

چارچوب‌های معرفتی-روشی نواندیشی اسلامی در نگرش به حقوق سیاسی و اجتماعی زنان؛

مطالعه موردی محسن کدیور و محمد مجتهد شبستری

ندا حاجی وثوق*

علی اصغر داودی**

چکیده

در طول بیش از هزار سال، برداشت سنتی از اسلام با تکیه بر میراث کهن و سنت‌های دینی، سیما، هویت، و حقوق زنان را در جوامع اسلامی پیرامون مفاهیم نابرابری ذاتی بین زن و مرد، تأکید بر نقش طبیعی زنان، و بدبینی در مورد حضور آنان در عرصه اجتماع و سیاست تفسیر کرده است. تغییرات سریع در شرایط زیست جوامع اسلامی، نیازها و خواسته‌های جدیدی را مطرح کرده

* دانشجوی دکترای علوم سیاسی، گرایش مسائل ایران، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران (Vosough62@gmail.com)

** نویسنده مسئول (استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران (ndavoudi@gmail.com))

تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۹/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۱۸

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سیزدهم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۹۷، صص ۳۸-۷

که چارچوب معرفتی-روشی و نیز سازوکارهای مورد استفاده این خوانش از اسلام، توان پاسخ‌گویی به این نیازها را ندارد و نمی‌تواند گرهی از مشکلات و نیازهای روزافزون زنان باز کند و گشایشی در راستای هماهنگی حقوق آنان با موازین حقوق بشر جدید ایجاد کند. در پی این ناکامی و به دنبال بحران هویتی که جوامع اسلامی در نتیجه رویارویی با مدرنیته غربی به آن گرفتار شدند، گروهی از نواندیشان مسلمان با کمک گرفتن از مبانی اسلامی و متأثر از جنبه‌های مثبت تجدد غربی، دست‌اندرکار بازتفسیر اصول و احکام شرع شدند و خوانش جدیدی از اسلام را در قالب اصلاح و احیای اندیشه دینی ارائه کردند. این مقاله در پی آن است که دریابد «سیما، هویت، و جایگاه حقوقی زنان در مبانی فکری-معرفتی نواندیشی اسلامی، چگونه بازتاب یافته است؟ چارچوب‌های معرفتی آن در نگرش به حقوق سیاسی و اجتماعی زنان چیست؟ تفاوت آن با رقیب سنتی‌اش چیست». فرض ما بر این است که رویکرد نواندیشی اسلامی با بهره‌گیری از دستاوردهای معرفتی جدید، نگاه انسان‌مدارانه‌ای به زن دارد و سعی دارد با عبور از تقسیمات جنسیتی، سیما و هویت زن را براساس نشانه‌هایی مانند اخلاق، عدالت، عرف‌گرایی، تأویل‌گرایی نصوص دینی، و تغییر براساس نیازهای زمان ترسیم کند و این امر به صورت بالقوه، توانایی لازم را برای تحول بنیادین در حقوق زنان و در همسویی با موازین جدید حقوق بشری جدید دارد. در این مقاله بر اندیشه‌های دو نفر از نواندیشان مسلمان ایرانی معاصر، یعنی محمد مجتهد شبستری و محسن کدیور تأکید داریم. پژوهش حاضر از نوع کیفی و اسنادی است و گردآوری داده‌ها به شیوه فیش‌برداری از اسناد، کتاب‌ها، مقاله‌ها، و سایت‌های اینترنتی انجام شده و سعی کرده‌ایم برای تحلیل داده‌ها از روش هرمنوتیکی تلفیقی متن‌گرا و زمینه‌گرا استفاده کنیم.

واژگان کلیدی: حقوق زن، نواندیشی اسلامی، معرفت دینی، تاریخ‌مندی، عدالت استحقاقی، تساوی بنیادی

مقدمه

با پیچیده شدن روابط میان جوامع در دوران جدید، مسئله سیما، هویت، و حقوق زنان، در درون ساختار هر جامعه‌ای ابعاد اجتماعی، فرهنگی، و فکری پیدا کرده است. این موضوع سویه‌های انسانی نیز به خود گرفته و از محدوده ساختار یک جامعه خاص فراتر رفته است. در جوامع اسلامی، به‌ویژه جامعه ایران، که هنوز مرجعیت شرعی و قانونی دین، برگرفته از مرجعیت اخلاقی و معنوی آن است، بُعد دینی به این پیچیدگی دامن می‌زند. از شروع دوران بازناندیشی اسلامی در نیمه نخست قرن نوزدهم، مسئله «جنس^۱» و «جنسیت^۲» زنانه و آثار و پیامدهای آن، در کانون توجه نوآندیشان و نوگرایان مسلمان قرار گرفت و آموزش و آزادی زنان از سنت‌های دست‌وپاگیر و ایستایی که مانع پویایی کل جامعه بودند، در اولویت کار آن‌ها قرار گرفت. در این زمان، بحران هویتی که در نتیجه رویارویی با مدرنیته غربی در جوامع اسلامی رخ داد، نقطه عطفی شد برای واکاوی و بازخوانی مباحث و مسائل زنان در جهان اسلام، که تاکنون متوقف نشده است (ر.ک: حامد ابوزید، ۱۳۹۷).

امروزه دنیا به مسائلی فراتر از مسئله آموزش و اشتغال زنان، برابری زن و مرد، و مسئولیت اجتماعی زن به‌مثابه یک موجود مستقل انسانی، مشغول است؛ زنان، افزون‌بر توانایی مشارکت در تصمیم‌گیری، توان رهبری، مدیریت، و کسب دستاوردهای مختلف را نیز دارند. آن‌ها دیگر خواستار همانندی و هم‌چشمی با مردان نیستند و سعی می‌کنند، هویتی مستقل از هویت مردان و درعین‌حال، مساوی با آنان برای خود دست‌وپا کنند. این درحالی است که ما همچنان سرگرم تعیین میزان شایستگی و صلاحیت زنان برای

1. Sex
2. Gender

برخورداری از حق طلاق، تصدی منصب قضاوت، یا میزان اهلیت آنان برای مشارکت عملی و مستقل در عرصه سیاست هستیم.

باین‌همه، در سال‌های اخیر با تغییر شرایط اقتصادی، فرهنگی، و اجتماعی جوامع اسلامی، زنان مسلمان با نیازها و خواسته‌های جدیدی روبه‌رو شده‌اند و خواهان مشارکت گسترده‌تر در عرصه‌های مختلف زیست اجتماعی و سیاسی هستند، اما ساختارهای حقوقی و نگرش‌های فرهنگی-اجتماعی موجود در این جوامع، موانع جدی‌ای بر سر راه تحقق چنین خواسته‌ها و نیازهایی ایجاد کرده‌اند. بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهند که این ساختارها و نگرش‌ها بیشتر در برداشت‌های متفاوت از متون دینی ریشه دارند. با نگاهی به قوانین اساسی، مدنی، و کیفری این جوامع، درمی‌یابیم که احکام دینی، سهم عمده‌ای در شکل دادن به هویت و حقوق زنان دارند و بخش عمده اشکالاتی هم که امروزه متوجه این حوزه است، به همین بخش مربوط می‌شود.

امروزه برداشت سنتی از اسلام که در درازنای تاریخ هزارساله گذشته با تکیه بر میراث کهن و سبب دینی، سیما، هویت، و حقوق زنان را حول دال مرکزی «نابرابری ذاتی بین زن و مرد» تفسیر می‌کرد و بر نشانه‌هایی مانند اقتدارگرایی، مردسالاری، سلسله‌مراتب اجتماعی، تأکید بر نقش طبیعی زنان و بدبینی به حضور آنان در عرصه اجتماع و سیاست تأکید داشت (قوام و اسدی، ۱۳۹۳: ۱۷)، دیگر از نفس افتاده و نمی‌تواند گرهی از مشکلات و نیازهای روزافزون زنان باز کند و گشایشی برای سازگار کردن حقوق زنان با موازین حقوق بشر جدید ایجاد کند. در پی این ناکامی و نیز به دنبال بحران هویتی‌ای که جوامع اسلامی در نتیجه رویارویی با مدرنیته غربی به آن گرفتار شدند، گروهی از نواندیشان مسلمان با کمک گرفتن از مبانی اصیل اسلامی و نیز تحت تأثیر جنبه‌های مثبت تجدد غربی، دست‌اندرکار بازتفسیر اصول و احکام شرع شدند و برداشت خود از اسلام را در چشم‌انداز گسترده‌تری در قالب اصلاح و احیای فکر دینی ارائه کردند. آن‌ها می‌پذیرند که جهان معاصر، همواره در حال تغییر است و تحولات جهان بیرونی، ناگزیر باید با تمامیت دینی تلفیق شود و با تأکید بر ثبات حقیقت دین، بر این نظرند که درک ما از دین، باید دگرگون شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۷).

آنچه در این مقاله به آن پرداخته می‌شود، این است که «سیما، هویت، و جایگاه حقوقی، سیاسی، و اجتماعی زنان در مبانی فکری-معرفتی نواندیشان اسلامی چگونه بازتاب یافته است؟ چارچوب‌های معرفتی آن‌ها در نگرش به مسئله زن به چه شکلی است؟ و تفاوت آن با رقیب سنتی‌شان چیست؟» فرض ما بر این است که «رویکرد نواندیشی اسلامی با بهره‌گیری از دستاوردهای معرفتی جدید، نگاهی انسان‌مدارانه به زن دارد و سعی دارد با عبور از تقسیمات جنسیتی، سیما، هویت، و حقوق زنان را براساس نشانه‌هایی مانند اخلاق، عدالت، عرف‌گرایی، تأویل‌گرایی نصوص دینی، و تغییر براساس مقتضیات زمان ترسیم کند و در نتیجه، بالقوه از توانایی لازم برای ایجاد تحول بنیادین در حقوق زنان برای سازگار کردن آن با موازین جدید حقوق بشری برخوردار است.

از آنجاکه جریان نواندیشی اسلامی، بسیار گسترده است و در درون خود، نحله‌های فکری فراوانی را جای داده است، تأکید ما در این مقاله بر اندیشه‌های دو نفر از نواندیشان مسلمان ایرانی معاصر، یعنی محمد مجتهد شبستری و محسن کدیور است. دلیل انتخاب این دو نفر این است که اولاً، هر دو دارای پیشینه حوزوی و درعین‌حال، آشنا با مدرنیته و جهان مدرن هستند؛ ثانیاً، هریک از آن‌ها نماینده یکی از دو طیف عمده نواندیشی اسلامی معاصر، یعنی «طیف به‌ساز» و «طیف بازساز» هستند و می‌توانند برآیندی از نگرش‌های هر دو طیف را به‌نمایش بگذارند.

مقاله حاضر از نوع کیفی و اسنادی است و گردآوری داده‌ها به شیوه فیش‌برداری از اسناد، کتاب‌ها، مقاله‌ها، و سایت‌های اینترنتی انجام شده و سعی شده است در تحلیل داده‌ها از روش هرمنوتیکی تلفیقی متن‌گرا و زمینه‌گرا استفاده شود؛ به این معنا که هم به بستر و زمینه‌های شکل‌گیری اندیشه‌ها توجه می‌شود، زیرا به‌قول اسکینر، ایدئولوژی‌ها و ایده‌هایی که در زمان تألیف متون در هر عصر وجود دارند، به عمل فهم و تفسیر کمک می‌کنند (Skinner, 1988: 56) و هم بر خود متن موردنظر، به‌عنوان ابژه مستقل و خودکفا، تمرکز می‌شود تا با تلفیق هر دو روش، قصد و نیت نویسنده بهتر مشخص شود.

۱. نواندیشی اسلامی: صورت‌بندی مفهومی

نواندیشی اسلامی، طرح فکری‌ای است که به بازخوانی انتقادی سنت اسلامی با

عنایت به فراورده‌های معرفتی جهان جدید در روزگار کنونی، با هدف حل دشواری‌ها یا اصلاح وضعیت موجود، توجه دارد (علیجانی، ۱۳۷۹: ۲۲۱). از آنجاکه نواندیشی اسلامی در نتیجه واکنش‌های سلبی برخی متفکران مسلمان در برابر خوانش‌های دیگر از اسلام شکل گرفته است، مقایسه میان آن و نحله‌های اسلامی دیگری مانند سنت‌گرایی^۱، بنیادگرایی^۲، اسلام سنتی، و احیاگرایی^۳، بهتر می‌تواند حدود و ثغور این طرح فکری را نشان دهد.

۱-۱. سنت‌گرایی

در محافل علمی، سنت‌گرایی به اندیشه متفکرانی از قبیل رنه‌گنون^۴، آناندا کوماراسوامی^۵، فریتهوف شوان^۶، و سید حسین نصر گفته می‌شود که با درک ماهیت مدرنیته، منتقد جدی آن هستند و در پی احیای سنت یا «حکمت جاویدان» و برتری امور فوق‌طبیعی بر زندگی مادی هستند. آن‌ها با دستاوردهای معرفتی جهان جدید و عقلانیت مدرن، بر سر مهر نیستند و آن را غیرموجه انگاشته و در اندیشه بازگشت به جهان پیشامدرن و روزگار سپری‌شده و گذشته از دست‌رفته هستند. آن‌ها به وحدت متعالی ادیان می‌اندیشند و درعمل، از غایت معنوی همه ادیان الهی دفاع می‌کنند (ر.ک: نصر، ۱۳۸۵). ایشان در آثار خویش، به گونه‌ای گزینشی، بر برخی از آموزه‌های مکتب‌های فلسفی و عرفانی موجود در سنت اسلامی تأکید می‌کنند و به بخش‌های دیگر سنت پیشین مانند کلام و فقه و تاریخ- توجه زیادی ندارند.

۱-۲. بنیادگرایی

این اصطلاح در اصل، در الهیات پروتستان مسیحی ریشه دارد که مدرنیته و شئون آن را امری شیطانی می‌دانستند و خواستار بازگشت به اصول اولیه مسیحیت و احیای عالم گذشته دینی بودند. بعدها این اصطلاح برای توصیف برخی جریان‌ات

1. Traditionalism
2. Fundamentalism
3. Revivalism
4. Rene Guenon
5. Ananda Coomaraswamy
6. Frithjof Schuon

اسلام‌گرا، مانند اخوان المسلمین، و جریان‌های جهادی در فلسطین و لبنان به‌کار رفت. مشروعه‌خواهان عصر مشروطیت، فدائیان اسلام، و برخی اصول‌گرایان در ایران پس از انقلاب، از مهم‌ترین نمایندگان این جریان در ایران هستند. ویژگی‌های اصلی این جریان که در فرهنگ‌های مدرن به آن اشاره شده است عبارتند از: تفسیر قشری از کتاب مقدس، ظاهرگرایی و انکار باطن دیانت، بی‌توجهی به ماهیت مدرنیته، رجوع به سنت دینی، ادعای انحصار در نجات‌بخشی خداوند برای پیروان یک دین خاص، تفسیر ایدئولوژیک از دین، تأکید فراوان بر عمل هرچند خشن، نوعی سوگواری بر گذشته طلایی دینی از دست‌رفته و کوشش برای احیای دوران گذشته در زمان حال (Wadud, 1999: 67)؛ بنابراین، بنیادگرایان در مخالفت با آموزه‌های جهان جدید با سنت‌گرایان هم‌داستان هستند و تنها نقطه اختلاف آن‌ها این است که برخلاف سنت‌گرایان که به سویه‌های باطنی متن مقدس و سنت دینی توجه دارند، بر معانی تحت‌اللفظی آیات و روایات تأکید دارند؛ آیات و روایاتی که از سیاق تاریخی-اجتماعی خود خارج شده و در روزگار کنونی به‌گونه‌ای مکانیکی به‌کار بسته می‌شوند. درعین حال، سویه سیاسی این خوانش از اسلام، پرتنگ است و نسبت محکمی با اینجا و اکنون دارد و در تنظیم مناسبات و روابط سیاسی، نقش‌آفرینی می‌کند (سروش دباغ، ۱۳۹۴/۱۰/۵).

۳-۱. اسلام سنتی

در قلمرو دین‌داری، می‌توان از دین‌داران سنتی نیز یاد کرد؛ دین‌دارانی که با دستاوردهای معرفتی جهان جدید آشنا نیستند و درعین حال، آن‌ها را جدی نمی‌گیرند و به آن‌ها برای سامان دادن به نحوه زیست و سلوک دینی خویش توجه ندارند. مراد از جریان سنتی در ایران، مسلمانانی هستند که نگاهی سنتی، ارتدوکس، و محافظه‌کارانه به دین دارند، به شریعت و ظواهر دین بهای فراوانی می‌دهند، به نجات انحصاری مؤمنان، و به‌طور خاص، پیروان فرقه ناجیه، باور دارند، در پی احیای رسوم مقدس صدر اسلام در زمانه خود هستند، ضمن اینکه درک عمیقی از مدرنیته نداشته و با آن میانه‌خوشی نیز ندارند، اما چندان ایدئولوژیک نیز نمی‌اندیشند و از عمل‌گرایی افراطی خشن نیز حمایت نمی‌کنند. آن‌ها

معیشت‌اندیشِ اخروی هستند و اصولاً داعیهٔ سیاسی خاصی ندارند و درعمل، سیاسی نیستند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۰). این اندیشه در میان مسلمانان، پیروان پرشماری دارد و در میان حوزه‌های علمیه و روحانیون نیز در اکثریت است. بخش بزرگی از علمای دینی معاصر، مانند آیت‌الله بروجردی و آیت‌الله سیستانی و شاگردان آن‌ها را می‌توان در زمرهٔ این دین‌داران قرار داد.

۴-۱. احیاگرایی

این جریان، طیفی از اندیشمندان مسلمان را دربر می‌گرفت که در عین دلبستگی به برخی مبانی فکری اسلام سنتی، دل‌مشغولِ زدودنِ معرفت دینی از زواید و خرافات است و درعین‌حال، به دفع شبهه‌ها نیز همت می‌گمارد. در این راستا، احیاگران دینی برای فروکوفتن دشمن، سلاح‌هایی بُرنده و کارایی از میراث و مخزن فلسفه و کلام اسلامی وام می‌گیرند. ضمن اینکه، بر جنبه‌های نادیده‌انگاشته‌شدهٔ دین نیز انگشت تأکید می‌نهند. احیاگران یا با اندیشه‌های جهان جدید آشنا نیستند، یا درصورت آشنایی، در سامان بخشیدن به نظام دینی خویش از آن آموزه‌ها بهره نمی‌گیرند و بیش از هرچیز به آن‌ها به‌چشم شبهه‌هایی می‌نگرند که باید به آن‌ها پاسخ داد (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۱). تلاش علامه طباطبایی برای نقد آموزه‌های مارکسیستی که به‌همراه پاورقی‌های شهید مطهری در قالب کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» (۱۳۶۹) منتشر شده است، نمونهٔ مشخصی از این‌گونه آثار احیاگرانه در روزگار معاصر است.

۵-۱. نواندیشی اسلامی

این طیف از اسلام‌گرایی که سویهٔ مدرنیستی پررنگی دارد و به «روشنفکری دینی»^۱ نیز موسوم است، تفاوت مهم و سرنوشت‌سازی با انواع دیگر دین‌شناسی یادشده پیش از این دارد. در این نوع دین‌شناسی، برخلاف احیاگری دینی، دستاوردهای معرفتی جهان جدید، جدی‌انگاشته شده و به آن‌ها توجه می‌شود. این جماعت به‌لحاظ معرفت‌شناختی، به نگرش سازوارگرایانه^۲ معتقدند و قائل به ذاتی برای دین و مدرنیته نیستند، در برابر علوم نوین (اعم از تجربی و غیرتجربی) و فلسفهٔ جدید

1. Religious Intellectual
2. Constructivist Approach

گشوده‌اند و در اندیشه برقراری تناسب و هماهنگی بین معارف دینی و معارف غیردینی و بازخوانی انتقادی مؤلفه‌های گوناگون سنت دینی، ذیل آموزه‌های معرفت‌بخش جهان جدید هستند (سروش دباغ، ۱۳۹۴/۱۰/۵). در مقایسه با جریان‌های رایج مسیحیت پروتستان که به دو نحله متفاوت معتقدان به الهیات لیبرال^۱ و معتقدان به الهیات جدید^۲ یا نوارتدوکس^۳ قابل تقسیم است، درون فضای آگاهی‌بخشی نواندیشی اسلامی در ایران می‌توان به دو طیف اصلی اشاره کرد: یکی طیف «به‌سازی» و دیگری طیف «بازسازی».

شعار هواداران جناح به‌سازی، «نیل به آبادی و آزادی، با کمترین هزینه» است. این جناح، حال‌اندیش و برآن‌مبنا، آینده‌نگر است. مطلوب آن، گزاره‌های ساده و ملموس هستند و می‌خواهد میراث اسلامی ما را با دستاوردهای معاصر تمدن بشری مانند آزادی، مردم‌سالاری، و حقوق بشر آشتی دهد. آن‌ها در پی یافتن بهترین و بی‌دردسرت‌ترین روش دستیابی به آبادی و آزادی هستند، نه در پی شخم زدن اعتقادات و مناسک فرهنگی و دینی مردم. از این منظر، هرآنچه از باورهای عارف و عامی، زیانی به اهداف یادشده نمی‌رساند، به‌حال خود گذارده می‌شود تا به‌فراخور شرایط فکری و فرهنگی جامعه دگرگون شود. در مواردی نیز که اعتقادات دینی یا سنتی با اهداف اصلاح همخوانی ندارند، تا حد امکان، تفسیر مفسران نقد می‌شود، نه اصل و گوهر دین و سنت؛ سرانجام نیز خوانش دیگری پیش نهاده می‌شود که با اهداف اصلاح، هماهنگی داشته یا دست‌کم، با آن هم‌سستی نداشته باشد. البته عادت فکری به‌سازی، آفتی نیز دارد که می‌توانیم آن را نزدیک‌بینی افراطی بنامیم. تلاش برای اصلاح اجتماع ممکن است در کوتاه‌مدت ما را به‌سوی چشم‌اندازهای دوردست سهل‌انگار، و از اصلاح‌گرایی به مصالحه‌جویی متمایل کند (صدری، ۱۳۹۵/۸/۷). افرادی مانند محسن کدیور، آرش نراقی و ابوالقاسم فنایی و طیف ملی‌مذهبی‌ها در این جناح قرار می‌گیرند؛ هرچند میان آن‌ها تفاوت‌هایی در نگرش به موضوعات و مسائل دیده می‌شود.

1. Liberal Theology
2. New Theology
3. New Orthodoxy

اما شعار جناح بازسازی، «حقیقت با تمام وسعت» است. مطلوب آن‌ها زدودن ناخالصی‌ها، ابداعات، و اضافه‌های سنتی و فرهنگی از اصل دین است. این جناح برای دستیابی به چشمه زلال معنویت مذهبی از راه‌هایی مانند نقد تاریخی، کلامی، فلسفی، سیاسی، و اعتقادی وارد می‌شود (ر.ک: سروش، ۱۳۷۰)، اما معمولاً آگاهی ندارد که دین را بازسازی کرده و تصور می‌کند، همان دین عتیق را زنده کرده است. شکل تکامل‌یافته‌تر از بازسازی دینی، «بازسازی ابداعی» است که خودآگاهانه به ارائه بینش نوینی از دین دست می‌زند. به‌باور این گروه، کار روشنفکرانه و اصلاح‌گرایانه، معطوف به بازخوانی انتقادی سنت پیشین است که مهم‌ترین و مؤثرترین مؤلفه آن، دین است. لازمه این سخن این است که هر اصلاح‌ماندگاری در عرصه اجتماع و سیاست، مستلزم اصلاح درک و فهم از دیانت و شریعت است (ر.ک: مجتهد شبستری، ۱۳۸۴). البته این سخن به معنای فروکاستن و تغییر فرایند چندبعدی اصلاح اجتماعی به بعد اندیشگی نیست، بلکه تأکید بر سویه اندیشگی این امر است. آفت‌هایی که در این راه وجود دارند عبارتند از: دوربینی افراطی یا پاک‌دینی، و سواس برای ترویج قرائت مطلوبی از تدین به هر قیمتی، اصرار بر تقدم این کاوش بر هر ملاحظه دیگری، و باور به برتری خوانش مفروض بر هر خوانش متفاوتی که می‌تواند نواندیش دینی را در برابر واقعیت موجود، نابینا و به‌پروژه اصلاح، بی‌اعتنا کند (صدری، ۱۳۹۵/۸/۷). افرادی مانند اقبال لاهوری، علی شریعتی، عبدالکریم سروش، و محمد مجتهد شبستری را می‌توان در این طیف قرار داد؛ هرچند ممکن است در نوع نگرش آن‌ها تفاوت‌هایی وجود داشته باشد.

۲. سیمای زن در خوانش اسلام تاریخی

در میان خوانش‌های مختلف از اسلام، سنت‌گرایان با اینکه در میان مسلمانان تحصیل‌کرده طرفدارانی دارند، اما به‌لحاظ کمی و تأثیرگذاری اجتماعی و سیاسی دست‌کم در ایران- جریانی چندان مطرحی نیستند. آن‌ها در مورد مسائل زنان، موضع مشخصی ندارند؛ هرچند با توجه به وابستگی زیاد آن‌ها به سنت، به‌نظر می‌رسد دیدگاهشان در مورد مسئله زنان به دیدگاه اسلام سنتی نزدیک باشد. دیدگاه بنیادگرایان در مورد زن، به دیدگاه اسلام سنتی بسیار نزدیک است و در این زمینه،

تقریباً دیدگاه‌های مشترکی دارند. اسلام سنتی، «تبعیض جنسی» را به‌مثابه یکی از اصول مسلم دینی، امری طبیعی و پذیرفته‌شده دانسته و به تبع آن، برای زنان، نسبت به مردان، حقوق کمتری را به رسمیت شناخته است. در اسلام سنتی، جنسیت، بر انسانیت مقدم است؛ در این نظام فکری نمی‌توان از حقوق ذاتی انسان سخن گفت. در اینجا «حقوق مرد» و «حقوق زن» داریم، نه «حقوق بشر»؛ سیما و هویت ترسیم‌شده از زن، با مبانی انسانی و حقوق بشری ناهمگن است.

درواقع، این خوانش از اسلام در مورد حقوق زنان، تبعیض‌گرایانه و حتی نژادپرستانه است. همواره در آن از مطلق «زن» سخن می‌گوید و آن را در ارتباطی مقایسه‌ای با مطلق «مرد» قرار می‌دهد. ارتباط میان آن دو را ارتباطی متضاد می‌پندارد که مستلزم فرمانبرداری، سلطه‌پذیری، و تسلیم شدن یکی در مقابل حوزه اقتدار دیگری است. حتی در لحن برآمده از این خوانش، هنگامی که از برابری زن سخن گفته می‌شود، یا زمانی که زن مجاز به مشارکت می‌شود، با مرد برابر می‌شود و تنها با مرد مشارکت می‌کند؛ یعنی به‌هرحال، مرد به مرکز و محور همه‌چیز تبدیل و کانون کارایی می‌شود. گویی این مسئله یک تقدیر متافیزیکی گسست‌ناپذیر و گریزناپذیر است. انگار در برخی از جوامع بشری، مؤنث‌سالاری و هرگونه کنشگری زن در زندگی اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی، مسئله‌ای ثانوی و حاشیه‌ای است و جز از طریق کنشگری مرد، معنا پیدا نمی‌کند. در این خوانش، عمدتاً بحث درباره زنان، مستقل از شرایط کلی و بافتی جامعه انجام می‌شود که مشخص‌کننده جایگاه انسان است. این امر، بسیاری اوقات ما را به وسوسه لغزش به پرتگاه تقابل‌انگاری زن و مرد می‌اندازد و با توجه به سازوکار تداعی، تداعی‌کننده «جنس مذکر» در مقابل «جنس مؤنث» خواهد شد و تمام بحث را به سوی مفاهیم کلی درباره تفاوت‌های بیولوژیک و تفاوت‌های روانی، ذهنی، و عصبی مترتب بر آن، که به‌ظاهر، قطعی و ضروری هستند، سوق خواهد داد. در اینجاست که مرد، اساس و پایه قرار می‌گیرد و به کانون توجه و محور فعالیت تبدیل می‌شود (ابوزید، ۱۳۹۷: ۷۵).

در اسلام تاریخی، احکام شرعی مربوط به زنان به پنج دسته قابل تقسیم است:
 ۱. امور مردانه که در آن‌ها زنان مطلقاً فاقد حقوق هستند، مانند رهبری سیاسی

و منصب قضاوت؛

۲. اموری که در آنها حقوق زنان از نصف حقوق مردان نیز کمتر است، مانند ارث مادر از فرزند در صورت وجود حاجب یا برخی اقسام شهادت؛
۳. اموری که حقوق زنان نصف حقوق مردان است، مانند ارث و دیه؛
۴. اموری که زنان و مردان از حقوق مساوی برخوردارند، مانند امور عبادی، اخروی و تجاری؛
۵. اموری که زنان از حقوق بیشتری برخوردارند، مانند مهریه و نفقه.
- از مجموع این احکام، سه دسته نخست - که اکثریت احکام مربوط به زنان را نیز دربر می‌گیرند- با مواد ۱، ۲، ۷ و ۱۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، مواد ۳ و ۲۳ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی سیاسی (۱۹۶۷)، مواد ۱ و ۶ اعلامیه جهانی رفع تبعیض از زن (۱۹۷۵)، و بسیاری از مواد کنوانسیون رفع تمام گونه‌های تبعیض علیه زنان (۱۹۷۹) در تعارض آشکار است (ر.ک: کار، ۱۳۷۸).
- با توجه به این کاستی‌ها و ناهمگونی‌ها، عده‌ای از اندیشمندان اصلاح‌گرای سنتی موسوم به جریان احیاگرا، با اذعان به برخی نارسایی‌ها در نگرش اسلام سنتی به حقوق سیاسی و اجتماعی زنان، با دیدی انتقادی درصدد ارائه برخی راه‌حل‌ها برای زدودن چهره خرافاتی از زن و روزآمد کردن فتوای فقهای در این زمینه برآمده‌اند؛ راه‌حلی‌هایی مانند «شرایط ضمن عقد لازم»، «توسل به قواعد عُسر و حرج و اضطرار»، «دست یازیدن به عنوان وهن اسلام»، «تعطیل حدود شرعی در عصر غیبت»، و «فقه‌المصلحه»، اما این راه‌حل‌ها برای رفع تعارض احکام شرعی حوزه زنان با حقوق بشر، جزئی، نارسا، و ناکافی هستند و توان حل بنیادین مشکلات را ندارند؛ به‌ویژه در اموری که مستندشان، نص قرآن یا سنت معتبر است، فاقد کارایی هستند و توان خروج از بن‌بست را ندارند. از جمله اندیشمندانی که در چارچوب تفکر سنتی انتقادی، حقوق زن را تبیین کرده‌اند، می‌توان به افراد زیر اشاره کرد:
- علامه طباطبایی در «تفسیر المیزان» (۱۳۹۱)، افزون بر تفسیر آیه‌های مرتبط با زنان، در مباحث مستقلی به این مهم پرداخته است؛
- آیت‌الله مطهری در کتاب‌های «نظام حقوق زن در اسلام» (۱۳۸۶) و «مسئله حجاب» (۱۳۶۹)، در راستای ارائه سیمای امروزی‌تری از زن مسلمان بسیار تلاش کرده است؛

امام خمینی (ره) در فتواهای مربوط به شرط‌های ضمن عقد، حق انتخاب کردن و انتخاب شدن در انتخابات مجلس شورای اسلامی، جواز دانشگاه مختلط، حق کار کردن زن خارج از خانه با رعایت موازین اسلامی، موارد مهمی را برای پویاتر کردن فقه زنانه بیان کرده‌اند؛

آیت‌الله منتظری در کتاب «حکومت دینی و حقوق انسان» (۱۳۸۶) در بحث شرط مرد بودن والی و قاضی و آیت‌الله جوادی آملی در کتاب «زن در آینه جلال و جمال» (۱۳۶۹) موارد نسبتاً راهگشا، اما ناکافی‌ای را در مورد زنان بیان کرده‌اند. براساس آنچه بیان شد، مبانی نظری تفکر سنتی را می‌توان در محورهای زیر خلاصه کرد:

۱. عدالت استحقاقی، جان‌مایه احکام شرعی در حوزه حقوق زنان و شرط لازم و کافی رعایت کامل حقوق سیاسی و اجتماعی زنان است. این حقوق به‌گونه‌ای جامع و مانع در احکام شرعی رعایت شده‌اند؛

۲. زن در فطرت و آفرینش، دارای ظرفیت‌های خاصی است و متناسب با وظیفه‌ی خطیر مادری و تربیت فرزند، از عواطف و احساسات بیشتری برخوردار است؛ از این رو، وضعیت بدنی و روانی نوع زن، تناسبی با وظایف سنگین اجتماعی از قبیل زمامداری، قضاوت، امامت، و مرجعیت ندارد؛

۳. تفاوت حقوقی زن و مرد، عین عدالت است و در جایی که حقوق کمتری دارد، مانند حق طلاق، حضانت، ارث، دیه، شهادت، قصاص، تمکین، و... نمی‌توان آن را ظلمی به زن به‌شمار آورد، بلکه با نفقه و مهریه و برداشتن تکلیف جهاد و نماز جمعه و برخی عبادت‌ها در زمان قاعدگی، به زن ارفاق نیز شده است؛

۴. در آیه‌های قرآن، روایت‌های معتبر، و فتوای فقها که احکام دائمی و ثابت اسلام هستند، حقوق زن به‌طور کامل رعایت شده است؛ مهم، استنباط دقیق از کتاب و سنت در چارچوب اجتهاد در فروع است (ر.ک: مهریزی، ۱۳۸۲).

۳. زن در منظومه فکر نواندیشان مسلمان

افراد زیر، از پیش‌کسوتان ارائه‌ی تفسیر نواندیشانه از حقوق زنان در جهان اسلام هستند:

قاسم امین در «زن امروز» (۱۹۸۹)، طاهر حداد در «أمرأتنا فی الشریعة و المجتمع» (۱۹۳۰)، نظیر هزین الدین در «السفور و الحجاب» (۱۹۲۸)، عبدالمجید شرفی در «عصری سازی اندیشه دینی» (۱۳۸۲)، بوعلی یاسین در «حقوق المرأة العربیة منذ عصر النهضة» (۱۹۹۸)، نصر حامد ابوزید در «دایره‌های ترس: زنان در گفتمان دینی» (۱۳۹۷)، فضل الرحمن در دو کتاب «موضوعات اصلی در قرآن» (۱۹۸۹) و «اسلام و تجدد» (۱۹۸۲)، لیلا احمد در «زن و جنسیت در اسلام» (۱۳۹۴)، فاطمه مرینسی در «زنان پرده‌نشین و مردان جوشن‌پوش» (۱۳۸۰)، علی شریعتی در «مجموعه آثار» (۱۳۷۷)، و صدیقه وسمقی در «زن، فقه، اسلام» (۱۳۸۷).

هریک از افراد یادشده، موارد مهمی را درباره برابری حقوقی زن و مرد در اسلام مطرح کرده‌اند و معتقدند، روح قرآن، تساوی حقوق جنسی است و پیامبر(ص) در حد وسع در این مسیر گام برداشته است و پس از رحلت ایشان نیز همین مسیر باید دنبال شود (ر.ک: پزشکی، ۱۳۸۷).

در بین حوزوی‌ها و فقها می‌توان از افرادی مانند محمد مهدی شمس‌الدین، فقیه لبنانی در «جواز زمامداری زن» (۱۹۹۶)، نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی در «قضاوت زن در فقه اسلامی» (۱۳۸۳)، و احمد قابل در «احکام بانوان در شریعت محمدی» (۱۳۹۲) نام برد که گام‌های مؤثری در حوزه اجتهاد پویا در احکام مربوط به بانوان برداشته‌اند. فقهای دیگری مانند ابراهیم جناتی و یوسف صانعی نیز در مورد برخی احکام شرعی زنان، فتوهای نادر و متفاوتی صادر کرده‌اند، از جمله حق تصدی مقام‌های سیاسی و مدیریتی سطح بالا، تساوی دیه و قصاص زن و مرد، و جواز طلاق خلع برای زن بدون نیاز به رضایت مرد در صورت بخشش مهریه از سوی زن، و....

از آنجاکه پرداختن به همه این اندیشمندان در اینجا امکان‌پذیر نیست، برای شناخت بهتر مواضع نواندیشی اسلامی در مورد مسئله زنان، به بررسی اندیشه‌های دو تن از نواندیشان اسلامی، یعنی محسن کدیور و محمد مجتهد شبستری می‌پردازیم. کدیور، از جمله نواندیشان مسلمانی است که می‌توان او را در طیف «به‌سازی نواندیشی اسلامی» قرار داد، زیرا بر این نظر است که در کنار طرح عقلانی کردن دین، به‌طور هم‌زمان باید بر حفظ سنت دینی، وحی الهی، و متن قرآنی نیز تکیه داشت. از دید او، نمی‌توان از مدرنیته غافل شد و باید آن را جدی گرفت، اما

نباید در بست تسلیم آن شد و دین را از ظاهر و باطن، به معیار مدرنیته تحویل کرد، بلکه عقل مسلمان مدرن با حفظ گوهر ثابت الهی دین، ایمان دینی را بدون احیای دوران گذشته زنده می‌کند. براین اساس، چه با مدرنیته و چه با آموزه‌های متعارف دینی، باید نوعی رویارویی انتقادی داشت و بازخوانی سنت دینی را در عرصه اعتقادات دینی، باورهای مذهبی، آموزه‌های اخلاقی، و احکام فقهی، در برنامه پژوهشی خود قرار داد (ر.ک: کدیور، ۱۳۸۶).

اما مجتهد شبستری، نواندیش پرآوازه‌ای است که مواضعش به طیف «بازسازی نواندیشی اسلامی» نزدیک‌تر است. همان‌گونه که پیشتر گفته شد، این طیف در مقام عقلانی کردن و مدرن کردن تعالیم اسلامی برآمده‌اند، بی‌آنکه چندان در بند نقد مدرنیته باشند. مرحله نخست زندگی فرهنگی این دسته از نواندیشان در تحول معرفت دینی و در شیوه فهم و تفسیر متون دینی در دو دهه اخیر در ایران تعیین‌کننده و مؤثر بوده است، اما در مرحله دوم زندگی فکری‌شان با عقلانیتی حداکثری، که حتی وحی الهی را نیز دربر گرفته و با بسط تجربه نبوی (سروش، ۱۳۹۲) یا نگاه نبوی به جهان (مجتهد شبستری، ۱۳۸۶)، درصدد توجیه عقلانی آن برآمده‌اند.

۱-۳. نگرش کدیور در مورد مسئله زن

پیش از پرداختن به دیدگاه‌های کدیور در مورد سیما، هویت، و حقوق زن، لازم است پس‌زمینه فکری او را در مورد رویارویی اسلام و مدرنیته، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین موضوعات مورد بحث نواندیشی اسلامی بررسی کنیم. کدیور، قائل به پذیرش انتقادی مدرنیته است و به نظر او، اگرچه تجدد، به یک معنا، دربردارنده بزرگ‌ترین دستاوردهای انسانی است و تغییرات ناشی از آن همه زوایای جوامع بشری را درنوردیده و نسبت به پیش از خود در تمام امور فردی و جمعی انسانی به شکل یک نقطه عطف درآمده است، اما نباید آن را غایت مطلوب یا فضیلت برتر و میزان سنجش درست و نادرست پدیده‌های انسانی تلقی کنیم؛ بنابراین، درعین خوش‌آمدگویی به بسیاری از پیامدها و نتایج آن، از کاستی‌ها و انتقادهای وارد بر آن نیز نباید غافل بود، و بهتر است آن را به قول هابرماس، «طرحی ناتمام» و طریق

گذار، و نه مقصد بدانیم (کدیور، اکتبر ۲۰۰۴).

او ضمن نقد دیدگاه‌های افراطی و تفریطی در رویارویی با مدرنیته که یکی قائل به «اسلام مدرن» است و می‌خواهد اسلام، خود را با مدرنیته هماهنگ کند و دیگری قائل به «مدرنیته اسلامی» است و می‌خواهد مدرنیته، خود را با اسلام وفق دهد، قائل به شکل خاصی از سازگاری بین آن دو است. آنچه مدنظر او است، امکان سازگاری قرائتی از اسلام با روایتی از مدرنیته است؛ به عبارت دیگر، امکان تحقق اسلام و مدرنیته در یک جامعه؛ جامعه‌ای که اعضای آن به اسلام، ایمان داشته باشند و در فکر و عمل، اسلامی بیندیشند و اسلامی رفتار کنند، و در عین حال، ضوابط مدرنیته در آن رعایت شود و امور جامعه براساس خرد جمعی و آزادی و حقوق آحاد جامعه اداره شود. در این حالت، جمع بین اسلام و مدرنیته ممکن خواهد بود. هرکس از امکان سازگاری اسلام و مدرنیته سخن می‌گوید، پیشاپیش اعلام کرده است که با هر دو طرف بحث، برخوردی انتقادی دارد؛ هرچند زاویه و میزان انتقاد به این دو طرف ممکن است متفاوت باشد (کدیور، اکتبر ۲۰۰۴).

به عقیده کدیور، تنها قرائت نواندیشانه از اسلام است که از قابلیت سازگاری با مدرنیته برخوردار است؛ قرائتی که در آن، عقلانیت و ایمان، حقوق انسانی و تکلیف الهی، آزادی فردی و عدالت اجتماعی، خرد جمعی و اخلاق دینی، و عقل بشری و وحی الهی با هم همزیستی مسالمت‌آمیز دارند و پیام اسلامی را با گوهر مدرنیته به طور هم‌زمان پذیرفته‌اند. مهم‌ترین ویژگی‌های معرفت‌شناسانه اسلام نواندیش از دیدگاه کدیور عبارتند از:

۱-۳. بازخوانی متن دین براساس غایت‌های متعالی آن

بر مبنای این اصل، تمام احکام، مناسک، و گزاره‌های دینی (از جمله احکام مربوط به زنان)، در خدمت یک غایت متعالی هستند. این غایت متعالی در کلی‌ترین بیان آن، «کرامت انسانی» است که از آن به تقرب به خداوند یا سعادت قُصوی (نهایی) نیز تعبیر می‌شود. غایت‌های دینی، ثابت، دائمی، فرازمانی، و فرامکانی هستند، اما ابزار و احکامی که حاصل این غایت‌ها هستند، در شرایط مختلف زمانی و مکانی تغییر می‌کنند (کدیور، ۱۳۸۶: ۳۴). معنای این حرف می‌تواند این باشد که برخی از احکام

مربوط به زنان، که در صدر اسلام و تا قرن‌ها بعد تأمین‌کننده غایت‌های متعالی دین بودند، ممکن است امروزه با تغییر شرایط زمانی-مکانی، برآورنده چنین هدفی نباشند. براین اساس، این‌گونه احکام، زمان‌مند، موقت، و غیردائمی شمرده می‌شوند.

۲-۱-۳. جایگاه والای عقلانیت در فهم دین

برخلاف اسلام سنتی که عقل در آن نقش چندانی ندارد و درنهایت، کاشف حکم شارع است، نواندیشی اسلامی با استناد به ظنی بودن دلالت ادله متن‌محور (کتاب، سنت، و اجماع) رد عقل را با حربه ظنی بودن برنمی‌تابد. این‌گونه نیست که غایت هیچ‌یک از احکام با عقل انسانی قابل‌درک نباشد، البته ادعا هم نمی‌کند که حکمت همه احکام شرعی را نیز می‌توان درک کرد، اما بسیاری از احکام شرعی، به‌ویژه اکثریت قریب‌به‌اتفاق احکام غیرعبادی (معاملات) قابل‌بحث عقلی هستند. احکام دینی در زمان نزول، عقلانی تلقی می‌شدند و براساس سیره عقلای آن زمان، درک و توجیه می‌شدند و تنها به این سبب که قائل آن گزاره‌ها، خدا یا پیامبر بود، پذیرفته نمی‌شدند، بلکه چون فی حدّ نفسه معقول بودند، تلقی به قبول می‌شدند. درعین‌حال، شنوندگان احکام اسلامی در صدر اسلام، این احکام را مطابق عرف آن روز، عادلانه و برتر از راه‌حل‌های مشابه می‌یافتند. امروز نیز اگر حکمی (ازجمله احکام مربوط به زنان) قرار است به دین نسبت داده شود و «حکم اسلامی» تلقی شود، باید به عرف عقلای امروز، «عقلایی»، «عادلانه»، و «برتر از راه‌حل‌های مشابه» دانسته شود. هر گزاره‌ای که امروز، غیرعادلانه تلقی شود، یا معارض حکم عقل قطعی باشد، از اعتبار ساقط است، حتی اگر در گذشته، حکم شرعی شمرده شده باشد؛ بنابراین، همچنان‌که نسخ حکم شرعی با ادله نقلی، از قبیل کتاب و سنت، امکان‌پذیر است، با دلیل عقلی نیز نسخ ممکن خواهد بود. درواقع، منسوخ شدن حکم، یعنی خبر از موقت بودن و به‌پایان رسیدن زمان اعتبار آن (کدیور، ۱۳۸۶: ۳۳). البته گفتنی است که در اینجا منظور از عقلانیت، عقلانیت در مباحث اعتقادی و احکام عبادی نیست، بلکه تنها در احکام غیرعبادی یا معاملات است که شامل بخش عمده احکام بانوان نیز می‌شوند.

۳-۱-۳. حق دائمی آزادی انتخاب سبک زندگی

به عقیده کدیور، ایمان دینی با زور محقق نمی‌شود، زیرا ایمان از جنس عشق است. با اجبار و فشار به جای ایمان دینی، ریاکاری، تظاهر، و دورویی جریان می‌یابد و به جای اقامه دین، نوعی دین‌گریزی و بی‌توجهی به فریضه‌های دینی جانشین می‌شود. هرکس می‌تواند برای خودش، هرگونه سخت‌گیری‌ای را که لازم می‌داند اعمال کند، اما برای دیگری تا زمانی که خودش نخواهد، مجاز به تحمیل چیزی نیست؛ هرچند از نظر او کاملاً حق باشد. رابطه «من-دیگری» رابطه‌ای همراه با اختیار و آزادی است. در این رابطه، استفاده از زور و خشونت به شدت ممنوع است. امر به معروف و نهی از منکر در اینجا معنایی جز وجوب ایجاد شرایط فرهنگی لازم برای امور نیک و ایجاد حداکثر موانع قانونی و فرهنگی برای ارتکاب امور شر ندارد. حاصل تجویز نواندیشان مسلمان «اسلام اقناعی» است؛ بدون احترام به فردیت و آزادی انتخاب فردی نمی‌توان از کرامت انسانی دم زد. تنها چیزی که می‌تواند این آزادی انتخاب را محدود کند، «قانون عادلانه» است؛ قانونی که تک‌تک مردم جامعه در وضع آن مشارکت دارند، یعنی قانون دموکراتیک. البته محق بودن، تنها به معنای مجاز بودن است و تلازمی با درست بودن ندارد (کدیور، ۱۳۹۶/۱۱/۲۵).

براساس همین استدلال است که بسیاری از نواندیشان دینی، حجاب را امری عرضی دین دانسته و جز در مواردی و در بخش‌هایی از بدن زن، آن را اجباری نمی‌دانند. کدیور در این زمینه معتقد است، پوشش عرفی از ویژگی‌های زنان مؤمنه است، اما لزومی ندارد این الزام ایمانی را به همه زنان، حتی آن عده‌ای که پذیرای آن نیستند، تحمیل کنیم (کدیور، ۱۳۹۱/۶/۳۱).

۳-۱-۴. امکان قانون‌گذاری و خط‌مشی‌گذاری عمومی براساس ارزش‌های اسلامی

به نظر کدیور، نواندیشان مسلمان در عرصه خصوصی و شخصی خود، مؤمنانه زندگی می‌کنند و در سلوک اخلاقی خود از الگوهای اسلامی کمک می‌گیرند. در عرصه عمومی نیز به اخلاق اسلامی متعهد و درعمل، به ضوابط دینی پایبند هستند؛ همین موارد است که آن‌ها را از روشنفکران غیردینی متمایز می‌کند. اگر در

جامعه‌ای، اندیشه، منش، و روش نواندیشان اسلامی مورد اقبال عمومی قرار گرفت و آن‌ها به شیوه دموکراتیک، کارگزار عرصه عمومی شدند و جامعه، آزادانه پذیرفت که در قوانین خود به ضوابط و ارزش‌های اسلامی بها بدهد، در چنین جامعه‌ای، بی‌شک، خط‌مشی‌گذاری عمومی^۱ متأثر از ارزش‌ها و ضوابط اسلامی خواهد بود. دین‌داران در خط‌مشی‌گذاری عمومی می‌کوشند کرامت انسان، عدالت، و اخلاق را رعایت کنند (کدیور، ۱۳۸۴/۱۱/۲۸).

درنهایت، کدیور ضمن نقد مبانی معرفتی و روشی اسلام سنتی، به این نتیجه می‌رسد که می‌توان عرف و شرایط دوره نزول را از پیام جاودانه الهی جدا کرد؛ می‌توان با بازشناسی منزل تعقل، واقعاً از سیره عقلا (بما هم عقلا) به‌عنوان یکی از منابع استنباط بهره جست؛ می‌توان در بسیاری از احکام فقه‌المعاملات، به بخش قابل‌توجهی از غایت‌های شارع پی برد و تنها به احکام و قالب‌ها و صورتی میدان داد که طریقت خود را در وصول یا تقریب به آن غایات حفظ کرده باشند؛ می‌توان عدالت و اخلاق را به‌مثابه دو ضابطه بنیادین از شرایط استنباط معرفی کرد و راه را بر آنچه در عرف عقلایی زمانه، ظالمانه و غیراخلاقی به‌شمار می‌آید، بست؛ می‌توان علم کلام را با نگرشی تازه، تدوین و مبانی مباحث حق و تکلیف را براساس انسان‌شناسی و جهان‌شناسی منقحی ارائه کرد؛ می‌توان با بهره‌گیری از علوم زبان‌شناختی و معنی‌شناختی جدید، بحث الفاظ علم اصول فقه را فربه‌تر کرد؛ می‌توان با بصیرت به تأسیس فلسفه حقوق در اسلام، اقدام و با بازتعریف حقوق طبیعی انسان، راه را برای شناخت حقوق بشر در جهان اسلام مهیا کرد. محصول این جهاد علمی، قرائتی از اسلام است که از آن به اسلام نواندیش یا اسلام معنوی تعبیر می‌شود (کدیور، ۱۳۸۶).

کدیور در چندین مقاله و مصاحبه که در مورد مسئله زن نوشته و انجام داده، سعی کرده است دیدگاه خود را در این مورد، بیشتر به‌شکل سلیبی و در نقد دیدگاه سنتی طرح کند. کدیور در مقاله «بازخوانی حقوق زنان در اسلام»، بر این نکته تأکید دارد که در قرآن و سنت، با قوت از مبنای عدالت در احکام زنان دفاع شده و

تشریح احکام زنان در آن‌ها به‌گونه‌ای مستدل و آشکار انجام شده است. عدالت، اصلی پیشادینی، و تعریف و تعیین رویکردهای مختلف آن، امری عقلی و فلسفی است. برخی از آیه‌ها و روایت‌های مربوط به زنان، به‌طور کلی دال بر عدالت و عدم تبعیض هستند، و برخی دیگر، به‌ظاهر با عدالت استحقاقی و تساوی، تناسب دارند. فهم عالمان مسلمان (اعم از مفسر، محدث، متکلم، فقیه، اخلاقی، عارف، و حکیم) از عدالت در گذشته که بیشتر آن‌ها مرد بوده‌اند، عدالت استحقاقی و از مساوات، مساوات تناسبی بوده است، اما کدیور معتقد است، عدالت مساواتی و تساوی بنیادی با روح قرآن و موازین اسلامی سازگارتر است و آیات و روایاتی که مستند تفاوت حقوقی زن و مرد شمرده می‌شوند، مانع عدالت مساواتی و تساوی بنیادی نیستند. تفاوت بیولوژیک و روان‌شناختی زن و مرد، غیرقابل انکار است، اما هرگز نباید مبنای تفاوت در حقوق آن‌ها قرار گیرد (کدیور، ۱۳۸۶).

به‌عقیده کدیور، در کتاب و سنت، در حوزه حقوق زنان با دو نوع دلیل روبه‌رو هستیم؛ نخست، ادله‌ای که زن و مرد را به‌گونه‌ای مساوی بدون هرگونه تفاوت حقوقی و برخوردار از حقوق انسانی یکسان معرفی می‌کند. در قرآن، پنج دسته آیات وجود دارند که دلالت بر تساوی حقوقی زن و مرد دارند، دسته نخست، آیات تساوی در خلقت که زن و مرد را در آفرینش از گوهر یگانه‌ای معرفی کرده، فضیلت به جنسیت را نفی کرده، و آن را عامل کرامت و تقرب نمی‌داند، و بالطبع، عامل فضیلت نیز نمی‌تواند باشد (آیات ۱۳ حجرات و ۱ نساء). دسته دوم، آیه‌های تساوی در آخرت هستند که بر این امر دلالت دارند که خداوند در آخرت با زن و مرد، یکسان رفتار می‌کند و جنسیت، هیچ دخالتی در رستگاری ندارد، بلکه عامل تقدم ایمان و عمل صالح است (آیات ۹۷ نحل و ۳۵ احزاب). دسته سوم، آیات تساوی زن و مرد در حقوق و تکالیف (آیه ۷۱ توبه)، دسته چهارم، آیات تساوی زن و مرد در ثواب و عقاب دنیوی و اخروی (آیات ۵ و ۶ و ۲۵ فتح و ۱۲ و ۱۳ حدید)، و دسته پنجم، آیات تساوی در زندگی زناشویی (آیه ۱۸۷ بقره) هستند.

دوم، ادله‌ای که دلالت بر فضیلت و برتری جنس مرد بر جنس زن دارند، بنابراین، مرد از حقوق بیشتری برخوردار بوده و درعین‌حال، موظف به حمایت از زن است. در قرآن، چهار آیه وجود دارد که به‌نوعی، نشان‌دهنده تفاوت حقوقی بین

زن و مرد است و حمل بر فرودستی زن نسبت به مرد شده است. آیه ۲۲۸ سوره بقره، آیه ۳۲ سوره نساء، آیه ۳۴ سوره نساء، و آیه ۱۸ سوره زخرف. تفکر سنتی، آیه‌های مبتنی بر تفاوت و تبعیض را اصل گرفته، متون منادی تساوی حقوقی زن و مرد را به‌قرینه متون تبعیض از ظهور خود خارج کرده و بر تبعیض حقوقی حمل کرده است، اما کدیور، معتقد است، متون تساوی حقوقی زن و مرد را باید اصول و قواعد جاودانه نگاه اسلام به مقوله جنسیت دانست و متون تبعیض حقوقی را ناظر به شرایط خاص زمانی و مکانی صدر اسلام و از احکام موقت به‌شمار آورد (کدیور، بهار ۱۳۸۴).

افزون‌براین، او در این مورد به دلایل عقلی عدالت در حوزه حقوق زنان متوسل می‌شود و بر این نظر است که عقل، درباره حقوق زن، حکم مستقلی دارد. رعایت عدالت حقوقی در مورد زن و مرد، نیکو است و به‌لحاظ عقلی، به این سبب که عاقل هستند، بر عدالت حقوقی که از آراء محموده و تأدیبات صلاحیه و قضایای مشهوره است، صحه می‌گذارند. سبب حکم عقل عملی به حُسن عدالت حقوقی (و قُبْح ظلم و تبعیض حقوقی) ملایمت و سازگاری‌ای است که نفس انسانی به‌دلیل نفع عامی که در عدالت حقوقی (و عدم ملایمت و ناسازگاری در ضرری که در ظلم و تبعیض حقوقی) وجود دارد، درک می‌کند تا مصلحت ناشی از عدالت را تحصیل و مفسده برآمده از ظلم و تبعیض حقوقی را دفع کند. در این صورت، شارع به‌ناچار از عقلا تبعیت می‌کند، زیرا بر مبنای عدلیه، او نیز در زمره عقلا، بلکه رئیس آن‌ها است (کدیور، ۱۳۸۶).

بنابراین، تساوی تناسبی میان زن و مرد، غیرقابل‌دفاع و فاقد دلیل است و عدالت استحقاقی نیز غیرموجه، بلکه دلیل بر خلاف آن است. عقلانیت معاصر، انسان را به این سبب که انسان است، صاحب حق شناخته است؛ بنابراین، از تساوی بنیادین و عدالت مساواتی دفاع می‌کند. این مبنا با کرامت انسان و انسان‌شناسی قرآنی بسیار نزدیک است. گونه‌ای از آیات و روایات که بر تساوی زن و مرد تأکید دارند، به‌قرینه دلیل عقلی، حاکی از حکم دائمی و ثابت هستند و به همین قرینه، آیات و روایاتی که ظهور در عدم تساوی حقوقی و برتری حقوقی مردان بر زنان دارند، احکام موقت به‌شمار می‌آیند که زمان اعتبارشان به‌سر آمده است. بر مبنای

عدالت مساواتی و تساوی بنیادین، با اینکه زنان به لحاظ بدنی و روان‌شناختی، با مردان تفاوت دارند، از حقوق مساوی با مردان برخوردارند؛ زیرا انسان هستند و این انسان است که صاحب حق، تکلیف، کرامت، امانت، و خلافت الهی است، نه جنسیت، رنگ، نژاد، طبقه، دین، و عقیده سیاسی او. این مبنا با روح قرآن و موازین اسلام سازگارتر است و مستندات عدم تساوی حقوقی به دلیل موقت بودن، مانعی برای تساوی حقوقی محسوب نمی‌شوند (کدیور، ۱۳۸۶).

۲-۳. نگرش مجتهد شبستری به مسئله زن

مجتهد شبستری، یکی از شاخص‌ترین پیشکسوتان نسل نخست نواندیشی دینی، پس از انقلاب اسلامی است. او از معدود نواندیشان مسلمانی است که خود، دستی بر سیاست داشت، از نزدیک مشکلات پیش‌آمده در عرصه سیاسی و اجتماعی، ضعف‌ها و ناکارآمدی‌های فقه در دنیای معاصر، و وضعیت آشفته حقوقی و سیاسی زنان در جوامع اسلامی، به‌ویژه ایران، را دیده و دریافته بود. در اینجا ابتدا به‌اختصار، مبانی معرفتی او را به بحث می‌گذاریم، سپس، به مبانی انسان‌شناختی او می‌پردازیم و در نهایت، به سراغ نگرش او در مورد مسئله زنان می‌رویم.

۱-۲-۳. مبانی نظری و معرفتی

مجتهد شبستری، فعالیت جدی قلمی خود را از شهریور ۱۳۶۶ با مجموعه مقاله‌هایی در «کیهان فرهنگی» آغاز کرد. انتشار کتاب‌هایی همچون «هرمنوتیک، کتاب و سنت» (۱۳۷۵) و «ایمان و آزادی» (۱۳۷۶) در دهه ۱۳۷۰، از تولد فکری تازه‌ای در ایران خبر می‌داد. کار شبستری به لحاظ تطبیق هرمنوتیک بر کتاب و سنت، در زبان فارسی تازگی داشت و توانست هرمنوتیک را وارد بازار فکری مسلمانان ایران کند. او فقیهان و اصولیون را آگاه می‌کرد که مباحث و الفاظ مطرح در اصول فقه، ناقص هستند و لازم است با علم فهم متن (هرمنوتیک فلسفی) آشنا شوند. به نظر او، موضوع همه مباحث و بررسی‌ها، نشان دادن ارتباط آراء و فتوهای مفسران و فقیهان با پیش‌فهم‌ها و علایق و انتظارات آنان است. او با طرح این مباحث به روش تحلیلی قصد داشت نشان دهد که تفسیر و اجتهاد عالمان دین نیز مشمول یک اصل کلی از دانش هرمنوتیک، یعنی پیروی تفسیر از پیش‌فهم‌ها،

علايق، و انتظارات مفسر است و استثنائی هم در کار نیست. پیراستن تمام‌عیار پیش‌فهم‌ها، علايق، و انتظارات مفسران و فقیهان در هر عصر، شرط اصلی هرگونه تفسیری است و تکامل دانش دین، بدون این بازنگری، میسر نیست (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۱۷). او بر این نکته تأکید دارد که فقیه با چه معیاری می‌تواند تشخیص دهد که فلان حکم معین در کتاب و سنت، مثلاً در مورد زنان، یک حکم ثابت و ابدی است یا یک حکم موقت و محدود برای زمان، مکان، و جامعه معین. این عمل، جز با مراجعه به دانش‌ها و معارف هر عصر، امکان‌پذیر نیست. قرار داشتن فتواها در جهت تأمین عدالت، معیار تشخیص درست بودن آن‌ها است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۶: ۱۵).

شبستری در دوره دوم زندگی فکری خود، از فهم متن دینی، به بازسازی دین گذر می‌کند. کتاب «نقدی بر قرائت رسمی از دین» (۱۳۸۱) و «نقد بنیان‌های فقه و کلام» (۱۳۹۶)، گویای این گذار است. او در این کتاب‌ها هم به نقد فهم سنتی از دین می‌پردازد و هم آراء فقهی و کلامی خود را بیان می‌کند. وی می‌گوید، غالب کردن فقه بر دین، مساوی است با ستاندن روح دین و خشکاندن ریشه احساس، تجربه، و پیام دینی. تغذیه احساس دینی، تقویت ارزش‌های اخلاقی، و معنابخشی به زندگی، عمده‌ترین کارکردهای دین هستند. فقه سیاسی، بستر عقلایی خود را از دست داده است. درباره امور سیاسی و جزایی باید به اوامر و نواهی کلی الهی مانند لزوم عدالت و حقوق بشر و حفظ مقاصد پنج‌گانه شریعت، روی آورد و براساس آن تفسیر، نظام اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی عادلانه‌ای بنیان گذاشت (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۶۲). او کم‌کم اقرار می‌کند که تنها به دنبال بازخوانی نیست، بلکه در پی بازیابی و بازسازی نیز هست. نهضت بازسازی و بازخوانی کتاب و سنت، چیزی جز راهیابی به تجربه نبوی و ممکن کردن تجربه‌های جدید از طریق مشارکت در تجربه آغازشده توسط پیامبر نیست و تفسیر دوباره کتاب و سنت، استمرار همان راه در عصر مدرنیته است.

شبستری از سال ۱۳۸۶، مجموعه مقاله‌هایی را با عنوان «قرائت نبوی از جهان» نوشته است. او در این مقاله‌ها می‌گوید، قرآن، روایت هستی است و محمد(ص) روایت‌گر آن. پیامبر اسلام، طبیعت، انسان، تاریخ، و جامعه را براساس خدامحوری در

قالب قرآن روایت کرده است. روایت هستی به نام خدا، یک کوشش مداوم وجودی است، نه یک اعتقاد ثابت نظری، و این کوشش وجودی، همیشه با بدفهمی همراه است. براین اساس، اولاً قرآن، متن فهم‌نامه‌ای است روایت‌گونه به زبان استعاره؛ ثانیاً قرآن، محصول وحی است نه خود وحی؛ متن مُصَحَّف یک پدیده تدریجی تاریخی با گویندگی یک انسان (پیامبر) است، نه یک متن ماوراءطبیعی؛ به‌گونه‌ای که نسبت دادن این متن به‌طور مستقیم به خدا، مفهوم بودن آن را ناممکن می‌کند. قرائت نبوی موجود در قرآن، انسانیت دارد و تمام نقص‌ها و محدودیت‌های عالم انسان در آن بازتاب یافته است. ممکن شدن فهم و تفسیر ما از قرآن، مدیون شناخت ما از عالم انسان است، نه وام‌دار شناخت ما از خداوند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۶). نظریه تفسیر نبوی از جهان مجتهد شبستری، تاکنون رادیکال‌ترین نظریه نواندیشی دینی درباره وحی و قرآن، دست‌کم در ایران، بوده است.

۲-۳-۲. مبانی انسان‌شناختی

مجتهد شبستری برخلاف گزاره‌های رایج در سنت اسلامی که معتقد به اصالت روح هستند و بعد مادی انسان را در خدمت اصول تکامل بعد روحی وی در نظر می‌گیرند، معتقد است، اساساً این دو ساحت را باید جدا از هم دید. از دید او، برای انسان، به این سبب که انسان است، آزادی فکر، ایده، بیان، و مساوات در حقوق و تکالیف و مشارکت در تنظیم زندگی سیاسی و اجتماعی پیش‌بینی شده است. وی تأکید می‌کند که هر موجود بشری، محل شکوفایی ویژگی‌های انسانی است و باید اهمیت این شکوفایی را برای همه به یک اندازه در نظر گرفت. این تأکید بر برابری به‌مثابه یک راهبرد، در راستای تأمین عدالت و آزادی در داخل کشورها و در صحنه بین‌المللی، وظیفه‌ای است اخلاقی و سیاسی که تحولات زندگی بشر در دوران جدید، به‌عهدۀ ما می‌گذارد. به‌عقیده او، عمده‌ترین ویژگی‌های انسان جدید، دو چیز هستند: نخست، آگاهی عقلی خودبنیاد و رسیدن به یک استقلال درونی و توانایی نقد سنت؛ دوم، توانایی عملی برای تصرف در جهان‌زیست خود و تغییر آن (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۲۰۲). به‌گفته او، این انسان جدید به تجربه‌های جدیدی دست یافته است که در پرتو آن‌ها می‌تواند، به رابطه دیالکتیکی حقوق و واقعیت‌های

سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی عصر آگاه شود و آن را به صورت مدون درآورد. وی با تأکید بر رعایت حقوق بشر در مناسبات انسانی، مواد اعلامیه‌های حقوق بشر را در سه اصل کلی خلاصه می‌کند: «آزادی فکر و عقیده و آزادی بیان آن‌ها»، «مساوات همه انسان‌ها در حقوق و تکالیف»، و «مشارکت همه انسان‌ها در ساختن زندگی اجتماعی» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۲۰۱). به نظر او، امروزه در نتیجه جهانی شدن، همه انسان‌ها، خانواده یگانه‌ای شده‌اند و یکسری مسائل در سطح جهانی مطرح است که مقدمات زندگی صلح‌آمیز انسان‌ها با یکدیگر به شمار می‌آیند. در عصر مدرنیته، دامنه انتخاب‌های انسان بسیار گسترده شده و «انتخاب»، جای تن دادن به تقدیر و سرنوشت را گرفته است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۶۲). اگر قرار باشد انتخاب‌های انسان در شرایط عادلانه رخ دهد، باید آزادی برای همه انسان‌ها وجود داشته باشد و حق‌هایی برای فرد فرد انسان‌ها شناخته شود. این حق در اینجا به معنای یک الزام است که دیگران را موظف به رعایت آن می‌کند؛ این الزام از آنجا ناشی می‌شود که می‌خواهد آزادی، عدالت، و صلح در جهان حاکم باشد.

۳-۲-۳. نگرش هرمنوتیکی به حقوق زن

همسو با آنچه گفته شد، شبستری معتقد است، نابرابری‌ها میان زن و مرد و در کل، حقوق خانواده، بر پیش‌فهم‌ها، پیش‌فرض‌ها، و انتظارات فقها از احکام دینی استوار است. او بیان می‌کند که اندیشمندان نظریه‌پرداز در حوزه نظام‌های انسانی، یعنی نظام خانواده، نظام سیاسی، و نظام اقتصادی، به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه نخست، سعی می‌کنند برای این نظام‌ها وضع طبیعی قائل شوند و اساس این نظام‌ها را در اموری بیابند که از آن به «نظام آفرینش» تعبیر می‌کنند. نظر این عده این است که خانواده، نظامی طبیعی دارد و تقسیم کار در درون خانواده و در خارج از خانه نیز براساس همین نظام طبیعی انجام می‌شود. در واقع، تمام حقوقی که به زنان و مردان تعلق می‌گیرد، یا از آنان سلب می‌شود، باید از آن نظام طبیعی پیروی کند. این طرز تفکر، تنها به حوزه خانواده اختصاص ندارد، بلکه به حوزه‌های دیگر نیز سرایت می‌کند. قائلان به این نگرش معتقدند، حقوق و وظایف زن و مرد در خانواده و در جامعه باید با آن نظام طبیعی هماهنگ شود؛ و از طرفی، نظام خانواده

را اصلی‌ترین و مهم‌ترین نظام زندگی اجتماعی به‌شمار می‌آورند. به همین سبب، مدعی هستند که سایر نظام‌ها، یعنی نظام‌های سیاسی، اقتصادی، و... باید خود را با نظام خانواده تطبیق دهند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۵۰۳-۵۰۲).

در نقطه مقابل، طرز تفکر دیگری وجود دارد که در عصر حاضر، طرفداران زیادی پیدا کرده است. براساس این تفکر جدید، جست‌وجوی نظام‌های طبیعی انسانی در زندگی اجتماعی، و از جمله نظام طبیعی خانواده، که مبتنی بر ساختار بدنی و روانی زن و مرد باشد، راه به‌جایی نمی‌برد. آن‌ها معتقدند، باید کارکردهای هریک از شکل‌های گوناگون زندگی اجتماعی و نظام خانواده را در هر عصری تعیین کرد و فهمید که مثلاً در یک دوره مشخص، کدام نوع قرارداد برای زندگی مشترک، با چه حقوقی، و چه نوع تقسیم کاری بیشتر قابل دفاع و عادلانه است. در این میان، نکته مهم این است که فقیهان ما به خانواده از زاویه کدام‌یک از این دو طرز تفکر می‌نگرند و با کدام مفروضات به سراغ کتاب و سنت، و استنباط و اجتهاد رفته‌اند.

چنانچه با دیدگاه طبیعی به سراغ حقوق زن برویم، زن، موجودی است که در درجه نخست، باید فرزند به دنیا بیاورد تا نسل انسان محفوظ بماند. در واقع، بسیاری از حقوقی که به زن‌ها داده می‌شود، یا از آن‌ها سلب می‌شود، بر این تلقی مبتنی هستند. مردان نیز موجوداتی به‌شمار می‌آیند که تمدن می‌سازند، جامعه را اداره می‌کنند، و کارهای شگرف و بزرگ زندگی انسانی را به عهده دارند. در مقابل، زنان باید حافظ کانونی باشند که به مردها قدرت انجام کارهای بزرگ را می‌دهد؛ زیرا اگر این کانون وجود نداشته باشد، در واقع، جامعه‌ای نیز وجود نخواهد داشت تا در آن، کسی به تمدن‌سازی، صنعت، علم، یا فلسفه پردازد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۵۰۵).

مجتهد شبستری معتقد است، نمی‌توان دلایل محکمی مبنی بر وجود نظام‌های طبیعی متناسب با نقشه آفرینش ارائه کرد. نظام‌های طبیعی را نباید پیش‌فهم مراجعه به کتاب و سنت قرار داد، بلکه باید به کتاب و سنت با دیدی تاریخی مراجعه کرد. از خود پرسیم که در آن دوره و در آن شرایط تاریخی و اجتماعی مشخص و معین، پیامبر اسلام می‌خواست از طریق کتاب و سنت چه بکند؟ در اینکه او تغییراتی در حقوق زنان ایجاد کرد، شکی نیست. ما باید جهت کار و مفهوم عمل او را بیابیم. پیامبر، پاره‌ای از حقوق و مقررات ظالمانه مربوط به زنان در آن عصر را تغییر داد،

مالکیت زنان را به رسمیت شناخت، تعدد بی‌حد و حساب زوجات را محدود کرد، در ارث تعدیل‌هایی قائل شد، و... در کل، نابرابری‌های شدیدی را که در آن جامعه علیه زنان وجود داشت، متناسب با درک و فهم آن روز از عدالت تغییر داد و به سوی عدل زمانه حرکت کرد. اگر با این پیش‌فهم جلو برویم، معنایش این است که آن مقدار از تغییرات که ایشان ایجاد کرد، نهایت تغییرات ممکن نیست. پیام کلی حرکت پیامبر این است که نابرابری‌های دیگری که در طول تاریخ بر زنان تحمیل می‌شوند، باید برطرف شوند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۵۰۹).

به نظر شبستری، حرکت در مسیر عدالت، منشأ تغییرات مربوط به حقوق و مسائل زنان است. او معتقد است، عدالت را باید در هر عصری تعریف کرد، زیرا تفسیر ثابتی از آن در هیچ‌یک از مسائل سیاسی، اقتصادی، و خانوادگی نداریم. او می‌گوید، تعریف عدالت در هر عصری به خود انسان‌ها واگذار شده است و حداکثر چیزی که می‌توان درباره آن گفت، این است که عدالت، دادن هر حقی به صاحب حق است، اما به نظر او، این تعریف، بسیار کلی است و در هر عصری، باید دید که چه نوع نظام اقتصادی، سیاسی، یا خانوادگی‌ای است که می‌تواند حق هر فرد را به او بدهد و فرصت‌ها را به گونه‌ای برابر در اختیار همه قرار دهد. او می‌گوید، وظیفه متفکران ما شناسایی نابرابری‌ها است. آن‌ها باید با شناسایی نابرابری‌های موجود میان زن و مرد و رفع آن‌ها، به جای تکیه بر نظام طبیعی، تحلیلی از مفهوم عدالت را در ارتباط با نظام خانواده ارائه دهند (مجتهد شبستری، آبان ۱۳۸۷).

مجتهد شبستری در مورد حقوق سیاسی و اجتماعی زن، بر این نظر است که بانوان مسلمان در کشورهای اسلامی، از جمله ایران، با مشکلات فراوانی روبه‌رو هستند. بیش از صد سال است که در جهان اسلام، آگاهی در مورد این مسئله به وجود آمده است، اما به پایه‌های این محرومیت‌ها کمتر توجه شده است. این محرومیت‌ها در فلسفه تعلیم و تربیت رایج در جهان اسلام ریشه دارند. این فلسفه می‌خواهد دختر، دختر تربیت شود و پسر، پسر. یک کودک دختر برای زن بودن در آینده با تمام بارهای مفهومی آن، که «واژه زن» دربر دارد، تربیت می‌شود و یک کودک پسر نیز همین‌طور؛ بنابراین، ریشه مسائل زنان، فلسفه تعلیم و تربیت رایج در کشورهای اسلامی است که با فلسفه تعلیم و تربیت در دنیای معاصر متفاوت است.

انجام مطالبات زنان، بدون تغییر این فلسفه، امکان‌پذیر نیست. در تعلیم و تربیت، غرض، پرورش استعداد کودک، چه پسر و چه دختر، به بهترین شکل است. براساس فلسفه اسلامی تعلیم و تربیت، انسان، انسانیت خود را به‌طور بالقوه داراست و فقط باید رشد داده شود؛ درحالی‌که فلسفه کنونی در جهان معتقد است، انسان با طبیعت خودش انسان نمی‌شود، بلکه با تربیت، انسان می‌شود و حقیقت انسان، امری نیست که در ذاتش باشد. الگوی انسانی که برای آینده ساخته می‌شود، گذشته و حال نیست، وضعیت ایده‌آل برای او، انسانی تواناتر است با مشکلات کمتر، زیرا هرگز زندگی انسان به‌سامان نیوده است. سنت نمی‌تواند انسان تواناتر بسازد؛ سنت همین انسان را تحویل داده است نه چیز دیگری.

انسان، موجودی آزاد است و نباید این آزادی را از او گرفت و او را به انطباق با وضع موجود دعوت کرد. تربیت نباید انطباق‌جویانه باشد؛ مربی نباید آنچه را که خود می‌خواهد، به پسر یا دختر تحمیل کند و او را با مشخصات ویژه‌ای بسازد. باید گذاشت تا انسان با اراده آزاد خود راهش را بیابد. هدف تربیت، رشد دادن و پذیرفتن آزادی افراد است؛ البته این تربیت باید به فرد نشان دهد که آزادی، مرز دارد و آن مرز، آزادی‌های دیگران و جهان است. اعمال اقتداری که در کشورهای اسلامی، چه از سوی خانواده‌ها و چه حکومت‌ها اعمال می‌شود (براساس اینکه انسان‌ها آن باشند که ما می‌خواهیم) سبب مظلومیت بیشتر دختران شده است. تربیت دختر به‌عنوان یک اراده آزاد که باید خودش را کمال ببخشد، منافاتی با عفاف‌ی که خود فرد آن را انتخاب کند، ندارد؛ بنابراین، باید ارزش‌ها را ترویج کرد، اما با روش درست نه خشونت‌آمیز. اعمال این اتوریت‌ها سبب ضعف شخصیتی دختران و عدم اعتماد به نفس آنان می‌شود (مجتهد شبستری، ۱۳۸۷/۴/۲).

نتیجه‌گیری

بازخوانی جایگاه زن در شرایط کنونی جوامع اسلامی، مورد توجه اندیشمندان مسلمان یک سده اخیر بوده است. برداشت سنتی از اسلام که بر نابرابری ذاتی بین زن و مرد و بدبینی در مورد حضور زنان در عرصه اجتماع و سیاست تأکید دارد، نتوانسته است گرهی از مشکلات و نیازهای روزافزون این قشر از جامعه باز کند و

گشایشی در راستای همسویی حقوق زنان با موازین حقوق بشر ایجاد کند. در مقابل، مدتی است که نواندیشان مسلمان در ایران، با کمک گرفتن از مبانی اصیل اسلامی و نیز تحت تأثیر جنبه‌های مثبت تجدد، دست‌اندرکار بازتفسیر اصول و احکام شرع شده‌اند و برداشت خود از اسلام را در قالب به‌سازی و بازسازی فکر دینی ارائه داده‌اند. این مقاله در پی بررسی این مسئله بود که سیما، هویت، و جایگاه حقوقی زنان در مبانی فکری-معرفتی نواندیشان اسلامی، چگونه بازتاب یافته است، چارچوب‌های معرفتی آن‌ها در نگرش به مسئله زن به چه شکلی است، و تفاوت آن با رقیب سنتی‌شان چیست. برای بررسی این موضوع، نگرش دو تن از نواندیشان اسلامی معاصر، یعنی محسن کدیور و محمد مجتهد شبستری را که هر کدام به یکی از نحله‌های فکری نواندیشی تعلق دارند، بررسی کردیم. بررسی‌ها نشان دادند که رویکرد نواندیشی اسلامی با بهره‌گیری از دستاوردهای معرفتی جدید، نگاهی انسان‌مدارانه به زن دارد و با عبور از تقسیمات جنسیتی، سعی دارد سیما و هویت زن را براساس نشانه‌هایی مانند اخلاق، عدالت، عرف‌گرایی، تأویل‌گرایی نصوص دینی، و تغییر براساس مقتضیات زمان ترسیم کند و این امر به‌صورت بالقوه، از توانایی لازم برای تحول بنیادین در حقوق زنان و هماهنگ‌سازی آن با موازین جدید حقوق بشری برخوردار است. با بررسی مبانی فکری و معرفتی نواندیشی اسلامی، دریافتیم که این رویکرد با خوانشی نوین از نصوص دینی برپایه عقلانیت، عدالت، اخلاق، تاریخ‌مندی، و نگرش اجتهادی الگومحور، به ترسیم زن مسلمانی می‌پردازد که از کرامت و شأن انسانی والا و هم‌گفوی مردان، و نیز حقوق سیاسی و اجتماعی برابر با آن‌ها برخوردار است. این سیما، با سیمای شرعی و فقهی متفاوت است که در آن، چهره‌ای فرودست، آسیب‌پذیر، و نیازمند پاسداری مرد از زن ترسیم می‌شود. نواندیشان دینی، قائل به کار بست عقل به‌عنوان منبعی مستقل، در حل مسائل زنان هستند و بحث‌های عقلی و فلسفی را بر مباحث قانونی و فقهی در این زمینه مقدم می‌دانند. آن‌ها عمیقاً به تاریخ‌مندی متن و اندیشه دینی باور دارند و معتقدند، بی‌توجهی به زمینه و بستر تاریخی نصوص، موجب می‌شود که فقها به ورطه‌ی ظاهرگرایی و دوری از مقاصد شریعت در حوزه زنان بیفتند. آن‌ها بسیاری از احکام اسلامی را برخاسته از شرایط اجتماعی عصر نزول می‌دانند که قابل تسری به

عصر حاضر نیست. نواندیشان دینی با در نظر داشتن رویکردی هرمنوتیکی، خوانشی از نصوص دینی ارائه می‌دهند که برابری زن و مرد را از اهداف گفتمان قرآنی می‌داند و در دو جنبه برابری در اصل آفرینش و برابری در امور اخروی و مسئولیت‌های دینی نمایان شده است و مسائل تفاوت‌برانگیز حقوقی، مانند تصدی مقام‌های سیاسی و قضایی، ارث، دیه، و... را به دلیل داشتن دلالت تاریخی و اجتماعی، با ارجاع به متن اصلی قابل تفسیر می‌دانند. نواندیشان دینی با مقدم دانستن اخلاق بر دیانت، ریشه معضلات فقهی و حقوقی زنان را در نادیده انگاشتن اخلاق در حوزه شریعت می‌دانند و راهکار حل آن‌ها را در رجوع به اخلاق و معنویت می‌بینند و بیان می‌کنند که امروزه فقها باید به سیاق پیامبر اکرم (ص)، نگاه خود به زنان را بر مدار عدالت بنا نهند. آن‌ها ضمن ناکارآمد دانستن فقه سنتی در پاسخ‌گویی به مسائل زنان، بر این نظرند که در تعارض میان حکم اخلاقی و فتوای فقهی، باید هنجاری را مقدم داشت که عرف عقلانی آن را می‌پذیرد و به درستی آن حکم می‌کند. جریان بازساز اسلام نواندیش، نه تنها به اجتهاد در فروع نظر ندارد، بلکه بر اجتهاد در مبانی و اصول نیز تأکید می‌کند؛ اجتهاد در مبانی جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، و الهیاتی و توجه به دستاوردهای فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، فلسفه سیاست، و به‌طور کلی، علوم مرتبط با موضوع حکم شرعی از قبیل اصول هرمنوتیک، بازاندیشی، و... آن‌ها قرآن را نه کتاب قانون، بلکه کتاب هدایت می‌دانند و شریعت به نظر آن‌ها، تداعی‌کننده ارزش‌های اخلاقی است، نه نظام حقوقی.

منابع

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۷)، *دایره‌های ترس: زنان در گفتمان دینی*، ترجمه ادريس امینی، تهران: نگاه معاصر.
- احمد، لیلا (۱۳۹۴)، *زن و جنسیت در اسلام: ریشه‌های جدال امروزی*، ترجمه فاطمه صادقی، تهران: نشر نگاه معاصر.
- امین، قاسم (۱۳۸۶)، *زن امروز*، ترجمه مهذب، تهران: چاپخانه مرکزی.
- پزشکی، محمد (۱۳۸۷)، *صورت‌بندی مطالعات زنان در جهان اسلام*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۹)، *زن در آینه جلال و جمال*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- دباغ، سروش (۱۳۹۴/۱۰/۵)، «فرم دینی و فرایند دموکراتیزاسیون»، *سایت رادیو زمانه*: <https://www.radiozamaneh.com>
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰)، *رازداری، روشنفکری و دین‌داری*، تهران: نشر صراط.
- _____ (۱۳۹۲)، *تجربه نبوی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- صدری، محمود (۱۳۹۵/۸/۷)، «نواندیشی دینی از منظر رسالت روشنفکری»، *سایت رادیو زمانه*: <https://www.radiozamaneh.com>
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۱)، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، هادی (۱۳۹۷)، *حدیث نواندیشان دینی*، تهران: کویر.
- علیچانی، رضا (۱۳۷۹)، *نوگرایی دینی: نگاهی از درون*، تهران: یادآوران.
- قابل، احمد (۱۳۹۲)، *احکام بانوان در شریعت محمدی*، انتشار در فضای مجازی.
- قوام، عبدالعلی؛ اسدی، مشکات (۱۳۹۳)، «بررسی تطبیقی جایگاه زن در گفتمان‌های مختلف ایران معاصر»، *فصلنامه مطالعات میان‌فرهنگی*، سال نهم، شماره ۲۳.
- کار، مهرانگیز (۱۳۷۸)، *رفع تبعیض از زنان: مقایسه کنوانسیون رفع تبعیض از زنان با قوانین ایران*، تهران: نشر قطره.
- کدیور، محسن (۱۳۸۶)، *حق‌الناس: اسلام و حقوق بشر*، تهران: انتشارات کویر.
- _____ (۱۳۹۶/۱۱/۲۵)، «حقوق زنان و نواندیشی دینی»، *سایت شخصی*: <https://kadivar.com>
- _____ (۱۳۸۴/۱۱/۲۸)، «اسلام و مدرنیته: اسلام و حقوق زن»، *مصاحبه با شبکه تلویزیون هما*.
- _____ (۱۳۹۱/۶/۳۱)، «تأملاتی در مسئله حجاب»، *سایت شخصی*:

<https://kadivar.com>

- _____ (۲۰۰۴)، «بازخوانی حقوق زنان در اسلام، عدالت مساواتی به جای عدالت استحقاقی»، ارائه شده در: چهارمین سمپوزیوم حقوق زنان در دانشگاه بروکسل، هفتم اکتبر ۲۰۰۴.
- _____ (۱۳۸۴)، «حقوق زنان در آخرت (مطالعه قرآنی کلامی)»، فصلنامه علمی-پژوهشی دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، شماره ۴۱.
- _____ محمد (۱۳۷۵)، هرمنوتیک، کتاب، و سنت، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۷۶)، ایمان و آزادی، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۸۶)، «قرائت نبوی از جهان»، سایت شخصی:

<http://mohammadmojtahedshabestari.com>

- _____ (۱۳۸۴)، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۸۶)، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۹۶)، نقد بنیادهای فقه و کلام، فضای مجازی.
- _____ (آبان ۱۳۷۸)، «زنان، کتاب، و سنت»، مجله زنان، سال ششم، شماره ۵۷.

- _____ (۱۳۸۷/۴/۲)، «میانی معرفت‌شناسی زن و نواندیشی دینی»، سخنرانی در: نخستین همایش زن و نواندیشی دینی.
- _____ مرنیسی، فاطمه (۱۳۸۰)، زنان پرده‌نشین و مردان جوشن‌پوش: برداشتی نوین از حقوق زن در اسلام، ترجمه ملیحه مغازه‌ای، تهران: نشر نی.
- _____ مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، اسلام و مقتضیات زمان، تهران: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۶۸)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۶۹)، مسئله حجاب، تهران: انتشارات صدرا.
- _____ منتظری، حسینعلی (۱۳۸۶)، حکومت دینی و حقوق انسان، نشر در فضای مجازی.
- _____ مهریزی، مهدی (۱۳۸۲)، شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ نصر، حسین (۱۳۸۵)، در جست‌وجوی امر قدسی، گفت‌وگوی رامین جهاننگلو با سید حسین نصر، ترجمه سید مصطفی شهرآئینی، تهران: نشر نی.
- _____ وسمقی، صدیقه (۱۳۸۷)، زن، فقه، اسلام، تهران: صمدیه.

Rahman, Fazlur (1984), *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press.

Rahman, Fazlur (1988), *Major Themes of the Qur'an*, University of Chicago Press.

Skinner, Q. (1988), "Meaning and Understanding in the History of Ideas", in: *Meaning and Context*, Princeton University Press.

Wadud, Amina (1999), *Qur'an and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman Perspective*, New York: Oxford University Press.