



The Effect of the Neo-Salafi Movement on the Evolution of Women's Political-Social Jurisprudence According to Yusuf Qaradawi's Opinions

Seyed Amene Mirkhoshkhou ^{1*}

Received on: 06/08/2022

Accepted on: 05/01/2023

Abstract

Throughout history, the Islamic world has witnessed various approaches to women's issues. Although the religion of Islam presented a new and progressive attitude towards women and their rights, during the period of the Islamic caliphate and the spread of Sunni jurisprudence, Muslim women in Islamic societies deviated from the original teachings of Islam. Most of these views were formed under the influence of the cultural atmosphere of Islamic societies in the era after the Prophet and during the middle centuries. However, the attitude of Sunni scholars and elders, along with their interpretation of religious sources, confirmed that practice. In the last hundred years, there has been an evolution of socio-political jurisprudence in women's issues by religious scholars, according to the neo-Salafi attitudes in Islamic matters. The turning point in the new approaches of Sunni scholars in the field of women is the opinion of Yusuf Qaradawi, who explains contemporary issues in the Islamic world from a new perspective by emphasizing al-Maqasidi jurisprudence. In this article, we will examine Qaradawi's contributions to women's social and political engagement, specifically exploring his views on hijab, social involvement (education and employment), and political participation. We will compare his jurisprudential perspectives with those of Salaf scholars. The main question is how the jurisprudence of Al-Maqasid has influenced the approach of Sunni religious scholars to women's issues. Through analytical-descriptive methods and the utilization of library resources, we demonstrate that Qaradawi employed a strategy to emancipate women from entrenched traditions and integrate them into the socio-political sphere. This approach considers both the objectives of Sharia and the safeguarding of public interests.

Keywords: Jurisprudence, Qaradawi, hijab, education, employment, and political participation.

^{1*}. Assistant Professor, Department of Political Science, Arak University.
(Corresponding Author: a-mirkhoshkhou@araku.ac.ir)



تأثیر جریان نوسلفی در تحول فقه سیاسی-اجتماعی بانوان با توجه به آراء یوسف قرضاوی

سیده آمنه میرخوشخو^{*۱}

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵

چکیده

جهان اسلام در طول تاریخ همواره شاهد رویکردهای متفاوتی به مسائل زنان بوده است. هرچند دین اسلام نگرش نو و پیشروانه درباره زنان و حقوقشان ارائه داد اما در دوره خلافت اسلامی و گسترش فقه اهل سنت، زنان مسلمان در جوامع اسلامی از نگرش‌های اصیل اسلام جا ماندند. عمده این دیدگاه‌ها تحت تأثیر فضای فرهنگی جوامع اسلامی در دوران پس از پیامبر و سده‌های میانه شکل گرفت؛ لیکن نگرش علما و بزرگان اهل سنت و نوع تفسیر ایشان از منابع دینی، آن رویه عملی را تأیید می‌کرد. در صد سال اخیر با توجه به نگرش‌های نوسلفی در مسائل اسلامی، شاهد تحول فقه سیاسی-اجتماعی در مسائل زنان از سوی عالمان دینی هستیم. نقطه عطف رویکردهای نوین علمای اهل سنت در حوزه زنان، آراء یوسف قرضاوی است که با تمسک به فقه مقاصدی، مسائل معاصر جهان اسلام را از منظری نو تبیین می‌کند. در این مقاله با نگاهی به آثار قرضاوی در حوزه فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی زنان با تمرکز بر سه مفهوم حجاب، حضور اجتماعی (آموزش و اشتغال) و مشارکت سیاسی، به مقایسه آراء فقهی ایشان با آراء فقهی علمای سلف خواهیم پرداخت. پرسش اصلی این است، چگونه فقه مقاصد توانسته رویکرد عالمان دینی اهل سنت به مسائل زنان را تغییر دهد؟ برای پاسخ به این سؤال با روش تحلیلی-توصیفی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای نشان می‌دهیم که قرضاوی برای رهایی زن از سنت‌های ایستا و وارد کردن او به عرصه اجتماعی-سیاسی از شیوه‌ای استفاده نمود که هم‌زمان هم مقاصد شریعت و نیز حفظ منافع عمومی لحاظ شود.

واژگان کلیدی: فقه مقاصد، قرضاوی، حجاب، آموزش و اشتغال، مشارکت سیاسی.

مقدمه

بررسی مسائل مربوط به زنان در جهان اسلام یکی از مهم‌ترین و در عین حال جنجال برانگیزترین موضوعاتی است که همواره قسمت مهمی از مطالعات اسلامی را به خود اختصاص داده است. در قرن بیستم و متعاقب مطالبات جدی درباره حقوق و آزادی‌های زنان در غرب، مسئله زن و حقوق او در جهان اسلام به صورت جدی توسط جامعه اسلامی، مقامات و عالمان دینی مورد بحث قرار گرفت. آنچه ما در این مقاله پی خواهیم گرفت، نه بررسی آراء تمام متفکران مسلمان در حوزه بانوان، بلکه سیر تحول فکری و تغییرات نظری است که در چند دهه اخیر به واسطه دیدگاه نوسلفیان در فقه اهل سنت صورت‌بندی شد. پیش از این، آراء فقهی سلفی به تأثر از نوع رویکرد به مسئله زنان، فعالیت و حضور اجتماعی و سیاسی زنان را برنمی‌تافت. این مسئله نه فقط در نظریات فقهی، بلکه در پیوند با زندگی روزمره بانوان بود و به عدم حضور آنها در فعالیت‌های عملی جهان اسلام منتج می‌شد. حضور بانوان در جامعه چه برای تحصیل یا اشتغال و یا هر نوع مشارکت اجتماعی و سیاسی با حوزه محرمات و ممنوعات دینی مواجه بود و لذا ممنوع اعلام شد؛ اما مسئله اصلی زمانی رخ داد که جوامع اسلامی در مواجهه با امور نو و مسائل ناشی از مدرنیزاسیون، نگرش‌های سلفی در مسائل زنان را برناتافت و قدرت و اعتبار آن دیدگاه‌ها را مورد سؤال قرار داد. چگونه می‌توان میان احکام و شرایع دین اسلام با تغییرات حادث شده در جهان معاصر پیوند برقرار کرد؟ حساسیت مسائل حوزه بانوان، کار را سخت‌تر می‌نمود. هرچند به مرور، موضوعات مربوط به بانوان و مسائل مرتبط با مشارکت اجتماعی و سیاسی، ابتدا در آراء متفکران نوگرا چون محمدعبده و رشیدرضا نمود یافت اما تحول فکری بنیادین اهل سنت در فقه بانوان با آراء یکی از مهم‌ترین نوسلفی‌گرایان، یوسف قرضاوی، اتفاق افتاد. پرسش اصلی این است، چگونه قرضاوی توانست این تحول فکری را رقم زند و رویکرد عالمان دینی اهل سنت به مسائل زنان را تغییر دهد؟ برای پاسخ به این پرسش، با استفاده از روش تحلیلی - توصیفی و رجوع به منابع کتابخانه‌ای، ضمن بیان مختصری از آراء سلفیان در موضوع زنان، نظرات نوسلفی یوسف قرضاوی در فقه بانوان با استفاده از فقه مقاصدی تبیین می‌گردد. بدین منظور، سیر تحول فقه اهل سنت در حوزه زنان با تمرکز بر سه موضوع حجاب، حضور اجتماعی (آموزش و اشتغال) و نیز مشارکت سیاسی زنان شرح داده می‌شود. لذا ضمن بررسی اصول و مبادی فقه مقاصدی که بنیان نگرش‌های فقهی قرضاوی است، آراء او در حوزه بانوان در موضوع حدود حجاب، جواز یا

عدم جواز بیرون رفتن زنان از خانه، لحاظ شرعی آموزش و اشتغال زنان و سرانجام مسائل مربوط به مشارکت سیاسی بانوان بررسی می‌شود.

الف- پیشینه تحقیق

به‌طور کلی می‌توان نظرات علما و اندیشمندان مسلمان در حوزه زنان را به سه دسته تقسیم نمود: گروه اول بر این نکته تأکید داشتند که اسلام به عنوان دینی پیش‌رو و جهانی رویکرد نوینی به موضوع زنان داشته است. تا پیش از ظهور اسلام و در جهان عرب زن از شخصیت حقوقی و انسانی مستقلی برخوردار نبود، آیین اسلامی ضمن اذعان به حقوق زنان در تساوی تکالیف و مسئولیت‌های دینی، مسائلی دیگری را نیز مطرح می‌کند که در آن زن به نسبت گذشته دارای جایگاه متفاوتی است. مواردی چون لزوم پرداخت مخارج زن توسط شوهران و مردان خانواده، به رسمیت شناختن حق او در مسائل مربوط به ارث و اموال، احترام به موقعیت مادرانگی و معنوی زن و ... از این موارد است.

گروه دوم شامل اندیشمندانی است که معتقدند هرچند اسلام توانست فرامین پیشروانه درباره زنان مطرح کند؛ اما پس از وفات پیامبر و قطع اتصال وحی و هم‌زمان با شروع دوران مربوط به صحابه و ادامه آن در سده‌های میانه و حتی تا پیش از قرن بیستم، زنان از جایگاه والای انسانی خود کنار گذاشته شده و به حاشیه رانده شدند. مطرح کنندگان این فرضیه، چنین عواقب تأسف‌بار را نه برآمده از آموزه‌های اصیل و متون اصلی اسلامی بلکه محصول نوع تفسیرها و شرایط گفتمانی سده‌های میانه تلقی می‌کردند و لذا خواستار اصلاحات اساسی و تغییر نگرش نسبت به حقوق زنان در اسلام شدند (قاسم امین، ۲۰۰۵؛ نوال سعداوی، ۱۹۵۹؛ فاطمه مرنیسی، ۱۳۸۰). این دیدگاه تحت تأثیر غرب و مطالبات حقوق زنان شکل گرفت؛ اما بدون آنکه اصل اسلام را زیر سؤال ببرد و یا تعالیم اسلامی را نارسا و ناکافی قلمداد کند، خواستار دیدگاه‌های اصلاحی عالمان دینی نسبت به زنان است.

دیدگاه سوم، رویکردی نوگرایانه به مسائل اسلام و زنان در حوزه‌های فقهی دارد و سعی می‌کند دیدگاه‌های نوین فقهی را از درون اسلام بیرون کشد و آن را در مقایسه با نظرات فقهی سلفیان قرار دهد؛ بدین ترتیب راه برای نظرات فقهی نوین در مورد بانوان در عرصه‌های اجتماعی و فردی باز شود. این دیدگاه در اندیشه اسلامی، به دو جریان نوگرا و معاصر تقسیم می‌شود. به تعبیر زکی میلاد، جریان اول از سده هجدهم تا نیمه اول سده نوزدهم به طول کشید و از افراد شاخص آن می‌توان به

محمد عبده و محمد رشیدرضا اشاره کرد (عبده، ۱۹۹۳؛ رشیدرضا، ۱۹۸۵). جریان دوم که از ربع دوم قرن بیست و پس از فروپاشی خلافت عثمانی شروع شد و تا دهه ۷۰ ادامه یافت شامل افرادی چون ابوحامد محمد غزالی و سید قطب است (غزالی، ۱۳۷۹ و میلاد، ۱۴۲۱). البته می‌توان جریان سوم را به تقسیم‌بندی زکی میلاد افزود و آن رویکرد نوسلفی است که پس از دهه ۷۰ رشد یافت و با تمرکز بر فقه مقاصدی، نگرش‌های نوینی به مسائل سیاسی و اجتماعی جهان اسلام و حوزه بانوان دارد. از افراد شاخص این جریان می‌توان به یوسف قرضاوی، غنوشی و احمدالریسونی اشاره کرد. آنچه در هر سه جریان رویکرد نوگراانه مشهود است، دفاع از مباحث و مطالب اسلامی در مورد بانوان، در مقابل غرب است. به عبارت دیگر، هر سه جریان، از یک سو مظاهر تمدنی غرب، به ویژه در رابطه با زنان را فسادآور و بی‌بندوبار می‌دانند و خواهان طرد آنان از جامعه اسلامی هستند و از سوی دیگر، نظرات غربیان، به ویژه مستشرقان درباره متون اسلامی مربوط به زنان را تحریف شده و غیرواقعی می‌دانند. از نظر نوگرایان، غربی‌ها به دو دلیل چنین نگرش‌هایی را ترویج می‌دهند: یکی از روی عناد نسبت به اسلام و دیگری جهت پیاده‌کردن طرح‌های استعماری خود برای سلطه بر جوامع اسلامی؛ از همین رو، همه این متفکران در مباحث خود، دفاع از اسلام و انتقاد از نظریات غربی رایج در خصوص زن را مورد توجه قرار دادند.

در ایران و از اوایل دهه نود شمسی، مطالعه و بررسی رویکردهای نوسلفی بویژه رویکرد فقه مقاصدی یوسف قرضاوی به‌عنوان نقطه عطف تحول فقهی مذاهب اهل سنت، مورد توجه پژوهشگران ایرانی قرار گرفت. این پژوهش‌ها به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: گروه اول، مطالعاتی که درصدد تبیین فقه مقاصدی‌اند (فهودی و واعظی، ۱۳۹۸؛ چهل‌تنان و گلشنی، ۱۴۰۰؛ محیطی و فرمانیان، ۱۴۰۰) همگی به معرفی زمینه‌های تحول فقه اهل سنت به‌واسطه فقه مقاصدی نوسلفیان پرداخته و ضمن تبیین تفاوت آن با آراء سلفیان، پیامدهای این دیدگاه را در تحول فقهی نشان می‌دهند. گروه دوم، شامل مطالعاتی است که تأثیر فقه مقاصدی و پیامدهای سیاسی آن را تبیین می‌کند (فیرحی، ۱۳۹۱؛ بهرامی، تقوی و نجف‌زاده، ۱۳۹۴؛ مرندی، ۱۳۹۶؛ ولی‌زاده میدانی و محمدی‌الستی، ۱۳۹۹). آن‌ها ضمن معرفی رویکرد مقاصدی به‌عنوان نوگرایی فقه سیاسی اهل سنت، پیامدهای آن را در ایجاد تصویری از دولت اسلامی نشان می‌دهد که حکومتی مدنی و متکی به بیعت، انتخاب و شورا توصیف می‌شود. فقه مقاصد که روش‌شناسی مستقل متفکران اخوان‌المسلمین است، دولت دینی را یک دولت خلافتی و مبتنی بر شریعت می‌داند اما در این دیدگاه بسیاری از اصول و شاخصه‌های

دولت مدرن همچون دموکراسی، مجلس، انتخابات، مشارکت سیاسی و ... مغایر با اسلام و شریعت اسلامی تلقی نمی‌شود.

جدول شماره ۱- پیشینه تحقیق در موضوع فقه مقاصد در ایران

پژوهش‌ها	پیشینه تحقیق در فقه مقاصد
فرهودی و واعظی، ۱۳۹۸؛ چهل تنان و گلشنی، ۱۴۰۰؛ و محیطی و فرمانیان، ۱۴۰۰.	تبیین فقه مقاصد
فیرحی، ۱۳۹۱؛ بهرامی، تقوی و نجف‌زاده، ۱۳۹۴؛ مرندی؛ ۱۳۹۶ و ولی‌زاده میدانی؛ و محمدی الستی، ۱۳۹۹.	تأثیر و پیامد سیاسی فقه مقاصد

(منبع: نگارندگان)

با نظر به پژوهش‌های انجام شده در معرفی فقه مقاصد و پیامدهای سیاسی آن، جای تحقیقاتی که بتواند آثار و نتایج رویکرد فقه مقاصدی در حوزه اجتماعی را بررسی کند، همچنان خالی است. تنها موردی که اشاراتی به بازتاب‌های اجتماعی و سیاسی جریان فکری نوسلفی داشته است، مقاله «نوعثمانیگری و نوسلفیت: مقایسه موردی فتح‌الله گولن و یوسف‌القرضاوی» (ترابی و پیروزفر، ۱۳۹۶) است. در این مقاله با مقایسه رویکرد دو اندیشمند، شباهت‌ها و تمایزهای ادراکی آنان از اسلام در مورد دین و دولت، دموکراسی، زنان و جامعه مدنی نشان داده شد اما به موضوع زنان بسیار موجز و مختصر و صرفاً در یک صفحه اشاره شد. بدین منظور و در پژوهش حاضر، حوزه زنان و مسائل آن به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث عرصه اجتماعی انتخاب شد که از قضا، مسائل مبتلابه متعددی دارد. ضمن بیان سیر تحول فقه اهل سنت در دو رویکرد سلفی و نوسلفی، تأثیر نگرش فقه مقاصدی در اتخاذ آراء متناسب با شرایط و مقتضیات جدید برای حل مسائل زنان در جهان اسلام بررسی می‌شود. اینکه فقه مقاصدی قرضاوی چگونه توانست راه سومی برای برون رفت از دوگانه زن سنتی/ زن مدرن ارائه کند و جواز شرعی و فقهی حضور و مشارکت اجتماعی-سیاسی زنان را فراهم آورد.

ب- مبانی نظری

مبنای نظری و فکری دیدگاه‌های نوسلفی در موضوعات مبتلابه جهان اسلام رویکردی به فقه

است که از آن به فقه مقاصدی یاد می‌شود. فقه مقاصد، نگرشی است که از نظر بررسی مسائل و نوع نتایج با دیدگاه‌های فقهی سلفیان متفاوت است. رویکرد نوسلفی، نگرش فقهی به مسائل روز دارد که در آن بین نص و مقاصد کلی اسلام ارتباط برقرار می‌شود؛ یعنی هم به جنبه ظاهری و نصوص دینی توجه شود و هم به خطوط و اهداف کلی شریعت. از نظر قرضاوی، فقیه باید نسبت به مقاصد، علت و دلایل احکام شرعی آگاهی و شناخت داشته باشد و از موضع‌گیری حقیقی شریعت و زوایای پنهان آن باخبر باشد (تلیمه، ۱۳۸۳، ۱۷۵). هدف از تسلط بر مقاصد شریعت، پیوند میان نص و مسائل روز و یا به تعبیری پیوند میان نص و مصلحت است؛ چراکه از نظر ایشان، شریعت سراسر عدل، رحمت، مصلحت و حکمت است و نه عامل عقب‌ماندگی. گفته می‌شود، در غیاب فهم مقاصدی، دین در قالب‌های قدیمی یا تقلیدی آن باقی می‌ماند و در مقابل، الزامات دولت جدید و تمدن‌های نوظهور ناگزیر به ترک صحنه خواهد بود. «هر آنچه شریعت را از عدل به جور، از رحمت به ضد آن، از مصلحت به مفسده و از حکمت به عبث و پوچی برساند قطعاً از شریعت نیست؛ بنابراین آفت اصلی، در فهم مسلمانان از شریعت است و نه از خود اسلام» (قرضاوی، ۱۹۹۸ به نقل از فیرحی، ۱۳۹۱: ص ۷۵).

جدول شماره ۲- تفاوت رویکرد نوسلفیان در مقایسه با سلفیان

کلیدواژه‌ها	تفاوت رویکرد شریعت محور نوسلفیان با سلفیان
اعتدال و میانه‌روی	استفاده از دستاوردهای نسل اول اسلام و پیوند میان سلفیه و تجددگرایی
آسان‌گیری	دعوت به سهل و روان کردن فهم فقه و سهل و روان شدن فقه برای تطبیق علمی
واقع‌نگری	استفاده از فقه واقع بر اساس موازنه بین مصالح و مفاسد
دوری از تعصب مذهبی	ایجاد تعادل و توازن بین مذاهب مختلف اسلامی
فهم	فهم نصوص جزئی در پرتو مقاصد کلی

(منبع: تلیمه، ۱۳۸۳: صص ۸۹-۱۹۰)

در رویکرد فقهی نوسلفیانی چون قرضاوی سعی می‌شود در چارچوب و حدود مقاصد کلی به نصوص جزئی توجه شود. آن‌ها بدین روش ایمان دارند که خداوند احکام را تنها به خاطر مصلحت بندگانش مقرر نموده است و در بین شریعت اسلام هیچ حکم شرعی قطعی یافت نمی‌شود که با

مصلحت قطعی مردم ناسازگار باشد (یوسف قرضاوی، ۱۹۹۸، به نقل از تلیمه، ۱۳۸۳: ص ۱۸۹). یوسف قرضاوی درصدد توجه به نقش عقل در استنباط احکام است. از نظر وی، باید از هرگونه افراط و تفریط در توجه به نقش عقل جلوگیری شود و جانب اعتدال رعایت گردد. او رویکرد خود را «وسطیه» می‌خواند و خواهان توجه به مقاصد و اهداف شارع در کنار نصوص دینی برای استنباط احکام است (فرهودی و واعظی، ۱۳۹۸: ص ۷). با توجه به چنین نگرشی درباره نسبت میان فقه و مسائل روز و بخصوص مسائل مربوط به زنان که جامعه اسلامی خواستار تحول نگرش‌های فقهی در مورد آن است، لاجرم مواضع فقهی نیز تغییر می‌یابد. از مهم‌ترین عامل تغییر مواضع فقهی می‌توان به کارکرد فتوا اشاره کرد. این پرسش مطرح است، چرا اصولاً فتواها تغییر می‌کنند و رویکرد نوسلفی با استفاده از فقه مقاصد چگونه از فتوا برای مواجهه با مسائل جدید استفاده می‌کند؟

بسیاری از علما و فقهای اسلامی معتقدند احکام و فتاوی فقیه یا مفتی همیشه و در همه جا ثابت و لایتغیر نمی‌تواند باشد بلکه دلایلی وجود دارد که موجب تغییر فتوا می‌شوند. عواملی که به وسیله عموم فقها شناخته شده و به رسمیت دانسته می‌شوند شامل موارد چهارگانه‌ای چون تغییر مکان، تغییر زمان، تغییر حالت و تغییر عرف و عادات است. اگرچه در باب اجتهاد و فتوا نظرات مختلفی در اهل سنت وجود دارد و برخی از اینکه خود را مجتهد مطلق بدانند، دوری می‌کنند و بیشتر خود را صاحب فتوا منتسب به فقه احمدبن حنبل می‌دانند؛ اما بسیاری از بزرگان اخوان المسلمین مثل سید سابق و یوسف قرضاوی خود را مجتهد مطلق دانسته و حتی تقلید یا اتباع از دیگر مذاهب را جایز می‌دانند (محیطی و فرمانیان، ۱۴۰۰: ص ۴۶۱). قرضاوی با رویکرد نوسلفی در پرتو فقه مقاصدی، شش عامل دیگر به عوامل از پیش مقرر شده تغییر فتوا اضافه کرد تا شرایط اجتهاد مطلق فراهم شود که عبارت‌اند از: تغییر آگاهی‌ها؛ تغییر نیازهای مردم؛ تغییر توانایی و امکانات مردم؛ تغییر اوضاع اجتماعی و اقتصادی و سیاسی؛ تغییر رأی و اندیشه؛ و فراگیری و مبتلا شدن عمومی. این شرایط که همگی در تحول نگرش فقهی نقش مهمی را ایفا کردند نمودی از گرایش‌های معتدل و میانه‌روی فقه مقاصدی است.

با لحاظ موارد فوق و نکاتی که در جدول شماره ۳ ذکر شد، قرضاوی معتقد است تغییر در شرایط فتوا فقط شامل مواردی خواهد بود که فقها در مورد آن اختلاف نظر دارند و اجماع یقینی درباره آن‌ها وجود ندارد؛ زیرا عدم اجماع، به دلیل اختلاف فقها در میزان ثبوت احادیث، یا اختلاف در دلالت احادیث و یا در استنباط حکمی است که نصی درباره آن نیامده است، لذا جای بررسی دارد و می‌تواند

جدول شماره ۳- عوامل ده‌گانه تغییر فتوا در احکام اسلامی از نظر قرضای

عوامل	توضیحات
تغییر مکان	تفاوت میان بادیه و شهر، تغییر فتاوا متناسب با تغییر در آب و هوای مناطق (مثل مناطق قطبی) و تغییر به نسبت دارالاسلام و مناطق دیگر (قرضاوی، ۱۳۸۸: ۵۹-۶۷)
تغییر زمان	مواجه شدن با مسائلی که جهان اسلام تا پیش از این با آن مواجه نبود مثل اشاعه مواد مخدر و یا ثبت رسمی اسناد و املاک و ازدواج. (قرضاوی، ۱۳۸۸: ۷۹-۸۱)
تغییر حالات	تغییرات ناشی از اضطرار، کهولت، مسافرت، جنگ و صلح، ضعف و ... (قرضاوی، ۱۳۸۸: ۸۳)
تغییر عرف و عادات	تغییرات شیوه‌ی زندگی مردم همچون انجام معاملات بوسیله چک بانکی و یا معاملات تلفنی و اینترنتی (قرضاوی، ۱۳۸۸: ۹۵)
تغییر آگاهی‌ها	تغییراتی در آگاهی فقیه در اثر فراگیر شدن شبکه‌های اطلاع‌رسانی جهانی و یا پیشرفت علوم و فنون، مثل علم نجوم و دسترسی قطعی به زمان رویت هلال ماه. (قرضاوی، ۱۳۸۸: ۹۹-۱۰۷)
تغییر نیازهای مردم	مسائلی در گذشته به صورت نیاز اساسی نبوده‌اند و در زندگی معاصر نیاز اساسی تلقی می‌شوند. مثل نیاز به آموزش و تحصیل - دست کم در مرحله ابتدایی - برای دختران. (قرضاوی، ۱۳۸۸: ۱۱۰)
تغییر وسایل و امکانات	اثر پیشرفت‌های پزشکی و درمانی بر مسائلی از قبیل پیوند اعضا، جلوگیری از بارداری و ... (قرضاوی، ۱۳۸۸: ۱۱۶)
تغییر اوضاع اجتماعی و اقتصادی و سیاسی	نوع رابطه با اقلیت‌های دینی، مسافرت زن مسلمان به تنهایی، آموزش و کار زنان، مشارکت سیاسی زنان. (قرضاوی، ۱۳۸۸: ۱۱۹)
تغییر رای و اندیشه	تغییر اندیشه و فکر فقیه به دلیل رشد فکری و یا افزایش سن و کسب تجارب بیشتر در زندگی (قرضاوی، ۱۳۸۸: ۱۲۷)
همه‌گیری و مبتلا شدن همگانی	مثل تراشیدن ریش، انتشار تلویزیون، کار کردن زن در مشاغل مختلف و ... (قرضاوی، ۱۳۸۸: ۱۳۱-۱۳۴)

(منبع: قرضای، ۱۳۸۸: صص ۵۹-۱۳۴)

مورد قبول یا رد فقیهان قرار گیرد (قرضاوی، ۱۳۸۸: ص ۱۳۴). رویکرد نوسلفیان به ویژه قرضای با استفاده از فقه مقاصدی و کارکرد فتوا راه‌حلی است به مسائل جهان اسلام که در مواجهه تغییرات اجتماعی، فرهنگی و فناوری، مطالبات متعددی را مطرح می‌کند و به دنبال پاسخ‌های روزآمد به آن مسائل و مطالبات به‌ویژه در حوزه زنان است. سیر تحول فقه بانوان نمی‌تواند تبیین مناسبی بیابد مگر آنکه پیش از طرح آراء قرضای، نظر فقهای پیشین در مسائل زنان مطرح شود. بدین منظور، در هر یک از سه بخش حجاب، حضور اجتماعی و مشارکت سیاسی، ابتدا نظر فقهای پیشین اهل سنت بیان می‌شود و سپس آراء قرضای به‌عنوان نگرش نو و تحول فقهی در این زمینه مورد تبیین قرار می‌گیرد.

پ- بحث و بدنه اصلی

۱- حجاب

اولین موضوع درباره زنان که مرتبط با حضور اجتماعی و سیاسی آنهاست، مسائل پوشش و حجاب است. از این‌رو، حجاب به عنوان نخستین موضوع مدنظر قرار می‌گیرد که بنیان و اساس دیدگاه‌های فقهی درباره مسائل اجتماعی زنان است. بدون ورود به بحث حجاب قادر نخواهیم بود درک درستی از آراء فقها درباره سایر مسائل زنان در اجتماع همچون مسائلی چون اشتغال، تحصیل و یا مشارکت سیاسی داشته باشیم. ادله مربوط به حجاب بنیانی‌ترین و اساسی‌ترین مسئله‌ای است که جهان معاصر اسلام را درگیر خود کرده است. اگر پیگیری مطالبات زنان در حقوق و آزادی‌ها را همچون مطالبه‌ای جدی در دنیای معاصر بدانیم، نقطه عزیمت آن در جهان اسلام، مسئله حدود حجاب است. البته در اینجا منظور از حجاب نه فقط محدوده پوشش بدن زن بلکه شامل مسئله حجاب به طور اعم، یعنی ماندن در خانه را نیز شامل می‌شود. فقهای گذشته، دو بحث پوشش و ماندن در خانه را در کنار هم قرار داده و از آن به یک حکم مشابه می‌رسیدند؛ یعنی دو قسم از آیات قرآن شامل «بدنین علیهن من جلابیهن»^۱ و «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ»^۲ را باهم می‌آمیختند و از آن به نتیجه‌ای می‌رسیدند که عواقب و پیامدهای آن در طول تاریخ اسلامی، به عدم مشارکت زنان و در حاشیه ماندن آنها منتج می‌شد.

۱. «وسری هایشان را به خود نزدیک کنند» تا گردن و سینه آنها آشکار نشود. (احزاب: ۵۹)

۲. «در خانه هایتان قرار بگیرید [بنشینید]». (احزاب: ۳۳)

۱-۱- نظر فقهای پیشین درباره حجاب

فقهای پیشین در مورد حجاب و نوع پوشش زنان اتفاق نظر ندارند و می‌توان آن‌ها را به دو گروه تقسیم کرد: گروه اول، فقیهانی که حکم به پوشاندن همه اعضای زن داده‌اند و آشکار کردن صورت و دست‌ها را نیز برای زنان حرام می‌دانستند؛ و گروه دوم، صورت و دستان زن را از پوشش سایر اجزای بدن مستثنا کرده‌اند. گروه اول از حجاب معنای حداکثری آن را برداشت می‌کنند. آراء متفکرانی چون مودودی و غاوجی از این دست است. چنانچه مودودی در تفسیر آیه ۵۹ سوره احزاب می‌نویسد: «این آیه فقط درباره پوشش چهره نازل شده و جلابیب جمع جلاباب است که عبارت است از لباس فراخ، چادر یا نقاب» (مودودی، ۱۳۷۷: ص ۲۴۹) که زنان مسلمان بایستی در پوشش خود از آن استفاده کنند و خود را با هر چیزی که معنای جلاباب بدهد یعنی چادر، نقاب یا روبنده که کل اعضای زن اعم از دستان و صورت او را فراگیرد، بپوشاند. مودودی در جای دیگر حدیثی از پیامبر نقل می‌کند که امر کرد که زن در حالت احرام نقاب برگیرد و دستکش نپوشد (مودودی، ۱۳۷۷: ص ۲۴۹). او از فحوی این حدیث چنین نتیجه‌گیری می‌کند که پس زنان در زمان پیامبر به پوشیدن نقاب و دستکش عادت کرده بودند و در حالت احرام از آن منع شدند. ساختار نوعی روایات و تفاسیر آیات قرآنی از نظر مودودی چنان است که حدود حجاب را تمامی اعضای بدن زن اعم از صورت و دست‌ها می‌دانست که باید به هر طریقی که شده مثل چادر، نقاب و یا هر روش دیگری پوشانده شود.

وجه دیگر فرمان‌های مربوط به حجاب و پوشش شامل مسئله ماندن زن در خانه و آراء مربوط به آن است. بر اساس برداشت سلفیان از آیه ۳۳ سوره احزاب، به زنان امر به ماندن در خانه شد؛ زیرا بنا به وظایف خاصی که برای زنان تعریف شد، اصل بر استقرار زن در خانه است و کارهای خارج از خانه استثناء، عارضی و غیراصلی است. لذا مودودی معتقد است که بیرون آمدن زن از خانه جز به‌منظور رفع حوائج و با رعایت شرایط امکان ندارد. «برای مواقعی که زنان بخواهند در خارج خانه گردش کنند و یا با مردان در مجالس و محافل بنشینند اجازه ندارند. منظور شریعت از حاجات فقط آن احتیاجات واقعی است که زنان باید بیرون بروند و خودشان با دست خود آن‌ها را انجام دهند و بدون بیرون رفتن خانم‌ها، انجام آن کار ممکن نباشد» (مودودی، ۱۳۷۷: ص ۲۶۱). غاوجی نیز آیه فوق را چنین تفسیر کرد که این آیه، نه فقط شامل زنان پیامبر بلکه شامل همه زنان مسلمان خواهد بود (غاوجی، ۱۹۸۲: صص ۱۴۷ - ۲۰۲). لذا از نظر این فقها، زنان نباید از خانه خارج شوند چرا که

اصل برقرار و سکونت آن‌ها در خانه است؛ لیکن این امر استثنائاتی را نیز در برمی‌گیرد: موارد معدودی چون رفتن به مساجد، نماز جمعه و اعیاد، زیارت قبور، مشایعت جنازه و در موارد خاصی حضور در جنگ (رضایی، ۱۳۹۹: صص ۳۳-۳۹).

فلسفه وجودی نظر فقهای سلف در مورد ماندن زن در خانه به وظایفی مترتب می‌شد که برای زنان تعریف شده بود. در نظر ایشان، از آنجا که مرد مسئول کفالت زن است، هم او نیز موظف به انجام کارهای بیرون از منزل دانسته می‌شود. زنان نیز چون مسئول کارهای داخل منزل و تربیت فرزندانند و از طرفی، چون زن وظیفه‌ای در قبال اداره زندگی خویش به‌طور مستقل ندارد، لذا برای خروج از منزل به بهانه انجام کار و کسب شغل دلیلی وجود ندارد. چنانچه حسن‌البنی در کتاب خود المرأه المسلمه می‌نویسد: دلیل فقهی عدم جواز خروج زنان از خانه را به آیه ۳۴ سوره نساء^۱ ارجاع می‌دهند که سرپرستی و قیمومیت زن به مرد داده شده به دلیل آنکه مردان از اموال خود برای ایشان خرج می‌کنند؛ منظور از خرج کردن در اینجا، موظف بودن مرد در پرداخت مهریه و نفقه برای زن است (بنی، ۱۴۰۷). از این جهت فقهای سلف، جنبه پرداخت هزینه را بسیار مهم می‌دانند و آن را به‌عنوان عامل مهم حق مرد در سرپرستی و قوامت می‌دانند. محمود عقاد در تبیین این آیه و ارتباط حق در قبال هزینه چنین می‌گوید: «هرکس هزینه کند حق اشراف و مراقبت دارد» (عقاد، ۱۹۸۰: ص ۵۲). بر اساس این تفسیر، اعطای حق سرپرستی و قیمومیت و یا حق مراقبت در خانواده به مرد، مترادف است با مکلف بودن مرد به پرداخت مهریه و تأمین هزینه‌های زندگی و تا زمانی که برای مرد چنین وظیفه‌ای مترتب است حق کفالت و سرپرستی نیز از آن اوست. فقهای سلف معتقدند بنا بر نص رسول‌الله اگرچه زن می‌تواند از منزل خارج شود، اما موارد معدودی را شامل می‌شود. برای مثال، غاوجی شروطی را برای جواز خروج از منزل ارائه می‌دهد که فقط شامل پانزده مورد زیر است: دیدن و عیادت و تسلیت به پدر و مادر؛ دیدار محارم؛ قابلگی؛ مرده‌شویی؛ گرفتن یا دادن حق؛ گزاردن نماز و حج به همراه محارم؛ دکتر رفتن؛ ادای شهادت؛ پرسش مسائل دینی از اهل علم؛ گردش به‌منظور کم کردن فشار روحی و خرید لوازم مخصوص مورد نیاز (غاوجی، ۱۹۸۲: صص ۸۱-۱۴۶).

گروه دوم شامل افرادی است که تفاسیر متفاوتی از مساله حجاب و حدود آن ارائه می‌دهند. آن‌ها معتقدند که درباره حدود حجاب به‌جز روایتی از امام محمد و روایاتی از برخی علمای شافعیه، هیچ

۱. الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ

فقیه دیگری صورت زن را عورت نمی‌داند و حکم به وجوب پوشش صورت زنان نداده است (قرضاوی، ۱۳۸۲: ص ۵۳۷). برای مثال، محمد رشیدرضا موضوع حجاب به معنای ماندن در خانه و آیات مربوط به آن را مختص به زنان پیامبر می‌داند و دایره شمول آن را نه به همه زنان مسلمان بلکه فقط اقلیتی معدود و در دوره‌ای خاص می‌داند (رضا، ۱۹۸۵: صص ۱۱۱-۱۱۳). این گروه در مورد حدود پوشاندن اندام زن، چهره و کف دستان را مستثنا می‌دانند. استدلال آن‌ها این است، از آنجا که نماز خواندن زنان با برهنه بودن صورت و کف دستان به صورت فردی یا جماعت و طواف خانه کعبه و سایر اعمال حج مشروع و جایز است؛ لذا این‌گونه پوشش که در آن صورت و دست‌ها تا میچ باز باشد بلامانع است (رضا، ۱۹۸۵: ص ۱۱۱). هرچند برخی در این میان حکم جایز بودن صورت و دست‌ها را با احکام قوی‌تری چون ممنوع بودن پوشش صورت و دست‌های زنان در برابر مردان تعویض کردند. چنانچه محمد عبده در حکمی اعلام می‌دارد حجاب صورت و دست ولو از باب اقتدا به زنان پیامبر و استحباب برای دیگر زنان، جایز نیست (عبده، ۱۹۹۳، ج ۲: ص ۱۱۳).

۱-۲- نظر قرضاوی درباره حجاب

قرضاوی با رویکرد فقه مقاصدی، معتقد است از آنجا که در مورد حدود حجاب (پوشاندن تمام بدن زن یا جواز کشف صورت و دست‌ها) اجماع قطعی بین فقها وجود ندارد، لذا مسئله حجاب امری قابل تأمل و تدبیر است که می‌تواند با تفسیرهای نو مواجه شود. از نظر او فقها بر مشروع بودن ادای نماز زنان در مساجد با صورت باز و نپوشانیدن دست‌ها از میچ اجماع دارند. همچنین علما در حرام بودن پوشش صورت زنان در احرام نیز اجماع دارند (قرضاوی، ۱۳۸۲ ب: صص ۳۳-۳۹). از نظر قرضاوی آیه حجاب که در آن به زنان پیامبر امر شده که «روسری‌های خود را بر گردن و سینه‌ها بپوشانند» تأکید بر پوشانیدن گردن و سینه‌ها دارد، نه صورت و از این آیه نمی‌توان حکم به وجوب پوشش صورت داشت (قرضاوی، ۱۳۸۲ الف: ص ۵۳۷).

از نظر قرضاوی شریعت اسلام برای بستن راه‌هایی که به فساد منجر می‌شود مانند خلوت با نامحرم و بدحجابی محکم ایستاده است ولی درعین حال، اسلام تسامح و تساهل را سرلوحه کار خود قرار داده است و هر آنچه که جزو ضروریات زندگی و مقتضیات روابط میان مردم است مانند ظاهر شدن زینت‌های آشکار و ظاهری زن که از آن گریزی نیست، حلال و مباح دانسته است (قرضاوی، ۱۳۸۲ الف: ص ۵۳۶)؛ اما او متذکر می‌شود افراط یا غلوی که درباره حجاب زنان در بعضی از

محیطها و دوره‌های اسلامی شناخته شده، برگرفته از آداب و رسوم و فرهنگ‌هایی است که مردم به‌منظور احتیاط و بستن راه‌های فساد به کار گرفته‌اند و از جمله اوامر و دستورات اسلام نبوده است (قرضاوی، ۱۳۸۲ الف: ص ۵۴۰).

به نظر قرضاوی، ادله‌ای که با توجه به فقه مقاصدی می‌توان در مورد عدم وجوب پوشاندن دست‌ها و صورت ارائه کرد، بدین شرح است: اولاً اصل بر عدم تکلیف و سختی بر مردمان است و جز با نص الزام‌آور، تکلیف واجب نمی‌گردد و اگر امری با نص صحیح‌الثبوت و صحیح‌الدلاله‌ای ثابت نشود بر همان اصل خود یعنی مباح بودن باقی می‌ماند. از آنجا که مباح نیازی به دلیل ندارد زیرا هرچه بر اصل خود باشد از علتش سؤال نمی‌شود، بلکه حرام است که باید تحریمش با دلیل ثابت شود؛ لذا چون در مورد کف چهره و کفین نص صحیح‌الثبوت و صحیح‌الدلاله‌ای وجود ندارد، نمی‌توان حکم به حرام بودن آن داد (قرضاوی، ۱۳۸۲ ب: صص ۷۳-۷۴). ثانیاً فتوا با تغییر احوال و شرایط زمانی و مکانی و عرف تغییر می‌کند، لذا قرضاوی می‌گوید: «در زمانه‌ای که حقوق زن رعایت می‌شود و آنچه که باید به زن داده شود، عطا شده، ما را وادار می‌کند از ساده‌گیری حمایت کنیم و شخصیت وی را برجسته نماییم» (قرضاوی، ۱۳۸۲ ب: ص ۷۵). ثالثاً، آنچه مورد توافق است، اینکه فراگیر شدن امری، موجب تخفیف و ساده‌گیری در مورد آن است. همگام با حضور زنان در مدارس، دانشگاه‌ها، بیمارستان‌ها و ... این عمل متداول شده و زن دیگر در خانه محبوس نیست. «همه این عوامل به اضافه ضرورت تحرک و برخورد زندگی و تعامل با مردم به خاطر ضرورت، بهنگام دادوستد، تعلیم و تعلم، زنان را ناگزیر از کشف چهره می‌کند» (قرضاوی، ۱۳۸۲ ب: ص ۷۶). رابعاً، «ملزم کردن زن مسلمان به پوشاندن چهره و کفین - خصوصاً در عصر کنونی - باعث سختی، فشار و حرج بر او می‌شود و خداوند سختی و فشار و حرج از دین را نفی کرد و ساده‌گیری و تخفیف و رحمت را از دین می‌شمارد» (قرضاوی، ۱۳۸۲ ب: ص ۷۸). نظر قرضاوی در مورد پوشش صورت و دستان بانوان در برابر مردان متفاوت از سلفیانی چون عبده است. به نظر قرضاوی، نه تنها پوشش صورت و دستان حرام نیست بلکه زنان مسلمان می‌توانند خود یکی از دو راه را انتخاب کنند؛ یا به کشف صورت و دستان مبادرت ورزند و یا آن‌ها را با نقاب و پوشیه بپوشانند (قرضاوی، ۱۳۸۲ الف: ص ۵۴۱)؛ بنابراین از نظر قرضاوی پوشاندن صورت و دستان بانوان مسلمان واجب نیست و کشف آن‌ها حرام نیست.

۲- حضور در اجتماع (تحصیل و کار)

۲-۱- نظر پیشینیان درباره کار و آموزش

آراء فقهای سلفی در مورد تحصیل و کار زنان، شامل ممنوعیت حضور آنها در اجتماع و امر به ماندن زن در خانه بود چراکه آن را به دلیل اختلاط زن و مرد در اجتماع ناروا می‌دانستند. افرادی مثل مودودی و سید قطب، بیرون رفتن زن برای کار را با وظایف اصلی زن چون تربیت کودک و همسررداری منافات می‌دانستند؛ هرچند نصی در باب این ممنوعیت وجود ندارد لیکن کارکردن زن در خارج از خانه را با روح شریعت مغایر می‌دانستند. از نظر ایشان، بنا بر آیات قرآن «مردان سرپرست زنانند» و مکلف بودن مردان به ادای مخارج زنان، دلیلی است بر این مدعا که زنان برای کسب مال، کار نمی‌کنند (فقی، ۱۳۸۳: ص ۲۰). از طرف دیگر، از آنجا که کارکردن زن موجب بیرون رفتن او از حجاب (دستها و صورت) و اختلاط با سایر مردان در جامعه و مقدمه ترویج گناه می‌شود؛ لذا بنا بر قاعده معروف «مقدمه واجب، واجب است و چیزی که منجر به حرام شود، حرام است»، کار زن در بیرون از منزل تقبیح می‌شود. به نظر صواف نیز زن نباید جز به اضطرار از خانه خارج شود و در این خارج شدن هم باید از سوی شوهر مأذون باشد. از نظر او زن وقتی از منزل بیرون می‌رود، شیطان همراه اوست تا برگردد و اگر از شوهرش اجازه نگیرد، مورد لعن قرار می‌گیرد (بحرانی، ۱۳۸۳). البته عموم فقهای سلفی، بیرون رفتن زن برای نماز را جایز می‌دانند و این تنها موردی است که شوهر اجازه ندارد مانع بیرون رفتن او شود؛ مگر اینکه ضرر و زیانی در رفتن وی به مسجد باشد (بحرانی، ۱۳۸۳). در مورد مسئله آموزش و تحصیل زنان، آراء نرم‌تری وجود دارد به طوری که برخی اصل آموزش زنان را جایز دانستند و لیکن حدود آن را به مسائل و موضوعات خاص محدود کرده‌اند. به طور مثال، عالمانی چون سید جمال، محمد عبده و رشیدرضا آموزش و پرورش زنان را در مسائلی جایز دانستند که متناسب با وظایف اساسی باشد که آنها برای زنان تعریف می‌کردند؛ یعنی شامل آموزش‌هایی از قبیل زندگی زناشویی، مادری، وظایف خانوادگی، تدبیر منزل، رعایت و پرورش کودک، مسائل بهداشتی و مشاغلی از این قبیل (فقی، ۱۳۸۵: ص ۹۵). لذا بنا به ادله ایشان، آموزش مسائل مربوط به سایر علوم و فنون از جمله مهندسی، کشاورزی و ... منافات با فطرت زن دانسته می‌شود که مورد نیاز بانوان نیست و اشتغال بدین علوم، زنان را از وظایف اصلی و مقتضیات فطریشان دور می‌نماید (فقی، ۱۳۸۳: ص ۱۹۷).

۲-۲- آراء قرضای درباره حضور اجتماعی (تحصیل و کار)

قرضای در مورد تحصیل زن معتقد است، تحصیل برای زن مسلمان، نه تنها ممکن بلکه واجب است. از نظر او «ضروری است زن دانش فراگیرد، چرا که فراگیری دانش بر زن و مرد مسلمان واجب است. دین اسلام، خواهان فراگیری علم توسط هر دو گروه زنان و مردان مسلمان است» (قرضای، ۱۳۸۱: ص ۲۷). قرضای به اسامی زنانی در صدر اسلام اشاره می‌کند که دارای دانش به‌روز بودند و در مسائل دینی فتوا می‌دادند؛ برای مثال از همسران پیامبر، عایشه و ام سلمه یاد می‌کند که بسیاری از مردان برای پرسش از مسائل دینی یا روایت حدیث به نزد ایشان می‌رفتند (قرضای، ۱۳۸۱: صص ۲۷-۲۹)؛ اما او برای تحصیل زنان و دختران شرطی می‌گذارد؛ تحصیل باید در حدود فطرت و مسئولیت زن باشد. از آنجا که ماهیت زن با مرد متفاوت است و خداوند، جهان را بر اساس قانون زوجیت بنا کرده، آن‌ها را در تکامل یکدیگر شریک دانسته به گونه‌ای که زن و مرد، مکمل هم دانسته می‌شوند (قرضای، ۱۳۸۱: صص ۳۰-۳۳) لذا تحصیل و آموزش نباید به اصل مسئولیت‌های زن مسلمان در خانه و خانواده آسیب بزند. همان‌طور که نباید کار و اشتغال موجب شود به نقش‌های تعریف شده زن در خانواده اعم از مادری و همسری آسیبی وارد کند.

از نظر قرضای به هیچ‌وجه نمی‌توان کار و اشتغال زنان را شرعاً ممنوع دانست (قرضای، ۱۳۷۸: صص ۵۷۷)؛ اما جایز بودن اشتغال زنان تحت شرایط و مقدماتی است که باید توضیح داده شود. قرضای نیز همچون سایر فقهای سلفی، مهم‌ترین وظیفه و مسئولیت زن را تربیت فرزندان و پرورش آن‌ها می‌داند که مختص زنان است و کسی یارای رقابت با او در این زمینه نیست اما وظیفه زن در تربیت نسل نمی‌تواند منجر به حکم حرام بودن اشتغال زنان گردد (قرضای، ۱۳۷۸: ص ۵۷۷). لذا کار و اشتغال زنان اساساً جایز است اما به شرایطی وابسته است: «به لحاظ شرعی جایز باشد، نوع کار در ذات خود کاری مباح باشد، بدین معنی که کار حرام چون رقاصی، مشروب فروشی و... نباشد؛ به هنگام بیرون رفتن از منزل در لباس، راه رفتن و گفتگو اخلاق اسلامی را رعایت کند؛ و اشتغال بانوان به گونه‌ای نباشد که مسئولیت مهم‌شان در شوهرداری و تعلیم و تربیت فرزندان مورد اهمال و بی‌توجهی قرار بگیرد» (قرضای، ۱۳۷۸: صص ۵۷۸-۵۷۹). ضمن رعایت شرایط فوق، کار و اشتغال بانوان تنها در مواردی جایز است که تحت مصادیق زیر باشد از جمله:

عدم برخورداری زن از بستگان مردی که تکفل مادی او را بر عهده بگیرند، مثل شوهر، پدر، برادر و...؛ نیاز خانواده و نیاز اجتماع؛ بدین معنی که درآمد خانواده برای نیازهای خانواده مکفی نباشد و زن

برای افزایش درآمد خانواده به اشتغال روی آورد، یا نیاز جامعه به حضور زن در مشاغل باشد که به لحاظ شرعی مناسب حضور مردان نیست مثل پزشکی، پرستار و معلم برای معالجه و تربیت بانوان؛ نیاز کشور و کافی نبودن مردان در مشاغل کارمندی، کارگری، استاد، مهندس، پزشک و... لذا برای جلوگیری از استخدام افراد بیگانه، بهتر است از بانوان متخصص استفاده شود (قرضاوی، ۱۳۷۸: صص ۵۷۷-۷۸).

قرضاوی برای جایز بودن مسئله کار و اشتغال زنان به دلایلی روی می‌آورد که تنها تحت مصادیق ضرورت یا نیاز خانواده و جامعه تعریف می‌شود؛ یعنی تنها در شرایطی زنان می‌توانند به اشتغال در بیرون منزل روی آورند که بتوان این دلایل را تحت مصالح عالی‌تر چون مصلحت خانواده و کشور توضیح داد. در این زمینه به تنها دلیلی که مراجعه نمی‌شود موضوع نیاز خود زن، کاربرد تخصص و مهارت او به واسطه آموزش‌های کسب‌شده، مشارکت در توسعه و پیشرفت و استفاده از ظرفیت‌های مغفول زنان در برون‌رفت از مسائل و معضلات جامعه است. نیاز به رشد و بالندگی زن به واسطه حضور در اجتماع، کار و تلاش در بیرون از منزل که مقدمه کسب مهارت‌های بیشتر و شکوفایی استعدادهای بالقوه زنان می‌شود، چیزی است که قرضاوی به آن اعتقادی ندارد بلکه از نظر او، خیر و مصلحت زنان در زمینه تخصص و استعدادهای فطری‌شان مانند پرداختن به امور شوهرداری و مادری است (قرضاوی، ۱۳۷۸: صص ۵۷۳). اگر قرضاوی در بیان استدلال خود مبنی بر جایز بودن کار و اشتغال زنان، انقلابی در فقه اهل سنت به وجود آورده است، لیکن ادله‌ای که برای آن استفاده می‌شود همچون آراء فقهای سلف است، با این تفاوت که بنا به مصلحت جامعه اسلامی، به نتایج و احکام مدرن‌تر و به‌روزتری منجر شده است که بتواند جواز شرعی حضور بانوان در جامعه اسلامی را فراهم کند. می‌توان تحول و تغییر بینش‌ها نسبت به قوانین و احکام جدید بانوان را در راستای فقه مقاصدی قرضاوی توضیح داد که عنصر مصلحت در آن برجسته است. لذا اگر قرضاوی در چارچوب مصلحت خانواده و یا مصلحت جامعه اسلامی، خواستار تغییر در فرمان‌ها و احکام مربوط به بانوان است، در حقیقت به عنصر اصلی فقه مقاصدی توجه دارد نه ضرورت مصلحت خود بانوان.

۳- مشارکت سیاسی

۳-۱- نظر پیشینیان درباره مشارکت سیاسی

مشارکت سیاسی زنان در جهان اهل سنت و به‌خصوص در آراء فقهای سلفیان، اساساً جای طرح

نداشت و زنان در گروه منفعلین سیاسی تعریف می‌شدند. به‌جز عالمانی چون مودودی، عبده و سید جمال، حتی نظر کمیته فتوا در الازهر نیز بر این رأی بود که زن حق انتخاب شدن و انتخاب کردن را ندارد (فقی، ۱۳۸۳: ص ۶۹). بنا بر تفسیر فقهای سلفی از آیات، زنان، باید خود را از چشم مردان بیوشانند، در منزل بمانند و جز به هنگام ضرورت در اجتماع حاضر نشوند. در حالی که شرکت در انتخابات و نمایندگی سیاسی زنان، بدون اختلاط با مردان، کشف حجاب (صورت و دست‌ها) و سفر به تنهایی که همگی از نظر بسیاری از فقهای پیشین ممنوع است، امکان‌پذیر نیست. در این میان جماعت علمای بزرگ الازهر، در استدلال ممنوعیت زنان در مشارکت سیاسی، به دلایل تاریخی نیز روی آوردند. از نظر ایشان، سیاست عملی و تطبیقی زمان پیامبر و خلفای راشدین بر آن بوده که تصدی امور عمومی به زنان واگذار نمی‌شد؛ زنان نه در قیغه بنی‌ساعده شرکت داشتند و نه در شورای تعیین خلافت از جانب عمر بن خطاب و نه در شوراها عصر پیامبر (رساله الاسلام، ۱۹۲۵ به نقل از فقی، ۱۳۸۳). عده‌ای دیگر نیز با اصل توجیه فطری زن، علاقه به کارهای سیاسی توسط زنان را مغایر با گرایش‌های فطری زن می‌دانند. چنانکه محمود عقاد، زن را اصولاً از نظر شخصیتی علاقه‌مند به کارهای هنری، خدمات اجتماعی و ادبی می‌داند تا فعالیت‌های سیاسی (عقاد، ۱۹۸۰: ص ۱۷۰). مودودی با رجوع به آیات قرآن و سنت و رویه خلفای راشدین تصریح می‌کند که زعامت و سرپرستی امور خانواده و جامعه به‌طور کلی برعهده مرد است و اسلام در این زمینه برای زنان نقشی قائل نیست. وی نتیجه می‌گیرد زعامت و تدبیر امور سیاسی و اجتماعی از آن مردان است؛ بنابراین سیاست و حکومت از دایره فعالیت و وظایف زنان خارج است و زن نمی‌تواند عهده‌دار شئون اجتماعی- سیاسی شود یا به عضویت مجلس شورا یا سازمان‌ها و نهادهای سیاسی درآید (بحرانی، ۱۳۸۳).

البته، در آراء فقهای پیشین، نظرات منعطف‌تری نیز وجود دارد که برای زنان، به لحاظ سیاسی حق انتخاب کردن داده می‌شود ولی برای حق انتخاب شدن مجوزی نمی‌دهند. دلایل ایجاد حق انتخاب کردن برای زنان بنا بر آیه ۱۲ سوره ممتحنه است که به پیامبر دستور داده شد چنانچه زنان مؤمن در باب مسائل دینی و اعمالی خود بخواهند با پیامبر بیعت کنند، او می‌تواند بیعت ایشان را قبول کند. هرچند این نوع از بیعت، پیمانی سیاسی نبود ولی افرادی چون مصطفی سباعی معتقدند این آیه دلیل بر مشروعیت بیعت کردن زنان با پیامبر است، همان‌گونه که مردان بیعت می‌کردند (سباعی، ۱۹۹۹: ص ۷۳). دلالت‌های تاریخی این گروه نیز بر آن است که زنان به همراه مردان در بیعت عقبه اول و

دوم حضور داشتند؛ بنابراین مادام که اسلام بیعت زنان به پیامبر و مشارکت آنان با مردان را در بیعت‌های مشهوری چون عقبه‌ها پذیرفته است پس می‌توان بیعت زنان با خلفا و سایرین را بر آن قیاس کرد و مشروع و جایز دانست (سباعی، ۱۹۹۹: ص ۷۵). مجموع آراء فقهای سلفی، مختص به حوزه انتخاب کردن زنان بود و شامل انتخاب شدن نمی‌شد. چراکه مسئله انتخاب شدن به ولایت عامه برمی‌گشت و چون عموم فقها ولایت عامه را بر اساس آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» به مردان داده‌اند و نه زنان، لذا زنان همچنان از موضوع انتخاب شدن و عضویت در پارلمان و مجالس شورا و همچنین ریاست دولت برکنار بودند (سباعی، ۱۹۹۹: صص ۱۵۱-۱۶۳).

۳-۲- آراء قرضای درباره مشارکت سیاسی

در باب جایگاه انسانی زن، قرضای نیز همچون سایر فقهای سلف معتقد به برابری انسانی زن و مرد است. به نظر فقه اسلامی، خطاب خداوند در قرآن شامل همه مردان و زنان مسلمان است و اصل بر آن است که زنان در همه تکالیف و مسئولیت‌ها همچون مردان هستند (قرضای، ۱۳۷۹: ص ۲۷۳)؛ اما درباره مسائل مربوط به مشارکت زنان در اجتماع، فعالیت‌های اجتماعی و امر سیاسی، قرضای در راستای رویکرد فقه مقاصدی، خواستار برخورد متفاوت در مقایسه با نظر فقهای سلفی است. به نظر او مشارکت زن در امور سیاسی از حقوق و تکالیف زن مسلمان به شمار می‌رود؛ چراکه آن‌ها نیز مانند سایر مردان مسلمان در قبال اوضاع اجتماعی و سیاسی خود مسئول و مکلف‌اند، همچنان که خداوند زنان را در همه تکالیف و مسئولیت‌های دینی برابر با مردان دانسته است. قرضای مثالی از همسر پیامبر، عایشه ذکر می‌کند که در جنگ جمل شرکت جسته بود و آن را نمونه‌ای از مشارکت فعال سیاسی زنان در دوران خلافت راشدین می‌داند (قرضای، ۱۳۸۲ ج: ص ۲۵). همچنین در قرآن، داستان ملکه بلقیس را به‌عنوان نمونه‌ای ارزنده از مشارکت زن در قدرت سیاسی روایت می‌کند (قرضای، ۱۳۸۲ ج: صص ۲۵-۲۷).

از نظر قرضای رویکرد فقها در حوزه مشارکت زنان در امر سیاسی باید به موجب تغییرات زمانی و مکانی، بنا به اقتضاء دنیای معاصر و شرایط خاص حاکم بر زندگی کنونی، تغییر کند. او معتقد است، چه در رابطه با احکام مربوط به بانوان و چه در مورد دیدگاه‌های فقهی نباید خود را ملزم به حکمی نمود که از طریق نصوص «ثابت، صریح و الزامی» اثبات نشده باشد (قرضای، ۱۳۷۹: ص ۲۷۵). به‌طور کلی قرضای با استفاده از روش اجتهادی نوین فقه مقاصدی، بسیاری از اصول و

شاخصه‌های دولت مدرن را مغایر با اسلام و شریعت اسلامی تلقی نمی‌کند (مرندی، ۱۳۹۶: ص ۵۴) لذا درباره حضور و مشارکت سیاسی زنان دیدگاه مثبتی دارد. او در پاسخ به نظرات مخالف مشارکت سیاسی زنان، با ذکر ادله شرعی به جایز بودن «انتخاب کردن» و انتخاب شدن زنان حکم می‌دهد (قرضاوی، ۱۳۸۲ ج: ص ۲۴). از نظر او، بحث امامت عظمی یا ریاست دولت زنان، با بحث جواز فتوا برای زنان آغاز می‌شود و از این لحاظ ممنوعیتی در رسیدن زنان به مقام افتا وجود ندارد. او در مصاحبه تلویزیونی با شبکه ماهواره‌ای **أنا** می‌گوید: «فقها [اهل سنت] اجماع دارند که زن می‌تواند فتوا دهد. به این معنا که مرد بودن از شرایط فتوا نیست. هرگاه زن شرایط و شایستگی‌های علمی، عملی و اخلاقی لازم را برای فتوا فراهم آورد، مفتیه می‌شود. چنانچه، بانو عایشه به مردان و زنان فتوا می‌داد» (قرضاوی، ۱۳۸۹). به نظر او، در گذشته نیز زنانی بودند که مردان نزد آن‌ها استفتا می‌کردند و آن‌ها فتوا می‌دادند. چنانکه مردان در صدر اسلام نزد همسران رسول خدا از جمله عایشه و ام سلمه می‌رفتند تا از آن‌ها حدیث روایت کنند یا بسیاری از مسائل دینی را از آن‌ها سؤال کنند. چه بسا بزرگان صحابه و تابعین نزد عایشه می‌رفتند و او به آن‌ها جواب می‌گفت و به اصلاح آراء یا فتاوی آن‌ها می‌پرداخت (قرضاوی، ۱۳۸۱: ص ۲۷).

قرضاوی با این توضیح که جز با دلیل روشن و یقینی هیچ چیز را نمی‌توان تحریم نمود چرا که اصل بر مباح بودن است - مگر دلیلی بر حرام بودنشان وجود داشته باشد، پاسخگوی افرادی است که کاندیدا شدن زنان و مشارکت در مجالس پارلمانی را حرام می‌دانند. او استدلال‌های خود را بر پایه و بر اساس رد ادله حرام بودن مشارکت سیاسی زنان، استوار کرده است. اول اینکه، ارجاع فقهای سلفی به آیه «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ» و استدلال به اینکه زنان نباید جز به موارد ضرورت از منزل خارج شوند، نمی‌تواند معیار باشد. این آیه خطاب به همسران پیامبر است و شامل سایرین نخواهد بود. ضمن اینکه از نظر قرضاوی، زندانی نمودن زنان در منزل پدیده‌ای است که تنها در یک مقطع خاص و آن هم پیش از آمدن احکام اعمال منافی عفت سابقه داشته است و نه تمامی موارد. مضافاً اینکه عایشه از منزل خارج شد و در جنگ جمل شرکت نمود؛ بنابراین با توجه به شأن نزول این آیه و عملکرد متفاوت عایشه این ادله خدشه‌پذیر است (قرضاوی، ۱۳۷۹: صص ۲۷۶-۲۷۷).

دوم، ارجاع مخالفان به آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» و این استدلال که قوامت و سرپرستی مردان بر زنان به صراحت در قرآن ذکر شده و کاندیدا شدن زن در پارلمان برای تصویب قوانین و نمایندگی آن‌ها نوعی ولایت و ریاست زنان بر مردان است، با حکم صریح قرآن مغایرت دارد. قرضاوی در این

مورد دو پاسخ می‌دهد. اولاً آیه قوامت و سرپرستی مردان بر زنان را تنها مربوط به زندگی خانوادگی و زناشویی می‌داند و از عمومیت دادن آن به سایر موارد خودداری می‌کند. از آنجاکه در ادامه آیه آمده است «مردان از دارایی خویش خرج می‌کنند» می‌توان چنین برداشت نمود که منظور از قوامت مرد، مدیریت و سرپرستی خانواده است. ثانیاً به نظر قرضاوی تعداد زنانی که خود را برای عضویت در مجالس کاندید می‌نمایند محدود و همچنان اکثریت از آن مردان است و بر اساس این اکثریت، تصمیم‌ها اتخاذ می‌شود و لذا جایی برای این ایراد نیست که زنان با نمایندگی خود در پارلمان بر مردان ریاست خواهند نمود (قرضاوی، ۱۳۷۹: ص ۲۷۹)؛ بنابراین از نظر قرضاوی دلیلی برای ممنوع بودن ولایت و سرپرستی یا ریاست زنان بر مردان در خارج از چارچوب خانواده وجود ندارد.

قرضاوی تنها موردی که به زنان حق ریاست نمی‌دهد مقام امامت عظمی یا رهبری عمومی است که در اشاره به حدیثی از پیامبر و به نقل از ابی‌بکره گفته شد: «مردمی که امور خود را به زنان بسپارند، موفق و پیروز نخواهند بود». از نظر قرضاوی این حدیث، قابلیت دارد به مناصب کلان سیاسی از جمله رهبری، ولایت عمومی یا ریاست جمهوری تعمیم داده شود (قرضاوی، ۱۳۷۹: ص ۲۸۰)؛ اما او بعدها نظر خود درباره تصدی زنان در پست‌های کلان سیاسی را تعدیل می‌کند. ابتدا میان رهبری یا خلافت و ریاست جمهوری تفاوت قائل می‌شود. قرضاوی معتقد است، در بین فقها در مورد عدم جواز خلافت و ولایت عظمی زنان اتفاق نظر وجود دارد - که عملاً پس از ساقط شدن خلافت عثمانی به دست اتاترک در ۱۹۲۴ امکان تحقق عینی ندارد؛ لذا از نظر بسیاری از فقها، در موارد مشابه چون پست پادشاهی و ریاست جمهوری زنان، چنانچه تصمیم و اراده شخصی او لازم‌الاجرا باشد، باید بر ممنوعیت احراز مقام خلافت زنان قیاس شود، زیرا در چنین شرایطی عملاً امور عمومی مردم زیر اراده و اختیار او قرار می‌گیرد (قرضاوی، ۱۳۷۹: ص ۲۹۷)؛ اما قرضاوی بعداً با توجه به فقه مقاصدی، رأی خود در مورد ریاست جمهوری زنان را تعدیل می‌کند. استدلال او چنین است: در جوامع موجود در دنیای معاصر که بر اساس نظام دموکراسی اداره می‌شود، مادامی که این پست‌ها و موقعیت‌ها گروهی و مشترک بوده و تعدادی سازمان و ارگان اداره آن را بر عهده می‌گیرند و در واقع ریاست جمهوری یا وزارت زنان، به معنای حکومت نمودن یک نفر - یا یک زن - به یک کشور نبوده است؛ از این رو، ریاست جمهوری و وزارت زنان اشکالی ندارد، چراکه این سازمان‌ها و ارگان‌ها همچون نهاد ریاست جمهوری و یا سایر ارگان‌های دولتی هستند که بر رأس قرار دارند و این موضوع نمی‌تواند بدان معنی باشد که زنان عملاً همه تصمیم‌گیری‌ها را بر عهده گرفته‌اند (قرضاوی،

۱۳۷۹: ص ۲۹۸). از طرف دیگر، او معتقد است، اجماع فقها در مورد اینکه زن نمی‌تواند به خلافت عامه یا امامت عظمی برسد شامل خلافت عامه به معنای حکومت خلیفه بر تمام مسلمانان است؛ اما ریاست زن بر دولت، نوعی ریاست منطقه در کشوری محدود است که بیشتر به ولایت اقلیم‌ها در گذشته شباهت دارد و همچون خلافت عامه بر کلیه مسلمانان و مناطق اسلامی نمی‌تواند باشد (قرضاوی، ۱۳۸۹). «تمامی حکومت را نمی‌توان به زنان داد اما برخی مناصب را می‌توان و لازم است که مسئولیت آن را زنان به عهده بگیرند» (قرضاوی، ۱۹۹۹، ص ۱۷۳ به نقل از: شمسینی و نجفی، ۱۳۹۵: ص ۹۳).

نتیجه‌گیری

در دهه شصت و هفتاد میلادی، اسلام‌گرایان آثار بی‌شماری درباره زن و خانواده نوشتند که علی‌رغم برخی تفاوت‌ها، نشان از بازنگری رویکردهای مسائل زنان در جهان اسلام داشت. برخی از آن‌ها غرب و تمدن غربی را نقد می‌کنند و بعضی به نظام‌ها و سازمان‌ها و فرآیند شکل‌گیری نهادها می‌پردازند و در آخر فقهایی هستند که با دید حلال و حرام، به امور مربوط به زنان می‌نگرند. نقطه مشترک نویسندگان اسلام‌گرا، بر رابطه اروپا با مسلمانان استوار است که به دلیل عوامل تاریخی، سیاسی و اجتماعی درنهایت به غلبه و برتری پیشرفت اروپایی و عقب‌ماندگی مسلمانان منتهی شده است. از این‌رو، عموم این نویسندگان، بر این باورند که راه برقراری موازنه قدرت، یاد گرفتن از اروپاییان، بدون تقلید محض و سپس رقابت با آنان، مبتنی بر راه و شیوه آن‌ها است. در همین راستا، رویکرد نوسلفیانی چون قرضاوی این بود که اساساً تناقضی میان اسلام و ارزش‌های مبتنی بر پیشرفت غرب نیست و لذا به نوفهمی اسلام و فقه اسلامی و نوسازی جامعه و دولت رو آوردند. وظیفه‌ای که نوسلفی خود را متعهد به آن می‌دانست، دوگانه بود: رهایی زن از سنت‌های ایستا (غیر پویا) و وارد کردن او به برنامه عمومی اجتماعی، طوری که قربانی اندیشه‌های وارداتی غرب نشود. شیوه‌ای که نوسلفیان در قرائت وضع جامعه و مسائل زنان پیمودند - و بعداً در فقه مقاصدی دنبال شد - مقاصد شریعت و حفظ منافع عمومی بود که توانمندی‌هایش را در زمینه نقد باورها و سنت‌های اجتماعی و فقه عقب‌مانده از تحولات و تغییرات زمانه، نشان داده بود. قابل توجه است در دهه اخیر کوشش‌هایی برای تأمل و بازاندیشی در نصوص و اوضاع زن شده است که نمی‌توان آن را فقط در چارچوب

نوسلفی‌گرایی یا فقه مقاصدی تعریف کرد. گرچه هر گروه ابزارها و شیوه‌های خاص خود را به کار گرفته‌اند ولی آنچه مهم است اکنون این تلاش‌ها فراگیر شده است، از طرح برابری مرد و زن در ارزش‌های انسانی جلوتر رفته و نگاهی نو به حقیقت پیشرفت و دگرگونی اجتماعی، اسلامی و جهانی دارد تا راهی گشوده شود و امکان فعالیت و حضور گسترده زن را فراهم آید. به تأسی از هبه رئوف عزت-فعال سیاسی، نویسنده و مدرس علوم سیاسی دانشگاه قاهره-امید است با این تلاش‌ها، موضوع حقوق زن افقی متفاوت از «سنت‌های ایستا» و «باورهای وارداتی» پیدا کند. پیشنهاد می‌شود نظرات نوگرایانه فقه اهل سنت در جوامع علمی و اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی بیشتر مورد توجه قرار گیرد، چه بسا آثار سوء تفکر و عمل بنیادگرایی چون طالبان در جوامع اسلامی و به‌ویژه بر روی زنان و مسائل‌شان کمتر شود و به بازبینی دیدگاه‌های ایستا در این مورد بینجامد.

منابع

الف- منابع فارسی

- بحرانی، مرتضی (۱۳۸۳)، «زن در اندیشه متفکران سیاسی»، بگاه حوزه، شماره ۱۴۸.
- بهرامی، حسین؛ تقوی، محمدعلی و نجف‌زاده، مهدی (۱۳۹۴)، «نگرش نوسلفی یوسف قرضاوی به سیاست: دولت اسلامی به مثابه حکومتی مدنی»، *مطالعات سیاسی جهان اسلام*، سال چهارم، شماره ۱۵، صص ۳۳-۵۴.
- ترابی، یوسف و پیروز فر، مهدی (۱۳۹۶)، «نوع‌شناسی نو سلفیت: مقایسه موردی فتح‌الله گولن و یوسف‌القرضاوی»، *جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام*، دوره ۵، شماره ۲، صص ۱۷۵-۱۹۶.
- تلیمه، عصام (۱۳۸۳)، *تحلیلی بر افکار و اندیشه‌های فقهی دکتر یوسف قرضاوی*، ترجمه ایوب پوزش و عمرقادری، تهران: احسان.
- چهل‌تان، علی‌اکبر؛ گلشنی، علیرضا و آگاه، محمد (۱۴۰۰)، «نوسلفی‌گری در زیست‌جهان معاصر اسلامی با تأکید بر اندیشه‌های مودودی و قرضاوی»، *مطالعات اندیشه معاصر مسلمین*، سال هفتم، شماره ۱۴، صص ۱۸۳-۲۱۳.

- رسول، جمال محمدفقی (۱۳۸۳)، *زن در اندیشه اسلامی*، ترجمه محمود ابراهیمی، تهران، احسان.
- رضایی، اسداله (۱۳۹۹)، «اصل مشارکت یا محدودیت بانوان در عرصه‌های دینی، اجتماعی و سیاسی در فقه امامیه و اهل سنت»، *مطالعات فقهی حقوقی زن و خانواده*، سال سوم، شماره ۶، صص ۳۱-۵۵.
- رئوف عزت، هبه (۱۳۸۱)، «مسئله زنان در گفتمان نوگرای اسلامی»، ترجمه محمدحسین مظفری، *بازتاب اندیشه*، شماره ۳۰.
- سعداوی، نوال (۱۳۵۹)، *چهره عریان زن عرب*، ترجمه مجید فروتن و رحیم مرادی، تهران: کانون نشر اندیشه‌های نوین.
- السید، رضوان (۱۳۸۰)، «فقیه و زن، دیدگاه اصلاحی و نگاه احیایی»، ترجمه عبدالله امینی، *مجله پیام زن*، شماره ۱۱۵.
- شمسینی غیاثوند، حسن و نجفی، خورشید (۱۳۹۵)، «واکاوی مشارکت سیاسی زنان در جهان اسلام در عصر جهانی شدن؛ با تأکید بر کشور مصر»، *مطالعات سیاسی جهان اسلام*، سال پنجم، شماره ۱۹، صص ۸۹-۱۱۶.
- عباسی، حسین (۱۳۹۰)، «درآمدی بر مسأله حقوق زنان در جهان عرب»، *نشریه حوزه*، شماره ۱۶۳.
- غزالی، محمد (۱۳۷۹)، *مسایل زنان بین سنت‌های کهن و جدید؛ مترجم مجید احمدی*، تهران: نشر احسان.
- فرهودی، مصطفی و واعظی، محمدعلی (۱۳۹۸)، «مقاصد الشریعه از منظر دکتر یوسف قرضاوی»، *سلفی پژوهی*، سال پنجم، شماره ۱۰، ۷-۲۷.

- فیرحی، داوود (۱۳۹۱)، *فقه و سیاست در ایران معاصر*، تهران: نی.
- قرضاوی، یوسف (۱۳۷۸)، *دورنمای جامعه اسلامی: در عرصه‌های ایمانی، عبادتی، فکری، ... و زنان در جامعه اسلامی*، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران: احسان.
- قرضاوی، یوسف (۱۳۷۹)، *فقه سیاسی*، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران: احسان.
- قرضاوی، یوسف (۱۳۸۱)، *زن مسلمان در آینه فردا؛ ترجمه عبدالصمد مرتضوی*، بیرجند: عبدالصمد مرتضوی.
- قرضاوی، یوسف (۱۳۸۲ الف)، *دیدگاه‌های فقهی معاصر*، ترجمه احمد نعمتی، تهران: احسان.
- قرضاوی، یوسف (۱۳۸۲ ب)، *نقاب زن واجب یا بدعت: (بررسی حکم روپند از کتاب، سنت و مذهب فقها)*، ترجمه ابراهیم تیموری بازگری، تایباد: سنت.
- قرضاوی، یوسف (۱۳۸۲ ج)، *زن در آینه حقیقت*، ترجمه حامد بهرامی، تهران: احسان.
- قرضاوی، یوسف (۱۳۸۸)، *عوامل تغییر فتوا در عصر کنونی*، ترجمه فاروق نعمتی، تهران: احسان.
- محیطی، مجتبی و مهدی فرمانیان (۱۴۰۰)، «بازخوانی نگاه سلفیان به اجتهاد و تقلید»، پژوهش‌های فقهی، سال ۱۷، شماره ۲، صص ۴۸۳-۴۶۱.
- مرندی، الهه (۱۳۹۶)، «بررسی انتقادی اندیشه سیاسی اجتماعی یوسف القرضاوی؛ گسست بین نظریه و عمل»، *مطالعات اندیشه معاصر مسلمین*، سال سوم، شماره ۵، صص ۷۹-۵۳.

- مریسی، فاطمه (۱۳۸۰)، زنان پرده نشین و نخبگان جوشن پوش: برداشتی نوین از حقوق زن در اسلام، ترجمه ملیحه مغازه‌داری، تهران: نشر نی.
- مودودی، ابوالاعلی (۱۳۷۷)، حجاب، ترجمه نعمت‌اله شهرانی، تهران: احسان.
- ولی زاده میدانی، رامین و مسعود محمدی الستی (۱۳۹۹)، «سلفی‌گری جدید در اهل سنت و احیاگری شیعی؛ با تأکید بر آرای یوسف قرضاوی و مرتضی مطهری»، *خاورمیانه*، سال ۲۸، شماره ۲، صص ۶۳-۸۸.

ب- منابع عربی

- امین، قاسم (۲۰۰۵)، *تحریر المرأة*، قاهره: مکتبه الآداب.
- رضا، رشید (۱۹۸۵)، *حقوق النساء فی الاسلام، نداء للجنس الطیف*، قاهره، مکتب التراث الاسلامیه.
- سباعی، مصطفی (۱۹۹۹)، *المرأة بین الفقه والقانون؛ بیروت: المکتب الاسلامی*.
- عبده، محمد (۱۹۹۳)، *الاعمال الکامله*، جلد ۲، القاهره: دار الشروق.
- عقاد، عباس محمود (۲۰۱۴)، *المرأة فی القرآن*، قاهره: موسسه هنداوای للتعلیم و الثقافه.
- غاوجی. وهبی سلیمان (۱۹۸۲)، *المرأة المسلمه*، چاپ ۵، دمشق: مؤسسه الرساله و دار القلم.
- قرضاوی، یوسف (۱۹۹۹)، *من فقه الدوله فی الاسلام مکانتها، طبیعتها، موقفها من الديقراطيه، المرأه و غیر المسلمین*، قاهره: دار الشروق.
- قرضاوی، یوسف (۱۹۹۸)، *السیاسة الشرعیة فی ضوء نصوص الشریعة ومقاصدها*، بیروت: مکتب وهبه.
- گروه نویسندگان (۱۹۲۵)، *رساله الاسلام*، الازهر، سال چهارم، شماره ۳.

پ- منابع الکترونیکی

- بنا، حسن (۱۴۰۷)، *المرأة المسلمة*، قاهره: موسسه علمیه. ۲۵ تیر ۱۴۰۲،
<https://ito.pdf.lib.eshia.ir/99384/1/1>
- قرضاوی، یوسف (۱۳۸۹)، مصاحبه تلویزیونی: «حقوق زن در گفت‌وگو با علامه یوسف قرضاوی»،
سایت رسمی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۲۴ فروردین ۱۳۸۹، <http://www.islahweb.org>