



سال سیزدهم / تابستان ۱۴۰۳

تحلیل گفتمان انتقادی الگوی زن مطلوب در آثار آیت‌الله

ناصر مکارم شیرازی

• زهرا نوذری^۱، خدیجه کشاورز^۲

تاریخ دریافت: ۰۲/۷/۲۶، تاریخ تایید: ۰۲/۱۲/۲۲

DOI: [10.22034/scm.2024.204346](https://doi.org/10.22034/scm.2024.204346)

چکیده

در ایران بعد از انقلاب نهادهای حاکم با دین پیوندی عمیق برقرار کرده و سیاست خانواده در ایران و جایگاه زنان بر اساس نظرات فقها سامان یافتند. در مطالعات مرتبط با جنسیت پژوهش‌هایی که به بررسی عملکرد فقها در جامعه‌پذیری جنسیتی بپردازد، وجود ندارد و اهمیت پرداختن به این موضوع از همین جا است. نام آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی به دلیل فتاوا و عکس‌العمل‌های فراوانی که نسبت به مسائل زنان دارد پررنگ است و این پژوهش در نظر دارد به این پرسش بپردازد که چگونه قالبی جنسیتی به‌وسیله آیت‌الله مکارم شیرازی در رابطه دیالکتیکی با زمینه اجتماعی، بر ساخت و یا بازتولید می‌شود؟ برای پاسخ به این پرسش روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، هم در روش و هم در رویکرد نظری مناسب به نظر می‌رسد. نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد که الگوی مورد نظر مکارم شیرازی بازتولید و حفاظت از همان الگویی است که مرتضی مطهری در سال‌های منتهی به انقلاب ۱۳۵۷ آن را بر ساخته بود.

واژه‌های کلیدی: تحلیل گفتمان انتقادی، بر ساخت، فرکلاف، آیت‌الله مکارم شیرازی

۱ دانشجوی دکتری واحد تهران مرکزی z.nozari143@gmail.com

۲ استادیار جامعه‌شناسی، گروه مطالعات زنان، موسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی (نویسنده مسئول)
khadijehkeshavarz73@gmail.com

مقدمه و بیان مسئله

بر مبنای رویکرد برساخت‌گرایانه، همه ما -فارغ از اینکه در چه جایگاه اجتماعی‌ای هستیم- به طور روزانه در خلق و حفظ نظم جنسیتی مداخله می‌کنیم، با این وجود افرادی هستند که آگاهانه و فعالانه برای ساختن الگویی برای زنانه و مردانه زیستن تلاش می‌کنند؛ چرا آن‌ها چنین رسالتی برای خود تعریف می‌کنند؟ در چه فضای اجتماعی و فرهنگی‌ای، برای در افتادن با کدام الگو و در مقابل چه نیروهایی صف‌آرایی می‌کنند؟ چگونه می‌خواهند گفتمان مسلط را به خاک بکشند و به قالب‌های خود مشروعیت دهند؟ سؤالاتی است که ما را به جامعه‌شناختی بودن موضوع و انتقادی دیدن گفتمان‌ها ارجاع می‌دهد.

در ایران پس از انقلاب ۵۷، نهادهای حاکم با دین پیوندی عمیق برقرار کرده و دست‌اندرکار جامعه‌پذیر کردن افراد شدند. آن‌ها همچنان با سازوکارهای مختلف به زن و مرد می‌آموزند که در موقعیت‌های مختلف چگونه باید عمل کنند؛ «باید»ی که معطوف به امری مقدس است. با این حال در مطالعات مرتبط با جنسیت جای خالی بررسی عملکرد سوژه‌های دیندار در جامعه‌پذیری جنسیتی خالی است. به بیانی دیگر، درباره الگوهای جنسیتی در ایران مطالعاتی انجام شده است اما این مطالعات، فرایند و تقلاهای افرادی که این قالب‌ها را به جهانی بالاتر پیوند می‌زنند و آن را قالبی ازلی- ابدی و در نتیجه غیر قابل تغییر می‌سازند را مطالعه نکرده‌اند، ناگفته پیداست که ضرورت پرداختن به این موضوع از همین‌جا ناشی می‌شود. ضمن اینکه توجه به سوژه‌های فعال ما را به صورت تاریخی با فرایند ساخته شدن و به حاشیه رفتن گفتمان‌های مختلف آشنا می‌کند چون آن‌ها از مجرای گفتگویی انتقادی به گفتمان خود شکل می‌دهند و سرنخی می‌شوند تا بتوانیم رد این گفتمان‌ها را در ساختارها جستجو کنیم.

اما برای بیان بهتر مسئله باید گام‌هایی به عقب برداشت. هنگامی که در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی شاهد اوج‌گیری واکنش‌های مذهبی به مدرنیزاسیون بودیم (پایدار، ۱۳۸۰: ۱۲۲). بنا به نظر پایدار، در این دوره، تحول عمده درون نهاد تشیع، آن چیزی بود که مدرنیزه کردن ایدئولوژی تشیع نامیده شد. مدرنیسم شیعه مبادرت به بازاندیشی و عقلانی کردن نهاد خانواده کرد (همان: ۱۲۴). پایدار از آیت‌الله مطهری به عنوان یکی از چهره‌های شاخص اندیشه مدرن درباره خانواده نام می‌برد که واکنش‌اش به مدرنیزاسیون غربی، بازگشت به سنت پیش مدرن و برساخت زن سنتی نبود (همان: ۱۲۴). برخلاف نظر پایدار، مطهری با اینکه سودای برساخت الگویی جدید از زن مسلمان داشت -که ویژگی‌هایش هم منطبق با قواعد اسلامی باشد و هم با

منطق عقلانی بخواند- هم در صورت‌بندی‌اش از زن مطلوب جامعه اسلامی و هم در لحنش، به همان سنت پیشامدرن بازمی‌گردد و از عقلانی بودن این الگو چیزی جز تقلایی بی‌نتیجه، باقی نماند. او در سال‌های پیش از انقلاب الگویی از زن و موقعیتش در خانواده و اجتماع معرفی می‌کند که با پیروزی انقلاب به الگوی غالب در نظام حقوقی و سیاسی تبدیل می‌شود (نوذری، کشاورز، ۱۴۰۲).

اکنون که چند دهه از طرح بحث مطهری گذشته است، افراد دیگری نیز به بحث از جایگاه زن و خانواده پرداخته‌اند و اینجاست که نام ناصر مکارم شیرازی پررنگ می‌شود و بررسی آراء او را به موضوع پژوهش تبدیل می‌کند؛ زیرا او مرجع تقلید است و فتاوا و عکس‌العمل‌های فراوانی نسبت به مسائل زنان دارد؛ ضمن این‌که با استناد به او، کتابی به نام «زن در تفسیر نمونه»^۱ منتشر شده که نشان از تلاش او برای برساخت و یا بازتولید قالب جنسیتی خاصی دارد. در واقع او در شرایطی به فعالیت در حوزه زنان می‌پردازد که موقعیت عینی زنان تغییر کرده و شکافی بین این موقعیت و الگوی مد نظر مطهری - به عنوان الگویی که از حمایت‌های سیاسی، مذهبی و قانونی برخوردار است - به وجود آمده است؛ ضمن این‌که در این دوره فمینیست‌های مسلمان بیش از هر دوره‌ای سعی کرده‌اند با رجوع به دین، زنان را از الگوی زنانه اسلام‌گراها خلاص کنند و این الگوها را به چالش می‌کشند.

پژوهش‌های بسیاری وجود دارد که با روش تحلیل گفتمان به چگونگی برساخت جنسیت و کنش‌های زنان در دوره‌های زمانی خاص پرداخته‌اند اما هیچ‌کدام از پژوهش‌های مورد بررسی، برساخت الگوی جنسیتی خاصی را در نسبت بین کنشگران فعال و زمینه اجتماعی‌شان بررسی ننموده‌اند. برای مثال کرمی قهی و خزائی (۱۳۹۸) با روش تحلیل گفتمان انتقادی به بررسی برساخت زنانگی می‌پردازند و آن را نه در نسبت با کنشگران فعال بلکه در نسبت با تشکل‌های زنان مورد واریسی قرار می‌دهند. یا هنگامی که زهره امیدی پور (۱۳۸۰) به مقاومت زنان از دوره مشروطیت تا اوایل حکومت پهلوی با روش تحلیل گفتمان می‌پردازد، روند کنشگری سوژه خاصی را پیگیری نمی‌کند. فاطمه صادقی نیز در کتابی به نام «زنان، قدرت، مقاومت در ایران پس از انقلاب» (۲۰۱۱) با رویکردی فوکویی کنش زنانه در ایران بعد از انقلاب را بررسی

۱ این کتاب گردآوری مطالب مرتبط با زن از کتب تفسیر نمونه مکارم شیرازی است که به وسیله سعید داودی - استادیار گروه قرآن‌شناسی پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی - تهیه و تنظیم شده و به تأیید نظر مکارم شیرازی رسیده است.

می‌کند. در این کتاب علیرغم پرداختن به دیدگاه مرتضی مطهری و علی شریعتی اما موضوع مورد بررسی از خلال پیگیری نسبت کنش‌های مطهری و شریعتی با زمینه اجتماعی‌شان بررسی نمی‌شود.

در پژوهشی دیگر عاملی رضایی و همکاران (۱۴۰۰) با روش تحلیل گفتمان به خاطرات زنان عصر مشروطه و پهلوی می‌پردازند؛ پژوهش‌گران به این نتیجه می‌رسند که خاطره‌نگاران زن، هم‌زمان توانسته‌اند ترکیبی سازگار از عناصر زندگی مدرن و سنتی را به دست دهند و هویت خود را بر اساس تجارب زیسته و درک تاریخی از مناسبات دوران نوین بازتعریف نمایند. اما در این پژوهش نیز برساخت هویت زنانه از مجرای نسبت بین کنشگران فعال و زمینه اجتماعی‌شان پیگیری نمی‌شود.

اما پروین پایدار (paydar, 1995) در پژوهشی گفتار مدرنیته را بین دهه‌های ۴۰ و ۵۰ به عنوان گفتار غالب سیاسی معرفی می‌کند و نسبت آن را با وضعیت اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و گفتار اپوزسیون سکولار و اسلامی با محوریت وضعیت زنان بررسی می‌کند. در این میان او به تلاش مرتضی مطهری و علی شریعتی توجه ویژه‌ای نشان می‌دهد؛ از این جهت که هر یک از آن‌ها از مجرای گفتار مدرنیته الگویی از زن مسلمان را صورت‌بندی می‌کنند. اما پایدار تلاش آن‌ها را در چگونگی برساخت الگوی زن مسلمان توضیح نمی‌دهد؛ به طوری که نسبت بین این کنشگران و زمینه اجتماعی‌شان وضوح یابد. با این توصیف ناگفته پیداست که همچنان ضرورت پرداختن به این موضوع حفظ می‌شود.

در چنین شرایطی است که ضرورت پاسخ به این سؤال که کنشگرانی همچون مکارم شیرازی چگونه برای برساخت و یا بازتولید قالب جنسیتی خاصی تلاش می‌کنند، مهم جلوه می‌کند. هدف این مقاله فهم صورت‌بندی زن در اندیشه مکارم شیرازی است و پاسخ به این سؤال که جایگاه و نسبت زنان و مردان مسلمان در جامعه، حوزه عمومی و خصوصی و خانواده را چگونه تبیین می‌کند؟ تفاوت قدرت مردان و زنان یا شمول قوانین شرعی را چگونه توصیف می‌کند؟ و در نهایت آیا مکارم شیرازی رویکردی جدید در برخورد با مسئله زن و یا چگونه بودن زن در جامعه ارائه می‌دهد؟

ملاحظات نظری و مروری بر مطالعات گذشته

رویکردهای کلانی که در ایران معاصر حول مسئله زن وجود دارند، شامل سه رویکرد است: رویکرد اسلام‌گراها، رویکرد فمینیست‌های مسلمان و رویکرد فمینیست‌های سکولار.

رویکرد اسلام‌گراها به طیف‌های مختلفی تقسیم می‌شوند و به نظر می‌رسد در مواجهه با مسئله زن برخی تفکیکی میان اسلام‌گرایی نوسلفی^۱ و اسلام‌گرایی اجتهادی وجود دارد، با آن‌که پیش‌فرض‌ها و الگوی مطلوب مطهری با نظر اسلام‌گرایان نوسلفی هم‌خوانی زیادی دارد اما مطهری در منطق و استدلال‌های خود از آن‌ها فاصله می‌گیرد. زبان استدلالی مطهری بیش از همه در جایی که مجاز بودن چندهمسری برای مرد را توجیه می‌کند بر ما عیان می‌شود و اساساً توسل به زبان استدلالی وجه تمایز مطهری است.

اما میان اسلام‌گراها با نواندیشان دینی فاصله زیادی است و اگرچه به قول صادقی (۲۰۱۱) نواندیشان دینی تمرکز منسجمی بر وضعیت و مسئله زن نداشتند اما از دل منطق آن‌ها، فمینیست‌های مسلمان سر برآوردند. به تعبیری فمینیسم مسلمان نتیجه رویکرد نواندیشانه‌ای است که بیات (۱۴۰۰) از آن به عنوان پسا اسلام‌گرایی یاد می‌کند. این ایده در میان آن‌ها قوت می‌گیرد که جوامع مسلمان به حدی اسیر خوانش مردسالارانه از اسلام هستند که تنها با بازتفسیر متن مقدس و احادیث است که می‌توان در جوامع مسلمان راهی به رهایی زن از وضعیت تبعیض‌آمیزش یافت (میرحسینی، ۱۳۸۵). در واقع به اعتقاد فمینیست‌های اسلامی تفسیرهای موجود از اسلام حاوی مفهوم برتری مذکر، انعکاس‌دهنده فرهنگ مردسالارانه پیش از قرآن هستند و آیات زیادی از قرآن هستند که برابری زن و مرد را تأیید می‌کنند. بنابراین آن‌ها نتیجه می‌گیرند در اساس، از نظر هستی‌شناختی اسلامی، تمام افراد بشر برابرند (Badran, ۲۰۲۰). از نظر آن‌ها اسلام دینی است که بر پایه عدالت است و اگر تفسیر مردسالارانه نقد شود، خود اسلام هم نجات پیدا می‌کند. همان‌طور که بصیرالدین (۲۰۱۵) می‌گوید «فمینیسم اسلامی» به تعبیری صدای زنان فمینیست در فرایند تلاش‌های اصلاح دینی در اسلام است. بدران میان فمینیست‌های اسلامی و فمینیست‌های مسلمان تفاوت قائل

۱ سلفی‌گری جدید در آغاز قرن بیستم و در واکنش به پیشرفت‌های غرب توسط سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده با هدف آزادسازی امت اسلام از تقلید و جمود و احیای اخلاقی، فرهنگی و سیاسی بنیان‌گذاری شد. آنان ریشه‌های بدبختی را نه در تعلیمات اسلام، بلکه در نفوذ تعلیمات خارج از اسلام، نفاق جامعه مسلمانان و استبداد می‌دیدند (Shahin, 2014).

می‌شود، از نظر او فمینیست‌های اسلامی در چارچوب ایدئولوژی اسلامی فکر و عمل می‌کنند اما فمینیست‌های مسلمان زانی هستند خواه دیندار و خواه بی‌دین که در چارچوب جوامع با فرهنگ مسلمان زیست می‌کنند (Badran, ۲۰۲۰). زیبایی نژاد معتقد است در متون دینی این ظرفیت وجود دارد که بدون بهره‌گیری از فمینیسم غربی از آن‌ها در دفاع از حقوق زنان استفاده کرد. او می‌خواهد گرایش دینداران مسلمان به تجدیدنظر در رویکرد خود درباره مسئله زن را از گرایش افرادی که خارج از جریان رسمی دینداران یا حوزه به دنبال تفسیر مجدد اسلام هستند جدا کند (زیبایی نژاد، ۱۳۸۲: ۲۸).

فمینیست‌های سکولار منطق خود را بر اساس گفتمان حقوق بشری استوار می‌کنند و در تفکر و عملکرد خود به منابع مذهبی یا معنوی ارجاع نمی‌دهند. آن‌ها برای چارچوب‌بندی استدلال‌های خود بیشتر به تفکر انسان‌گرا، لیبرال و سوسیالیستی اشاره می‌کنند. تلاش آن‌ها این بوده است که جنبشی برای پایان دادن به تبعیض جنسی، استثمار و ستم جنسیتی و دستیابی به برابری کامل جنسیتی در قانون و در عمل به راه بیندازند. در ایران فمینیست‌های سکولاری همچون هایدی مغیثی و شهرزاد مجاب نقدهایی به رویکرد فمینیست‌های اسلامی وارد کردند. به نظر آن‌ها فمینیست‌های مسلمان تفاوت‌ها و تنوع‌های موجود میان زنان را به طور کلی در پرده می‌برند؛ با امتیاز قائل شدن برای صدای مذهب و برجسته کردن تنها یکی از گونه‌های متنوع هویت سیاسی، تلاش‌های خارج از قلمرو کردارهای مذهبی را به خاموشی می‌کشاند؛ امکان هم‌گرایی و همکاری زنان، صرف‌نظر از باورهای دینی‌شان را تضعیف می‌کنند (مغیثی، مجاب، ۱۴۰۲: ۱۴).

روش پژوهش

برای پاسخ به پرسش‌های مقاله از روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف استفاده می‌شود، از میان متونی که مکارم شیرازی راجع به مسئله زن ارائه کرده است کتاب "زن در تفسیر نمونه" از انسجام و تمرکز بیشتری برخوردار است و به عنوان متن مورد بررسی انتخاب شده است. تحلیل گفتمان در سه سطح انجام می‌شود: توصیف، تفسیر و تبیین. در سطح توصیف و از میان سؤالاتی که در سطح دستور و ساخت متن مطرح است به برخی از آن‌ها که ذیل ارزش رابطه‌ای، ارزش تعاملی و ارزش پیوندی است پرداخته شد. ارزش رابطه‌ای پرسش از وجه‌ها و ضمایر است و نشان می‌دهد چگونه نویسنده با استفاده از ضمائر از طرف دیگران سخن می‌گوید

و چگونه "ما" و "آن‌ها" را برمی‌سازد. ارزش تعاملی پرسش از چگونگی صورت‌بندی است؛ هر صورت‌بندی‌ای به قصد توافقی حداکثری ایجاد می‌شود. ذیل ارزش پیوندی پرسش از چگونگی پیوند خوردن جملات ساده است و می‌توان سرخی از فرضیات ایدئولوژیک را به دست آورد. در سطح تفسیر از مفهوم بافت بینامتنی بیشتر استفاده می‌شود، تعلق به مجموعه تاریخی، زمینه و مفروضات مشترک درک می‌شود و انسجام موضعی و ساختار متن یا جان‌مایه نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. برای بررسی ساختار یا جان‌مایه متن که مبین چگونگی انسجام فراگیر و چگونگی پیوند اجزاء به یکدیگر است (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۱۹)، لازم است الگوی زن مطلوبی که مکارم شیرازی در کتاب زن در تفسیر نمونه معرفی می‌کند شناسایی شود.

مرحله تبیین به نسبت با ایدئولوژی و تأثیر گفتمان بر روابط قدرت می‌پردازد: این گفتمان تا چه حد شامل عناصری با خصوصیت ایدئولوژیک است؟ جایگاه این گفتمان نسبت به مبارزات در سطوح گوناگون نهادی، اجتماعی و موقعیتی چیست؟ آیا گفتمان یاد شده نسبت به دانش زمینه‌ای هنجاری است یا خلاق؟ آیا در خدمت حفظ روابط موجود قدرت است یا در جهت دگرگون ساختن آن عمل می‌کند؟ (همان: ۲۵۰)

با توجه به آنچه گفته شد ما در این مقاله به بررسی کتاب زن در تفسیر نمونه خواهیم پرداخت و به زمینه موقعیتی و بین‌متنی این اثر توجه خواهیم کرد؛ و در نهایت با توجه به پرسش‌های مطرح شده به تبیین ارتباط بین گفتمان برساخت شده با ساختار اجتماعی خواهیم پرداخت. در واقع از مجرای گذراندن مراحل که فرکلاف پیش روی ما گذاشته، می‌توان به الگوی زن مطلوب از دیدگاه مکارم شیرازی و چگونگی برساخت آن دست پیدا کرد.

یافته‌ها

مکارم شیرازی زبان نوشتاری را انتخاب می‌کند؛ فرض بر این است که مخاطبین زبان نوشتاری تلاش بیشتری برای بالا بردن آگاهی صرف می‌کنند. در کتاب "زن در تفسیر نمونه" ماجرا حول چگونه بودن زن می‌چرخد. مکارم شیرازی از جایگاه یک مرد و مرجعی دینی در جامعه‌ای اسلامی از وضعیت زن سخن می‌گوید و در این میان ادیان و اقوام دیگر و جوامع سکولار را خطاب قرار می‌دهد و جایگاه برتر دین اسلام و جامعه اسلامی را نشان می‌دهد. از آنجایی که مکارم شیرازی خود پرورش یافته نهاد دین است و همواره مواضعش راجع به زنان در حمایت از سیاست‌های کلی نظام اسلامی بوده است، می‌توان رویکرد او را اسلام‌گرایانه نامید. مکارم شیرازی با توجه به جایگاه

مرجعیت دینی سعی می‌کند استدلال‌هایش را بر مبنای آیات مستند کند و برای محکم‌کاری، به طور گزینشی از نتایج تحقیقات روانشناسان و فیلسوفان غربی کمک می‌گیرد.

مکارم شیرازی ذیل بخشی از کتاب «زن در تفسیر نمونه» که هدفش نشان دادن تلاش قرآن برای احیای جایگاه زن است؛ در فصل نخست، زن را در برابر مرد از حیث جایگاه انسانی، معنوی، حقوقی و اجتماعی بررسی می‌کند این فصل شامل ۴ گفتار و حدود ۹۰ صفحه است، در فصل دوم؛ بحث از «زن در لباس همسر (حقوق و مسئولیت‌ها)» بدون هیچ گفتاری در ۱۱۴ صفحه مطرح می‌شود. فصل سوم؛ «زن در قامت مادر (حقوق و مسئولیت‌ها)» هم بدون هیچ گفتاری در ۳۳ صفحه آمده است. با نگاهی به فصل‌بندی به نظر می‌رسد که مکارم در ۹۰ صفحه راجع به برابری زن با مرد سخن می‌گوید اما در ۱۴۷ صفحه دیگر از زن به عنوان همسر و مادر سخن می‌گوید.

در جای جای متن ذیل ارزش رابطه‌ای شاهد وجهیت رابطه‌ای و وجهیت بیانی بوده‌ایم؛ که برای اجتناب از طولانی شدن مقاله فقط به چند نمونه از آن‌ها اکتفا می‌کنیم

وجهیت رابطه‌ای زن و مرد

- او زنان را از این حیث که قدرت کافی برای اثبات حرفشان در مقایسه با مردان ندارند و همچنین بر عکس مردان به تزیین خودشان علاقه‌مندند، از مردان تفکیک می‌کند؛ او این تفکیک را به عاطفه زن نسبت می‌دهد و می‌گوید غالب زنان در غالب جوامع بشری این گونه‌اند (همان، ۵۲).

- او رابطه‌ای سلسله‌مراتبی از رابطه زن و مرد می‌سازد و ارزش یکسان آن‌ها را به جهانی دیگر و نزد پروردگار واگذار می‌کند. برای مثال او می‌گوید این سلسله‌مراتب و زبردست بودن با بی‌ارزشی یکی نیست. از نظر او ارزش و بی‌ارزشی انسان در جهان آخرت است که معنا می‌یابد و در این جهان همه باید در جایگاهشان بایستند و اگر کسی در جای بهتری ایستاد این ربطی به ارزش داشتن بیشتر او ندارد (همان، ۷۵، ۷۶ و همچنین در این رابطه نگاه کنید به: ص ۸۴، ۹۰).

وجهیت بیانی

- او وقتی بر این نکته پافشاری می‌کند که اسلام دین مردان نیست و متعلق به همه انسان‌هاست، در مقام مردی سخن می‌گوید که مجری نهاد دین و مرجعی روحانی است و با

ذکر این نکته خودش را در مقابل فمینیست‌های سکولاری قرار می‌دهد که باور دارند، اسلام مردان را به عنوان انسان در نظر دارد و نه زنان را (همان: ۹۴ و در این رابطه نگاه کنید به: ص ۱۱۹). او همواره از اسلام به عنوان یگانه منجی زن سخن می‌گوید، منجی‌ای که به زن ارزشی معادل ارزش مرد بخشیده است؛ اما ناگهان تحت عنوان "دفاع یکسان از زن و مرد" شکافی به وجود می‌آورد بین این مبحث با مباحثی که تاکنون ذیل برابری زن و مرد گفته بود. او در اینجا در مقام کسی که از اسلام دفاع می‌کند گویی به سوی مخاطبی دیگر می‌چرخد؛ مخاطبی که اسلام را نه تنها منجی زن نمی‌شناسد بلکه معتقد است که به وسیله اسلام، زن در وضعیت تبعیض‌آمیزی قرار گرفته است. انگار اینجا روی سخنش با فمینیست‌های سکولاری است که می‌گویند اسلام دین تبعیض‌آمیزی برای زن است (همان، ۱۱۹).

- او هنگامی که بر قانون ارث پافشاری می‌کند و الغای قانون ارث را با برهم خوردن اوضاع اقتصادی مرتبط می‌داند، خودش را در برابر کمونیست‌هایی قرار می‌دهد که خواستار الغای قانون ارث هستند (همان، ۱۳۱).

او چگونه از ضمائر "ما" و "شما" و یا "ما" و "آن‌ها" استفاده می‌کند؟

- او جوامع غرب امروز و دوره پیش از اسلام را از این جهت که هر دو زن را بی‌ارزش ساختند یکی می‌کند و از این دو "آن‌ها" می‌سازد؛ آن‌هایی که هر دو به طریقی در جاهلیت به سر می‌برند یکی با تنفرش از دختر و دیگری با نگاه تجاری‌اش نسبت به زن؛ اما در مقابل آن‌ها "ما" قرار داریم یعنی جامعه‌هایی -همچون جامعه دوران پیامبر و جامعه اسلامی ایران- که از مجرای اسلامی شدن، ارزش زن را احیا کردند. در واقع دو جامعه -اعراب پیش از اسلام و جوامع غربی امروز- به "آن‌ها" تبدیل می‌شوند و در مقابل، دو جامعه -جامعه اسلامی دوران حضرت محمد و جامعه اسلامی ایران- به "ما" تبدیل می‌شوند (همان، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۶۵، ۶۸، ۹۱).

او برای یکی کردن جامعه عرب جاهلی و جوامع غربی با یکی کردن باور به زن بودن فرشتگان در میان عرب جاهلی و مجسمه آزادی در دوران مدرن که یک زن است هر دو را "آن‌هایی" که جاهلند، معرفی می‌کند (همان، ۵۳) ضمن اینکه او زنده‌به‌گور کردن اعراب جاهلی را با آزادی سقط جنین یکی می‌کند و از این طریق دوباره این دو جامعه را یکی می‌کند (نگاه کنید به: ص ۵۶). ضمن اینکه او می‌گوید در جوامعی مثل فرانسه همچون جوامع قبل از اسلام زن را موجودی مستقل نمی‌دانند و برای اموالی که متعلق به زن است شوهر باید تصمیم

بگیرد (همان، ۶۰). او می‌گوید هم در عرب جاهلی و هم در جوامع غربی زن برده بوده و اسلام است که با احترام به زن او را آزاد کرده است؛ برعکس جوامع قبل از اسلام که زن را بی‌ارزش می‌دانستند و جوامع غربی‌ای که زن را عروسکی بی‌ارزش می‌دانند که به درد خاموش کردن شهوت و یا ابزاری برای تبلیغ شده است.

- او یهودیت را به عنوان "آن‌ها" در مقابل "ما" که اسلام آوردیم معرفی می‌کند (همان، ۶۷). او روایات اسلامی "ما" را در مقابل روایات اسرائیلی "آن‌ها" می‌آورد و برای قوی‌تر شدن "ما" تلویحاً علم را در دایره ما نشان می‌دهد؛ برای مثال می‌گوید روایات اسرائیلی خلاف مشاهده و حس است. (همان، ۷۲ و همچنین در این رابطه نگاه کنید به: ص ۸۰)
- او یونانی‌ها و رومی‌ها و علمای مسیحی را از این جهت که برای زن ارزشی قائل نبودند "آن‌ها" معرفی می‌کند در مقابل "ما" به عنوان مسلمانانی که با ارجاع به دین‌مان برای زن ارزش قائل شدیم (همان، ۷۶).
- در جای جای این متن مسلمانان با عالمان (فیلسوفان، دانشمندان، روانشناسان) به عنوان "ما" قلمداد شده‌اند؛ این یکی شدن، این فرض را تقویت می‌کند که علم و دین -اسلام- با هم سازگارند.

ادعاهای پایه‌ای و مسئله انسجام

در این کتاب، نویسنده همان ابتدا دو ادعای پایه‌ای راجع به وضعیت زن و مرد ارائه می‌کند؛ این ادعاها از این جهت پایه‌ای است که به عنوان ادعایی کلی راجع به مساوی بودن شخصیت زن و مرد و صاحب‌اختیار و اراده بودن آن‌ها آورده می‌شود، اما بلافاصله، هنگامی که مکارم شیرازی از زندگی عملی-اسلامی زن و مرد سخن می‌گوید این ادعاها به‌گونه‌ای فراموش می‌شوند که گویی اصلاً در متن وجود ندارند. یکی از ادعاها این است: «اسلام زن را مانند مرد برخوردار از روح کامل انسانی و اراده و اختیار دانسته و او را در مسیر تکامل که هدف خلقت است می‌بیند؛ بدین رو هر دو را در یک صف قرار داده است.» (مکارم، ۱۳۹۲: ۶۱).

این ادعا با دیگر ادعاهای انضمامی تر مکارم شیرازی که راجع به زندگی واقعی زن و مرد در جامعه و روابط آن‌ها در خانواده است دچار عدم انسجام می‌شود؛ به‌خصوص لحظه‌ای که او از نقش هدایت‌گری در خانواده می‌گوید؛ او مرد را هدایت‌گر خانواده می‌داند و نقش سرپرستی زن را به مرد واگذار می‌کند. او مرد را از این جهت سرپرست زن می‌داند که مرد دارای قدرت تفکر

بیشتر، بنیه قوی‌تر و قدرت اقتصادی نسبت به زن است (همان: ۲۳۰). او در ادامه با هدف برقراری انسجام با ادعای ابتدایی می‌گوید: ناگفته پیداست سپردن این وظیفه به مردان، نه دلیل بالاتر بودن شخصیت انسانی آنهاست و نه سبب امتیاز آنان در جهان دیگر، زیرا آن صرفاً بستگی به پرهیزکاری دارد، همان‌طور که شخصیت انسانی یک معاون از یک رئیس ممکن است در جنبه‌های مختلفی بیشتر باشد اما رئیس برای سرپرستی کاری که به او محول شده از معاون خود شایسته‌تر است (همان: ۲۰۳). در واقع هنگامی که مکارم شیرازی مقام ریاست بر خانواده را تحت هر شرایطی^۱ به مرد واگذار می‌کند به این معنی است که او بر ذاتی بودن نقش‌های زن و مرد تأکید می‌کند و از سوی دیگر هنگامی که او نقصان عقل در زن را بدون هیچ ارجاعی مطرح می‌کند بر بدهت موضوع - کمبود عقل در زن - تأکید می‌کند. همچنین، او مشخص نمی‌کند که چه چیز بر سازنده شخصیت در دو جنس است به طوری که آنها در شخصیت، یکسان فرض می‌شوند اما یکی از آنها از نیروی عقل کمتری برخوردار است یا چگونه نقص عقل در زن، به مشکلاتی در شخصیتش منتهی نمی‌شود و دقیق‌تر اینکه نقصان عقل، چگونه به مشکلاتی در اراده‌ورزی زن منجر نمی‌شود؟ کما اینکه برخلاف ادعای اول، از نظر مکارم شیرازی زن نمی‌تواند اراده‌اش را در جهت درستی به کار گیرد و به همین دلیل است که به سرپرست نیازمند است. در واقع سرپرست به اتکای نیروی عقل بیشتری که در اختیار دارد اراده‌اش را نه تنها برای خودش بلکه برای زن نیز به کار می‌اندازد.

اما این عدم انسجام در جای دیگری نیز نمایان می‌شود؛ هنگامی که او به مرد حق تنبیه زن را می‌دهد. او می‌گوید مرد باید زنی که سرکش شده و یا از وظایفش تخلف می‌کند را تنبیه کند و از سوی دیگر مردی که مرتکب تخلف شده را باید حاکم شرع به وظایفش آشنا کند. او این راهکار را به این دلیل موجه می‌داند که قدرت زن به مرد نمی‌رسد و به همین دلیل تنبیه مرد را باید به حاکم شرع محول کرد (همان: ۲۰۴). در اینجا او توضیح نمی‌دهد که به چه دلیل مجازات زن سرکش به حاکم شرع محول نمی‌شود؛ و همین عدم توضیح، مرد را به عنوان حاکم شرعی زن معرفی می‌کند. او در ادامه می‌نویسد: «در تمام قوانین دنیا هنگامی که راه‌های مسالمت‌آمیز برای وادار کردن افراد به ادای وظیفه مؤثر واقع نشود به خشونت متوسل می‌شوند، نه تنها از طریق ضرب بلکه گاهی در موارد خاصی مجازات‌هایی شدیدتر از آن نیز قائل می‌شوند که تا سر حد اعدام پیش می‌رود.» (همان: ۲۰۱). نویسنده "تمام قوانین دنیا" را به عنوان

^۱شرایطی مثل بالاتر بودن تحصیلات و یا شغل زن و ...

شاهدی بر اثبات سخنش می‌گیرد. گویی که مسئله‌ای که او در حال سخن گفتن از آن بود، مسئله مجازات به طور کلی است؛ درحالی‌که او مشغول توضیح دادن چرایی حق تنبیه زن به وسیله مرد بود.

مکارم شیرازی به شبه‌علم نیز متوسل می‌شود و می‌نویسد: «روانکاوان امروز معتقدند جمعی از زنان دارای حالتی به نام «مازوشیسم» (آزارطلبی) هستند که گاه این حالت در آن‌ها تشدید می‌شود و تنها راه آرامش آنان مختصر تنبیه بدنی است. بنابراین ممکن است ناظر به چنین افرادی باشد که مختصر تنبیه بدنی درباره آنان جنبه آرام‌بخشی دارد و نوعی درمان روانی است» (همان: ۲۰۱). او مشخص نمی‌کند دقیقاً کدام روانشناسان چنین گفته‌اند گویا این موضوع بدیهی و مشهور است. هنگامی‌که او از "روانکاوان امروز" سخن به میان می‌آورد، گویی منظورش همه روانکاوان صاحب‌نظری است که معاصر ما هستند و آن‌ها جملگی بر این باورند که زنان یا اکثریتی از زنان به بیماری آزارطلبی دچار هستند و به همین دلیل است که این حکم مشروعیتی علمی می‌یابد. گویی از نظر او جنس زن از اساس به یک بیماری مبتلاست که فقط به وسیله جنس مرد درمان‌پذیر است؛ مردی که او را می‌زند. با توجه به آنچه گفته شد مکارم شیرازی در اینجا دوباره به ما یادآوری می‌کند که زن به اندازه مرد در مسیر تکامل نیست و به نوعی وظیفه مرد است که او را به این مسیر برگرداند و یا هدایت کند.

اما دومین ادعای کلی‌ای که او مطرح می‌کند این است که «هر دو جنس در صورتی‌که در مسیر اعمال صالح گام بردارند، گامی مثبت و سازنده که از انگیزه‌های ایمانی مدد گیرد هر دو به یکسان دارای «حیات طیبه» خواهند بود و هر دو از پاداش مساوی در پیشگاه خدا بهره‌مند می‌شوند و موقعیت اجتماعی آن‌ها نیز همانند خواهد بود، مگر اینکه از نظر ایمان و عمل صالح بر دیگری برتری یابد» (همان: ۷۴). اما در ادامه، او موقعیت اجتماعی زن و مرد را نه بر اساس ایمان و عمل صالح، بلکه بر اساس تفاوت در فیزیولوژی و نوعی روانشناسی - که منبع‌اش نامشخص است - توضیح می‌دهد؛ بر این اساس، هر آنچه که طبیعی است، فطری است و فطرت، مبتنی است بر حکمت. در واقع او بر عکس دومین ادعای کلی‌ای که مطرح می‌کند، موقعیت اجتماعی زن و مرد را نه بر اساس همانندی بلکه بر اساس تفاوت زیستی جنس زن و مرد توضیح می‌دهد و از تشریح اینکه چگونه و چرا تفاوت زیستی میان دو جنس به تفاوت میان حقوق آن‌ها منجر می‌شود سر باز می‌زند و آن را بدیهی فرض می‌کند.

صورت‌بندی وضعیت زن

با توجه به آنچه که گفته شد بهتر است برای فهم صورت‌بندی مکارم شیرازی از زن، ابتدا تعریفش از جامعه را بیاوریم؛ در واقع تعریف جامعه و -در ادامه- تعریف او از عدالت ما را به طور بی‌واسطه‌تری با چگونگی صورت‌بندی او از وضعیت زن مواجه می‌کند. جامعه از نظر او به مثابه پیکری است که اعضا باید متفاوت با هم باشند تا این پیکر از کار نیفتد؛ مثلاً باید هم سلول ظریف [زنانه] داشته باشیم و هم سلول خشن [مردانه]، باید سلول‌ها گوناگون باشند تا وظایف مختلف انجام شوند؛ مثلاً بعضی سلول‌ها وظیفه تفکر و سلول‌های دیگری وظیفه مشاهده و سلول‌هایی که وظیفه شنیدن و سلول‌هایی که وظیفه سخن گفتن را دارند (همان: ۱۴۲). او می‌گوید تفاوت جسمی مرد و زن را همچون تفاوت روحی آن‌ها نمی‌توان انکار کرد و بدیهی است که این تفاوت برای ادامه نظام جامعه انسانی ضروری است و آثار و پیامدهایی در بعضی از قوانین حقوقی زن و مرد ایجاد می‌کند، ولی اسلام هرگز شخصیت انسانی زن را همچون جمعی از روحانیون مسیحی در قرون پیشین زیر سؤال نمی‌برد (همان: ۹۰).

او در این‌جا نیز توضیح نمی‌دهد که شخصیت انسانی زن که همانند مرد است چگونه در جامعه نمود می‌یابد و یا چرا نمود این تساوی در شخصیت را، در جامعه و در نظام حقوقی نمی‌بینیم. در واقع چیزی که مکارم شیرازی بر آن تأکید می‌کند نه شخصیت انسانی برابر زن و مرد بلکه تفاوت حقوق و وظایف زن و مرد در خانواده است که از دید او برگرفته از تفاوت جسمی و روحی زن و مرد است و بر همین اساس است عادلانه است. باید به تعریف مکارم شیرازی از عدالت دقت کنیم، به نظر می‌رسد که عدالت در دیدگاه او در پیوند با طبیعت است. برای مثال هنگامی که او درباره ارثیه صحبت می‌کند، ارث را به مثابه عدالتی طبیعی^۱ که در درون خود کارکردی هم برای رشد اقتصادی و هم برای جامعه دارد، در نظر می‌آورد. او در ادامه از جامعه فرانسه مثال می‌آورد که با الغا قانون ارث، وضع اقتصادی‌شان به هم ریخت. او توضیح نمی‌دهد که چگونه الغای قانون ارث می‌تواند وضع اقتصادی را به هم بریزد یا چه عوامل دیگری در این رابطه دخیل بوده‌اند. به نظر می‌رسد همین کلی‌گویی سر نخ‌ی از مواضع ایدئولوژیک به دست می‌دهد؛ زیرا استفاده از آن برای تأیید مواضع ایدئولوژیک است نه علمی.

۱ وقتی که طبیعتاً -از طریق قانون وراثت (قانون = طبیعت)- پدر و مادر صفات‌شان را به فرزند منتقل می‌کنند پس طبیعتاً باید اموالشان هم به همین سیاق به فرزندشان منتقل شود (مکارم، ۱۳۹۲: ۱۳۱).

او در ادامه می‌گوید این ظاهر قانون ارث است که سهم مرد دو برابر زن است درحالی‌که از یک نظر سهم زن دو برابر مرد است چون ارث زن برای خود زن است اما مرد باید خرج زن را هم بدهد (همان: ۱۳۴). این در حالی است که جامعه امروز به کلی متفاوت از آن است که برایش چنین قانون، ایده و یا الگویی مطرح شود. در جامعه امروز بسیاری از زنان بیرون از خانه مشغول کار هستند و مخارج خود و خانواده را به عهده دارند و اساساً در جامعه کنونی مرد به تنهایی نمی‌تواند وظیفه تأمین معاش خانواده را بر عهده بگیرد. ضمن اینکه او توضیح نمی‌دهد که اگر زن ازدواج نکرده باشد و به او نصف برادرانش ارث برسد چه می‌شود؟ گویی که مکارم شیرازی زن مجرد را به عنوان زنی که می‌تواند علیرغم زن بودن و مسلمان بودنش وجود داشته باشد، در نظر نمی‌گیرد. از سوی دیگر در این دیدگاه مرد فرصت‌های بسیار بیشتری برای به دست آوردن درآمد و بالا بردن توان اقتصادی دارد. با این توصیف زن ابتدا محروم از توان اقتصادی می‌شود و در ادامه به دلیل ناتوان شدنش از قدرت اقتصادی، از امکانات دیگری نیز محروم می‌شود و وجودش وابسته به وجود دیگری (مرد) می‌شود.

از سوی دیگر، او معتقد است که عدالت را حتماً باید در پیوند با حکمت دید؛ او در باب لزوم آستی دادن عدالت با حکمت معتقد است که اگر زن و مرد با هم یکسان بودند، لذات مشروع از بین می‌رفت (همان: ۱۴۳). در اینجا او توضیح نمی‌دهد لذت در چه صورتی مشروع است و در چه صورتی از مشروع بودگی خارج می‌شود و این حد و حدود بر مبنای چه منطقی یا بر مبنای چه حکمتی است.

ضمن اینکه از نظر مکارم شیرازی عدالت به معنای تساوی حق و وظیفه است و از نظر او حق و وظیفه جدایی ناپذیرند: به همان اندازه که زنان وظایفی دارند، حقوقی هم برایشان قرار داده شده است و از تساوی این «حقوق» با آن «وظایف»، اجرای عدالت در حق آنان عملی می‌گردد (همان: ۱۶۳). او این ادعا را بدون این‌که توضیح دهد که اندازه‌گیری نسبت حق با وظیفه چگونه ممکن است و مساوی شدن حق و وظیفه چگونه ممکن می‌شود، رها می‌کند؛ گویی که این ادعای روشنی است و نیاز به توضیح ندارد. ضمن اینکه در معنای عدالتی که او استفاده می‌کند دوباره ادعای اساسی‌اش را^۱ به فراموشی می‌سپارد و هرگز به آن باز نمی‌گردد.

۱. هر دو جنس در صورتی‌که با ایمان باشند و در مسیر اعمال صالح گامی مثبت و سازنده بردارند، هر دو به یکسان دارای «حیات طیبه» و از پاداش مساوی در پیشگاه خدا بهره‌مند می‌شوند و موقعیت اجتماعی آن‌ها نیز همانند خواهد بود (همان، ۷۴).

او در ادامه تفکیکی ضمنی میان مساوات و عدالت قائل می‌شود و می‌گوید چون زن پایگاه وجود و پیدایش انسان است و رشد نونهالان در دامن او انجام می‌پذیرد، همان‌طور که جسماً متناسب با حمل و پرورش و تربیت نسل‌های بعد آفریده شده، از نظر روحی نیز سهم بیشتری از عواطف و احساسات دارد. مگر نه این است که باید طرفدار عدالت در اجتماع بود؟ آیا عدالت غیر از این است که هر کس به وظیفه خود پرداخته و از مواهب و مزایای وجودی خویش بهره‌مند گردد. بنابراین، آیا دخالت دادن زن در کارهایی که خارج از تناسب روحی و جسمی اوست، برخلاف عدالت نمی‌باشد؟ (همان: ۱۲۲).

در اینجا روشن می‌شود که مکارم شیرازی بارداری و پرورش فرزند را به عنوان "وظیفه" برای زن در نظر می‌گیرد. ضمن این‌که در فصل‌های بعد به وظیفه زنان تنها به عنوان همسر و مادر می‌پردازد و همین تأکیدها ما را به این نتیجه می‌رساند که از نظر او تنها وظایف زن همان برآوردن نقش همسری و مادری است و در واقع به همین دلیل است که از حق تحصیل زن سخنی نمی‌گوید.

در همین جاست که تعریف او از جامعه معنا می‌یابد. او می‌گوید: اینجاست که می‌بینیم اسلام در عین طرفداری از عدالت، مرد را در پاره‌ای از کارهای اجتماعی که به خشونت و یا دقت بیشتری نیازمند است، مانند سرپرستی کانون خانه و ... مقدم داشته و مقام معاونت را به زن واگذار کرده است: «خانه و اجتماع هرکدام احتیاج به مدیر دارند و مسأله مدیریت در آخرین مرحله خود، باید به یک شخص منتهی گردد وگرنه کشمکش و هرج‌ومرج حاکم خواهد شد. با این وضع، آیا بهتر است مرد برای این کار نامزد گردد یا زن؟ همه محاسبات دور از تعصب می‌گوید وضع ساختمانی مرد ایجاب می‌کند که مدیریت خانواده به عهده او نهاده شود و زن معاون او باشد. جمعی اصرار دارند این واقعیت‌ها را نادیده بگیرند، ولی وضع زندگی، حتی در جهان امروز و در کشورهایی که به زنان آزادی و مساوات کامل داده‌اند، نشان می‌دهد که عملاً مطلب همان است که در بالا گفته شد، اگرچه در مقام سخن خلاف آن گفته شود» (همان، ۱۲۲).

در اینجا نویسنده با پرسیدن سؤال و جواب دهی به خودش، پاسخ سؤالات را بدیهی جلوه می‌دهد، گویی که نیاز به هیچ ارجاعی نیست؛ ضمن اینکه او با استفاده از اصطلاحات و جملاتی همچون: «مگر نه این است»، «با این وضع بهتر است»، «همه محاسبات دور از تعصب» و در نهایت هنگامی که می‌گوید «عملاً مطلب همان است که گفته شد، اگرچه در مقام سخن خلاف آن گفته شود»، ادعایش را بدیهی‌تر می‌سازد.

او در رابطه با رعایت عدالت و تعدد زوجات با اشاره به آیه سوم سوره نساء که می‌گوید اگر می‌تسید با ازدواج متعدد نتوانید عدالت را میان همسران خود رعایت کنید تنها یک همسر بگیرید، او می‌گوید «بی‌شک «عدالت» در محبت‌های قلبی خارج از قدرت انسان است. چه کسی می‌تواند محبتی را که بیرون وجود اوست از هر نظر تحت کنترل درآورد؟ به همین دلیل رعایت این نوع عدالت را خداوند واجب‌نموده و در آیه ۱۲۹ همین سوره می‌فرماید: (وَ لَنْ تَسْتَطِيعُوا اَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَ لَوْ حَرَصْتُمْ) «شما هر قدر کوشش کنید نمی‌توانید در میان همسران خود (از نظر تمایلات قلبی) عدالت و مساوات برقرار سازید» (همان: ۱۷۳).

او روشن نمی‌کند که چگونه از آیه سوم سوره نساء به این نتیجه می‌رسد که منظور از عدالت، عدالت در جنبه‌های عملی و خارجی است و چگونه از دو آیه پایین‌تر به این نتیجه می‌رسد که منظور از عدالت، عدالت در تمایلات قلبی است. او ادامه می‌دهد: "بنابراین محبت‌های درونی مادام که موجب ترجیح برخی از همسران بر برخی دیگر از جنبه‌های عملی نشود ممنوع نیست، آنچه مرد موظف به آن است رعایت عدالت در جنبه‌های عملی و خارجی است." از این بیان چنین برداشت می‌شود که مکارم شیرازی به مردان این اطمینان را می‌دهد که می‌توانند و مجازند که عاشق کسی دیگر باشند. او در ادامه می‌گوید: "کسانی که خواسته‌اند از ضمیمه کردن آیه مورد بحث (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً) و آیه (وَ لَنْ تَسْتَطِيعُوا اَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَ لَوْ حَرَصْتُمْ) با یکدیگر چنین نتیجه بگیرند که تعدد زوجات در اسلام مطلقاً ممنوع است، زیرا در آیه نخست آن را مشروط به عدالت کرده و در آیه دوم عدالت را برای مردان در این مورد امری محال دانسته، سخت در اشتباهند، زیرا همان‌طور که اشاره شد، عدالتی که مراعات آن از قدرت انسان بیرون است، عدالت در تمایلات قلبی است و این از شرایط تعدد زوجات نیست، آنچه از شرایط است عدالت در جنبه‌های عملی است. از این گذشته از نظر فقه اسلامی و منابع مختلف آن در میان شیعه و اهل تسنن مسأله تعدد زوجات با شرایط آن جای گفت‌وگو و چانه زدن نیست و از ضروریات فقه اسلام محسوب می‌شود (همان: ۱۷۴).

در اینجا مکارم شیرازی به روشنی ادعا می‌کند که تعدد زوجات از ضروریات دین است. ضمناً به نظر می‌رسد مکارم شیرازی فرض می‌گیرد که گزینه جنسی مرد اهمیت دارد و گویی زنان برای پاسخ به این گزینه وجود دارند زیرا در ادامه می‌گوید: "گاهی بر اثر تمایلات شدید جنسی و عدم توانایی همسر اول در برآوردن این خواست غریزی، مرد خود را ناچار به ازدواج دوم می‌بیند، حتی اگر از راه مشروع انجام نشود از راه‌های نامشروع اقدام می‌کند. در این‌گونه

موارد نیز نمی‌توان منطقی بودن خواست مرد را انکار کرد" (همان، ۱۷۵).

ضمن اینکه تعدد زوجات از نگاه او با نیاز زن به یک قیم توجیه می‌شود چون او در این باره می‌نویسد: "زنان بیوه با محدود شدن مسأله تعدد زوجات از نابسامانی زندگی خود شکایت دارند و جلوگیری از تعدد را نوعی احساسات ظالمانه درباره خود تلقی می‌کنند" (همان، ۱۷۵).

با این توصیف به نظر می‌رسد که از دیدگاه مکارم شیرازی زن بیوه در وضعیتی است که نمی‌تواند همسر مجرد اختیار کند و فقط مردان زن‌دار می‌توانند با او ازدواج کنند.

او در ادامه و در پاسخ به این سؤال: "در اینجا برخی سؤال می‌کنند ممکن است شرایط و کیفیاتی که در بالا گفته شد، برای زن یا زنانی نیز پیش آید، آیا در این صورت می‌توان اجازه داد که دو شوهر یا بیشتر برای خود انتخاب کنند؟" با ارجاع به جانداران، میل جنسی مرد را مسئله‌ای ذاتی می‌داند و با ارجاع به "کتاب‌های علمی"، "سرد مزاجی" را به زن نسبت می‌دهد و در ادامه از زبان "برخی دانشمندان" می‌گوید کودکی که پدرش مجهول است از سوی مادر در محرومیت مطلق عاطفی قرار می‌گیرد؛ -همین کلی‌گویی و ارجاعات نامشخص است که به بداهت موضوع می‌انجامد- به این صورت که زن طبیعتاً نمی‌تواند چند همسر داشته باشد و کودک محققاً در محرومیت عاطفی به سر خواهد برد. در نگاه کلی، این کودک هم از حمایت مالی مرد و هم از حمایت عاطفی زن و هم از حمایت حقوقی جامعه بی‌نصیب می‌شود (همان، ۱۷۸). توسل به شبه‌علم و کلی‌گویی ادامه می‌یابد.

نتیجه‌گیری

مکارم شیرازی در مقام یک مرجع دینی به تبیین نظم جنسیتی و جایگاه زن در اسلام پرداخته است. او با ارجاع به آیات و روایات راجع به زن مطلوب سخن می‌گوید که ابتدایی‌ترین مشخصه برای زن مطلوب، مسلمان بودن اوست. ضمن اینکه او به طور کلی با ارجاع به آیات و روایات وجود زن و چگونه بودنش را حول چند مفهوم صورت‌بندی می‌کند که عبارتند از: فطرت و طبیعت، عدالت، جامعه و رابطه حق و وظیفه؛ و نکته آخر، او برای اینکه بتواند وضعیت زن، حقش، وظایفش و عدالت در حق زن را توضیح دهد ناگزیر است که او را با وضعیت مرد مقایسه کند و همین مقایسه موجب تنش‌هایی در آراء او می‌شود؛ تنش‌هایی که حل نشده باقی می‌مانند و کل بحث را دچار عدم انسجام می‌سازد. اما همه تنش از مقایسه میان وضعیت متفاوت زن و مرد به وجود نمی‌آید؛ تنش اساسی‌تر در ادعای کلی او درباره همانندی زن و مرد

در داشتن روح کامل انسانی، اراده، اختیار و تکامل و موقعیت اجتماعی یکسان به وجود می‌آید. زیرا از سوی دیگر زن را در چارچوب خانواده و به عنوان همسر و مادر به رسمیت می‌شناسد، زنی که تحت ریاست مرد، در مقام معاون او ولی از نظر مالی وابسته، به امور خانواده و تربیت فرزندان می‌پردازد.

به نظر می‌رسد مکارم شیرازی نقشی محافظه‌گرایانه از الگوی زنِ گفتمان اسلام‌گرایی را که به تعبیر فاطمه صادقی (۲۰۱۱) مطهری نماینده آن است بر عهده می‌گیرد. در واقع این محافظه‌گری با زمینه سیاسی‌ای که در جریان است گره می‌خورد. به تعبیری دولت‌مردان و نهادهای دولتی به بازتولید و محافظت از همان ایده‌ها و سنت‌هایی تأکید می‌کنند که در لحظه تغییر نظام سیاسی سال ۱۳۵۷، در ذهن داشتند به تعبیری این نهادها وضعیت و مسئله زنان در جامعه اسلامی را با محافظت از ایده‌های مرتضی مطهری شکل می‌دهند و در این میان مکارم شیرازی که سوژه (مجری) نهاد دین است و مواضع سیاسی‌اش همسو با سیاست‌های کلی نظام جمهوری اسلامی است به سوژه محافظ الگوی مطلوب از قبل برساخت شده زن در جامعه اسلامی تبدیل می‌شود.

به نظر می‌رسد مکارم شیرازی رویکرد جدیدی در رابطه با چگونه بودن زن در جامعه معرفی نمی‌کند بلکه رویکردش تأکید و تکرارِ رادیکال‌تر رویکرد مرتضی مطهری نسبت به زن است؛ از این حیث رادیکال‌تر که مکارم شیرازی به‌روشنی ادعا می‌کند که تعدد زوجات از ضروریات فقه اسلام است؛ به این معنا که دیگر جایی برای چانه‌زنی باقی نمی‌ماند؛ درحالی‌که قبلاً مطهری تعدد زوجات را ضرورتی اجتماعی معرفی کرده بود (مطهری، ۱۳۹۲: ۳۵۰). در باقی موارد رویکرد مطهری و مکارم در پیش‌فرض‌ها و در نتایجی که از این پیش‌فرض‌ها به دست می‌آید شبیه به هم هستند؛ برای مثال مطهری نیز برای صورت‌بندی عدالت میان زن و مرد، از طبیعت زن و مرد سخن می‌گوید؛ او نیز برای رسیدن به این مقصود گاهی به زندگی حیوانات ارجاع می‌دهد و در برخی موارد به آراء فیلسوفان و روانشناسان غربی رجوع می‌کند و بر اساس تأکیداتش، زن مطلوب، زنی است که پیش و بیش از هر چیز به وظیفه مادری و خانه‌داری اهمیت می‌دهد و بر اساس آنچه که قانون طبیعت است، ریاست مرد را می‌پذیرد و مطیع مصلحت‌اندیشی‌های او است (منوط به این‌که مصلحت‌اندیشی مرد برای حفظ خانواده باشد) (نوذری، کشاورز، ۱۴۰۲: ۲۱).

این در حالی است که وضعیت جامعه و موقعیت کنونی زنان با جامعه و وضعیت زنان در دوران مطهری بسیار متفاوت شده است. آن‌طور که ساناساریان (۱۳۸۴) می‌گوید در سال ۱۳۵۷ (مقارن با انقلاب و دوره حیات مطهری) حدود ۳۸ درصد دانشجویان دانشگاه‌های ایران زنان بودند اما با وجود افزایش باسوادی، نگرش آنان نسبت به نقش سنتی و نیز جایگاه فرودست خود تغییری نکرده بود این در حالی است که اکنون (مقارن با دوره حیات مکارم شیرازی) با ارجاع به تحقیقاتی که به بررسی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان پرداخته است (۱۳۹۴، ۱۳۷۹، ۱۳۸۲) و آن‌طور که اسدالله‌نژاد (۱۳۹۹) می‌گوید درمی‌یابیم که با وجود سیاست‌گذاری‌هایی که با تأکید بر نقش زن به عنوان مادر و همسر وجود دارد، در نگرش زنان تغییراتی نسبت به نقش‌شان در حوزه خصوصی رخ داده است؛ به این معنا که آن‌ها خواهان برابری بیشتری بین حقوق و وظایف خود با شوهرانشان هستند و از نقش زنانه‌ای که مطهری و مکارم شیرازی از زن مطلوب در خانه ارائه می‌دهند فاصله گرفته‌اند. این بررسی‌ها نشان می‌دهد که نگرش آن‌ها در حوزه خانواده از حیث برابری خواهانه بودن، جلوتر از قوانین موجود است.

هدف مطهری این است که الگویی از زن مسلمان ارائه دهد که با مقتضیات زمان هماهنگ باشد^۱ اما مکارم شیرازی بی‌اعتنا به هدف مطهری، از الگوی مطهری محافظت می‌کند؛ و به همین دلیل است که به نظر می‌رسد تأکیدات مکارم شیرازی راجع به چگونه بودن زن با آنچه که به‌واقع در جامعه رخ می‌دهد فاصله زیادی دارد و اساساً مقتضیات امروزی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی امکان چنین الگویی از زن را ناممکن می‌کند. در واقع مکارم شیرازی برعکس مطهری، وارد هیچ دیالوگی برای برساخت الگویی از زن نمی‌شود؛ به این معنا که او هیچ الگویی از زن در نظر ندارد که از مجرای فکر کردن به آن و پیدا کردن نواقص و ایرادات آن به برساخت الگویی نو برسد؛ گویی او همان الگوی قبلی را بی‌هیچ حرفی بازتولید می‌کند.

در رابطه با بحث ایدئولوژی‌ها باید به این نکته اشاره کرد که مکارم شیرازی در جای جای متن از دانش زمینه‌ای استفاده می‌کند که دارای خصوصیت ایدئولوژیک است؛ همان‌طور که در بخش یافته‌ها اشاره شد خصوصیات ایدئولوژیک به‌خصوص هنگامی که او از مفهوم "غرب" استفاده می‌کند و جوامع غربی را با جوامع "جاهلی" قبل از اسلام یکی می‌کند، قابل رؤیت می‌شوند؛ و همچنین هنگامی که ادیان و اقوام دیگر را در مقابل اسلام و جامعه اسلامی ایران

۱ اگرچه وقتی مطهری مفروضاتش را بر فطرت و یا طبیعت زن و مرد استوار می‌کند پیشاپیش اجازه منطبق شدن با وضعیت اجتماعی را از مفروضاتش سلب می‌کند.

قرار می‌دهد؛ جای دیگری که این خصوصیات دیده می‌شوند هنگامی است که مرد را راهبر و تربیت‌کننده زن -از این حیث که حق تنبیه زن را دارد- معرفی می‌کند؛ و همچنین هنگامی که مرد را قوی و زن را ضعیف و حتی بیمار قلمداد می‌کند برای مثال از نظر او زنان قدرت کافی برای اثبات حرفشان در مقایسه با مردان ندارند، قدرت اقتصادی ندارند؛ نیروی جنسی مرد بیش از زن است و در سلسله مراتبی سازی رابطه زن و مرد، زن پایین است و مرد بالا؛ مرد رئیس است و زن معاون و همچنین "زنان و یا اکثر زنان" به بیماری آزارطلبی مبتلا هستند و با تنبیه بدنی به وسیله شوهرشان حالشان بهتر می‌شود. ضمن اینکه هنگامی که او وضعیت زن را به وسیله حکمتی که بر پایه فطرت و خلقت زن شکل گرفته توضیح می‌دهد ذیل گفتمان ذات‌گرایی سخن می‌گوید و به نظر می‌رسد ذاتی کردن الگوی مورد نظر، بیش از هر چیز الگوی بازتولید شده را دارای خصوصیات ایدئولوژیک می‌کند.

در رابطه با بحث از تأثیراتی که بازتولید الگوی زن مطلوب مورد نظر مکارم شیرازی به جای می‌گذارد باید به این نکات اشاره کرد که او مبارزه‌ای علنی با غرب و جوامعی که اسلام را مبنا ننگرفته‌اند شکل می‌دهد و در گفتگوی بینامتنی‌اش با فمینیست‌های مسلمان و سکولار در خفا مبارزه می‌کند و آنچه که او می‌گوید نسبت به دانش زمینه‌ای، هنجاری است و در جهت حفظ روابط قدرت و گفتمان مسلط است.

منابع

- اسدالله نژاد، مهسا. (۱۳۹۹). «شکاف جنسیتی؛ تولید و بازتولید استعاره زن-مادر». سایت *پرایلماتیکا*، ۱۴۰۰/۳/۲۵
- امیدپور، زهره. (۱۳۸۰). تحلیل گفتمان مقاومت زنان از دوره مشروطیت تا اوایل حکومت پهلوی. تهران: دانشگاه الزهرا.
- بیات، آصف. (۱۴۰۰). «پسااسلام‌گرایی». ترجمه عباس جنگ. تهران: انتشارات بزنگاه، چاپ دوم.
- پایدار، پروین. (۱۳۸۰). «زنان و عصر تمدن بزرگ». تهران: مجله گفتگو، شماره ۳۲.

- جواد یگانه، محمدرضا. (۱۳۹۴). ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (موج سوم)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- رضایی، عبدالعلی. (۱۳۷۹). ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (موج اول)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- زیبایی‌نژاد، محمدرضا. (۱۳۸۲). «درآمدی بر فمینیسم، در فمینیسم و دانش‌های فمینیستی»: ترجمه و نقد تعدادی از مقالات دائرةالمعارف فلسفی روتلج، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خاوران، چاپ اول.
- ساناساریان، الیز. (۱۳۸۴). «جنبش حقوق زنان در ایران (طغیان، افول و سرکوب از ۱۲۸۰ تا ۱۳۵۷)». ترجمه: احمدی خراسانی، نوشین، تهران: نشر اختران.
- صادقی، فاطمه. (۲۰۱۱). «زنان، قدرت و مقاومت در ایران پس از انقلاب». لندن: نشر زنان و قوانین در جوامع مسلمان
- عاملی رضایی، مریم؛ مهرآیین، مصطفی؛ یشانی، طاهره؛ افکار امیریون، پریسا. (۱۴۰۰). «تحلیل گفتمان خاطرات زنان عصر مشروطه و پهلوی، تهران: ادبیات پارسی معاصر». دوره ۱۱، شماره ۲
- فرکلاف، نورمن. (۱۳۷۹). «تحلیل گفتمان انتقادی». گروه مترجمان. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه.
- گودرزی، محسن (۱۳۸۲). ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (موج دوم)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات
- مجاب، شهرزاد. (۱۴۰۰). «نظریه‌پردازی در باب اصول سیاسی فمینیسم اسلامی». ترجمه میترا حقی، سایت زنستان.
- مرنسی، فاطمه. (۱۳۸۰). «زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن پوش». ترجمه ملیحه مغازه‌ای، تهران: نشر نی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). «مسئله حجاب». تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۲). «نظام حقوق زن در اسلام». تهران: انتشارات صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۳). «زن در تفسیر نمونه». قم: انتشارات علی ابن ابی‌طالب (ع).
- مغیثی، هایده؛ مجاب، شهرزاد. (۱۴۰۲). «اخلاق فمینیستی: فرجام فمینیسم اسلامی و خیزش زن، زندگی، آزادی». سایت نقد اقتصاد سیاسی
- میرحسینی، زیبا. (۱۳۸۵). «آواهای تازه فمینیستی در جهان اسلام». نشریه بازتاب اندیشه، شماره ۷۵
- نوذری، زهرا؛ کشاورز، خدیجه. (۱۴۰۲). «تحلیل گفتمان انتقادی الگوی زن مطلوب در آثار مرتضی مطهری». تهران: مجله جامعه پژوهی فرهنگی

- Ameli Rezaei, Maryam; Mehrayin, Mustafa; Yeshani, Tahira; Afkar Amirion, Parisa. (2021). "Discourse analysis of women's memoirs of the constitutional and Pahlavi era, Tehran: contemporary Persian literature". Volume 11, Number 2z.nozari143@gmail.com (In Persian)
- Asadollah Nejad, Mahsa. (2019). "The gender gap; Production and reproduction of the woman-mother metaphor". Problematica site, 25/3/2020z. (In Persian) Bayat, Asif. (2021). "Post-Islamism". Translated by Abbas Jang. Tehran: Bezengah Publications, second edition. z. (In Persian) Fairclough, Norman. (2000). "Critical Discourse Analysis". Group of translators. Tehran: Media Studies and Research Center. (In Persian)
- Badran. Margot (2020). Feminisme islamique: qu'est-ce à dire?, dans Féminismes Islamiques, Mis en ligne sur Cairn.info le 19/08/2021
- Gudarzi, Mohsen (2012). Values and Attitudes of Iranians (Second Wave), Tehran: Culture, Art and Communication Research Institute (In Persian)
- <http://doi.org/10.3917/lafab.ali.2020.01.0053>
- Javadi Yeganeh, Mohammadreza. (2014). Values and Attitudes of Iranians (Third Wave), Tehran: Culture, Art and Communication Research Institute. (In Persian)
- Makarem Shirazi, Nasser. (2013). "Woman in sample interpretation". Qom: Ali Ibn Abi Talib Publications. (In Persian)
- Mernesi, Fatima. (2001). "Veil-wearing women and armor-wearing elites". Translated by Maleeha Machazei, Tehran: Nei Publishing. (In Persian)
- Mirhosseini, Ziba. (2006). "New Feminist Voices in the Islamic World". Reflection of thought Journal, No. 75. (In Persian)
- Mojab, Shahrazad. (1400). "Theorizing about the political principles of Islamic feminism". Translated by Mitra Haghi, Zanestan site. (In Persian)
- Motahari, Morteza. (1997). "Issue of hijab". Tehran: Sadra Publications. (In Persian)
- Motahari, Morteza. (2012). "Women's rights system in Islam". Tehran: Sadra Publications. (In Persian)
- Mugheethi, Haideh; Mojab, Shahrazad. (2023). "Feminist ethics: the end of Islamic feminism and the rise of women, life, freedom". Criticism of political economy site. (In Persian)
- Nozari, Zahra; keshavarz, Khadijah. (2023). "Analysis of the critical discourse of the ideal female model in the texts of Morteza Motahari". Tehran: Journal of Cultural Sociology (In Persian)
- Omidpour, Zahra. (2001). Discourse analysis of women's resistance from the constitutional period to the beginning of Pahlavi reign. Tehran: Al-Zahra University. (In Persian)
- Paydar, Parveen. (2001). "Women and the Age of Great Civilization". Tehran: Conversation magazine, number 32. (In Persian)
- Paydar, Parvin (1995), Women and the Political Process in Twentieth Century Iran, Cambridge University Press
- Poya, Maryam (1999), Women, work and Islamism: Ideology and resistance in Iran, London: ZED Books.
- Rezaei, Abdul Ali. (2000). Values and attitudes of Iranians (first wave), Tehran: Research Institute of Culture, Art and Communication. (In Persian)
- Sadeghi, Fatima. (2011). "Women, power and resistance in Iran after the revolution". London: Women and Laws in Muslim Societies Publishing (In Persian)

- Sanasarian, Elise. (2005). "Women's rights movement in Iran (revolt, decline and repression from 1901 to 1978)". Translation: Ahmadi Khorasani, Noushin, Tehran: Akhtaran Publishing House. (In Persian)
- Shahin, Emad el-Din (2014). "Salafiyah". The Oxford Encyclopedia of the Islamic World. Oxford Islamic Studies Online.
- Zainezhad, Mohammad Reza. (2003). "Introduction to feminism, in feminism and feminist knowledge": translation and criticism of a number of articles in Routledge Philosophical Encyclopedia, Qom: Office of Women's Studies and Research, Management Center of Sisteran Seminaries, first edition.(In Persian)