مجازات نقض وفاداری زوجین، توجه به حفظ نظم عمومی است. بدیهی ست مداخله از سوی حاکمیت به جهت حفظ نظم عمومی و جلوگیری از اختلال در جامعه و زندگی مردم لازم و ضروری است. چنانچه حاکمیت به اختلافات و دعاوی خانوادگی رسیدگی نکند و احساس عدالت و تناسب جرم و مجازات در بین عموم مردم ایجاد نشود زمینه‌های اختلال در نظم عمومی و هرج و مرج فراهم می‌گردد. امام خمینی اختلال در نظام و هرج و مرج را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد که عدم توجه به آن موجبات از بین رفتن جامعه اسلامی را فراهم می‌کند (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۱۹).

حسب نظر طباطبایی، حکومت هر چه در اجرای مقررات توانا تر باشد، جامعه در راستای حرکت درست خود کمتر می‌ایستد؛ اما هر چه در اجرای قوانین ناتوان تر باشد، هرج و مرج و انحراف از مسیر بیشتر می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، صص. ۱۸۵-۱۸۴).

دلیل لزوم چنین ورودی از سوی حاکمیت، این است که جامعه در جلوگیری از این دست جرائم، نفع مستقیم می‌برد. اگر یکی از اهداف قانون ایجاد انضباط در رفتار اجتماعی مردم جامعه باشد، آنگاه دخالت عناصر و متغیرهای جدید در حوزه رفتار عمومی و ضرورت

توجه قانون‌گذار گریزناپذیر خواهد بود (علاسوند، ۱۳۹۲، ص. ۶۶). نتیجه آنکه، حفظ نظم عمومی به زبان ساده همان تدبیری است که حکومت اسلامی به منظور رعایت حقوق و منافع مادی و معنوی اتخاذ می‌کند و به خاطر آن نیاز دارد به جهت حفظ این نظم به تعیین و تکمیل قوانین مبادرت ورزد.

۵. چگونگی مداخله حاکمیت در تعیین مسئولیت نقض وفاداری زوجین

حکومت می‌تواند از موضع حق حاکمیت بر سیاست‌گذاری و محدود کردن افراد اقدام کند. بر همین مبنای، بخشی از اهداف کلان سیاست‌گذاری دولت‌های مدرن پیرامون کارکردها، حقوق و تکالیف خانواده است. علت ورود حاکمیتی این است که خانواده به دلیل عملکردهای تربیتی و مدیریتی که در درون خود دارد در نهادینه کردن ارزش‌ها نقش محوری به خود اختصاص می‌دهد. تأثیر این عملکردها به صورت‌های گوناگون در جامعه بازتاب داده می‌شود. از سویی دیگر، دولت‌ها به دلیل برخورداری از منابع مالی، قدرت قانونی و سیاسی می‌توانند نقشی ارزنده و تأثیرگذار در بحران‌های این نهاد ایفا کنند.

۱-۵. تدوین قوانین بازدارنده

تعادل در به‌کارگیری ابزارهای حاکمیتی ناظر به قوانین خانواده، ضرورتی انکارناپذیر است. ازجمله دلایل لزوم تدوین ضمانت‌اجراهای بازدارنده جهت نقض وفاداری زوجین میزان شمول و اهمیت موضوع در کنار ایفای نقش پیشگیری از وقوع خطا و سایر جرائم منتهی به آن است.

پیشگیری^۱ در ادبیات حقوقی به‌عنوان یکی از وظایف ورود مطلوب حاکمیت در عرصه خانواده ناظر به دفع، جلوگیری و ممانعت از اتفاقات احتمالی و وقوع سایر جرائم است که از راهبردهای اساسی در حوزه کنترل اجتماعی به شمار می‌آید تا جایی که در بند پنجم از اصل ۱۵۶ قانون اساسی، پیشگیری بر اصلاح مجرم مقدم شمرده شده است. برخی از راهکارهای اسلام در حمایت از نهاد خانواده و طلاق در راستای پیشگیری قابل‌ارائه است.

پیشگیری، به عنوان اهرم بازدارنده جهت جلوگیری از کج‌روی‌های جامعه و اشخاص است که تمسک به آن، سیره عقلای جامعه در مواجهه با آسیب‌ها و انحرافات به روش اصل علاج واقعه پیش از وقوع است. حسب نظر حقوقدانان، پیشگیری در حوزه مربوط به مفاهیم جزایی و جرم‌شناسی، یک مفهوم موسع و یک مفهوم مضیق دارد. این امر، در مفهوم مضیق منحصر به اقدامات غیر کیفی است و به مجموعه اقداماتی اطلاق می‌شود که جامعه برای مهار بهتر بزهکاری از راه حذف یا محدود کردن عوامل جرم‌زا و اعمال مدیریت مناسب نسبت به عوامل محیطی، فیزیکی و اجتماعی به کار می‌گیرد (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۷۰، ص. ۷۵۰).
پیشگیری در مفهوم موسع آن شامل هر آنچه علیه جرم باشد و آن را کاهش دهد محسوب می‌شود. این سنخ از پیشگیری، طیف وسیعی از اقدامات کیفی و غیر کیفی را شامل می‌شود (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۷۰، ص. ۷۴۷). پیشگیری بر اساس مفهوم موسع خود به سه قسم تقسیم می‌شود:

الف) پیشگیری اجتماعی: پیشگیری اجتماعی^۱ عبارت است از نوعی پیشگیری غیر کیفی که شامل ایجاد آمادگی در بین آحاد مردم و جامعه برای ایستادگی در مقابل وسوسه نقض ارزش‌ها و مبارزه با عوامل جرم‌زا است (محمدی جورکویه، ۱۳۹۵، ص. ۴۳). از جمله راه‌های پیشگیری اجتماعی آموزش آحاد مردم، جمع کردن محیط‌ها و شرایطی که موجب تحریک و تشویق افراد به جرم و خیانت می‌شود و... است که شامل همه افراد جامعه بوده و به آن پیشگیری اولیه هم گفته می‌شود؛ بنابراین تعیین ضمانت اجرا برای زوجین ناقض که گاهی به شکل برگزاری دوره‌های آموزشی - روانشناسی با هدف بازدارندگی از گسترش بیشتر اعمال منافی عفت و روابط نامشروع در خارج از چهارچوب روابط زناشویی ارائه می‌شود، در این قسم جای می‌گیرد.

ب) پیشگیری وضعی: پیشگیری وضعی^۲ عبارت است از: تغییر وضعیت اوضاع و احوال تا جایی که از به فعل درآمدن اندیشه مجرمانه جلوگیری به عمل بیاید. از جمله راه‌های پیشگیری وضعی آموزش افراد در مظان بزه‌دیدگی برای محافظت از خود و حضور نیروی

1. Social Prevention

2. Situation Prevention

انتظامی در مناطق جرم‌خیز و پیشگیری از راه طراحی محیطی است (محمدی جورکویه، ۱۳۹۵، ص. ۴۴). این نوع پیشگیری ناظر به تغییر اوضاع، احوال و شرایط خاص به‌منظور دشوار و پرخطر کردن یا جاذبه‌زدایی از ارتکاب جرم از طریق عوامل محیطی مثل به‌کارگیری دوربین‌های کنترل‌کننده، قابل‌پیش‌بینی است. انجام اقدامات لازم در تغییر فضای جامعه و ایجاد فضای سالم اجتماعی و به دور از جاذبه‌های جنسی محرک‌زا به‌منظور جاذبه‌زدایی از جمله این موارد در جهت پیشگیری وضعی است.

ج) پیشگیری کیفری: چنانچه تدابیر غیر کیفری که بدان اشاره شد به نتیجه نرسیدند، نوبت به اجرای پیشگیری کیفری می‌رسد. پیشگیری کیفری^۱ اموری هستند که در قانون پیش‌بینی شده‌اند و با مراعات تشریفات دادرسی، نسبت به مجرم اعمال می‌شود. پیشگیری کیفری به معنای، وضع و به کار بستن اقدامات کیفری نسبت به افرادی که از سد پیشگیری اجتماعی و وضعی عبور کرده‌اند، است. این سنخ از پیشگیری، به قوه قضاییه و نهادهای تابعه آن مربوط است که کار تهیه لوایح قضایی و تعیین ضمانت اجرا را بر عهده دارند. پیشگیری کیفری با هدف پیشگیری عام؛ یعنی انصراف بزهکاران بالقوه و عبرت‌پذیری آن‌ها و پیشگیری خاص مانند ایجاد تنبه و پشیمانی در بزهکار و بازداشتن او از تکرار فعل مجرمانه تعریف می‌شود. امام خمینی در سخنانی لازم می‌داند، هر آنچه در حفظ نظام اجتماعی و نظام کشور در شهرها دخالت دارد، از سوی قوای انتظامی با جدیت پیگیری شود و اقدامات لازم انجام گردد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۷، ص. ۲۶۶).

از مجموع نکات یادشده، این نتیجه فهم می‌شود که تدوین و تنظیم ضمانت اجرای وفاداری زوجین متناسب با ضمانت اجراهای تدوین‌شده، از انواع روش‌های پیشگیری قابل پیش‌بینی است. ضمانت‌اجراهایی مانند الزام به حسن معاشرت، شرکت در کلاس‌های مشاوره و ایجاد محدودیت برای ناقض وفاداری جلوگیری از به فعلیت درآمدن اندیشه مجرمانه، از نوع پیشگیری اجتماعی و وضعی به شمار می‌آیند؛ لذا زمانی که زوج یا زوجة مرتکب عمل مادون زنا یا روابط نامشروع شوند، با در نظر گرفتن مسئولیت مدنی و الزام به جبران خسارت، درواقع از وقوع جرائم بالاتر مانند زنا و سایر جرائم متصل با آن مانند قتل

در فراش پیشگیری می‌شود که در این حالت جنبه پیشگیری کیفری غالب خواهد بود. مقنن در پیشگیری کیفری بیشتر به دنبال تغییر وضعیت‌های پیش جنایی به منظور تأثیرگذاری در تصمیم بزهکاران بالقوه است. قوه قضاییه موظف است، به واسطه نظام عدالتی که بر آن مستقر شده است، متناسب با شرایط و از طرق گوناگون به اقدامات پیشگیرانه در جهت جلوگیری هرچه بیشتر از روابط خارج از حریم خانواده بپردازد.

۲-۵. تعدیل در سیاست‌های بزه پوشی

بر اساس آموزه‌های دینی، اساس بر کتمان و بزه پوشی خطا و گناه است. این سیاست بزه پوشی، مبتنی بر آیه «لا تجسسوا...» (حجرات: ۱۲) تا جایی مورد توجه بود که نقل شده؛ بنابراین آنچه مشهور است، در ممالک اسلامی در طول مدت چهارصد سال، فقط اجرای شش بار حد سرقه اتفاق افتاده است (صادقی، ۱۳۷۸، ص. ۱۶). بزه پوشی در اسلام در جرائم مربوط به اعمال منافی عفت، نقش پررنگ‌تری به خود گرفته است. اسلام به دلایل گوناگون از جمله حفظ آبروی افراد اجازه بر ملا شدن خطا و گناه را به راحتی نداده است. امام علی (ع) در توصیه به مالک اشتر او را از تجسس در امور پنهان مردم بازداشت و از برخورد با جرائم غیر آشکار نهی کرده است (امام علی، ۱۳۷۲، ص. ۳۶۹).

پیرامون سیاست بزه پوشی این مسئله قابل توجه است که به بهانه بزه پوشی حق مظلوم نادیده انگاشته نشود. مطابق آنچه در ماده ۱۰۲ ق.آ.د.ک.^۱ آمده است، به موجب سیاست جنایی اسلام، در چهار مورد سیاست بزه پوشی قابل اعمال نیست که یکی از آن موارد مربوط به جایی است که شخصی متضرر و شاکی خصوصی وجود داشته باشد. در نظریه (۷/۹۴/۱۱۳۰ مورخ ۱۳۹۴/۵/۷ اداره حقوقی قوه قضاییه) در تعریف شاکی گفته شده، «شاکی شخصی است که از وقوع جرم، متحمل ضرر و زیان شده است و بر اساس ماده ۱۴ ق.آ.د.ک مصوب ۱۳۹۲ می‌تواند زیان‌های وارده را مطالبه کند. این زیان‌های قابل مطالبه اعم از زیان‌های مادی،

۱. موردی که حق شخصی تضییع شود، یعنی شاکی خصوصی وجود داشته باشد؛ ۲. جایی که تجاهر به ارتکاب جرم شود؛ ۳. موردی که تضییع حقوق عمومی و نقض امنیت اجتماعی است؛ ۴. تحقیق و تفحص در امور کارگزاران حکومت.

معنوی، منافع ممکن الحصول هستند. بر اساس تبصره یک همین ماده، زیان معنوی عبارت از صدمات روحی و هتک حیثیت و اعتبار شخصی، خانوادگی یا اجتماعی است. با این وصف غیر از همسر، پدر و مادر او نیز در جرائم منافی عفت، می‌توانند در زمره شکایت‌کنندگان باشند» در نظریه (۷/۹۳/۶۹ مورخ ۹۳/۱/۲۴ اداره حقوقی قوه قضاییه)، به این امر اشاره شده است.^۱ در نقض وفاداری، عهدشکنی زوج یا زوجه موجب ضرر به طرف مقابل می‌شود و او حسب این تعاریف خود را شاکی می‌داند و حق شکایت را برای خود محفوظ می‌داند. در نظریه مشورتی دیگری، اداره حقوقی قوه قضاییه با صراحت بیشتری از امکان شکایت زوجین صحبت می‌کند.^۲ هرچند در این نظریه زناهی محصنه مورد بحث قرار گرفته است؛ اما چنانچه ملاک شاکی خصوصی ضرر و زیان وارده به صورت مادی و معنوی باشد، قابل تعمیم و تسری به سایر جرائم منافی عفت و روابط نامشروع که موجب نقض وفاداری می‌شوند، نیز هست؛ نمونه دیگر آن که در قانون مجازات عمومی سابق، در اعمال منافی عفت و روابط نامشروع در صورت متأهل بودن، جرائم مذکور قابلیت تعقیب از طرف همسر پیدا می‌کرد.^۳

۱. جرم ممکن است متضمن ورود مادی یا معنوی باشد. (ماده ۱۰ آ.د. ک ۱۳۹۲) در جرائم رابطه نامشروع، پدر یا شوهر زنی که مرتکب جرائم نامشروع شده است، از وقوع جرم متضرر می‌شوند؛ بنابراین با توجه به ماده ۹ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری شاکی تلقی می‌شوند.
۲. نظریه مشورتی ۷/۷۲۷۰ مورخ ۱۳۸۲/۸/۲۸ اداره حقوقی قوه قضاییه: زوج و زوجه در صورت ارتکاب جرم زناهی محصنه از سوی دیگری، واجد حق شکایت و مطالبه ضرر و زیان هستند.
۳. قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۰۴/۱۰/۲۳ کمیسیون مجلس. ماده ۲۱۲: کسانی که عالماً مرتکب یکی از اعمال ذیل شوند به حبس تأدیبی از شش ماه تا سه سال محکوم خواهند شد: ۱. هر زن شوهردار که با مردی رابطه نامشروع داشته باشد. ۲. هر مرد زن‌دار که با زنی رابطه نامشروع داشته باشد. ۳. هر مردی که با زن شوهردار رابطه نامشروع داشته باشد. ۴. هر زنی که در قید زوجیت یا عده دیگری است مزاجت نماید. ۵. هر مردی که زن شوهردار یا زنی را که در عده دیگری است ازدواج کند. ۶. هر عاقدی که زن شوهردار یا زنی را که در عده دیگری است برای مردی تزویج کند. در مورد فقره ۲ این ماده زوجه و در مورد فقره ۱ و ۳ زوج تنها سمت مدعی خصوصی داشته و تعقیب جزائی موکول به شکایت او است. در صورت استرداد شکایت تا صدور حکم نهائی از طرف مدعی خصوصی تعقیب جزائی موقوف می‌شود. در مورد سایر فقرات نیز شوهر سمت مدعی خصوصی داشته ولی تعقیب جزائی موکول به شکایت او نمی‌باشد. ماده ۲۱۲ مکرر هر کس مرتکب یکی از جرم‌های مذکور در ماده ۲۰۷ و ۲۰۸ و ۲۰۸ مکرر و ۲۰۹ گردد. علاوه بر مجازات مقرر به تأدیه خسارات معنوی مجنی علیه که در حال کمتر از ۵۰۰ ریال نخواهد بود محکوم می‌شود.

هر چند این ماده نسخ شده است؛ اما از جهت وحدت ملاک همچنان قابل توجه است. روابط خارج از حریم خانواده که در ادبیات جامعه‌شناسی و روان‌شناسی از آن به عنوان روابط فراهمسری، یاد می‌شود موجب ورود صدمه و ضرر مادی، شرافتی و حیثیتی به همسر می‌شود و این امر مؤید و مصداقی برای شاکی خصوصی است که اجازه طرح شکایت می‌یابد. بر همین اساس اهتمام اسلام و اهمیت سیاست بزه‌پوشی در مورد پنهان ساختن جرائم منافی عفت و روابط نامشروع، نباید مانع طرح شکایت توسط شاکی که از این روابط متضرر شده و پیگیری توسط مراجع قضایی شود.

لازم به تأکید است با توجه به تعاریفی که از جایگاه و حقوق شاکی ارائه شد، هر گاه یکی از زوجین مرتکب عمل منافی عفت یا روابط نامشروع در بستر روابط خارج از حریم خانواده شود، دیگر نمی‌توان به این راحتی و با تمسک به سیاست بزه‌پوشی از آن عمل چشم‌پوشی کرد و حق تضییع شده طرف مقابل و نکث حریم خانواده را نادیده گرفت. برقراری عدالت اجتماعی در کنار لزوم توجه به دادخواهی مظلوم از مبانی مهمی هستند که قابل چشم‌پوشی نمی‌باشند. اعمال این سیاست تا جایی مقدور است که موجب جریحه‌دار شدن افکار عمومی یا تضییع حقوق سایر افراد نگردد. از سوی دیگر، نوع دادرسی به رسیدگی جرائم باید به گونه‌ای تعیبه شود که محاکم قضایی به حریم خصوصی باظرافت و دقت نظر بیشتری ورود کنند؛ به عبارتی دیگر می‌توان گفت، هر گاه ارتکاب چنین اعمالی به گونه‌ای باشد که از صرف نقض حق الهی خارج شده و متضمن نقض حریم شخص یا خانواده شده و شاکی خصوصی وجود داشته باشد، ممنوعیت تحقیق و تجسس جهت یافتن حقیقت و احقاق حق برداشته می‌شود.

۳-۵. تسهیل در اثبات

یکی از اساسی‌ترین چالش‌هایی که در پرونده‌های قضایی وجود دارد، آشکار ساختن واقعیت و به دنبال آن رمزگشایی از پرونده‌های قضایی است. این رمزگشایی و توسعه در روش‌های کشف جرم به گسترش عدالت و تظلم‌خواهی مظلوم کمک شایانی می‌کند. در حال حاضر، دادرسی در کشور به‌ویژه در عرصه‌های مربوط به امور خانواده و روابط زوجین از جمود بر کلیشه‌های روشی رنج می‌برد که طبعاً این امر به دادخواهان عدالت محور دینی ضرر وارد

می‌کند و نیل به عدالت را با دشواری همراه می‌سازد. جمود در روش‌های تکراری و دور از دسترس اثبات، قاضی را از دستیابی به عدالت اسلامی دور می‌کند. به‌عنوان مثال، اگر در زمانه امروز، قسم دروغ برای افراد راحت‌تر از گذشته باشد، مقتضی است، قاضی برای روشن نمودن وقوع جرم و کشف میزان و محدوده نقض وفاداری به طرق نوین دیگری به کشف واقع بپردازد. هم‌اکنون متناسب با تحولات پیش آمده و شرایط روز راه‌های گوناگونی جهت اخفای واقعیت و فرار از قانون وجود دارد که تنظیم برخی قوانین به برملاسازی واقعیت و اجرا عدالت کمک شایانی می‌کند.

در لزوم توجه به امکان تسهیل در اثبات در برخی جرائم می‌توان به این نمونه اشاره کرد که در جواز عضل زوج در فرض ارتکاب فاحشه مبینة به‌وسیلهٔ زوجه، این پرسش مطرح می‌شود: برای آن که زوج بتواند زوجه را عضل کند و جهت بخشش مهریه او را در تنگنا قرار دهد، لازم است که خیانت زوجه در دادگاه به اثبات رسد یا صرف اثبات برای زوج مجوز عضل را صادر می‌کند؟ فقها در این خصوص سه دیدگاه متفاوت دارند:

گروه اول: فقهای هستند که معتقدند جواز عضل تنها در صورت اثبات به طرق شرعی امکان دارد (فاضل مقداد، ۱۴۲۵، ج ۲، ص. ۲۸۷).

گروه دوم: فقهای هستند که اعتقاد دارند، خداوند فاحشه را به‌عنوان فاحشه بیان کرده است، بدون اینکه به اثبات یا عدم اثبات اشاره کند (فاضل جواد، ۱۳۶۵، ج ۴، ص. ۹۱).
گروه سوم: فقهای هستند که به‌صراحت ابراز کرده‌اند، آیه مربوط به زمانی است که از نظر شوهر، زوجه مرتکب زنا شده و صرفاً برای زوج این امر اثبات گردیده و تصمیم به جدایی دارد؛ لذا به همسرش سخت‌گیری می‌کند تا از مهریه‌اش درگذرد. مورد نظری به ثبوت شرعی رجم نزد حاکم ندارد (منتظری، ۱۴۲۹، ص. ۱۴۶).

از نظر گروه دوم و سوم از فقها که به‌نوعی تسهیل در اثبات را پذیرفته‌اند، عضل و در تنگنا قراردادن (حتی بدون اثبات شرعی) ممکن خواهد بود. ناظر به این دیدگاه اثبات، بنا به دشواری، شرط نیست و چنانچه از راه‌های دیگر فاحشه بودن زوجه اثبات گردد، عضل او از مهریه واقع می‌گردد و این مورد فارغ از مجازات رجم یا شلاق یا... است.
می‌توان محل بحث را این‌گونه تبیین کرد که چنانچه یکی از زوجین مرتکب نقض

وفاداری (زنا و مادون زنا) شود و شریک زندگی‌اش بخواهد علیه وی اقامه دعوی نماید، چنانچه شاکی نتواند ادعا را ثابت کند، به دلیل عدم اثبات، حد قذف و تعزیر ناشی از جرم تهمت جاری می‌شود که البته با توجه به سخت‌گیر بودن شارع و قانون‌گذار پیرامون ادله اثبات جرائم منافی عفت، مثل تعدد اقرار و شهود و دقت در ارائه شهادت، همچنین به دلیل رویه دادگاه‌ها مبنی بر ذی‌نفع نبودن شاکی در جرم کیفری مشتکی‌عنه و عدم اجازه جمع‌آوری ادله اثبات چنین احتمالی دور از ذهن نخواهد بود. در نتیجه موضوع اثبات نمی‌گردد؛ ولی بار روانی حاصل از آن باقی می‌ماند. حال آنکه در صورت امکان‌پذیر بودن استعلام از اپراتور تلفن همراه در پرینت تماس‌ها و مکالمات، اجازه دسترسی به فیلم و عکس، حداقل می‌توان امیدوار بود که این اقدامات، مثبت روابط خارج از حریم خانواده و مسئولیت مدنی ناشی از ضرر فوق می‌گردد. البته که سیاست جنایی اسلام مبنی بر تسامح و ستر جرم است؛ ولی از آنجا که این جرائم خارج از حریم خانواده و به‌وسیله زوج یا زوجه انجام می‌شود، جرم جنبه حق‌الناسی و خلاف عفت عمومی پیدا می‌کند؛ زیرا لزوم توجه به حفظ حقوق طرف مقابل و خانواده دارای اولویت است. در این مجال است که تسهیل در اثبات و استفاده از روش‌های متعدد و نوین کشف جرم اهمیت خود را نشان می‌دهند.

در کتب فقهی و روایی نیز تنوع در اثبات برخی جرائم مشاهده شده است. به‌عنوان مثال زمانی که حضرت علی^(ع) در مسند قضا طرق مختلفی را برای کشف جرم یا بالابردن ضریب ابطال‌پذیری شهادت باطل، پی می‌گرفتند (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۷، صص. ۲۸۰-۲۷۷). حسب این روایات، آن حضرت^(ع) به جهت کشف واقع، روش‌هایی مانند تکثیر سؤالات متعدد به‌ویژه از جزئیات قضیه را به کار می‌بستند تا واقعیت معلوم شود (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۷، ص. ۲۷۹) از گفته‌های امیرالمؤمنین^(ع) روشن می‌شود این روش‌ها الزامی و انحصاری نبوده، چه این که وجوب آن به‌صورت یک قاعده کلی و شرعی ممکن است افراد را به‌سوی سوءاستفاده، توافق و تبانی درباره جزئیات حادثه و در نتیجه پنهان کردن واقعیت سوق دهد. در مثالی دیگر، در بحث مربوط به تطلیق ضرر در برخی از کشورها، در اثبات جرائم به‌نوعی تسهیل دیده می‌شود. در این نوع از طلاق، ضرر توسط زوجه و هنگامی که زن از سوی زوج مورد ضرر مادی یا معنوی واقع شده، جهت امکان طلاق نیاز به اثبات دارد.

چنانچه زوجه، از اثبات ادعا به طرق معمول عاجز شد، حسب دستور حاکم به زوج، آن‌ها مدت‌زمانی را در بین اقوام و افراد صالح سکنی می‌گزینند تا آن قوم، احوال و شرایط او را مورد دقت و تفقد قرار دهند و احتمال ضرر توسط او را بررسی کنند تا بدین سبب یا ضرر نزد قاضی محرز شود و حکم تطلیق ضرری را صادر کند یا محرز نشود و قاضی به انتخاب حکم و داور از طرفین اقدام کند (زیدان، ۱۴۲۰، ج ۸، ص. ۴۴۰).

این نمونه‌ها نشان‌گر آن است که راه‌های کشف واقع و رسیدن به حقایق در جرائم غیر حدی، توقیفی نیست و دست حاکمیت و به تبع آن قاضی شرع برای روش‌های اثبات جرم و رسیدن به واقع بسته نیست. طبیعی است اثبات جرائمی مانند نقض وفاداری که برای مجازات مرتکبین آن، ضمانت اجرای مدنی در نظر گرفته شده است و هدف اصلی تشفی خاطر مظلوم و استحکام خانواده است، سهل‌تر از اثبات جرائم زنا و مادون زنا، جهت مجازات کیفری مرتکب جرم است.

نهایت آنکه ضروری است برای خروج از بن‌بست‌ها، به شیوه‌ها و روش‌های نوین و کارآمد مثل بهره‌مندی از دوربین‌ها، بررسی گوشی و تصاویر، شبکه‌های اجتماعی مجازی، سامانه‌های ارتباطی و... اندیشیده شود؛ زیرا به موازات تغییر سبک زندگی و آستانه تحمل اشخاص و خانواده‌ها و تغییر شیوه‌های اعمال نقض وفاداری و فرار از اثبات آن، نیاز مبرم به استفاده از روش‌های متفاوت و متناسب با پیشرفت تکنولوژی در اثبات جرائم وجود دارد.

نتیجه‌گیری

ارتباط خارج از حریم خانواده به صورت کلامی یا رفتاری به وسیله زن و شوهر با غیر همسر خود که تعهد زناشویی و همبستگی عاطفی آن‌ها را خدشه‌دار یا نابود کند، نقض وفاداری محسوب می‌شود. ناظر به نقض وفاداری زوجین، بسط ابزارها و قوانین حاکمیتی - به عنوان مهم‌ترین مرجع سیاست‌گذاری در زندگی مردم - ضرورتی انکارناپذیر است؛ لکن گریزی نیست که اجرای مداخله دولت در نهاد خانواده به صورت مطلوب و متناسب با ارزش‌های اجتماعی و دینی جامعه انجام پذیرد.

حمایت از مظلوم و گسترش عدالت اجتماعی، توجه به مصلحت و حفظ نظم عمومی، ضرورت مداخله حاکمیت در تعیین ضمانت اجرا جهت نقض وفاداری زوجین را دو چنان

می‌کند. حکومت می‌تواند در راستای پیشگیری یا حل مسائل خانواده با تدوین قوانین بازدارنده، تسهیل در اثبات و تعدیل در سیاست‌های بزه‌پوشی دست به مداخله بزند. طبیعی است که بر همین اساس این مداخله بیش از آنکه شکل سلطه‌گرایانه و مداخله‌جویانه داشته باشد، نقش حمایتی خواهد داشت. مسئولیت‌های تعیین‌شده و ضمانت‌اجراهای عادلانه و صریح، ابزارهای نیرومندی هستند که در حل مسائل و تحکیم بنیان خانواده قابل پیش‌بینی هستند.

منابع

- آریان‌پور، عباس و آریان‌پور، منوچهر (۱۳۶۸). فرهنگ دانشگاهی انگلیسی-فارسی. تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ هشتم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۵ ق). *المکاسب المحرمة*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۲۱ ق). *البیع*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام علی (۱۳۷۲). *نهج‌البلاغه*. ترجمه شریف رضی، تهران: بنیاد نهج‌البلاغه.
- پورعبدالله، کبری (۱۳۹۵). *قاعده مصلحت در مقررات خانواده*، تهران: انتشارات دادگستر، چاپ اول.
- جعفرزاده، علی (۱۳۸۸). *حقوق خانواده*. تهران: انتشارات نگاه بینه.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۷). *مبسوط در ترمینولوژی*. تهران: گنج دانش.
- حرعاملی، محمدبن حسن (۱۴۱۶ ق). *تفصیل وسائل الشیعه*. قم: مؤسسه آل‌البیت (علیهم‌السلام) لاحیاء التراث (۳۰ جلدی).
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۹۴). نقش مصلحت در حکومت اسلامی از دیدگاه امام خمینی. *فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام*، ۲(۶)، ۸۹-۱۰۶.

https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir/article_38948.html

- حمیتی واقف، احمدعلی (۱۳۸۶). *حقوق مدنی ۵: خانواده*. تهران: انتشارات دانش‌نگار.
- خامسی‌پور، فرسیما، محمدی سرپیری، فریده، المیر، محمود و یوسف‌زاده، علی (۱۳۹۴). آثار نقض وفاداری زوجین در خانواده و ضمانت اجرای حقوقی و کیفری آن. *دوفصلنامه*

مطالعات پلیس زن، ۹ (۲۲)، ۳۰-۵۲.

<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1206196>

- زمانی درمزاری، محمدرضا (۱۳۸۷). حقوق خانواده به زبان ساده. تهران: انتشارات نگاه بینه.
- زیدان، عبدالکریم (۱۴۲۰ ق) المفضل فی أحكام المراه و البيت المسلم فی الشریعه الاسلامیه. بیروت: مؤسسه الرساله.

- صادقی محمدهادی (۱۳۷۸). بزه پوشی. مجله حقوقی دادگستری، ۶۳ (۲۸ و ۲۹)، ۱۶۱-۱۹۲.

https://www.zlj.ir/article_47938.html

- صفایی، سید حسین و امامی، اسدالله (۱۳۹۶). مختصر حقوق خانواده. تهران: بنیاد حقوقی میزان، چاپ چهل و هشتم.

- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.

- عابدینی، آرش (۱۳۹۳). بررسی مفهوم حاکمیت. تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی (دفتر مطالعات بنیادین حکومتی).

- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۷). بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی، چاپ چهارم.

- علاسوند، فریبا (۱۳۹۲). مداخله حکومت اسلامی درباره حقوق خانواده (ظرفیت‌ها و ضرورت‌گاه‌ها). فصلنامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده، ۱۶ (۶۲)، ۶۵-۱۰۳.

[dor: 20.1001.1.20082827.1392.16.62.3.1](https://doi.org/10.1001.1.20082827.1392.16.62.3.1)

- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸). فقه و مصلحت. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۴). قواعد فقه سیاسی (مصلحت). تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.

- فاضل، جواد بن سعید (۱۳۶۵). مسالک الأفهام إلى آیات الأحكام. تهران: انتشارات مرتضوی. (۴ جلدی)

- فاضل، مقداد بن عبدالله سیوری (۱۴۲۵ ق). کنز العرفان فی فقه القرآن. قم: انتشارات مرتضوی. (۲ جلدی)

- گاردنر، ویلیام (۱۳۸۶). جنگ علیه خانواده. قم: انتشارات دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۴). بررسی فقهی حقوق خانواده. تهران: مرکز نشر علوم انسانی.
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۵/۶/۱۲). تحلیلی از آرای فلسفی ابن سینا در مورد خانواده. روزنامه همشهری. <https://www.hamshahrionline.ir/news/3043>
- محمدی جور کویه، علی (۱۳۹۵). بررسی جرم‌شناختی جرائم جنسی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- محمدی، میثم (۱۳۹۶). ابعاد حقوقی سوء‌معاشرت در روابط زوجین. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نراق.
- معینی‌فر، حشمت‌السادات (۱۳۹۰). دولت‌های رفاه و سیاست‌های حمایتی خانواده. تهران: نشر میزان.
- منتظری، حسین علی (۱۴۲۹ ق). مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر. قم: انتشارات ارغوان دانش.
- مهاجری، مریم و جاوید، محمدجواد (۱۳۹۷). مبانی مداخله دولت در نهاد خانواده در نظام حقوقی ایران. فصلنامه شورای اجتماعی و فرهنگی زنان و خانواده، ۲۱(۸۲)، ۷-۳۴. <https://doi.org/10.22095/JWSS.2019.92498>
- نجفی ابرندآبادی، علی حسین (۱۳۷۰). مباحثی در علوم جنایی. جزوه جرم‌شناسی (پیشگیری)، تنظیم جلالی غلامرضا، شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.
- وحدتی شبیری، سید حسن (۱۳۸۵). مبانی مسئولیت قراردادی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- یوسف‌زاده، مرتضی (۱۳۹۰). حقوق مدنی ۵: خانواده. تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ اول.
- Murray, Charles. A. (1984) *Losing Grounds: American Social Policy*, New York: Basic books.



Vol. 11 | No. 40 | 2024 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.500978.1395>

An Analysis of the Impact of Virtual Space on Women's Identity in Islamic Society and Strategies for Overcoming Its Challenges

Zeinab al-Sadat Hosseini

Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran. (Corresponding Author)

z.hosseini@umz.ac.ir

Mehrnaz Ebrahim Zadeh

MA in Quranic Sciences and Hadith Studies at Mazandaran University, Mazandaran, Iran.

m.ebrahimzadeh5597@gmail.com

Article Info

Article Type:

Research Article

Received:

2024 /04 / 29

Revised:

2024 /06 / 10

Accepted:

2024 /06 / 29

Published Online:

2024 /07 / 21

Abstract

Identity is a collection of individual and social characteristics, emotions, and thoughts, and it is one of the key contemporary issues for women, shaped within the context of society. Today, the presence and role of women—as half of the potential capacity of society—cannot be ignored. As the modern world is deeply intertwined with advanced communication technologies, especially the internet and virtual space, the identity transformations of women in cyberspace are worth examining. This research, conducted using a descriptive-analytical method, aims to explore the positive and negative impacts of virtual space on the life and identity of Muslim women. Based on findings from various studies and the results of this research, it can be concluded that while virtual space offers numerous benefits and advantages, improper use can lead to many challenges and harms, from which women's identity is not immune. To address the negative consequences of virtual space, the study proposes solutions rooted in Islamic teachings. Ultimately, media literacy, self-awareness, and piety are identified as the most important elements in addressing the challenges posed by virtual space to women's identity.

Keywords: Identity, Woman, Virtual Space, Islamic Society, Media Literacy.



واکاوی تأثیر فضای مجازی بر هویت زنان در جامعه اسلامی و راهکارهای برون‌رفت

زینب السادات حسینی

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران. (نویسنده مسئول)

z.hosseini@umz.ac.ir

مهرناز ابراهیم‌زاده

دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران، مازندران، ایران.

m.ebrahimzadeh5597@gmail.com

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>هویت، مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و مشخصات فردی، اجتماعی و احساسات و تفکرات مربوط به آن‌هاست و هویت و متغیرهای آن، یکی از مسائل مهم امروز زنان است که در بستر اجتماع شکل می‌گیرد. امروزه، حضور و نقش زنان را، به‌عنوان نیمی از توان بالقوه جامعه نمی‌توان نادیده گرفت و از آنجاکه دنیای معاصر با تکنولوژی‌های پیشرفته ارتباطی – به‌خصوص اینترنت و فضای مجازی – همراه شده است، تحولات هویتی زنان در فضای مجازی، قابل تأمل است. این پژوهش، به روش توصیفی – تحلیلی است و با هدف بررسی پیامدهای مثبت و منفی فضای مجازی در زندگی و هویت زن مسلمان انجام شده است. بر اساس اطلاعات پژوهش‌های مختلف و نتایج این پژوهش‌ها به این جمع‌بندی خواهیم رسید که فضای مجازی، علاوه بر فواید و محاسن بسیاری که دارد، اگر به‌طور صحیح از آن استفاده نشود، معضلات و مضرات زیادی خواهد داشت که هویت زنان نیز از آن بی‌تأثیر نخواهد بود. در راستای رفع پیامدهای منفی فضای مجازی، راهکارهایی جهت برون‌رفت از آن‌ها با تأکید بر آموزه‌های اسلامی ارائه شده است. درنهایت، سواد رسانه‌ای، خودآگاهی و تقوی به‌عنوان مهم‌ترین عناصر حل معضلات فضای مجازی بر هویت زنان معرفی شده است.</p>	<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۲۱</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۹</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۴/۳۱</p> <p>صفحات: ۲۷-۵۰</p>
<p>کلیدواژه‌ها: هویت، زن، فضای مجازی، جامعه اسلامی، سواد رسانه‌ای.</p>	

مقدمه

مسائل مربوط به هویت زنان، از مسائلی است که همواره در محافل علمی، سیاسی و اجتماعی مورد توجه فراوان بوده است. این امر به دلیل تحولاتی که در دهه‌های اخیر در راستای پیشرفت در ارتباطات و فضای مجازی روی داده است، بیشتر در کانون توجه و بحث قرار گرفته است.

مفهوم هویت در رویکردها، گفتمان‌ها و نظریه‌ها متنوع و گسترده بوده و از موضوعات محوری شاخه‌های مختلف معرفت، از فلسفه گرفته تا معارف جدید مانند زبان‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و علوم سیاسی است. نظریه‌ها و دسته‌بندی‌های متعددی نیز در این زمینه وجود دارد. با این حال به‌رغم تفاوت‌های گفته شده، همه نظریه‌های طرح شده، بر این نکته اشتراک دارند که هویت، امری متغیر است نه ایستا. به بیان دیگر، هویت چیزی نیست که از ابتدای زندگی یا قبل و بعد از آن به کسی اعطا شود و تا آخر عمر پایدار بماند؛ بلکه به دلایل گوناگون، همواره در حال تغییر و دگرگونی است (کریمی، محمدپور و قادری، ۱۳۹۱، ص. ۳۷). تغییرات هویتی همواره در بستر زمان موردنظر روی می‌دهد و این پژوهش، در ضمن بیان هویت زن در اسلام، به اثرات مثبت و منفی فضای مجازی بر زندگی و هویت زنان در جامعه امروزی پرداخته و سپس به دنبال راهکارهای مفید جهت برون‌رفت از مشکلات احتمالی آن است.

در گذشته نه‌چندان دور ایران، الگوی اسلامی و سنتی زن، مطلوب عموم جامعه بود؛ اما در دنیای امروز، افزایش تحصیلات و مشارکت اجتماعی - اقتصادی زنان و همچنین وجود فضای مجازی، باعث شد الگوی سنتی کمرنگ شده و با توجه به تضادهای موجود میان الگوی سنتی ایرانی با الگوهای جدید و مدرن در دنیا، تعارضاتی در هویت افراد رخ دهد که این امر بسیار مورد تأمل است؛ بنابراین اهمیت حل معضلات به وجود آمده در بستر این تغییرات امری لازم و ضروری است؛ لذا پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به این پرسش است که فضای مجازی چه تأثیری بر هویت زن مسلمان دارد و چه راهکارهایی برای حل اثرات منفی آن وجود دارد؟

۱. پیشینه پژوهش

در خصوص مبحث فضای مجازی و تأثیرات آن بر هویت افراد (به خصوص زنان) پژوهش‌های تخصصی زیادی از منظرهای مختلف انتظامی، روانشناسی، جامعه‌شناسی و علوم دینی صورت گرفته است. برای نمونه:

هوشنگ گراوند و محمدرضا نظری (۱۴۰۲)، در فصلنامه پژوهش‌های دانش انتظامی، بر روی اعتیاد به فضای مجازی مطالعاتی را انجام داده و برنامه‌هایی را برای پیشگیری ارائه داده‌اند.

زینب‌السادات معنوی و مسلم طاهری (۱۴۰۰)، در نشریه مطالعات اسلامی آسیب‌های اجتماعی، خودنمایی زنان در فضای مجازی را یک آسیب اجتماعی معرفی می‌کنند و برای مقابله با آن راهکارهایی ارائه می‌دهند.

کیومرث یزدان‌پناه درو (۱۳۹۸)، در نشریه پژوهش‌های جغرافیای انسانی، بر کارکرد فضای مجازی در ارتقای سطح فکری و اجتماعی زنان در ایران مطالعاتی را انجام داده و در بررسی‌های عملی اظهار داشت که حضور زنان در فضای مجازی، سبب فعالیت بیشتر آنان در جامعه شده و به ارتقای فکری آن‌ها منجر شده است.

جلیل کریمی و دیگران (۱۳۹۱)، در فصلنامه مطالعات ملی، بحث هویت را در ایرانیان بررسی کرده و این نکته را بیان کردند که منابع هویتی در ایران بسیار متنوع است و شاکله هویت ایرانی سامانه‌ای ترکیبی و پیوندی است.

اما پژوهش پیش رو، تقریباً همه جوانب تأثیر فضای مجازی را بر هویت زن مسلمان به صورت جامع و مختصر، بیان کرده و راهکارهای مفیدی در راستای مضامین معرفتی اسلام بیان داشته که در هیچ پژوهشی مشاهده نشده است.

۲. هویت زن در اسلام

اسلام در بازگرداندن زن به هویت و کرامت خدادادی، نقش بسزایی داشته است. اسلام سنت‌های جاهلی و برخوردهای غیرانسانی با زنان را قبیح دانسته و معیار ارزش زنان در جامعه را تغییر داده است. زنان بخش مهمی از مخاطبان تعالیم اسلام‌اند و از نظر اسلام،

زنان همچون مردان، دارای حق، مسئولیت‌پذیری و توانایی نیل به کمال هستند. هویت، از جمله مفاهیم پیچیده‌ای است که اگر همراه با جنسیت مطرح شود، تعریف پیچیده‌تری نیز خواهد داشت. عوامل زیادی در شکل‌گیری هویت دخیل‌اند که مهم‌ترین آن‌ها: جنسیت، ساختارهای جامعه، مسائل عقیدتی و فرهنگی هستند. زنان در قالب نیمی از جمعیت جامعه انسانی که به وجود آورنده آن نیمه دیگر نیز هستند، اهمیت بسیار زیادی دارند و نقش تأثیرگذاری در شاکله جامعه دارند. تلاش برای یافتن هویت و حفظ هویت واقعی و الهی او در واقع به حفظ هویت واقعی جامعه جهانی کمک خواهد کرد.

نگرش به هویت دینی زن مسلمان از طرفی تحت تأثیر عوامل فردی چون هویت شخصی، نوع ارزش‌ها، نگرش‌ها اعم از سنت‌گرا یا مدرن، باورهای دینی، جنسیت و نوع مصرف رسانه‌ای او قرار دارد و از طرف دیگر، از موقعیت ساختاری و جایگاه تحصیلی شغلی و اقتصادی او تأثیر می‌گیرد (رفعت‌جاه و روح‌افزا، ۱۳۹۱، ص. ۷۳). با توجه به این که جامعه ما یک جامعه دینی است و با توجه به تأثیرگذاری زنان در کل جامعه، لاجرم توجه به حفظ هویت دینی زنان الزامی است؛ زیرا دور شدن از ارزش‌های دینی و الهی می‌تواند آسیب‌های جبران‌ناپذیری به پیکر جامعه اسلامی وارد کند. عواملی در فرایند ساخت هویت زنان در اسلام مطرح شده است که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود.

۱-۲. هویت زن در سطح فردی

اولین بُعد از هویت زن مسلمان، بُعد انسانی هویت اوست. نگاه اسلام به انسان بر اساس ارزش انسانی و انجام تکالیف الهی است. توجه به آیات قرآن کریم، بیانگر آن است که خداوند عهده‌دار تربیت دل و روح انسان‌هاست و این در حالی است که دل و روح انسان‌ها نه مذکر است، نه مؤنث و به‌این ترتیب موضوع جنسیت را در هدایت و سعادت بشر، نفی می‌کند تا بحث تفاوت یا تساوی این دو مطرح نشود؛ «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۷): «هر کس کار شایسته‌ای انجام دهد خواه مرد باشد یا زن درحالی که مؤمن است او را به حیاتی پاک زنده می‌داریم؛ و پاداش آن‌ها را به بهترین اعمالی که انجام می‌دادند، خواهیم داد».

در سراسر قرآن کریم و سخنان اهل بیت علیهم السلام، موردی نیست که برای کمالی از کمالات معنوی، شرط زن و مرد وجود داشته باشد، بلکه تنها عامل فخر، تقواست. خداوند در سوره حجرات می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳): «ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید گرامی‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین شماست خداوند دانا و آگاه است». در نتیجه «کمالات انسانی در پرتو عبادت و اطاعت حق است و این دو، میان زن و مرد مشترک است و در نتیجه، راه تکامل آنان نیز مشترک است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۱۵۳).

۲-۲. هویت زن در سطح خانواده

دومین بُعد یا عامل هویت زنان در اسلام، خانواده است. این بُعد هویت زن مسلمان بیشتر در نقش‌های متعددی در قرآن بیان شده که نقش همسری و مادری به صورت برجسته‌تری ظاهر شده است.

جنسیت و تفاوت زیستی زنان با مردان، از مهم‌ترین عناصر هویتی در سطح فردی است. این مسئله در دین اسلام با ظرافت تمام مورد توجه قرار گرفته و در بسیاری از احکام این نکته به چشم می‌آید. خداوند در سوره روم می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم: ۲۱): «و از نشانه‌های او اینکه همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید و در میانتان مودت و رحمت قرار داد در این نشانه‌هایی است برای گروهی که تفکر می‌کنند». به‌راستی، وجود زن با ویژگی‌های جنسیتی خاص خود، مایه آرامش مردان است و یکی از مواهب بزرگ الهی محسوب می‌شود.

مورد دیگری از ابعاد خانوادگی هویت زن که در قرآن مطرح شده، نقش مادری اوست. در واقع از تجلیات ارزشمند زن، مقام و جایگاه مادری است که در تمام فرهنگ‌ها از احترام خاصی برخوردار بوده و ارزش ویژه‌ای دارد. از آنجا که امر تربیت به دست مادران صورت می‌پذیرد، اثرات مثبت یا منفی شخصیت زنان، آگاهانه یا ناآگاهانه در پیشبرد جامعه مشاهده می‌شود.

خدا در قرآن به موضوع والدین به خصوص مادر، توجه ویژه‌ای کرده و آیات متعددی در این رابطه بیان فرموده است. به‌عنوان مثال در سوره احقاف، مادر را مستحق احسان بیشتری نسبت به پدر می‌داند؛ زیرا این مادر است که مشقت‌های دوران بارداری و شیردهی دوساله را تحمل می‌کند «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا...» (احقاف: ۱۵): «ما به انسان توصیه کردیم که به پدر و مادرش نیکی کند، مادرش او را با ناراحتی حمل می‌کند و با ناراحتی بر زمین می‌گذارد؛ و دوران حمل و از شیر بازگرفتنش سی ماه است...».

۲-۳. هویت زن در سطح جامعه اسلامی

سومین بُعدی که در قرآن مطرح شده، بعد اجتماعی زن مسلمان است. در واقع سومین عامل هویت‌یابی زنان، جامعه و ساختارهای آن است. زن از دیدگاه قرآن، عضو مؤثر جامعه است و باید مانند مردان در مسائل مهم اجتماعی ایفای نقش کند. تاریخ اسلام گواه این است که زن مسلمان از همان روزهای نخست ظهور اسلام، فعالانه در جامعه حضور داشته و نقش مؤثری در پیشبرد اسلام داشته است. نمونه بارز این امر، حضور حضرت خدیجه^(س) اولین بانوی بزرگ اسلام است که کمک‌های بی‌دریغ وی به رسول خدا، در جهت پیشبرد اسلام مورد تأیید همه مسلمانان است. همچنین، نقش دخت والای ایشان حضرت فاطمه^(س) در دفاع از مقام ولایت حضرت علی^(ع) و نیز نقش دختران وی در بیان واقعه کربلا و اتفاقات پس از آن این امر را مسجل می‌کند. وجود آیات قرآن در مورد مهاجرت، بیعت، امر به معروف و نهی از منکر زنان و سایر موارد، بر این امر تأکید دارد.

مهم‌ترین مسئله‌ای که می‌توان در این بُعد به آن اشاره کرد، مسئله عفاف و حجاب است. حجاب در لغت به معنای مانع و پوشش است و معنای عرفی آن، پوشش اسلامی بانوان است. خداوند در بیش از ۱۰ آیه از قرآن در مورد عفاف و حجاب، آیاتی را بیان فرموده است. به‌عنوان مثال، خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» (نور: ۳۱): «و به آنان با ایمان بگو چشم‌های خود را (از نگاه هوس‌آلود) فروگیرند و دامان خویش را حفظ کنند و زینت خود را- جز آن مقدار که نمایان است- آشکار ننمایند و

(اطراف) روسری‌های خود را بر سینه خود افکنند (تا گردن و سینه با آن پوشانده شود) و زینت خود را آشکار نسازند».

البته پوشش ظاهری به تنهایی، نمی‌تواند هدف از عفاف را تأمین کند، بلکه حجاب چشم و حجاب در گفتار و رفتار نیز باید با آن توأم باشد. خداوند در سوره احزاب خطاب به همسران پیامبر (ص) می‌فرماید: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا» (احزاب: ۳۲): «ای همسران پیامبر! شما همچون یکی از آنان معمولی نیستید اگر تقوا پیشه کنید پس به گونه‌ای هوس‌انگیز سخن نگوئید که بیمار دلان در شما طمع کنند و سخن شایسته بگوئید».

۳. فضای مجازی و تأثیر آن بر هویت زنان

حضور زنان در اجتماع از مسائل مهم است؛ زیرا از یک نیاز فطری انسان نشأت می‌گیرد؛ از این رو، اجتماع نیز برای تعالی خود به حضور زنان نیازمند است. امروزه نمی‌توان نقش کاربردی زنان در جامعه را انکار کرد؛ زیرا به تبع پیشرفت جوامع، زنان نیز در عرصه‌های علمی، اقتصادی، آموزشی و...، پیشرفت چشمگیری داشته‌اند، به گونه‌ای که می‌توان گفت، عدم حضور زن در بعضی از مشاغل، صدمات جبران‌ناپذیری را به پیکره جوامع بشری وارد می‌کند. مسائل مربوط به زنان، هویت اجتماعی آنان و تغییرات هویتی آن‌ها از جمله مباحثی است که در سال‌های اخیر بسیار مورد تأمل قرار گرفته است. دلیل این امر، بازتاب دگرگونی در شیوه زندگی اجتماعی است که سبب تغییر هویت و رفتار افراد به خصوص زنان شده است. مهم‌ترین این تحولات، در زمینه ارتباطات نوین و فضای مجازی است که سبب دگرگونی‌های فعالیت‌های اجتماعی و آگاهی زنان شده است.

جهانی که جامعه انسانی با آن مواجه شده است، از دو جهان تشکیل شده است: یک جهان واقعی، یعنی همان جهانی که در آن زندگی افراد و فعالیت اجتماعی عینی آنان جریان دارد، دیگری جهان مجازی که انسان‌ها در آن با واقعیت‌های مجازی روبرو می‌شوند. در این جهان، انسان با سرزمینی واحد و درعین حال بدون مرز و دارای فرهنگ‌های متعدد مواجه است (پیشگاهی فرد و دیگران، ۱۳۸۹، ص. ۱۹۰). با توجه به گسترده شدن تکنولوژی‌های نوین در جامعه ما، فضای مجازی این امکان را در اختیار همگی قرار داده که به سادگی بتوان

اطلاعاتی را دریافت کرد و برای دیگران نیز ارسال کرد. تصاویر و فیلم‌هایی را مشاهده کرد و در فضایی به تعامل پرداخت که مکان نمی‌تواند آن را پشتیبانی کند.

فرایند جهانی شدن، این امکان را فراهم می‌سازد تا اشخاص از بند زمان و مکان، رهایی یابند و از هویت سنتی خود فاصله معناداری بگیرند و در معرض هویت‌های جدید مجازی قرار بگیرند. فضای مجازی در ابعاد مختلف، توجه گروه‌های جنسیتی را به خود جلب کرده است. در چنین شرایطی، گسترش فراگیر فناوری ارتباطات و نفوذ آن در تمام مسائل فردی و ابعاد شخصیتی، منجر به تغییر روش‌های سنتی شده و از سوی دیگر، آزادی‌های گسترده و نبود محدودیت‌های فردی، به جامعه زنان شهامت لازم را برای حضوری پررنگ در جامعه داده است (یزدان‌پناه درو، ۱۳۹۸، ص. ۵۱۴).

لازم به ذکر است اینترنت و فضای سایبری توانسته کارکردهای متعددی، از جمله ارتباطات، تفریح و سرگرمی، تحصیل، انجام معاملات و... را برای همه افراد جامعه مهیا کند. این جهان مجازی همانند جهان حقیقی، هم‌زمان، هم پیامدهای مثبت و هم پیامدهای منفی را بر هویت افراد به دنبال دارد. بررسی ابعاد این تغییرات در جامعه زنان، از جمله اهداف این پژوهش است؛ چراکه تأثیرات استفاده از فضای سایبری و شبکه‌های اجتماعی، تأثیر مستقیمی بر ارتقای جایگاه اجتماعی زنان در ایران گذاشته است. در این میان، زنان به دلیل حساسیت زیاد روحی که به‌طور فطری در وجودشان نهادینه است، با انبوهی از تهدیدها نیز روبرو هستند که ممکن است دچار آسیب‌های گسترده‌ای در ابعاد مختلف شوند. برخی از آثار مثبت و منفی فضای مجازی، در ادامه بیان می‌شود.

۱-۳. آثار مثبت فضای مجازی برای زنان

آثار مثبت فضای مجازی برای زنان عبارتند از:

دانش‌افزایی: در سال‌های اخیر اینترنت در آموزش‌های از راه دور نقش مهمی را در دنیا ایفا کرده است. آموزش‌های مجازی، فرایند آموزش را تسهیل کرده و در بسیاری از شرایط توانسته جایگزین روش‌های سنتی آموزش شود. به‌عنوان مثال در چند سال اخیر که ویروس کرونا در دنیا همه‌گیر شد، این فضای مجازی بود که مانع از تعطیل شدن آموزش در دنیا

شد. البته بهره‌گیری از این سازوکار، شرایط و زیرساخت‌های مناسبی نیاز دارد که ممکن است بعضی از کشورها به آن دسترسی کافی و لازم نداشته باشند.

فناوری اطلاعات و ارتباطات، به‌حدی قدرتمند است که توانسته در جهت توانمندسازی زنان مؤثر واقع شود. شبکه دانش می‌تواند به زنان کمک کند تا تجربیات خود را آزادانه در اختیار دیگران قرار دهند و از تجربیات دیگران نیز استفاده کنند. با توجه به محدودیت‌های اجتماعی، اقتصادی، زمانی و مکانی به نظر می‌رسد آموزش در دانشگاه‌های مجازی راه‌حل مناسبی برای آموزش زنان باشد (مجیدی قهرودی و آذری، ۱۳۹۸، ص. ۹۴).

امروزه آموزش مجازی، توجه بسیاری از مسئولان آموزش را به خود جلب کرده و از بحث‌های مهم در فضای مجازی است. در حال حاضر، بخش بزرگی از شبکه‌های اینترنتی با محتوای آموزشی پر شده است که ساده و ارزان در اختیار همگی قرار دارد. این امر می‌تواند در جهت رشد و آگاهی افراد به‌خصوص زنان، در جامعه سنتی بسیار مؤثر باشد. از دیگر مزایای این شبکه فراگیر دانش، آن است که به‌صورت تخصصی در اختیار پژوهشگران و دانش‌پژوهان قرار دارد. وجود کتابخانه‌های دیجیتال، دسترسی آسان به مقاله‌ها، کتاب‌ها و سایت‌های تخصصی از جمله مزایای اینترنت است که بسیار مورد استقبال قرار گرفته است.

اشتغال‌زایی: با نگاهی به اینترنت و فضای مجازی، می‌توان به حضور سیل عظیمی از کسب و کارها پی برد. دلایل زیادی برای استقبال از اشتغال در فضای مجازی وجود دارد. یکی از مزایای کسب و کارهای اینترنتی که سبب تمایل افراد زیاد به‌خصوص زنان به حضور در آن‌ها شده است، نیاز نداشتن به سرمایه زیاد نسبت به کسب و کار در محیط واقعی است. البته شایان ذکر است که کسب اطلاعات و دانش لازم برای فعالیت‌های اینترنتی، از ملزومات اساسی ورود به این نوع از اقتصاد نوین است. تمایل زنان به تبدیل شدن از زن خانه‌دار سنتی به زن شاغل و بحران‌های اقتصادی، سبب شده تا زنان نقش محوری در اقتصاد جامعه ایفا کنند. ایجاد فضای کسب و کار بدون رعایت قید زمان و مکان و با کمترین هزینه، یکی از مزایای مهم و فراگیر فضای مجازی است که بسیار مورد استقبال زنان قرار گرفته است. آنان می‌توانند با توجه به مهارتشان به‌راحتی کسب درآمد کنند.

مایکل پاستور در مقاله‌اش با عنوان «شکاف دیجیتالی در سطح جهانی هنوز وجود دارد»، بر اساس گزارش اشتغال جهانی، به این نتیجه می‌رسد که فناوری اطلاعات و ارتباطات،

پتانسیل توانمندسازی را برای بهبود شرایط زنان فراهم می‌سازد (مجیدی قهرودی و آذری، ۱۳۹۸، ص. ۹۵).

کاهش انزوای اجتماعی: انزوای اجتماعی، موقعیت عدم ارتباط بین فرد و جامعه و احساس جدایی از اجتماع است که این احساس نگرانی، ناراحتی‌های جدی را به دنبال دارد. انزوای اجتماعی مشکل بزرگی برای افراد است که می‌تواند بر همهٔ اقشار، تأثیر منفی گذاشته و مانع رسیدن موفقیت اشخاص شود. این مسئله درباره زنانی که در بعضی موارد، امکان حضور در جامعه برایشان فراهم نمی‌شود، بیشتر احساس می‌شود؛ از این رو، افزایش حضور زنان در مشارکت‌های اجتماعی که در فضای مجازی وجود دارد، سبب کاهش انزوای اجتماعی آنان می‌شود و فعالیت‌های اجتماعی، افزایش حس اعتماد به نفس را برای زنان به همراه خواهد داشت.

ارتباطات آسان: با توجه به اینکه امروزه پراکندگی میان اقوام و خویشاوندان زیاد شده، فضای ارتباط شبکه‌های مجازی، شرایطی را فراهم آورده که اغلب مردم بتوانند برای ارتباطات خانوادگی و دوستانه از فضای مجازی استفاده کنند. این مزیت شبکه‌های مجازی بر هیچ کس پوشیده نیست.

۲-۳. آثار منفی فضای مجازی برای زنان

استفاده از فضای مجازی و اینترنت به‌عنوان یک تکنولوژی نوین و فراگیر تأثیرات منفی خود را بر زندگی افراد گذاشته است؛ البته عدم وجود سواد فضای مجازی، سبب خواهد شد تا جنبه‌های منفی آن، بیشتر ظهور کند. در واقع، این ابزار نو ارتباطی، مانند شمشیر دو لبه عمل کرده و می‌تواند کاربران خود، به‌ویژه زنان را در معرض خطرها و آسیب‌های جدی قرار دهد. این فضا به دلیل ساختار ویژه‌ای که دارد، در بعضی مواقع، ناسازگاری‌هایی با فرهنگ ایرانی و اسلامی ایجاد کرده و نگرانی‌هایی را در سطح جامعه به وجود آورده است. در ادامه به برخی از این معضلات اجتماعی اثرگذار بر هویت زنان، اشاره می‌شود.

خودنمایی زنان: خودنمایی و تبرج از ویژگی‌های زنانه است که کمتر در مردان دیده می‌شود. یکی از مهم‌ترین آسیب‌ها در فضای مجازی در حوزهٔ زنان، مسئله خودنمایی آنان در فضای مجازی است و این زمانی اتفاق می‌افتد که زنان به خاطر پاسخ‌گویی به گزینه

خودنمایی، حریم خصوصی و حدود مرز عرفی و شرعی را نادیده بگیرند (معنوی و طاهری، ۱۴۰۰، ص. ۱۹۰). زمینه‌هایی همچون مُدگرایی، تهاجم فرهنگی و رقابت‌جویی نیز بر این پدیده تأثیرگذار است. از عواملی که سبب خودنمایی در فضای مجازی می‌شود، ضعف حیا و ایمان است. عامل دیگری که سبب خودنمایی زنان می‌شود، عزت‌نفس ضعیف آنان است که می‌تواند بحران هویتی را نیز در آنان به وجود بیاورد.

تزلزل ارکان خانواده: ازدواج رابطه پیچیده و امر مقدسی است. یک خانواده مستحکم و صمیمی، خانواده‌ای است که در آن احترام و رعایت حقوق متقابل وجود دارد. وجود چنین خانواده‌ای، سلامت جسم، روان و آرامش را به دنبال خواهد داشت. همان‌طور که ذکر شد، اسلام برای چهارچوب خانواده ارزش بسیار زیادی قائل است؛ اما عوامل زیادی وجود دارد که می‌تواند ارزش‌های خانواده را دچار بحران کند. در دنیای امروز، واحد خانواده، به تدریج از حالت متمرکز و هسته‌ای درآمده و زندگی توافقی بدون ازدواج، تک‌والدی، خانواده‌های هم‌جنس‌گرا، حتی زندگی گروهی چند مرد و زن و ارتباط آزاد جنسی در غرب معمول شده است (ساریخانی و کمالی‌نهاد، ۱۴۰۰، ص. ۵۶). هرچند همه این موارد در جامعه ما به‌طور وضوح به چشم نمی‌آید؛ اما خطر گسترش این سبک از زندگی در جامعه ما احساس می‌شود.

امروزه خانواده‌های ایرانی، از مجموعه‌ای از شبکه‌های ماهواره‌ای، فضای مجازی، رسانه‌های مدرن و... برخوردارند که هر کدام به‌گونه مؤثری، ارکان خانواده را هدف قرار داده‌اند. گاهی نیز پیام‌هایی مبنی بر ترویج عادی‌سازی خیانت همسران به همدیگر، عادی‌سازی روابط دختر و پسر قبل از ازدواج و خانواده‌های لجام گسیخته را به همراه دارند. همچنین فضای مجازی، در روابط فرزندان و والدین نیز ورود کرده و سبب کاهش نقش خانواده و ارتباط والدین با فرزندان شده است. در این میان، زنان، اغلب به دلیل عدم آگاهی کافی، از ویژگی‌های اثرگذار فضای مجازی، به‌نوعی تقلید در فضای مجازی می‌پردازند که با هویت واقعی‌شان و هویت مطلوب فاصله‌معداری دارد و منجر به هنجارشکنی قواعد در روابط زناشویی می‌شود.

فریب و انتقال اطلاعات غیر صحیح: از آنجاکه در فضای مجازی، حضور فیزیکی وجود ندارد، این محیط، امکان آن را به وجود آورده که بسیاری از افراد، بتوانند مشخصات

غیرواقعی از قبیل سن، شغل، موقعیت جغرافیایی، از خود ارائه دهند و با تصویری غیر شفاف از خود به برقراری روابط کوتاه‌مدت اقدام کنند و به سرقت اطلاعات بپردازند (یزدان‌پناه درو، ۱۳۹۸، ص. ۵۱۷). این خصوصیت می‌تواند آسیب‌های مادی و معنوی بزرگی را به افراد، به‌خصوص زنان، وارد کند.

بی‌هویتی: یکی از معضلاتی که در دنیای امروز وجود دارد، بحران هویت بشر است که در آن افراد نمی‌توانند به ثبات هویتی برسند و دچار نوعی سردرگمی در شناخت خویش می‌شوند. این مسئله، به‌خصوص درباره زنان، به‌صورت گسترده در دنیا در حال انتشار است. یکی از عواملی که به این بحران دامن‌زده، تفکرات فمینیستی است که در سال‌های اخیر رشد روزافزونی داشته و فضای اطلاعات به‌سرعت آن را در اختیار همگی قرار داده است. بحث فمینیسم مقوله بسیار پیچیده‌ای است که از غرب آغاز شد و به‌مرور زمان به همه کشورها از جمله کشورهای مسلمان نیز نفوذ پیدا کرد. شاید در نگاه نخست، نتوان ایرادی بر این عقیده وارد کرد؛ چراکه با شعار ستم‌دیدی زنان (Abbott, Tyler and Wallace, 2005, pp. 12, 32) به نقل از غنی‌زاده، ۱۴۰۰، ص. ۲۳۰) خود را طرفدار گسترش حقوق و نقش زن در جامعه (میشل، ۱۳۸۳، ص. ۱۱) نشان داده و به‌عنوان یک حرکت جهانی، سیاسی برای آزادی زنان (Mackay, 2015, p. 3) اقدام نموده و بر اساس تعریف فلکس به تحلیل روابط جنسیت (مشیرزاده، ۱۳۸۸، ص. ۴۴۳) پرداخته است. طبق تعریف روسالیندر دلمار از آن، زنان به دلیل جنسیت گرفتار تبعیض‌اند، آنان نیازهای مشخصی دارند که نادیده گرفته شده و ارضا نشده و لازمه ارضای این نیازها تغییر اساسی در نظام اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است (واسعی و صفریزدی، ۱۳۹۵، ص. ۳۱). گرچه مبنای شکل‌گیری فمینیسم به‌عنوان یک جنبش اجتماعی زنان در آغاز، برابری میان زن و مرد بود؛ اما به‌فراخور زمان، جریانات دیگری از آن متولد شدند که برخی از آن‌ها تنها برای حقوق برابر به مبارزه برخاسته بودند، بلکه قائل به دیدگاه برتری زن نسبت به مرد در همه جهات بودند (غنی‌زاده، ۱۴۰۰، ص. ۲۲۷). در نتیجه تبعاتی که فمینیسم در جامعه جهانی به بار آورده سردرگمی‌های زیادی برای افراد، به‌خصوص زنان، ایجاد کرده است و در برخی موارد به خودشیء‌انگاری زنان منتهی شده است. از آنجا که روح حاکم بر فمینیسم، رفع محدودیت‌ها بر اساس جنسیت است، سبب سست شدن نظام خانواده شده است. این تفکر، به نقش‌های مقدس، مانند باروری و زایش به دیده تحقیر

می‌نگرد (فتاحی‌زاده، ۱۳۸۶، ص. ۸۷). این درحالی که است که ازدیاد نسل و پرورش افراد وارسته و کمال یافته، از باارزش‌ترین و مهم‌ترین کارکردهای خانواده در اسلام است. یکی از نکاتی که در بررسی مبانی فکری غرب در مورد شخصیت زن، به دست می‌آید، این است که پایین آوردن شخصیت والای انسانی و مستقل زن، او را به موجودی بی‌هویت و بی‌قیدوبند تبدیل کرده و سرانجام تأسف‌باری را رقم‌زده و زن غربی را به واکنش احساسی و انفعالی فمینیسم هدایت کرده است. فمینیسم، به قطع ارتباط میان انسان و خدا بر حاکمیت بشر تأکید می‌کند و اهمیتی برای ارزش‌های الهی یا حتی قراردادهای انسان قائل نیست (فتاحی‌زاده، ۱۳۸۶، ص. ۹۹). بحث فمینیسم، طرفداران و مخالفان بسیاری دارد که در این مقوله نمی‌گنجد؛ اما آنچه مسلم است این است که اطلاعات جسته‌و‌گریخته و غیر کارشناسی که به‌خصوص در فضای مجازی منتشر می‌شود، توانسته صدماتی به تفکرات هویتی زنان وارد کند و آنان را دچار نوعی بحران هویت کند.

اعتیاد به فضای مجازی: پژوهش‌ها نشان می‌دهند که به‌موازات فراگیری فضای مجازی، استفاده بیش‌از‌حد آن می‌تواند منجر به مشکلاتی شبیه به اعتیاد و وابستگی شود. بر اساس پژوهش‌های انجام شده در سطح دنیا، یکی از اثرات وابستگی به فضای مجازی اختلالات خواب است؛ زیرا قرار گرفتن زیاد در معرض نور مانیتور، شروع خواب را به تأخیر می‌اندازد. همچنین، می‌تواند بر میزان و کیفیت خواب نیز مؤثر باشد. دیگر پیامدی که وابستگی به فضای مجازی در افراد به وجود آورده، کاهش تمایل به مراودات و ارتباطات اجتماعی است که گاهی منجر به افسردگی و اضطراب نیز می‌شود (گراوند و نظری، ۱۴۰۲، ص. ۱۳۱). جذابیت زیاد و مطالب متنوعی که در شبکه‌های اجتماعی وجود دارد، همچنین بازی‌ها و سرگرمی‌هایی که هر روز به این فضا اضافه می‌شوند، گروه زیادی از افراد را (به‌خصوص قشر جوان و نوجوان) به خود مشغول داشته و از اجتماع دور ساخته است.

بررسی پژوهش‌ها نشان می‌دهد که کاربرد افراطی فضای مجازی و رسانه‌های اجتماعی، مشکلات روانی، اجتماعی و روابط میان افراد را ایجاد می‌نماید و نیز منجر به ایجاد آسیب‌ها و اختلالاتی در روابط خانواده و زوجین می‌شود (آذین و فرهادی، ۱۴۰۰، ص. ۱۳۳). در این میان، ممکن است زن و شوهر هر کدام، چنان در فضای مجازی غرق شوند که از هم فاصله بگیرند و روابطشان دچار صدمات جبران‌ناپذیری شود. می‌توان گفت که تقویت بین‌گرایش

به طلاق و تعارض‌های زناشویی، رابطه معناداری با اعتیاد به استفاده از شبکه‌های اجتماعی دارد و در خوش‌بینانه‌ترین حالت، اگر بپذیریم که شبکه‌های اجتماعی، بذر اختلاف را در کیفیت روابط زوجین نپاشند، با اطمینان می‌توان گفت که فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی، در رشد این بذر نقش بسزایی دارند (ساریخانی و کمالی نهاد، ۱۴۰۰، ص. ۵۷).

۴. راهکارهای مقابله در برابر آسیب‌های فضای مجازی

پس از بیان مزایا و معایب فضای مجازی و تأثیر آن بر زندگی افراد، لازم است تا راهکارهای محافظت از صدمات آن نیز ارائه شود؛ زیرا شرایط دنیای پیچیده امروز، ایجاب می‌کند تا همگی با این فضا همگام شوند. فضای مجازی با وجود برکات و فوایدی که در زندگی دارد، مخاطراتی نیز به همراه دارد که ممکن است موجب ضرر و زیان کاربران شود. پس در ابتدا بر همه لازم است که آداب استفاده صحیح از فضای مجازی را برای حفاظت از اطلاعات شخصی بدانند.

نکات فنی استفاده از فضای مجازی، اولین قدم جهت گذر سلامت از این وادی است. شناخت دقیق مشخصات فضای مجازی، شناخت ظرفیت‌های امنیتی اپلیکیشن‌ها، شناخت حریم عمومی، شناخت حریم خصوصی، ارتقای سواد اطلاعاتی و ارتقای سواد رسانه‌ای، از جمله عواملی است که در حل این نوع از مسائل کمک شایانی به کاربران خواهد کرد (نجفی و واحدی، ۱۳۹۶، ص. ۳۶).

نکات تخصصی درباره ایمنی در فضای مجازی، مدنظر این پژوهش نیست و برای کسب اطلاعات، لازم است به منابع تخصصی مراجعه شود. همچنین، مسئولان امر نیز وظایفی دارند که از جمله آن‌ها می‌توان به حفظ امنیت در فضای سایبری، آگاهی‌رسانی و تبیین جایگاه زنان در جامعه اشاره کرد؛ اما آن چیزی که اهمیت ویژه‌ای از منظر این پژوهش دارد، شناخت و تقویت نیروهای درونی است که می‌تواند در برابر هجمه‌های این محیط جهانی، هویت افراد را حفظ کند؛ از این رو راهکارهایی در این پژوهش پیشنهاد می‌شود که به نظر می‌رسد می‌تواند به حفظ هویت زن مسلمان ایرانی در گذر از دنیای تکنولوژی امروزی و برون‌رفت از معضلات احتمالی کمک کند.

۱-۴. سواد رسانه‌ای

لازمه استفاده صحیح از هر فناوری، دانش مربوط به آن است. بدون شک استفاده از رسانه‌ها نیز، نیاز به دانش مربوطه دارد. با فراگیر شدن همه جانبه انواع رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی، چنانچه آگاهی از نحوه درست و هوشمندانه با آن‌ها وجود نداشته باشد، نه تنها اهداف موردنظر محقق نخواهد شد، بلکه امکان ایجاد آسیب‌های مختلف به افراد نیز افزایش می‌یابد. به عبارت دیگر سواد رسانه‌ای یک نوع درک مبتنی بر مهارت است که با تکیه بر آن می‌توان به شناخت صحیح و قدرت تفکیک انواع رسانه‌ها و تولیدات آن‌ها رسید. سواد رسانه‌ای ضدیتی علیه رسانه‌ها ندارد، بلکه با هوشیار کردن مخاطبان، نحوه استفاده از رسانه‌ها را آموزش می‌دهد (مرندی، ۱۴۰۲، ص. ۶۴).

افراد دارای سواد رسانه‌ای به این درجه از آگاهی می‌رسند که رسانه‌ها برای انتقال نظرات اخبار و اطلاعات بسیار پیچیده ظریف عمل می‌کنند. همچنین آن‌ها می‌دانند که در رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی از تکنیک‌ها روش‌های خاصی برای ایجاد پیام و تحت تأثیر قرار دادن عواطف و احساسات مخاطب استفاده می‌شود.

به عقیده صاحب‌نظران ارتباطات، سواد رسانه‌ای موجب می‌شود تا افراد از رسانه‌ها، هدفمند، عاقلانه، به‌طور مؤثر و با مدیریت استفاده کنند و در هنگام استفاده از پیام‌های رسانه‌ای، اعتبار اطلاعات را از منابع مختلف ارزیابی کنند. شخص دارای سواد رسانه‌ای، زمانی که پیام‌های رسانه‌ای را ارزیابی می‌کند، تفکر انتقادی دارد و قدرت آن‌ها را درک می‌کند. او از تنوع فرهنگی آگاهی دارد و به دیدگاه‌های مختلف احترام می‌گذارد (نصیری و دیگران، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۱).

۲-۴. خودآگاهی

خودآگاهی به زبان ساده، شناخت حالت‌ها و فرآیندهای ذهنی و تمایلاتی است که در ذهن اتفاق می‌افتد. بدون شک، یکی از هدف‌های بشر در زندگی، کشف حقیقت وجودی خود و آگاهی از خویشتن است. خودآگاهی از جمله مهارت‌های زندگی است که به انسان کمک می‌کند تا بتواند شناخت بیشتری از خود، خصوصیات، خواسته‌ها، نیازها، اهداف، نقاط قوت، نقاط ضعف، ارزش و هویت خود داشته باشد (سلیمانی، بابا نژادی و غنمی، ۱۳۹۳، ص. ۵۶).

حضرت علی^(ع) می‌فرماید: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ اِنْتَهَى اِلَى غَايَةِ كُلِّ مَعْرِفَةٍ وَ عِلْمٍ»: «هر کس نفسش را بشناسد، در حقیقت به منتهای هر معرفت و علمی رسیده است» (شیخ الاسلام، ۱۳۷۹، ج ۲، ص. ۱۴۶۲). آگاهی و تمرکز بر خویشتن، سبب می‌شود که انسان هویت خود را بازیابد. هرچند که در نگاه اول به نظر می‌رسد کاری سخت و طاقت‌فرسا باشد، اما با کوشش و تلاش خستگی‌ناپذیر و نیز پایداری بر آن، امری محقق است (امامی جمعه و صادقی، ۱۳۹۲، ص. ۱۹۲).

کسب مهارت خودآگاهی، مزایایی دارد که می‌توان به افزایش توانایی مدیریت هیجانات، ارزیابی صحیح از خود، شناخت سبک‌های ارتباطی، افزایش اعتمادبه‌نفس، ترمیم عزت‌نفس، افزایش قاطعیت، مدیریت استرس، توانایی کنترل رفتار و هدفمندی در زندگی اشاره کرد. لازم به ذکر است که خودآگاهی از دید فلسفه، دین و روان‌شناسی تعاریف منحصر به خود را دارد؛ اما آنچه این پژوهش آن را مدنظر دارد، این است که فرد بتواند با شناخت از روحيات و توانایی ذهنی که دارد، کنترل قابل قبولی از خود را در دست بگیرد. این کنترل سبب می‌شود که یک زن مسلمان در این دنیای پرتلاطم تکنولوژی، هویت خویش را حفظ کند و با شناخت ظرفیت‌های بالقوه خویش، بتواند از مهلکه معضلات خارج شود و به توسعه فردی دست پیدا کند. بخشی از مهارت‌ها و راهکارهایی که به نظر متخصصان به این امر کمک می‌کند در ذیل بیان می‌شوند:

عزت‌نفس: عزت‌نفس، اعتماد به توانایی خود در اندیشیدن، به کنار آمدن با چالش‌های اولیه زندگی، همچنین، اعتماد به حق خود برای موفق و شاد بودن است، احساس ارزشمند بودن و شایسته بودن است، داشتن حق ابراز نیازها و خواسته‌هاست، ابراز میل رسیدن به ارزش‌ها و برخوردار شدن از ثمرات تلاش‌های خویش است (براندن، ۱۴۰۲، ص. ۲۴). اگر کسی به خود احترام بگذارد، دیگران نیز با او رفتار محترمانه‌تری خواهند داشت. باید توجه کنیم که میزان عزت‌نفس و رفتار بر هم اثر متقابل دارند؛ یعنی هر چقدر یک فرد، عزت‌نفس بیشتری داشته باشد، اعمال و رفتار صحیح‌تری از خود بروز می‌دهد. همچنین، هر چقدر منش یک فرد عالی‌تر باشد، از عزت‌نفس بیشتری نیز برخوردار خواهد شد؛ از این رو میزان عزت‌نفس یک فرد، روی همه جنبه‌های وجود او اثر می‌گذارد. ارزش عزت‌نفس، تنها در آن نیست که به انسان امکان می‌دهد تا احساس بهتری داشته باشد، بلکه به او فرصت می‌دهد

تا بهتر زندگی کند و با چالش‌های زندگی بهتر روبرو شود و از فرصت‌های مطلوب، بیشتر بهره‌برداری کند (ناتانیل، ۱۴۰۲، ص. ۲۶). در واقع، اگر کسی از عزت‌نفس پایینی برخوردار باشد، نمی‌تواند به‌درستی با ناملازمات زندگی برخورد کند و در برابر آن‌ها تسلیم می‌شود. حضرت علی^(ع) در نهج‌البلاغه خطاب به فرزند بزرگوارش، امام حسن^(ع)، از دست دادن عزت‌نفس را غیرقابل جبران تلقی می‌کند و می‌فرماید: «... وَأَكْرَمُ نَفْسِكَ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ وَإِنْ سَأَفْتَكَ إِلَى الرَّغَائِبِ فَإِنَّكَ لَنْ تُعْتَاضَ بِمَا تُبَدِّلُ مِنْ نَفْسِكَ عَوْضًا...»: «...و نفس خود را از هرگونه پستی بازدار، هرچند تو را به اهداف رساند؛ زیرا نمی‌توانی به‌اندازه آبرویی که از دست می‌دهی، بهایی به دست آوری...» (امام علی، ۱۳۸۹، نامه ۳۱).

اگر افراد در دنیای امروز، عزت‌نفس کافی برای رویارویی با شرایط پیچیده را نداشته باشند، نمی‌توانند با سلامت و موفقیت از آن عبور کنند. در این دنیایی که تکنولوژی با سرعت در حال پیشرفت است، امنیت خاطر انسان، متکی به توانایی او در یادگیری است و این به‌باور خود توانمندی بستگی دارد (ناتانیل، ۱۴۰۲، ص. ۵۹).

احساس ارزشمندی، از نتایج مهم عزت‌نفس است. همان‌طور که در معایب فضای مجازی ذکر شد، بسیاری از آفاتی که ممکن است یک زن به آن مبتلا شود، به احساس بی‌ارزشی یا شی‌پنداری او برمی‌گردد و اگر زنان برای هویت خود احترامی قائل نباشند، دچار مشکلات جبران‌ناپذیری خواهند شد. مهم‌ترین پیامدی که عزت‌نفس پایین در فضای مجازی برای زنان به همراه دارد، مقایسه فردی و اجتماعی با دیگران است. زمانی که افراد زندگی خود را با دیگران بدون دلیل مقایسه می‌کنند، ممکن است در گردابی فرو روند که رهایی از آن سخت و طاقت‌فرسا باشد.

کسانی که عزت‌نفس بالایی دارند، اجازه نمی‌دهند دیگران با احساسات و عواطفشان بازی کند؛ درحالی‌که افراد با عزت‌نفس پایین به راحتی تحت تأثیر قرار می‌گیرند؛ از این رو، بر همگان لازم است تا به‌وسیله روش‌های اصولی، برای افزایش عزت‌نفس خود تلاش کنند. **شکو‌گزاری:** از خصوصیات بارز شبکه‌های مجازی، در معرض دید قرار گرفتن زندگی‌های خصوصی است. یکی از سرگرمی‌های رایج که در فضای مجازی در اختیار افراد قرار گرفته، دیدن صحنه‌ها و داشته‌های واقعی یا حتی کاذب دیگران است که به نمایش گذاشته می‌شود. در این میان، چنانچه فردی در زندگی خود، خلأهایی را احساس کند، توجهش از داشته‌ها به

نداشته‌هایش متمرکز خواهد شد. احساس نارضایتی شدید از زندگی یکی از پیامدهای این امر است. این مسئله، با توجه به خصوصیات روحی و روانی زنان، به صورت بسیار شایع در میان این قشر از افراد دیده می‌شود.

یکی از مهم‌ترین آموزه‌های همه ادیان الهی برای انسان‌ها، توجه به نعمت‌ها و بها دادن به داشته‌های شخصی و تشکر از خدای متعال است. در اسلام نیز به امر شکرگزاری از خداوند بابت هر نعمتی که خدا در اختیار انسان‌ها گذاشته، تأکید بسیار شده است. خداوند در آیات متعددی این مسئله را یادآوری کرده است: «...وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّيَ غَنِيٌّ كَرِيمٌ» (نمل: ۴۰). «... و هر کس شکر کند، به نفع خود شکر می‌کند و هر کس کفران نماید به زیان خویش نموده است که پروردگار من غنی و کریم است». همچنین در جای دیگر می‌فرماید: «...لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ...» (ابراهیم: ۷): «اگر شکرگزاری کنید، (نعمت خود را) بر شما خواهم افزود...».

به نظر می‌رسد که در هنگام آسایش و راحتی، شکر نعمت‌های الهی آسان باشد؛ اما ایمان واقعی سبب خواهد شد که در شرایط سخت و ناگوار زندگی نیز، انسان از شکرگزاری دست بر ندارد. مؤید این موضوع کلام حضرت علی^(ع) در نهج البلاغه است که می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاصِلِ الْحَمْدُ بِالنَّعْمِ وَالنُّعْمُ بِالشُّكْرِ نَحْمَدُهُ عَلَى الْآلَاءِ كَمَا نَحْمَدُهُ عَلَى بَلَاءِهِ»: «ستایش خداوندی را سزااست که حمد و ستایش را به نعمت‌ها و نعمت‌ها را به شکرگزاری پیوند داد. خدای را بر نعمت‌هایش آنگونه ستایش می‌کنیم که بر بلاهایش» (امام علی، ۱۳۸۹، خطبه ۱۱۴). در واقع شکرگزاری بالاترین سطح فرکانس در سطح کائنات است. قدردانی از خداوند، احساس آرامش را به همراه دارد و به تبع آن سلامت روان، آگاهی و موفقیت را سبب خواهد شد.

هدفمندی و انضباط شخصی: هدف، خواسته‌ای است که برای رسیدن به آن باید تلاش کرد. هدف، نیازمند تعهد و برنامه‌ریزی، توأمان است. برای ورود به هر عرصه‌ای در زندگی باید هدف مشخصی وجود داشته باشد و برای رسیدن به آن هدف نیز نظم و برنامه‌ریزی لازم و ضروری است. یکی از مهارت‌های افراد جهت حضور در فضای مجازی، انضباط و هدفمندی است. همه افراد برای اینکه بتوانند علاوه بر حضور و استفاده مفید از فضای مجازی به زندگی واقعی خود صدمه‌ای وارد نکنند و دچار مسائلی چون اعتیاد در فضای

مجازی نشوند، لازم است که این امر از حوزه اختیار فرد خارج نشده و به صورت برنامه ریزی شده باشد. گردش بدون برنامه در شبکه های مجازی به صورت دائمی، علاوه بر اینکه وقت ارزشمند انسان را هدر می دهد، فرد را دچار سردرگمی و درگیری های ذهنی نیز می کند و مانعی برای پیشرفت او می شود.

۳-۴. حفظ ایمان و تقوی

با وجود همه راه هایی که ذکر شد و همه راه کارهایی که به صورت تخصصی وجود دارد و سخنی از آن ها به میان نیامد، باید اذعان داشت که اصلی ترین راه نجات، اتصال به معارف الهی است. جامعه ما به عنوان یک جامعه مسلمان، از منابع عظیم معرفتی قرآن و اهل بیت (ع) برخوردار است که در صورت روی آوردن و تبعیت از قوانین آن، همه معضلات قابل حل خواهد بود. حفظ تقوی، اولین قدم از مسیر مستقیم الهی است. «تقوی، در عرف و لسان اخبار، عبارت است از حفظ نفس از مخالفت اوامر و نواهی حق و متابعت رضای او» (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۲۰۶). به عبارت دیگر، «تقوا در عرف شرع، عبارت است از حفظ نفس از گناه. این مرحله، با دوری از محرّمات محقق می شود و با پرهیز از بعضی مباحات به کمال می رسد و کامل می گردد» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۶، ص. ۴۸۲).

بر اساس تعاریف، تقوا دارای مراتبی است و همه جنبه های اعتقادی و عملی انسان را در بر می گیرد و همواره با ایمان به خداوند متعال همراه است. بی تقوایی در افراد و جوامع زیان های غیرقابل جبرانی را به بار می آورد. تقوا در همه شؤون زندگی انسان، نقش تربیتی و بازدارنده دارد. مهم ترین هدف در تربیت انسان، این است که او در برابر بسیاری از آفات مصونیت پیدا کند و رفتار ضد اخلاقی از وی سر نزنند. دلیل این مصونیت هم در انسان با تقوا ریشه در این نکته دارد که خدا، پرهیزگاران را تحت حمایت خود قرار می دهد. چنانچه در قرآن می فرماید: «...وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ» (جاثیه: ۱۹). انسان متقی در پرتو نور تقوا، می تواند بسیاری از خطراتی را که در اثر غفلت ممکن است به او برسد دفع کند و در فتنه ها و ناهنجاری ها مصون بماند (خدادوست، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۹).

یکی از مهم ترین آثار تقوا، بصیرت در امور زندگی است. انسان با تقوا با نور الهی به جهان می نگرد و در آن پیش می رود. خداوند در قرآن می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا

بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (حدید: ۲۸): «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! تقوای الهی پیشه کنید و به رسولش ایمان بیاورید تا دو سهم از رحمتش به شما ببخشد و برای شما نوری قرار دهد که با آن (در میان مردم و در مسیر زندگی خود) راه بروید و گناهان شما را ببخشد و خداوند غفور و رحیم است.»

تقوا، سبب ثبات در اندیشه می‌شود و در نتیجه هویت شخص از آسیب در امان می‌ماند و مصونیت از انحرافات، به‌خصوص در بحث موردنظر این پژوهش، پدید می‌آید. بر اثر تقوا، بینش فکری انسان رشد کرده و توانایی تشخیص حق از باطل را به دست می‌آورد. در واقع هر کس تقوا پیشه کند خداوند مشکلات زندگی او را حل می‌کند و برای او راه نجاتی قرار می‌دهد؛ «...وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» (طلاق: ۲)؛ «و هر کس تقوای الهی پیشه کند، خداوند راه نجاتی برای او فراهم می‌کند.»

نتیجه‌گیری

فضای مجازی محیط دیجیتالی جهانی است که به‌صورت گسترده در دسترس افراد زیادی قرار گرفته است. اگر افرادی که از فضای مجازی استفاده می‌کنند، تصویر واقعی از خودشان از حیث اهداف، مبدأ و معاد نداشته باشند، نوعی بیگانگی با شخصیت خود پیدا می‌کنند و به بحران هویت مبتلا می‌شوند. در این میان، زنان به دلیل روح حساس‌تری که نسبت به مردان دارند بیشتر در معرض آسیب‌هایی از این دست قرار دارند. با بررسی پژوهش‌های صورت گرفته در آثار و پیامدهای فضای مجازی در دنیای کنونی و در نظر گرفتن جوانب مختلف این موضوع، این نکته محرز شد که فضای مجازی نتایج مثبت و منفی بسیاری دارد که از جمله نتایج مثبت آن می‌توان به تحصیل علم و دانش، اشتغال، کاهش انزوای اجتماعی و ارتباطات آسان، اشاره کرد. همچنین فضای مجازی با توجه به حساسیت ویژه زنان آثار مخربی نیز می‌تواند بر زندگی و هویت آنان بگذارد که از جمله آن‌ها، خودنمایی و تبرج در زنان، تزلزل ارکان خانواده، مورد فریب واقع شدن، بی‌هویتی و اعتماد به فضای مجازی است. با در نظر گرفتن معارف اسلامی، می‌توان راهکارهایی جهت برون‌رفت از معضلات پیامدهای منفی فضای مجازی ارائه داد که سواد رسانه‌ای، خودآگاهی و تقوی از جمله آنان است. در نتیجه، کسب مهارت در استفاده از انواع رسانه‌ها از جمله فضای مجازی، شناخت

ویژگی‌های شخصی، الگوهای رفتاری، عقاید، ارزش‌ها، باورها و اهداف، سپس تسلط بر خویشتن با تکیه بر معارف دینی و اسلامی در ابعاد مختلف زندگی، برای مقابله با حمله‌های موجود در محیط جامعه به ویژه فضای مجازی و حفظ سلامت روان و هویت همه افراد به خصوص زنان بسیار تأثیر گذار است.

منابع

- آذین، فرهاد و فرهادی، هادی (۱۴۰۰). پیش‌بینی تمایل به طلاق از طریق اعتیاد به فضای مجازی، خیانت‌های اینترنتی و اعتیاد به بازی‌های رایانه‌ای در افراد متقاضی طلاق. فصلنامه ایده‌های نوین روانشناسی، ۸(۱۲)، ۱۲۶-۱۳۹.

<https://jnip.ir/article-1-442-fa.html>

- امام خمینی، روح‌الله (۱۳۸۰). شرح چهل حدیث. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ بیست و چهارم.

- امام علی (۱۳۸۹). نهج‌البلاغه. ترجمه دشتی، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین، چاپ هفتم.

- امامی جمعه، سید مهدی و صارمی، حانیه (۱۳۹۲). خودآگاهی و انواع آن با تکیه بر موزه‌های معرفتی امام علی علیه‌السلام. نشریه اخلاق، ۳(۹)، ۱۸۹-۲۱۳.

<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1051657>

- پیشگاهی‌فرد، زهرا، انصاری‌زاده، سلمان، کرمی، افشین و پرهیز، فریاد (۱۳۹۸). تعامل در فضای سایبر و تأثیر آن بر هویت زنان در ایران (مطالعه مورد دانشجویان دختر دانشگاه تهران). نشریه زن در توسعه و سیاست (پژوهش زنان)، ۸(۲)، ۱۸۹-۲۰۹.

https://jwdp.ut.ac.ir/article_20842.html

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). زن در آئینه جلال و جمال. قم: اسراء، چاپ نوزدهم.

- خدادوست، مریم (۱۳۹۸). نقش تقوا در تربیت فکری انسان از منظر قرآن. فصلنامه مطالعات تفسیر آلاء الرحمن، ۲(۸)، ۱۲۳-۱۴۱.

<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/2123489>

-راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۶). *المفردات فی غریب القرآن*. ترجمه مصطفی رحیمی‌نیا، تهران: سبحان، چاپ اول.

- رفعت‌جاه، مریم و روح‌افزا، فائزه (۱۳۹۱). مطالعه اجتماعی و فرهنگی مؤثر بر نگرش به هویت دینی زن مسلمان. *نشریه مسائل اجتماعی ایران*، ۳(۲)، ۶۱-۹۲.

[dor: 20.1001.1.24766933.1391.3.2.3.8](https://doi.org/10.1001.1.24766933.1391.3.2.3.8)

- ساریخانی، عباس و کمالی‌نهاد، محمدعلی (۱۴۰۰). نقش شبکه‌های اجتماعی و سبک‌های هویت زنان در ناپایداری زندگی مشترک. *نشریه پویا در آموزش علوم انسانی*، ۷(۲۵)، ۶۰-۴۵.

[dor: 20.1001.1.27172260.1400.7.25.4.8](https://doi.org/10.1001.1.27172260.1400.7.25.4.8)

- سلیمانی، سمیرا، بابانژادی، مهران و غنمی، فائزه (۱۳۹۳). نقش خودآگاهی و تنظیم هیجان در کنترل اضطراب دانشجویان. *فصلنامه فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی*، ۵(۲۰)، ۵۵-۶۶.

https://qccpc.atu.ac.ir/article_1689.html

- شیخ‌الاسلامی، سید حسین (۱۳۷۹). *گفتار امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام؛ همراه با ترجمه فارسی هدایة العلم و غررالحکم*. قم: انتشارات انصاریان، چاپ پنجم.

- غنی‌زاده بافقی، مریم و ورمزیار، فائزه (۱۴۰۰). تأثیر جنبش‌های فمینیسم بر تحول مفهوم خانواده، *مجله پژوهش‌های حقوقی*. ۲۰ (۴۶)، ۲۲۵-۲۵۳.

<https://doi.org/10.48300/jlr.2021.132620>

- فتاحی‌زاده، فتحیه (۱۳۸۶). *زن در تاریخ و اندیشه اسلامی*. قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- کریمی، جلیل، محمدپور، احمد و قادری، صلاح‌الدین (۱۳۹۱). *جامعه‌شناسی و مسئله هویت ایران (فرا تحلیلی از مطالعات نظری و پژوهشی هویت)*. *نشریه مطالعات ملی*، ۱۳(۴۹)،

۲۹-۵۸. https://www.rjnsq.ir/article_99207.html

- گراوند، هوشنگ و نظری، محمدرضا (۱۴۰۲). مرور نظامند مطالعات اعتیاد به فضای مجازی در ایران، *نشریه پژوهش‌های دانش انتظامی*، ۲۵ (۹۸)، ۱۲۵-۱۶۷.

<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/2055538>

- مجیدی قهرودی، نسیم و آذری، فاطمه (۱۳۸۹). بررسی نقش اینترنت در ارتقای جایگاه زنان. *نشریه پژوهش‌نامه زنان*، ۱(۲)، ۸۷-۱۱۰. <https://ensani.ir/fa/article/309430>

- مرندی حیدرلو، مریم و رضایی، آیدا (۱۴۰۲). بررسی رابطه بین سواد رسانه‌ای با پرخاشگری

- فضای سایبری و تفکر انتقادی در بین دانشجویان دانشگاه تبریز. نشریه چشم/انداز برنامه درسی و آموزشی، ۲ (۴)، شماره پیاپی ۸، ۶۲-۸۲. <https://doi.org/10.22034/cipj.2023.59502.1107>
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۸). *از جنبش تا نظریه اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم*. تهران: شیرازه، چاپ چهارم.
- معنوی، زینب السادات و طاهری، مسلم (۱۴۰۰). خودنمایی زنان در فضای مجازی به مثابه یک آسیب اجتماعی و راهکارهای مقابله با آن. *نشریه مطالعات اسلامی آسیب‌های اجتماعی*، ۳ (۱)، ۱۸۹-۲۰۶. https://issn.shahed.ac.ir/article_3740.html
- میشل، آندره (۱۳۸۳). *جنبش زنان: فمینیسم*. ترجمه هما زنجانی‌زاده، تهران: نشر نیکا.
- ناتانیل، براندن (۱۴۰۲). *روانشناسی عزت‌نفس*. ترجمه مهدی قراچه‌داغی، تهران: نشر نخستین.
- نجفی، فاطمه و واحدی، مهدی (۱۳۹۸). *فرصت‌های فضای مجازی؛ رویکرد دینی-آموزشی*. International Multidisciplinary Journal of pure life، ۶ (۲۰)، ۳۱-۴۸. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1707017>
- نصیری، بهاره، بخشی، بهاره و هاشمی، سید محمود (۱۳۹۱). اهمیت آموزش سواد رسانه‌ای در قرن بیست و یکم. *مطالعات رسانه‌ای*، ۱۸، ۱۴۹-۱۵۸. <https://www.noormags.ir/view/fa/magazine/number/57358>
- واسعی، فاطمه و صفریزدی، محمدجواد. (۱۳۹۵). *فمینیسم از فرازی خیالی تا فرودی واقعی*. قم: وحی و خرد.
- یزدان‌پناه درو، کیومرث (۱۳۹۸). کارکرد فضای مجازی در ارتقای سطح فکری و اجتماعی زنان در ایران. *نشریه پژوهش‌های جغرافیای انسانی*، ۵۱ (۲)، ۵۱۳-۵۳۰. [dor: 20.1001.1.20086296.1398.51.2.16.8](https://doi.org/10.1001.1.20086296.1398.51.2.16.8)
- Abbott, P. Wallace, C and Tyler, M. (2005). *An introduction to sociology: feminist perspectives*. 2ed Ed, London: Routledge.
- Mackay, F. (2015). *Radical Feminism*. New York: palgrave macmillan.



Vol. 11 | No. 40 | 2024 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.503116.1398>

The Issue of Women: A Comparison of the Discourses of Political Islam and Fundamentalism


Seyed Sadegh Haghghat 

Master Professor in the Department of Political Thought at the Imam Khomeini Research Institute and Islamic Revolution Research Center, Tehran, Iran

ss.haghghat@gmail.com

Article Info	Abstract
<p>Article Type: Research Article</p> <p>Received: 2024 /05 / 20</p> <p>Revised: 2024 /06 / 05</p> <p>Accepted: 2024 /07 / 12</p> <p>Published Online: 2024 /07 / 21</p>	<p>Political Islam is an interpretation of Islam based on the necessity of forming a government (according to Sharia). In other words, Political Islam believes in the authority of religion (and Sharia) in political and social affairs. In contrast to Political Islam, there is non-political Islam, which has no such concerns—though it believes in some kind of interaction or intervention of Sharia in politics. Since Political Islam can take on a moderate interpretation, it is possible to distinguish between this term and fundamentalism. Both Political Islam and fundamentalism have consistently faced the issue of women. This issue is considered a subset of their confrontation with modernity. Fundamentalists—and to some Islamists—have failed to present a coherent synthesis in the face of tradition and modernity, particularly regarding the issue of women.</p> <p>Some scholars have characterized religious fundamentalism with three features: a plan for controlling women, rejection of pluralism, and an effort to integrate religion and politics. The difference between Political Islam and fundamentalism in this regard is that Political Islam can be moderate and non-radical and, to some extent, accept aspects of modernity.</p> <p>In response to the question of what Political Islam and fundamentalism think about the role and status of women—and what differences exist between these two discourses—the hypothesis of this article is that Shiite Political Islam, unlike Sunni fundamentalism, tries to highlight the role of women in society. Therefore, it welcomes interpretations that support this view. The perception of this discourse regarding the issue of women is a function of its confrontation with the discourse of modernity.</p> <p>Revolutionary Political Islam is based on the following concepts: othering in relation to the West, the use of political and military tools to achieve defined national interests, opposition to Zionism, and the acquisition of power through revolution. This paper, preferring a context-oriented approach (over a text-oriented method), seeks to utilize the terminology of discourse theory and methodology.</p> <p>Keywords: Women rights, Shii, Sunni, fundamentalism, neo-fundamentalism, political Islam</p>

مسئله زن: مقایسه دو گفتمان اسلام سیاسی و بنیادگرایی

سیدصادق حقیقت 

استاد تمام گروه اندیشه سیاسی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

ss.haghighat@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

اسلام سیاسی قرائتی از اسلام مبتنی بر ضرورت تشکیل حکومت (بر اساس شریعت) است. به عبارت دیگر، اسلام سیاسی به مرجعیت دین (و شریعت) در امور سیاسی و اجتماعی اعتقاد دارد. در مقابل اسلام سیاسی، اسلام غیرسیاسی وجود دارد که چنین دغدغه‌ای ندارد، هرچند به نوعی تعامل یا مداخله (نهاد) شریعت در سیاست اعتقاد داشته باشد. از آنجاکه اسلام سیاسی می‌تواند قرائت میانه‌رو داشته باشد، می‌توان بین این اصطلاح و بنیادگرایی تمایز قائل شد. اسلام سیاسی و بنیادگرایی همواره با مسئله زن روبرو بوده است. این مسئله فرع رویارویی این دو جریان با مدرنیته تلقی می‌شود. بنیادگرایان و تا حدی اسلام‌گرایان، نتوانسته‌اند هم‌نهادی سازوار از رویارویی سنت و تجدد و به شکل خاص مسئله زن، به دست دهند. برخی اندیشمندان بنیادگرایی دینی را با سه خصیصه معرفی کرده‌اند: طرحی برای کنترل زنان، رد کثرت‌گرایی و سعی در ادغام دین و سیاست. تفاوت اسلام سیاسی و بنیادگرایی در این زمینه آن است که اسلام سیاسی می‌تواند میانه‌رو و غیر رادیکال باشد و به درجاتی تجدد را برتابد. در پاسخ به این سؤال که دیدگاه اسلام سیاسی و بنیادگرایی نسبت به نقش و جایگاه زنان چیست و چه تفاوتی بین این دو گفتمان وجود دارد، فرضیه مقاله بر آن است که اسلام سیاسی شیعی، برخلاف بنیادگرایی سنی، سعی دارد نقش زنان در جامعه را برجسته کند؛ و بدین جهت، از قرائت‌هایی که به این برداشت کمک می‌کنند استقبال می‌نماید. تلقی این گفتمان نسبت به مسئله زن، تابعی از مسئله رویارویی با گفتمان تجدد است. اسلام سیاسی انقلابی بر مفاهیم ذیل ابتناء دارد: دیگرسازی نسبت به غرب، توسل به ابزارهای سیاسی و نظامی برای رسیدن به منافع ملی تعریف شده، ضدیت با صهیونیسم و کسب قدرت از طریق انقلاب. این نوشتار با ترجیح مبانی زمینه‌گرایانه (نسبت به روش متن‌گرایانه)، درصدد است از اصطلاحات روش و نظریه گفتمان بهره برد.

کلیدواژه‌ها: اسلام سیاسی، بنیادگرایی، نوبنیادگرایی، سلفی‌گری، شیعه، سنی، مسئله زن.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۲/۳۱

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۳/۱۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۴/۲۲

انتشار آنلاین:

۱۴۰۳/۰۴/۳۱

صفحات:

۵۱-۷۸

به نظر می‌رسد رویکرد ادیان ابراهیمی نسبت به زن و اصل مسئله حجاب تا حدی اشتراک داشته باشد: «در حدود سال‌های ۲۳۰ میلادی، کشیشی یونانی در شمال سوریه کتابی نوشته است، در اخلاق مسیحیت که بعدها به نام آموزه‌های حواریون^۱ مشهور شده است. اصل متن یونانی، اینک از دست رفته؛ اما ترجمه لاتینی و سریانی آن از زمان‌های خیلی دور رایج بوده، چنان که هم اینک دست نوشته سریانی کهنی از آن به تاریخ ۶۸۳ میلادی، معادل شصت هجری، باقی است. بخش سوم کتاب مربوط است به «اصول اخلاقی زنان مسیحی و اینکه زن باید تنها رضایت همسر خویش را پیش چشم داشته باشند». سخن با نوعی «الرجال قوامون علی النساء» آغاز می‌شود که در اصل هم سخن پولس رسول است در انجیل، رساله به کرنتیان: «باشد که زنان مطیع مردان باشند؛ چرا که مرد پیشوای زن است و پیشوای مرد دین‌دار، مسیح است». همین بخش قطعه‌ای دارد که به شکل قابل توجهی، در لفظ و معنی، با آیه سی و یکم سوره نور نزدیک است: از زنان می‌خواهد که در بازار خود را بپوشانند «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ...»: سر مه نکشند، آرایش نکنند و زیبایی خود را آشکار نکنند «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ...»: اینکه در بازار نگاه فروگیرند و چشم بر این و آن نداشته باشند «بَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ...» و اینکه زیبایی خود را فقط برای همسر خود حفظ کنند... «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ...» (مجاهدی، ۱۴۰۳).

در کتاب زن در آینه جلال و جمال جوادی آملی - به عنوان یکی از متفکران اسلام سیاسی - به جایگاه زن در اسلام پرداخته است. همچنین قندهاری و صالحی در «اعتبارسنجی النساء نواقص العقول» تنها به یک مسئله در این زمینه پرداخته‌اند. علاوه بر این، الیویه روآ در تجربه اسلام سیاسی، بابی سعید در هراس بنیادین و رضوان سید در اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، صفحاتی چند را به مسئله زن از دیدگاه اسلام سیاسی و بنیادگرایی اختصاص داده‌اند، هر چند تفاوت اساسی بین این دو گفتمان را تعریف نکرده‌اند. این نقد به محمد عماره نیز در السلف و السلفية تا حدی وارد است. با بررسی ادبیات بحث، می‌توان دریافت خلأ موضوع مقاله حاضر به خوبی آشکار می‌شود.

تمرکز این نوشتار، بر گفتمان‌های خاصی از اسلام است؛ و به شکل خاص اسلام سنتی، سنت‌گرا و تجدیدگرا را شامل نمی‌شود. اگر اسلام سیاسی را به گفتمانی که در صدد تأسیس حکومت (بر اساس شریعت) است تعریف کنیم، می‌تواند شکل میانه‌رو یا رادیکال داشته باشد. بنیادگرایی ضرورتاً همراه با خشونت و رادیکالیسم است. پس هر چند برخی معتقدند این دو اصطلاح به یک معناست، حداقل در این متن، شاهد تفاوت‌هایی بین آن‌ها هستیم. متن حاضر سعی دارد عمدتاً از اصطلاحات نظریه/روش گفتمان بهره‌جوید. بر اساس زمینه‌گرایی، متن ضرورتاً باید در درون زمینه‌های سیاسی و اجتماعی خاص خود تفسیر شود. اساساً روش و نظریه گفتمان نوعی روش زمینه‌گرایانه محسوب می‌شود؛ به این معنا که متن نمی‌تواند به وسیله متن تفسیر شود و ضرورتاً باید در زمینه‌های سیاسی-اجتماعی خود مورد بررسی قرار گیرد. در این مقاله، ضرورتاً به مبانی نسبیّت‌گرایانه روش گفتمان تقیدی وجود ندارد؛ علاوه بر آنکه بحث در حوزه اسلام دو (قرائت‌های مربوط به اسلام) و اسلام سه (عملکرد مسلمانان) است، نه اسلام یک (خود کتاب و سنت).

دو گفتمان بنیادگرایی و اسلام سیاسی، به عنوان دو جریان عمده و مهم در جوامع اسلامی، همواره در دوران معاصر مورد توجه اندیشمندان و سیاستمداران بوده‌اند و در نتیجه تحولات موجود در کشورهای اسلامی، بر اهمیت آن‌ها افزوده شده است. این اهمیت از چند جهت قابل مطالعه است:

الف) افزایش آگاهی و بیداری اسلامی و پیوستن روزافزون مردم کشورهای مسلمان به این جنبش‌ها توان جدیدی بخشیده و همچنین خیز برداشتن این جریانات به سمت تصاحب قدرت سیاسی و تشکیل حکومت اسلامی و در نتیجه کسب قدرت سیاسی، نظامی، اقتصادی و اجتماعی از جمله مسائلی است که بررسی این جریانات و تحولات موجود در آن‌ها را ضروری می‌نماید.

ب) گونه‌ای خاص از جریان فوق شکل رادیکال پیدا کرده است؛ و در عصر حاضر، با عنوان نو بنیادگرایی شناخته می‌شود. خشونت دینی در قالب گروه‌هایی همچون داعش چهره اسلام را مشوه کرده، به شکلی که تشخیص حرکت‌های اصلاح طلبانه و تروریستی برای دیگر

ناظران سخت به نظر می‌رسد. ظهور و بروز این جریان‌ها بدون ارتباط با مسئله بعد، استعمار نو، نیست.

ج) دولت‌های غربی و مخصوصاً قدرت‌های بزرگ، توجهی خاص به منطقه خاورمیانه به‌عنوان قلب انرژی دنیا دارند؛ و از این جهت، به مسئله اسلام سیاسی، بنیادگرایی و تشکیل حکومت اسلامی در این منطقه حساس می‌باشند؛ و به یک بیان، هویت خود را در نفی «دیگری»^۱ تعریف می‌کنند.

د) جنبه دیگر مسئله، اهمیت نظری مطالعات اسلامی است. با توجه به اینکه جهان اسلام دارای گرایش‌های مختلفی در دو مذهب شیعه و سنی است، تأثیر و تأثرات مختلفی در باورها، احکام و ارزش‌های آن‌ها در حال رخ دادن است. پس باید به شکل تئوریک نشان داد که چگونه دیدگاه‌های جنبش‌های اسلامی بنیادگرا، نوبنیادگرا و اسلام سیاسی - در هر دو مذهب شیعه و سنی - نسبت به مسئله زنان، در مبانی نظری کلامی و فقهی ریشه دارند.

ه) در ادامه، باید نشان داد که تأثیر امر واقع بیشتر است یا مبانی اندیشه‌ای و نظری. در این بخش باید این مسئله مورد بررسی قرار گیرد که این گونه اندیشه‌ها موجب پدید آمدن آن گونه جنبش‌ها و حرکت‌های اجتماعی شده‌اند، یا این بنیادگرایی و اسلام سیاسی مبانی خاص خود را یدک کشیده است. به نظر می‌رسد این مدعا قابلیت تأیید داشته باشد که هر چند در گفتمان بنیادگرا، زن به‌عنوان جنس دوم مطرح است و با بی‌اعتنایی و چه بسا همراه با خشونت، نسبت به او برخورد می‌شود، اسلام سیاسی سعی دارد زنان را به صحنه اجتماع بکشانند و نقش‌های سیاسی و اجتماعی بر دوش آن‌ها بگذارد.

سلفی‌گری و بنیادگرایی

قبل از هر چیز، باید مقصود از اصطلاح سلفی‌گری را مشخص کنیم؛ چراکه می‌تواند مقدمه‌ای برای فهم سه اصطلاح بنیادگرایی، نوبنیادگرایی و اسلام سیاسی باشد. اصطلاح «سلفیه» در دائرةالمعارف جهان اسلام نوین^۲ به سرپرستی جان اسپوزیتو این گونه تعریف شده

1. Other

2. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*

است: «اغلب، کلمه «اصلاح» و «تجدید» به جای واژه «سلفیه» به کار می‌رود. احمد بن حنبل سخنگوی سلفیه سنتی است و ابن تیمیه سهم عظیمی در رشد و تحول سلفیه داشت. وهابیت یکی از جنبش‌های اصلاحی سلفیه در پیش از دوران جدید است که بر سنوسیه تأثیر گذاشت. جنبش‌های احمد سید احمدخان هندی و شاه ولی‌الله دهلوی و سید احمد بریلوی در شبه قاره هند طرفدار خلوص دینی بودند. سلفیه جدید را سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده پدید آوردند. تفاوت آن با سلفیه سنتی در سرشت ذاتاً عقلانی و گرایش جدید ایشان بود. نوشته‌های سید جمال و عبده و دیگر روشنفکران اصلاح‌گرا همچون کواکبی و رشید رضا و ابن بادیس بنیان‌های ایدئولوژیک سلفیه جدید را تشکیل می‌داد. سلفیه جدید بر اهمیت توحید و خالص‌سازی عقاید مسلمین تأکید می‌کرد. سلفیه سنتی یا حنبلی بر خلوص عقیده تأکید دارد و سلفیه جدید بر ابعاد اصلاح» (شاهین، ۱۳۹۱، ج ۳، ص. ۸۱).

مهدی فرمانیان پس از نقل متن فوق، به تشریح پنج جریان سلفی - سلفیه نصوصی، سلفیه عقلانی، سلفیه نجدی، سلفیه جهادی، سلفیه ظلامی - می‌پردازد: به نظر می‌رسد نویسنده این مدخل سلفی‌گری را معادل اصلاح و روشنفکری دانسته و از وهابیت ظاهرگرا تا سرسید احمدخان هندی مادی‌گرا را در این طیف جای داده است. نویسنده شاخصه دقیقی برای سلفی‌گری ندارد. محمد عماره در مقدمه کتاب *السلف و السلفیه* می‌نویسد: «برخی تا اسم سلفیه می‌آید تقلید، جمود و مخالفت با عقل و تمدن به ذهنشان می‌رسد؛ و برخی دیگر از غربی‌ها، سلفی‌ها را «فاشیست‌های اسلامی» می‌دانند که خطرشان از نازی‌ها و مارکسیسم بیشتر است. پاره‌ای دیگر از کلمه سلفیه، سلفیه جهادی را تصور می‌کنند که این گروه سلاح به دست گرفته و به جنگ حاکمان کشورهای اسلامی می‌روند و جنگ با عدو قریب - حاکمان کشورهای اسلامی - را بر عدو بعید - استعمار و اسرائیل - مقدم می‌دانند». عماره معتقد است که همه گروه‌های فوق سلفی‌اند؛ زیرا به سلف و پیشینیان خود تمسک کرده‌اند. وی احمد بن حنبل و پیروانش را «سلفیه نصوصی» می‌نامد که فقه‌شان نیز «فقه نصوصی» است و از ظاهر نص، فراتر نمی‌رود (فرمانیان، ۱۴۰۳، ص. ۳۵). عماره ابن تیمیه را «فیلسوف سلفیه» می‌نامد که عقل و عقلانیت را در میان اهل حدیث تقویت کرد. با ظهور او، یک طیف سلفیه جدید به وجود آمد که به دنبال تجدید فکر بود. محمد عماره این طیف را «سلفیه عقلانیه» می‌نامد (فرمانیان، ۱۴۰۳، ص. ۵۱). عماره خیلی خوب به تحلیل سلفیه در عصر حاضر پرداخته و

می نویسد: در بادیه نجد، دعوت محمد بن عبدالوهاب به عنوان صورت جدیدی از سلفیه ظهور کرد که به سلفیه نصوصی احمد بن حنبل نزدیک تر بود تا سلفیه عقلانی ابن تیمیه. لذا خشونت بادیه را در فتوایش بروز داد و مثل سلفیه نصوصی از تأویل و رأی و قیاس دوری گزید. به نظر عماره، نسخه دیگری از سلفیه در مصر توسط محمد عبده شکل گرفت که آن را «سلفیه عقلانی مستنیر» لقب می دهد. این سلفی گری به تأیید دو سلفیه عقلانی ابن تیمیه و سلفیه نجدی محمد بن عبدالوهاب پرداخت؛ ولی به ضدیت با عقل و تأویل و تندروری و هابیت انتقاد کرد. در این دوران، میان سلفیه نجدی انشاقات زیادی حاصل شد و از دل آن، سلفیه علمیه و سلفیه جهادی و سلفیه ظلامی بروز کرد که سلفیه ظلامی به تکفیر ابن قیم و ابن تیمیه هم پرداختند (فرمانیان، ۱۴۰۳، صص. ۶۰-۶۱).

السراجی در کتاب *الاسس الدینیة للاتجاهات السلفیة طبقه بندی دیگری دارد:*

۱. سلفیه اولی: به رهبری فکری احمد بن حنبل، ابن تیمیه و ابن قیم با تأکید بر نفی تأویل، نفی عقل، توجه به خبر واحد، ذم علم کلام، نقد تصوف و تندروری نسبت به مخالفان.
 ۲. سلفیه وسیطه (وهابیت): این نحله افکار ابن تیمیه را احیا کرد و تقسیم بندی توحید و شرک وی را پذیرفت و حکم به تکفیر اکثر مسلمانان داد و ایشان را بدتر از مشرکان زمان پیامبر^(ص) معرفی کرد.

۳. سلفیه اصلاحی در مصر: این گروه را جمال الدین افغانی و محمد عبده و رشید رضا تأسیس کردند و به دنبال جمع عقل و نقل و سنت و مدرنیته^۱ بودند. در نگاه سلفیه اصلاحی، برخلاف سلفیه وهابی، عقل بر نقل تقدم دارد (فرمانیان، ۱۴۰۳).

مفهوم بنیادگرایی^۲ ریشه در جهان مسیحیت غرب دارد. نخستین بار، پروتستان های انجیلی آمریکا در دهه ۱۹۱۰ با انتشار جزواتی تحت عنوان «Fundamental» به صورت ارادی و خودخواسته این واژه را به خود اطلاق نمودند؛ و در مخالفت با اصول تجددگرایی^۳، بازگشت به اصول مسیحیت را که از دیدگاه دنیای مدرن غرب سخت گیرانه و متعصبانه تلقی می شد، مطرح کردند (Haar & Busuttil, 2003, p.3). امروزه، دنیای مدرن غرب در مواجهه با

1. Modernity
2. Fundamentalism
3. Modernism

حرکت‌های اسلامی معاصر این اصطلاح را، بدون توجه به تفاوت‌ها و مبانی متفاوت اندیشه‌ای و عملی، بر این گونه جریان‌ها اطلاق می‌کند. بنیادگرایی به معنی وفاداری و سرسختی بر ریشه‌های اولیه دین و ایدئولوژی است؛ و به این جهت که سودای بازگشت به اصول بنیادین دین را دارد، در عقیده و اندیشه، واپس‌گرا و ارتجاعی تلقی می‌شود. بنیادگرا بر این باور است که علی‌رغم ادعاها، اصول دین بدون اشتباه و تناقض است و همواره در طول تاریخ ثابت و درست باقی‌مانده است (سرمد، ۱۹۹۱). بر اساس این گفتمان، دستورات اخلاقی و اعتقادی خاصی که از متون مقدس گرفته شده، باید در تمام خواسته‌های جمعی آشکارا مورد قبول قرار بگیرد و شرعاً قابلیت اجرا دارد (Lawrence, 1989). بنیادگرایی در تفسیر متون دینی به معنای ترجمه و تفسیر تحت‌اللفظی است. به‌طور مثال، کسانی که به الفاظ قرآن و انجیل تحفظ دارند، بنیادگرا خوانده می‌شوند، هرچند از نظر سیاسی بنیادگرا نباشند.

بابی سعید به‌خوبی به دیدگاه‌های ساگال و دیویس در باب شاخص‌های بنیادگرایی دینی اشاره کرده است. از نظر آنان، بنیادگرایی سه خصیصه عمده دارد: طرحی برای کنترل رنان، رد کثرت‌گرایی و ضرورت ادغام دین و سیاست. از نظر آنان، سه خصیصه فوق‌توأم شکل‌دهنده مفهوم بنیادگرایی هستند (سعید، ۱۳۹۰، ص. ۱۹). علاوه‌براین، به نظر می‌رسد بنیادگرایی دربردارنده سه اصل مذهب‌گرایی شدید همراه با خشونت‌گرایی (و میلیتاریسم)، ضدیت با تجددگرایی و مطلق‌اندیشی باشد. به‌هرروی، همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، دیدگاه نسبت به زن و جایگاه او یکی از ارکان تعریف بنیادگرایی تلقی شده است؛ و از این جهت، نسبت سنجی بنیادگرایی (و اسلام سیاسی) با تعریف و مقام زن توجیه پیدا می‌کند. این مسئله، همان‌گونه که خواهیم دید، در خصوص اسلام سیاسی صادق است.

بنیادگرایی پدیده‌ای تاریخی است که به تعبیر گفتمانی، در دشمنی و غیریت‌سازی^۱ با «دیگری» هویت می‌یابد. بنیادگرایی را می‌توان نهضتی ضد تجددگرایی در دوران مدرن، خواند. هرچند اندرو هیوود به دلیل استفاده این گونه جنبش‌ها از ابزارهای مدرنیته، آن‌ها را پدیده‌ای مدرن می‌داند و بیخو پارخ آن‌ها را فرزند نامشروع مدرنیته نام می‌نهد؛ اما لارنس آن‌ها را ضد مدرن تلقی می‌کند؛ چون به نظر وی هرچند بنیادگرایان از نتایج تکنولوژی عصر

1. Antagonism

مدرن استفاده می‌کنند؛ اما نافی خردگرایی فلسفی و فردگرایی مدرنیسم هستند. به نظر وی، مخرج مشترک همه آن‌ها مخالفت با ارزش‌های روشنگری است (هیوود، ۱۳۸۳، ص. ۴۸۶)؛ پس می‌توان گفت بنیادگرایی پدیده‌ای در دوران مدرن؛ اما برای ضدیت با مدرنیسم است. بنیادگرایی را نباید با محافظه‌کاری^۱ و سنت‌گرایی^۲ اشتباه گرفت؛ زیرا این دو میانه‌رو و دوراندیش‌اند، درحالی‌که بنیادگرایی جسور و شورمند است. درحالی‌که محافظه‌کاری متمایل به جانب‌داری از نخبگان و دفاع از سلسله‌مراتب است، بنیادگرایی مظهر گرایش‌های مردم‌گرایانه و پوپولیستی است. محافظه‌کاری هوادار استمرار وضع موجود و سنت است؛ بنیادگرایی؛ اما افراط‌گراست و گاهی آشکارا حالت انقلابی دارد. سنت‌گرایی دلالت به این اعتقاد دارد که نهادها و روش‌های موروثی، به‌ویژه آن‌هایی که از تاریخی طولانی و مستمر برخوردارند، بهترین رهنمود برای رفتار بشرند؛ اما بنیادگرایی هوادار تفاسیر سلفی از آموزه‌های دینی بوده و خواستار تجدید حیات کامل اجتماعی است (هیوود، ۱۳۸۳، صص. ۵۱۳-۴۱۵).

بنیادگرایی اسلامی^۳ معنا و مفهوم بازگشتن به اصول و اعتقادات اصلی اسلامی را در بردارد. برخلاف بنیادگرایی مسیحی و یهودی که در کشورهای صنعتی و مدرن ظاهر شدند، پدیده‌ای که بنیادگرایی اسلامی خوانده می‌شود در کشورهای پدید آمد که بیشتر در زمره جهان سوم هستند و از دیدگاه «دلایل خاستگاهی» با دیگر انواع بنیادگرایی تفاوت دارند (سعید، ۱۳۹۰، ص. ۱۰). به همین دلیل است که بنیادگرایی (و همچنین اسلام سیاسی) را ضرورتاً باید با روش زمینه‌گرایانه تحلیل کرد.

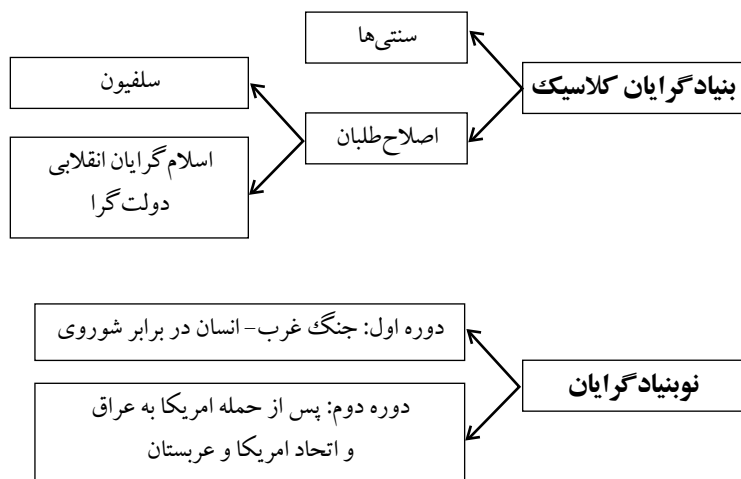
در فرهنگ لغات سیاسی آکسفورد از «بنیادگرایی اسلامی» برای توصیف هر حرکتی که خواهان اجرای کامل و بی‌چون‌وچرای آموزه‌های قرآن و شریعت باشد یاد شده است. گراهام فولر، بنیادگرایی اسلامی را صرفاً برای اسلام‌گرایانی که قرائت خشک و متعصبانه‌ای از قرآن و سنت پیامبر^(ص) دارند، استفاده می‌کند؛ کسانی که معتقدند تنها درک صحیح از اسلام منحصر به آن‌هاست و دیگران را نمی‌توانند تحمل کنند (رهبر و مهاجرانی، ۱۳۸۸).

-
1. Conservatism
 2. Traditionalism
 3. Islamic fundamentalism

در اینجا، می‌توان به سه نکته مهم اشاره کرد. اولاً تعریف گراهام فولر با تعریفی که در این مقاله انتخاب شده، همخوانی دارد؛ زیرا بنیادگرایی ضرورتاً خشونت‌گرا و انحصارطلب و مخالف رواداری است. فولر بنیادگرایی را بخشی از جهان اسلام و نه تمامی آن، می‌داند. از نظر وی، همه بنیادگرایان اسلام‌گرایند؛ اما همه اسلام‌گرایان بنیادگرا نیستند. وی همچنین بنیادگرایی اسلامی را رادیکال می‌داند، به شکلی که از درک وضع موجود سنت اسلامی عدول کرده و در حقیقت، به دنبال تغییر از طریق رویکرد بازگشت به ریشه باشد (رهبر و مهاجرانی، ۱۳۸۸). همان‌گونه که خواهیم دید، به همین جهت باید بین دو اصطلاح اسلام سیاسی و بنیادگرایی تمایز قائل شویم. در چنین اطلاق، بنیادگرایی با عقل‌گریزی و رد مطلق هر امر جدید و در نتیجه رد کل آموزه‌های دنیای مدرن و تأکید بر ظاهر الفاظ متون وحیانی، شناسایی می‌شود (بهرزولک، ۱۳۸۶، صص ۳۴-۳۲). نکته دوم روشن شدن نسبت سلفی‌گری و بنیادگرایی است. بنیادگرایی اساساً مفهومی مدرن و سلفی‌گری اساساً مفهومی سنتی است. پس به یک معنا، بنیادگرایی در سلفی‌گری ریشه دارد. البته بر اساس مطالب پیش گفته، سلفی‌گری جدید تقریباً معادل بنیادگرایی است. نکته آخر این است که «بنیادگرایی» خصوصاً با در نظر گرفتن فرهنگ ایرانی نباید به «اصول‌گرایی» ترجمه شود؛ چراکه بر اساس آشفتگی مفهومی، در جمهوری اسلامی ایران از محافظه‌گرایان با عنوان اصول‌گرایان یاد شده، در حالی که ایشان در مقابل اصلاح‌طلبان قرار دارند و محافظه‌گرا و طرفدار حفظ وضع موجود محسوب می‌شوند.

خرده‌گفتمان‌های بنیادگرایی اسلامی

با توجه به اینکه رویکرد گفتمان‌های مختلف نسبت به جایگاه زن متفاوت است، نمودار زیر طبقه‌بندی تقریباً جامعی از خرده‌گفتمان‌های بنیادگرایی اسلامی به دست دهد:



الف) اسلام‌گرایان سنتی: این دسته که به لحاظ تاریخی اولین دسته علمای دین بوده‌اند، طرفدار تداوم شیوه دست‌یابی به نصوص اصلی از طریق تفسیر هستند. اصل اساسی نظریه ایشان تقلید است. رویکرد اسلام‌گرایان سنتی گاهی مانند بریلوی‌ها با تصوف همراه بوده است. از دیدگاه سیاسی، علمای سنتی بدون آنکه مسئله قدرت را به مذهب ارتباط دهند، آن را رها می‌کنند. براین اساس، حاکم باید در همخوان کردن عمل خود با شریعت بکوشد. هرچند روآ معتقد است ایشان از آموزش و مشارکت زنان در عرصه‌های عمومی طرفداری کرده و گرایش‌های ضد صهیونیستی و نه ضدیهودی، دارند (روآ، ۱۳۷۸، ص. ۵۳)؛ ولی به نظر نمی‌رسد در مجموع دیدگاه مثبتی نسبت به حضور زنان در جامعه داشته باشند. به‌طور کلی، پارادایم سنی و شیعی در این‌گونه از اسلام‌گرایی مؤلفه‌های مشترکی دارند.

ب) اصلاح‌طلبی سلفی: سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده و رشید رضا از سرآمدان این جریان هستند. مسئله اصلی این جریان گفتار و کردار پیامبر^(ص) و سلف صالح است که به یکی از خواسته‌های آن‌ها به‌عنوان برپایی دوباره خلافت تبدیل شد. براین اساس، مسلمانان را باید از حالت عدم تحرک و تحجر فکری که به آن مبتلا هستند، نجات داد (روآ، ۱۳۷۸، ص. ۳۸). در این گرایش نیز شیعه و سنی از شاخص‌های مشترکی دارند و به آموزش و حضور زنان در جامعه معتقدند.

ج) اسلام‌گرایان انقلابی: این جریان فکری از لحاظ تاریخی با تشکیل دو حزب ایجاد شد: اخوان المسلمین (۱۹۲۸) و جماعت اسلامی پاکستان (۱۹۴۱)؛ و با گفتمان انقلاب اسلامی ایران و اسلام سیاسی شیعی ارتباط نزدیکی دارد.

خرده‌گفتمان نو‌بنیادگرایی

منظور از نو‌بنیادگرایی گرایشی از اسلام‌گرایی است که از لحاظ تاریخی پس از حمله شوروی به افغانستان شکل گرفت و بعد از دهه نود گسترش چشمگیری یافت. این جریان که از لحاظ ایدئولوژیکی محافظه‌کار و از لحاظ سیاسی رادیکال، خشونت‌طلب و از لحاظ محدوده فعالیت فراملی است تا حد زیادی به سیاست‌ها و استراتژی‌های داخلی دولت‌ها ارتباطی ندارد و بیشتر رویکردی «ضد خارجی» دارد. این تفکر نسبت به بنیادگرایی کلاسیک ذهنیت سیاسی کمتری دارد و به اجرای شریعت ظاهری تأکید می‌کند تا کسب قدرت. نمونه‌های بارز کنونی آن، جنبش القاعده و طالبان هستند. این گونه از گرایش به اسلام در برابر جنبش‌هایی قرار می‌گیرد که مدعی ایجاد یک جامعه اسلامی راستین از طریق کنش سیاسی می‌باشند و اسلام را یک مذهب صرف نمی‌دانند، بلکه آن را چونان ایدئولوژی سیاسی در نظر می‌گیرند که همه جنبه‌های اجتماعی را پوشش می‌دهد؛ بنابراین نو‌بنیادگرایان دیگر چونان اسلام‌گرایان انقلابی و دولت‌گرای شیعه و سنی در پی ایجاد دولتی اسلامی و بازگشت به اسلام راستین و اخذ بخش‌هایی از مدرنیته نیستند و باز تعریفی کاملاً متفاوت از خود ارائه می‌دهند.

این جنبش دو مرحله داشت. مرحله اول آن بیشتر به اشغال افغانستان در سال ۱۹۷۹ برمی‌گشت؛ پس از حمله آمریکا به عراق و حضور نیروهای آمریکایی در پایگاه‌هایی در کشور عربستان در سال ۱۹۹۱ وارد مرحله جدیدی شد (Manson, 2003, pp.31-41). به‌طور کلی، دارای چند شاخص عمده می‌باشند: ترکیب جهاد سیاسی و نظامی علیه غرب، گرایش‌های ضدیهودی، فراملی بودن، انتقاد شدید نسبت به اندیشه مدرن، سکولار و دموکراتیک و تأکید بر امت اسلام و سرزمین اسلامی (Bin-laden, 2013). به شکل دقیق‌تر، شاخص‌های نو‌بنیادگرایی عبارتند از:

الف) ویژگی‌های ایدئولوژیک: منتقد افول مذهب، مخالف مدرنیته و دموکراسی، دارای ذهنیت دوگانه انگار حق/باطل (Zeidan, 2001, pp. 26-53)، نص‌گرایی شدید، تصویب (و

رد تخطئه برداشت‌ها)، نفی تکثرگرایی، نگرش منجی‌گرایانه، نگاه تمدنی به اسلام، اعتقاد به تقابل اسلام و غرب و ضدیهود بودن؛

ب) ویژگی‌های ساختاری: فراملی بودن، رهبری کارزماتیک، دارا بودن شبکه‌های پراکنده و استفاده از ارتباطات و نشانه‌های دنیای مجازی؛

ج) ویژگی‌های رفتاری: تأکید بر جهاد علیه اشغالگران سرزمین‌های اسلامی، خشونت‌گرایی، عمل‌گرایی، مبارزه با دولت‌های خائن به اسلام، استفاده از تمام ابزارهای تکنولوژی مدرن و قائل نشدن تفاوت بین نظامیان و غیرنظامیان.

بنیادگرایی، نوبنیادگرایی، تجدد و مسئله زن

بر اساس مطالب پیش‌گفته، به نظر می‌رسد اولاً فهم موضع بنیادگرایی و نوبنیادگرایی در خصوص مسئله زن، در گرو فهم نسبت آن‌ها با مدرنیته باشد؛ ثانیاً این دیدگاه‌ها بسته به رویکردهای متفاوتی که ذکر شد، تنوع دارد. درک‌ها پیچیده‌گونه‌شناسی خود از جنبش‌های اسلامی را منوط به پاسخ مسلمانان به تجدد می‌داند. وی برخورد تجدیدنظرطلبان (محمد بن عبدالوهاب و مهدی سودانی)، اصلاح‌طلبی سلفیه (سید جمال‌الدین، عبده و رشید رضا)، بنیادگرایی انقلابی اسلامی و میانه‌روهای اسلامی (محمد طالبی) با تجدد را به یک شیوه ارزیابی نمی‌کند (هاپوود، ۱۳۸۰، صص. ۲۳-۱۸).

رویکرد این گفتمان‌ها نسبت به مسئله زن فرع بر مسئله رویارویی با گفتمان تجدد، به‌ویژه در وجه نرم‌افزاری آن، تلقی می‌شود. همان‌گونه که محمد غزالی اشاره کرده: «زن مسلمان امروزه اسیر دو جهان متضاد است. جهان سنت‌ها و عاداتی که در دوره‌های انحطاط رواج داشته و در فقه عقب مانده نمود یافته است از سویی و جهان معاصر با آزادی‌های لگام‌گسیخته و مسئولیت‌ناشناسانه که زن را نه تنها از مقتضیات دین که از مقتضیات انسانیت و اخلاق دور می‌کند، از دیگر سو، او را در اسارت گرفته است» (السید، ۱۳۸۳، ص. ۱۰۹). عبدالله عروی نیز معتقد است همه مطالعاتی که در غرب در خصوص وضعیت صورت می‌گیرد، قانون قرآنی را زیر سؤال می‌برد؛ و به این دلیل نمی‌توان به روش تاریخ‌گرایی متوسل شد که در ذات خود نسبی‌گراست (العروی، ۱۳۸۱، صص. ۲۱۱-۲۰۹). کسانی همانند عبدالمجید شرفی فقه را در این زمینه کارآمد نمی‌داند و معتقد است گاه از واقعیت فاصله می‌گیرند. بدون تردید، این

مسئله دینی، سیاسی، اجتماعی و حتی اقتصادی از یک سو ریشه در ارزش‌های نوگرایانه و از سوی دیگر ریشه در ارزش‌های سنتی و دینی دارد (شرفی، ۱۳۸۳، صص. ۲۰۹-۲۰۸). بنیادگرایان اصلاح‌طلب رویکرد ملایم‌تری نسبت به زنان دارند و معتقدند آن‌ها می‌توانند آموزش ببینند و در جامعه حضور داشته باشند؛ اما رویکرد نوبنیادگرایانه نسبت به زن خشن است و اجازه حضور ایشان در صحنه اجتماع را نمی‌دهد.

گفتمان اسلام سیاسی

بر اساس مطالب پیش‌گفته، اسلام سیاسی^۱ به آن دسته از جریان‌های اسلامی که معتقد به ضرورت تشکیل حکومت اسلامی (بر اساس شریعت) می‌باشند، گفته می‌شود (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶، ص. ۱۳). به عبارت دیگر، اسلام سیاسی به مرجعیت دین و شریعت در امور سیاسی و اجتماعی اعتقاد دارد و می‌تواند رادیکال نباشد. معمولاً اسلام سیاسی را معادل اسلام‌میس^۲ به کار می‌برند، هرچند در خصوص ترکیه اردوغان این گونه نیست؛ چراکه اسلام‌گرایی با نوعی لائسیته جمع شده است. گراهام فولر اسلام‌گرایی و اسلام سیاسی را به یک معنا می‌گیرد و اسلام‌گرا (معتقد به اسلام سیاسی) را کسی می‌داند که هم اسلام را به‌عنوان یک مجموعه قبول کرده باشد، هم آن را از نظر سیاسی و اجتماعی مرتبط با جهان معاصر اسلام ببیند (Fuller, 2004, xi). این تعریف به ضرورت تشکیل حکومت بر اساس شریعت اشاره ندارد و مشکل آن این است که برخی از اندیشمندان متعلق به اسلام غیرسیاسی را نیز در برمی‌گیرد.^۳ اسلام سیاسی در ارتباط دین و سیاست خلاصه نمی‌شود؛ چراکه بسیاری از اندیشمندان، همانند فقهای دوره صفویه و قاجاریه - و حتی خوبی - به ارتباط دین و سیاست قائل بوده‌اند؛ اما در گفتمان اسلام سیاسی جای نمی‌گیرند. در مقابل اسلام سیاسی، اسلام

1. Political Islam

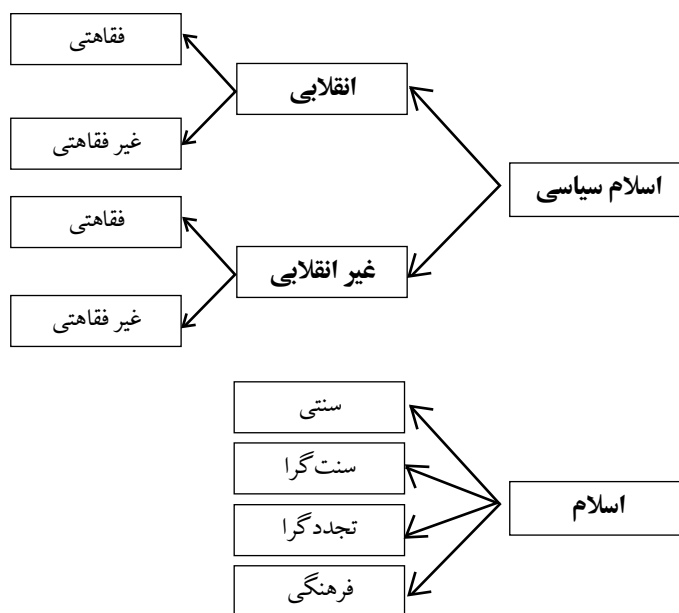
2. Islamism

۳. در تاریخ ۱۳۹۶/۱/۱۴ که گراهام فولر در دانشگاه بین‌المللی فلوریدا (FIU) سخنرانی کرد، از وی پرسیدم تعریف شما امثال آیت‌الله سیستانی را هم می‌گیرد، در حالی که او به تشکیل حکومت در زمان غیبت اعتقاد ندارد. فولر از این انتقاد استقبال کرد و گفت تعاریف متعددی برای اسلام سیاسی وجود دارد.

غیرسیاسی^۱ قرار می‌گیرد که چنین دغدغه‌ای ندارد، هرچند به نوعی تعامل یا مداخله (نهاد) شریعت در سیاست اعتقاد داشته باشد (حقیقت، ۱۳۸۹، ص. ۲۶۳).

براین اساس، می‌توان گفت اسلام سیاسی نسبت به بنیادگرایی اعم است؛ چراکه اسلام سیاسی می‌تواند شکل بنیادگرایانه و رادیکال نداشته باشد. اسلام سیاسی غیرانقلابی و میانه‌رو بنیادگرا نیست. معتقدان به اسلام سیاسی مدرنیته را به طور کامل نفی نمی‌کنند، بلکه می‌کوشند اسلام را با جامعه مدرن سازگار نشان دهند. این امر در خصوص دیدگاه ایشان نسبت به نقش زنان مهم به نظر می‌رسد. البته ایشان جنبه‌های سکولار تمدن غرب را نفی کرده، مشکل جامعه معاصر را به دوری از دین و معنویت تشخیص داده و راه‌هایی را توسل به ارزش‌های دینی و بازگشت به اسلام می‌دانند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶، ص. ۱۷). از این رو، ویژگی‌های اسلام سیاسی را می‌توان مواردی همچون اعتقاد به ابعاد فراگیر دین، اعتقاد به جداناپذیری دین از سیاست، اعتقاد به تشکیل دولت مدرن بر اساس اسلام و اعتقاد به استعمار غرب عامل عقب‌ماندگی مسلمانان دانست. می‌توان گرایش‌هایی که در مقابل مدرنیته در عالم اسلام شکل گرفته‌اند را چند «نمونه مثالی»^۲ دانست؛ هرچند تجدد یک چیز نیست که ضرورتاً به یک شکل فهم شود. تشیع سیاسی از بدو تولد با دعوای مشروعیت جانشینی پیامبر (ص) پیوند خورده و معتقد است که حضور غیبی امام زمان (عج) در کار است (عشقی، ۱۳۷۹، ص. ۱۲۰). اسلام سیاسی شیعی در دههٔ چهل متولد شد، هرچند نطفه‌اش قبل از آن در دههٔ بیست منعقد شده بود؛ و برخی مؤلفه‌های آن در اندیشهٔ سیاسی نراقی و صاحب‌جوهر ریشه داشت (حقیقت، ۱۳۸۹، ص. ۲۶۳).

1. Non-political Islam
2. Ideal type



ویژگی‌های اسلام سیاسی انقلابی شیعه عبارتند از: اعتقاد به انقلاب، روش‌های انقلابی و برنرفتن تجدد. اسلام سیاسی شیعی در عین داشتن فتاوی سنتی نسبت به مسئله نقش و حقوق زنان نسبت به مردان، سعی می‌کند آن‌ها را به صحنه جامعه آورده؛ و نقشی همانند مردان بر دوش ایشان بنهد. این قرائت از اسلام به ضرورت ایجاد مقدمات تشکیل حکومت اسلامی در زمان غیبت (بسیج مردم و انقلاب) رأی می‌دهد؛ هرچند مستلزم پرداخت بهایی زیاد، هزینه‌های جانی و مالی، باشد. این نحله از اسلام سیاسی هرچند مولود دوران مدرن است؛ ولی اساساً به دلیل رجعت به اصول اولیه اسلامی یا فرهنگی با شاخصه‌های تجدد سازگاری دارد. به همین دلیل است که در تحلیل انقلاب اسلامی، اصطلاح ترکیبی «انقلاب محافظه کارانه» ناسازوار^۱ به نظر نمی‌رسد. در واقع انقلابی خاص (همانند انقلاب اسلامی ایران) می‌تواند مربوط به دوران مدرن؛ ولی با ویژگی محافظه کارانه و بازگشت به ارزش‌های پیشین (همانند ارزش‌های حکومت نبوی و علوی) باشد. دقیقاً به دلیل ضد مدرن بودن انقلاب اسلامی ایران

بود که میشل فوکو آن را - به اشتباه - انقلاب پسامدرن نامید (فوکو، ۱۳۷۷، ص. ۶۴). انقلاب ایران هر چند در تقابل با تجدد رخ داد؛ اما به هیچ وجه انقلاب پسامدرن تلقی نمی شود. اسلام سیاسی انقلابی دو گرایش اصلی دارد: فقهاتی با نمایندگی امام خمینی و غیر فقهاتی یا روشنفکری که شاخص ترین فرد آن را می توان شریعتی دانست. در نظریه فقهی امام خمینی چند شاخصه اصلی به چشم می خورد: ولایت مطلقه فقها (به معنای ابتدای احکام حکومتی ولایی بر مصلحت که بالتبع بر احکام اولیه و ثانویه تقدم پیدا می کند)، انقلاب و روش های خشونت آمیز برای سرنگون کردن نظام جور و برناتفتن جنبه استعماری و اندیشه های غرب (حقیقت، ۱۳۸۹، ص. ۲۶۴). به نظر بابی سعید، تفکر سیاسی امام خمینی، به رغم وجود تفاوت ها و جریان های مختلف اسلام گرا، منسجم ترین منطق اسلام گرایی است؛ و به واسطه اوست که اسلام گرایی توانست به یک جنبش ضد نظم حاکم تبدیل شود (سعید، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۵). طبق نظر زبیده، دستاوردهای امام خمینی را جز با قرار دادن در بافت مدرنیته نمی توان درک کرد. در نگاه زبیده، نظریه سیاسی امام خمینی تکرار نگرش سنتی شیعه نیست، بلکه بازتفسیری بنیادی و جدید از دکتترین سیاسی شیعه به شمار می رود (سعید، ۱۳۹۰، صص. ۱۱۲ - ۱۱۱). شریعتی، به عنوان یکی از مهم ترین نظریه پردازان انقلاب اسلامی ایران، توانست قرائتی از اسلام به دست دهد که راهنمای عمل اجتماعی باشد. او از انتظار، شهادت، تقیه، امامت و مانند آن تفسیری ایدئولوژیک ارائه نمود که مجموعاً با عنوان «تشیع سرخ» یا «تشیع علوی» در مقابل «تشیع صفوی» شناخته می شد.

اسلام سیاسی غیرانقلابی، برخلاف اسلام سیاسی انقلابی، با سه مشخصه شناخته می شود: عدم اعتقاد به انقلاب، ابتدا بر مهندسی تدریجی به جای روش های خشن و رادیکال و تلائم نسبی با تجدد. این گونه اسلام سیاسی، همانند اسلام سیاسی انقلابی، دو نحله دارد: فقهاتی و غیر فقهاتی. شاخص ترین فرد نحله غیر فقهاتی بازرگان است. او به انقلاب و روش های خشونت آمیز اعتقادی نداشت و با صدور انقلاب، به معنایی که در انقلاب اسلامی ایران فهمیده می شد، مخالف بود و روش های گام به گام را توصیه می کرد. وی به غرب به دید تحقیر نمی نگریست و نسبت به جایگاه زن با دیده تعظیم می نگریست. شاید بتوان مطهری (و بهشتی) را نمونه اسلام سیاسی فقهاتی میانه رو دانست. علت این امر را می توان در دیدگاه او

در ضرورت تشکیل نظام اسلامی از یک طرف (همانند دیدگاه قبل) و اعتقاد عمیق به آزادی و دموکراسی از سویی دیگر دانست (حقیقت، ۱۳۸۹، ص. ۲۶۴). هرچند مطهری با نظریه انقلاب موافقت داشت؛ به نظر می‌رسد اندیشه او با رادیکالیسم سازگار نباشد.

اسلام غیرسیاسی در قالب چهار شکل تحقق یافته است: اسلام سنتی، سنت‌گرا، تجددگرا و فرهنگی. گروه نخست را می‌توان برای آن دسته از علمایی به کار برد که دغدغه اصلی‌شان امور دینی است، نه تشکیل حکومت بر اساس شریعت. این نحله اساساً دغدغه مدرنیته ندارد و نمی‌خواهد اسلام را طوری جلوه دهد که با تجدد هماهنگ شود؛ و برخلاف اسلام سیاسی انقلابی، قصد کشاندن زنان به جامعه را نیز ندارد. اسلام سنت‌گرا، برخلاف اسلام سنتی، در برداشت از متون به معنای باطنی متون بیشتر توجه دارد تا ظاهر الفاظ و شریعت. این رویکرد ضدیتی با حضور زنان در عرصه‌های اجتماعی ندارد. اسلام فرهنگی به حضور اسلام در غرب مربوط می‌شود؛ و بدون تردید با الزامات تجدد و تساوی زن و مرد توافق دارد. اسلام تجددگرا نیز اساساً غیرسیاسی است؛ و دین را به ارتباط انسان و خدا (مبدأ و معاد) تقلیل می‌دهد. از آنجاکه این گفتمان با تجدد همخوانی دارد، همانند مورد بعد، بیش از دیگر رقبای خود با حضور زنان در سیاست و اجتماع و اصل برابری زن و مرد، موافق است. مسلمانان متجدد سعی دارند برداشتی از اسلام ارائه کنند که هماهنگی (تقریباً) کاملی با تجدد و حقوق زنان دارد. این دیدگاه تجددگرایان شیعی با نظر محمد طه، به‌عنوان روشنفکر مسلمان سکولار، قابل مقایسه به نظر می‌رسد. او معتقد به برابری زن و مرد است و می‌گوید همه منفرداً در پیشگاه خداوند حاضر می‌شوند و مسئول خواهند بود. از دیدگاه وی، تبعیضاتی که نسبت به زن روا داشته می‌شود را باید در زمینه خاص خود، جامعه جاهلی زمان پیامبر^(ص) تحلیل نمود. بر این اساس، نظام چندهمسری با توجه به تغییرات اجتماعی در طول زمان، قابل قبول نیست. فمینیسم مدنظر وی آمیزه‌ای از عناصر مدرن و سنتی است؛ و به همین دلیل، برای مادر بودن اهمیت بسیاری قائل است (کوپر و دیگران، ۱۳۸۰، صص. ۱۳۵-۱۲۹).

اسلام سیاسی شیعی و نوبنیادگرایی سنی

مقایسه اسلام سیاسی شیعی با نوبنیادگرایی سنی می‌تواند مقدمه‌ای بر تفاوت این دو گفتار در خصوص نقش زنان در جامعه باشد:

الف) بعد هستی‌شناختی

نوبنیادگرایان، به شکل متصلب، تاریخ را به مثابه یک نبرد معنوی و بخشی از رویارویی کلان و کیهانی میان نیروهای خوب خداوند و نیروهای بد و شرور شیطان می‌دانند (Zeidan, 2001, pp.26-53). این در حالی است که این ذهنیت دوگانه انگار متصلب در اسلام سیاسی شیعی دیده نمی‌شود. امت‌گرایی و تأکید بر جهان اسلام در هر دو، با تأکیدی تقریباً متفاوت، دیده می‌شود. مخالفت با اومانیسیم و دموکراسی در نوبنیادگرایی بسیار قوی است (Bin-Laden, 2004)، در حالی که با درجه‌ای پایین‌تر در اسلام سیاسی دیده می‌شود. سید قطب که هم بر نوبنیادگرایی تأثیر داشته هم بر اسلام سیاسی (در ایران) معتقد است: ظاهر دموکراسی، ظاهری زیبا و زینده است؛ ولی حقیقت واقعی آن حکومت طاغوت سرمایه است. دلیل اصلی کاهش ارزش‌های اخلاقی جوامع مسلمان در بازگشت به اومانیسیم (انسان باوری) و از بین بردن حاکمیت کامل برای شریعت اسلامی است (قطب، ۱۳۹۴، ص. ۱۴۴).

تکفیرگرایی، به عنوان ابزاری برای اعلان خروج فرد یا گروهی از دین خدا، اولین بار به وسیله خوارج علیه دیگر مسلمانان به کار برده شد و در نوبنیادگرایی شدیدتر از اسلام سیاسی است. همچنین نوبنیادگرایان مفهوم جهاد را عوامانه کرده و آن را به ابزاری کارآمد برای مبارزه علیه دشمنان خود در درگیری با دولت‌ها تبدیل کرده‌اند (Zeidan, 2001, p.32). این در حالی است که در باب ماهیت جهاد، اندیشه شیعه تفاوتی تعیین‌کننده با فکر نوبنیادگرایی پیدا کرده است. هر چند عده‌ای از فقهای معاصر جهاد ابتدایی را در زمان حضور معصوم و در زمان غیبت کبری مشروع و واجب می‌دانند، دسته‌ای دیگر از فقهای معاصر حتی منکر جهاد ابتدایی شده‌اند (مظفری، ۱۳۸۹، صص. ۲۵۰-۲۴۰).

ب) معرفت‌شناسی / روش‌شناسی

معرفت‌شناسی و روش‌شناسی جریان نوبنیادگرایی برخلاف جریان اسلام انقلابی است. اسلام

انقلابی با تقسیم احکام دینی به ثوابت و متغیرات و نیز با نگاهی تاریخی به برخی از احکام دین و تلقی زمینه‌سازی تاریخی آن، سعی می‌کند با شیوه‌های تفسیری و تأویلی به روزآمد کردن بسیاری از احکام با توجه به شرایط و مقتضیات زمان کنونی بپردازد. جریان نوین‌گرایی ضمن رد اجتهاد در علوم دینی، تنها به نصوص - به‌ویژه سنت - اتکا می‌کند و حتی در مورد پیشوایان دینی گذشته مذاهب چهارگانه نیز با دید انتقادی می‌نگرد.

ج) مباحث محتوایی

در حالی که نوین‌گرایان جهاد ابتدایی را ضروری می‌دانند، مشهور فقهای شیعی معتقدند جهاد ابتدایی در زمان غیبت کبری امکان‌پذیر نیست. نوین‌گرایان معتقدند حتی اگر یک وجب از خاک مسلمین در تصرف کفار باشد، جهاد واجب عینی می‌شود (Azzam, 2008). روایات شیعی، آشکارا بر صلح به‌مثابه اصل اولیه تأکید دارند (فیرحی، ۱۳۸۷، صص. ۱۵۹-۱۳۱). امام علی^(ع) در ارتباط با صلح می‌فرماید: «وجدتُ المسالمةَ مالم یکن وهن فی الاسلام انجع من القتال» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۵، ص. ۱۶۲). ایشان در دستورالعملی به مالک اشتر می‌فرماید: «صلحی را که خداوند تو و دشمنت را بدان فراخوانده است و رضای خدا در آن است، از خود دور مکن». مسئله دیگر آنکه نوین‌گرایان عمیقاً رویکرد فراملی دارند، در حالی که اسلام‌گرایان انقلابی و اسلام سیاسی شیعی خواستار سرنگونی حکومت‌های مستبد هستند.

اسلام سیاسی و سکولاریسم

الیویه روآ در کتاب *جهل مقدس*، مطالبی در امتداد دو کتاب *شکست اسلام سیاسی و اسلام جهانی* شده و *افغانستان از جهان تا جنگ‌های داخلی* ارائه کرده است. به نظر وی، چون اسلام سیاسی قادر به تشکیل یک الگوی بدیل نبوده، لاجرم به سمت سکولاریسم خواهد رفت. علل و عوامل این مسئله عبارتند از: تولید نکردن متون جدید، بحران مفاهیم مدرن، بحران عمل یا کنش، فقدان راهبرد و شکست در بنیان نهادن یک الگوی اقتصادی جدید. او درباره مفهوم جهانی‌سازی دین به دو نظریه رایج می‌پردازد: یکی نظریه فرهنگ پذیری و دیگری نظریه بازار که جدیدتر است. مفهوم بازار که از اقتصاد وام گرفته شده، برخلاف نظریه فرهنگ پذیری، تقاضا را در وهله نخست از جانب دین می‌داند، دینی که در پی کالاهای در دسترس

بازار است. روآ تأکید دارد فرایند گسست نشانه‌های دینی از فرهنگی به معنای حذف یکی به نفع دیگری نیست، بلکه پیوند این نشانه‌ها فرومی‌پاشد تا بار دیگر به صورت شناور و تصادفی باهم ترکیب شوند (روآ، ۱۴۰۲، ص. ۳۱۵). به نظر وی، جهل مقدس برای ماندن و شکوفاشدن زمان زیادی در اختیار دارد (روآ، ۱۴۰۲، ص. ۳۶۷).

اسلام سیاسی و مسئله زن

همان گونه که اشاره شد، رویارویی با تجدد، فهم اندیشه سیاسی اسلامی را تسهیل می‌کند. به نظر روآ، اسلام‌گرایان از سه جهت با بنیادگرایان تفاوت دارند: اعتقاد به انقلاب (و ضرورت عمل سیاسی)، تأکید بر حقوق زنان و اعتقاد به اجتهاد پویا. اسلام‌گرایان، برخلاف گروه‌های سلفی اولیه و همچنین نوبنیادگرایان، با تعلیم و تربیت و مشارکت زنان موافق هستند. زن مبارزی است که درس می‌خواند و با رعایت شئون اسلامی حق کار دارد؛ مؤلفه‌ای که با برخی بنیادگرایی کلاسیک سنی اشتراک دارد (روآ، ۱۳۷۸، ص. ۴۲).

در سال ۱۳۳۹، زین‌العابدین قربانی، محمد شبستری، علی حجتی کرمانی، عباسعلی عمید و حسین حقانی کتابی تحت عنوان *زن و انتخابات*، با مقدمه مکارم شیرازی و در نقد مقالات محمدباقر کمره در روزنامه تجدد، به رشته تحریر درآوردند. تز اصلی کتاب، نفی حق رأی زنان از منظر فیزیولوژیک، اجتماعی و مذهبی است. براین اساس، بیعت زنان با پیامبر^(ص) صرفاً به معنای اطاعت از ایشان بوده و ربطی به مسئله انتخابات ندارد. پیش‌تر بروجردی حق رأی زنان را مخالف مذهب اعلام کرده بود. در ادامه علمای قم در بهمن ۱۳۴۱، «اعلامیه نه امضایی» (از جمله امام خمینی) را علیه اسدالله علم نگاشتند.

تفاوت دیدگاه امام خمینی نسبت به حق مشارکت سیاسی زنان در دو برههٔ چهل و دوران انقلاب اسلامی را شاید بتوان به شیوهٔ زمینه‌گرایانه توضیح داد. ایشان که در مخالفت با انجمن‌های ایالتی و ولایتی مشارکت زنان را مخالف اسلام دانسته، به استلزامات آن توجه داشت:

ورود زن‌ها به مجلسین و انجمن‌های ایالتی و ولایتی و شهرداری مخالف [است با] قوانین محکم اسلام که تشخیص آن، به نص قانون اساسی، محول به علمای اعلام و مراجع فتواست، و برای دیگران حق دخالت نیست. و فقهای اسلام و مراجع مسلمین به حرمت آن فتوا داده و می‌دهند. در این صورت، حق

رأی دادن به زن‌ها و انتخاب آن‌ها در همه مراحل، مخالف نص اصل دوم از متمم قانون اساسی است. و نیز قانون مجلس شورا، مصوب و موّسّح ... سلب کرده است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۸۰).

ازسوی دیگر، چون نص خاصی برای حضور زنان در مشارکت سیاسی دولت اسلامی وجود ندارد، ایشان به جواز و حتی وجوب، حضور ایشان در انتخابات و مانند آن در حکومت اسلامی رأی می‌دهند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص. ۴۰۳). این مسئله در خصوص تغییر نظر مکارم شیرازی نیز وجود دارد. او که در مقدمه‌ای کتاب *زن و انتخابات*، مدعای نویسندگان را تأیید کرده بود، بعدها نظر خود را چنین تغییر داد: «لازم نبودن اجازه شوهر برای زن جهت شرکت در انتخابات» (<https://makarem.ir/ahkam/fa/home/istifta/266164>).

عدم جواز شرکت زن در انتخابات مستظهر به روایاتی همانند این روایت است: «لیس علی النساء اذان و لا اقامة و لا جمعة و لا جماعة و لا عيادة المریض و لا اتباع الجنازة ... و لا تولی المرأة القضاء و لا تولی الامارة» (صدوق، ۱۳۷۶، ج ۳، ص. ۵۱۱). از قرن سوم است که سعی می‌شود این روایت به شکل مسند از پیامبر (ص) نقل شود. نویسندگان به مشهوره ابی‌خدیجه نیز تمسک کرده‌اند: «رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا؛ زیرا از «رجل» سخن گفته است (دهقانی، ۱۴۰۲). در این بین، عبارت ملاصدرا معرکه آرا قرار گرفته است. وی زن را نوعی حیوان برای امر نکاح می‌خواند: «منها تولد الحيوانات المختلفة، بعضها للاكل و بعضها للركوب و الزينة و بعضها للحمل و بعضها للتجمل و الراحة و بعضها للنکاح و بعضها للملبس و البيت و الاثاث» (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۷، صص. ۱۳۷-۱۳۶). ملاهادی سبزواری در شرح کلام وی، زن را بی‌بهره از عقل و متمایل به زینت‌های دنیا خوانده است. به نظر وی، خداوند لباس انسانی به زن پوشانده تا مرد نسبت به او رغبت پیدا کند.^۱

۱. ملاهادی سبزواری در حاشیه خود به اسفار ملاصدرا چنین می‌نویسد: «اینکه صدرالمتألهین زنان را در عداد حیوانات در آورده، اشاره لطیفی دارد به اینکه زنان به دلیل ضعف عقل و جمود بر ادراک جزئیات و میل و رغبت به زیورها و زینت‌های دنیا، حقاً و عدلاً نزدیک است که به حیوانات زبان بسته ملحق شوند، اغلبشان سیرت چهارپایان دارند؛ ولی به آنان صورت انسان داده‌اند تا مردان از مصاحبت با آن‌ها اکراه نداشته باشند و به نکاح با آنان راغب باشند؛ و از همین جاست که شرع مطهر مردان را در کثیری از احکام، مثل طلاق و نشوز و ادخال ضرر بر ضرر، بر زنان غلبه و چیرگی داده است» (<https://lib.eshia.ir/71465/7/136>).

جوادی آملی تفسیری متفاوت از ملاهادی سبزواری نسبت به متن ملاصدرا دارد. از نظر وی: «حیوان» به معنای منطقی و فلسفی آن به کار رفته است: «جسم نامی متحرک»، یعنی جسمی که رشد می‌کند و توانایی حرکت دارد. به همین دلیل است که انسان به «حیوان ناطق» تعریف شده است. وی سپس شواهد زیادی از قرآن و دیگر منابع نقل می‌کند تا نشان دهد اسلام لطفی مضاعف نسبت به زنان داشته است و حتی در برخی موارد برتر از مردان قلمداد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۱، صص. ۲۰۷-۱۹۵).

به نظر می‌رسد مسئله جایگاه زنان نسبت به مردان و نقش ایشان در اجتماع همواره مورد بحث و بررسی بوده است. یک راه برای خلاصی از این تهافت، اشاره به نقش والای زن در اسلام به شیوه گزینشی است. در این روش، بدون تردید، می‌توان آیات و روایاتی نسبت به اهمیت نقش زنان پیدا کرد. مهم آن است که مضمون کلام صدرا و ملاهادی نیز در برخی روایات نیز مشاهده می‌شود (ر.ک. به: مجلسی، ۱۳۱۵، ج ۱۰۰، ص. ۲۴۱). علاوه بر تفاسیر مختلفی که نسبت به آیه ضرب در قرآن (نساء: ۳۴) وجود دارد، کلام امام علی^۱ نیز با تعابیر مختلفی تبیین شده است.^۲ در این بین، برخی معتقدند ناقص العقل خواندن زنان حاصل تقطیع، اشتباه و بی‌دقتی سید رضی بوده است (قندهاری و صالحی، ۱۴۰۲، صص. ۴۴۱-۳۹۱)، هرچند برخی ناقدان به این تحلیل خرده گرفته‌اند ([//hadith.net/post/76809](http://hadith.net/post/76809)). مسئله‌ای که تا حدی مغفول مانده این است که در اندیشه کلاسیک، عدالت در نابرابری است؛ و ما امروزه، با عقل مدرن که بر برابری تأکید می‌کند، می‌خواهیم متون کلاسیک خود را تفسیر یا نقد کنیم. نابرابری نه تنها بین زن و مرد، بلکه در موارد دیگر، مثل مسلم / کافر و آزاد / برده نیز قابل مشاهده است. در واقع بر اساس دیدگاه امروزی است که قضاوت می‌کنیم کلام ملاصدرا ابهام دارد و ملاهادی سبزواری نیز تفسیر اشتباهی از سخن صدرا داشته است.^۳ شاهد این برداشت آن است

۱. «مَعَاشِرَ النَّاسِ، إِنَّ النِّسَاءَ نَوَاقِصُ الْإِيمَانِ، نَوَاقِصُ الْخَطِّوطِ، نَوَاقِصُ الْعُقُولِ» (امام علی، ۱۳۸۰، خطبه ۸۰).
 ۲. از جمله این تفاسیر و توجیحات می‌توان به این موارد اشاره کرد: ناظر بودن حدیث به واقعات اجتماعی دوران جاهلیت، اشاره به عایشه (مورد خاص)، عدم اشاره به سرشت طبیعی زن، تفاوت عقل عملی و نظری، تفاوت‌های آفرینشی، کاستی تعقل (نه کمبود قوه عقل)، تفاوت طبیعی و فیزیولوژیک و کلامی بر پایه جدل. (<https://fa.wikishia.net/view>)
 ۳. برخی معتقدند سبزواری زنان را مخلوق برای مردان شمرده است و چنانکه در روایات آمده، فرموده در

که ملاهادی و ملاصدرا و حتی امام علی^(ع)، در زمان خود مورد سؤال نسبت به برابری زن و مرد قرار نگرفته‌اند؛ چرا که این گونه دیدگاه‌ها در زمان خود امری بهنجار تلقی می‌شده است. به تعبیر ماشاءالله آجودانی، «همین الان این همه از آزادی زن در ایران حرف می‌زنند، زن‌ها هم حرف می‌زنند؛ اما در بنیادها ما هنوز نتوانستیم یک بنیاد فرهنگی پیدا کنیم که نسبت زن در دنیای مدرن و نسبت زن را با سنت و در ارتباط با مرد در جامعه مردسالار تعریف کنیم. وقتی از «انسان» سخن می‌گوییم، دیگر زن و مرد ندارد. صحبت از انسان ایرانی است و مشکلات او؛ و این اوست که باید هویت خودش را تعریف کند» (آجودانی، ۱۳۸۶).

نتیجه‌گیری

این مقاله درصدد بیان مفهوم بنیادگرایی، نوبنیادگرایی و اسلام سیاسی و نسبت این گفتمان‌ها با مسئله زن است. بنیادگرایی در معنای عام به هر حرکتی که خواهان اجرای کامل و بی‌چون‌وچرای آموزه‌های دینی باشد گفته می‌شود؛ و در معنای خاص، به دسته‌ای از جریان اسلامی که از یک سو عقل‌گریز بوده و ریشه در اهل حدیث، حنبلی‌گری و اشعری‌گری دارند و از سوی دیگر با ابزار خشونت سودای ضدیت با تجدد را در سر می‌پروراند، اطلاق می‌شود. بر این اساس، بنیادگرایی با عقل‌گریزی و رد مطلق هر امر جدید و در نتیجه رد آموزه‌های دنیای مدرن و تأکید بر ظاهر الفاظ متون مقدس، شناسایی می‌شود. منظور از نوبنیادگرایی نیز گرایشی از دین اسلام است که از لحاظ تاریخی پس از حمله شوروی به افغانستان شکل گرفت و بعد از دهه نود میلادی گسترش چشمگیری یافت. این جریان که از لحاظ ایدئولوژیکی محافظه‌کار، از لحاظ سیاسی رادیکال، خشونت‌طلب و از لحاظ محدوده فعالیت فراملی است. گفتمان فوق تا حد زیادی به سیاست‌ها و استراتژی‌های داخلی دولت‌ها ارتباطی ندارد و بیشتر رویکردی «ضد خارجی» پیدا کرده است. پدیده‌ای به نام «نوبنیادگرایی شیعی» وجود ندارد و تنها می‌توان از «نوبنیادگرایی» سنی سخن گفت. اسلام سیاسی نیز به جریان‌هایی که معتقد به ضرورت تشکیل حکومت اسلامی بر اساس شریعت هستند گفته می‌شود. اصطلاح «اسلام سیاسی»

میان حیوانات ناطق (انسان‌ها)، درجه زنان پایین‌تر از مردان است. پس ابداً زنان را از حیوانات صامت به شمار نیاورده است چنانکه مخالفان عرفان به وی نسبت داده‌اند (وکیلی، ۱۳۹۷).

نیز هر چند آشفتگی مفهومی دارد؛ اما به نظر می‌رسد از بنیادگرایی سیاسی اعم باشد. اسلام سیاسی می‌تواند رادیکال و میانه‌رو و فقهی یا غیر فقهی باشد؛ بنابراین می‌تواند به درجاتی شاخص‌های تجدد را برتابد. می‌توان بین بنیادگرایی شیعی (همچون فداییان اسلام) با نمونه سنی‌اش (همانند اخوان المسلمین) نوعی هم‌سویی مشاهده کرد. این هم‌سویی هم در خصوص رویارویی با تجدد است، هم درباره نقش زنان در جامعه.

رویکرد سنتی - علما و فقها - اساساً دغدغه مدرنیته را ندارند؛ لذا برای هم نهادسازی سنت و تجدد نیز فعالیت خاصی انجام نمی‌دهند. ایشان با تحفظ بر متون مقدس، نقش والایی برای زنان در جامعه در نظر نمی‌گیرند. برعکس، تجددگرایی اسلامی اصل را بر پذیرش مدرنیته گذاشته است؛ و بنابراین با حضور زنان در جامعه موافق است. سنت‌گرایی هر چند ناقد مدرنیته محسوب می‌شود، موضعی ضد زنان ندارد. بنیادگرایی با جنبه نرم‌افزاری تجدد سرستیز دارد؛ ولی جنبه فناوری آن را می‌پذیرد. بنیادگرایی، اعم از شکل شیعی و سنی آن، در صدد محدود کردن نقش زنان در جامعه است؛ و در این راستا، چه بسا از ابزار خشونت نیز استفاده کند. درحالی که نو بنیادگرایی سنی بر مفاهیمی همچون غرب (به‌عنوان دیگری)، گرایش‌های فراملی، خشونت‌گرایی، رویکرد ضدیهودی، تأکید بر اجرای شریعت ظاهری تا کسب قدرت، رویکرد ضد خارجی علیه غرب و ممنوعیت حضور زنان در عرصه عمومی تأکید می‌کند، اسلام سیاسی انقلابی و دولت‌گرا (اعم از شیعی و سنی) بر مفاهیمی مانند حاکمان و غرب (به‌عنوان دیگری)، منافع ملی، توسل به ابزارهای سیاسی، ضدیت با صهیونیسم، کسب قدرت از طریق انقلاب، توجه به سیاست‌های داخلی و طرفداری از آموزش و مشارکت زنان اصرار می‌ورزند. برخی حامیان اسلام سیاسی نقد پساتجددگرایی به تجددگرایی را پذیرفته‌اند و کوشش می‌کنند آن را با رویکرد دینی جمع نمایند. در این بین، موعودگرایی سیاسی هم وجود دارد که برخلاف رویکرد سنتی به گذشته نظر ندارد؛ بلکه برای فرار از شرایط موجود به آینده پناه می‌برد. گفتمان اسلام سیاسی سعی دارد، با حفظ مرزهای شریعت، از ظرفیت‌های زنان در حوزه اجتماع استقبال نماید. با وجود این، به نظر می‌رسد این موضوع از جهات مختلف قابلیت تحقیق داشته باشد.

منابع

- آجودانی، ماشاء الله (۱۳۸۶). «نقد تجدد خودمان»
<http://www.mazandnume.com/fullcontent/7397>
- اسپوزیتو، جان ال (۱۳۹۳). *دائرة المعارف جهان اسلام نوین*. ترجمه و تحقیق محمد دشتی، مهدی دشتی و حسن طارمی، تهران: انتشارات کنگره کتاب مرجع.
- امام علی (۱۳۸۰). *نهج البلاغه*. ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- بهروز لک، غلامرضا (۱۳۸۶). *جهانی شدن و اسلام سیاسی در ایران*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۱). *زن در آئینه جلال و جمال*. تهران: نشر رجاء.
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۹). *مبانی اندیشه سیاسی در اسلام*. تهران: انتشارات سمت.
- حسینی زاده، سیدمحمدعلی (۱۳۸۶). *اسلام سیاسی در ایران*. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- امام خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دهقانی، علیرضا (۱۴۰۲). *نگاهی به استدلال‌های فقهی*. کتاب زن و انتخابات. *مجله تقریرات*، ۱۳
- روآ، الیویه (۱۳۷۸). *تجربه اسلام سیاسی*. ترجمه محسن مدیر شانه‌چی و محسن مطعی امین، قم: انتشارات اسلامی.
- روآ، الیویه (۱۴۰۲). *جهل مقدس: زمان دین بدون فرهنگ*. ترجمه عبدالله نصری طاهری و سمیه سادات طباطبایی، تهران: نشر مروارید.
- رهبر، عباسعلی و مهاجرانی، سید مجید (۱۳۸۸). *هستی‌شناسی بنیادگرایی اسلامی در جهان عرب*. *رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی*، ۱۹، ۱۱۷-۱۳۹.
- <https://ensani.ir/fa/article/301725>
- السراجی، کریم (۲۰۱۰). *الاسس الدینیة للاتجاهات السلفیة*. بیروت: دارالسلام.
- سرمد، علی (۱۹۹۱). *سیمای یک بنیادگرا*. روزنامه مسلم.
- سعید، بابی (۱۳۹۰). *هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*. ترجمه غلامرضا جمشیدی و موسی عنبری، دانشگاه تهران.
- السید، رضوان (۱۳۸۳). *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد*. ترجمه مجید مرادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

- شاهین، عمادالدین (۱۳۹۳). سلفیه. در *دائرةالمعارف جهان نوین اسلام*، ترجمه و تحقیق محمد دشتی، مهدی دشتی و حسن طارمی، تهران: انتشارات کنگره کتاب مرجع.
- شرفی، عبدالمجید (۱۳۸۳). *اسلام و مدرنیته*. ترجمه مهدی مهریزی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شیرازی (ملاصدرا). محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. قم: انتشارات مصطفوی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶). *خصال*. تهران: انتشارات اسلامیة.
- العروی، عبدالله (۱۳۸۱). *اسلام و مدرنیته*. ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده سرا.
- عشقی، لیلی (۱۳۷۹). *زمانی غیر زمان‌ها*. ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: مرکز بازان‌دیشی اسلام و ایران.
- عماره، محمد. (۲۰۰۸). *السلف و السلفية*. قاهرة، وزارت اوقاف مصر.
- فرمانیان، مهدی (۱۴۰۳). *سلفیه چه کسانی هستند؟* کانال مُسْلِمْنَا
<https://eitaa.com/muslimnair>
- فوکو، میشل (۱۳۷۷). *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سردارند؟*. ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: هرمس.
- فیرحی، داود (۱۳۸۷). *مفهوم جنگ و اخلاق نظامی در اسلام شیعی*. *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، ۳۸ (۱)، ۱۳۱-۱۵۹.
https://jppq.ut.ac.ir/article_26951.html
- قطب، سید (۱۳۹۴). *ویژگی‌های ایدئولوژی اسلامی*. ترجمه سید محمد خامنه‌ای، تهران: انتشارات بعثت.
- قندهاری، محمد و صالحی، طاهره (۱۴۰۲). *اعتبارسنجی «النساء نواقص العقول»*. *آینه پژوهش*، ۳۴ (۲۰۳)، ۴۴۱-۳۹۱.
<https://doi.org/10.22081/jap.2023.75324>
- کوپر، جان (و دیگران). (۱۳۸۰). *اسلام و مدرنیته*. ترجمه سودابه کریمی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- مجاهدی، محمد مهدی (۱۴۰۳/۲/۶). *نزدیکی نگاه به حجاب در اسلام و مسیحیت*. خبر آنلاین
<https://www.khabaronline.ir/news/1899419>

- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۱۵ ق). *بحار الانوار*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۷۵). *میزان الحکمة*. قم: دارالحدیث.
- مظفری، محمدحسین (۱۳۸۹). *جهاد ابتدایی از دیدگاه شیعه*. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه مفید.
- وکیلی، محمدحسن (۱۳۹۷/۹/۷). آیا ملاصدرا زنان را حیوان می داند؟
<https://mhva.ir/2020/01/18>
- هیوود، آندرو (۱۳۸۳). *درآمدی بر ایدئولوژی های سیاسی*. ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: وزارت امور خارجه، چاپ دوم.
- هاپوود، درک (۱۳۸۰). *رشد و گسترش مدرنیته در اسلام و خاورمیانه*. اسلام و مدرنیته، تهران: وزارت امور خارجه.
- Azzam, A. (2008). *Defence of the Muslim Lands*. Maktabah Publications <https://ebooks.worldofislam.info/ebooks/Jihad/Defence%20of%20Muslim%20Lands.pdf>
- Bin-laden, U. (2004 /12 /16). *Audio Types From Bin Laden*. in: Open Source Center:
http://www.osc.net/GMP_20041216000222
- Bin-laden, U. (2013). *The Destruction of the base*. (Interview):
www.terrorism.com/terrorism/Binladen/transcripy.htm
- Fuller, G.E. (2004). *The Future of Political Islam*. *Foreign Affairs*, 81(2), 48 -60.
<https://doi.org/10.2307/20033083>
- Haat, Gerrie ter and Busuttill. J. J.(2003). *The freedom to do God's will: religious fundamentalism and social change*. London and New York.
- Lawrence, B. B. (1989). *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. Harper & Row.
http://books.google.com/books/about/Defenders_of_God.html?id=b9UnAAAAYAAJ
- Manson, H. (2003). 'Fundamentalism' Ancient & Modern. *Daedalus*, 132(3), 31- 41.
<https://www.jstor.org/stable/20027856>
- Zeidan, D. (2001). *The Islamic Fundamentalist Veiw of Life as a Perennial Battle*. *Middle East Review of International Affairs*, 5(4), 26- 53.
https://ciaotest.cc.columbia.edu/olj/meria/zed01_01.pdf



Vol. 11 | No. 40 | 2024 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.499927.1392>

Political Imagination and the Iranian Woman in the Contemporary World

Mehdi Fatehi Nia

Associate Professor, Department of Pure Mathematics, Faculty of Mathematical Sciences, University of Yazd, Yazd, Iran.

fatehiniam@yazd.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

Received:

2024 /05 / 02

Revised:

2024 /05 / 20

Accepted:

2024 /06 / 07

Published Online:

2024 /07 / 21

Abstract

Imaginations, by shaping people's mentalities, cultures, and social worlds, lay the groundwork for social movements. Al-Farabi considered «politics» as requiring engagement with the general public—where imagination replaces rational thought—and believed it necessitates creating a kind of internal acceptance in their hearts, achievable only through imaginative tools. In the contemporary world, media plays a significant role in shaping individual and collective imagination, and political and social actors use this tool extensively to influence public minds. One of the major socio-political challenges in Iran over the past century has been women's rights and the issue of hijab, in which media also plays a significant role. This raises the question: what is the relationship between women's rights in Iran and political imagination? Assuming that women's rights constitute a social field, the study first explains the concept of political imagination within Islamic philosophy and also Kant's philosophy. Then, using Bourdieu's theory and the Van Dijk discourse analysis method, it examines the issue of hijab as a social field to identify the relationship between objective reality and the mental constructs of actors surrounding the hijab issue. The findings show that the objective realities and social changes regarding women's rights and hijab have been influenced by the mindset and political imagination of both the social actors and the general public.

Keywords: Political imagination, Iranian woman, Bourdieu's theory, Media, Gender system, Mentality.



دوره ۱۱ | شماره ۴۰ | تابستان ۱۴۰۳

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.499927.1392>

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

تخیل سیاسی و زن ایرانی در دنیای معاصر

مهدی فاتحی‌نیا

دانشیار گروه ریاضی محض، دانشکده علوم ریاضی، دانشگاه یزد، یزد، ایران.

fatehiniam@yazd.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>تخیلات با شکل‌دهی ذهنیت، فرهنگ و جهان اجتماعی مردم، زمینه‌ساز جریان‌های اجتماعی هستند. فارابی «سیاست» را مستلزم ارتباط با عامه مردم – که در آن‌ها تخیل جانشین تفکر است – و ایجاد نوعی پذیرش درونی در قلوب آن‌ها می‌داند که تنها از طریق ابزارهای تخیلی امکان‌پذیر است. از طرفی در دنیای معاصر، رسانه نقش گسترده‌ای در شکل‌گیری تخیل فردی و اجتماعی دارد و بازیگران سیاسی و اجتماعی برای نفوذ در اذهان مردم بیشترین بهره را از این ابزار می‌برند. یکی از چالش‌های سیاسی - اجتماعی صدسال اخیر ایران حقوق زنان و حجاب است و رسانه‌ها نیز نقش پررنگی در این چالش دارند؛ از این رو این پرسش پیش می‌آید که بین مسئله حقوق زنان در ایران و تخیل سیاسی چه ارتباطی وجود دارد؟ با فرض بر اینکه حقوق زنان یک میدان اجتماعی است، ابتدا مفهوم تخیل سیاسی در فلسفه اسلامی و همچنین فلسفه کانت تبیین می‌شود سپس در ادامه به واکاوی مسئله حجاب به‌عنوان یک میدان در اندیشه بوردیو به روش تحلیل گفتمان و داک جهت پیدا کردن رابطه واقعیت عینی و ساختمان ذهنی کنشگران پیرامون مسئله حجاب می‌پردازیم. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که واقعیات عینی و تحولات اجتماعی پیرامون مسئله حقوق زن و حجاب متأثر از ذهنیت و تخیل سیاسی کنشگران و عامه مردم بوده است.</p> <p>کلید واژه‌ها: تخیل سیاسی، زن ایرانی، نظریه بوردیو، رسانه، نظام جنسیتی، ذهنیت.</p>	<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۳</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۲/۳۱</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۳/۱۸</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۴/۳۱</p> <p>صفحات: ۷۹-۱۰۴</p>

مقدمه

قوة خیال در کنار حواس و عقل از جمله منابع ادراک انسان به شمار می‌رود که دارای نقشی آفریننده، معطوف به اراده شخص و پیش‌برنده علم و اندیشه است. برخی فلسفه‌های سیاسی غربی ساحت خیال را دورترین حوزه و پایین‌ترین مرتبه از واقعیت‌های سیاسی - اجتماعی تلقی نمودند و همین هم باعث شده است نسبت میان خیال و اندیشه سیاسی عجیب به نظر آید. فلاسفه اسلامی، فلسفه یونانی را فاقد توانایی کافی برای پرداختن به پدیده‌های معنوی مانند وحی و ایمان می‌دانستند و عالم مثال و قوه تخیل را مطرح نمودند (قادری و بستانی، ۱۳۸۶، صص. ۹۶-۹۴). این رویکرد در فلسفه ایرانی - اسلامی برجسته‌تر شد که «عالم مثال» در حکمت اشراق سهروردی و حکمت متعالیه ملاصدرا نمونه بارز آن است. کارکرد قوه خیال و متخیله در فلسفه کانتی و صدراپی به هم نزدیک بوده و از نوع کارکرد ایجابی و معرفتی است؛ اما کاملاً یکسان نیست (سعادت، ۱۳۹۰، صص. ۷۰-۶۰).

تخیل سیاسی همه آن فرایندهای تخیلی است که به وسیله آن‌ها زندگی جمعی به‌طور نمادین تجربه شده و این تجربه برای دستیابی به اهداف سیاسی بسیج می‌شود. از این دیدگاه، سیاست مبارزه‌ای برای نفوذ در تخیل مردم است و چنین مبارزه‌ای نخست در درون انسان‌ها رخ می‌دهد که در ادامه منجر به کنش میان آن‌ها می‌شود (Duncombe & Harrebye, 2023, p. 1022).

با این مقدمات، واضح است که تخیل نقش کلیدی در جنبش‌های اجتماعی ایفا می‌کند. نارضایتی مردم از آنچه هست، تصور آن‌ها از اینکه اوضاع زمانی بهتر بوده است، یا اینکه اوضاع ممکن است چگونه شود، اغلب باعث حمایت از جنبش‌های اجتماعی می‌شود. جنبش‌های اجتماعی نیز به‌نوبه خود می‌توانند تصورات جدیدی را برای مردم ایجاد کنند (Hawlina and others, 2020, p.32). با روی کار آمدن نظام جمهوری اسلامی ایران جایگاه سیاسی - اجتماعی زنان همواره مورد توجه کنشگران و بازیگران سیاسی داخلی و بین‌المللی بوده است. از طرفی در دوران معاصر، سیاست از حالت دستوری، دفاعی و یک‌باره به تدریجی بودن منتقل شده و جنبه تربیتی پیدا کرده است و زنان در این مقوله قوی‌تر هستند؛ از این‌رو، بررسی جایگاه زنان و حقوق سیاسی اجتماعی آن‌ها از منظر تخیل سیاسی اهمیت پیدا می‌کند. در واقع این پرسش پیش می‌آید که بین تخیلات فردی - اجتماعی زنان و بازیگران سیاسی با واقعیات عینی چه نسبت و رابطه‌ای برقرار است؟

با توجه به مقدمات ذکر شده و با در نظر گرفتن نقش پررنگ مسئله حجاب و حقوق زنان در گفتمان‌های سیاسی دهه‌های اخیر، پژوهش حاضر بر این فرضیه استوار است که حقوق زنان یک «میدان اجتماعی» است که رقابت کنشگران بر روی تأثیر بر ذهنیت‌ها و ساخت واقعیت اجتماعی متفاوت متمرکز است.

در این راستا، ابتدا نقش قوه خیال و عالم مثال در فلسفه ایرانی-اسلامی بیان شده و با فلسفه یونانی و کانتی نیز مقایسه می‌شود. در ادامه به نمونه‌هایی از کارکرد قوه تخیل در عالم سیاست مانند آرمان شهر توماس مور و تألیف سه‌گانه کانت اشاره می‌شود. رویکرد روش‌شناختی روٹ وداک می‌تواند ابزار مؤثری در تحلیل گفتمان‌ها و کنش‌ها و ارتباط تخیل و واقعیت باشد. در سال‌های اخیر رسانه‌ها نقش برجسته‌ای در مناقشات مرتبط با مسئله زنان در جمهوری اسلامی ایران داشته است. در نظریه‌پردازی فمینیستی مناسبات اجتماعی به گونه‌ای شکل گرفته است که زنان از منابع مادی و قدرت برخوردار بوده و فرصت کمتری برای ابراز وجود دارند و این نابرابری حاصل سازمان جامعه است، نه حاصل تفاوت‌های بیولوژیک یا شخصیتی مهم زن و مرد. از سوی دیگر، گفتمان انقلاب اسلامی ضمن رویکرد انتقادی به جایگاه زن در تمدن و فلسفه غرب و نفی برابری جنسیتی بر عدالت جنسیتی، توجه به نهاد خانواده و درعین حال مشارکت فعال زنان در عرصه‌های گوناگون سیاسی، فرهنگی و اجتماعی تأکید می‌نماید. از دوران اصلاحات به بعد تقابل این دیدگاه در رسانه‌ها اعم از مطبوعات، سینما، ماهواره، فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی به صورت تصاعدی تشدید شد.

رسانه نقش مهمی در پرورش تخیل افراد دارد و رسانه‌های مجازی به واسطه فزونی نشانه‌ها، ذهنیت و تخیل مخاطبان و در امتداد آن، واقعیت و جریان‌های اجتماعی متفاوت خلق می‌کنند. این مطالعه نشان می‌دهد که رسانه‌ها نقش مهمی در شکل‌گیری تخیل و ذهنیت زنان پیرامون «هویت زنانگی» آنان و به تبع آن مطالبه نمودن این ذهنیت در دنیای واقعی دارد. مرور انقلاب جنسیتی و سکولاریزاسیون اروپا در قرن بیستم و همچنین جنبش‌های زنانه در ایران از دریچه نگاه تخیل سیاسی نشان می‌دهد بین مذهب، زنان و سیاست ارتباط چند سویه وجود دارد. رسانه نیز به‌عنوان یک ابزار تحریک‌کننده و تقویت‌بخش تخیل نقش فعال‌سازی و برانگیختگی در این ارتباطات را دارد.

۱. پیشینه تحقیق

نیکخواه قمصری در پژوهشی نقش گفتمان فمینیستی در مشارکت گسترده زنان در انقلاب اسلامی را مورد واکاوی قرار داده و نتیجه گرفته است در سایه بی‌اعتمادی گفتمان فمینیستی به اراده حکومت در پاسخ به مطالبات زنان و توانایی گفتمان انقلاب اسلامی در ارائه الگوی زنانگی دیگر متناسب با مقتضیات جامعه، طیف وسیعی از زنان بی‌هیچ دغدغه زنانه‌ای به جریان مبارزات انقلابی پیوندند (۱۳۹۵).

فتح‌الهی، تخیل سیاسی را حقیقت گذشته می‌داند که به تدریج ظاهر می‌شود و انتظار آینده را سبب می‌شود. جامعه‌ای دارای تخیل است که بتواند انقلاب کند و آن را تداوم بخشد، قانون اساسی داشته باشد و نظام مدیریتی داشته باشد (۱۳۹۹).

صادقی در پژوهشی، سیاست جنسیت در ایران بعد از مشروطیت را روندی سینوسی می‌داند که با افت‌وخیزها، پیشرفت‌ها، توقف‌ها و عقب‌گردهایی همراه است. این روند متأثر از مجموعه متنوعی از متغیرهای داخلی و خارجی، ذهنی و عینی، فکری و عملی، اجتماعی و سیاسی بوده است (۱۴۰۰).

در مقاله «بررسی سیر تحول ذهنیت زن ایرانی در مواجهه با مدرنیته با تکیه بر رمان‌های «روزگار سیاه»، «زیبا» و «شب یک شب» (۱۴۰۱)، سیر تحول ذهنیت زن ایرانی در مواجهه با مدرنیته را با تکیه بر رمان‌هایی از دو دوره ابتدا و میانه قرن چهاردهم شمسی بررسی شده است. بخارایی و توکلی در مقاله‌ای الگوهای تخیل اجتماعی در میان کاربران رادیو و رسانه‌های تولید کاربر مجازی را مورد تحلیل قرار داده‌اند؛ و نتیجه گرفته‌اند جریان اجتماعی تولید شده مبتنی بر تخیل در هر دو رسانه، آرمان‌پردازی‌های فردی است که اهداف اجتماعی و معطوف به دیگری را کمتر در خود نهفته دارد (۱۳۹۵).

۲. روش تحقیق

هدف این پژوهش تحلیل گفتمان‌های سیاسی ایران پیرامون حقوق سیاسی-اجتماعی زنان از منظر تخیل سیاسی دنیای معاصر است. رویکرد روش‌شناختی روژ و داک یک ابزار کارآمد در تحلیل گفتمان‌ها و کنش‌ها و ارتباط تخیل و واقعیت است. وداک گفتمان را مجموعه‌ای پیچیده از کنش‌های کلامی آمیخته به هم می‌داند که هم‌زمان و پیاپی با هم در ارتباط‌اند و

خود را در نشانه‌ها و متون گفتاری یا نوشتاری و میان حوزه‌های اجتماعی کنش نشان می‌دهد. قدرت و ایدئولوژی به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم کنش‌های سیاسی را شکل می‌دهد و به دنبال آن روابط میان گفتمان‌ها نمایان می‌شود. گفتمان در موقعیت‌ها، هویت‌ها و روابط اجتماعی شکل می‌گیرد و در تداوم و بازتولید و تحول آن‌ها نیز نقشی سازنده دارد. از این رو، قدرت در گفتمان منسجم می‌شود و ساختار مسلط با ایدئولوژی گروه‌های قدرتمند مشروعیت می‌یابد. ایدئولوژی نیز که به شکل وساطت زبان در متن متجلی می‌شود درون نهادهای اجتماعی به جریان می‌افتد و ابزار تولید و حفظ روابط نابرابر قدرت در جامعه است (نیکخواه قمصری، ۱۳۹۵، ص. ۱۶۸).

به اعتقاد وداک، تحلیل گفتمان به دنبال آن است که نشان دهد چگونه نهادهای اجتماعی گفتمان‌ها را شکل داده و متقابلاً گفتمان‌ها نیز نهادهای اجتماعی را می‌سازند، ایدئولوژی در نهادهای اجتماعی دارای چه کارکردی است و دستیابی به قدرت و حفظ آن دارای چه فرایندی است. وی برای عملیاتی کردن رویکرد تاریخی-گفتمانی خود به استراتژی‌های گفتمانی گزاره‌ای، ارجاعی، استدلالی، منظرسازی و تشدید اشاره می‌کند که هر یک در بازنمایی دلخواه از خود و دیگری در قالب منازعات گفتمان‌های رقیب به کار گرفته می‌شود. استراتژی گزاره‌ای، ویژگی‌های مثبت یا منفی رفتارها را کلیشه یا تخمین می‌زند و خصوصیات کم‌ویش مثبت یا منفی کنشگران اجتماعی را نام‌گذاری می‌کند. استراتژی استدلالی برای توجیه تحقیرآمیز یا تحسین‌آمیز، طرد یا پذیرش افراد به دلیل ویژگی‌های منفی یا مثبت آن‌ها به کار گرفته می‌شود. استراتژی منظرسازی، به قالب‌دهی یا معرفی گفتمان با استفاده از گزارش، توصیف، روایت یا برجسته‌سازی گفتارها و رویدادها می‌پردازد. استراتژی‌های تشدید و تخفیف در پی آن هستند که نقش نیروهای غیرکلامی مؤثر گفتارها را افزایش یا کاهش دهند. در واقع این استراتژی‌ها به طرح‌های عامدانه کردارهای گفتمانی اشاره دارد که با هدف سیاسی، اجتماعی، روانشناسی و زبان‌شناسی خاص اتخاذ می‌شوند و هر یک در سطوح متفاوت پیچیدگی و سازمان زبان‌شناختی جای دارند (نیکخواه قمصری، ۱۳۹۵، ص. ۱۶۸).

۳. مبانی نظری

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های جامعه‌شناسان متأخر رابطه میان عینیت و ذهنیت برای تبیین تأثیر بسترهای موجود یا نقش کنشگر بر پدیده‌های اجتماعی است. بوردیو با فراتر رفتن از دوگانه انگاری‌های عینیت-ذهنیت بر ارتباط متقابل بین آن‌ها تأکید می‌کند. به نظر او آنچه بین ساختارهای ذهنی کنشگران و ساختارهای عینی جامعه وساطت می‌کند، حوزه کنش است. کنش اجتماعی به مجموعه‌ای از فعالیت‌ها گفته می‌شود که انسان‌ها در بستر جامعه به واسطه آنها «خود» را می‌سازند و از آن حفاظت می‌کنند و با تداوم آن به تکمیل شناخت‌های خود دست می‌یابند. در اندیشه بوردیو این رابطه با مفاهیمی مانند ساختمان ذهنی، سرمایه‌های اجتماعی و نمادین، میدان و عادت‌واره یاد می‌شوند.

عادت‌واره‌ها نظامی از گرایش‌ها و تمایلات پایدار، مستمر و قابل انتقال هستند که از طریق فرایند جامعه‌پذیری در فرد درونی می‌شوند و چنان متجلی می‌شوند که به نظر می‌رسد از ابتدا در سرشت فرد بوده‌اند (مؤید حکمت، ۱۳۹۳، صص. ۱۴۱ و ۱۵۵).

سرمایه اجتماعی به مجموعه‌ای از ارتباطات اجتماعی افراد بانفوذ جامعه گفته می‌شود که به واسطه آن موقعیت افراد در جامعه مستحکم می‌شود. بوردیو ایجاد ارتباط با افراد مشهور را سبب تثبیت جایگاه و سرمایه مادی یا نمادین کنشگر می‌داند. سرمایه نمادین، مانند پرستیژ و افتخار اجتماعی، راهی برای سخن گفتن در خصوص مشروع‌سازی روابط قدرت از طریق اشکال نمادین است. انواع دیگر سرمایه در این سرمایه تجمیع شده و زمینه سلطه و مشروعیت افراد و گروه‌ها را در جامعه فراهم می‌کند (نقیب‌زاده و استوار، ۱۳۹۱، ص. ۲۸۵).

ساختمان ذهنی محصول نهادینه شدن ساختارهای جهان اجتماعی در ذهنیت انسان است. ساختمان ذهنی هم جهان اجتماعی را تولید می‌کند و هم تولیدشده آن است. آن‌هایی که جایگاه یکسانی در جهان اجتماعی دارند ساختمان ذهنی مشابه دارند. این ساختمان در طی فراگرد تاریخی ساخته و پرداخته می‌شود و ماندگار و انتقال‌پذیر است. تمام کارگزاران تصویر خودشان از جهان عینی را بر اساس ادراک خود از جهان می‌سازند. هرکدام از مواضع و عادت‌واره‌ها محصول درونی کردن ساختارهای جهان اجتماعی هستند و از سوی دیگر، بر ساخته‌هایی ذهنی‌اند که کارگزاران اجتماعی از طریق آن‌ها جهان اجتماعی را می‌فهمند (مرتضوی و پاکزاد، ۱۳۹۶، ص. ۱۲۲).

میدان، نظام ساخت یافته از موقعیت‌هایی است که به وسیله افراد یا نهادها اشغال می‌شود و فضای بازی کنشگرانی است که با پذیرش قواعد بازی تحت تأثیر نیروی آن عمل می‌کنند. هر جامعه فضایی مرکب از میدان‌های به هم پیوسته است که محل رقابت کنشگران برای دستیابی به مجموعه‌ای از کالاها و سرمایه‌هاست. این کالاها به چهار دسته اصلی تفکیک می‌شوند: سرمایه اجتماعی، سرمایه اقتصادی، سرمایه فرهنگی و سرمایه نمادین. عادت‌واره به لحاظ درونی برانگیزاننده کنش و رویه‌هاست و میدان نیز به لحاظ بیرونی کنش را تنظیم می‌کند. کسانی که در میدان به جایگاه و موقعیت سلطه و حکمرانی می‌رسند در پی اجرای راهبرد بقا و حفظ وضع موجود هستند و متقابلاً ناراضیان و مخالفان وضع موجود به دنبال راهبردهای ایجاد تغییر و براندازی هستند. بدین ترتیب بوردیو از دوگانگی ذهنیت-عینیت می‌کاهد و از منظر او بسیاری از کنش‌های افراد درون میدان‌ها در ناخودآگاه کنشگران وجود دارد و ساخت پذیر شده است و می‌تواند سازنده هم باشد. به نظر او کنشگر به هر میزان که از سرمایه‌های بیشتری برخوردار باشد کیفیت کنش و میزان مشروعیت او متفاوت خواهد بود (نقیب‌زاده و استوار، ۱۳۹۱، صص. ۲۹۰-۲۸۵). کنشگران میدان اجتماعی دارای یک یا چند هویت مشترک هستند و موقعیت و قدرت آنان وابسته به میزان سرمایه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نمادینی است که در اختیار دارند. به اعتبار این سرمایه‌ها آن‌ها برای تثبیت یا تغییر مرزهای میدان و قواعد حاکم بر آن با یکدیگر به رقابت می‌پردازند و تلاش می‌کنند تا جایگاه اجتماعی خود را توسعه و تحکیم بخشند (Bourdieu, 1993, p. 42).

۴. تخیل سیاسی

شناخت واقعیت‌های اجتماعی وابسته به شناخت بُعد غیرملموس و تخیلی انسان است و توصیف خاستگاه طبقاتی و اجتماعی انسان با تخیل اجتماعی او امکان‌پذیر است. مجموعه تخیل‌های پیش‌بینی‌ناپذیر افراد سبب پدید آمدن شبکه گسترده و پیچیده روابط موجود و ممکن اجتماعی می‌شود و به دنبال آن گریز از واقعیت مادی زندگی به عالم خیال اتفاق می‌افتد. در این فضای خیالی است که در مورد مسائل اجتماعی مانند رضایت مردم، امنیت، ترس و انقلاب گفت‌وگو می‌شود. تخیلات با شکل‌دهی ذهنیت، فرهنگ و جهان اجتماعی مردم، زمینه‌ساز جریان‌های اجتماعی هستند (فتح‌الهی ۱۳۹۹، ص. ۳۵).

باشلار^۱ نظریه پرداز فرانسوی، معتقد است تخیل با بهره گیری از بن‌مایه‌های روانکاوی فروید، میان تخیل و رؤیا تمایز قائل شده است. تخیل تنها یک برداشت از ادراک حسی نیست و ساختاری پویا و بر پایه اراده شخص دارد که نقشی سازنده در زندگی انسان بازی می‌کند. برخلاف تصور رایج، تخیل یک عامل مؤثر در پیشرفت‌های علمی بوده و دانشمندان در کنار تجربه و تعقل برای نظریات خود از تخیل نیز بهره برده‌اند (بخارایی و توکلی، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۸).

نسبت میان خیال و اندیشه سیاسی در ابتدا ممکن است عجیب به نظر آید. دلیل این امر نیز به تلقی رایج در برخی فلسفه‌های سیاسی غربی برمی‌گردد که اغلب تخیل در پیوند با اسطوره به‌عنوان امری پیش‌عقلانی و مربوط به دوران نخستین تمدن بشری مورد فهم قرار گرفته است و آن را پایین‌ترین مرتبه از واقعیت‌های سیاسی اجتماعی برشمرده‌اند. در تمثیل غار رساله جمهور، افلاطون دو ساحت محسوس و معقول را تفکیک و ساحت محسوس را مانند سایه‌هایی می‌داند که باید از آن‌ها اعراض و به مثل عقلی روی آورد. فراتر از این، محسوسات پندارهایی بیش نیستند و تخیل تقلیدی از محسوسات است؛ از این رو، تخیل از سایه‌های عالم محسوس هم بی‌اعتبارتر است و داستان‌ها، تراژدی‌ها، کمدی‌ها و اشعار که بر این مبنا استوار هستند نباید در دسترس عموم قرار گرفته و در تربیت کودکان استفاده شوند (قادری و بستانی، ۱۳۸۶، صص. ۹۵-۹۳)؛ اما ارسطو تخیل را عملی مستقل؛ اما متکی به نفس می‌داند و خرد را به‌عنوان غایت سایر قوای بشر در بالاترین مرتبه قرار می‌دهد که سایر قوا در خدمت آن قرار می‌گیرند. مهم‌ترین نتیجه این سلسله‌مراتب قوای انسان نادیده گرفته شدن کارویژه‌های خاص هر قوه است (قادری و بستانی، ۱۳۸۶، ص. ۹۶).

هانری کربن مهم‌ترین ویژگی «فلسفه ایرانی» را عنایت به تخیل می‌داند و معتقد است تاریخ اندیشه از ایران مزدایی تا ایران اسلامی، علی‌رغم گسست‌های ظاهری، دارای نوعی تداوم است و عالم خیال عنصر اساسی تضمین‌کننده این تداوم است. این گرایش به تخیل در اندیشه سیاسی ایران اسلامی در حکمت اشراق سهروردی با طرح «خیال فعال» به اوج می‌رسد (قادری و بستانی، ۱۳۸۶، ص. ۹۴). فارابی و به تبع او ابن سینا خیال را در هر دو قوس صعود و

1. Bachelard

نزول انکار نموده و تمامی قوای نفس غیر از عقل را مادی می‌دانند که بعد از مرگ از بین می‌روند. «سهروردی علاوه بر عالم جسمانی و عالم نفس و عقل، عالم دیگری به نام عالم مثال که عبارت از صور قائم به ذات است را مطرح کرد که گام مهمی در توسعه و تعمیق فلسفه در جهان اسلام به شمار می‌رود». عالم مثال مشتمل بر صور خیالی است که غیر صور موجود در اجسام مادی است (اکبریان، ۱۳۸۸، ص. ۷). در حکمت متعالیه ملاصدرا، عالم مثال واسطه میان عالم جبروت و عالم ملک و شهادت است؛ عالمی است روحانی که از طرفی به لحاظ داشتن مقدار، همانند جوهر جسمانی و از طرف دیگر، به واسطه نورانیت، مشابه جوهر مجرد عقلانی است. عالم مثال عالمی است که در آن دو جهان طبیعت و ملک و عقل و ملکوت به یکدیگر تبدیل و تبدل می‌یابند (ارشد ریاحی و واسعی، ۱۳۸۸، ص. ۷۷).

در ادبیات دنیای امروزی می‌توان گفت که سیاست، فعالیت‌هایی است که درگیر کسب و استفاده از قدرت در زندگی عمومی است. از سوی دیگر، تخیل به معنای «توانایی ایجاد تصاویر در ذهن انسان» و «توانایی اندیشیدن به ایده‌های جدید» است. این توانایی ذهن برای خلاقیت و مدبر بودن به شیوه‌هایی است که نه متکی به واقعیتی است که در حال حاضر با آن روبرو هستیم و نه توسط تجربه شخصی محدود می‌شود. این تصاویر جدید در ذهن انسان، یا آنچه معمولاً رؤیا نامیده می‌شود، می‌تواند از نظر مکانی یا زمانی دور، غیرمحمول یا حتی غیرممکن باشد. پتانسیل دگرگون‌کننده تخیل این است که «حرکت» این بینش‌ها منجر به تغییراتی در درک ما از زمان حال و نحوه عمل ما در آن می‌شود؛ بنابراین تخیل سیاسی در یک زمان، هم سیاسی - فردی و هم اجتماعی - فردی است و می‌توان آن را راهی برای فراتر رفتن از واقعیت سیاسی و در نتیجه به چالش کشیدن انطباق تعریف کرد و از آن برای تجسم آینده‌های احتمالی و زنده کردن گذشته واقعی اما دور استفاده کرد. در سیاست، کنشگرانی دیده می‌شود که به دیدگاه خود از جهانی که هنوز برای هدایت اعمالشان در اینجا و اکنون ساخته نشده است اعتماد دارند، درعین حال شرایط کنونی را درک می‌کنند و دارای مهارت‌هایی هستند که می‌توانند دید خود را در زمان حال به دید دیگران برسانند (Duncombe & Harrebye, 2023, p. 1022). تخیل با توانمند ساختن ما برای ارائه تصویری از جهان، به ما اجازه می‌دهد تا اهداف خاصی را به‌عنوان سزاوار اولویت کم‌وبیش نسبت به

دیگران درک کنیم و به‌ویژه اهداف جدیدی را متصور شویم. سیاست در بهترین حالت، اولویت‌بندی اهداف در پرتو دلایل خوبی است که می‌تواند تخیل ما را به حرکت درآورد (Ferrara, 2011, p. 40).

از منظر روان‌شناسی نیز، سیاست مبارزه‌ای برای تصاحب تخیل مردم است و چنین مبارزه‌ای در وهله اول در درون انسان‌ها رخ می‌دهد سپس منجر به کنش در میان آن‌ها می‌شود. از آنجایی که روح با جریان دائمی در حال تغییر و تولید مداوم تصاویر بسیار غیرمنطقی، غیرقابل پیش‌بینی، ناپایدار و تمام‌نشده است، سیاست نیاز به سرکوب روح دارد؛ زیرا سیاست به ثبات، آمار و روندها نیاز دارد. در مقابل، روانکاوی، کشف مجدد روح در معنا و واقعیت باستانی آن است. روانکاوی آزادسازی تصویر است، نشاط روح را افزایش می‌دهد و بنابراین به‌طور بالقوه به خطرناک کردن آن از نظر سیاسی کمک می‌کند. حتی قبل از شروع سیاست، انسان‌ها از تصاویر و تخیل می‌ترسند. قدرت پاسخی به وحشتی است که انسان در مواجهه با ورطه روح خود احساس می‌کند. قدرت در همه‌جا وجود دارد؛ زیرا نیرویی است که انسان‌ها در وهله اول به‌عنوان فردی و گروهی علیه خود اعمال می‌کنند؛ از این رو، صاحبان قدرت نمی‌توانند آزادی را که برای خود محدود کرده‌اند را در دیگران تحمل نمایند؛ به همین دلیل است که قدرت به‌طور عام و قدرت سیاسی به‌طور خاص تا حد زیادی ناخودآگاه است (Bugliani & Barritt, 2011, p. 73).

یکی از مهم‌ترین چالش‌های فلاسفه مسلمان امکان‌پذیر نبودن پاسخ کامل به پرسش از مقام نبوت در فلسفه با دستگاه فکری یونانی بود. فارابی مهم‌ترین و نخستین فیلسوف تمدن اسلامی است که از قوه تخیل برای تبیین مقام نبوت و مدینه فاضله بهره‌جسته است. از نظر فارابی رئیس اول مدینه فاضله کسی است که قوه تخیل او در نهایت کمال باشد و در سلسله‌مراتب طبیعی در رتبه‌ای قرار دارد که می‌تواند به‌طور مستقیم به عقل فعال متصل گشته و حقایق را دریافت کند. در فلسفه سیاسی فارابی از آنجا که برای عموم مردم تفکر و تعقل راهبر آن‌ها نیست و تخیل جانشین تفکر است نفوذ در قلوب و برانگیختن آنان تنها از طریق ابزارهای تخیلی که معقولات را برای عوام مجسم و متمثل ساخته است، امکان‌پذیر خواهد بود (قادری و بستانی، ۱۳۸۶، ص. ۱۰۸).

در فلسفه سیاسی اسلامی - به‌ویژه در حکمت اشراق - سیاست آرمانی از نظام سلسله مراتبی حاکم بر عالم الگو می‌گیرد. به‌عنوان مثال، در علم‌الانوار سهروردی از مراتب مختلف نور که نسبت به یکدیگر دارای شدت و ضعف تشکیکی هستند بحث می‌شود. شیخ اشراق نبی را واجد چهار شرط می‌داند:

۱. مأمور ادای رسالت از طرف خداوند؛

۲. اتصال به عقل فعال و کسب معقولات از عالم برتر؛

۳. آگاهی از غیب و جزئیات گذشته و آینده؛

۴. قدرت تصرف در عالم ماده و خرق عادات.

از بین این ویژگی‌ها اولین ویژگی به انبیا اختصاص دارد و سه ویژگی دیگر میان نبی و «حکیم متأله» مشترک است. این سه، ویژگی‌های حاکم آرمانی در حکمت اشراقی محسوب می‌شوند و همگی با عالم خیال مرتبط هستند. در سنت اشراقی «جام جهان‌نما» تمثیلی از ارتباط با عالم خیال و مشاهده صور مثالی در آن است. به‌طور کلی در آیین سیاسی اشراقی، عالم سیاست به‌مثابه بخشی از عالم ماده در مرتبه وجودی نازلی قرار دارد و سرنوشت مناسبات حاکم بر آن در مرتبه وجودی بالاتر که همان عالم خیال است رقم می‌خورد (بستانی، ۱۳۸۹، ص. ۲۳).

۱-۴. تخیل سیاسی در غرب

آرمان‌شهر مور نمونه‌ای از تخیل سیاسی، راهنمای دستورالعملی در مورد چگونگی تصور سیاسی است و به معنای واقعی کلمه این عمل را نام‌گذاری می‌کند. دنیای خیالی‌ای که مور توصیف می‌کند یک جزیرهٔ مدینهٔ فاضله است که دارای یک دولت و روحانیت منتخب دموکراتیک است که در آن زنان می‌توانند به موقعیت‌های قدرت دست یابند. بهداشت و آموزش عمومی وجود دارد و آرمان‌شهرها آزادی بیان و مذهب را تضمین می‌کنند. مدینهٔ فاضله به فقرای کشورهای دیگر کمک‌های خارجی می‌فرستد. زندگی و کار به‌طور منطقی برای خیر و صلاح همه برنامه‌ریزی شده است. مور بارها و بارها در کتابش، به روش‌های مختلف، چشم‌اندازی از یک دنیای ایده‌آل خلق می‌کند و سپس به ما می‌گوید که امکان‌پذیر نیست؛ و این پارادوکس در مرکز درک مور از تخیل سیاسی قرار دارد. مور از طریق گفتن داستانی به خواننده و هدایت آن‌ها به سفر، آن‌ها را متقاعد می‌کند

که اتوپیا مکانی واقعی است. دنیایی که مور طرح می‌کند آن قدر شفاف و متقاعدکننده است که خواننده تصور می‌کند آن‌ها آنجا هستند؛ اما سپس یادآوری می‌کند که این مکان فقط تخیلی است و چنین دنیایی در واقعیت وجود ندارد؛ اما این اعتقاد در انسان امروزی تقویت شده است که زندگی در جهان دیگری ممکن است. زمانی که محدودیت‌های امر سیاسی معلق می‌شوند. همان‌طور که از طریق اعمال تخیل مذهبی، فلسفی و هنری رخ می‌دهد، آرمان‌شهر می‌تواند به نقشه‌ای برای یک حوزه سیاسی جدید تبدیل شود (Duncombe & Harrebye, 2023, p. 1024).

در نظر کانت، قوه خیال تنها مخزن و خزانه‌ای برای نگهداری حواس ادراکات حواس نیست. خیال قوه‌ای دارای قدرت آفرینندگی است که تجربه را امکان‌پذیر می‌سازد. قوه خیال دارای کارکردهای دوگانه استعلایی و تجربی است. کارکرد استعلایی، پیشینی بوده و در ارتباط با تألیف بین کثرات شهود حسی و مفاهیم است. کارکرد تجربی، پسینی بوده و مربوط به ماده‌شناسایی است؛ اما اصطلاح «تألیف» در استدلال استنتاجی کانت بسیار به کاررفته و آن را به معنای کنار هم نهادن تصورات مختلف و فهم کثرت آن‌ها در شناختی واحد می‌داند و بر سه قسم تألیف دریافت^۱، بازسازی^۲ و بازشناسی^۳ تأکید می‌کند. از نظر کانت هرگونه دریافت و ادراک حسی پیش از آن که حاصل قوای حسی باشد، حاصل تألیف قوه خیال است. تألیف بازسازی کاملاً بر عهده قوه خیال است و انسان برای تشخیص چیزی که دریافت کرده است لازم است آن را در ساحت ذهن خود بازسازی کند. تألیف بازشناسی دارای اهمیت بیشتری است و با مشارکت خیال و فاهمه محقق می‌شود (سعادت، ۱۳۹۰، ص. ۵۶).

۲-۴. تخیل و جنبش‌های اجتماعی

چه به صراحت ذکر شود یا نه، تخیل نقش کلیدی در جنبش‌های اجتماعی ایفا می‌کند. جنبش‌های اجتماعی نیز به‌نوبه خود می‌توانند تصورات جدیدی را برای مردم ایجاد کنند؛

1. Apperhension
2. Reproduction
3. Recognition

بنابراین، جنبش‌های اجتماعی معمولاً با تخیل یک جمع و آنچه ممکن است به آن دست یابند، همراه است. تخیل به‌عنوان فرایندی که دوری از شرایط کنونی برای کشف گذشته، آینده و احتمالات ممکن را فراهم می‌کند، این اجازه را به افراد و گروه‌ها می‌دهد تا از پیکان تغییرناپذیر زمان بگریزند و حول اهداف ایجادشده در فرایندهای تصور آنچه بود و آنچه باید باشد یا نباید باشد جمع شوند (Hawlina and others, 2020, p. 32).

با بهره‌گیری از نظریه میدان بوردیو نظام جنسیت یک «میدان اجتماعی» است که در واقع عرصه منازعه و توزیع قدرت بین مردان و زنان است. میدان مردسالار بدین معناست که زنان هرچند کاملاً فاقد قدرت نیستند اما در موقعیت پایین دست قرار دارند. حتی در یک جامعه سنتی نیز زنان در عرصه‌های مختلف مانند خانواده، محله و گاهی در حوزه‌های عمومی و سیاسی در قالب عادت‌واره‌های خاص خود به کنش‌هایی برای بهبود جایگاه و موقعیت خود دست می‌زنند (صادقی، ۱۴۰۰، ص. ۶۷). تعامل و تقابل طیف وسیع و متنوعی از نیروهای اجتماعی و تمایلات گاه متناقض آنان سبب ظهور الگوهای متعددی از سیاست جنسیت در ایران بوده است (صادقی، ۱۴۰۰، ص. ۸۴). هرچند که به لحاظ نظری گفتمان انقلاب اسلامی برای نقد هر دو رویکرد سنتی و مدرنیته تلاش نموده است؛ اما به لحاظ عملی با وابسته و معرفی کردن عامل گفتمان مدرنیزاسیون در ایران و تلاش برای جذب گفتمان سنتی و ایجاد تحول در نحوه استفاده از امکانات این گفتمان روشی متفاوت در پیش گرفت. این رویکرد گفتمان انقلاب اسلامی در پیوند مشکلات و نارضایتی‌های زنان با مشکلات و مسائل سیاسی سبب جذب زنانی که از مشی استبدادی حاکم بر رژیم ناراضی بودند از طرفی و جذب زنان مخالف سکولاریزاسیون از طرف دیگر شد (نیکخواه قمصری، ۱۳۹۵، ص. ۱۷۹). چنددهه حضور فزاینده زنان در عرصه‌های گوناگون اجتماعی، از جمله اشتغال و آموزش و فراگیری سبک نوین زندگی در میان جمعیت رو به گسترش شهرنشین به‌طور خودکار هرگونه رویکرد و سیاست محدودکننده در مورد زنان را با مقاومت روبرو می‌ساخت. از طرفی بیشتر نیروهای اجتماعی، به‌ویژه نیروهای مذهبی، این امکان را فراهم می‌کردند که آن بخش از زنان که پیش از انقلاب اسلامی بنا بر ملاحظات فرهنگی و اعتقادی، تمایل چندانی برای حضور در عرصه‌های اجتماعی را نداشتند وارد این عرصه‌ها شوند. این روند سبب شد

میزان حضور زنان در عرصه‌های عمومی به مراتب بیشتر و متنوع‌تر از سال‌های قبل از انقلاب اسلامی شود (صادقی، ۱۴۰۰، ص. ۷۵).

۳-۴. تخیل سیاسی و رسانه

در ارتباط با پرورش تخیل رسانه‌ها را می‌توان به سه دسته تقسیم نمود:

دسته اول، رسانه‌های پرتخیل مانند بازی‌ها که با ایجاد هیجان کاذب، مخاطب را دچار خلسه و بریدگی از واقعیت می‌کند؛

دسته دوم، رسانه‌های کم تخیل مانند تلویزیون و ماهواره هستند که به علت استفاده آن‌ها در پرتو دیگر حواس (بینایی و شنوایی) عرصه برای تخیل کمتر امکان‌پذیر است؛

دسته سوم، رسانه‌های با تخیل مثبت هستند که رادیو نمونه برجسته آن است. در استفاده از رادیو تنها حس شنوایی درگیر است و در نتیجه امکان ظهور و تعمیق تخیل فراهم می‌شود. علاوه بر این برنامه‌های رادیو، گزارش مسابقه، داستان، اخبار و ... ریشه در یک واقعیت دارد و مخاطب را در یک فضای واقعی دچار تخیل می‌کند (حیدری، ۱۳۸۸، ص. ۵۰).

در فضای مجازی نوع خاصی از پدیده‌ها و موجودات مانند واقعیت بر ما آشکار می‌شوند و با ذهن و حواس ما تعامل دوطرفه ایجاد می‌نمایند. از یک طرف می‌دانیم این پدیده‌ها و موجودات با آن چیزی که در واقعیت می‌بینیم متفاوت هستند و از سوی دیگر با حواس ما ارتباط دوطرفه دارند و موجودات ذهنی صرف نیستند. در فلسفه اسلامی این موجودات که نه ذهنی خالص هستند و نه مادی خالص در عالم خیال (خصوصاً تعریف فارابی از خیال) قرار می‌گیرند (نجف‌پور و همکاران، ۱۴۰۰، ص. ۳۱۷). این رسانه‌ها روی یک واقعیت متورم و حاد متمرکز شده و با بهره‌گیری از روش‌های تبلیغاتی مخاطب را به اقناع ذهنی می‌رسانند و از آنجا که کاربرانی تخیل زیست دارند، قادر به ساختن جریان اجتماعی غالب هستند.

«قدرت اجتماعی این رسانه‌ها از طریق «شخصی بودن» و «همراه بودن» و با فراهم کردن امکان «ایده‌آل‌سازی» و «فراواقعی‌سازی» اعمال می‌شود». به گونه‌ای که مخاطب پیام‌ها را با تفکرات کلیشه‌ای آزمون نشده و بدون بازاندیشی تبدیل به تصورات ذهنی و در امتداد آن تخیلات ایجاد شده را در عالم واقع محقق می‌سازد (بخارایی و توکلی، ۱۳۹۵، ص. ۱۲۲).

با تغییر سبک زندگی، رشد فناوری ارتباطات و گسترش فضاهای مجازی بستری مناسب برای رشد افراطی خیال و تعدی آن از کارکرد تکوینی و فطری در انعکاس معانی باطنی در نفس و گذار از طبیعت به عالم ملکوت فراهم شده است. در این فضا کودکان بیشتر با بازی‌های خیالی و ذهنی و مشاهده صحنه‌های تخیلی سرگرم می‌شوند و قوه تخیل با انواع صور خیالی نامتعارف که هیچ مابه‌ازای واقعی در عالم عینی ندارند تغذیه می‌شود (مقدم، ۱۴۰۰، صص. ۹۷ و ۱۰۲). فضای مجازی یک جهان مستقل است که در جهان ما حضور دارد و به دنبال یکی کردن این دو جهان است. ساختار فناورانه فضای مجازی به گونه‌ای است که مرتبه‌ای از موجیت یا تعیین ناقص را دارد که الگوریتم‌های ارتباطی و اطلاعاتی آن کاربرد را در یک مسیر مشخص به پیش می‌برد. علاوه بر این معماری جامعه مجازی نوع خاصی از زیست را تقویت می‌کند که متناسب با نظام ارزشی لیبرال سرمایه‌داری است (نجف‌پور و همکاران، ۱۴۰۰، ص. ۳۲۴).

سیطره قوه خیال بر نفس و انس و الفت بیشتر نفس با خیال باعث کاهش قابلیت‌های اشتغال به مراتب عقلی و باطنی و ملکوتی آن می‌شود (مقدم، ۱۴۰۰، ص. ۱۰۲). در فضای رسانه‌ای هرچه ابعاد نمادین یک ارتباط قوی‌تر باشد، تخیل بیشتری را فعال می‌کند. فزونی نشانه‌ها در رسانه‌های مجازی، باعث تقویت و تشدید تخیل شده و هرچه بیشتر ذهنیت و تخیلات مخاطبان و در امتداد آن، واقعیت و جریان‌های اجتماعی متفاوت خلق می‌شود. یکی از مهم‌ترین رسانه‌های دیجیتال «تولید-کاربر» هستند. در بسیاری از موارد محتوای تولید کاربر در واقع تصاویر دیجیتال ذخیره شده‌ای است که زمانی با یک تلفن همراه یا دوربین شخصی گرفته شده است. از مهم‌ترین رسانه‌های مجازی تولید کاربر در ایران، اینستاگرام و وایبر هستند. به‌عنوان مثال، بنابر پژوهش‌های صداوسیما، ۸۹ درصد از افراد پانزده سال به بالای شهر تهران در سال ۱۳۹۴ عضو شبکه اجتماعی وایبر بوده‌اند (بخارایی و توکلی، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۸).

۵. ذهنیت‌ها نسبت به زن و سبک زندگی

در این بخش مثال‌هایی از چگونگی تأثیر ذهنیت نسبت به زن و سرایت آن به دنیای واقعی آورده می‌شود. تحقیقات نشان می‌دهد که هرچقدر استفاده از فناوری‌های نوین ارتباطی

افزایش یابد نگرش مثبت نسبت به معاشرت و ارتباط با جنس مخالف خارج از چهارچوب ازدواج افزایش می‌یابد (مبارکی و شرفی، ۱۳۹۸، ص. ۱۳۱). این رسانه‌ها از شگردهای تبلیغاتی بهره برده و به‌طور غیرمستقیم از طریق بازنمایی و ارائه سبک زندگی با کدهای فراواقعی مخاطب را در مصرف به اقتناع می‌رساند؛ اما اعتماد مخاطب به این پیام‌ها بیشتر است؛ زیرا از طرف سیاست‌گذاران تولید نمی‌شود و تولیدکننده آن کاربری است که در شبکه اجتماعی حضور دارد. این ویژگی سبب می‌شود این رسانه تصورات ذهنی و تخیلات مخاطب را با ویژگی‌های مصرفی هر چه قوی‌تر تولید کند (بخارایی و توکلی، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۹). کمپین «چهارشنبه‌های سفید» یکی از این نمونه فعالیت‌ها است که ابتدا دختران روزهای چهارشنبه هر هفته با برداشتن شال و روسری و کشف حجاب تصاویر این اقدام را برای رسانه‌های مرتبط ارسال می‌کردند. زنان و دختران ایرانی با ثبت عکس‌ها و تصاویری از فعالیت‌های روزمره خود و به اشتراک گذاشتن این لحظات با دیگران در فضای مجازی، آنان را در تجربیات و احساسات خود سهیم می‌کردند. این محتواها در واقع بازنمودی از ترجیحات و علایق، ارزش‌ها و نگرش‌هاست که ممکن است برای سایر زنان و بینندگان جذاب و الهام‌بخش شود. زنان ایرانی اغلب وجوه خوشایند زندگی خود را به نمایش گذاشته و علاوه بر مسائل شخصی و موضوعات روزمره، از دغدغه‌های بزرگ‌تری حرف می‌زنند یا بسیاری از دغدغه‌های فردی را با هدف تأثیرگذاری و داشتن یک نتیجه عمومی بیان می‌کنند. برای زنان بسیار مهم است که به تصمیم شخصی آنان در انتخاب نقش و سبک زندگی‌شان و ارزشمند شمردن اراده آنان احترام گذاشته شود. نقش‌ها و موقعیت‌ها به زنان هویت، قدرت و برتری نمی‌بخشند، این زنان هستند که موقعیت‌ها و نقش‌هایی که بر عهده گرفته‌اند را ارزشمند ساخته و با استفاده از خلاقیت و ایده‌های منحصر به فرد خود به آن‌ها تمایز می‌بخشند (بیچرانلو و همکاران، ۱۳۹۸، ص. ۱۳۸).

برخی تحقیقات نشان می‌دهد که میزان گسترش فناوری‌های جدید در جامعه به همراه تجربه مشترک نسلی، نقش تعیین‌کننده‌ای در چگونگی رویارویی و بهره‌گیری مردان و زنان از شبکه‌های اجتماعی دارد. هرچند زنان و مردان به‌واسطه ویژگی‌های روان‌شناختی، دارای ذائقه‌های به نسبت متفاوتی هستند، متغیر جنس - بخصوص بین دانشجویان - نمی‌تواند تعیین‌کننده سبک استفاده شهروندان از شبکه‌های اجتماعی باشد. به بیان دیگر، تفاوت زنان و

مردان در مصرف رسانه‌ای تا حد زیادی پیامد و برساخته از ترکیبی از عوامل میزان گسترش رسانه‌های جدید، تجربیات نسلی و نظام ارزشی و هنجاری جامعه است (میرفردی و ولی‌نژاد، ۱۳۹۶، ص. ۱۰۹). در فضای مجازی کاربران بدون ارتباط مستقیم نسبت به تبادل پیام اقدام می‌کنند. این ویژگی نوعی جسارت و شرم‌زدایی را در تعاملات ایجاد می‌کند و از دو طریق باعث افزایش میزان استفاده زنان از فضای مجازی می‌شود. در جامعه ایران به‌طور عام و مناطق سنتی به‌طور خاص زن نمادی از شرم و حیا محسوب می‌شود؛ از این رو، زنی که در فضای عینی نمی‌تواند اقدام به بیان مطالب انتقادی، احساسی یا طنز کند و نسبت به انتخاب پوشش ملاحظاتی دارد فضای مجازی را بستر مناسبی برای کاهش این محدودیت‌ها می‌بیند. از طرف دیگر کمبود امکانات و مراکز فرهنگی، ورزشی و تفریحی مناسب زنان باعث گرایش بیشتر آنان به فضای مجازی برای بیان احساسات و سرگرمی است (میرفردی و ولی‌نژاد، ۱۳۹۶، ص. ۱۱۸).

در خانواده‌ها افراد با دورهم نشستن‌های خانوادگی به شکل نمادین احساس «بودن» می‌کنند، احساسی از حضور جمع و عضوی از جمع بودن که برای انسان بسیار خوشایند است. از نظر هایدگر خانه یکی از بزرگ‌ترین قدرت‌های یکپارچه‌سازی اندیشه‌ها، خاطره‌ها و رؤیاهای نوع بشر است. حضور افراد در فضای مجازی منجر به کاهش ارتباطات کلامی اعضای و منفعل شدن افراد در ارتباط با یکدیگر در دنیای واقعی است (عطایی، ۱۳۹۴، ص. ۱۸). نتایج تحقیقات صورت گرفته روی تغییرات فضای مسکن از دهه ۱۳۵۰ تا ۱۴۰۰ نشان می‌دهد که بین ذهنیت عامه مردم نسبت به زنان و تغییرات در معماری داخلی خانه ارتباط معناداری وجود دارد و با گذر زمان و آگاهی بیشتر زنان نسبت به جامعه، اعتماد به نفس زنان بیشتر شده و خود را مستعد جایگاه اجتماعی بالاتر می‌بینند و ساختار قدرت در خانواده تغییر کرده است. تأثیر این تغییر در سازمان‌دهی فضایی مسکن نظیر توجه بیشتر به فضاهای زنانه و تغییر در فضاهای خصوصی و عمومی و حضور بیشتر زن در موقع حضور میهمان و سایر مراسمات پدیدار می‌شود (بیتی و همکاران، ۱۴۰۲، ص. ۶۴).

۶. مذهب، زنان و تخیل سیاسی

در اواخر قرن نوزدهم لیبرال‌ها و جمهوری‌خواهان کلیسای کاتولیک را به‌عنوان نفی کامل جهان‌بینی خود مطرح کردند. در این راستا مجموعه‌ای از کلیشه‌های ضد روحانی پدیدار گشت: طنزهای مجلات لیبرال مملو از کاریکاتورهای تحقیرکننده کشیشان یا به چالش کشیدن میل جنسی راهبه‌ها شد که نشان‌دهنده تعصب لیبرال‌ها نسبت به خانواده هسته‌ای بود. برخلاف تصویر راهبه فاسد یا کشیش ساده‌لوح لیبرال‌ها مجموعه‌ای از انواع ایده‌آل مانند صنعت‌گر، کارآفرین، دانشمند و کارمند دولتی در اذهان ساختند (Katznelson & Jones, 2010, p. 200)

زندگی‌نامه‌ها از جمله ابزارهایی هستند که تخیلات سیاسی - اجتماعی جامعه در یک مکان یا زمان خاص را به تصویر کشیده و بازگو می‌نمایند. بررسی زندگی‌نامه‌های زنان انگلیسی در دهه ۱۹۶۰ در ارتباط با انقلاب جنسی انگلستان، نمونه‌ای از سه‌گانه به‌هم‌پیوسته مذهب، تخیل سیاسی و زنان است. به‌سختی می‌توان زندگی‌نامه‌ای بین سال‌های ۱۸۰۰ تا ۱۹۳۰ یافت که در آن نویسنده از نقش دین در شکل‌گیری شخصیت و «خود» و ساختار اخلاقی افراد صحبت نکرده باشد. درحالی‌که زندگی‌نامه‌های نوشته‌شده در دهه ۱۹۶۰ تقریباً داستان‌هایی هستند که در آن‌ها مذهب مرسوم مسیحی به حاشیه رانده شده، نادیده گرفته می‌شود یا در ابتدا به‌عنوان نقطه آغازی ظاهر می‌شود که در کودکی و نوجوانی بر فرد مسلط شده و او را تحت ستم قرار داده است. در این دوران بود که احساس گناه به دلیل روابط جنسی خارج از ازدواج رسمی ناشی از دنیای ذهنی شکل گرفته در دهه قبل دانسته شد که راه‌حل آن نیز تغییر نگرش نسبت به «خود» است نه پایبندی به عقاید دینی. این انقلاب زنانه جنسی در سکولاریزاسیون بریتانیا نقش اساسی داشت. اکثر جامعه‌شناسان و مورخان سکولاریزاسیون را در قالب‌های پدرسالارانه و تغییر در جهانی مردانه مانند از دست دادن اقتدار کلیسا، فروش زمین کلیسا، کاهش مالیات‌های مذهبی و انحلال کلیساهای دولتی یا تأسیس بیان می‌کنند؛ اما لازمه انقلاب جنسی در دهه ۱۹۶۰، تغییر نگرش زنان نسبت به دین و به حاشیه بردن هنجارهای دینی در تعریف زن و روابط آن بود. در واقع انقلاب جنسی یکی از عوامل تشدید سکولاریزاسیون بود و داده‌های آماری نیز این گزاره را تأیید می‌نماید (Brown, 2010).

مقایسه ادبیات به کاررفته در رمان و زندگی‌نامه‌های با موضوع زنان در دوره‌های مختلف نشان می‌دهد که تحولات ذهنیت زن ایرانی نیز مانند دنیای غرب در عصر معاصر متأثر از مدرنیته بوده است. در ادبیات ابتدای قرن چهاردهم شمسی زنان هرچند برای به دست آوردن آزادی تلاش می‌کنند، اما نسبت به تغییرات فکری به وجود آمده مقاومت می‌کنند، با یک تفکر تقدیرگرا امکان تغییر را غیرممکن یا سخت می‌دانند و در رفتارهای لذت‌گرایانه خود ابراز ندامت و شرمندگی می‌کنند. بعد از پنجاه سال تغییرات زیادی در ذهنیت زنان ایرانی رمان‌های نگاشته شده به وجود می‌آید. حضور اجتماعی، استقلال مالی و تحصیلات زنان امری پذیرفته‌شده است و ترس‌های مرسوم بین زنان سنتی مانند بی‌آبرویی، طرد شدن، نداشتن حامی و سرپناه و ... دیگر وجود ندارد. پدیده فحشا دیگر زشتی و قباحته سابق را بین زنان (شخصیت‌های اصلی داستان‌ها) ندارد و مهم لذت‌گرایی و خواسته جسمانی است. در واقع، فردگرایی افراطی ناشی رواج تفکر مدرن، به‌ویژه بین اقشار مرفه، روشنفکر و هنرمند، منجر به کم‌رنگ شدن نظام‌های اخلاقی و ارزشی در بین زنان مدرن شده است و با بی‌اهمیت جلوه دادن نهاد خانواده در ستیز با سنت بی‌پروا تر عمل کنند (میرزائیان و همکاران، ۱۴۰۱، صص. ۲۸۸-۲۸۶).

نابرابری جنسیتی که جنبش‌های فمینیستی بر آن تأکید دارند، دارای چهار مضمون است. زنان در مقایسه با مردان جامعه نه تنها دارای وضعیتی متفاوت بلکه در وضعیتی نابرابر قرار دارند؛ در هر موقعیت اجتماعی برحسب طبقه، نژاد، شغل، قومیت، مذهب، تحصیلات، ملیت یا هر ترکیبی از این عوامل نیز زنان از پایگاه اجتماعی پایین‌تر برخوردارند. این نابرابری حاصل تفاوت‌های بیولوژیک یا شخصیتی مهم زن و مرد نیست و حاصل سازمان جامعه است. زیرا با وجود تفاوت‌ها در توانمندی استعدادها هیچ‌الگوی مهم تغییر طبیعی برای تمایز جنس‌ها وجود ندارد (معینان، ۱۳۹۶، ص. ۱۶۷). منتقدان جمهوری اسلامی معتقدند که نوع سیاست‌گذاری‌های عمومی برآمده از فضای ایدئولوژیک پساانقلابی، زن را به مثابه «دیگری» تعریف نموده که به واسطه جنسیت خود از ورود به بسیاری از فضاهای عمومی منع شده است. فرایند شرعی‌سازی حقوق زن نیز معطوف به پوشش و کنترل بدن زن و تحمیل مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها بوده که زن صرفاً به دلیل جنسیت خود ناچار به پذیرش

آن‌ها شده و در گفتمان نابرابر شکل گرفته به صورت ذهنی خود را قربانی و مورد تبعیض می‌پندارند (مهدی پور و همکاران، ۱۴۰۰، ص. ۴۲).

نتیجه‌گیری

هدف این مقاله بررسی ارتباط تخیل سیاسی و هویت زن ایرانی در دنیای معاصر بود. در این راستا واقعیت‌های عینی مسئله حقوق زنان، جایگاه اجتماعی آنان و مسئله حجاب با ساختمان ذهنی کنشگران این عرصه مقایسه و مورد تحلیل قرار گرفت. برای فهم این ارتباط از روش تحلیل گفتمان و داک در مطالعه متون منتخب مرتبط با ذهنیت عامه نسبت به زنان و تحولات جهان عینی بهره برده‌ایم. تمام کارگزاران که در مثال‌ها به آن‌ها اشاره شده تصویر خودشان از زنان در جهان عینی را بر اساس ادراک خود از جهان می‌سازند و این سازه‌ها دارای محدودیت‌های ساختاری معینی هستند. با بهره‌گیری از نظریه بوردیو نظام جنسیتی و حقوق زنان یک میدان اجتماعی تلقی شده است که مواضع و عادت‌واره‌هایی که هر کدام از کارگزاران اجتماعی در این میدان دارند سبب می‌شود جهان اجتماعی نیز همچون حقیقتی قابل درک رخ بنماید. ارتباط تغییرات معنادار ذهنیت عامه نسبت به زن و سازمان فضایی مسکن یک نمونه آشکار از ارتباط دوسویه ساختارهای عینی جامعه و ساختارهای ذهنی کنشگران در حوزه زنان است. هویت زنانگی یکی از میدان‌هایی است که به هم پیوسته تشکیل‌دهنده جامعه است که محل رقابت کنشگران برای دستیابی به مجموعه‌ای از کالاها و سرمایه‌هاست. یکی از این سرمایه‌ها پرستیژ و افتخار اجتماعی است. در این مقاله دیدیم که چگونه نمادهای پرستیژ و افتخار زنانگی از قبیل حیا، شرم، عفت و خانواده در بستر تغییر ذهنیت‌ها و با تسهیل‌گرهایی مانند رسانه، رمان و زندگی‌نامه نویسی دچار دگرگونی می‌شود. بر اساس نظریه بوردیو سرمایه فرهنگی زنان و جوانان ایرانی دربرگیرنده تمایل‌های پایدار آن‌ها است که با عضویت در شبکه‌های مجازی و تولید و مصرف محتوا در این محیط در فرد انباشت می‌شود؛ زیرا بهترین شاخص برای سنجش سرمایه فرهنگی مقدار زمان صرف شده برای آن است. این مصرف فرهنگی در فضای مجازی ابزاری برای تولید فرهنگی، مشروعیت‌سازی و مبارزه در میدان نظام جنسیت است. کم‌رنگ شدن نظام‌های اخلاقی و ارزشی در بین زنان دارای مصرف فرهنگی از منبع رسانه‌های غیرهمسو با ارزش‌های اسلامی،

بی‌اهمیت جلوه دادن نهاد خانواده و بی‌پروایی در ستیز با سنت پیامد و برساخت گسترش تأثیر رسانه‌های جدید بر اذهان زن ایرانی محسوب می‌شود.

از جمله مسائلی که از منظر تخیل سیاسی قابل مطالعه و تحلیل است ناآرامی‌های اجتماعی گسترده سال ۱۴۰۱ در ایران بود. زنان به‌عنوان بخش مهمی از جامعه که مرتبط با هویت دینی هستند و امکانات آموزشی گسترده داشته‌اند و چالش‌ها و مشکلات فراگیر انباشته شده دارند دارای اهمیت هستند. این باور که انسان جدید از بطن زن جدید ساخته می‌شود سبب شده است در دنیای امروز تلاش بسیاری صورت می‌گیرد تا برای ایجاد تغییر مطلوب در جامعه بر روی تعریف یک هویت و ذهنیت جدید برای زنان متمرکز شده تا به دنبال آن نیز جامعه جدید ساخته شود. زنان از کنشگران کلیدی و مطالبات زنان از محورهای اصلی اعتراضات نیمه دوم سال ۱۴۰۱ با شعار «زن زندگی آزادی» محسوب می‌شوند. در اندیشه بوردیو عادت‌واره نوعی تربیت غیرمستقیم است که باعث می‌شود فضایل یا رذایل پذیرفته شده در یک اجتماع به صورت یک مسلک و به سهولت از سوی کنشگران اجتماعی سر بزند. از طرفی سرمایه نمادین تسهیل‌کننده سخن گفتن در باب مشروعیت بخشی به روابط قدرت از طریق اشکال و نشانه‌های نمادین است که گروه‌های سلطه‌گر یا برتری‌جو از این راه اعتبار و اقتدار خود را تثبیت می‌کنند. در واقع این سرمایه بر پایه باور و اعتماد دیگران وجود عینی می‌یابد و دوام و استمرار آن وابسته به باور دیگران است. در اعتراضات موسوم به «زن، زندگی آزادی» انواع رفتارها و حرکت‌های نمادین از جمله موضوع حجاب، سوزاندن روسری، در این اعتراض‌ها به چشم می‌خورد. زنان و موی زنان به‌عنوان نماد زندگی و نماد حق انتخاب در کانون توجه و اعتراض‌ها بوده‌اند. موی سر به‌عنوان نماد چیزهای عادی غیرعادی شده در این جریان‌ها جایگاه پررنگی دارد. بر اساس مشاهدات میدانی و پژوهش‌های صورت گرفته، در این اعتراض‌ها رسانه‌ها دارای نقشی پررنگ بودند و بسیاری بر این باور بودند که رسانه نقش رهبری جنبش را بر عهده دارد. تلاش در راستای تعارض‌سازی میان نظام جمهوری اسلامی و ارزش‌ها و هنجارهای آن با آزادی و دموکراسی، ایجاد شکاف و تردید در بین هواداران نظام، امیدوار ساختن معترضان به موفقیت اعتراضات و ایجاد اجماع جهانی بر علیه جمهوری اسلامی از جمله فعالیت رسانه‌ها در این برهه بود. رواقع رسانه‌ها قبل از شروع اعتراض‌ها در یک برنامه

طولانی مدت از طریق برجسته سازی، تکرار، پیام های تولید-کاربر ذهنیت ها را معطوف به مسئله هویت زن ایرانی و حجاب نمودند. در اعتراضات ۱۴۰۱ نیز شاهد تلاش برای پیاده سازی این ساختمان ذهنی در دنیای واقعی و تبدیل آن به یک واقعیت عینی بودیم.

منابع

- ارشد ریاحی، علی و واسعی، صفیه (۱۳۸۸). عالم مثال از نظر ملاصدرا. فصلنامه اندیشه دینی، ۹ (۳۰)، ۷۵-۱۰۲. <https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1258>
- اکبریان، رضا (۱۳۸۸). قوه خیال و عالم صور خیالی. آموزه های فلسفی-کلامی، ۵ (۸)، ۳-۳۲. https://ipd.razavi.ac.ir/article_1015.html
- بستانی، احمد (۱۳۸۹). حاکم آرمانی و عالم خیال در حکمت سیاسی اشراقی. جاویدان خرد، ۷ (۱۶)، ۳-۵. [doi: 20.1001.1.22518932.1389.07.16.1.3.32-5](https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1258)
- بخارایی، احمد و توکلی، عاطفه (۱۳۹۵). الگوهای تخیل اجتماعی در رادیو و رسانه های تولید-کاربر مجازی، فصلنامه پژوهش های ارتباطی، ۲۳ (۸۶)، ۱۰۵-۱۲۴. <https://doi.org/10.22082/cr.2016.21015>
- بیٹی، حامد، آریان، جاوید و آقازاده، داود (۱۴۰۲). بازتاب تغییر ذهنیت عامه نسبت به زن در سازمان فضایی مسکن معاصر، پژوهش نامه زنان، ۱۴ (۴۴)، ۱۹-۶۸. <https://doi.org/10.30465/ws.2023.43630.3739>
- بیچرانلو، عبدالله، صلواتیان، سیاوش و لاجوردی، آرزیتا (۱۳۹۸). بازنمود سبک زندگی زنان جوان ایرانی در اینستاگرام. مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۱۵ (۵۶)، ۱۱۲-۱۴۰. <https://doi.org/10.22034/jcsc.2019.37357>
- حیدری، محمدمهدی (۱۳۸۸). نقش رادیو در پرورش تخیل. رادیو، ۴۷، ۴۵-۵۰. <https://ensani.ir/fa/article/79326>
- سعادت‌ی خمسه، اسماعیل (۱۳۹۰). شأن معرفتی قوه خیال در نقد اول کانت: ارزیابی از منظر صدرایی. فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، ۱۱ (۳)، ۷۲-۵۰. <https://ensani.ir/fa/article/299474>

- صادقی، الهه (۱۴۰۰). سیاست جنسیت در ایران معاصر: نقش دولت در تغییر وضعیت و حقوق زنان (۱۳۹۲-۱۲۷۰). دولت پژوهی، ۷ (۲۷)، ۸۹-۶۱.

<https://doi.org/10.22054/tssq.2021.43143.710>

- عطایی، پری (۱۳۹۴). تحلیل جامعه‌شناختی تأثیر فضای مجازی بر ارتباطات افراد در خانواده‌ها (مورد مطالعه: شهر اصفهان). دومین کنفرانس بین‌المللی علوم رفتاری و مطالعات اجتماعی، استانبول، ترکیه.

- فتح‌الهی، محمدعلی (۱۳۹۹). تخیل سیاسی در زیست جهان ایرانی اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- قادری، حاتم و بستانی، احمد (۱۳۸۶). مقام تخیل در فلسفه سیاسی ایرانی-اسلامی: مورد فارابی. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۳ (۱)، ۹۱-۱۱۷. https://www.ipsajournal.ir/article_40.html.

- مبارکی، احسان و شرفی، محمد (۱۳۹۸). بررسی رابطه بین استفاده از ماهواره، اینترنت و شبکه‌های اجتماعی مجازی و نگرش به دوستی با جنس مخالف قبل از ازدواج (مطالعه موردی: دانشجویان دانشگاه‌های شهر اراک)، فصلنامه مطالعات رسانه‌های نوین، ۵ (۱۸)،

۱۳۱-۱۶۶. https://journals.atu.ac.ir/article_10206.html?lang=en

- مرتضوی، سید خدایار و پاکزاد، شهیندخت (۱۳۹۶). تبیین نگرش زنان نسبت به اقتدارگرایی مردانه با استفاده از مدل پیر بوردیو (مطالعه موردی: طایفه دهبالایی شهر ایلام)، پژوهش‌نامه

زنان، ۸ (۲۱)، ۱۱۷-۱۴۶. https://womenstudy.ihs.ac.ir/article_2731.html.

- معینان، نرمینه (۱۳۹۶). نگاهی جامعه‌شناختی به نقش تصورات قالبی جنسیتی در تبعیض شغلی علیه زنان و عوامل زمینه‌ای مؤثر بر شکل‌گیری این تصورات قالبی در فرهنگ ایران. زنان و مطالعات خانواده، ۱۰ (۳۷)، ۱۶۳-۱۷۹.

<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1360159>

- مهدی‌پور، ملیحه، داودی، علی‌اصغر و راهبر، اهورا (۱۴۰۰). سویه‌های جنسیتی منازعه سیاسی در ایران پس از انقلاب اسلامی، پژوهش‌های جغرافیای سیاسی، ۶ (۲۴)، ۲۴-۲۴،

۴۲-۶۵. <https://doi.org/10.22067/pg.2021.68963.1021>

- مقدم، غلامعلی (۱۴۰۰). قوه خیال و تضعیف کارکرد آن در انعکاس معانی باطنی و گذار به ملکوت در عصر جدید. انسان‌پژوهی دینی، ۱۸ (۴۵)، ۹۷-۱۱۴.

<https://doi.org/10.22034/ra.2021.521838.2604>

- مؤید حکمت، ناهید (۱۳۹۳). سرمایه فرهنگی: درآمدی بر رویکردی نظری و روش‌شناختی پیر بوردیو درباره سرمایه فرهنگی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، نسخه الکترونیکی.

- میرزائیان، پریش، صفری، جهانگیر و باقری، نرگس (۱۴۰۱). بررسی سیر تحول ذهنیت زن ایرانی در مواجهه با مدرنیته با تکیه بر رمان‌های «روزگار سیاه»، «زیبا» و «شب یک شب دو».

پژوهش‌نامه زنان، ۱۳ (۴۱)، ۲۵۵-۲۹۰. <https://doi.org/10.30465/ws.2021.28165.2837>

- میرفردی، اصغر و ولی‌نژاد، عبدالله (۱۳۹۶). تحلیل تفاوت زنان و مردان در استفاده از شبکه‌های اجتماعی اینترنتی، مجله جهانی رسانه-نسخه فارسی، ۱۲ (۲)، پیاپی ۲۴، ۱۱۲-۱۳۲.

https://gmj.ut.ac.ir/article_67002.html

- نجف‌پور آقابیگلو، عزیز، پارسانیا، حمید و اسلامی‌تنها، علی‌اصغر (۱۴۰۰). مدینه فاضله مجازی چارچوب نظری حکمرانی فضای مجازی جمهوری اسلامی ایران، دین و ارتباطات،

۲۸، شماره پیاپی ۵۹، ۳۰۵-۳۳۰. <https://doi.org/10.30497/rc.2021.75821>

- نقیب‌زاده، احمد و استوار، مجید (۱۳۹۱). بوردیو و قدرت نمادین، فصلنامه سیاست، ۴۲

(۲)، ۲۷۹-۲۹۴. <https://doi.org/10.22059/jpq.2012.29980>

- نیکخواه قمصری، نرگس (۱۳۹۵). تأملی بر نسبت فمینیسم با انقلاب اسلامی ایران. مجله

مطالعات اجتماعی ایران، ۱۰(۱)، ۱۶۳-۱۸۳. [doi:20.1001.1.20083653.1395.10.1.6.6](https://doi.org/10.22008/3653.1395.10.1.6.6)

-Bugliani, A. & Barritt, R. (2011). From soul to mind: psychology and political imagination. *The politics of imagination*, (pp. 73- 85), Birkbeck Law Press.

<https://doi.org/10.4324/9780203816097>

-Bourdieu, P. (1993). *Sociology in Question* (Vol. 18) Sage.

-Brown, C. (2010). Gendering secularisation: locating women in the transformation of British Christianity in the 1960s, *Religion and the Political Imagination* (pp. 275- 294). Cambridge University Press.

- Duncombe, S. & Harrebye, S. (2023). *Political imagination*. In *The Palgrave*

Encyclopedia of the Possible (pp. 1021- 1030). Cham: Springer International Publishing.

- Ferrara, A. (2011). Politics at its best: reasons that move the imagination. In *The politics of imagination* (pp. 38- 54). Birkbeck Law Press.

- Hawlina, H. Pedersen, O. C. & Zittoun, T. (2020). Imagination and social movements. *Current Opinion in Psychology*, 35, 3135-. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2020.02.009>

- Katznelson, I. & Jones, G. S. (Eds). (2010). Religion and the political



Vol. 11 | No. 40 | 2024 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.499978.1390>

The Iranian-Islamic Lifestyle of Qajar-Era Women Based on the Views of Foreign Travel Writers

Arman Forouhi

Assistant Professor, Department of Iranian Studies, Faculty of Humanities, University of Meybod, Meybod, Iran.

A.Forouhi@meybod.ac.ir

Article Info	Abstract
<p>Article Type: Research Article</p> <p>Received: 2024 /05 / 05</p> <p>Revised: 2024 /05 / 21</p> <p>Accepted: 2024 /06 / 03</p> <p>Published Online: 2024 /07 / 21</p>	<p>The travelogues of foreign travelers during the Qajar period provide valuable information about the culture and society of Iran during that era. These works examine the transformations and characteristics of Iranian life, including the institution of the family, through an «outsider» perspective,» which makes them particularly significant compared to other sources. Within this context, given the patriarchal nature of the Qajar era, women—as half of Iranian society—were especially emphasized by foreign travel writers. Their accounts document many aspects of the Iranian-Islamic lifestyle of Qajar-era women, such as behavior, clothing, social roles, beliefs, and participation in religious and national rituals.</p> <p>Based on library resources and using a descriptive-analytical approach, this study seeks to answer the question: What features of Qajar-era women, with respect to the Iranian-Islamic lifestyle, were highlighted by foreign travelers? The research findings indicate that women of this period were subject to a gendered gaze and consequently enjoyed fewer social privileges than men. Nevertheless, their institutionalized role as «mothers» of the family, along with their presence in public spaces and various national-religious ceremonies and celebrations, captured the attention of travelers and revealed their social roles within society.</p> <p>Keywords: Lifestyle, Iranian women, Travelogues, Qajar period, Travel writers.</p>



سبک زندگی ایرانی - اسلامی زن دوره قاجار بر اساس دیدگاه سفرنامه نویسان خارجی

آرمان فروهی

استادیار گروه ایران‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه میبد، میبد، ایران.

A.Forouhi@meybod.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	
تاریخ دریافت:	
۱۴۰۳/۰۲/۱۶	
تاریخ بازنگری:	
۱۴۰۳/۰۳/۰۱	
تاریخ پذیرش:	
۱۴۰۳/۳/۱۴	
انتشار آنلاین:	
۱۴۰۳/۰۴/۳۱	
صفحات:	
۱۰۵-۱۲۵	

سفرنامه‌های سیاحان دوره قاجار اطلاعات ارزنده‌ای از فرهنگ و جامعه ایران این دوره در اختیار مخاطب خود قرار می‌دهند. این آثار دگرگونی‌ها و شاخصه‌های زندگی ایرانی از جمله نهاد خانواده را با «نگاه غیر خودی» نگریده‌اند که از این جهت نسبت به سایر نوشته‌ها حائز اهمیت است. در این میان، با توجه به فضای مردسالار عصر قاجار، زنان به‌عنوان نیمی از جامعه ایرانی مورد تأکید سفرنامه‌نویسان خارجی قرار گرفته‌اند و جلوه‌های متعددی از سبک زندگی ایرانی - اسلامی زن دوره قاجار همچون نوع رفتار، پوشش، نقش اجتماعی، اعتقادات و مشارکت در مناسک مذهبی و ملی و غیره در آن مکتوبات نگارش شده است؛ براین اساس پژوهش حاضر با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی - تحلیلی در پی پاسخ به این پرسش است که چه ویژگی‌هایی از زن دوره قاجار با توجه به سبک زندگی ایرانی - اسلامی مورد مذاقه مسافران خارجی شده است؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که زن این دوره دچار نگاه جنسیتی است و به همان نسبت از امتیازات اجتماعی کمتری نسبت به مردان برخوردار است؛ باوجوداین کارکرد اصلی و نهادینه زن به‌عنوان «مادر» خانواده و همچنین حضور آنان در فضاهای اجتماعی، جشن‌ها و مناسک گوناگون ملی - مذهبی، نگاه سیاحان را به خود جلب کرده است و نقش اجتماعی آن‌ها را در جامعه نمایان ساخته است.

کلید واژه‌ها: سبک زندگی، زن ایرانی، سفرنامه، قاجاریه، سفرنامه‌نویسان.

مقدمه

سفرنامه‌ها از دسته‌های مهم حوزه تاریخ‌نگاری در ایران به شمار می‌روند. سفرنامه‌ها - در هر قالب و شکل - نقش مهمی در بازتاب دگرگونی‌ها و ابعاد مختلف جامعه ایران در ادوار مختلف دارند. همچنین ما را به ناگفته‌هایی از تاریخ‌هدایت می‌کنند که کمتر در تاریخ‌نگاری رسمی از آن‌ها سخن گفته شده است. سفرنامه‌نویسان با ریزبینی و دقت، راوی زندگی اجتماعی ایرانیان بوده‌اند که از طریق آن‌ها می‌توان به درک کامل‌تری از جزئیات دوره‌زمانی موردبحث رسید. آداب و رسوم، فعالیت‌های اقتصادی، فرهنگ، مذهب، زبان، فرهنگ، سبک زندگی و سایر ملزومات زندگی انسانی در سفرنامه‌ها به تفصیل آمده است.

سفرنامه‌نویسان را می‌توان به نگارندگان داخلی و خارجی تقسیم کرد؛ که سیاحان خارجی نگاهی «غیرخودی» نسبت به تحولات جامعه ایران دارند. سرزمین ایران از سده‌های اولیه تاکنون، میزبان سیاحان و سفرنامه‌نویسان خارجی متعددی بوده است. به‌صورت خاص و با افزایش ارتباطات بین‌المللی در دوران جدید ایران - یعنی دوره صفویه - ایران محل عبور و مقصد بسیاری از سیاحان بوده است. از دوره صفویه و همچنین دوره قاجار، سیاحان بیگانه با اهداف متعدد به ایران آمدند. برخی سیاحان در قالب هیأت‌های سیاسی، برخی به‌عنوان مبلغ مذهبی و بعضی به‌عنوان فرد نظامی، تاجر و جغرافی‌دان وارد کشور شدند. در این دوره، به نسبت دوره‌های قبل، ضمن افزایش تعداد سیاحان، فضای مساعدتری نیز برای رفت و آمد آن‌ها در مناطق مختلف وجود داشت که این مسئله کمک کرد تا سیاحان، جزئیات بیشتری را در اختیار مخاطب خود قرار دهند.

از سفرنامه‌های سیاحان دوره قاجار، می‌توان اطلاعات ارزشمندی راجع به فرهنگ عامه مردم، اعم از فعالیت‌های فردی و جمعی جامعه ایرانی، استخراج کرد که در شناخت فضای فرهنگی و اجتماعی این دوره بسیار کارساز است. سیاحان دوره قاجار، عمدتاً با دید جزئی‌نگر و انتقادی به مسائل گوناگون مردم ایران نگریسته‌اند که این نگاه، به شناخت فضای زندگی مردم این دوره کمک می‌کند. سیاحان زن نیز در میان این سیاحان وجود داشتند که با نگاه دقیق‌تر، اطلاعات ارزنده‌تری را به ما می‌دهند. در عرصه اجتماعی زن به‌عنوان نیمی از جامعه از دید سیاحان این دوره به دور نمانده است. سیاحان بیگانه که عموماً مورد احترام ایرانیان

بودند، توانستند تا حدودی به حریم خانه‌های آن‌ها ورود کنند و زیست اجتماعی زن ایرانی را از نزدیک ببینند. همچنین حضور زنان در مسئولیت‌های اجتماعی گوناگون مورد توجه سیاحان بوده است.

۱. پیشینه مقاله

در ارتباط با پیشینه مقاله برخی آثار قابل توجه است که عبارتند از: نظری مقدم در مقاله «چگونگی بازنمایی هویت زن ایرانی در سفرنامه‌های خارجی عصر قاجار» (۱۴۰۲) به نقش و جایگاه زنان در فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه عصر قاجار پرداخته است و آن را با مردان آن دوره نیز مقایسه کرده است. کجباف و دیگران در مقاله «نقش و جایگاه زن در ایل بختیاری در دوره قاجار از دیدگاه سیاحان اروپایی» (۱۳۹۲) و همچنین ربانی‌زاده و دیگران در مقاله «بازتاب زندگی اجتماعی و فرهنگی زنان ایل بختیاری براساس سفرنامه‌نویسان خارجی دوره قاجار» با مسئله مشترک به بررسی مؤلفه‌های زندگی زنان بختیاری‌ها در جنبه‌هایی همچون نفوذ و اختیارات، سواد، اردواج، حجاب، آرایش و زینت، اعتقادات و باورها و غیره پرداخته‌اند. پناهی و محمدزاده در مقاله «تصویر زن ایرانی در سفرنامه‌های فرانسویان از اوایل دوره قاجار تا انقلاب مشروطه براساس نظریه بازنمایی استوارت هال» (۱۳۹۵) دسته‌ای از سیاحان غربی را با ملیت فرانسوی به عنوان جامعه آماری خود در نظر گرفته است و زندگی زنان این عصر را از دیدگاه آنان مورد بررسی قرار داده‌اند. تحقیقات فوق با وجود اهمیت به لایه‌های زیرین زندگی زنان همچون اشتغالات شخصی، تفریحات، درآمد و حضور در مناسک مذهبی و اجتماعی که با عنوان سبک زندگی از آن‌ها می‌توان یاد کرد، به صورت مستقل نپرداخته‌اند. جایگاه زن ایرانی به عنوان مادر، نوع رفتار اجتماعی و حضور در اجتماع‌های عمومی و مذهبی و اشتغال، از جمله ابعاد سبک زندگی بخش قابل توجه جامعه عصر قاجار است که در این پژوهش واکاوی خواهد شد.

۲. مفهوم سبک زندگی

یک جامعه از مجموعه فرهنگ‌های گوناگون منطقه‌ای و محلی تشکیل شده است که واکنش این فرهنگ‌ها نسبت به یکدیگر و تعامل آن‌ها با هم موجب می‌شود که همبستگی و تعاون

اجتماعی بین آن‌ها رخ دهد. در تعامل بین فرهنگ‌های مختلف است که خرده فرهنگ‌های جدید، منطبق با نیازهای جامعه شکل می‌گیرد. امروزه با وجود گسترش فناوری و شبکه‌های ارتباطی در دهه‌های اخیر، ارتباطات و پیوستگی‌ها بیش‌ازپیش صورت گرفته است و در عین حال، تفاوت‌ها و تمایزهای فردی و اجتماعی خود را بیشتر نشان می‌دهد. تفاوت میان افراد جامعه با تفاوت در نوع زندگی و مصرف کالاها و امکانات خود را نشان می‌دهد که از آن در ادبیات مفاهیم جامعه‌شناسی با عنوان «سبک زندگی» یاد می‌شود (خواججه‌نوری، ۱۳۸۹، صص. ۱۳۵-۱۳۲).

سبک زندگی^۱ از مفاهیم ویژه و اصلی در فرهنگ مصرف در دنیای مدرن است. این مفهوم که ابتدا در زبان انگلیسی رایج شد، بیشتر کاربردی عامیانه در ادبیات و زبان انگلیسی داشته است. این اصطلاح برای توصیف نوع و گونه‌ی خانه، اثاثیه و اسباب‌خانه که از نظر فرد برای زندگی مطلوب و ایدئال است، به کار می‌رود. سبک زندگی را می‌توان بر اساس اینکه افراد، زمان و درآمد خود را چگونه هزینه می‌کنند یا صرف چه اموری می‌نمایند، بررسی نمود. چگونگی زندگی، به سبک زندگی بازمی‌گردد (فاضلی، ۱۳۸۵، صص. ۲۴-۲۲).

از منظر دیگر، اگر بخواهیم به مفهوم سبک زندگی در ادبیات علم جامعه‌شناسی بپردازیم، می‌توانیم دو برداشت متفاوت داشته باشیم. در ابتدا، سبک زندگی نمایانگر موقعیت اجتماعی و ثروت افراد یک جامعه برای تعیین طبقه اجتماعی محسوب می‌شود. در برداشت دوم، سبک زندگی به شکل اجتماعی جدیدی اشاره می‌کند که خود را به صورت خاص در تغییرات فرهنگی مدرنیته و رشد فرهنگ مصرف‌گرایی نشان می‌دهد. در مفهوم دوم، سبک زندگی در واقع راهی است که تعریف ارزش‌ها و رفتارهای افراد را در خود بروز می‌دهد که برای تحلیل‌های امروز اجتماعی مناسب است. گسترش مفهومی رواج سبک زندگی در میان مفاهیم مختلف حوزه جامعه‌شناسی عمدتاً به این خاطر است که سنخ‌شناسی‌ها و دسته‌بندی‌های موجود نمی‌توانند گوناگونی و تنوع دنیای اجتماعی را توضیح دهند (ابادری و چاوشیان، ۱۳۸۱، صص. ۲۲-۲۳).

۲-۱. سبک زندگی و فرهنگ

سبک زندگی، نشان دهنده بخشی از فرهنگ است که نقش مهمی در زندگی مردم جامعه ایفا می‌کند که ارتباط خود را با فرهنگ کاملاً حفظ کرده است و با موضوعات مهمی همچون هویت فردی و اجتماعی و فعلیت بخشیدن به قدرت تشخیص و انتخاب با ایجاد حس آزادی پیوند می‌خورد؛ همچون مسائلی که بخشی از وجوه بنیادی انسان را بیان می‌کند. برخی جامعه‌شناسان معتقدند که سبک زندگی مهم‌ترین راه شناخت خودی از بیگانه در میان مردم است که در جوامع امروزی خود را بیشتر نشان می‌دهد. تنوع فرهنگی از یک سو و تغییرات پی‌درپی فرهنگ اشخاص که جامعه را به سمت خرده‌فرهنگ‌های مستقل می‌برد، موجب شده است که سبک زندگی اهمیت بیشتری پیدا کند (کاویانی، ۱۳۹۱، ص. ۳۳). یکی از وجوه اهمیت سبک زندگی آن است که پایین‌ترین سطوح و لایه‌های فرهنگ زندگی را به وسیع‌ترین و عمیق‌ترین لایه‌های آن پیوند می‌دهد (کاویانی، ۱۳۹۱، صص. ۳۵-۳۴).

سبک زندگی در زمان حاضر ارتباط معناداری با هویت اجتماعی دارد و از این منظر بدون چهارچوب‌های مشخص که تفاوت‌ها و شباهت‌ها را آشکار سازد، افراد یک جامعه امکان برقراری ارتباط پایدار و معناداری را در میان خود نخواهند داشت (رحمت‌آبادی و آقابخشی، ۱۳۸۵، صص. ۲۴۰-۲۳۸). در این میان، مفهوم سبک زندگی نیز در گذر زمان دچار تغییر می‌شود و خود را به‌عنوان شاخص سنجش طبقه اجتماعی نشان می‌دهد و موجب شده است که اصطلاح سبک زندگی به‌عنوان جایگزین مفهوم طبقه اجتماعی که نشان‌دهنده هویت اجتماعی افراد است، در علم جامعه‌شناسی خود را بروز دهد (اباذری و چاوشیان، ۱۳۸۱، صص. ۱۰-۷). زیمل از بزرگان علم جامعه‌شناسی زندگی را کل به هم پیوسته‌ای از صورت‌های مختلف بیان می‌کند که افراد یک اجتماع بنابر انگیزه‌های درونی و به‌واسطه تلاشی که برای ایجاد توازن بین شخصیت ذهنی خود و زیست‌محیطی عینی و انسانی خویش به انجام می‌رسانند، برای خود انتخاب می‌کنند (مه‌دوی کنی، ۱۳۸۷، ص. ۵۲).

۲-۲. سبک زندگی و هویت

هویت از دیگر مفاهیمی است که با سبک زندگی ارتباط تنگاتنگ دارد. در زندگی مدرن امروزه انتخاب سبک زندگی صحیح در ایجاد هویت شخصی اهمیت پیدا می‌کند (گیدنز،

۱۳۷۸، صص. ۸۲-۸۱). بوردیو از دانشمندان علوم اجتماعی، سبک زندگی را فعالیت نظام‌مندی بیان می‌کند که از سلیقه و ذوق فرد برمی‌خیزد و بیشتر نمود خارجی و عینی دارد. سبک زندگی به صورت نمادین به فرد هویت می‌بخشد و در میان قشرهای گوناگون جامعه تمایز و تفاوت ایجاد می‌کند (کاوایی، ۱۳۹۱، ص. ۳۴). هویت شخصی، نوعی خصوصیت متفاوت از دیگر خودهای متمایز نیست که در اختیار فرد باشد؛ بلکه هویت شخصی همان خود است که شخص درباره آن تأمل می‌کند و آن را به عنوان بازتاب زندگی نامه خود مورد پذیرش قرار می‌دهد (گیدنز، ۱۳۷۸، صص. ۸۲-۸۱).

از نظر گیدنز، فردی که ثبات منسجم و معقولی را در هویت شخصی خود احساس می‌کند و زندگی صحیحی دارد، به شکل شایسته و مناسب می‌تواند با دیگران در تعامل باشد. هویت هر شخص را نه در رفتار او و نه در واکنش‌های دیگران به او می‌شود یافت؛ بلکه در توانایی و قدرت او برای حفظ و ادامه روایت مشخص از زندگی می‌توان جستجو کرد. این اندیشمند علم جامعه‌شناسی معتقد است که در دنیای مدرن امروزه پرسش از چطور زندگی کردن را باید با تصمیم‌گیری‌های روزمره در زندگی پاسخی منطقی داد و در پایان نیز آن را باید از هویت شخصی خود گذراند و در بیرون از مجموعه فردی و اجتماعی عرضه داشت (گیدنز، ۱۳۷۸، ص. ۸۴). از نظر گیدنز، انتخاب سبک زندگی با هویت اشخاص ارتباط منسجم و دقیق دارد؛ چراکه در دنیای مدرن فرد با انواعی از انتخاب‌ها روبروست و به‌ناچار باید گزینش کند که اینجا همان سبک زندگی مطرح می‌شود. سبک زندگی در اصل، روایتی خاص را که فرد برای هویت شخصی خود برگزیده است در برابر دیگران تجسم می‌کند (گیدنز، ۱۳۷۸، ص. ۱۰۲).

۳-۲. مصادیق سبک زندگی

سبک زندگی با همه خصایص و ویژگی‌های مشترک با مفاهیم دیگر همچون هویت و فرهنگ، ابعاد خاص خود را دارد و آن، گزینشی بودن عنصرها و اجزای سبک زندگی و درعین حال خلاقانه بودن آن است (مهدوی کنی، ۱۳۸۷، ص. ۵۸). سبک زندگی مجموعه‌ای از رفتارهاست که فرد آن‌ها را مورد استفاده قرار می‌دهد تا نیازهای جاری خود را برطرف سازد و روایت خاصی که برای هویت شخصی خود مورد پذیرش قرار داده است، در برابر

دیگران مجسم سازد (مهدوی کنی، ۱۳۸۷، صص. ۷۵-۷۳). سبک زندگی محدوده‌ای فراتر از ابعاد مادی، معنوی، فردی و اجتماعی دارد و همه حوزه‌های رفتاری بشر همچون سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی را شامل می‌شود. همچنین سبک زندگی به جزء رفتارها خود را نشان نمی‌دهد؛ بلکه به صورت کلی و بر مجموعه‌ای از رفتارها دلالت دارد. سبک زندگی در پیرامون، محوری از گرایش‌های مختلف خود را شکل می‌دهد و عبارت است از الگوی همگرا یا مجموعه منظم از رفتارهای بیرونی و درونی که وضعیت‌های اجتماعی و دارایی‌ها که فرد یا گروه بر اساس آن بخشی از تمایل و سلیقه‌ها را در تعامل با شرایط محیطی خود انتخاب و ابداع می‌کند (مهدوی کنی، ۱۳۸۷، ص. ۷۸).

شناخت عناصر و مصادیق سبک زندگی به ما کمک می‌کند که به درک بهتر و عینی‌تر از آن دست پیدا کنیم. گیدنز در ارتباط با مؤلفه سبک زندگی به بدن توجهی خاص دارد. او معتقد است که بدن، جایگاه خاص خود و هویت شخصی فرد را نشان می‌دهد. از نظر وی، کنترل بدن از نوعی سازمان‌دهی اجتماعی و فرهنگی پیروی خاصی دارد که آن را می‌توان در ارتباط با رژیم غذایی، امور جنسی و همچنین پوشاک در نظر داشت. بر اساس دیدگاه گیدنز، آراستن و پرداختن به بدن، خوراک، پوشاک، کار و فراغت از جمله مهم‌ترین مؤلفه‌های مؤثر در سبک زندگی هستند (گیدنز، ۱۳۷۸، ص. ۹۱).

مؤلفه‌های سبک زندگی را می‌توان در آثار دیگر بزرگان جامعه‌شناسی برشمرد. چاپلین اصول اصلی خود را در ارتباط با مصادیق سبک زندگی به بررسی محل سکونت، نوع خانه، وسایل اتاق، زندگی و دیگر موارد مرتبط با مکان زندگی بیان می‌کنند (مهدوی کنی، ۱۳۸۷، ص. ۵۹؛ کاویانی، ۱۳۹۱، ص. ۳۶). برلسون و استینز دیگر مصادیق سبک زندگی را در اوقات فراغت، هنر و روش مصرف دارایی مورد بررسی قرار می‌دهند. همچنین مواردی مانند رسیدگی به وضع ظاهری، لباس، آداب معاشرت و گفتگو، سلیقه زیباشناختی و استفاده از سرگرمی‌های تفریحی، ورزشی و خوردنی‌ها می‌تواند از مظاهر و مصادیق سبک زندگی باشد (مهدوی کنی، ۱۳۸۷، ص. ۶۰). سگالن از دیگر جامعه‌شناسان بزرگ به مواردی همچون اشتغال، معاشرت، ارتباط جمعی و مکان به‌عنوان مسکن زندگی به‌مثابه موارد سبک زندگی تأکید دارد (ر.ک. به: سگالن، ۱۳۷۰، صص. ۲۵۹-۸۴).

به نظر می‌رسد که با مطالعه موارد متعددی که بزرگان جامعه‌شناسی در ارتباط با سبک زندگی بیان کرده‌اند می‌توان به این نتیجه رسید که مؤلفه‌هایی مانند مسکن، شغل، خودآرایی و آرایش، چگونگی استفاده از اوقات فراغت و شرکت در مراسم‌های مذهبی را می‌توان به‌عنوان مؤلفه‌های ویژه و اساسی در سبک زندگی ایرانی دانست. سبک زندگی ایرانی-اسلامی به مجموعه رفتارهایی گفته می‌شود که فرد با هویت ایرانی و مذهب اسلام از خود بروز می‌دهد تا نیازهای روزمره و جاری خود را برطرف سازد. به این منظور، می‌توان مؤلفه‌های متعددی را در سبک زندگی ایرانی-اسلامی برای زنان ایرانی دوره قاجار برشمرد. مسکن به‌عنوان محل زندگی، فضای داخلی، چیدمان و تزئینات آن می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. آراستن خود همچون پوشاک، زینت و پیروی از مد لباس را می‌توان از دیگر موارد مؤلفه سبک زندگی قلمداد کرد. توجه به انجام مراسم دینی، ملی، محلی و همچنین گذراندن اوقات فراغت و تفریح و برخورداری از حضور در امور اقتصادی می‌تواند از دیگر مؤلفه‌های سبک زندگی ایرانی-اسلامی زن ایرانی در دوره قاجار باشد که در منابع گوناگون آمده است.

۲. مؤلفه‌های سبک زندگی ایرانی-اسلامی زن ایرانی در دوره قاجار

ایران دوره قاجار، دوره گذار از دوران سنتی به دوره مدرن به شمار می‌رود که تحولات بنیادین و اساسی در زندگی فردی و جمعی جامعه ایرانی رخ می‌دهد و بسیاری از مفاهیم مدرنیته جای خود را در سرزمین ایران باز می‌کند. سفرهای متعدد شاهان قاجار به اروپا و بازگشت تحصیل کرده‌های ایرانی از آنجا و همچنین رفت و آمد سفرنامه‌نویسان متعدد و متنوع خارجی به ایران موجب شد که بسیاری از خرده‌فرهنگ‌های غربی مورد توجه قرار گیرد و در پی آن، وسایل و ملزومات مدرنیته وارد ایران شود. رویکرد جدید با حضور سیاحان بیگانه بیشتر مورد توجه قرار گرفت و سبب آن شد که فرهنگ ایرانی در بوته نقد بیگانگان قرار گیرد.

عموماً در سفرنامه‌ها به زنان دوره قاجار کمتر اشاره شده است و پرداختن به مسائل زنان در این دوره از جمله مسائلی بود که سیاحان اروپایی به‌شدت به آن علاقه نشان می‌دادند. آن‌ها همچنین با کنجکاوی به بررسی پیرامون زندگی زنان در این دوره می‌پرداختند که این را می‌توان در متون آن‌ها مشاهده کرد. بتتان از جمله سفرنامه‌نویسان فرانسوی در دوره قاجار،

زمانی که نتوانسته بود زنان شهرنشین و اربابی را در منازلشان ببیند، این گونه در اثر خود اشاره می‌کند که «در این مدت نتوانستم حتی یک‌بار داخل منازلی را که دعوت می‌شدم ببینم. زنان از پس پرده مرا تماشا می‌کردند؛ ولی من هیچ‌کدام را نتوانستم ببینم» (بتان، ۱۳۵۴، ص. ۱۰۸). این موضوع و نگاه، سیاحان اروپایی را به این روایت‌های غیرواقعی و ماجراجویانه نیز سوق داده بود. به گونه‌ای که کلود آنه در سفرنامه خود اشاره می‌کند که «خوشبختانه گاهی که در پشت‌بام منزلم قدم می‌زدم زنی را در حیاط منزلش میدیدم؛ ولی این در صورتی بود که نگاهانش حضور نداشت و گرنه فوراً او را مجبور می‌کرد داخل منزل شود و گاه او را با ترکه میزد» (آنه، ۱۳۷۰، ص. ۱۶۳).

در این دوران زن ایرانی به جهت حضور و تأثیرگذاری در خانه مورد توجه سفرنامه‌نویسان بیگانه قرار گرفت و جزئیات متعددی از سبک زندگی ایرانی-اسلامی او مورد واکاوی و توجه قرار گرفته است که در ادامه به صورت مبسوط به آن خواهیم پرداخت.

۱-۲. اشتغال و فعالیت اقتصادی

از آنجاکه زن در دوره قاجار محدود به خانه بوده است، در زمینه اشتغال فرصت‌های بسیار کمی برای حضور در جامعه داشته است. عموماً زنان دوره قاجار براساس رتبه اجتماعی و سکونت در شهر، روستا یا مناطق عشایری از اشتغالاتی برخوردار بودند. زنان شهری به‌ویژه از طبقه مرفه اجتماعی عمدتاً به کار به‌عنوان مسئله‌ای حقارت‌آمیز نگاه می‌کردند و کار کردن را حقیر و پست به حساب می‌آوردند و در محیط خانواده تلاش اقتصادی انجام نمی‌دادند. آن‌ها عموماً تمام وقت خود را به سرگرمی‌های روزمره و ارتباط با سایر زنان در محیط‌های اجتماعی می‌گذراندند، به گونه‌ای که با مشاهده زنان بیگانه که به فعالیتی مشغول بودند از آن‌ها می‌پرسیدند: مگر فقیر هستید که کار می‌کنید؟ (دیولافوا، بی‌تا، ص. ۱۹۴).

زنان طبقه مرفه و اعیان عمدتاً وقت خود را به قلیان کشیدن، دیدوبازدید، حمام رفتن و خوردن شیرینی و میوه گذرانده و به‌ندرت امکان‌پذیر بود که آن‌ها به خواندن کتاب یا نوشتن نامه دیده شوند (بولاک، ۱۳۶۸، ص. ۱۵۷). شیل از جمله سیاحان غربی به این نکته اشاره می‌کند که کار را به‌عنوان عامل تحقیر زنان ایرانی نگاه می‌کردند و حتی آن را در میان خدمتکاران ایرانی می‌توان مشاهده کرد. آن‌ها با دیدن کارهای گلدوزی که انجام می‌دادند، این امور را

خارج از شأن و جایگاه خود می‌دانستند (شیل، ۱۳۶۲، صص. ۲۰۷-۲۰۶). در این میان، برخی از اشتغالاتی که جنبه سرگرمی هم داشت در میان طبقه اعیان و اشراف به چشم می‌خورد، به گونه‌ای که زمانی که می‌خواستند برای دیدن کسی بروند، سعی می‌کردند مقداری شیرینی دست‌پخت خود یا مربا به همراه ببرند (سرنا، ۱۳۶۳، صص. ۷۳-۷۲). وضعیت طبقه ضعیف شهری متفاوت است و آن‌ها سعی می‌کردند که به امور روزمره منزل خود در ساعات شبانه‌روز بپردازند. عمده کار زنان طبقه ضعیف شهری پشم‌ریسی بود که از نخ آن فرش، جوراب و محفظه روی اسب می‌بافتند (بولاک، ۱۳۶۸، ص. ۱۵۷).

زنان روستایی که در دوره قاجار زندگی می‌کردند، عمدتاً تمام روز مشغول به کار بودند و امور مربوط به خانه را انجام می‌دادند که شامل مراقبت از کودکان، پخت غذا، نگهداری از گوسفندها و گاوها و تهیه ماست و کره از شیر آن‌ها و در اوقات بیکاری هم به پشم‌ریسی مشغول می‌شدند. آن‌ها همچنین از مدفوع چهارپایان تاپاله درست می‌کردند که به جای هیزم برای گرمایش منزل استفاده می‌شد (اولیویه، ۱۳۷۱، ص. ۸۵). زنان همچنین به امور مزرعه و انجام کشاورزی مشغول می‌شدند. کار مردان موسمی و گهگاهی است، درحالی که کار زنان دائمی و وقفه‌ناپذیر است (فریزر، ۱۳۶۴، ج ۱، صص. ۴۵۶-۴۵۵). رایس که از مناطق شمالی ایران بازدید کرده است، اشاره می‌کند که زنان این منطقه را در حال نشاندن نشاهای برنج در برنج‌زارها دیده است که به اندازه یک‌پا در محل پر از آب بوده است و همچنین زنان در درو هم مشارکت داشته‌اند (رایس، ۱۳۶۶، ص. ۴۶). عموماً کارهای مرتبط با کشت برنج بر عهده زنان بود. آن‌ها پس از نشاء، همه‌روزه علف‌ها را از ریشه درمی‌آوردند. زمانی که محصول رسید، باید زن شلتوک را بکوبد و پاک کند تا برنج به دست آید. برای این کار شلتوک را در هاونی می‌ریختند و اهرمی که در سر آن قطعه چوب بزرگی قرار دارد به حرکت درمی‌آوردند و شلتوک را می‌کوبیدند (نیکیتین، ۱۳۵۶، صص. ۱۳۵-۱۳۴).

قالی‌بافی از دیگر اقداماتی بود که زنان روستایی انجام می‌دادند. آن‌ها درحالی که دستگاه‌های قالی در حیاط یا ایوان خانه نصب می‌شد، اقدام به قالیبافی می‌کردند. پشم گوسفندان را می‌شستند و به صورت چرخشی رنگ می‌کردند که این کار به وسیله انار، پوست گردو و ریشه روناس و پوست پیاز انجام می‌شد. رونق فرش‌بافی در دوره قاجار تحت تأثیر عوامل متعددی بود که در ابتدا بهای اندک مزد نیروی انسانی آن قابل توجه است. از آنجا که عمدتاً فرش

این دوره را زنان و کودکان به صورت خانگی می‌بافتند؛ از لحاظ دستمزد توقع کمتری برای پرداخت دستمزد داشتند (سیف، ۱۳۷۳، ص. ۱۹۱). سودآوری قالی‌بافی از این منظر به دلیل بالا بودن سطح فناوری آن نبود؛ بلکه به دلیل همین پایین بودن مقدار مزد پرداختی بود که آن‌ها به واقع ناشی از سوءاستفاده از نیروی کار کودکان و زنان بود که بعضاً عوارض جبران‌ناپذیری بر زندگی آن‌ها نیز می‌گذاشت (دهقان‌زاد، ۱۳۹۸، ص. ۲۶۴).

زنان روستایی در کنار کارهای مربوط به کشاورزی، دامداری و قالی‌بافی با آسیاب کردن گندم به پخت نان هم مشغول می‌شدند. حضور تمام‌وقت زنان در عرصه کار و فعالیت، نشان‌دهنده نقش مهم اقتصادی آن‌ها در خانوارهای روستایی بوده است. در میان زنان چادرنشین نیز همین وضعیت وجود داشت و بیشترین مسئولیت زندگی خانوادگی را بر عهده داشتند. از جمله کارهای تقریباً مشترک در میان زنان روستایی و عشایری، قالی‌بافی بود. آن‌ها در کارگاه‌هایی که بی‌بی‌ها برپا می‌کردند به قالی‌بافی مشغول می‌شدند. کارگاه‌ها در حیاط خانه و یا اتاق بی‌بی‌ها قرار داشت و تهیه ملزومات و وسایل قالی از جمله چیدن پشم، رنگ آمیزی و شستشوی نخ‌ها زیر نظر بی‌بی انجام می‌گرفت. مدت زمانی که برای بافت یک تخته فرش به طول می‌انجامید، شش ماه بود و دستمزد کارگردان به میزان زیادی به رضایت بی‌بی‌ها برمی‌گشت (مکین روز، ۱۳۷۳، ص. ۱۰۰).

زن عشایر عمدتاً در چادرها گلیم‌هایی را به صورت سیاه و خشن برای سقف محلی که در آن زندگی می‌کردند می‌بافتند و همچنین بانی‌های زرد رنگ حصیرهایی را برای دیوارهای چادر به هم متصل می‌کردند و به جهت اینکه ممکن بود محل سکونت آن‌ها مورد تهدید قرار گیرد، در مدت کوتاه و با سرعت این کار را انجام می‌دادند (بل، ۱۳۶۳، صص. ۵۸-۵۷). زنان در ایلات، علاوه بر آنکه به امور خانه مشغول بودند، در موقع حرکت کردن گوسفندان و گله نیز به بچه‌ها و پیرمردان هم کمک می‌کردند (ملکم، بی‌تا، ج ۲، ص. ۴۵۳).

فعالیت اقتصادی زنان محیط ایل همچون بختیاری بسیار قابل توجه‌تر است. فعالیت دامداری و جابجایی و کوچ عشایر و همچنین تولید فرآورده‌های دامی از جمله ملزومات اقدامات و فعالیت زن عشایر است. مکین روز، زنان عشایر را ستون فقرات و محور اصلی تلاش و کوشش در ایل بختیاری دانسته است (مکین روز، ۱۳۷۳، ص. ۹۳) که در صورت حذف این عنصر تولیدی، نظام تولیدی عشایر موازنه خود را از دست می‌دهد. لیدی شیل از سیاحان این دوره

اشاره می‌کند که وضعیت زندگی زنان بختیاری در مقایسه با زنان شهری مطلوب‌تر است (شیل، ۱۳۶۲، صص. ۶۵-۶۳).

زن بختیاری علاوه بر خانه‌داری و تربیت فرزندان، در دوشیدن شیر گوسفندان، خمیر کردن، حمل آب، دوغ زدن و درست کردن لبنیات همچون پنیر، کره، کشک، روغن و ماست و پخت نان، رنگرزی، بافت قالی، قالیچه، دباغی، برزگری و صنایع دستی و بلوط چینی دارای تبحر بودند (دالمانی، ۱۳۳۵، ص. ۳۸؛ بنجامین، ۱۳۶۹، ص. ۱۹۲؛ کوپر، ۱۳۳۴، ص. ۵۳؛ دروویل، ۱۳۸۷، ص. ۳۲۶). آنان در سپیده‌دم از خواب برمی‌خواستند و در تمام روز به بافندگی مشغول بودند و شب‌ها هم کره‌ای که از دوغ جدا می‌کردند در دیگ‌های بزرگ می‌جوشاندند و به روغن تبدیل می‌کردند. زنان غیر از عبا و نمد، تمام لباس‌های خود، شوهر و بچه‌ها را می‌دوختند و همچنین در تخلیه اثاثیه منزل و مراقبت از گله‌ها و بالا بردن چادرها و سایر اقدامات به شوهران خود کمک می‌کردند (بیشوپ، ۱۳۷۵، ص. ۲۲۰).

زن ایل بختیاری بافندگی را از دوران جوانی و خانواده پدری خود آموخته است. رسیدن نخ که از مراحل اولیه بافندگی محسوب می‌شد، از هنرهای زن بختیاری است. بافتن قالی، قالیچه، خورجین و پوشیدن چادر، تسمه‌های پشمی نقش‌دار و رنگارنگ، جاجیم، گلیم و چوقا که بالا پوش مردان است همه به عهده زنان است (دوبد، ۱۳۶۲، ص. ۱۵۴؛ راولینسون، ۱۳۶۲، ص. ۱۵۴؛ ماسهارو، ۱۳۷۳، ص. ۱۲۶). تهیه مشک آب و مشک، تهیه کره به وسیله زنان بختیاری و با پوست بز و گوسفند صورت می‌گرفت (روششوار، ۱۳۷۸، ص. ۹۰؛ شهشانی، ۱۳۶۶، ص. ۱۸۵). فن سبدبافی، قلاب‌دوزی و روبنده‌دوزی نیز در میان زنان این دوره رایج بود (دیگار، ۱۳۶۶، ص. ۱۸۴؛ بهلر، ۱۳۵۶، ص. ۳). زنان ایل و همچنین بی‌بی‌ها در سرپرستی امور اقتصادی و مدیریت فعالیت‌های ایل بی‌نظیر بودند، به گونه‌ای که مکن روز اشاره می‌کند که مدیریت و سرپرستی زنان واقعاً شگفت‌انگیز است. عایدات و درآمد املاک چهارمحال هیچ‌گاه به پایه امروزی نرسیده است. علاقه از طرف زن‌ها به امور کشاورزی و اصلاح بذر مورد توجه بود و به همین دلیل گزارش‌هایی از کاشت انواع بذرهای مختلف از نقاط دوردست دریافت می‌گردید (مکن روز، ۱۳۷۳، ص. ۹۸).

۲-۲. اوقات فراغت و سرگرمی

اوقات فراغت و سرگرمی از جمله نمونه‌های سبک زندگی زن ایرانی در دوره قاجار است. زنان برای خرید کردن عموماً از خانه خارج می‌شدند و ساعت‌ها در بازار از دکانی به دکان دیگر در حال رفت و آمد بودند که به شکلی برای آن‌ها سرگرمی محسوب می‌شد. البته حضور زنان و رفت و آمد آن‌ها به بازار به همراه نوکرها بوده است تا از آن‌ها مراقبت کنند و وسایل موردنیاز آن‌ها را جابجا کنند. در این ارتباط گرتروید بل از سیاحان اشاره می‌کند: «هرچه بیشتر در شهر قزوین پیش می‌رفتیم، خیابان‌ها باریک‌تر و پرجمعیت‌تر می‌شد. پسران مردان عبا بدوش و زنان چادرپوش که در جلوی دکان‌ها مشغول خرید و فروش، میوه خوردن و گپ زدن بودند» (بل، ۱۳۶۳، ص. ۸۸).

زن‌ها به ندرت به تنهایی به بازار می‌رفتند و احتمال دارد اجناس خاصی همچون پارچه شلواری را خود تنهایی بخرند. تعداد زیادی از مغازه‌هایی که زنان به آن‌ها مراجعه می‌کردند، در اصطلاح در کاروان‌سراها قرار داشت. محوطه‌هایی بزرگ و باز که دری به سوی بازار دارند و در آنجا تاجرانی حجره داشتند که اجناس خاص مورد علاقه زنان را می‌فروختند. عموماً کالسکه‌هایی در در ورودی کاروان‌سراها قرار داشت که خواجه‌هایی در محل ویژه کالسکه‌چی نشسته بودند. تعدادی زن با حجاب کامل در حال گفتگو و خنده از آن پیاده می‌شدند و با شتاب به مغازه‌ها ورود پیدا می‌کردند. آن‌ها کف مغازه‌ها می‌نشستند و بهای اجناس مختلفی که در معرض فروش قرار داشت را می‌پرسیدند. چانه زدن اغلب در زمان پرداخت وجه صورت می‌گرفت که بی‌مشکل هم نبود (رایس، ۱۳۶۶، ص. ۱۵۱).

دوگوبینو معتقد است که اگر مهمانی‌ها، زیارت‌ها و گردش‌های بازار را کنار بگذاریم، زنان ایرانی هر وقت دلشان بخواهد از خانه خارج می‌شدند (دوگوبینو، ۱۳۶۷، ص. ۴۰۹). طبقه ثروتمند زنان در تمام عمر به کارهای تفریح و خوش‌گذرانی همچون شکار و حضور در مجالس شادی و بزم مشغول بودند. دالمانی از دیگر سیاحان نیز در این ارتباط می‌نویسد: «مشغله زنان شهری متمول شهرنشین چیزی نیست که قابل ذکر باشد. فقط گاهی برای گذراندن وقت، اقسام شیرینی برای منزل تهیه می‌کردند و سایر اوقات خود را صرف کشیدن قلیان می‌نمودند» (دالمانی، ۱۳۳۵، ص. ۳۱۸). «برخی به صورت مداوم آجیل و تخم خربزه می‌خوردند و بیشتر ساعات روز قوری را روی منقل می‌گذارند و ظاهراً هرچه جای بیشتر دم می‌کشید، بیشتر آن

را می‌پسندیدند» (رایس، ۱۳۶۶، ص. ۱۵۵). «زنان طبقه مرفه عموماً افراد باسواد بودند که با شعر و ادب آشنایی داشتند» (شیل، ۱۳۶۲، ص. ۸۹).

زنان طبقه متوسط عموماً به صورت ناشناس و به تنهایی به بازار و نزد طیب می‌رفتند؛ ولی زنان ثروتمند با اسب و همراه باخدمه به دید و بازدید بازار مشغول می‌شدند. طبقه فقیر نیز از کوچک‌ترین فرصت برای تفریح برخوردار بودند. آن‌ها عموماً در روز جمعه که بازارها و مغازه‌ها تعطیل می‌شد به همراه همسر و فرزندان خود با خوردن تنقلات و آجیل به باغ‌های خارج از شهر می‌رفتند و تا غروب در آنجا به خوش گذرانی مشغول می‌شدند (دوگوبینو، بی‌تا، ص. ۶۱؛ رایس، ۱۳۶۶، صص. ۱۵۸-۱۵۷). حمام رفتن از دیگر تفریحات زنان ایرانی در دوره قاجار به شمار می‌رفت. عموماً ثروتمندان در حیاط خانه خود دارای حمام‌های کامل بودند و حمام‌های خانه‌ها و حمام‌های خصوصی تنها در خانه ثروتمندان وجود داشت و بقیه مردم معمولاً به گرمابه عمومی می‌رفتند (اولیویه، ۱۳۷۱، ص. ۸۵).

از دیگر تفریحات زنان دوره قاجار مسافرت رفتن بوده است که عموماً آن را با کجاوه انجام می‌دادند. کجاوه را بر پشت قاطر می‌بستند و زنان در آن می‌نشستند که مختص زنان ثروتمند و شهری بوده است. زنان خدمتکار و دهقان بر اسب و الاغ سوار می‌شدند (دالمانی، ۱۳۳۵، ص. ۳۲۲) دید و بازدیدهایی که زنان در مراسم‌های ازدواج، تولد، جشن‌های عمومی و خصوصی داشتند، از دیگر ابعاد اوقات فراغت آن‌ها به حساب می‌آمد (دوگوبینو، ۱۳۶۷، ص. ۴۰۸).

۳-۲. اعتقادات و حضور در مناسک مذهبی

اعتقادات و باورهای مذهبی زنان در سفرنامه‌های خارجی مورد بررسی قرار گرفته است. اعتقادات زنان این دوره عموماً با خرافه همراه بوده است. مکین روز که اطلاعات ارزنده‌ای در اختیار ما قرار می‌دهد، اشاره می‌کند که زنان بختیاری به ندرت نماز یا قرآن می‌خواندند؛ اما به این معنا نبود که آن‌ها نسبت به اعتقادات مذهبی بی‌تفاوت باشند. آن‌ها آیاتی از قرآن را در قاب کوچک جواهرنشانی قرار می‌دادند (مکین روز، ۱۳۷۳، ص. ۷۷). همچنین بی‌بی‌ها به عنوان زنان بزرگ‌تر ایل آرزوی تشریف به مکه معظمه را داشتند که در این میان کسب عنوان حاجیه خانم و علاقه به جهانگردی و مسافرت در داشتن چنین آرزویی بی‌تأثیر نبوده است (مکین

روز، ۱۳۷۳، صص. ۸۱-۸۰). رفتن به حج تنها سفری بوده است که زن بختیاری اجازه داشت از محدوده وطن خود حدود یک سال دور شود؛ از این رو آن‌ها همچنان بی‌وصفی برای این سفر داشتند و سال‌ها برای آن پول ذخیره می‌کردند که پس از بازگشت از آن، از مزایای عنوان حاجیه بی‌بی نیز بهره‌مند شوند (رایس، ۱۳۶۶، ص. ۶۵).

رفتن به زیارت امامزادگان از دیگر علایق و سرگرمی‌های زنان شهری و روستایی دوره قاجار بود. زن‌ها عموماً عصرهای پنجشنبه را به زیارت بقاع خارج شهر می‌رفتند و یا با سر زدن به قبور خویشاوندان می‌توانستند تا حد زیادی اوقات خود را بگذرانند (بولاک، ۱۳۶۸، ص. ۱۵۸؛ شیل، ۱۳۶۲، ص. ۸۹). زنان دوره قاجار در مراسم‌های عزاداری ماه محرم مشارکتی فعال داشتند و علاقه فراوانی به شرکت در عزاداری این ماه و مشاهده تعزیه از خود نشان می‌دادند. شیل از سیاحان این دوره اشاره می‌کند که در هنگام نمایش تعزیه تلاش زن‌ها برای پیدا کردن جای مناسب دیدنی بود. این کار فقط با فریاد و داد تمام نمی‌شد؛ بلکه بعضی از آن‌ها پس از مدتی اغلب به جان هم می‌افتادند و با کتک کاری و کوفتن لنگه کفش به سر و صورت یکدیگر سعی در پیدا کردن جای مناسب داشتند که در نهایت به پاره کردن چادر نیز منتهی می‌شد (شیل، ۱۳۶۲، ص. ۶۹).

توجه به امور مذهبی، زیارت قبور ائمه و امامزادگان و همچنین رفتن به مراسم حج از جمله دیگر اموری است که بانوان حرمسرا انجام می‌دادند تا با محیط بیرون ارتباط برقرار کنند و برای آن‌ها سرگرمی محسوب می‌شد که رفت و آمد آن‌ها عموماً با تخت روان انجام می‌شد (دروویل، ۱۳۸۷، ص. ۱۷۹). هرچند که فلاندن زنان حاضر در حرمسرا را بدون آگاهی اجتماعی می‌داند که چندان صحیح به نظر نمی‌رسد (فلاندن، ۱۳۵۶، ص. ۶۷). حجاب زنان در مناسک مذهبی مورد توجه سفرنامه‌نویسان بوده است؛ به گونه‌ای که بنجامین، حجاب زنان را ستایش می‌کند و آن را سبب امنیت و آسایش آن‌ها می‌داند؛ زیرا چادر و روبند از منظر وی سبب می‌شود که زن مستور شود و بدون اینکه کسی معترض او شود، به هرجایی برود (بنجامین، ۱۳۶۹، ص. ۱۵۶).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در خلال سفرنامه‌های دوره قاجار در ارتباط با سبک زندگی ایرانی-اسلامی زنان این دوره بررسی شد، می‌توان نتیجه گرفت که موقعیت اجتماعی زنان با توجه به حضور آن‌ها در روستا، شهر و ایل متفاوت از یکدیگر بوده است. هر کدام به نسبت آزادی عمل و برخورداری از رفاه نسبی در فعالیت‌های اجتماعی، اقتصادی و مذهبی جامعه عصر قاجار مشارکت داشته‌اند. از منظر سفرنامه‌نویسان، حضور زنان در جامعه دوره قاجار همراه با حفظ حریم او بوده است و تلاش می‌شده است تا از نگاه مردان نامحرم به دور باشد؛ ولیکن این به معنای آن نیست که نقش زنان در فعالیت‌های اجتماعی، فرهنگی و مذهبی کم‌رنگ بوده است. اشتغال زن در این دوره عمدتاً صرف برطرف کردن نیازهای اولیه و همکاری در زمینه کشاورزی و دامپروری بوده است. زنان حاضر در ایلات زمان بیشتری را صرف روزمرگی‌های داخلی و کمک به بهبود زندگی جمعی می‌کرده‌اند.

زن دوره قاجار توانست با حفظ حرمت و شأن خود و با حضور در محافل زنانه به تفریحات و خوش‌گذرانی‌های معمول از جمله خرید در بازار، دور همی‌ها و رفتن به زیارت امامزادگان و حج نیز مشغول باشد. مناسک و اعتقادات مذهبی به شدت مورد توجه زنان این دوره بوده است که به حضور زنان در مناسک مذهبی گوناگون همچون تعزیه در سفرنامه‌ها پرداخته شده است. البته گزارش سیاحان غربی با وجود نکته‌های ریز و دقیق، خالی از ایراد نیز نیست؛ زیرا این سفرنامه‌نویسان تا حد زیادی نوشته‌های خود را بر دیده‌ها و شنیده‌ها متمرکز نکرده‌اند؛ بلکه برداشت‌های ذهنی و فکری آن‌ها در میان گزارش‌هایشان انعکاس داشته است؛ از این رو نمی‌توان با قاطعیت به همه داده‌های سیاحان درباره سبک زندگی ایرانی-اسلامی زن دوره قاجار اطمینان و اعتماد کامل داشت.

منابع

- آنه، کلود (۱۳۷۰). گل‌های سرخ اصفهان؛ ایران‌دیو با اتومبیل. ترجمه فضل‌الله جلوه، تهران: نشر روایت.
- ابادری، یوسف و چاوشیان، حسن (۱۳۸۱). از طبقه اجتماعی تا سبک زندگی؛ رویکردهای نوین در تحلیل جامعه‌شناختی هویت اجتماعی. فصلنامه نامه علوم اجتماعی، ۲۰ (۰) ۳-۲۷. https://jnoe.ut.ac.ir/article_10507.html
- اولیویه، گیوم آنتوان (۱۳۷۱). سفرنامه اولیویه. تاریخ اجتماعی و اقتصادی ایران در دوران آغازین عصر قاجار. ترجمه محمد طاهر میرزا، تصحیح غلامرضا ورهرا، تهران: انتشارات اطلاعات.
- بل، گرتروود (۱۳۶۳). تصویرهایی از ایران. ترجمه بزرگمهر ریاحی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- بنتان، آگوست (۱۳۵۴). سفرنامه بن تان. ترجمه منصوره نظام مافی اتحادیه، تهران: انتشارات سپهر.
- بنجامین، اس. جی. دبلیو (۱۳۶۹). ایران و ایرانیان در عصر ناصرالدین شاه. ترجمه محمدحسین کرد بچه، تهران: انتشارات جاویدان، چاپ دوم.
- بولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۸). ایران و ایرانیان. ترجمه کیکاوس جهان‌داری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- بهلر، الکساندر (۱۳۵۶). سفرنامه بهلر (جغرافیای رشت و مازندران در زمان سلطنت ناصرالدین شاه قاجار). به کوشش علی‌اکبر خداپرست، تهران: نشر توس.
- پناهی، عباس و محمد زاده، اسدالله (۱۳۹۵). تصویر زن ایرانی در سفرنامه‌های فرانسویان از اوایل دوره قاجار تا انقلاب مشروطه بر اساس نظریه بازنمایی استوارت هال. فصلنامه مطالعات تاریخ فرهنگی، ۷ (۲۷)، ۱-۲۴. https://www.chistorys.ir/article_205314.html
- خواجه‌نوری، بیژن، هاشمی، سمیه و روحانی، علی (۱۳۸۹). سبک زندگی و هویت ملی (مطالعه موردی: دانش‌آموزان دبیرستان‌های شهر شیراز). فصلنامه مطالعات ملی، ۱۱ (۴۴)، ۱۲۷-۱۵۲. [doi: 20.1001.1.1735059.1389.11.44.6.1](https://doi.org/10.1735059.1389.11.44.6.1)

- بیشوپ، ایزابلا (۱۳۷۵). *از بیستون تا زردکوه بختیاری*. ترجمه مهرباب امیری، تهران: انتشارات انزان.
- دالمانی، هانری رنه (۱۳۳۵). *سفرنامه از خراسان تا بختیاری*. ترجمه علی محمد فره‌وشی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- دروویل، گاسپار (۱۳۸۷). *سفرنامه دروویل*. ترجمه جواد محبی، تهران: انتشارات گوتنبرگ، چاپ دوم.
- دو روششوار، ژولین (۱۳۷۸). *خاطرات سفر ایران*. ترجمه مهران توکلی، تهران: نشر نی.
- دوید، بارون کلمنت آگوستوس (۱۳۷۱). *سفرنامه لرستان و خوزستان*. ترجمه محمدحسین آریا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دو گوینو، ژوزف آرنور کنت دو (۱۳۶۷). *سفرنامه کنت دو گوینو: سه سال در آسیا (۱۸۵۸-۱۸۵۵)*. ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: انتشارات کتابسرا.
- دو گوینو، ژوزف آرنور کنت دو (بی‌تا). *سه سال در ایران*. ترجمه ذبیح‌الله منصور، تهران: انتشارات فرخی.
- دهقان نژاد، مرتضی (۱۳۹۸). *علل توسعه‌نیافتگی اقتصادی ایران در دوره قاجار*. اصفهان: انتشارات نگارخانه، چاپ دوم.
- دیگار، ژان پی‌یر (۱۳۶۶). *فنون کوچ‌نشینان بختیاری*. ترجمه اصغر کریمی، تهران: انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- دیولافوا، مادام ژان (بی‌تا). *ایران، کلد و شوش*. ترجمه علی محمد فره‌وشی، تهران: انتشارات قصه‌پرداز.
- راولینسون، هنری (۱۳۶۲). *سفرنامه راولینسون*. ترجمه سکندر امان‌اللهی، تهران: نشر آگاه.
- رایس، کلارا کولیور (۱۳۶۶). *زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آنان / سفرنامه کلارا کولیور رایس*. ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- ربانی‌زاده، سید محمدرحیم، زندیه، حسن و خورج، مرضیه (۱۳۹۴). *بازتاب زندگی اجتماعی و فرهنگی زنان ایل بختیاری بر اساس سفرنامه‌نویسان خارجی دوره قاجار*. https://womenstudy.ihcs.ac.ir/article_1850.html ۸۰-۶۳، (۳)، ۱۳

- رحمت‌آبادی، الهام و آقابخشی، حبیب (۱۳۸۵). سبک زندگی و هویت اجتماعی جوانان. فصلنامه رفاه اجتماعی، ۵(۲۰)، ۲۳۵-۲۵۳. <https://refahj.uswr.ac.ir>
- سرنا، مادام کارلا (۱۳۶۳). مردم و دیدنی‌های ایران. ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: نشر نو.
- سگالن، مارتین (۱۳۷۰). جامعه‌شناسی تاریخی خانواده. ترجمه محمد الیاسی، تهران: نشر مرکز.
- سیف، احمد (۱۳۷۳). اقتصاد ایران در قرن نوزدهم. تهران: نشر چشمه.
- شهبهانی، سهیلا (۱۳۶۶). چهار فصل آفتاب؛ زندگی روزمره زنان عشایر اسکان‌یافته ممسنی. تهران: انتشارات توس.
- شیل، مری لئو نورا (۱۳۶۲). خاطرات لیدی شیل. ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: نشر نو.
- فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۸۵). انقلاب در سبک زندگی. مجله رشد آموزش علوم اجتماعی، ۹(۴)، ۲۲-۳۱. <https://ensani.ir/fa/article/journal-number>
- فریزر، جیمز بلی (۱۳۶۴). سفرنامه فریزر معروف به سفر زمستانی؛ از مرز ایران تا تهران و دیگر شهرهای ایران. ترجمه منوچهر امیری، تهران: نشر توس.
- فلاندن، اوژن (۱۳۵۶). سفرنامه اوژن فلاندن به ایران. ترجمه حسین نور صادقی، تهران: انتشارات اشراقی.
- کجباف، علی‌اکبر، الهیاری، فریدون و بختیاری، سمیه (۱۳۹۲). نقش و جایگاه زن در ایل بختیاری در دوره قاجار از دیدگاه سیاحان اروپایی. فصلنامه پژوهش‌های تاریخی، ۵(۲۰)، ۳۹-۵۴. https://jhr.ui.ac.ir/article_16616.html
- کاویانی، محمد (۱۳۹۱). سبک زندگی و ابزار سنجش آن. قم: انتشارات سبحان.
- کوپر، مریان سی (۱۳۳۴). سفری به سرزمین دلاوران. ترجمه امیرحسین ظفر ایلخان بختیاری، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸). تجدد و تشخص؛ جامعه و هویت شخصی در عصر جدید. تهران: نشر نی.
- ماسهارو، یوشیدا (۱۳۷۳). سفرنامه یوشیدا ماسهارو. ترجمه هاشم رجب‌زاده، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

- مکن روز، الیزابت (۱۳۷۳). با من به سرزمین بختیاری بیايد. ترجمه مه‌راب امیری، تهران: انتشارات سهند.
- ملکم، سر جان (بی‌تا). تاریخ ایران. ترجمه میرزا حیرت، تهران: انتشارات سعدی.
- مهدوی کنی، محمد سعید (۱۳۸۷). دین و سبک زندگی. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق^(ع).
- نظری مقدم (۱۴۰۲). چگونگی بازنمایی هویت زن ایرانی در سفرنامه‌های خارجی عصر قاجار. فصلنامه مطالعات ملی، ۹۴ (۲)، ۱۰۱-۱۲۴.
<https://doi.org/10.22034/rjnsq.2023.364871.1446>
- نیکیتین، باسیل (۱۳۵۶). خاطرات و سفرنامه موسیو نیکیتین؛ قنصل سابق روس در ایران. ترجمه علی محمد فره‌وشی، تهران: انتشارات معرفت، چاپ دوم.



The Positions of Female Representatives in the First to Third Terms of the Islamic Consultative Assembly Regarding the Iraq-Iran War

Abbas Keshavarz Shokri (Corresponding Author)

Professor Department of Political Science and Islamic Revolution Studies, Shahed University, Tehran, Iran.
abbask83@gmail.com

Ghods Alizadeh Seylab

PhD in Political Studies of the Islamic Revolution, Shahed University, Tehran, Iran.
gh.alizadeh88@yahoo.com

Article Info	Abstract
<p>Article Type: Research Article</p> <p>Received: 2024 /05 / 28</p> <p>Revised: 2024 /07 / 04</p> <p>Accepted: 2024 /07 / 09</p> <p>Published Online: 2024 /07 / 21</p>	<p>The aim of this article is to examine and compare the role of women in religious sub-discourses after the Islamic Revolution. Imam Khomeini, by stating that «women must participate in the fundamental affairs of the country,» underscored the importance of women's role in society. Given that women make up half of the population and, as the saying goes, «it is from their nurturing that men ascend to the heavens,» they play an influential role in advancing the ideals of an Islamic society. The main research question is: What is the status of women in the religious sub-discourses that emerged after the Islamic Revolution? To answer this, a comparative method was used to analyze the various sub-discourses, discourse analysis theory was applied for the theoretical framework, and document analysis was used for data collection.</p> <p>The findings indicate that after the Islamic Revolution, three distinct religious sub-discourses emerged, each with a different perspective on the role and status of women: 1. Radical Traditionalist Religious Sub-Discourse – This view confines women to the home, emphasizing spousal duties and child-rearing, and generally reduces their responsibilities to housework. 2. Revivalist Religious Sub-Discourse – This view, while referring to tradition, also considers the context of time and place, and seeks to redefine the role of women, emphasizing their healthy and worry-free presence in society while maintaining religious norms. 3. Modernist Religious Sub-Discourse – This discourse draws on modernity, asserting legal equality between men and women and claiming that women are not inferior to men in political, social, economic, and cultural spheres. It interprets Islamic texts (Qur'anic verses and hadiths) in ways that avoid contradiction with modern feminist texts.</p> <p>Keywords: Islamic Revolution, Traditionalist Islamic Discourse, Modernist Islamic Discourse, Reformist Islamic Discourse.</p>



نقش زن در خرده‌گفتمان‌های مذهبی پس از انقلاب اسلامی

عباس کشاورز شکری

استاد گروه علوم سیاسی و مطالعات انقلاب اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

abbask83@gmail.com

قدسی علیزاده سیلاب

دکتری مطالعات سیاسی انقلاب اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

gh.alizadeh88@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	<p>هدف مقاله حاضر بررسی و مقایسه نقش زن در خرده‌گفتمان‌های مذهبی پس از انقلاب اسلامی است. امام خمینی با بیان «زنان باید در مقدرات اساسی کشور دخالت کنند» اهمیت نقش زنان را در جامعه را مشخص نمودند. از آنجا که زنان نیمی از جامعه هستند و از دامن ایشان مرد به معراج می‌رسد؛ نقش مؤثری در پیشبرد آرمان‌های جامعه اسلامی ایفا می‌نمایند. سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که زن در خرده‌گفتمان‌های مذهبی پس از انقلاب اسلامی از چه جایگاهی برخوردار است؟ جهت پاسخ، از روش مقایسه‌ای برای مقایسه خرده‌گفتمان‌های مذهبی، از نظریه تحلیل گفتمان برای مباحث نظری و از شیوه تحلیل اسنادی برای گردآوری داده‌ها استفاده شده است. یافته‌ها حاکی است پس از انقلاب اسلامی سه خرده‌گفتمان مذهبی با سه دیدگاه متفاوت نسبت به جایگاه و نقش زنان مشاهده می‌شود. خرده‌گفتمان مذهبی سنتی رادیکال حصر زن در خانه، شوهرداری و فرزند پروری را شایسته وی می‌داند؛ به‌طور کلی مسئولیت زنان را به خانه‌داری تقلیل می‌دهد؛ خرده‌گفتمان مذهبی احیاگرانه که با توجه به مقتضیات زمان و مکان و با مراجعه به سنت، به باز تعریف جایگاه زنان و حضور سالم و بدون دغدغه آن‌ها با حفظ موازین شرعی در اجتماع تأکید دارد؛ در نهایت خرده‌گفتمان مذهبی روشنفکرانه که با مراجعه به مدرنیته، ضمن مساوی دانستن زن و مرد به لحاظ حقوقی، بیان می‌نماید؛ زنان در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی چیزی از مردان کم ندارند و این امر را می‌توان از آیات و روایات نیز برداشت نمود؛ بدین ترتیب آیات و روایات را طوری تفسیر می‌کنند که تضادی با متون مدرن فمینیستی پیش نیاید.</p>
تاریخ دریافت:	
۱۴۰۳/۰۳/۰۸	
تاریخ بازنگری:	
۱۴۰۳/۰۴/۱۴	
تاریخ پذیرش:	
۱۴۰۳/۰۴/۱۹	
انتشار آنلاین:	
۱۴۰۳/۰۴/۳۱	
صفحات:	
۱۲۷-۱۵۸	
کلیدواژه‌ها: انقلاب اسلامی، گفتمان اسلام سنتی، گفتمان اسلام متجدد، گفتمان اسلام تجددگرا.	

نقش برجسته زنان در برهه‌های مختلف جریان انقلاب اسلامی از ابتدا به‌ویژه ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ تا پیروزی آن در بهمن ۱۳۵۷ و سپس در دوران جنگ تحمیلی بر همگان مشخص است. پس از انقلاب اسلامی، خرده‌گفتمان‌های مختلف با فهم دینی متفاوت از مقوله‌های حکومت، سیاست، حقوق زنان و... با یکدیگر به بحث و رقابت پرداختند. مسئله نقش و حضور زنان در جامعه پس از انقلاب اسلامی در میان گروه‌های مختلف به‌ویژه گفتمان‌های مذهبی مورد بحث بوده است، چنانکه در این میان نظرات مختلف و حتی متضادی نیز مطرح شده است. اگر خرده‌گفتمان مذهبی یک طیف در نظر گرفته شود، در یک‌سوی آن خرده‌گفتمان سنتی با نظرات بسته‌تر و تقلیل‌گرایانه نسبت به زنان و در سوی دیگر، طیف گفتمان مذهبی متجدد با نگاهی بازتر و تعالی‌گرایانه‌تر قرار دارند. در میانه این طیف نیز خرده‌گفتمان مذهبی مجدد قرار دارد که ضمن تأکید بر سنت، مقتضیات زمان و مکان را نسبت به نقش و جایگاه زنان در جامعه را نیز مورد توجه قرار می‌دهد.

بررسی این دیدگاه‌ها از آن جهت اهمیت دارد که مشخص می‌نماید تأکید بر دیدگاه کدام خرده‌گفتمان نسبت به نقش و جایگاه زنان، موجب رشد و فعال شدن نیمی از جامعه و به دنبال آن توسعه، پیشرفت و تعالی جامعه می‌گردد؛ زیرا زنان نه تنها به‌طور مستقیم، بلکه به‌صورت غیرمستقیم به دلیل داشتن نقش‌های منحصربه‌فرد و تأثیرگذار به‌عنوان مادر، همسر و خواهر، موجب رشد، پویایی و فعال شدن نیم دیگر جامعه - مردان - شده و درنهایت، توسعه و پیشرفت جامعه را به ارمغان می‌آورند؛ بنابراین پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که زن در خرده‌گفتمان‌های مذهبی پس از انقلاب اسلامی از چه جایگاهی برخوردار است؟ تفاوت و شباهت‌های این جایگاه چیست؟ برای پاسخ به این پرسش، از روش مقایسه‌ای برای مقایسه خرده‌گفتمان‌های مذهبی، از روش و نظریه تحلیل گفتمان برای مباحث نظری و همچنین تحلیل خرده‌گفتمان‌های مذهبی و جایگاه و نقش زنان در آن‌ها و از شیوه تحلیل اسنادی برای گردآوری داده‌ها از جمله اسناد و مدارک موجود شامل پایان‌نامه‌ها، کتب و مقالات استفاده شده است.

۱. پیشینه پژوهش

منابع متعدد و متنوعی در زمینه مسائل زنان به‌ویژه، دیدگاه‌های مختلف در رابطه با فعالیت و مشارکت اجتماعی زنان تدوین شده است؛ از جمله الهی خراسانی در مقاله «نقد پارادایمی رویکرد سنتی به مسئولیت اجتماعی زن مسلمان» (۱۳۹۱)، به بررسی پیش‌فرض‌های پارادایم سنتی حوزه در رابطه با وظایف زنان پرداخته و سپس آن را مورد نقد و بررسی قرار داده است.

محمد عابدی اردکانی و پروین عظیمی در مقاله «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های جریان اصول‌گرا و اصلاح‌طلب نسبت به مشارکت سیاسی زنان در جمهوری اسلامی ایران (۱۳۸۴-۱۳۷۶)» (۱۳۹۱)، به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های این دو جریان نسبت به مسئله حقوق زنان، به‌ویژه مسئله مشارکت سیاسی زنان پرداخته است. از نظر نویسندگان، مبانی فکری و دینی متفاوت این دو جریان موجب موضع ناهمگون آن‌ها نسبت به مسئله حقوق زنان به‌ویژه مشارکت سیاسی آنان شده است.

سید عبدالعلی قوام و مشکات اسدی در مقاله «بررسی تطبیقی جایگاه زن در گفتمان‌های مختلف تاریخ معاصر ایران» (۱۳۹۳)، با استفاده از تفاسیر و رویکردهای موجود در مورد مسئله زنان به بررسی جدال بین دو گفتمان سنت و تجدد در ایران پرداخته و دیدگاه این دو گفتمان را نسبت به مسئله موردبررسی قرار داده‌اند. درنهایت به این نتیجه می‌رسند که گفتمان نوگرایی دینی، بدیل گفتمانی است که از رقابت بین دو گفتمان سنت و تجدد شکل گرفته است.

شقایق نظرزاده و علی افخمی در مقاله «زنان در دو دولت: تحلیلی گفتمانی از جایگاه زنان در دولت‌های دهه ۸۰ شمسی» (۱۳۹۳)، بیان می‌نمایند که دو گفتمان اصلاح‌طلب با دال‌های محوری اصلاح‌طلبی، توسعه سیاسی، آزادی، قانون، جامعه مدنی و اصلاحات و گفتمان محافظه‌کار رادیکال، با دال‌های چهارگانه عدالت‌گستری، مهرورزی، پیشرفت، تعالی مادی و معنوی و خدمت‌رسانی در صحنه سیاسی حاکم بوده‌اند. در ادامه مطرح می‌شود که گفتمان اصلاح‌طلبی با گرایش به تجدد و گفتمان محافظه‌کار رادیکال با گرایش به سنت، هویت‌های گفتمانی متفاوتی دارند.

میثم بلباسی و سید ابوالفضل حسینی زاده در مقاله «گفتمان دفاعی انقلاب اسلامی با تأکید بر مشارکت زنان در امور دفاعی» (۱۴۰۲)، به بررسی مشخصات مشارکت زنان در امور دفاعی پرداخته‌اند؛ براین اساس، نقش امداد و درمان، پشتیبانی، روحیه شهادت‌طلبی، نقش تربیتی و عاطفی، حمایت مالی و ایثار و فداکاری؛ مهم‌ترین نقش‌هایی هستند که در گفتمان دفاعی انقلاب اسلامی در ارتباط با نقش و مشارکت زنان در دفاع مقدس وجود دارد.

امیر عظیمی دولت‌آبادی و پروین علی‌پور در مقاله «تحلیل جایگاه زنان در خرده گفتمان‌های انقلاب اسلامی» (۱۳۹۸)، هویت زنان در گفتمان‌های سازندگی، اصلاحات، اصول‌گرای رادیکال و اعتدال را بررسی می‌کنند.

یحیی فوزی در مقاله «زنان و حکومت دینی در ایران: بررسی پیامدهای گفتمان انقلاب اسلامی در مورد جایگاه سیاسی - اجتماعی زنان در ایران» (۱۳۸۷)، این مسئله را مطرح می‌کند که در آستانه انقلاب اسلامی، گفتمان جدیدی در ایران در مورد زنان مطرح شد که می‌توان آن را گفتمان انقلاب اسلامی نامید. این گفتمان ضمن نقد گفتمان‌های موجود (سنتی و شبه مدرن) رویکرد جدیدی نسبت به زن در ایران مطرح نمود و به‌عنوان گفتمان مسلط بعد از انقلاب اسلامی قرار گرفت. نویسنده در ادامه ویژگی‌ها و ابعاد سلبی و ایجابی و پیامدهای گفتمان انقلاب اسلامی در مورد زنان را بررسی کرده است.

اما وجه تفاوت و نوآوری پژوهش حاضر در بررسی نقش زن در سه خرده گفتمان مذهبی پس از انقلاب اسلامی است. گفتمان مذهبی سنتی رادیکال با دیدگاه سنتی و سخت‌گیرانه نسبت به نقش زن؛ خرده گفتمان مذهبی مجدد و احیاگر و خرده گفتمان مذهبی متجدد که نگاه نوگرایانه به نقش زن دارد. هر سه گفتمان بر اساس برداشت از متون، منابع و آموزه‌های مذهبی و دینی به طرح بحث در رابطه با نقش زن پرداخته‌اند که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته است.

۲. مبانی نظری تحلیل گفتمان

روش تحلیل گفتمان از جمله روش‌های کیفی مورد توجه محققان و اندیشمندان است که به‌وسیله آن، معانی را در ریشه شرایط اجتماعی هر پیام، با توجه به گیرنده و فرستنده جستجو می‌کنند (بشیر، ۱۳۸۵). تحلیل گفتمان ریشه در زبان‌شناسی دارد و می‌توان از آن به‌عنوان

ابزاری قدرتمند برای فهم محتوا و ساختار بهره برد (کوبلی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص. ۶۰۰). نظریه گفتمان به بررسی نقش اعمال و عقاید اجتماعی معنادار در زندگی سیاسی می‌پردازد. این نظریه روشی را که نظام‌های معنایی (گفتمان‌ها) روش آگاهی یافتن مردم از نقش‌هایشان در جامعه را شکل می‌دهند بررسی می‌کند و به تجزیه و تحلیل شیوه تأثیرگذاری این نظام‌های معنایی یا گفتمان‌ها بر فعالیت‌های سیاسی می‌پردازد. مفهوم گفتمان همه انواع اعمال سیاسی و اجتماعی، از جمله نهادها و سازمان‌ها را در برمی‌گیرد (هوارث، ۱۳۷۷، ص. ۱۵۶).

در این روش و نظریه، محقق خود را جای عاملی که در جامعه عمل می‌نماید تصور کرده؛ تا بدین صورت اعمال اجتماعی را درک نماید (هوارث، ۱۳۷۷، ص. ۱۵۷). گفتمان به مجموعه ابزارهای روش‌شناختی برای تجزیه و تحلیل نوشتار، گفتار، مکالمه، مصاحبه و... اشاره دارد (فرکلو، ۱۹۹۷، صص. ۳۷-۱۲). به‌طور مثال، تحلیل‌کنندگان مکالمه ابعاد مختلف آن از جمله شروع و پایان مکالمه، چگونگی معرفی شدن، تغییر و ادامه موضوع مکالمه، چگونگی به ترتیب صحبت کردن در حین مکالمه را بررسی می‌نمایند (هریتیچ، ۱۹۸۴).

رویکرد تحلیل گفتمان لاکلا و موفه کاربردی‌ترین رویکرد در نظریه گفتمان در حوزه سیاست است. آن‌ها معتقدند هر عمل و پدیده‌ای جهت معناپذیری و قابل فهم شدن، باید گفتمانی باشد. پس زبان، ابزار مهمی جهت ایجاد رابطه میان دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی است (حقیقت، ۱۳۸۵، ص. ۴۵۶)؛ براین اساس گفتمان‌ها به واقعیت معنا می‌دهند و جهان اجتماعی در نتیجه همین فرایند معنابخشی ساخته می‌شود و تغییر می‌کند. هویت‌ها و روابط اجتماعی نیز محصول زبان و گفتمان‌ها هستند و تغییر در گفتمان، تغییر در جهان اجتماعی را به همراه خواهد داشت. مشخصات گفتمانی، به تغییر و بازتولید واقعیت اجتماعی منجر می‌شود (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳، ص. ۱۸۲).

نظریه لاکلا و موفه در تبیین پدیده‌های سیاسی و اجتماعی قابلیت بالایی دارد که به دلیل کاربرد مفاهیمی مانند «مفصل‌بندی» حاصل شده است. مفصل‌بندی بین عناصر مختلف مانند مفاهیم، نمادها، رفتارها و...، رابطه‌ای ایجاد می‌نماید که هویت اولیه آن‌ها دگرگون شده و هویتی جدید می‌یابند (تاجیک، ۱۳۷۹، ص. ۴۶). در اصل، گفتمان‌ها مفصل‌بندی یک مجموعه منسجم از مفاهیم، افراد و واژگان‌ها هستند که حول دال برتر قرار گرفته و به زندگی انسان معنا می‌بخشند (خلجی، ۱۳۸۶، ص. ۵۴).

گفتمان‌ها در چهارچوبی از نظام معانی، به همه پدیده‌ها مفهومی خاص می‌بخشند؛ از این رو ممکن است یک فعل، سخن، نماد یا... در دو گفتمان مختلف، معنایی متفاوت و حتی متضاد با یکدیگر داشته باشند. به طور مثال می‌توان به کاربرد چاقو اشاره نمود که بسته به اینکه یک پزشک از آن استفاده نماید یا یک خلاف‌کار، بار معنایی آن نه تنها متفاوت، بلکه متضاد می‌شود (کسرابی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸، ص. ۳۴۲)؛ بر این اساس، «واژه‌ها در درون گفتمان‌های متضاد بار معنایی پیدا می‌کنند و نه در درون یک‌زبان عام و مشترک» (مک دائل، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۵). بنابراین گفتار، اعمال و پدیده‌ها هنگامی قابل فهم و معنادار می‌شوند که در چهارچوب گفتمانی خاص قرار گیرند (تاجیک، ۱۳۷۹، ص. ۱۶).

لاکلا و موفه برای تبیین نظریه خود مفاهیم متعددی را به کار گرفته‌اند، چنانکه فهم این نظریه و کاربری آن نیازمند شناخت این مفاهیم است. مفاهیمی که ابزار پژوهشگر هستند تا روابط برون‌گفتمانی و درون‌گفتمانی گفتمان‌های حاکم بر جوامع را شناخته و اجزای مختلف پدیده‌های اجتماعی را تجزیه و تحلیل نمایند. این مفاهیم به صورت زنجیروار به یکدیگر مربوط بوده و فهم هر مفهوم، پژوهشگر را به شناخت مفهوم دیگر رهنمون می‌نماید. پس در جهت کاربری این نظریه در ادامه به بیان این مفاهیم در جدول شماره ۱ می‌پردازیم.

۱-۲. دال و مدلول

این دو مفهوم نقش کلیدی در نظریه لاکلا و موفه دارند. دال‌ها، اشخاص، مفاهیم، عبارات و نمادهایی انتزاعی و حقیقی هستند که در چهارچوب گفتمانی خاص، بر معانی خاص دلالت می‌نمایند. معنا و مصداقی که یک دال بر آن دلالت می‌نماید، مدلول نامیده می‌شود؛ به عبارت دیگر مدلول نشانه‌ای است که با دیدن آن، دال مورد نظر معنا می‌شود. به طور مثال تکثر مطبوعات منتقد مدلولی است که دال مرکزی آزادی بیان را معنا می‌نماید. مفاهیم قابل بیان ذیل این مفاهیم، عبارتند از:

الف) دال مرکزی: شخص، نماد یا مفهومی که دیگر دال‌ها بر محور آن جمع و مفصل‌بندی می‌شوند؛ دال مرکزی می‌نامند (خلجی، ۱۳۸۶، ص. ۵۴).

ب) دال شناور: دالی است که مدلول آن شناور است؛ به عبارتی مدلول‌های متعددی دارد و گروه‌های سیاسی سعی در انتساب مدلول مورد نظر خود به آن دارند و با هم رقابت می‌نمایند.

ج) **اختیاری بودن رابطه دال و مدلول:** از ارکان هستی‌شناسانه این نظریه، اختیاری بودن رابطه دال و مدلول است (کسرایبی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸، ص. ۳۴۴). سوء تفاهم و برداشت‌های متفاوت در زندگی روزمره و کاربرد مفاهیمی مانند آزادی، عدالت و دموکراسی با معانی بسیار متفاوت و حتی متناقض، نشان دهنده آن است؛ رابطه دال و مدلول همواره در حال دگرگونی و تغییر است (سلطانی، ۱۴۰۰، صص. ۷۳-۸۳). با تثبیت معنای دال‌های شناور، نظام معنایی و موجودیت یک گفتمان شکل می‌گیرد (Laclau & Mouffe 2002, p.105).

د) **عنصر وقته، گفتمان گونگی:** دال‌های اطراف دال مرکزی «وقته» نامیده می‌شوند. هر نشانه چندین معنا دارد، اما هر گفتمان، یکی از معانی را به تناسب همخوانی با نظام معنایی خود ثبت و بقیه را طرد می‌نماید. معانی طرد شده نشانه‌ها را «گفتمان گونگی» می‌گویند (Laclau & Mouffe 1985, p.111). یک وقته پیش از ورود به مفصل‌بندی گفتمانی، در حوزه گفتمان گونگی عنصر نامیده می‌شود. در واقع عناصر، دال‌های شناوری هستند که هنوز جزء یک گفتمان نبوده و از گفتمان موردنظر طرد شده‌اند (همچون توسعه سیاسی در سال‌های ابتدایی انقلاب اسلامی)؛ اگرچه این طردشدگی موقت است (Jorgensen & Phillips, 2002, p.24).

۲-۲. بی‌قراری

انسداد و تثبیت در معنای نشانه‌ها دائمی نیست. لاکلا و موفه برای نشان دادن موقتی بودن معنای دال‌ها، از واژه وقته استفاده می‌کنند. همواره امکان دارد معنای تثبیت شده وقته متزلزل شود که این متزلزل را «بی‌قراری» گویند؛ بنابراین اساس هستی‌شناسی نظریه این است که هیچ گفتمانی نمی‌تواند سلطه خود را همیشه به‌طور کامل تثبیت و حفظ نماید (کسرایبی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸، ص. ۳۴۶). بی‌قراری از سویی ضمن تضعیف هژمونی گفتمان مسلط، امکان ظهور مفصل‌بندی‌های جدید و سوژه‌های رقیب را فراهم می‌نماید (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳، ص. ۲۷).

۲-۳. ضدیت و غیریت

هویت‌یابی یک گفتمان تنها در تعارض، تفاوت و ضدیت با گفتمان‌های دیگر امکان دارد. در برابر یک گفتمان، غیرهای مختلف و متعددی است که آن گفتمان از آن‌ها در شرایط

گوناگون و برای کسب هویت‌های مختلف بهره می‌برد. در نظام سیاسی ایران، اسرائیل غیر خارجی و گفتمان‌های اصلاح‌طلب و اصول‌گرا غیر داخلی آن محسوب می‌گردند (سلطانی، ۱۴۰۰، ص. ۱۷۰). اگر ثبات معنایی دال‌های یک گفتمان از بین برود، ثبات معنایی آن گفتمان از بین خواهد رفت و به بی‌قراری و بحران هویت دچار می‌شود؛ هژمونی گفتمان حاکم از بین رفته و زمینه تسلط گفتمان‌های رقیب فراهم می‌شود (کسرابی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸، ص. ۳۴۷). مفهوم غیریت با مفاهیم دیگری نیز همراه است که در ادامه به‌طور خلاصه بیان می‌شود.

الف) برجسته‌سازی و حاشیه رانی: برجسته‌سازی دال‌های موردنظر خود و حاشیه رانی نظام معنایی و دال‌های گفتمانی رقیب است. برجسته‌سازی نقاط قوت خود و نقاط ضعف رقیب است.

ب) منطق تفاوت، منطق هم‌ارزی: منطق تفاوت به متکثر بودن جامعه اشاره دارد و بر تفاوت‌ها و تمایزات نیروهای اجتماعی تأکید می‌کند؛ اما منطق هم‌ارزی، منطق ساده‌سازی فضای سیاسی است؛ بدین ترتیب گفتمان‌ها در تلاش هستند تفاوت‌های موجود را پنهان نموده و جامعه را یکدست نشان دهند (De-Vos, 2003, p.165).

ج) رقابت: گفتمان‌ها همواره غیر را به حاشیه رانده و خود را برجسته می‌کنند؛ اما هرچقدر هم حاشیه‌رانی غیر شدید باشد، توان حذف کامل رقیب را از عرصه چالش و رقابت ندارد؛ از این رو همواره امکان بازگشت سرکوب‌شدگان و بازسازی وجود دارد (کسرابی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸، ص. ۳۴۹).

۴-۲. هژمونی و تثبیت معنا

اگر برای معنای خاص یک دال در جامعه اجماع حاصل شود؛ به عبارتی افکار عمومی معنایی مشخص برای آن - هرچند موقت - بپذیرد و تثبیت نماید؛ آن دال هژمونیک می‌شود. با هژمونیک شدن دال‌های یک گفتمان، کل گفتمان برتری می‌یابد. دستیابی به برتری و سلطه که هدف یک گفتمان به حساب می‌آید؛ با کمک تثبیت معنا امکان‌پذیر می‌شود (کسرابی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸، ص. ۳۵۰).

الف) انسداد یا توقف: به عبارتی همان تثبیت معنای نشانه‌هاست تحت اراده برتری گفتمان‌ها ایجاد می‌شود.

ب) ساختارشکنی: در ساختارشکنی، دال‌ها بازتعریف شده و معنای جدید به آن‌ها داده می‌شود.

۲-۵. قدرت

اساسی‌ترین مفهوم در نظریه گفتمان، قدرت است؛ زیرا شکل‌گیری هر گفتمان از طریق قدرت ممکن می‌شود. از نظر لاکلا و موفه «قدرت، تعریف کردن و تحمیل کردن این تعریف است در برابر هر آنچه آن را نفی می‌نماید» (نش، ۱۳۸۰، ص. ۴۹). در منازعات سیاسی، گفتمانی پیروز است که به ابزارهای قدرت بیشتری دسترسی دارد (Fairclough, 2001, pp.46-53).

۲-۶. اسطوره، تصور اجتماعی و وجه استعاری

نظریه را اسطوره می‌نامد، جامعه همواره برای پیشرفت، ایجاد تحول و پر کردن خلأها به نظریه‌پردازی و گفتمان‌سازی نیاز دارد. تنها تقاضای یک طبقه یا گروه خاص از جامعه برای برتر بودن کافی نیست. اسطوره باید به تصور اجتماعی تبدیل و همگانی شده و در جامعه به‌طور فراگیر عمومیت یابد. یک اسطوره برای فراگیری باید از سطح تقاضاها و نیازهای جامعه فراتر رفته و شکل استعاری و آرمانی بگیرد (کسرابی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸، صص. ۳۵۴-۳۵۳).

الف) دال خالی: بیانگر خلأ در فضای اجتماعی و به‌عبارت‌دیگر حاکی از امری غایب است. دال خالی وظیفه دارد وضع آرمانی و مطلوب را بازنمایی کرده، همواره عیب‌ها را گوشزد نموده (Laclau, 1994, p.49) و حاکی از تقاضاها، بحران‌ها و بی‌قراری‌ها در عرصه سیاسی-اجتماعی و زمینه‌ساز شکل‌گیری گفتمان‌های جدید است. اگر گفتمان مسلط بتواند خلأ ایجاد شده را پر نماید؛ ادامه حیاتش تضمین می‌شود (کسرابی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸، ص. ۳۵۵).

ب) قابلیت دسترسی، قابلیت اعتبار: برای تبدیل اسطوره به تصور اجتماعی، علاوه بر خلق فضای استعاری به قابلیت دسترسی نیز نیاز است. یعنی نخست، مفاهیم آن گفتمان ساده و

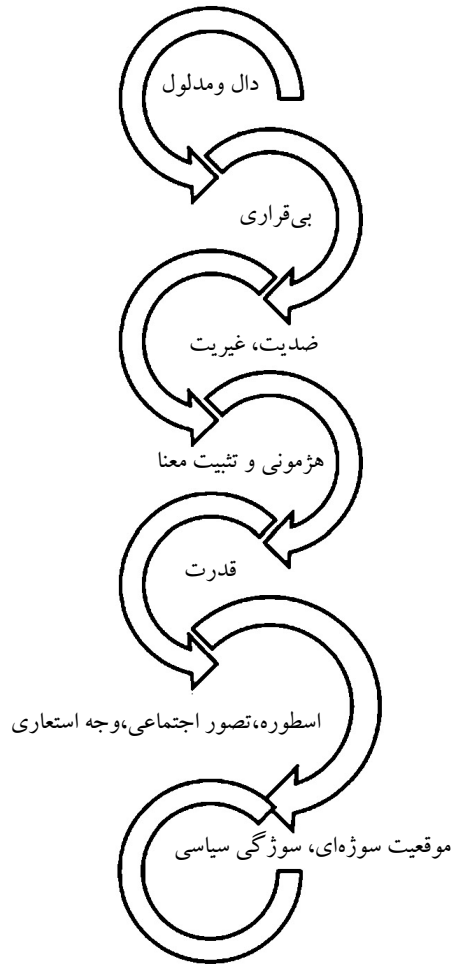
همه‌فهم باشد و دوم اینکه گفتمان در شرایطی در دسترس باشد که گفتمان دیگری به‌عنوان رقیب به‌طور برتر در عرصه رقابت وجود نداشته باشد (Laclau, 1990, p.66). قابلیت اعتبار نیز به معنای سازگاری و همراهی اصول پیشنهادی گفتمان با اصول بنیادین جامعه است. به‌طور مثال مذهب در ایران همیشه یک معیار اعتبار بوده است (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳، ص. ۳۸).

۷-۲. موقعیت سوژه‌ای و سوژگی سیاسی

هر موقعیت سوژگی از تفاوت با موقعیت‌های سوژگی دیگر ساخته می‌شود. همواره تکثری از موقعیت‌ها وجود دارد که انسان‌ها در آن می‌توانند به هویت دست یابند. در نتیجه هر فرد می‌تواند موقعیت‌های سوژگی مختلف داشته باشد (Howarth, Norval & Stavrakakis, 2000, p.13). هنگامی که بر اثر بی‌قراری‌های اجتماعی، موقعیت گفتمان مسلط متزلزل می‌گردد؛ سوژه آزادی عمل می‌یابد تا گفتمان هژمون را به چالش بطلبد و نظم موردنظر خود را بر جامعه مسلط سازد که این حالت را سوژگی سیاسی می‌نامند (کسرایبی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸، ص. ۳۵۸). در نمودار شماره ۱، عناصر و مؤلفه‌های گفتمان لاکلا و موفه که به‌صورت زنجیروار با یکدیگر در ارتباط هستند؛ ترسیم شده است. مفصل‌بندی این عناصر با یکدیگر، منجر به ظهور یک گفتمان می‌شود.

نمودار شماره ۱. مفصل‌بندی عناصر و مؤلفه‌های گفتمان لاکلا و موفه

(طراحی محققین)



گفتمان

۳. مقایسه نقش زن در دیدگاه سه خرده گفتمان مذهبی پس از انقلاب اسلامی

در ادامه پس از بیان مبانی نظری گفتمان، به بررسی و مقایسه نقش و جایگاه زن در سه خرده گفتمان‌های مذهبی سنتی، مجدد و متجدد پس از انقلاب اسلامی پرداخته می‌شود.

۱-۳. خرده گفتمان مذهبی سنتی رادیکال

سنت بیشتر برای اشاره به انتقال شفاهی به کار می‌رود؛ بنابراین فعالیت، اعتقاد یا سلیقه از یک نسل به نسل بعدی رسیده و به این ترتیب دائمی می‌شود (گولد و کولب، ۱۳۸۴، ص. ۵۱۹). سنت برای حیات اجتماعی و فردی گروه‌های مختلف جامعه از جمله زنان، قوانین و قواعد متفاوتی معرفی نموده (عبدالوهابی و همکاران، ۱۴۰۰، ص. ۹۱)؛ و به گفتمانی غالب در جوامع تبدیل می‌شود. پس از انقلاب اسلامی نیز گفتمان مذهبی سنتی رادیکال برای مدت‌ها به‌عنوان گفتمان غالب سلطه داشت.

گفتمان مذهبی سنتی رادیکال در ایران که ترکیبی از میراث تاریخی و دیدگاه خاص مذهبی است، نسبت به زنان نگرش خاصی دارد. می‌توان گفت اسلام سنتی، به‌ویژه گروه سنتی رادیکال، مردسالار و مبتنی بر تبعیض جنسی است و زن در آن به‌عنوان شهروند درجه دوم محسوب می‌شود. مبنای این تفکر از نظر فلسفی «عدالت استحقاقی» و «تساوی تناسبی یا نسبی» و از نظر اصولی «اجتهاد سنتی در فروع فقهیه» است (کدیور، ۱۴۰۱، ص. ۲). اجتهاد سنتی بر اصول فقه سنتی در فروع فقهیه مبتنی است که قرن‌ها در حوزه‌های علمیه رایج بوده است. این روش مبتنی بر عدالت استحقاقی و تساوی تناسبی است؛ براین اساس با همان اصول فقه سنتی از آیات و روایات استنباط می‌شود؛ بنابراین تفسیر مفسر و استنباط فقیه امروز، هیچ تفاوتی با تفسیر و استنباط فقهی هزار سال قبل ندارد (کدیور، ۱۴۰۱، ص. ۱۵)؛ براین اساس، می‌توان گفت در این نوع اجتهاد، قواعد فقهی، توجه به زمان و مکان و مصلحت در نظر گرفته نمی‌شوند.

گفتمان سنتی رادیکال نگاه منفی به زن دارد؛ زیرا او را عامل فتنه‌انگیزی و فساد در جامعه می‌داند؛ لذا بین مرد و زن در کسب کمالات انسانی تفاوت وجود دارد. این نوع نگاه، مسائل اجتماعی و حقوقی زنان را نیز در برمی‌گیرد (استاک، ۱۳۹۷، صص. ۱۳-۱۲)؛ لذا همواره این مسئله که حضور اجتماعی زن، بستری برای حضور مانکنی و غربی زن در جامعه نشود، دغدغه ذهنی این گفتمان بوده است (الهی خراسانی، ۱۳۹۱). همچنین حصر زن در خانه و سرگرمی کامل او به پرورش فرزندان و شوهرداری را برای زن شایسته و مطلوب می‌داند. به عبارتی زن، در هیچ دوره‌ای از زندگی حتی در میان‌سالی که کار کمتری در منزل دارد؛ نباید حضور و مسئولیت اجتماعی داشته باشد؛ بلکه همه مسئولیت و وظیفه او باید در دایره خانه

بگنجد و کسب هرگونه معلومات و دانشی نیز باید در جهت پیشبرد اداره شایسته خانواده و خانه باشد و تنها مسیر رشد و کمال زن، خانه‌داری است. به‌طور کلی وظیفه شایسته و مطلوب برای زنان حجاب، عفت و خانه‌داری است (حسین طهرانی، ۱۴۱۵، صص. ۴۶ و ۴۲؛ خوبی، ۱۳۷۰، ج ۶، ص. ۲۲۶).

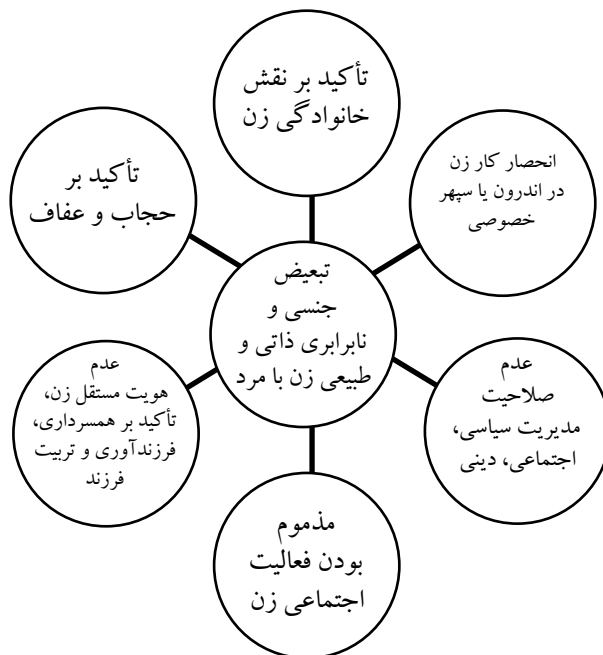
زن در این گفتمان، همچنین موجودی ضعیف و قابل ترحم و رسیدگی است؛ اما مسئولیت‌های مهم، نیازمند موجودی قوی و کامل است که هوش، عقل و توانایی‌های جسمی بیشتری داشته باشد که فقط در مردان مشاهده می‌شود. ذات و تکوین زنان چنان است که ظرفیت و قابلیت امور کلان و اساسی را ندارند و استعداد ذاتی زن از اداره خانواده و شوهرداری فراتر نمی‌رود (الهی خراسانی، ۱۳۹۱)؛ لذا این گفتمان جایگاه اصلی زن را اندرون یا سپهر خصوصی می‌داند و جایگاه مرد، بیرون یا سپهر عمومی است. همچنین با تکیه بر نگرش‌های فوق به تفسیری محدود درباره حقوق اعطایی به زن از متون و منابع دینی می‌پردازد و حضور اجتماعی زن نیز باید به‌صورت بسیار محدود و کنترل شده باشد. به عبارتی گفتمان سنتی وضعیت فرودست یا حداقل متفاوت زنان را با تکیه به طبیعت و نقش طبیعی آن‌ها به‌عنوان مادر که وظیفه‌اش به دنیا آوردن فرزند و تربیت فرزندان است و به‌عنوان همسر، کسی که باید از همسرش اطاعت کند و دختر، فردی که باید از پدر و گاهی برادر اطاعت کند توضیح می‌دهد و از آموزه‌های دینی و عرفی برای توجیه آن استفاده می‌نماید (مشیرزاده، ۱۳۷۸، ص. ۱۴). در حقیقت زن در این گفتمان، هویت مستقلی ندارد.

بنابراین طرفداران این گفتمان در مورد دستیابی زنان به مقام‌های مهم و حساسی چون مرجعیت، ریاست جمهوری، رهبری جامعه و قضاوت نظر منفی دارند و دلیل آن را اختلاف روانی و تکوینی میان زن و مرد و به‌تبع آن، حقوق و تکالیف متفاوت و متنوع میان زن و مرد و درنهایت ناسازگاری این مناصب با طبیعت زن می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۴۳، صص. ۱۶۶ و ۱۸۴)؛ بنابراین این گفتمان زنان را فاقد صلاحیت مدیریت کلان سیاسی، قضاوت و رهبری دینی می‌داند (کدیور، ۱۴۰۱، ص. ۸). از نظر طرفداران این گفتمان، پرسش‌های مرتبط با حقوق زنان مانند دیه، ارث، حق سرپرستی مرد، تغییر حکم شرکت زنان در انتخابات و... القای استثمارگران کشورهای سرمایه‌داری است (آذری قمی، ۱۳۷۹، صص. ۵۰-۴۹). آنچه

استنباط می‌شود اینکه بر اساس این دیدگاه، زن از نظر شرع انسان درجه دوم بوده و جنسیت مقدم بر انسانیت است. همچنین همان‌طور که تفاوت فیزیکی زن و مرد آشکار است؛ تفاوت حقوقی آن‌ها نیز به همان میزان بدیهی است؛ بدین ترتیب تبعیض جنسی در گفتمان مذهبی سنتی رادیکال از بدیهیات فقهی در اسلام سنتی است و این تبعیض را نه تنها ناپسند و زشت نمی‌دانند؛ بلکه لازمه فطرت و طبیعت و از کمالات شریعت می‌شمارند (کدیور، ۱۴۰۱، ص. ۱۲). از دیدگاه این گفتمان، تفاوت‌های حقوقی مرد و زن در جهت تکمیل آن‌ها و عادلانه است. تعادل در حق و تکلیف زن و مرد نیز قابل قبول است؛ اما تساوی نه (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص. ۲۵۲).

براین اساس مفصل‌بندی گفتمان سنتی رادیکال در مورد نقش زنان، حول نشانه مرکزی «تبعیض و نابرابری ذاتی و طبیعی زن با مرد» موجب می‌شود نظام معنایی ویژه‌ای شکل گیرد که بر اساس آن، بر «نقش خانوادگی زن»، «انحصار کار زن در خانه یا مزرعه همسر یا پدر»، «عدم صلاحیت مدیریت سیاسی، اجتماعی و مذهبی»، «مذموم بودن فعالیت اجتماعی زن»، «فرزند آوری»، «تربیت فرزندان» و «همسر داری» تأکید شود؛ لذا این گفتمان نه تنها نسبت به اشتغال اجتماعی زن دیدگاه منفی دارد، بلکه آن را مذموم و ناپسند می‌شمارد. غیریت‌سازی این گفتمان با نفی نشانه‌ها در گفتمان‌های رقیب به‌ویژه گفتمان مذهبی متجدد شکل گرفته و با غیریت‌سازی به هویت‌یابی روی آورده است. این گفتمان بعد از انقلاب اسلامی زمان زیادی گفتمان غالب و مسلط بوده است.

نمودار شماره ۲. مفصل‌بندی خرده‌گفتمان مذهبی سنتی رادیکال



(طراحی محققین)

۲-۳. خرده‌گفتمان مذهبی مجدد

یکی دیگر از گفتمان‌هایی که پس از پیروزی انقلاب اسلامی به صورت گفتمان غالب در مقابل گفتمان مذهبی سنتی رادیکال ظهور نمود؛ گفتمان مذهبی مجدد است. این گفتمان با توجه به مقتضیات زمان و مکان و با مراجعه به سنت (نص و روایات دینی)، به بازتعریف جایگاه زنان و حضور سالم و بدون دغدغه آن‌ها همراه با حفظ موازین شرعی در عرصه اجتماع تأکید دارد. نگرش این گفتمان به نقش زن، برگرفته از آموزه‌های اسلام است؛ براین اساس آموزه‌های اسلام اصول مشخصی را برای شخصیت زن طرح نموده که حقوق اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی زنان مبتنی بر این اصول بیان می‌شوند. به عبارتی این گفتمان رویکردی مشروط به نقش زن در اجتماع دارد؛ زیرا با وجود پذیرش نقش‌های مختلف اجتماعی زنان در جامعه، بر این نکته تأکید دارد که در صورت تراحم نقش خانوادگی و نقش اجتماعی زن، نقش خانوادگی بر نقش اجتماعی وی تقدم و اولویت دارد.

امام خمینی به‌عنوان نماینده برجسته این گفتمان بر حضور و نقش اجتماعی زنان تأکید داشت. چنانکه هنگامی که برخی مقدسان قشری با رویکرد مذهبی سنتی رادیکال، بر نفی هرگونه دخالت زنان در امور اجتماعی تأکید داشتند؛ ایشان تلاش نمودند زن را به دخالت در مقدرات اساسی و امور مهم اجتماعی ترغیب کنند تا شبیه دور ماندنِ نیمی از جامعه انسانی از فعالیت‌های اجتماعی را به‌عنوان دین‌داری برطرف نمایند:

ما مفتخریم که بانوان و زنان پیر و جوان و خرد و کلان در صحنه‌های فرهنگی و اقتصادی و نظامی حاضر و همدوش مردان یا بهتر از آنان در راه تعالی اسلام و مقاصد قرآن کریم فعالیت دارند... و از محرومیت‌هایی که توطئه دشمنان و ناآشنایی دوستان از احکام اسلام و قرآن بر آن‌ها بلکه بر اسلام و مسلمانان تحمیل نمودند، شجاعانه و متعهدانه خود را رها کرده و از قید خرافاتی که دشمنان برای منافع خود به دست نادانان و بعضی آخوندهای بی‌اطلاع از مصالح مسلمین به وجود آورده بودند، خارج نموده‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، صص. ۳۹۸-۳۹۷).

تلاش این گفتمان در جهت ارائه تصویری از زن مسلمان است که ضمن رعایت قواعد و قوانین اسلامی حضور تعیین‌کننده و تأثیرگذاری در اجتماع داشته باشد (فوزی، ۱۳۸۷، ص. ۵۲)؛ به عبارتی در این گفتمان زن با حفظ شئون اسلامی (که در این زمینه با نگاه مذهبی سنتی رادیکال نزدیک است)، فقط می‌تواند به فعالیت‌های اجتماعی بپردازد، نه مشارکت فعال اجتماعی مانند دیدگاه مذهبی متجدد.

همچنین برخلاف گفتمان مذهبی سنتی رادیکال، در این گفتمان بر فرصت‌های برابر آموزشی برای زنان تأکید شده است؛ همچنین بسیاری از تبعیض‌های حقوقی زنان و مردان - که ناشی از استنباط‌های فقهی است - با تغییر نگاه به زنان و توجه به شرایط زمان و مکان که امام خمینی آن را مطرح کرد؛ زمینه تغییر استنباط‌ها و به تبع آن حذف نابرابری‌های حقوقی را فراهم کرد. همچنین این گفتمان به ترغیب زنان جهت حضور در عرصه‌های خاص مانند آموزش و پرورش، آموزش عالی و امور بهداشتی با محوریت خانواده و عدم تضعیف آن تأکید دارد (فوزی، ۱۳۸۷، صص. ۵۷-۵۳).

امام در سخنان خود، زنان را به الگوبرداری از حضرت زهرا^(س) و حضرت زینب^(س) دعوت می‌نمودند. اساس تأسی ایشان به حضرت زهرا^(س)، مبارزه با نظام‌های ستمگر، برخورداری از ارزش‌های معنوی والا و تربیت انسان‌های نمونه و تاریخ‌ساز است. امام با الگو قرار دادن حضرت فاطمه^(س) برای زنان، دیدگاه سنتی به زن را که اساس شکل‌گیری رابطه زن و مرد، توزیع قدرت (برتری مرد از زن) است؛ از بین برد. دیدگاه امام، علاوه بر حذف این رابطه، از رابطه هم مساوات می‌گذرد و به پیشوایی و رهبری می‌رسد.

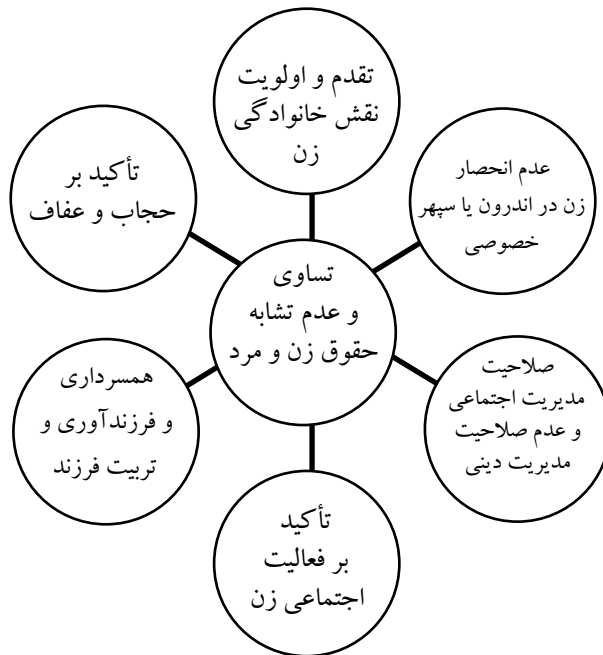
نکته قابل توجه آنکه امام خمینی در بیشتر بیانات خود، وظیفه اصلی زن را تربیت فرزندان صالح برشمرده و دامن وی را انسان‌ساز معرفی می‌نماید. همچنین از نظر ایشان شغل تربیت از همه شغل‌ها بالاتر است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص. ۹۰) و «بهترین عبادت برای مادر، نگهداری از فرزندان و تربیت آنان است» (ستوده، ۱۳۷۷، صص. ۱۹۸-۱۹۷). رهبری نیز در رابطه با جایگاه و اهمیت خانواده نظرات مشابهی بیان نموده‌اند (شفیعی سروستانی، ۱۳۷۹، ص. ۱۴۰)؛ بدین ترتیب باوجود پذیرش و تأکید این گفتمان بر نقش اجتماعی زنان و حضور زن در جامعه؛ اما بیان این جمله «از دامن زن مرد به معراج می‌رود» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص. ۳۴۱) نشان می‌دهد که این گفتمان همچنان برای نقش خانوادگی زن اهمیت ویژه‌ای قائل است و تقدم و اولویت را به نقش خانوادگی زن می‌دهد.

این گفتمان ضمن دفاع از حقوق زنان معتقد است که تشابه حقوق زن و مرد منافع زنان را تأمین نمی‌کند و باید به تفاوت‌های طبیعی آن‌ها توجه نمود (مطهری، ۱۳۷۸، ص. ۲۴)؛ از این رو، این گفتمان برخلاف گفتمان مذهبی سنتی رادیکال بر اصل تساوی و عدم شباهت حقوق زن و مرد استوار است. بر اساس این گفتمان «زن، مساوی مرد است. زن مانند مرد آزاد است که سرنوشت و فعالیت‌های خود را انتخاب کند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص. ۳۷۰). همچنین «از نظر حقوق انسانی تفاوتی بین زن و مرد نیست؛ زیرا هر دو انسانند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص. ۳۶۴). ضمن اینکه «در نظام اسلامی، زن همان حقوقی را دارد که مرد دارد، حق تحصیل، حق کار، حق مالکیت، حق رأی دادن، حق رأی گرفتن. در تمام جهاتی که مرد حق دارد، زن هم حق دارد» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص. ۱۸۹).

رهبری نیز بارها نسبت به مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان نگاه مثبت و موافق خود را بیان داشته‌اند؛ اما با وجود تساوی زن و مرد در حقوق انسانی، تأکید می‌کند که «در بعضی موارد، تفاوت‌هایی بین زن و مرد وجود دارد که به حیثیت انسانی آن‌ها ارتباط ندارد» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص. ۳۶۴)؛ بلکه به طبیعت آنان مربوط است و به همین دلیل احکام خاص خود را دارند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، صص. ۱۸۹، ۲۱۷-۲۱۶)؛ به‌طور مثال امام خمینی جایگاه ویژه‌ای برای نقش و حضور زن در اجتماع قائل است، چنانکه امکان رسیدن به رتبه اجتهاد برای زن هم هست؛ ولی نمی‌تواند مرجع تقلید برای دیگران باشد (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص. ۲۱)؛ براین اساس در این گفتمان، زن صلاحیت سیاسی و اجتماعی دارد؛ اما صلاحیت رهبری مذهبی ندارد.

بنابراین می‌توان گفت مفصل‌بندی گفتمان مذهبی مجدد حول دال مرکزی یا نشانه «تساوی و عدم تشابه حقوق زن و مرد» موجب شکل‌گیری نظام معنایی ویژه‌ای است که بر اساس آن بر مدلول‌های «حق تحصیلات زنان»، «حق اشتغال زنان»، «استقلال مالی زنان»، «حجاب و عفاف»، «ارزشمندی و اولویت نقش خانوادگی» و «عدم صلاحیت مدیریت دینی (مرجع تقلید شدن)» تأکید می‌شود. این گفتمان با وجود اینکه با شرط رعایت موازین شرعی، نقش اجتماعی زنان را پذیرفته و بر آن تأکید می‌کند؛ اما همچنان بر نقش خانوادگی زن تقدم و اولویت قائل است.

نمودار شماره ۳. مفصل‌بندی گفتمان مذهبی مجدد (احیاگر)



(طراحی محققین)

۳-۳. خرده گفتمان مذهبی متجدد

گفتمان مذهبی متجدد در رقابت با دو گفتمان یاد شده پس از انقلاب اسلامی ظهور نمود و به واسطهٔ ارائه دال‌های خالی (فضای مطلوب و آرمانی) برای زنان، به سمت گفتمان مسلط می‌رود. از دیدگاه این گفتمان، تعالیم و احکام دینی به دو دسته محلی و جهانی تقسیم می‌شوند؛ چنانکه اولی برای زمان و مکان خاص و دومی فراتر از مکان و زمان خاص در نظر گرفته شده‌اند. اگر این تمایز پذیرفته شود؛ تمام تلاش گفتمان تجددگرایانه به دین در هر زمان صرف جستجو در کشف جنبه‌های محلی دین و کنار گذاشتن آن و پرداختن به جنبه‌های جهانی آن می‌شود؛ از این نظر، تجدد در تعبیر دین معنادار است (ملکیان، ۱۳۸۵، صص. ۴۰۲-۴۰۱)؛ از این رو این گفتمان با نگاه جدیدی به مسائلی چون آزادی، حقوق مدنی، تأسیس حکومت و همچنین حقوق زنان نگریده و برای پاسخگویی به مشکلات و مسائل

روز تلاش‌هایی نموده است. به اعتقاد آن‌ها، یافتن راه‌حل برای مشکلات و مسائل جدید سیاسی در آثار فقهی پیشینیان مؤثر نیست (عمید زنجانی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص. ۱۳۰). گفتمان مذهبی متجدد یا نواندیش بر این عقیده استوار است که تعارض و تنافی بین گزاره‌های دینی و تجددگرایی وجود ندارد؛ بنابراین تجددگرایی با دین قابل جمع است. نواندیشان دینی معتقدند که شکلی از دموکراسی و حقوق بشر - که خاستگاه آن غرب است - می‌تواند در قرائت دینی وجود داشته باشد (حقیقت، ۱۴۰۰).

می‌توان گفت در دهه هفتاد، جریان روشنفکری دینی به ترویج آموزه‌های خود پرداخت و موج فمینیستی با ظاهری اسلامی شکل گرفت و این جریان سعی نمود با توجیه آموزه‌های دینی و تاریخ‌مند دانستن احکام حقوقی و کیفری که ظاهری تبعیض‌آمیز بین زنان و مردان داشت، از جایگاه زن ایرانی دفاع نماید؛ اما این دفاع همه‌جانبه با رویکردی روشنفکرانه و فمینیستی همراه بود (الهی خراسانی، ۱۳۹۱، ص. ۱۶۴). این گفتمان با طرح فمینیسم اسلامی به‌عنوان مناسب‌ترین نسخه نجات زنان ایرانی، معتقد است به‌جای توجه به‌ظاهر احکام اسلامی، باید به روح احکام اسلام توجه نمود (کار، ۱۳۷۳، ص. ۱۸).

برخلاف خرده گفتمان مذهبی سنتی رادیکال، مبنای گفتمان مذهبی متجدد، عدالت مساواتی و تساوی بنیادی و روش آن اجتهاد ساختاری یا اجتهاد در مبنای و اصول است. نتیجه به‌کارگیری این مبنای و روش، «تساوی حقوق زن و مرد» است؛ یعنی در اسلام متجدد و نواندیش، زن شهروند درجه دوم نیست؛ بلکه شهروندی با حقوق کاملاً مساوی با مرد است (کدیور، ۱۴۰۱، ص. ۲). می‌توان گفت که انسان بر اساس خرد جمعی و تجربه تاریخی خود عدالت را تبیین می‌کند. مدت زیادی عدالت استحقاقی و تساوی تناسبی گفتمان غالب بود؛ براین‌اساس جایگاه طبیعی زنان، بردگان و سیاهان، فروتر از مردان، انسان‌های آزاد و سفید تشخیص داده می‌شد. این فرودستی حقوقی، قرن‌ها عدالت شمرده شده و توجیه عقلی می‌شد؛ اما این مبنای مدت‌هاست مورد نقد جدی قرار گرفته است. عقل انسان معاصر، عدالت استحقاقی و مبنای تساوی تناسبی را موجه نمی‌داند و فهم آدمی از انسان و حقوقش دگرگون شده است. انسان از آن حیث که انسان است دارای حق است؛ نه انسان مؤنث یا انسان برده یا سیاه. انسانیت به روح یا طبع انسانی است که در همه آدمیان همانند است و منشأ کرامت

و احترام است. این روح یا طبع انسانی نه جنسیت دارد؛ نه نژاد، نه رنگ، نه دین، نه عقیده سیاسی، نه پایگاه اجتماعی و نه هیچ صبغه دیگری (کدیور، ۱۴۰۱، ص. ۱۴).

در این گفتمان، اجتهاد بر اساس اجتهاد ساختاری یا اجتهاد در اصول و مبانی است. اجتهاد در اصول یعنی اجتهاد در اصول فقه، اجتهاد در مبانی یعنی تجدیدنظر در مبانی انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی، کلامی، اخلاقی و هرمنوتیک. تا فقیه و مفسر، این مبانی فلسفی و انسان‌شناسی را نپذیرد که زن انسانی همانند مرد است، تفسیر او از قرآن و استنباط او از احادیث و فتوای فقهی او قابل قبول نخواهد بود (کدیور، ۱۴۰۱، ص. ۱۵)؛ بدین ترتیب این گفتمان برای ارائه راهکار مربوط به مسائل زنان، فقط به چهارچوب آموزه‌های دینی بسنده نکرده و بر این اعتقاد است که دین نمی‌تواند در این زمینه راهگشا باشد؛ بلکه باید به تجربیات بشری دوران معاصر مراجعه نموده و فرهنگ زمانه را ملاک داوری درستی و نادرستی آرمان‌ها و ارزش‌ها قرار داد (شیرازی، ۱۳۷۹، صص. ۶۹-۶۸).

مبانی گفتمان مذهبی متجدد در رابطه با تساوی عدالت میان زن و مرد عبارت است از:

۱. در قرآن و سنت با قوت از مبنای عدالت در احکام زنان دفاع شده است؛
۲. تشریح احکام زنان در کتاب و سنت به صورت مبرهن و مدلل صورت گرفته است؛
۳. عدالت اصل ماقبل دینی است، اما تعریف و تعیین رویکردهای آن امری عقلی و فلسفی است؛

۴. برخی از آیات و روایات مرتبط با زنان به‌طور کلی دال بر عدالت و عدم تبعیض است و برخی در ظاهر عدالت استحقاقی و تساوی تناسبی است؛

۵. فهم عالمان دین - که اغلب مردان بودند - از عدالت، استحقاقی و از تساوی تناسبی است؛

۶. تفاوت بیولوژیک و فیزیکی زنان و مردان غیرقابل انکار است؛

۷. محل بحث آن دسته از احکام، زنان هستند که به دلیل زن بودنشان از حقوق کمتر یا بیشتری نسبت به مردان برخوردارند. این احکام بیشتر در دو حوزه حقوقی و جزایی یافت می‌شود. بنابراین احکام عبادی و حقوق تجاری و اکثر امور اعتقادی و اخلاقی که در آنها تفاوتی بین زن و مرد نیست از شمول بحث خارج است (کدیور، ۱۴۰۱، ص. ۱۶).

از دیدگاه این گفتمان، «وظایفی چون تربیت فرزندان در کانون خانواده که به‌عنوان بهترین وظیفه زن و حتی شغل یک زن قلمداد می‌شود؛ یک قرائت بحران‌زده است و مبانی فلسفی این تفسیر و قرائت دینی در عصر حاضر از مقبولیت افتاده است» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۹، ص. ۳۱)؛ بنابراین برخلاف دو گفتمان دیگر، نقش خانوادگی زن نسبت به نقش اجتماعی او، اولویت و تقدم ندارد.

همچنین بر اساس رویکرد گفتمان مذهبی متجدد، عدالت مساواتی و تساوی بنیادی با روح قرآن و موازین اسلامی سازگارتر است. ضمن اینکه آیات و روایاتی که مستند تفاوت حقوقی زن و مرد شمرده می‌شوند، مانع عدالت مساواتی و تساوی بنیادی نیستند (کدیور، ۱۴۰۱، ص. ۱۶).

آیات دال بر تساوی به پنج دسته تقسیم می‌شوند:

۱. تساوی در خلقت: آیاتی که زن و مرد را در آفرینش از گوهر واحدی معرفی کرده و فضیلت به جنسیت رانفی کرده و جنسیت را عامل کرامت و تقرب نمی‌داند (حجرات، ۱۳)؛
۲. تساوی در آخرت: خداوند در آخرت با زن و مرد یکسان رفتار نموده و جنسیت هیچ دخالتی در رستگاری ندارد، بلکه عامل رستگاری ایمان و عمل صالح است (نحل، ۹۷)؛
۳. تساوی در حقوق و تکالیف (توبه، ۷۱)؛
۴. تساوی در ثواب و عقاب دنیوی و اخروی (فتح، ۵-۶ و ۲۵؛ حدید، ۱۲-۱۳؛ مائده، ۳۸؛ نور، ۲، ۲۶ و ۳۱)؛

۵. تساوی در زندگی زناشویی (بقره، ۱۸۷؛ روم، ۲۱) (کدیور، ۱۴۰۱، صص. ۱۸-۱۷).

نکته دیگری که در این گفتمان در نقطه مقابل گفتمان مذهبی سنتی رادیکال قرار دارد؛ بحث دستیابی زنان به مقام‌های حساس و مهم ریاست جمهوری، مرجعیت، رهبری و قضاوت است. طرفداران این گفتمان، در مورد دستیابی به این جایگاه محدودیتی برای زنان قائل نیستند؛ بنابراین زنان نیز مانند مردان می‌توانند به این مقام‌ها برسند؛ لذا «اقرار زن، قضای او، مرجعیت او، رهبری او، ریاست جمهوری او همه پذیرفته شده و مسلم است» (صانعی، ۱۳۷۸، ص. ۱۱). نکته دیگر آنکه «مشارکت زنان لزوماً به معنای آن نیست که زنان وارد عرصه بازار کار شوند و شغلی داشته باشند، بلکه آگاهی، حضور در صحنه و فعال بودن در مسائل اجتماعی، مشارکت محسوب می‌شود» و «مشارکت اجتماعی در درجه اول، داشتن آگاهی

و انگیزه حضور فعال در عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است» (شجاعی، ۱۳۸۴، ص. ۵۸). البته این تأمین مشارکت همه‌جانبه زنان در زمینه‌های مختلف علمی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی با تأکید و تحکیم بنیان خانواده است (شجاعی، ۱۳۸۴). همچنین زن در این گفتمان، نقش محوری در خانواده دارد؛ بدین ترتیب نباید نقش اجتماعی و خانوادگی زن در تناقض با یکدیگر باشد و هیچ‌یک به بهای حذف و اولویت دیگری محقق نشود (شجاعی، مصاحبه‌های ۱۳۷۷ و ۱۳۷۶). در کنار این امور، بحث توانمندسازی زنان یکی دیگر از موارد قابل توجه در این گفتمان است (شجاعی، مصاحبه‌های ۱۳۸۰ و ۱۳۸۱)؛ بنابراین این گفتمان در نقطه مقابل گفتمان مذهبی سنتی رادیکال، ضمن تأکید بر توانمندسازی زنان و محوریت نقش زن، نه تنها بر فعالیت اجتماعی زن بلکه بر مشارکت اجتماعی فعال وی تأکید دارد.

طرفداران این گفتمان در رابطه با پوشش زن و حضور وی در جامعه معتقدند که اسلام، تنها به بیان برخی قواعد و اصول اکتفا کرده است؛ مانند آنکه زن باید پوششی داشته باشد؛ برای مرد نیز همین پوشش لازم است؛ چنانکه شخصیت، کرامت و حرمت زن حفظ شود؛ اما در خصوص نوع و شکل پوشش، افراد آزادند هر چه می‌خواهند بپوشند و اسلام هیچ دخالتی در این بحث نکرده و به عرف جامعه و تشخیص مردم واگذار کرده است (صانعی، ۱۳۸۷)؛ براین اساس بسیاری از محدودیت‌های ایجاد شده برای زنان، به فرهنگ، عادات، سنت و آداب و رسوم جوامع مربوط است، نه ذات اسلام. برای نمونه، چنانکه فردی عاقل، رشید و بالغ باشد و قدرت تشخیص حسن و قبح خود را داشته باشد؛ نیاز به قیم ندارد و در امور خود استقلال دارد؛ واضح است که زنان هم شامل این اصل عقلی و کلی می‌شوند؛ لذا این گفتمان ضمن اعتقاد به حفظ کرامت زن، قائل به خودبستگی و ارزشمندی شخصیت زن و هویت مستقل برای اوست.

از دید این گفتمان، اگر عقلانیت دیروز تبعیض حقوقی زن و مرد را عین استحقاق و عدالت می‌شمرد؛ عقلانیت امروز همان تبعیض را عین ظلم و نادیده گرفتن حقوق مسلم انسانی می‌شمارد. هر انسان منصفی، عدالت مساواتی و تساوی بنیادی را بر احکام تبعیض آمیز تفکر سنتی ترجیح می‌دهد؛ این یک ترجیح عقلی قطعی است. تقدم جنسیت بر انسانیت فاقد دلیل است؛ تفاوت فیزیولوژیک و بیولوژیکی به چه دلیل منشأ تفاوت حقوقی است؟ اگر

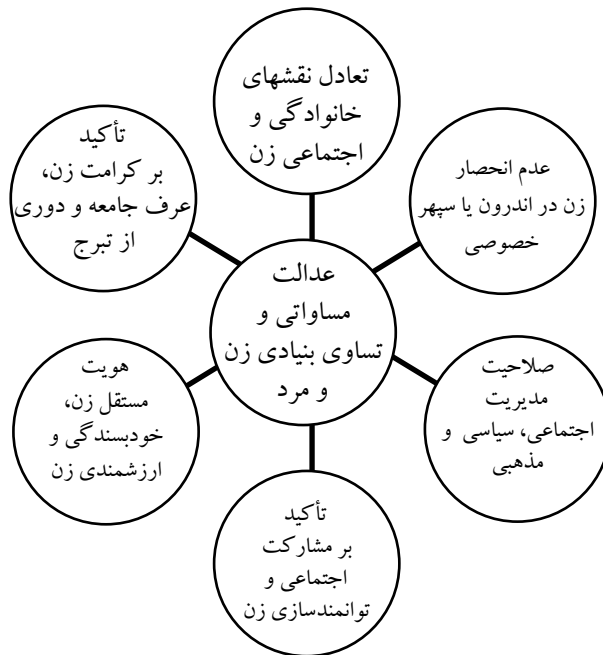
تفاوت رنگ و نژاد نمی‌تواند منشأ تفاوت حقوقی باشد؛ فرودستی مطلق زن و فرادستی مطلق مرد، فاقد هرگونه دلیل معتبر عقلی است. ملاک برتری در آخرت به تقواست، نه به جنسیت. در دنیا نیز باید با تمهید فرصت‌ها و امکانات مساوی، عرصه را برای یک رقابت سالم فراهم آورد. زنان نه در عقل، نه در کسب علم، نه در مهارت‌های شغلی و نه در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی چیزی از مردان کم ندارند. در مجموع، تساوی حقوق انسان‌ها فارغ از جنسیت مطابق عقل سلیم است و تبعیض جنسی حقوق زنان نسبت به حقوق مردان خلاف انصاف، عدالت و عقل است (کدیور، ۱۴۰۱، صص. ۱۹-۱۸).

در این گفتمان در رابطه با برخی آیات که به قدرت مرد اشاره دارد؛ از آنجاکه آیات تبعیدی نیستند؛ آن‌ها را بر اساس قاعده توجه به ظرف زمان و مکان و مصلحت مورد بررسی قرار داده‌اند؛ بنابراین آن‌ها را قطعی و دائمی نمی‌دانند. همچنین زنان فقط از جهت بدنی و روان‌شناختی با مردان متفاوت هستند؛ اما به لحاظ انسانی از حقوق مساوی با مردان برخوردارند.

براین اساس مفصل‌بندی گفتمان مذهبی متجدد در مورد نقش زن، حول نشانه مرکزی «عدالت مساواتی و تساوی بنیادی زن و مرد» موجب می‌شود نظام معنایی ویژه‌ای شکل گیرد که بر اساس آن، بر «نقش محوری زن در خانواده»، «عدم تقدم نقش خانوادگی زن بر نقش اجتماعی وی و تعادل بین این دو نقش زن»، «عدم انحصار زن در اندرونی و سپهر خصوصی»، «صلاحیت مدیریت سیاسی، اجتماعی و مذهبی زنان»، «تأکید بر توانمندسازی و مشارکت اجتماعی زنان»، «حفظ کرامت زن»، «خودبستگی، ارزشمندی زن» و «داشتن هویت مستقل برای زن» تأکید شود.

غیریت‌سازی این گفتمان با نفی نشانه‌ها در گفتمان‌های رقیب - به‌ویژه گفتمان مذهبی سنتی رادیکال - شکل گرفته و با غیریت‌سازی به هویت‌یابی روی آورده است. این گفتمان تحت تأثیر خوانش جدید و به‌روز از متون و منابع دینی، روند جهانی شدن، ظهور مفاهیمی چون حقوق بشر، اخلاق و از همه مهم‌تر با توجه به آگاهی روزافزون زنان، به سمت گفتمان غالب و مسلط پیش می‌رود.

نمودار شماره ۴. مفصل‌بندی گفتمان مذهبی متجدد



(طراحی محققین)

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر درصدد پاسخگویی به این پرسش است: زن در خرده گفتمان‌های مذهبی پس از انقلاب اسلامی از چه جایگاهی برخوردار است و تفاوت‌ها و شباهت‌های این جایگاه چیست؟

این مقاله برای مقایسه خرده گفتمان‌های مذهبی از روش مقایسه‌ای و برای پاسخ به این پرسش از روش و نظریه تحلیل گفتمان استفاده کرده و در این راستا سه خرده گفتمان مذهبی سنتی رادیکال و خرده گفتمان مذهبی مجدد و خرده گفتمان مذهبی متجدد به وسیله پژوهشگران بررسی شد.

گفتمان مذهبی سنتی رادیکال، دال‌های «تأکید بر نقش خانوادگی زن»، «تأکید بر همسرمداری و فرزندآوری» و «عدم هویت مستقل برای زن»، «تأکید بر حجاب و عفاف»،

«نگاه منفی به فعالیت اجتماعی زن»، «انحصار زن در سپهر خصوصی»، «عدم صلاحیت مدیریت سیاسی، اجتماعی و مذهبی» را در مفصل‌بندی هژمونیک خود دارد و مدتی نیز در ساختار سیاسی ایران گفتمان مسلط بود؛ اما با توسعه معنایی منابع و متون و آموزه‌های دینی، گفتمان مذهبی مجدد (احیاگر) با دال مرکزی تساوی و عدم تشابه حقوق زن و مرد و با دال‌های شناور تقدم نقش خانوادگی زن، عدم انحصار زن در سپهر خصوصی، همسرداری و فرزندآوری، صلاحیت مدیریت سیاسی، اجتماعی و عدم صلاحیت مدیریت مذهبی، تأکید بر فعالیت اجتماعی زن، مفصل‌بندی گفتمان خود را هژمونیک نمود. همچنین گفتمان مذهبی متجدد نیز با دال مرکزی عدالت مساواتی و تساوی بنیادی زن و مرد و با دال‌های شناور تعادل نقش‌های خانوادگی و نقش اجتماعی زن، عدم انحصار زن در سپهر خصوصی، صلاحیت مدیریت سیاسی، اجتماعی و مذهبی، تأکید بر مشارکت اجتماعی و توانمندسازی زن، تأکید بر کرامت زن و دوری از تبرج، خودبسندگی و هویت مستقل زن، روند هژمونیک نمودن مفصل‌بندی گفتمان خود را طی می‌نماید. ظهور گفتمان مذهبی مجدد، گفتمان مذهبی سنتی رادیکال را دچار بی‌قراری نمود و به‌عنوان گفتمان غالب سلطه یافت؛ اما هر دو گفتمان تحت تأثیر گفتمان متجدد دچار بی‌قراری شده و به‌وسیله عناصر و مفاهیم گفتمان جدید در مسیر افول قرار گرفتند. امروزه افزایش آگاهی زنان از موقعیت، شرایط، توانایی‌های خود و برداشت‌های آگاهانه‌تر از منابع و مستندات قرآنی و روایی، جهانی شدن، حقوق بشر و ارتباطات گسترده موجب شده است که دال‌های خالی گفتمان مذهبی سنتی رادیکال و مجدد برای آن‌ها قابل‌پذیرش و تحمل نباشد؛ از این رو در رقابت گفتمان‌ها، گفتمان متجدد با طرح آرمان‌ها و پر نمودن خلأهای دو گفتمان رقیب، زمینه غلبه و سلطه این گفتمان در بین زنان و طرفداران حقوق آنان را فراهم نموده و گفتمان‌های رقیب نیز هژمونی خود را از دست داده‌اند. اگر گفتمان‌های رقیب، دال‌های شناور و خالی خود را متناسب با شرایط تغییر ندهند؛ نه تنها موقعیت آن‌ها متزلزل خواهد شد، بلکه افول خواهند یافت.

نکته قابل توجه آنکه گفتمان مذهبی متجدد با به چالش کشیدن دو گفتمان رقیب نظم موردنظر خویش را تا حد بسیاری بر جامعه مسلط ساخته است. درنهایت به نظر می‌رسد برای پیشرفت و توسعه جامعه، باید به نقش زن در خرده گفتمان مذهبی متجدد توجه نمود؛ زیرا این گفتمان ضمن تأکید بر منابع دینی، با توجه و استفاده از قواعد فقهی توجه به زمان و مکان

و مصلحت، از ظرفیت قوانین بشری نیز در رابطه با نقش زنان بهره گرفته تا جایگاه واقعی زنان را در راستای تعالی و توسعه جامعه به خوبی مشخص نماید. در جدول شماره ۱، نتایج حاصل از بررسی سه خرده گفتمان مذکور آمده است.

جدول شماره ۱. مقایسه عناصر سه خرده گفتمان مذهبی پس از انقلاب اسلامی تفاوت‌ها و شباهت‌ها

مفهوم	گفتمان		
	گفتمان مذهبی سنتی رادیکال	گفتمان مذهبی مجدد	گفتمان مذهبی متجدد
دال مرکزی	نابرابری ذاتی و طبیعی زن با مرد	تساوی و عدم تشابه حقوق زن و مرد	عدالت مساواتی و تساوی بنیادی زن و مرد
دال‌های شناور	تأکید بر نقش خانوادگی، همسررداری و فرزندآوری و عدم هویت مستقل برای زن، تأکید بر حجاب و عفاف، مذموم بودن فعالیت اجتماعی زن، انحصار زن در سپهر خصوصی، عدم صلاحیت مدیریت سیاسی، اجتماعی و عدم صلاحیت مدیریت مذهبی، تأکید بر فعالیت اجتماعی زن	تقدم نقش خانوادگی زن، عدم انحصار زن در سپهر خصوصی، همسررداری و فرزندآوری، صلاحیت مدیریت سیاسی، اجتماعی و عدم صلاحیت مدیریت مذهبی، تأکید بر فعالیت اجتماعی زن	تعادل نقش‌های خانوادگی و نقش اجتماعی زن، عدم انحصار زن در سپهر خصوصی، صلاحیت مدیریت سیاسی، اجتماعی و مذهبی، تأکید بر مشارکت اجتماعی و توانمندسازی زن، کرامت زن و دوری از تبرج، خودبستگی و هویت مستقل زن
بی‌قراری	عدم هویت مستقل زن، نگاه منفی به نقش اجتماعی زنان	تقدم نقش خانوادگی زن، عدم صلاحیت مدیریت مذهبی	تأکید بر عرف و عقاید فمینیستی
ضدیت، غیریت	منطق تفاوت: گفتمان مذهبی مجدد، گفتمان مذهبی متجدد. منطق هم‌ارزی: تأکید بر منابع و آموزه‌های دینی	منطق تفاوت: گفتمان مذهبی سنتی رادیکال، گفتمان مذهبی متجدد. منطق هم‌ارزی: تأکید بر منابع و آموزه‌های دینی	گفتمان مذهبی سنتی رادیکال، گفتمان مذهبی متجدد. منطق هم‌ارزی: تأکید بر منابع و آموزه‌های دینی

مفهوم	گفتمان		
	گفتمان مذهبی متجدد	گفتمان مذهبی مجدد	گفتمان مذهبی سنتی رادیکال
هژمونی و تثبیت معنا	برجسته‌سازی مذهب و تجدد، حاشیه راندن سنت	برجسته‌سازی مذهب و احیاگری، حاشیه راندن تجدد و مدرنیته، سنتی رادیکال	برجسته‌سازی مذهب و سنت، حاشیه راندن تجدد و مدرنیته
اسطوره، تصور اجتماعی، وجه استعاری	دال خالی: تأکید بر تجدد، عرف و فمینیسم قابلیت دسترسی و اعتبار: مذهبی بودن؛ اصالت دین اسلام و توجه به عنصر زمان و مکان و مصلحت	دال خالی: تقدم نقش خانوادگی زن، عدم صلاحیت مدیریت مذهبی، وظیفه اصلی فرزندآوری، همسررداری و تربیت فرزند قابلیت دسترسی و اعتبار: مذهبی بودن؛ پذیرش ارزش‌ها و آرمان‌های انقلاب اسلامی	دال خالی: عدم هویت مستقل برای زن، انحصار زن در اندرون، نگاه منفی به فعالیت و مشارکت اجتماعی زن قابلیت دسترسی و اعتبار: مذهبی بودن؛ مبنا قرار دادن کتاب و سنت
موقعیت سوژه‌ای، سوژگی سیاسی	هویت‌سازی بر مبنای عدالت مساواتی و تساوی بنیادی زن و مرد، هویت مستقل زن، حفظ کرامت و شخصیت زن	هویت‌سازی زن بر مبنای تساوی و عدم تشابه حقوق و تکالیف زن و مرد، در سایه خانواده؛ همراه با اشتغال در حوزه‌های خاص	هویت‌سازی زن بر محور نابرابری زن و مرد، در سایه پدر، برادر، شوهر و فرزندان

(طراحی محققین)

منابع

- آذری قمی، احمد (۱۳۷۹). *سیمای زن در نظام اسلامی*. قم: دارالعلم.
- استاک، روح‌الله، نوابخش، مهرداد و قاسمی، یارمحمد (۱۳۹۷). جایگاه و هویت زن در جدال گفتمان‌های ایرانی (با تأکید بر گفتمان امام خمینی). *فصلنامه علمی پژوهشی زن و فرهنگ*، ۱۰(۳۵)، ۷-۲۲. https://journals.iau.ir/article_540588.html
- الهی خراسانی، علی (۱۳۹۱). نقد پارادایمی رویکرد سنتی به مسئولیت اجتماعی زن مسلمان. *حوزه*، ۲۹(۱۶۳ و ۱۶۴)، ۱۶۱-۱۷۶. https://jh.isca.ac.ir/article_610.html
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۲). *استفتاآت للإمام الخمينی*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول. (۳ جلدی)
- بشیر، حسن (۱۳۸۵). *تحلیل گفتمان دریچه‌ای برای کشف ناگفته‌ها*. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹). *گفتمان و تحلیل گفتمانی*. تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان.
- حسینی زاده، سید محمدعلی (۱۳۸۳). نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی. *فصلنامه علوم سیاسی*، ۷(۲۸)، ۱۸۱-۲۱۲. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/105626>
- حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۳۸۹). *رساله نکاحیه کاهش جمعیت ضربه‌ای سهمگین بر پیکر مسلمین*. قم: علامه طباطبایی.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۵). *روش‌شناسی در علوم سیاسی*. قم: دانشگاه مفید.
- حقیقت، سید صادق (۱۴۰۰). *تشریح پنج گفتمان دینی*. برنامه تلویزیونی سوره با موضوع «نواندیشی دینی، دفاعیه‌ها و اعتراض‌ها».
- خلجی، عباس (۱۳۸۶). *ناسازه‌های نظری و ناکامی سیاسی گفتمان اصلاح‌طلبی (۸۴-۱۳۷۶)*. پایان‌نامه دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تهران.
- خوبی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۰). *التنقیح فی شرح عروة الوثقی*. تقریر علی غروی تبریزی، قم: نشر الهادی.

- سالار کسرابی، محمد و پوزش شیرازی، علی (۱۳۸۸). نظریه گفتمان لاکلا و موفه ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی. فصلنامه سیاست، ۳۹ (۳)، ۳۳۹-۳۶۰.
- https://jppq.ut.ac.ir/article_20194.html
- ستوده، امیررضا (۱۳۷۷). پایه پای آفتاب: گفته‌ها و ناگفته‌ها از زندگی امام خمینی. تهران: نشر پنجره.
- سلطانی، سید علی اصغر (۱۴۰۰). قدرت، گفتمان و زبان. تهران: نشر نی.
- شجاعی، زهرا (۱۳۸۴). گفتگو؛ مجموعه مصاحبه‌های زهرا شجاعی. تهران: سوره مهر.
- شفیع سروستانی، ابراهیم (۱۳۷۹). جریان‌شناسی دفاع از حقوق زنان در ایران. قم: مؤسسه طاها
- شیرازی، هانیه (۱۳۷۹). کدام نواندیشی؟ کدام مسئله زنان؟ بازتاب اندیشه، ۷، ۶۵-۷۰.
- <https://ensani.ir/fa/article/90495>
- صانعی، یوسف (۱۳۷۸). برابری قصاص: زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان. قم: فقه الثقلین.
- عبدالوهابی، معصومه، روشنایی، علی، احمدی، امید علی و جمالی آشتیانی، حسین (۱۴۰۰). گفتمان‌های اشتغال زنان مقایسه دیدگاه امام خمینی با دیدگاه دیگر گفتمان‌های رایج. پژوهشنامه متین، ۲۳ (۹۳)، ۷۵-۱۰۶. <https://doi.org/10.22034/matin.2022.202994.1520/>
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۳). فقه سیاسی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فوزی، یحیی (۱۳۸۷). زنان و حکومت دینی در ایران: بررسی پیامدهای گفتمان انقلاب اسلامی در مورد جایگاه سیاسی-اجتماعی زنان در ایران. پژوهشنامه متین، ۱۰ (۳۹)، ۴۷-۶۱.
- <https://doi.org/20.1001.1.24236462.1387.10.39.3.2>
- کار، مهرانگیز (۱۳۷۶). حقوق سیاسی زنان در ایران. تهران: نشر روشنگران.
- کدیور، محسن (۱۴۰۱). آیا زن در اسلام شهروند درجه دو است؟ کانال شخصی محسن کدیور.
- کوبلی، پاول (۱۳۸۷). نظریه‌های ارتباط. ترجمه احسان شاقاسمی، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گولد، جولیس و کولب، ویلیام (۱۳۸۴). فرهنگ علوم اجتماعی. ترجمه گروه مترجمان به کوشش محمدجواد زاهدی، تهران: نشر مازیار.
- مجتهدشستری، محمد (۱۳۷۹). هرمنوتیک، کتاب و سنت. تهران: نشر طرح نو.

- مک دائل، دایان (۱۳۸۰). مقدمه‌ای بر نظریه گفتمان. ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: فرهنگ گفتمان.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). پرسش‌ها و پاسخ‌ها. قم: نشر مشکات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۴۳). زن یا نیمی از پیکر اجتماع. مکتب تشیع، ۱۱، ۱۶۱-۱۹۶.
<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/295735>
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: نشر صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵). مشتاقی و مهجوری: گفتگوهای در باب فرهنگ و سیاست. تهران: نشر نگاه معاصر.
- نش، کیت (۱۳۸۰). جامعه‌شناسی سیاسی. ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: نشر کویر.
- هوارث، دیوید (۱۳۷۷). نظریه گفتمان. ترجمه سید علی اصغر سلطانی، فصلنامه علمی-پژوهشی علوم سیاسی، ۱ (۲)، ۱۵۶-۱۸۳.
https://psq.bou.ac.ir/article_7455.html
- De-Vos. (2003). Discourse theory and the study of ideological (trance) -formation: analyzing social democratic revisionism. *Pragmatics*, 13(1),163- 180.
<https://doi.org10.1075/prag.13.1.08vos>
- Fairclough, N. (2001). *language & power*. London: Longman, 2nd ed.
- Howarth,D, Norval, A & Stavrakakis, Y. (2000). Discourse theory and political analysis: Identities, hegemonies and social change. Manchester and New York: Manchester University Press.
- Jorgensen, M & Phillips, L. (2002). *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: Sage Publications.
- Laclau, E, Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Laclau, E, Mouffe, C. (2002). Recasting Marxism. in James martin. Antonio Gramsci, *critical Assesment of leading Political philosophers*. Voutledge.
- Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Revolution of our Time*. London: verso.
- Laclau, E. (1994). *The Making of Political Identities*. London: verso.

Political Thought in Islam

Vol. 11 | No. 40 | 2024 |

Table of contents

- 1 **The Role of Sovereignty in Determining the Responsibility of Those Who Violate Spousal Loyalty**
Monaireh Afshinpour, Zohreh Khani
- 27 **An Analysis of the Impact of Virtual Space on Women's Identity in Islamic Society and Strategies for Overcoming Its Challenges**
Zeinab al-Sadat Hosseini, Meharnaz Ebrahimzadeh
- 51 **The Issue of Women: A Comparison of the Discourses of Political Islam and Fundamentalism**
Seyed Sadegh Haghghat
- 79 **Political Imagination and the Iranian Woman in the Contemporary World**
Mehdi Fatchinia
- 105 **The Iranian-Islamic Lifestyle of Qajar-Era Women Based on the Views of Foreign Travel Writers**
Arman Forouhi
- 127 **The Role of Women in Religious Sub-Discourses After the Islamic Revolution**
Abbas Keshavarz Shokri, Ghodsi Alizadeh Seylab

Political Thought in Islam

Vol. 11 | No. 40 | 2024 |



Imam Khomeini and Islamic
Revolution Research Institute

Printed ISSN: 2538 -3183 Online ISSN: 2538- 3191

Executive Manager: Ensiyeh Moradi
Technical Editor: Azam Soleimani
Layout and Cover Designer: Zahra Shirkhazade

Publisher: Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute,
Director-in-Charge: Dr. Mansour Ansari
Editor-in-Chief: Dr. Seyed Sadr -al-Din Moosavi

Editorial Board Members:

- Dr. Seyed Sadeq Haghghat;** Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.
- Dr. Mirfardin Ghoreysi;** Professor, Department of International Relations, University of Tehran, Tehran, Iran.
- Dr. Abdolrahman Alam;** Professor, Department of Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.
- Dr. Abdolamir Nabavi;** Associate Professor, Department of Comparative Studies, Institute for Cultural & Social Studies, Tehran, Iran.
- Dr. Farhad Darvishi;** Associate Professor, Department of Political Science, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.
- Dr. Mohammad Reza Taleban;** Associate Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.
- Dr. Seyed Sadr al-Din Mousavi;** Associate Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.
- Dr. Yahya Fouzi;** Professor, Institute of Humanities & Cultural Studies, Tehran, Iran.
- Dr. Mansour Ansari;** Assistant Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.
- Dr. Giti Pourzaki;** Assistant Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

Address: Tehran, Persian Gulf Freeway, next to Tehran-Qom toll booth, Imam Khomeini's Holy Shrine, Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution Research Institute, Quarterly Journal of Political Thought in Islam.

Lithography, printing, binding: Oruj Printing and Publishing Establishment (Tehran, Enghelab St., opposite Tehran University, No. 1296, Tel: 66404873)

Postal Code: 1815163111 - P.O. Box: 13418155/ - Fax: 55235661 - Phone: 51085000

Website: andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir

Email: andishehsiyasi@gmail.com

This quarterly journal is also available through the following websites:

Jihad Daneshgahi Scientific Information Database

National Publications Database

Comprehensive Humanities Portal

Iranian Research Information System

Civilika

Noor Specialized Journals Database



Research Institute of
Imam Khomeini and Islamic Revolution

Political Thought in Islam

| Vol. 11 | No. 40 | 2024 |

Printed ISSN: 2538-3183

Online ISSN: 2538- 3191

The Role of Sovereignty in Determining the Responsibility of
Those Who Violate Spousal Loyalty

■ **Monaireh Afshinpour, Zohreh Khani**

An Analysis of the Impact of Virtual Space on Women,s Identity
in Islamic Society and Strategies for Overcoming Its Challenges

■ *Zeinab al-Sadat Hosseini, Meharnaz Ebrahimzadeh*

The Issue of Women: A Comparison of the Discourses
of Political Islam and Fundamentalism

■ **Seyed Sadegh Haghghat**

Political Imagination and the Iranian Woman
in the Contemporary World

■ **Mehdi Fatehinia**

The Iranian-Islamic Lifestyle of Qajar-Era Women
Based on the Views of Foreign Travel Writers

■ **Arman Forouhi**

The Role of Women in Religious Sub-Discourses
After the Islamic Revolution

■ **Abbas Keshavarz Shokri, Ghodsi Alizadeh Seylab**

Political Thought in Islam