

بایسته های تدوین متون حقوق زنان از دیدگاه فقه حکومتی^۱

لعیا باقریان^۲

چکیده

تدوین متون حقوق زنان برای رشته های فقه، حقوق و مطالعات زنان یکی از امور اجتناب ناپذیر است. لکن امروزه با توجه به تحولات شگرفی که در مناسبات اجتماعی صورت گرفته است و نقش های جدیدی که بانوان پیدا کرده اند لزوم به روز رسانی این متون بیش از گذشته ضروری می نماید. برای تدوین متون حقوق زنان سه رویکرد کلی وجود دارد: ۱- رویکرد فقه سنتی ۲- رویکرد فقه حکومتی ۳- رویکرد فمینیستی. بر اساس بررسی های انجام شده در این پژوهش رویکرد فقه سنتی و رویکرد فمینیستی برای تدوین حقوق زنان دچار خلاها و نقایصی می باشد از این رو یگانه رویکرد موجه، رویکرد فقه حکومتی به نظر می رسد. برای تبیین این رویکرد در تدوین متون حقوقی پژوهش حاضر سامان یافته است. روش ما در این پژوهش توصیفی- تحلیلی است. **کلید واژه ها:** متون، حقوق زنان، فقه سنتی، فقه حکومتی، فمینیسم.

۱ - تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۷/۱۰

۲ - دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی ادیان، گرایش الهیات مسیحی، گروه ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

۱. مقدمه

تحولات قرن های اخیر در جوامع صنعتی و پیشرفته عامل پیدایش و بروز اندیشه های فمینیستی گردید. اندیشه های فمینیستی تقریباً در سراسر جهان با اقبال نسبتاً مناسبی مواجه شد و این اندیشه ها در متون علمی و متون درسی دانشگاه ها اشراک گردید. از سوی دیگر رویکرد اسلامی به مسائل و حقوق زنان با پیشینه ای دیرینه در جوامع اسلامی نهادینه شده بود و اکثر قوانین کشورهای اسلامی تا پیش از این تحت تاثیر فقه اسلامی تنظیم شده بود. در قرن های اخیر قوانین و متون حقوقی کشورهای اسلامی نیز تحت تاثیر اندیشه های فمینیستی قرار گرفت. از این رو تحولات و مناسبات جدیدی در روابط زنان و جامعه، زنان و خانواده و... به وجود آمده است که این تحولات را نباید نادیده گرفت. بر این اساس روش فقه حکومتی به عنوان یگانه روش موجه با تاکید بر اصول مسلم فقه اسلامی باید مورد توجه قرار گیرد. رسالت این پژوهش تبیین روش فقه حکومتی در تدوین متون حقوق زنان می باشد.

۲. مفهوم شناسی

۱،۲. فقه و اجتهاد

لغت شناسان عرب واژه «فقه» را به مطلق «فهم، علم و ادراک» معنا کرده اند؛ (جوهری، ۱۹۹۰م ج ۶، ص ۲۲۳۴؛ فیومی، ۱۴۰۵، ص ۴۷۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۴۴۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۳، ص ۵۲۲) هر چند برخی از لغویین دایره معنایی این واژه را ضیق کرده و گفته اند: «علمی که با تامل و اندیشیدن به دست می آید» (مصطفوی، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۱۲۳؛ راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ق، ص ۳۹۸) علم فقه نام دارد.

در اصطلاح نیز معنای معروف و مشهور آن عبارت است از «مجموعه قضایایی که کاشف از حلال و حرام و اعتبارات الهی است. قضایایی که با تلاش و اجتهاد «فقیه» از منابع و مستندات شرعی استخراج می شود.» (علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۶۷)

«اجتهاد» نیز «علمی است که به انگیزه استخراج شریعت از مستندات آن صورت می گیرد.» (همان، ص ۶۸) اجتهاد کارآمد و تفقه روز آمد عبارت است از: «فهم فطرت نمون و خردمندان متون دینی در بستر شرایط؛ به تعبیر دیگر تفقه یعنی «وحی و سنت» به اضافه «خردورزی متمحض» به اضافه

«زمان آگاهی». آنگاه که نصوص دینی به ساحت خرد و زمان آگاهی عرضه شود، اجتهاد روی می دهد، زیرا آنگاه که عقل پا به عرصه دین فهمی می نهد، کارآمدی دین تضمین می شود.» (رشاد، بی تا، ص ۳۵)

بنابراین اجتهاد و تفقه، پروسه ای است که با به کارگیری عقل و زمان آگاهی به فهم نصوص دینی پرداخته و در نتیجه ارائه دینی که پاسخگوی همه احتیاجات و شئون زندگی فردی و اجتماعی بشر است، می باشد.

۲.۲. فقه سنتی و فقه حکومتی

همواره دو نگاه به علم فقه در طول تاریخ از سوی فقها وجود داشته است. الف) نگاه فرد گرایانه (ب) نگاه اجتماعی و حکومتی (فقه الاجتماع)

الف) نگاه فرد گرایانه: این نگاه فقه را دانش تنظیم ارتباط انسان با خدا می داند و حلال و حرام را به حوزه فردی اعمال فردی انسان محدود می کند. در این نگاه، فقیه می تواند بخشی از فقه یا همه بخش ها را در حالی که نظام واره ای بین این بخش ها وجود ندارد، استنباط کند. و اصولاً فقیه در صدد ایجاد یک نظام واره برای جامعه اسلامی و حکومت اسلامی نیست. از این رو، مسائل مدیریتی و نظامات اجتماعی جامعه اسلامی از مسائل فقه فاصله گرفته و به مرور، غیر فقها، در مسائل وارد شده و مدیریت نظام اسلامی را با توجه به مقتضیات زمان و مکان در دست خواهند گرفت؛ چرا که در این نگاه فقه عهده دار اداره نظام اسلامی نیست و از همین جاست که برخی احکام اجتماعی اسلام به محاق رفته و کم کم جامعه خواهان تغییر در این احکام می شود؛ زیرا عملاً فقه از صحنه اداره جامعه کنار می رود و نظامات جامعه با بهره گیری از فرآورده های دانش بشری در اجتماع شکل می گیرد و جامعه نظام می یابد.

ب) نگاه اجتماعی و حکومتی: نگاه دوم مبتنی بر این است که افراد به جز هویت فردی شان، تشکیل دهنده یک هویت جمعی به نام «جامعه» نیز می باشند. به بیان دیگر در این نگاه، فرد در درون امت، معنی پیدا کرده و در جمع و جامعه بالنده می شود. این هویت جمعی نیز موضوع احکامی است و فقیه می بایست دو نوع موضوع را بشناسد و احکام هر یک را روشن سازد؛ آن هم نه جدا از یکدیگر، بلکه این دو هویت جدای ناپذیرند و تفکیک این دو، زمینه کشیده شدن به نگاه اول را فراهم می سازد. با این نگاه نیز مباحث، مسائل و مثال ها به گونه ای دیگر خواهد بود. (مشکانی سبزواری، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵-۱۰۶)

مقام معظم رهبری به شایستگی به تفاوت این دو دیدگاه اشاره کرده و فرموده اند: اگر کسی درباره احکام فقهی در دوره حاکمیت اسلام کار می کند، آن احکام را دوگونه می تواند مورد مطالعه و ملاحظه قرار دهد: یک طور احکام فقهی مربوط به اداره یک فرد، منهای این که این فرد در کجای عالم زندگی می کند. یک وقت هم انسان همین حکم فقهی را به عنوان بخشی کوچک یا بزرگ از چگونگی اداره یک جامعه بررسی می کند. اینها با هم متفاوت است. حتی در استنباط حکم فقهی هم تفاوتی به وجود می آید؛ حتی در مسأله طهارت و نجاست؛ حتی در مسائل شخصی. یک وقت به عنوان جزئی از مجموعه اداره کننده فرد و جامعه در حاکمیت اسلام مطرح می شود؛ یک وقت هم نه، مجرد از مجموعه اسلام و فقط به عنوان یک حکم که برای یک فرد مطرح است، می باشد. ای کاش فضایی روشن بین بنشینند، تفصیل این تفاوتها را برای پژوهشگران خود حوزه های علمیه تشریح کنند. (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۷۶/۲/۱۳)

ایشان در جای دیگر با اشاره به کار بزرگ امام خمینی (ره) در احیای «فقه حکومتی» فرمودند: «امام بزرگوار، فقه شیعه را به سمت فقه حکومتی کشاند. همچنان که اهل فن اطلاع دارند، در میان کتب فقهی شیعه، بسیاری از مباحثی که مربوط به اداره کشورند - مثل مسأله حکومت، مسأله حسبه و چیزهایی که با کارهای جمعی و داشتن قدرت سیاسی ارتباط پیدا می کند - چند قرن است که جایشان خالی است. بعضی از آنها، از اوایل هم در کتب فقهی شیعه، مورد تعرض قرار نگرفته است؛ مثل همین مسأله حکومت. بعضی مسائل مثل مسأله جهاد - که یک مسأله اساسی در فقه اسلام است - چند قرن است که از کتب فقهی استدلالی شیعه، بتدریج کنار گذاشته شده و در اغلب کتب فقهی استدلالی، مورد توجه قرار نگرفته است. علت هم معلوم است. فقهای شیعه، در این مورد تقصیر یا قصوری نکرده اند. برای آنها، این مسائل مطرح نبوده است. شیعه، حکومت نداشته است. فقه شیعه، نمی خواسته است جامعه سیاسی را اداره کند. حکومتی در اختیار او نبوده است که جهاد بخواهد آن حکومت را اداره کند و احکامش را از کتاب و سنت استنباط نماید. لذا فقه شیعه و کتب فقهی شیعه، بیشتر فقه فردی بود؛ فقهی که برای اداره امور دینی یک فرد، یا حداکثر دایره های محدودی از زندگی اجتماعی، مثل مسائل مربوط به خانواده و امثال آن کاربرد داشت. شاید بشود به جرأت گفت که فقه شیعه، عمیقترین فقه های اسلامی است. یعنی کتب فقهی فقهای امامیه، از لحاظ عمق، از همه کتب فقهی ای که ما دیده ایم، به طور معدّل عمیقتر و دقیقتر است؛ اما این مباحث و این گرایش در زمینه های مختلف، در آن وجود نداشته است. امام بزرگوار، فقه شیعه را از دورانی که خود در تبعید بود، به سمت فقه اجتماعی و فقه

حکومتی و فقهی که می خواهد نظام زندگی ملتها را اداره کند و باید پاسخگوی مسائل کوچک و بزرگ ملتها باشد، کشاند. ... حتی در اواخر سالهای عمر بابرکت امام بزرگوار، مسائلی که به ظاهر جزئی می نمود - اما با توجه به این که یک خط و یک سمتگیری را به فقهای شیعه نشان می داد، بسیار مهم بود - پیش آمد و ایشان باز هم نشان داد که آن کسی که می خواهد نظام را اداره کند؛ آن فقهی که می خواهد یک ملت یا مجموعه عظیمی از انسانها و ملتها را اداره کند، بایستی بتواند شرایط زمان را بشناسد و پاسخ هر نیازی را در هنگام آن نیاز، به آن بدهد و نمی تواند در زمینه های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و همه مسائل زندگی مردم، نقطه ای را بی پاسخ بگذارد. (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۷۶/۳/۱۴)

۳,۲. متد فقه پویا و پایا

فقه پویا و پایا که نام دیگری برای «فقه حکومی» است از نظر منابع با «فقه فردی» تفاوتی ندارد. قرآن، سنت، عقل و اجماع از ابزارهای این مدل از اجتهاد است. لکن در این روش چند اقدام اساسی صورت می پذیرد:

۱. جایگاه نهاد و عنصر «عقل» ارتقا پیدا کرده و در استنباط احکام نقش پر رنگی ایفا می نماید.
۲. نهادهای همچون «مصلحت»، «مقاصد شریعت»، «مقتضیات زمان و مکان» و... که البته با واسطه به درک عقل بر می گردند، میدان حضور پیدا می کنند.
۳. استنباط به صورت دو مرحله ای (استنباط اول و استنباط دوم) صورت می پذیرد.
۴. امکان اجرایی بودن حکم در استنباط دوم مد نظر فقیه فقه حکومی قرار می گیرد.
۵. مسائل اجتماعی، غیر تعبدی انگاشته شده و در عین حال و با تبعیت از نص بر آن جمود نداشته و امکان تغییر را در آن روا می پندارد.
۶. شئون مختلف امام معصوم (ع) مد نظر قرار می گیرد و در صورتی که بیان امام بر اساس شان «تشریح» باشد، مدرک حکم شرعی قرار می گیرد.
۷. احکامی که از شان «ولایی و حکومی» امام معصوم (ع) صادر شده تنها در صورت بقای ویژگی های مصداق موضوع همان حکم را داراست و در صورت تغییر در ویژگی های مصداق، حکم نیز تغییر می یابد. (برای آگاهی بیشتر ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۶؛ همو، ۱۳۸۸؛ همو، ۱۳۹۰)

۴,۲. فمینیسم

فمینیسم (Feminism) گستره‌ای از جنبش‌های سیاسی، ایدئولوژی‌ها و جنبش‌های اجتماعی است که هدفی مشترک را دنبال می‌کنند: تعریف، برقراری و دستیابی به سطحی از حقوق زنان که در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، شخصی و اجتماعی، با مردان برابر باشد. (کرمی، ۱۳۹۱) این هدف شامل تلاش برای برقراری فرصت‌های برابر برای زنان در آموزش و پرورش و اشتغال می‌شود.

فعالین حقوق زنان باور دارند که جنسیت در زندگی انسان‌ها عاملی تعیین‌کننده است که جایگاه اجتماعی، سیاسی و اقتصادی افراد بر اساس آن شکل می‌گیرد. فمینیسم بیش‌ترین تمرکز خود را معطوف به تهدید نابرابری‌های جنسیتی و پیش‌برد حقوق، علایق و مسایل زنان کرده‌است. فمینیسم عمدتاً از اواخر قرن ۱۸ میلادی پدید آمد. زمانی که مردم به‌طور گسترده‌ای این امر را پذیرفتند که زنان در جوامع مرد محور، سرکوب می‌شوند. بخشی از حقوق زنان دربرگیرنده این موارد می‌شود:

تمامیت بدنی و خودمختاری، حق رأی، حق کار، حق دستمزد برابر به‌خاطر کار برابر، حق مالکیت، حق تحصیل، حق شرکت در ارتش، حق مشارکت در قراردادهای قانونی و در نهایت؛ حق سرپرستی فرزندان، حق ازدواج آزادانه و آزادی مذهبی. (همان)

۵.۲. فمینیسم اسلامی

فمینیسم اسلامی یکی از گرایش‌ها یا فرمی از فمینیسم است. فمینیسم اسلامی گرایشی نظری و عملی است که از درون به یک پارادایم اسلامی متصل است و به‌طور کلی در ارتباط با نقش زنان در اسلام بحث می‌کند که به نحوی خواستار برابری کامل همه مسلمانان در وجوه زندگی عمومی و خصوصی بدون هیچ نوع تبعیض جنسیتی می‌باشد. به عبارت دیگر فمینیست‌های اسلامی از حقوق زنان، برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی بر پایه و اساس یک چارچوب اسلامی، دفاع می‌کنند. فمینیسم اسلامی فهم و قدرتش را از قرآن می‌گیرد و در جستجوی حقوق و عدالت برای زنان و مردان در تمامیت وجودشان است.

برهان اساسی فمینیسم اسلامی این است که قرآن بر اصل برابری تمام افراد بشر تأکید می‌کند؛ بنابراین مردسالاری و تبعیض جنسی را مردود دانسته و خواستار برابری زن و مرد (همچون دیگر برابری‌ها در اجتماع) است. (میرحسینی، ۱۳۸۵، صص ۴۶-۵۰). اگرچه نمی‌توان منکر این مسئله شد که فمینیسم اسلامی نیز به نوعی نشأت گرفته و متأثر از جریان فمینیستی سکولار

(ابهام‌زدایی) از نوع غربی آن است (هرچند مورد مخالفت بسیاری از فیمینیست‌های مسلمان است)؛ به طوری که پیشگامان جنبش فیمینسم اسلامی؛ خواسته یا ناخواسته از گفتمانهای رایج فیمینسیم غیر اسلامی استفاده کرده‌اند و آن را به عنوان بخشی از جریان یکپارچه جنبش فیمینسیم جهانی شناسانده‌اند.

۳. بحث

با توجه به پرسش اصلی مهمترین باید تدوین متون حقوق زنان مبتنی بر روش اجتهاد پویا و پایا است. بر این اساس باید محتوای تولید شده با بهره‌گیری از این روش سامان یابد. به عنوان نمونه برای تدوین متون حقوق زنان از دیدگاه اسلام روش «اجتهاد پویا و پایا» می‌تواند نتایج مهمی را به دنبال آورد که در عین پابندی به نصوص شرعی، اقتضائات زمان و تحولات زمانه را مد نظر قرار دهد و با توجه به شرایط نوپیدا به بیان حقوق زنان از دیدگاه اسلام بپردازد. به جهت آشنایی مخاطب یکی از مصادیق به کارگیری این روش را در مساله «دیه زنان سرپرست خانوار» به عنوان یکی از مسائل مهم حقوقی زنان پی‌گیری می‌کنیم.

اکثر قریب به اتفاق علمای شیعه بلکه اکثر علمای اسلام در بحث دیه زن و مرد قائل به تفاوت بوده و اینکه دیه زن نصف دیه مرد است، این مطلب را می‌توان از تصریح آنها در کتب فقهی آنها به دست آورد قول به تفاوت چنان در میان علماء مشهور است که آن را از مسائل اجماعی دانسته‌اند. (ر.ک: فقه الرضا، ۱۴۱۰، ص ۳۳۰، مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۳۹، علم الهدی، ۱۴۱۵، ص ۵۳۹، حلبی، ۱۴۰۳، ص ۳۸۴، شیخ طوسی، ۱۴۰۰، ص ۷۷۳، شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷ ص ۱۴۸، محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴ ص ۲۳۰ و...) این در حالی است که با متد فقه «پایا و پویا» به واکاوی ماهیت حکم دیه می‌پردازیم و نتیجه متفاوتی را اتخاذ می‌نماییم. دیه، نوعی غرامت و جبران خسارت است. در روایات به عنوان غرامت معرفی شده است: امام صادق(ع):...يَغْرَمُوا نِصْفَ الدِّيَةِ لَوْرَثَتِهِ (حرامی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ۳۸) پس اگر غرامت شد دیگر امر تعبدی نیست و قابل تغییر با ازمنه و امکانه و با شرائط و اوضاع آسیب دیده می‌باشد. سخن اصلی امام در این روایات آن است که اولاً دیه غرامت است ثانیاً برای ورثه است. بنابراین از منظر امام فلسفه وضع دیه، جبران خسارت از دست دادن مورث برای ورثه است. لذا بر اساس علت انگاری «غرامت» و اینکه با دیه قرار است غرامت و جبران خسارت گردد، این علت در مرد به خاطر مسئولیت اقتصادی او بیشتر و دو برابر زن تعیین شده است، پس در زن سرپرست خانوار که او هم مسئولیت اقتصادی دارد باید قائل به غرامت و جبران خسارت بیشتر شد. بنابراین نمی‌توان خسارتی را که از ناحیه یک بانوی غیر شاغل که هیچ

تکلیف اقتصادی به دوش ندارد با بانوی شاغلی که هم وظایف خانه را به دوش دارد و هم معاش فرزندان به دست اوست، یکی دانست. قطعا هم عرف عام و هم عرف خاص بر این مطلب اذعان می کنند که خسارت فقدان زن سرپرست خانوار بیشتر است. بر این اساس باید غرامت بیشتری در نظر گرفته شود. در روایات باب ارث نیز از چرایی تنصیف دیه زنان از امامان پرسش شده است که ایشان فرمودند: «بر زن، جهاد، نفقه و دیه عاقله واجب نیست، بلکه این امور بر عهده مردان است. از این رو مردان دو سهم و زنان یک سهم دارند.» (حرعاملی، همان، ج ۱۷، ص ۴۳۶-۴۳۸) این روایات نیز موید این برداشت است که از دیدگاه اسلام این تفاوت اقتصادی به خاطر وظایف اقتصادی است و اکنون اگر این وظیفه اقتصادی بر دوش یک زن مستقر شده است می توان هم چنان همان حکمی که برای زنانی که چنین وظیفه ای را بر دوش ندارند، جاری دانست؟ اما از سوی دیگر روایات صحیح السند بر تنصیف دیه زن تاکید دارد، آیا از این روایات باید چشم پوشی کرد و همانند آقای صانعی (ر.ک: صانعی، ۱۳۸۸) و برخی دیگر قائل به برابری دیه زن و مرد شد؟ در پاسخ به این پرسش گفتنی است، هرچند با ماهیت شناسی «دیه» که «جبران خسارت» است آن را موضوعات غیر تعبدی انگاشتیم و بر این اساس که موضوع غیر تعبدی قابل تغییر در ازمنه و امکان و بسته به شرایط گوناگون تغییر می پذیرد نمی توان هم چنان اصرار بر تنصیف دیه زن داشت. لکن چون شارع در این زمینه ورود کرده است و حکم تنصیف را به صراحت بیان کرده است برای امثال حداکثری امر شارع، همان حکم تنصیف دیه را برای زنان بر عهده جانی ثابت می پنداریم و با توجه به عنوان نوپیدای امروزی «زنان سرپرست خانوار» برای جبران خسارت فقدان این بانوان و با هدف کمک به خانواده های ایشان، نصف دیگر را از بیت المال می پردازیم. چه اینکه فلسفه وضع بیت المال رسیدگی به احوال مردم و در نظر گرفتن مصالح مسلمین است و چه مصلحتی بالاتر از اینکه بتوان با پرداخت نصف دیه از سوی بیت المال، مشکلات و مسائل اقتصادی خانواده ای که مادر و نان آور خود را از دست داده است تا حدی جبران کرد. (ر.ک: عندلیب، ۱۳۹۶، ص ۱۴)

با توجه به مصداق پیش گفته می توان دریافت با متد اجتهاد پایا و پویا باید به بررسی و تبیین دیدگاه اسلام در خصوص مسائل و حقوق زنان پرداخت و بدون به کارگیری از چنین روش و متدی، مسائل و حقوق زنان با شرایط موجود و فعلی زنان هم خوانی پیدا نمی کند و آثار سوئی را به دنبال دارد.

فراز دوم پرسش این پژوهش آن است که مهمترین نباید برای تدوین متون حقوق زنان چیست؟

پاسخ این است که به نظر می‌رسد مهمترین نباید، عدم تاثیر پذیری از اندیشه های فمینیستی در تبیین مسائل و حقوق زنان است.

علت اینکه عدم تاثیرپذیری از اندیشه های فمینیستی را در تدوین متون حقوق زنان به عنوان یک «نباید» مطرح می‌کنیم آن است که اصول و اندیشه های فمینیستی با اصول و اندیشه های اسلامی در تضاد است و خسارت های فراوانی را به بار خواهد آورد. مهمترین اصول فمینیسم عبارتند از:

۱- دست کشیدن از افکار مقدس که متون وحی و میراث دینی آن را بیان می‌کند و این‌جا نقطه برخورد فمینیسم است. نبرد با ادیان نقطه مشترک آنها است.

۲- دست کشیدن از زنانگی، زیرا زن بودن سبب ضعف زن و استیلاي مرد بر اوست، زنانگی به ازدواج، ازدواج به مادری و مادر بودن به تشکیل خانواده منجر می‌شود که در همه این مراحل، زن طرف ضعیف و مرد طرف چیره است. این امر با برخی اقدامات محقق می‌شود:

۱- تغییر این نظام خانوادگی که مرد سالارانه بوده و زن در آن مقهور است، با نابود کردن این مفهوم از خانواده و جایگزینی خانواده دموکراتیک به جای آن.

۲- حق آزادی زن در سقط جنین بنابر خواسته وی و تسهیل این راه.

۳- هم جنس بازی که به زن این آزادی را می‌دهد تا بی نیاز از مرد در مسایل جنسی، تمایلات خویش را ارضا کند. (کرمی، ۱۳۹۱)

اینگونه اصول و مبانی فمینیستی و دیگر اصول و مبانی آنان، آشکارا با تعالیم اسلامی در تضاد است، از این روی به عنوان مهمترین نباید باید از ورود تفکرات فمینیستی در تدوین متون حقوق زنان در ایران باید جلوگیری کرد. به عبارت دیگر متون درسی و محتوایی پیرامون حقوق زنان باید به دور از هرگونه دیدگاه فمینیستی باشد.

۴. نتیجه گیری

بر اساس تبیین های که در این پژوهش ارائه گردید مشخص شد مهمترین باید برای تدوین متون حقوق زنان، بهره گیری از روش «اجتهاد پایا و پویا» است. این روش این امکان را می‌دهد تا برای تدوین متون و محتوای درسی حقوق زنان، ضمن پایبندی به روش فقه جواهری و رعایت هنجارهای آن و احترام گذاشتن به نصوص شرعی و در نظر گرفتن سیره و سنت نبوی و اهل بیت(ع)، با توجه به مقتضیات زمان و مکان و تحولاتی که در مصادیق موضوعات روی داده است، اهداف کلان شارع مقدس و مقاصد عالی شریعت را در نظر بگیریم و با توجه به عناصری مهم

چون «مصلحت»، به طور حداکثری از نصوص شرعی بهره برده و در عین حال، حکم متناسب با شرایط و ویژگی های مختلف زنان در دوران معاصر را از منابع معتبر کشف نماییم و آن را به دانشجویان این رشته در قالب کتب درسی ارائه نماییم. این مهم سبب می گردد مسائل و حقوق زنان از دیدگاه اسلام با توجه به شرایط و واقعیت های امروزی زنان صورت پذیرد و اسلام متهم به عدم پاسخگویی به نیازهای زمانه نگردد.

در عین حال این متد و روش از آسیب های روش فمینیست های اسلامی و یا برخی روش هایی که نصوص شرعی را تخته بند زمان و مکان کرده و به راحتی آنها را نادیده می گیرد نیز مصون است. چه اینکه در این روش همواره نص شرعی به عنوان محور و اصل قرار می گیرد و برای حفظ مصالح، اقدامات و راهکارهایی پیشنهاد می گردد نظیر آنچه نگارنده در دیه زنان سرپرست خانوار بیان کرد و ضمن پایبندی به نصوص شرعی، نصف دیگر دیه زنان سرپرست خانوار را از باب حفظ مصالح خانواده متوفی، به عهده بیت المال گذاشت.

همچنین مهمترین نباید برای تدوین متون حقوق زنان آن است که اندیشه های فمینیستی در تولید محتوا و متون درسی این متون تاثیر نگذارد چه اینکه مبانی فمینیستی به صورت آشکارا با نصوص و مبانی اسلامی در تضاد است از این روی محتوای مناسبی برای یک دانشجوی مسلمان نمی تواند باشد. هر چند این بدان معنا نیست که دانشجوی رشته مطالعات زنان از اندیشه های فمینیستی بی اطلاع باشد. بلکه در ضمن اطلاع یافتن از اندیشه های فمینیستی باید اصول و دیدگاه های این گروه مورد نقد و بررسی قرار گیرد و دیدگاه اسلام در خصوص مسائل و حقوق زنان تبیین گردد.

امید می رود با بهره گیری از متخصصان امر اجتهاد و با مدد روش اجتهاد پایا و پویا شاهد ارائه آثار فاخری در حوزه مسائل و حقوق زنان باشیم.

منابع

۱. امام رضا(ع)، علی بن موسی، (۱۴۱۰)، الفقه المنسوب للامام الرضا(ع) (مشهور به فقه الرضا(ع))، قم، موسسه آل البيت(ع).

۲. حرعاملی، محمدبن حسن، (۱۴۰۹)، وسایل الشیعه، قم، موسسه ال بیت (ع).
۳. حسینی خامنه‌ای، سید علی، بیانات، بازیابی در سایت: <http://www.leader.ir>
۴. حلبی، ابوالصلاح، (۱۴۰۳)، الکافی فی الفقه، محقق / مصحح رضا استادی، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیر المومنین علیه السلام .
۵. حلبی، نجم الدین جعفر بن حسن، (۱۴۰۸)، شرایع الاسلام فی مسایل الحلال و الحرام، محقق / مصحح عبد الحسین محمد علی بقال، قم، موسسه اسماعیلیان.
۶. صانعی، یوسف، (۱۳۸۸)، فقه و زندگی، قم، مؤسسه فرهنگی فقه الثقلین.
۷. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، (۱۳۸۷)، المبسوط فی فقه الامامیه، محقق / مصحح سید محمد تقی کشفی، تهران، المكتبه المرتضویه لاحیاء الاثار الجعفریه.
۸. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، (۱۴۰۰)، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت، دار الكتاب العربی.
۹. علم الهدی (معروف به سید مرتضی)، علی بن حسین موسوی، (۱۴۱۵)، الانتصار فی انفرادات الامامیه، محقق / مصحح گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین قم، قم، انتشارات اسلامی.
۱۰. علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۸۶)، فقه و عقل، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۸۸)، فقه و عرف، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۹۰)، فقه و مصلحت، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. عندلیب، حسین، (۱۳۹۶)، چرایی تنصیف دیه و ارث زنان از دیدگاه فقه و حقوق اسلامی، کرسی علمی - ترویجی، تهران، دبیرخانه هیات حمایت از کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۱۴. کرمی، شمسی، (۱۳۹۱)، بررسی مبانی نظری اندیشه فمینیستی، ۱۳۹۱/۲/۱۱، بازیابی شده در سایت: <http://masome-bandar.kowsarblog.ir>
۱۵. مشکانی سبزواری، عباسعلی، (۱۳۹۲)، فقه حکومتی نرم افزار توسعه انقلاب اسلامی، مطالعات انقلاب اسلامی، ش ۳۲، بهار ۱۳۹۲، ص ۹۷-۱۱۸.

۱۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳)، المقنعه، قم، کنگره شیخ مفید.
۱۷. میرحسینی، زیبا، (۱۳۸۵). «آواهای تازه فمینیستی در جهان اسلام»، مجله زنان، سال ۱۵، ش ۱۳۲، صص ۴۶-۵۰.