

فصلنامه مطالعات سیاسی
سال دوازدهم، شماره ۴۵، پاییز ۱۳۹۸
صفحات: ۲۹-۵۶
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۱۶؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۵/۲۸
نوع مقاله: پژوهشی

زن در منظومه فکری - معرفتی نواندیشی دینی

ندا حاجی وثوق* / محبوبه پاک نیا** / محمد توحید فام***

چکیده

مطالعات حوزه زنان در جوامع اسلامی حول محور چهار رویکرد کلی سنتی، احیاگرایانه، متجددانه و نواندیشانه صورت گرفته است. این مقاله توصیفی-تحلیلی با مفروض قرار دادن نابسندگی سه رویکرد نخست در ارائه پاسخی در خور به نیازها و مطالبات فزاینده زنان مسلمان در دنیای امروز، تلاش دارد نگرش نواندیشی دینی نسبت به مسأله زن را مورد بررسی قرار دهد. پرسش مطرح شده این است که سیما، هویت و حقوق زنان چه بازتابی در مبانی فکری-معرفتی نواندیشی دینی داشته است؟ فرض مقاله این است که نواندیشی دینی سیمایی انسانی تر از زن ارائه می دهد که در آن زن انسانی متفاوت، اما همپای مرد است و هیچ صفت فرودستی در او مشاهده نمی شود. بررسی های انجام شده نشان می دهد که این رویکرد با خوانشی نوین از نصوص دینی بر پایه عقلانیت، عدالت، اخلاق، تاریخ مندی و نگرش اجتهادی الگومحور، به ترسیم زن مسلمانی می پردازد که از کرامت و شأن انسانی والا و هم کفو مردان و نیز حقوقی برابر با آنها برخوردار است. این سیما متفاوت از سیمای شرعی و فقهی است که در آن چهره ای فرودست، آسیب پذیر و نیازمند پاسداری مرد از زن ترسیم می شود.

کلیدواژه ها

حقوق زن؛ نواندیشی دینی؛ معرفت دینی؛ تاریخ مندی؛ هرمنوتیک.

* دانشجوی دوره دکتری علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. vosough62@gmail.com

** استادیار گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسؤول).

paknia_mb@yahoo.com

*** دانشیار گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

tohidfam_m@yahoo.com

مقدمه

از شروع جنبش بازخیزی اسلامی در نیمه دوم سده سیزدهم هجری تاکنون، مسأله زن همواره بخش جدایی‌ناپذیر این جنبش بوده است. بدیهی است که زنان مسلمان در شرایط کنونی با میراث سنتی به جا مانده از تجربه بومی خود، دچار مسائل، مطالبات و وظایف ویژه‌ای هستند که توجه به آنها امری ضروری می‌نماید. بازخوانی جایگاه زن مسلمان در شرایط کنونی جوامع اسلامی مورد توجه اندیشمندان مسلمان یک سده اخیر بوده است. در طول این مدت، مسلمانان به نحو گسترده‌ای به مطالعات زنان پرداخته‌اند و بحث از سیما، هویت و حقوق زنان یکی از پرمناقشه‌ترین مباحث در این مطالعات بوده است. بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که هویت و سیمای زن در جوامع مسلمان مبتنی بر میراثی فرهنگی ترسیم شده که ریشه در سه حوزه فرهنگ و جهان‌بینی اسلامی، عرف بومی و برخی مقتضیات جهان مدرن قرار داشته است. حقوق زن نیز بر همین منوال ترکیبی از مؤلفه‌های برآمده از این سه حوزه می‌باشد، اما با نگاهی به قوانین این جوامع درمی‌یابیم که سهم احکام دینی در شکل دادن به هویت و حقوق زنان، بسیار برجسته‌تر از دو بخش دیگر است؛ عمده اشکالاتی هم که امروزه متوجه حقوق زنان می‌باشد، به همین بخش برمی‌گردد.

به طور کلی، مطالعات حوزه زنان در جوامع اسلامی حول محور چهار رویکرد کلی صورت گرفته است. قدیمی‌ترین گفتمان در این حوزه، «گفتمان سنتی» است که هویت، سیما و حقوق زنان را حول دال مرکزی «نابرابری ذاتی بین زن و مرد» تعریف و تفسیر می‌کرد و در نگرش به جنسیت‌زنانه بر نشانه‌هایی همچون اقتدارگرایی، سلسله مراتب اجتماعی، بدبینی نسبت به حضور اجتماعی، تأکید بر نقش طبیعی و شریعت‌محوری تأکید می‌نمود. این گفتمان از آغاز قرن نوزدهم میلادی در مواجهه با دستاوردهای فکری-تمدنی غرب دچار بی‌قراری شد و رو به ضعف نهاد. هم‌زمان، شاهد ظهور «گفتمان تجددگرای غیردینی» هستیم که متأثر از یافته‌های تمدنی مغرب‌زمین، سیما و هویت زنان را حول دال مرکزی «برابری ذاتی بین زن و مرد» مفصل‌بندی می‌کرد و در نگرش به جنسیت‌زنانه، بر نشانه‌هایی همچون قانونگرایی، فردگرایی، تأکید بر حضور اجتماعی، مشارکت سیاسی و زن به عنوان نیروی سازنده در راستای توسعه تأکید داشت. این گفتمان راه اصلاح نابسامانی‌های حوزه زنان را در چارچوب سازوکارهای مستند به دین نمی‌دید و چه بسا دین را مسؤول واپس‌ماندگی جوامع اسلامی در ابعاد مختلف نیز می‌دانست. در تقابل با گفتمان فوق، رویکرد سوم موسوم به «گفتمان احیاءگرای دینی»

شکل گرفت. این رویکرد بر این باور است که انحطاط جوامع اسلامی از زمانی آغاز شد که پای جاهلیت جدید (تمدن غرب) به درون این جوامع باز شد. این جریان راه برون رفت از این انحطاط را بازگشت به قرآن و سنت می‌داند و در پی آن است تا سیما و هویت زن مسلمان را برمبنای نزدیک کردن «افقی فهم» خود به صدر اسلام، ترسیم نماید.

ناکامی هریک از رویکردهای فوق در ارائه پاسخی درخور به نیازها و مطالبات فزاینده زنان مسلمان سبب شد تا گفتمان تازه‌ای موسوم به «نواندیشی دینی» دست‌اندرکار بازتفسیر اصول و احکام شرع شود که به نوعی می‌توان آن را سنتی از دو گفتمان سنتی و تجدیدگرا دانست. این گفتمان برداشت خود از دین را در چشم‌انداز وسیعتری از بازسازی، احیاء و اصلاح فکر دینی ارائه می‌کند و می‌پذیرد که جهان معاصر همواره در حال تغییر است و تحولات جهان بیرونی ناگزیر باید با تمامیت دینی تلفیق یابد. از نظر آنان حقیقت دین تغییر نکردنی است، اما درک ما از آن باید دگرگون شود. از این‌رو، پرسشی که در این مقاله بدان پرداخته می‌شود این است که سیما، هویت و جایگاه حقوقی زنان در مبانی فکری - معرفتی گفتمان نواندیشی دینی چگونه بازتاب یافته است؟ فرض ما بر این است که رویکرد نواندیشی دینی نگاهی انسان‌مدارانه به زن دارد و با عبور از تقسیمات جنسیتی، سعی دارد سیما و هویت زن را بر اساس نشانه‌هایی چون اخلاق، عدالت، عرف‌گرایی، تأویل‌گرایی نصوص دینی و تغییر بر اساس مقتضیات زمان ترسیم نماید و این امر به صورت بالقوه توانایی لازم جهت تحول بنیادی در حقوق زنان را دارد و سیمایی انسانی‌تر از آن‌ها ترسیم می‌نماید.

۱. مبانی نظری

نواندیشی دینی به معنای بازنگری در آموزه‌های دینی در پرتو مقتضیات و دستاوردهای علمی - تمدنی و عقلانی بشر، با هدف حل دشواری‌ها یا اصلاح وضعیت موجود است (علیجانی، ۱۳۷۹: ۲۲۱). این جریان راه برون رفت از نابسامانی‌ها و بحران‌های فکری و اجتماعی جوامع مسلمان را در تغییر شیوه مواجهه با نصوص دینی می‌داند و روش اجتهاد پویا با بهره‌گیری از روش‌های جدید فهم و قرائت متن را در پیش گرفته که گستره آن از اجتهاد اصولی و اجتهاد در چارچوبی فراتر از اصول فقه که به «اجتهاد مقاصدی» معروف شده تا نوسازی فقه و نوسازی عقل اسلامی را در بر می‌گیرد. به نظر می‌رسد به رغم اختلاف‌نظرها و تنوع‌تعبیر، می‌توان در

میان نواندیشان دینی خطوط مشترک و جان‌مایه‌های یگانه‌ای یافت. مهمترین مشخصه‌های نواندیشی دینی به صورت مجمل عبارتند از:

(۱) ادیان کم و بیش فرزند ارتباط بنیانگذاران آن با ساحت معنوی جهان هستند و آنچه به نام متن دینی در اختیار داریم محصول تماسی است که بنیان‌گذار دین با امر متعالی یا واقعیت قدسی داشته است. از این رو، دین نه جای علم را می‌گیرد و نه جای فلسفه و نه هنر را. علم، فلسفه و هنر، هر یک با روش ویژه‌ی خود به کرانه‌هایی از جهان دسترسی پیدا می‌کنند و سپس با زبان و منطق خود، ما را در رهیافت‌های خود شرکت می‌دهند. سرشت متفاوت ادیان از دیگر طریقه‌های بشری به نحوی است که زمینه‌ای برای تعارض باقی نمی‌گذارد، آنچه با نام تعارض علم و دین یا تعارض فلسفه و دین سراغ داریم، در حقیقت تعارض ابعاد تاریخی و عَرَضی دین با علم و فلسفه است (بنگرید به: نراقی، ۱۳۷۸).

(۲) مأموریت اصلی دین، توجه و عطف نظر دادن ما به حقیقت قدسی و واقعیت متعالی هستی است، دعوتی است به فراروی از محاسبات مادی و خودگروانه و مرتبه‌های فرودین وجود به ساحاتی که روشن‌تر، متعالی‌تر و معناسازترند. جان ادیان دعوت به ساحت متعالی است و هسته اصلی دین درمان خواب‌رفتگی معنوی ماست. الباقی ادیان، پوسته‌ها، استعاره‌ها، شکل‌ها، پوشش‌ها و قالب‌های تاریخی هستند که بنا بوده در خدمت آن جان‌گرایی باشند. از این رو، اغلب قصه‌ها، استعاره‌ها، نظام‌های اعتقادی و دستورالعمل‌های اجتماعی، ماهیتاً بیرون از رسالت ادیان قرار می‌گیرند (بنگرید به: ملکیان، ۱۳۸۶).

(۳) از آن رو که رسالت دین ایجاد رابطه با ساحت معنوی جهان است و رابطه ژرف و اصیل، جوششی طبیعی و آزاد و برآمده از تمامیت هستی فرد است، نمی‌توان و نباید با سازوکارهای اکراه‌آمیز و اعمال فشارهای بیرونی، درصدد توسعه یا تعمیق دین در ضمیر آدمیان برآمد. دین فتح جان‌هاست و با غلبه بر پیکرها حاصل نمی‌شود. اقامه‌ی دین در تلقی نواندیشی دینی از مجرای حکومت دینی محقق نمی‌شود، بلکه از طریق حضور پُر جلال خداوند در نهاد انسان‌ها میسر است و نه آرایه‌ها و ظواهر نمادین و هویت‌ساز در سپهر عمومی. جنس نگاه نواندیشی دینی به حقیقت دین، ایمان و تعالی معنوی اقتضا می‌کند که حامی و هوادار سازوکارهای دموکراتیک و وفادار به آزادی باشد (بنگرید به: سروش محلاتی، ۱۳۹۵).

۴) از آن رو که نواندیشی دینی، ادیان را به عنوان منابع ارزنده در عرض دیگر منابع معرفت می‌داند، تک منبعی نیست و خود را از کوشش‌های معرفتی بشر در عرصه‌های مختلف بی‌نیاز نمی‌داند. در تلقی نواندیشی دینی عرصه‌های مختلف فکر و فرهنگ باید در گفتگو و داد و ستد با هم باشند، یکی صدرنشین و دیگری ذیل‌نشین نیست. با این وصف، نواندیشی دینی عنایت ویژه‌ای به فلسفه و ادبیات جهانی دارد و می‌کوشد دین را همچون پنجره‌ای در کنار دیگر پنجره‌های موجود بنگرد و بپذیرد. عقل‌گرایی به موازات معناگرایی دینی، از اوصاف نواندیشی دینی است (بنگرید به: سروش، ۱۳۷۷).

۵) هر گونه تماس با امر متعالی وقتی به ما گزارش می‌شود رنگِ ذهنیات فرد تجربه‌گر، عناصر تاریخی، فرهنگ و زبان را می‌گیرد. آنچه با نام متون دینی در اختیار داریم، محصول مشترک امر بی‌رنگ و مقدس با رنگ‌های مختلف تاریخی است. نواندیشی دینی می‌کوشد پیام بنیادین ادیان را از پوشش‌ها و آسترهای تاریخی آن تمیز دهد و بر این باور است که آنچه اغلب دینداران از لوازم و بایسته‌های دین می‌دانند، در حقیقت اقتضات تاریخی دین است و نمی‌تواند برای همه زمان‌ها کارآیی داشته باشد. خیلی از آنچه در نظر عموم دینداران و متولیان ادیان، به عنوان لوازم مسلّم دین تلقی می‌شود، در چشم‌انداز نواندیشی دینی، کنارنهادنی است (بنگرید به: آرکون، ۱۳۹۲).

۶) اخلاق مقدم بر دین و مستقل از آن است و تعالیم الهی و دینی نمی‌توانند با فهم غالب آدمیان از عدالت و اخلاق، مغایر باشند. هر جا که فهم و استنباطی از دین با دریافت عموم مردم از اقتضای عدالت و اخلاق، ناسازگار بیافتد، نشانه‌ای است بر اینکه آن تعلیم یا باوردینی، از غرضیات تاریخی است و نه از مضامین بنیادین. عالمان دینی باید فهم خود را با فهم تکامل‌پذیر و رو به تحول آدمیان از عدالت و اخلاق، همسو کنند. دینداران باید فهم دینی خود را با درک کم‌وبیش مشترک روزگار خود از معنای عدالت و لوازم اخلاق سازگار کنند (بنگرید به: فنایی، ۱۳۹۵ و ۱۳۸۹).

۷) نباید توقع داشت که دین پاسخ‌گوی تمامی معضلات و گره‌های زندگی فردی و جمعی انسان‌ها باشد. دین قانون نیست و نباید از آن انتظار قانون‌گذاری داشت، قوانین و نهادهای اجتماعی سرشتی سیّال و نوشونده دارند که به موازات تحول زندگی آدمی، تغییر می‌کنند. دین البته نگرش‌هایی کلان و ارزش‌هایی متعالی را پیشنهاد می‌کند و دینداران را وامی‌نهد تا در پرتو آن نگرش معنوی، بر اساس آزمون و خطا و با نظر به تجارب تاریخی، نهادهای

- اجتماعی خود را انتظام بخشند و برای خود قوانین وضع کنند. دین وعده بهشت دنیوی نداده است و ضامن بهروزی مادی در این جهان نیست (بنگرید به: ملکیان، ۱۳۹۰).
- ۸) از آنجا که نواندیشی دینی بیشتر به کیفیت باطنی ادیان نظر دارد و رسالت دین را پرورش باطنی انسان‌ها برای عبور از خودخواهی و تجربه‌ی ساحت‌های متعالی می‌داند، نگاهی کثرت‌گرا به ادیان دارد. گرچه دعاوی کلامی، الاهیاتی و مابعدالطبیعی ادیان یکی نیستند و نیز استعاره‌های زبانی و آیین‌های عبادی مختلفی دارند، اما حقیقت واحدی را دنبال می‌کنند. تعارض‌ها و اختلافاتی که در ادیان می‌بینیم محصول شبکه‌ای از تفاوت‌های زمینه‌های تاریخی، بافت‌های فرهنگی و نیز خوی و خصلت بنیان‌گذاران ادیان است و نباید مانع دیدن آن گوهر مشترک باشد؛ گوهر مشترکی که می‌توان آن را دعوت به ایمان یا ارتباط با ساحتی برتر نام نهاد (بنگرید به: سروش، ۱۳۷۷).
- ۹) نواندیشی دینی قائل به قرائت‌پذیری دین و کثرت‌گرایی در تفسیر است. کسی نمی‌تواند و نباید استنباط و قرائت خود را مقدس بداند و آنچه را می‌فهمد، عین خواسته‌ی خدا قلمداد کند. قرائتی مصوّب و تأییدشده از سوی خدا وجود ندارد و همه دینداران باید فروتنانه فهم‌های خود را در معرض نقد و بررسی و گفتگو قرار دهند. همه‌ی فهم‌ها و برداشت‌ها درست نیستند، اما تأییدنامه‌ای نیز به سود قرائت خاصی وجود ندارد و از این‌رو، تکفیرکردن رفتاری خودخواهانه است. دینداران می‌توانند و بایسته است فهم‌های مختلف خود را در موضعی برابر به مصاف هم ببرند و حک و اصلاح کنند، اما از آن رو که فهم بشری خط‌آلود است، نباید فهم خود را عیار و ملاک کفر و ایمان قلمداد کنند (بنگرید به: ابوزید، ۱۳۹۲ و شبستری، ۱۳۷۵).
- ۱۰) نواندیشی دینی نگاهی معناگزین و غایت‌مدار به منابع دینی دارد. می‌خواهد ارزش‌های جاودان را از شیوه‌های زمانمند تمیز دهد. به شیوه‌ها، اصالت و موضوعیت نمی‌دهد، بلکه آن‌ها را راهکارهایی تاریخی در پشتیبانی از ارزش‌هایی کلان و جهان‌شمول می‌داند. مواجهه‌ی نواندیشی دینی با متون مقدس، مواجهه‌ای معناگر، غایت‌مدار و با نظرداشتِ اقتضائات تاریخی است و نه مواجهه‌ای دل‌خواهانه؛ می‌نگرد که آنچه در کتاب مقدس آمده تا چه اندازه متأثر از زمینه و زمانه تاریخی بوده و کجا حاوی پیامی جاودان و تابنده است (بنگرید به: قطبی، سایت نیلوفر).

با توجه به مبانی نظری فوق، در ادامه نگاهی می‌اندازیم به پیشینه نگرشی که نواندیشان دینی به مسأله زن داشته‌اند تا ببینیم هر یک از اصول نظری فوق چه بازتابی در حوزه زنان داشته و سپس کاربرد هر یک از این اصول در ترسیم سیمای زن مسلمان از منظر نواندیشی دینی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲. پیشینه نگرش به مسأله زنان

در جهان اسلام نواندیشی در حوزه مسائل زنان در ارتباط با مجموعه‌ای از مسائل یا دشواری‌هایی بروز و ظهور یافت که همگی در شرایط آشنایی تدریجی با ابعاد مختلف تمدن غرب معنا یافتند. این جریان در سایه اندیشه سازگاری اسلام با مبانی تمدنی جدید و برابری حقوق زن، عزم خود را برای رفع تبعیض‌های جنسیتی از منظر دین جزم نمود و توجه به اصلی‌ترین خواست‌های زنان یعنی مباحث برابری، آزادی و حقوق بشر را در خوانشی رحمانی و عادلانه از دین جستجو می‌کرد. این جریان جوامع اسلامی را متهم به اعمال روش‌ها و رویه‌های ناعادلانه و تبعیض‌آمیز نسبت به زنان می‌کند و با استناد به قوانین مدنی و جزایی جوامع اسلامی و نیز میزان برخورداری زنان از حقوق اجتماعی و سیاسی در این جوامع، به موارد متعدد اعمال مجازات‌های خشن و اعمال خشونت علیه زنان در مناسبات اجتماعی اشاره کرده و خواهان رفع تبعیض و بهبود شرایط حقوقی زنان در این جوامع است.

یکی از نخستین کسانی که در جهان عرب به تأمل در علل واپس‌ماندگی جوامع اسلامی و ترقی اروپا پرداخت، رفاعة الطهطاوی بود که ضمن طرح‌ها و راهکارهایی که برای همراهی با کاروان تمدن جدید بشری پیشنهاد کرد، به مسأله زنان نیز توجه ویژه‌ای داشت. او در کتاب «المرشد الامین للبنات و البنین» بر ضرورت دانش‌آموزی زنان برای برون‌رفت جوامع اسلامی از انحطاط، تأکید کرد و اشتغال زنان را تشویق و بیکاری‌شان را مذمت نمود. او از علمای الازهر بود که به عنوان روحانی، نخستین گروه دانشجویان مصری اعزامی به فرانسه را همراهی کرد و هنگامی که به وطن خود بازگشت، دریافت که زنان در جوامع اسلامی گرفتار انحطاط‌اند و راه نجات آنان را در اخذ و اقتباس سازوکارهای ترقی می‌دید (شیال، ۱۹۷۰: ۸۵). پس از طهطاوی، محمدعبد چندی فراتر نهاد و به مواردی توجه کرد که آن‌ها را موانعی بر سر راه بهبود وضعیت زنان می‌دید. وی به‌طور مشخص چند حکم و نظر شرعی ارائه کرد که در آن‌ها ردپای ملاحظه شرایط عصر و زمانه و نواندیشی‌ای متناسب با آن، کاملاً مشهود بود. وی چندهمسری را در عصر جدید ممنوع شمرد، زیرا زیان آن را بیش از نفع آن می‌دید و اختیار مطلق مردان را

در امر طلاق نفی می‌کرد و معتقد بود زن و مرد، جز در امر سرپرستی خانواده، برابرند (امین، ۱۹۴۸: ۴۵).

علاوه بر عبده، شاگردش قاسم‌امین نیز در این مسیر گام نهاد و پاره‌ای از مسائلی را که عبده نیز پیش از وی طرح کرده بود، با تفصیل بیشتر بیان کرد و به شدت مورد هجوم جریان احیای دینی، که قدرت انتقاد مستقیم از عبده را نداشت، واقع شد. دیگر شاگرد پرآوازه عبده، یعنی رشیدرضا نیز در نیمه نخست حیات فکری‌اش در مصر که تحت تأثیر مستقیم و عمیق اندیشه عبده بود، رویکردی اصلاحی و نواندیشانه به مسائل زنان داشت، ولی پس از درگذشت استادش، به سلفی‌گری روی آورد و از آرای نواندیشانه‌اش عقب‌نشینی کرد (امین، ۱۹۴۸: ۸۷). از همین مقطع زمانی نواندیشی دینی در حوزه مسائل زنان تقریباً به افول گرایید تا اینکه بار دیگر در اواخر قرن بیستم، اندیشمندانی چون محمد مهدی شمس‌الدین (رئیس مجلس اعلای شیعیان لبنان که وجوه تشابه فراوانی با محمد عبده داشت)، سید محمد حسین فضل‌الله (مرجع شیعه لبنانی)، نصر حامد ابوزید (قرآن پژوه مصری)، عبدالمجید شرفی (متفکر تونسلی)، محمد عبدالجباری (اندیشمند مراکشی) و محمد ارکون (متفکر الجزایری)، نظریات و مبانی نواندیشانه‌ای متعددی در مسائل زنان طرح کردند.

در ایران جریان نواندیشی دینی از مواجهه دو جریان سنتی و متجدد شکل گرفت. نواندیشان ایرانی ضمن شالوده شکنی از گفتمان‌های سنتی و مدرن درباره زن، دست به کار خلق متون جدیدی شدند که در آن‌ها مفهوم نوینی از زن ارائه گردید؛ مفهومی که حاصل آفرینش خلاقانه جریان نوگرایی دینی قبل از انقلاب بود و در میانه سنت و تجدد به «زن مسلمان» موسوم شد. هرچند او زنی بود جدا از قید و بندهای دو گفتمان سنتی و مدرن، اما توسط عناصر هر دو گفتمان احاطه شده بود. او در مقایسه با زن سنتی از حقوق و اختیارات بیشتری برخوردار بود، ولی از میان تمام مسؤولیت‌های اجتماعی، بر وجه انقلابی‌اش تأکید می‌شد (رزاقی، مهر ۱۳۸۲: ۲۳). با پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، زنان ایران مانند تمام اقشار جامعه وارد دنیای انقلابی با داعیه‌های ارزشی جدید شدند. در حالی که وجه غالب گفتمان انقلابی درباره زن تأکید بر حضور اجتماعی او در عرصه منازعات سیاسی تا پیروزی انقلاب بود، با پایان مبارزه حضور در عرصه عمومی نیز ضرورت خود را از دست داد و وجه اول گفتمان سنتی، یعنی خانه‌نشینی و حضور در عرصه خصوصی پررنگ‌تر شد (مهرپور، ۱۳۷۹: ۱۵).

از اوایل دهه ۱۳۷۰ یک شکاف گفتاری با مشخصه‌های متفاوت در جامعه پدید آمد که وجه ممیزه آن تاکید بر عناصر عقلانی در مقابل گفتاری بود که خود را ارزشی می‌خواند (یزدخواستی، ۱۳۷۲: ۱۷۹). این جریان جدید رشد و توسعه جامعه را به عنوان هدف اصلی خود معرفی می‌کرد؛ لذا گفتار فردگرایانه که بیشتر به آمال، خواسته‌های فردی و مفاهیم دنیاگرایانه می‌اندیشید پررنگ‌تر شد (غلامرضا کاشی، ۱۳۷۹: ۳۶۳). سیاست‌های دوره پس از جنگ بر مسائل زنان تأثیر گذاشت و دولت محدودیت‌هایی را که در زمینه اشتغال و آموزش اعمال می‌کرد، کاهش داد؛ قوانین خانواده در رابطه با رشد جمعیت مورد نقد قرار گرفت و اصلاحاتی در زمینه قوانین ازدواج، طلاق و حضانت فرزندان صورت گرفت (رستمی، ۱۳۷۹: ۷۶). برنامه‌های اقتصادی این دوره پیامدهای فرهنگی متعددی به دنبال داشت، از جمله باز شدن فضا برای طرح گفتاری که گفتمان انقلاب و دوره پس از آن را مورد پرسش قرار می‌داد و خود را به عنوان گفتمانی عقلانی معرفی می‌کرد. این صورت‌بندی فکری جدید که در قالب به پرسش کشیدن تقدس آموزه‌های دینی بیان می‌شد، طیف گسترده‌ای از متفکران و فقیهان را در بر می‌گرفت که دست‌اندرکار طرح ایده‌ها و نگرش‌های نوینی شدند که بر مسأله زنان تأثیر زیادی داشت. هرچند در داخل حوزه‌های علمیه عده‌ای از فقهاء باب جدیدی را به روی برداشت‌هایی گشودند که سودای معاصرت در حوزه فقه‌زنان داشت، اما بار اصلی نواندیشی دینی بر دوش متفکران غیر حوزوی قرار گرفت که برخی در دانشگاه و برخی در قالب محافل روشنفکری همچون «حلقه‌کیان» گرد هم آمده بودند. آن‌ها با رویکردی نقادانه به معارف دینی و اولویت بخشیدن به معیارهای سنجش برون دینی به جای معیارهای درون دینی، بسیاری از بنیان‌های ادراکی - گفتاری که انقلاب و جنگ در پرتو آن‌ها تحقق یافته بود را زیر سوال بردند. محدود کردن حوزه دین به حوزه اخلاق و تجربه‌های دینی، استفاده از زبان عرفانی و اخلاقی، تأکید بر تاریخی و عصری بودند دین، کاستن نقش اقتدار فقه در مطالعات دینی، از جمله مؤلفه‌هایی بود که مورد تأکید آن‌ها قرار داشت.

۳. مبانی معرفتی نواندیشی در نگرش به مسأله زن

با توجه به ذکر مختصر پیشینه نواندیشی دینی، در اینجا می‌کوشیم به برخی مبانی فکری و معرفتی که استحصال چنین آرای می‌دیون آنهاست، اشاره کنیم. هرچند این مبانی چنان عمومیت دارند که از مرز مسائل زنان فراتر رفته و به همه موضوعاتی که مجال نواندیشی در

آن‌ها مفروض است، تعمیم می‌یابند، اما تأکید ما بر روی مسایل زنان خواهد بود. در این قسمت نشان خواهیم داد که چگونه آموزه‌ها و مبانی نظری نواندیشان دینی که در فوق بدان پرداخته شد، برفهم امروزی از نصوص دینی درباره زنان تأثیر گذاشته است.

۳-۱. اعتبار عقل به عنوان منبعی مستقل

بر خلاف دیدگاه سلفی که ارزش میراث منقول از سلف را بر منزلت عقل در مسایل زنان برتری می‌دهد، نواندیشی دینی بر جایگاه ویژه عقل تأکید می‌کند و کاربرد عقل برای فهم چگونگی رهایی زنان را در گروهی سه نکته می‌داند. یکم، عقل بشر به عنوان قوه‌ای در میان قوای دیگر، توان درک مسایل زنان جامعه اسلامی معاصر را دارد. دوم، عقل بشر توان تفسیر کتاب‌خدا را دارد. از این رو، تفسیر روشنگرانه و معاصر از آیات مربوط به زنان صرفاً مبتنی بر دیدگاه مفسران پیشین، نکات ادبی، سیره پیامبر(ص) و شأن نزول آیات نمی‌باشد؛ زیرا نگرش مفسران پیشین درباره زنان بر سطح عقل، میزان دانش آن‌ها، آگاهی جامعه و ساختار فرهنگی آن زمان درباره زن وابسته است؛ در حالی که دستاوردهای عقلی کنونی، تنها به ره‌آوردهای فکری آن‌ها محدود و منحصر نمی‌شود. سوم، میان نصوص سلف درباره زنان و آیات قرآن در این زمینه، تمایز وجود دارد (مرادی، آذر ۱۳۸۷: ۸۶). به این ترتیب، منزلت عقل بشر برتر از منزلت میراث سلف است زیرا از محتوای متون سلفی، دلیلی که بر دستاوردهای عقل برتری داشته باشد یافت نمی‌شود؛ اما در این میان نصوص قرآنی مستثنا هستند، زیرا آیات قرآن خالی از اشتباه و برتر از مواضع جدل می‌باشند، از این رو بر عقل مقدم می‌شوند. تقدم آیات قرآن نه از آن جهت است که ظواهر آیات بر عقل و براهین آن مقدم هستند- آن‌گونه که سلفیان گمان می‌کنند- بلکه آیات قرآنی چارچوبی را مشخص می‌کنند که در آن چارچوب، انسان می‌تواند عقل و علم خود را بدون آنکه به محذور مخالفت با قرآن بیافتد، به کار گیرد (مرادی، ۱۳۸۷: ۸۷).

جهان اسلام از سده‌های نخست ظهور اسلام تاکنون، شاهد دو جریان فکری-کلامی «عقل‌گرا» و «نقل‌گرا» بوده است که در قالب نزاع معتزله و اشاعره طرح شده‌اند. معتزله با تأسیس «اصل حسن و قبح عقلی» و قرار دادن عقل به عنوان معیار حقوق دینی، دستاوردهای قضایی و حقوقی مهمی داشته‌اند. یکی از این دستاوردها مقابله با زیاده‌روی مرد در استفاده از حق طلاق است، در جایی که زن بی‌گناه باشد؛ آنان در این موارد موافقت قاضی را شرط صحت طلاق دانسته‌اند. این رویکرد عقلی از سوی فلاسفه مسلمانی مانند ابن‌رشد هم دنبال شد. او در

کتاب «فصل‌المقال» نظریه وجوب تأویل نص را در جایی که ظاهر نص با عقل تعارض دارد، وضع کرد و تأویل را جستجوی معنای مجازی در ورای معنای حقیقی دانست (ابن رشد، ۱۹۸۶: ۳۴). با سرکوب جنبش فکری و عقلی معتزله از روزگار خلیفه متوکل عباسی، روح تقلید بر اندیشه و روح نقل بر عقل غلبه یافت تا اینکه در عصر بازخیزی عربی - اسلامی، کسانی چون عبده برای حل مشکل انحطاط، چاره‌ای جز چنگ افکندن به میراث عقلانی معتزله که دارای سنتی کهن بود، نیافتند. بر اساس سنت فکری معتزله، در صورت تعارض حکم عقل و نص، حکم عقل باید مقدم شود. عبده با تأثیرپذیری از این اندیشه اعلام کرد عقل بشر توان تفسیر کتاب‌خدا را دارد و همه نتایجی که عقل بشری برای حل مسائل تجویز می‌کند، همان چیزی است که خداوند خواسته است. مبنای اعتبار حکم عقل در قرآن و سنت وجود دارد و بسیاری از آیات قرآن انسان‌ها را به اعمال عقل و بهره‌گیری از این ابزار سنجش و داوری که خدا در آن‌ها قرار داده ترغیب و تشویق می‌کنند و در مقابل، کسانی را که از کاربست آن سرباز می‌زنند، تقبیح می‌کنند (پزشکی، ۱۳۷۸: ۵۶). اما در طول دوران بلند حاکمیت اشعری، این اصل که می‌توانست نقطه جهش مسلمانان باشد، تعطیل شد و تعبّد جای تعقل را گرفت و کار عقل به تصدیق کتاب و سنت محدود شد و کاربست عقل در فهم و درک آموزه‌های دینی، معنایی مترادف بدعت یافت. عبده با کاربست روش اجتهادی عقل‌گرا در مسایل زنان، نوآوری‌هایی در آن ایجاد نمود؛ برابری زن و مرد در تمامی حقوق و وظایف به جز حق سرپرستی و ریاست، آموزش همگانی زنان، منع حق مطلق طلاق برای مردان، اعطای حق طلاق به زنان از طریق حکومت و منع تعدد زوجات در عصر حاضر جز در مواردی از قبیل نازایی زن، از موارد قابل ذکر در این زمینه است (پزشکی، ۱۳۷۸: ۷۸).

عبدالکریم سروش نیز از جمله کسانی است که به کاربست عقل در حل مسایل زنان تأکید دارد. او بر این باور است که در عصر جدید کمتر جامعه‌ای وجود دارد که جنسیت و زن در آن مسأله‌ای نباشد، وی می‌گوید لازم است تصویر زن در جامعه تغییر کند و از این حیث بحث‌های عقلی و فلسفی را مقدم بر مباحث قانونی قرار می‌دهد. او همچنین معتقد است حقوقی که در اعصار گذشته برای زنان در نظر گرفته شده، نیازهای جامعه متحول امروز را بر نمی‌تابد و نیازمند پژوهش‌ها و اجتهادات کارشناسانه و روزآمد فقیهان و پژوهشگران دینی است تا با استنباطی متأثر از عقل و عرف زمانه، حقوق متناسب با شرایط عصر حاضر را برای زنان معرفی کنند. وی معتقد است فقها، مفسران و اندیشمندان روشن‌بین در عصر حاضر عموماً بر ضرورت

شناخت اجتهادی حقوق زنان نظر داده‌اند. همیاری و همدلی آنان با حق‌خواهی زنان چنان است که با استناد به پویایی فقه و ظرفیت و قابلیت‌های آن برای فهم مقتضیات اجتماعی و قانون‌گذاری، مواضع خود را همه با ضرورت بازنگری در قوانین اعلام کنند و شجاعانه بر ضرورت الغای قوانین تبعیض‌آمیز علیه زنان تأکید ورزند (سروش، ۱۳۷۶: ۴۳). وی معتقد است که امروز حقوق زنان پاسخگوی نیازهای اجتماعی و نقشی که زنان و مردان برعهده گرفته‌اند نیست. از این‌رو، می‌بایست بر اساس فرهنگ جدید و عرف زمان نوسازی شوند. بر اساس این رویکرد احکام فقهی و حقوقی زنان تجدیدحیاتی تازه می‌طلبند و باید خود را با ضوابط حقوق بشر که دستاورد تجربه و عقل مدرن است، همراه سازند. به نظر او تلقی جدید از زن با حقوق کهن زن ناهماهنگ است (سروش، ۱۳۷۶: ۳۸).

۳-۲. تاریخ مندی نصوص دینی

مبنای دیگری که نواندیشان دینی از آن کمک می‌گیرند، توجه به بعد تاریخی حوادث و پدیده‌هاست. بر این اساس، هر اندیشه و پدیده‌ای را باید در بستر و شرایط و فضای عصر و زمانه ظهور آن درک و فهم کرد و انتزاع و تجرید آن اندیشه و پدیده از فضای عصر خود، درک ما را از آن دچار کاستی و کژی خواهد ساخت. مفروض این روش آن است که عناصری که در تکوین یک اندیشه و پدیده دخیل بوده‌اند و میزان و افق‌زمانی اعتبار آن‌ها، قابل‌بازشناسی و کشف است. محمد آرکون متفکر الجزایری، عمیقاً به تاریخ‌مندی متن و اندیشه دینی باور دارد. وی بر آن است که فلسفه جوهر‌گرای نظام‌های الهیاتی و متافیزیک کلاسیکی که در آغوش وحی و همچنین در کنار فلسفه افلاطونی رشد کرده و بالیده‌اند، انگاره‌ای از تاریخ اندیشه‌ها را طرح می‌کنند که گویی اندیشه‌ها، دارای قوای منسجم و یکپارچه و ثابت و دلالت‌ها و معانی فراتاریخی هستند. این فلسفه‌ها، اندیشه‌ها را به مثابه موجوداتی عقلی و مستقل از تحمیل‌های زبانی، اجتماعی و سیاسی و اقتصادی‌شان می‌شناسند؛ چندان که گویی آنان به قدرت جهت‌بخشی مجهزند و در تاریخ جوامع آمدوشد می‌کنند. به عقیده او در جهان اسلام باید برای خروج از سیاق‌ها و یافته‌های دگم، چاره‌ای اندیشید. راهی که وی در پیش گرفته است، مطالعه تاریخی گذشته و بهره‌گیری از روش نقد تاریخی، زبان‌شناختی، مردم‌شناختی، روان‌شناسی تاریخی، جامعه‌شناسی تاریخی و فلسفه علم است (آرکون، ۱۳۹۲: ۱۱-۱۰).

در این خصوص، عبدالمجید شرفی متفکر تونسسی معتقد است که رسالت محمدی به خیر و شر در زمان نزول اهتمام و توجه داشت. او معتقد است بی‌توجهی به زمینه و بستر تاریخی

نصوص، موجب می‌شود فقها به ورطه ظاهرگرایی و دوری از مقاصد شریعت بیافتند. او برای مثال اشاره می‌کند به سوره طلاق، در آنجا می‌خوانیم وقتی زنان را طلاق دادید، سزاوار نیست آن‌ها را از خانه‌هایشان بیرون کنید. اما با مراجعه به کتاب‌های فقهی درمی‌یابیم که این سخن صریح، دستمایه سختگیری بر زنان مطلقه شده است و برخی فقها گفته‌اند زن تا پایان عده حق خروج از منزل را ندارد؛ در حالی که آیه یاد شده درصدد حمایت از زن است و می‌خواهد زن در زمان عده از خانه و کاشانه خود اخراج نشود، ولی این سفارش در فقه تبدیل به این حکم شده است که زن نباید در ایام عده از خانه خارج شود (شرفی، ۱۳۸۲: ۶۷).

محمد الطالبی دیگر متفکر پرآوازه تونسی نیز در بررسی و تفسیر نصوص مربوط به زن به تفسیر تاریخی روی آورده است. وی در پژوهش مفصلی که درباره زدن زن (سوره نساء/آیه ۳۴) انجام داده از همین روش بهره گرفته است. وی معتقد است به لحاظ روش‌شناختی، آیه ۳۴ سوره نساء را باید با ملاحظه ابعاد تاریخی، مردم‌شناختی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی محیط نزول آن تفسیر کنیم تا بتوانیم مقاصد شارع را از آن درک کنیم. نتیجه‌ای که طالبی از مطالعه تاریخی این حکم می‌گیرد، آن است که زدن زن در مکه امری عادی و معمولی به شمار می‌رفت ولی در مدینه وضع زنان در خانواده مطلوب‌تر بود و آنان تقریباً از حرمت و حقوق انسانی برخوردار بودند. مهاجرانی که همراه پیامبر (ص) به مدینه آمده بودند تفاوت وضعیت را احساس می‌کردند، ولی همچنان به بدرفتاری با زنان ادامه می‌دادند. پیامبر (ص) نیز در حمایت از زنانی که از ایشان تقاضای کمک می‌کردند، مردان را از زدن زنان نهی می‌کرد و می‌کوشید زمینه تغییر در رفتار صحابه را فراهم کند، اما بسیاری از بزرگان صحابه از این امر راضی نبودند و بیم آن می‌رفت که از اسلام برگردند و این درست در زمانی بود که خطر مشرکان از خارج و خطر منافقان و یهودیان از داخل، اسلام را تهدید می‌کرد. در چنین وضعی آیه‌ای نازل شد و به سروسداها پایان داد. با این حال، از آنرو که جهت‌گیری قرآن و سنت، دفاع از حقوق زنان است، این آیه را باید با ملاحظه شرایط ویژه زمان نزول آن فهمید. وی معتقد است مباح شمردن زدن زن در آن شرایط از روی اضطرار بوده و هدف و مقاصد شارع، اقتضا دارد این اباحه با زوال شرایطی که آن را ایجاب می‌کرد، زایل شود (پزشکی، ۱۳۸۷: ۷۷).

شیخ محمد مهدی شمس‌الدین، متفکر شیعه لبنانی نیز با آنکه در مصاحبه‌ای، تاریخی‌نگری یا تاریخی‌گرایی را در فهم نص رد می‌کند و بیم دارد این نگاه از مرز فقه فراتر رود و حتی عقاید را هم فراگیرد، اما آن را با نام دیگری به نام «اکتشاف» می‌پذیرد. به نظر می‌رسد شمس‌الدین

در عین‌گریز از تاریخی‌نگری و اجتهاد در مقابل نص، به هر دو تن سپرده است. او در بررسی روایاتی که زمامداری زنان را مذمت می‌کند به نگاهی تاریخی روی می‌آورد و چنین تحلیل می‌کند که در اوضاع تاریخی صدور این روایات، حکومت فردی و مطلقه بوده اما در روزگار ما، ماهیت حکومت‌ها غالباً غیرشخصی و مقید است و چون شکل حکومت‌های سلطانی قدیم از بین رفته، آن منع هم جایی ندارد (پزشکی، ۱۳۸۷: ۱۰۸).

محمد عبدالجبری متفکر مراکشی نیز با استفاده از روش تاریخی‌گرایی و آمیختن آن با ساختارگرایی، چگونگی ارائه تفسیر و قرائت معاصر آیه ۱۷۶ سوره نساء را نشان می‌دهد. به عقیده او برای اینکه بتوانیم این حکم را معاصر خودش قرار دهیم، لازم است آن را در محیط اجتماعی ویژه‌اش قرائت کنیم؛ محیطی که اسلام در آن نازل شده دارای ساختاری قبیله‌ای بوده است. نکته مهم آن است که مالکیت در جامعه قبیله‌ای - شبانی مشاع بود و قبیله مالک چیزی می‌شد، نه فرد. در عین‌حال، خویشاوندی در میان آن‌ها مبتنی بر تحریم ازدواج با محارم و نزدیکان بود و به نوعی تداوم روابط صلح‌آمیز میان قبایل در گرو «مبادله زنان» قرار داشت. ازدواج دختر با شخصی از قبیله دیگر، غالباً مشکلات مربوط به ارث را بر سر راه قبایل قرار می‌داد. اگر دختر سهمی از ماترک می‌داشت، آن سهم به همسرش یا به تعبیر دیگر به قبیله او سپرده می‌شد. چنین امری نامقبول بود و در بسیاری از موارد به خصومت‌ها و جنگ‌هایی می‌انجامید که قبایل را به نابودی می‌کشاند، اما آنچه فرزند ذکور از پدرش به ارث می‌برد به همان شکل سابق در قبیله باقی می‌ماند، گویی قبیله آن را به ارث برده است. از این‌رو، قبایل عرب جاهلی برای پرهیز از این مشکلات به دختر هیچ سهمی از ارث نمی‌دادند. اگر بیافزاییم که سرمایه در گردش در جامعه قبیله‌ای در دوران جاهلیت با چه محدودیتی مواجه بوده، به آسانی درمی‌یابیم بخشیدن سهمی از ارث به دختران چگونه به اخلال در سطوح اقتصادی منجر می‌شد، بویژه با توجه به چندمسری که در جامعه عربی پیش از اسلام به وفور متداول بود. چندمسری در صورت سهم بردن دختر، ابزار اختلال در توازن اقتصادی جامعه قبیله‌ای بود، زیرا گاه مردی به واسطه زنان متعددی که از قبایل مختلف می‌گرفت، ثروت فراوانی برای قبیله‌اش به چنگ می‌آورد و قبیله او به زیان قبایل دیگر، از چنین تمرکز ثروتی بهره می‌برد. علاوه بر چنین شرایطی، در جامعه فاقد دولت و قانون که در آن حق همیشه به جانب اقویا بود، منازعات و مشکلات فراوانی پدید می‌آورد. بنابراین، محرومیت دختر از ارث، تدبیری بود که محیط اجتماعی قبایل عرب پیش از اسلام برای اجتناب از این مشکلات اندیشیده بود

(الجابری، ۱۹۹۷: ۱۰۲). با ظهور اسلام، که مصادف است با گذار از جامعه بی‌دولت به جامعه‌ای دارای دولت، متناسب با شرایط جدید، نوعی راه حل میانه در پیش گرفته شد و به جای آنکه دختر کاملاً از ارث محروم باشد، به میزان نیمی از ارث پسر به او داده شد و افزون بر این، تدبیری اندیشیده شد تا با قرار گرفتن نفقه زن بر عهده شوهر، نوعی توازن به وجود آید. به این ترتیب، اگر سادگی اقتصاد آن زمان و محدودیت مالکیت قبایل را به دید اعتبار بنگریم، به آسانی توجیه و کارآمدی سهم ارث دختر در جامعه اسلامی تازه سربرآورده را درک خواهیم کرد و با لحاظ کردن ویژگی‌ها و اقتضات آن دوران، این حکم را عادلانه خواهیم یافت، چرا که راه حل میانه عامل حفظ توازن بود و بدون آن حیات قبایله‌ای با خطر نابودی مواجه می‌شد (مرادی، ۱۳۸۷: ۸۶).

طاهر الحداد نویسنده تونسی نیز با طرح مفهوم نسبت و تاریخت، احکام اسلامی در باب زن را احکامی نهایی نمی‌داند و آن‌ها را برخاسته از شرایط اجتماعی عصر نزول می‌داند، اجتماعی که در آن زن در وضعیت بندگی بود. او معتقد است که احکام محدودند و وقایع نامتناهی، از این رو با تغییر اوضاع اجتماعی و بهبود وضعیت زن، می‌توان نصوص دینی را در زمینه تاریخی‌اش جهت استنباط گوهر و امر ثابت از امر متغیر و عرضی بازخوانی کرد. او با تأمل در مفهوم «نسخ» و با طرح چیزی مانند تغییر احکام در نصوص دینی، می‌خواهد آن نصوص را در مسیر حقیقی‌اش فهم کند (الحداد، ۱۹۳۰م: ۳۶).

۳-۳. نگرش هرمنوتیکی به متون دینی

یکی از مبانی مهم معرفتی نواندیشی دینی در نگرش به مسأله زنان، نگاه هرمنوتیکی به نصوص دینی است. نگرش هرمنوتیکی دغدغه فهمیدن را دارد و معتقد است معنای هر متن یک واقعیت پنهان است که باید به وسیله تفسیر برملا شود. دلالت متن بر معنا در پرتو عمل تفسیر حاصل می‌شود و بدفهمی ما ناشی از تفسیر نادرست است. هر تفسیری متأثر از مقدمات و مقوماتی است از جمله پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌های مفسر، انتظارات و علایق مفسر، پرسش‌های او از تاریخ و ترجمه متن در افق تاریخی مفسر. محمد مجتهدشستری معتقد است که فهمیده شدن متون مربوط به مسأله زنان، صددرصد به درست بودن پیش‌دانسته‌ها و علایق و انتظارات مفسر بستگی دارد. با مقدمات و مقومات غیرمنقح و سست نمی‌توان معنای متن را صید کرد. بر عهده هر مفسر است که نخست به تنقیح تمام عیار پیش‌دانسته‌ها و علایق و انتظارات خود بپردازد، آن‌ها را در معرض داوری دیگران بگذارد و انتقاد دیگران را برای تصحیح

و تنقیح آن‌ها با جان و دل پذیرا گردد. داوری در میان تفسیرهای متفاوت متون مربوط به زنان بدون داوری درباره مقدمات و مقومات آن تفسیرها کاری بی‌ثمر است. نزاع و اختلاف مفسران و فقیهان را باید بیش از هر چیز در مبانی مورد قبول آنان جستجو کرد و باید بررسی و داوری اصلی را به آنجا منتقل ساخت (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۵: ۳۲). او فتاوی مختلف فقیهان درباره زنان را مبتنی بر پیش‌فرض‌ها و انتظارات و پیش‌فهم‌های آن‌ها از احکام دینی می‌داند. به نظر او امروزه در فقه اسلامی موجود، مساوات ذاتی انسان، در مواردی چون حقوق زنان و مردان یا مسلمانان و غیرمسلمانان کاملاً لحاظ نشده است، این در حالی است که کتاب و سنت در زمینه خود تلاش کرد تغییراتی به نفع برابری انسان‌ها به وجود آورد. به نظر او مسائل کتاب و سنت جهت حرکت و تنظیم روابط اجتماعی را نشان می‌دهد، به طوری که دیگر نتوان چیزی به آن اضافه کرد و تغییر داد. تمام آنچه در کتاب و سنت درباره زنان آمده، سلسله مقرراتی بوده در جهت اصلاح مقررات موجود در عصر پیامبر(ص) و به نفع حق و حیثیت ذاتی انسان‌ها. درست است که آن مقررات نسبت به آنچه قبل از اسلام وجود داشته چند گام به پیش و انسانی بوده است، اما ما امروز می‌توانیم همه آن‌ها را طوری اصلاح کنیم که با حقوق بشر در عصر حاضر منطبق شود (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۹: ۷۶).

نصر حامد ابوزید، محقق نامدار مصری نیز از جمله نواندیشانی است که در کتاب «نقد گفتمان دینی» با بهره‌گیری از آراء اریک هیرش، فیلسوف هرمنوتیست معاصر، در تفکیک «معنا» از «فحوا»، شماری از احکام خاص زنان را بررسی می‌کند و به چاره‌جویی چنین مسائلی در عصر حاضر اقدام می‌نماید. به نظر او «معنا» همان مفهومی بی‌واسطه بیان شده در نصوص دینی است که از راه تحلیل ساختار لغوی آن نصوص فرآورده شده و توسط معاصران این نصوص استنباط می‌شود. به دیگر سخن، معنا همان دلالت تاریخی نصوص در بافتی است که به وجود می‌آیند و شکل می‌گیرند. در این معنا، میان نخستین مواجهان با نص و قاریان بعدی آن چندان تفاوتی نیست؛ در حالی که «فحوا» به استنباط مفسر و خواننده متن از همان معنای تاریخی اطلاق می‌شود؛ استنباطی که بر حسب بافت فرهنگی و اجتماعی او با معنای موجود متفاوت خواهد بود و با تغییر افق هر خوانشی، تغییر خواهد یافت، تغییری که البته به دلیل ارتباط پیوسته فحوا با معنا روشمند است (ابوزید، ۱۳۸۱: ۱۸۰).

مسئله مورد بررسی ابوزید در نقد گفتمان دینی از این چشم‌انداز، تفاوت میراث زن و مرد در فقه اسلامی است. به عقیده او مسئله ارث دو جنبه انفکاک‌ناپذیر دارد: یکی مربوط به شأن زن و

جایگاه او در اسلام، و دیگر مربوط به مسأله ارث بنا بر نصوص دینی. از نظر «معنا» روشن است که این نصوص نه فقط در مورد ارث، بلکه در تمامی احکام شرعی زن و مرد را مساوی یکدیگر نمی‌دانند، گو اینکه در اصل عمل و پاداش دینی این دو با هم یکسان‌اند، اما مسأله به معانی‌ای که مدلول مستقیم نصوص‌اند ختم نمی‌شود، چرا که به طور طبیعی جریان و فرایند نص در تشریح و قانونگذاری با رسوم، سنت‌ها و ارزش‌هایی که در بافت فرهنگی - اجتماعی محورهای اساسی به شمار می‌آیند، ناسازگار و مخالف نیستند. عدم مخالفت نصوص بدان معنا نیست که نصوص هیچگونه تلطیفی که نشان‌دهنده فحوای مستقر در معنا است در شکل آن ارزش‌ها ایجاد نمی‌کند. تغییر و تلطیف صورت می‌پذیرد، لیکن آثار آن تنها در سیر جریان واقع و برخورد‌های فکری - اجتماعی موجود در آن پدیدار می‌شود. گرایش جامعه عربی - اسلامی در قرن اول هجری بدان سو بود که ارزش‌ها، سنت‌ها و عاداتی را که نصوص درصدد تلطیف آن‌ها بودند، پابرجا کند و هم از این رو، در فرهنگ عربی - اسلامی همه رو به سوی تثبیت معنای دینی داشتند و به جز گروه‌های کوچک و کم‌تاثیر، هیچ‌کس درصدد یافتن فحوا نبود (کریمی‌نیا، ۱۳۷۶: ۷۱).

بدین ترتیب، ابوزید با بحث از جایگاه زن در جامعه عرب جاهلی و با سخن گفتن از رفتارهای ناشایستی که در آن دوران در قبال زنان به عنوان موجوداتی بی‌صلاحیت اعمال می‌شد، به این نتیجه می‌رسد که «معانی» ذکر شده در نصوصی که ارث زن را نصف مرد می‌دانند، فحوایی دارند که با مذاقه در جریانی که نص پدید آورده و با شناخت سمت و سوی آن جریان معین می‌شود. جریان نص، در راستای گذر از وضعیت اسفبار زن و رفتن به سوی مساوات است؛ و این جهت‌گیری با آنکه ضمنی و پوشیده است، از بافت و سیاق نص دریافت می‌شود. این امر ضمنی در مسأله ارث زن و تساوی او با مرد را نمی‌توان شناخت، مگر آنکه جریان کلی نص را دریابیم. نص قرآنی جهت‌گیری‌های ضمنی دیگری نیز دارد؛ یکی از آن امور عام ضمنی، رهانیدن انسان - زن و مرد - از اسارت زنجیره‌ای اجتماعی و عقلی است. به همین جهت است که «عقل» را ناسازگار در مقابل «جاهلیت»، «ظلم» را نقیض «عدالت» و «آزادی» را نقیض «بندگی و بردگی» مطرح می‌کند. اما نکته مهم، مَطْوِی و ضمنی بودن این ارزش‌ها و جهت‌گیری‌هاست؛ چرا که نص در مواجهه با واقع، سعی در برخورد و مخالفت کلی، عمومی و همه‌جانبه نمی‌کند (کریمی‌نیا، ۱۳۷۶: ۷۲).

البته این همه سخن ابوزید درباره موقعیت زنان در «جهان عربی-اسلامی» نیست و او در این زمینه در آثار متعدد خود از جمله در کتاب «مرزهای هول‌انگیز»، به تفصیل بحث می‌کند. وی با تأکید بر روش تجربه‌گرایی و با توجه به بافت تاریخی و زبانی، احکام تشریحی مربوط به زنان را کوتاه مدت و وابسته به شرایط زمان نزول می‌داند. او بررسی چالش‌های مهم مسائل زنان و برابری زن و مرد در قرآن را با استناد به مفهوم آیات نشان می‌دهد (فتاحی‌زاده، ۱۳۸۷: ۸۷) و با اشاره به نفوذ عقاید خرافی در میان مردم عرب، به تأثیر و تأثر فرهنگی و فکری میان اسلام و سایر ادیان بویژه یهود اشاره می‌کند. او گفتمان زن در جهان معاصر عرب را گفتمانی قومی می‌داند که در زبان عربی تبارز یافته است؛ این‌گونه ویژگی‌ها نه تنها در زبان عربی، بلکه در بیشتر زبان‌های دنیا، نشان‌دهنده وجود چنین دلالت‌های زبانی در سطح ساختار آگاهی انسانی است و قابل توجه اینکه ویژگی قوم‌مدارانه و جنسیت‌گرایانه زبان عربی را خصلتی می‌داند که در مسیر تحول این زبان پیدا شده است (ابوزید، ۱۹۹۹م: ۳۵).

۳-۴. تقدم اخلاق بر متون دینی

یکی از اصول معرفتی مورد استناد نواندیشان دینی، تقدم اخلاق بر دیانت است. نواندیشان دینی ریشه بحران‌ها و دردهای اجتماعی به ویژه مسائل مربوط به حوزه زنان را، در نادیده انگاشتن اخلاق در حوزه شریعت می‌دانند. آن‌ها ضمن نقد این رویکرد، چاره حل مشکلات و معضلات فقهی و حقوقی زنان را در رجوع به اخلاق و معنویت می‌بینند. نواندیشان دینی بر این باورند که دین را باید به عنوان یک وسیله بنگریم، وسیله‌ای که هم اخلاق و هم معنویت را برای ما به ارمغان می‌آورد. هرچند «استفاده ابزاری از دین» بار منفی داشته و نزد بسیاری نام مقبول افتاده و البته وافی به مقصود نیست، اما این بدان معنا نیست که دین نمی‌تواند وسیله خیر باشد. افرادی همچون ابوالقاسم فنایی و مصطفی ملکیان معتقدند دین وسیله‌ای است که در خدمت دو هدف عمده قرار دارد: یکی اینکه انسان را تبدیل به موجوداتی معنوی‌تر می‌کند، و دوم اینکه آن‌ها را تبدیل به موجوداتی اخلاقی‌تر می‌کند (فنایی، اردیبهشت ۱۳۹۳: ۵۲). حال اگر این دین نتواند ابزاری برای تحقق این دو مهم گردد، نه می‌توان بدان دل داد و نه می‌توان از آن امید دستگیری داشت. دینی که اخلاق را فرو بنهد، فرسنگ‌ها از معنویت به دور باشد، نتوانسته است رسالت خود را به انجام رساند. از نظر فنایی تأثیر مثبت یا منفی دین بر اخلاق و معنویت، صددرصد تابع خود دین و محتوای آموزه‌های دینی نیست، بلکه در این میدان روش

دین‌شناسی و فهم و شناخت آدمیان از این آموزه‌ها نیز نقش انکارناپذیری بازی می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۹۷: ۳۰).

فنائی با توجه تام به مقوله اخلاق‌مداری، حتی به روشنفکران دینی توصیه می‌کند که به جای اینکه بکوشند سنت را با مدرنیته سازگار کنند و هم و غم اصلی خود را بر این موضوع قرار دهند، لازم است بکوشند دین را با اخلاق سازگار کنند و یا راه حلی برای تعارض این دو پیدا کنند (سایت نیلوفر، ۹۳/۷/۷). به باور وی، چالشی که ما از زمان آشنایی با فرهنگ مدرن با آن روبرو بوده‌ایم، چالش دین و اخلاق بوده است. برای حل این چالش بنیادین ما به نظریه روشن و قابل دفاع در رابطه دین و اخلاق نیاز داریم، اما این نظریه از بیرون دین به دست می‌آید، نه از متون دینی. باید به فلسفه اخلاق روی آورد و آب را از سرچشمه اصلی آن طلب کرد. فنائی بر این باور است که دین‌شناسی پیش‌فرض‌هائی اخلاقی و معرفت‌شناسانه دارد، اگر این پیش‌فرض‌ها نادرست باشد، در آن صورت رجوع به دین نیز نمی‌تواند درمانی بر این درد افتد و معضلی را به سامان کند (فنائی، ۱۳۹۵: ۳۳). فنائی اشکال کار افرادی که برای خشونت‌های اخلاقاً ناروا، توجیهی دینی دست و پا می‌کنند را در پیش فرض‌های نادرست می‌بیند، پیش‌فرض‌هایی که اگر از ذهن و ضمیر متدینان رخت برنهند، ثمرات زیانباری به همراه خواهد داشت. وی چاره این معضل و مشکل را در یک دارو نهفته می‌بیند، اکسیری که می‌تواند هم پاس مقام انسانیت بنهد و هم حرمت دیانت را محفوظ بدارد؛ تقدم اخلاق‌شناسی بر شریعت‌شناسی و تقدم اخلاق بر دین. فنائی معتقد است که اگر اخلاق‌مداری را مقدم بر دینداری بدانیم و با این سلاح به سروقت متن مقدس برویم، می‌توان به فهمی از دین نائل آمد که هم انسان‌نواز است و هم ایمان پرور. او برای ورود به این انگاره خود ابتدا از ناکارآمدی نگرشی سخن می‌گوید که دین را مقدم بر اخلاق می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۷: ۳۱).

نواندیشان دینی بر این باورند که در میان صفات الهی، صفت عدالت بیش از دیگر صفات اهمیت دارد، اما اقتضای عدالت در احکام شرعی چیست؟ در میان فرق اسلامی اشاعره معتقدند هرچه از جانب خدا نازل شود، همان عین عدالت است و بدون تشریح و تبیین الهی و خارج از شریعت، عدالت توسط عقل انسانی قابل ادراک نیست. به عقیده آن‌ها عدالت دینی است و تعریف عدالت را باید از شارع پرسید و خدا و رسول می‌باید عدالت را تعریف کنند والا ما توان درک عدالت را توسط عقلمان نداریم، عقل ما حقیرتر از آن است که بتواند ملاک احکام خداوند را در همه ابعاد درک کند. از این رو، می‌باید همه احکام شرعی عادلانه باشند و کلیه احکام نیز

در عصر نزول چنین بوده‌اند، یعنی عقل عرفی آن زمانه کلیه احکام را در مقایسه با دیگر احکام عادلانه می‌دانسته است. در مقابل، عدلیه کسانی هستند که معتقدند خداوند چون عادل است ما دین او را می‌پذیریم. یعنی ما ماقبل دین می‌توانیم عدالت را تعریف کنیم و چون دین را و خدا را آکنده از عدالت و انصاف می‌بینیم، اقدام به پذیرش این دین یعنی اسلام می‌کنیم. از این منظر، نه تنها خداوند عادل است، نه تنها اسلام به طور کلی بر محور عدالت سرشته شده است، بلکه می‌باید تک‌تک احکام اسلام نیز عادلانه باشد، چرا که از خداوند فعل و حکم ظالمانه صادر نمی‌شود. اگر قرار باشد حکمی جاودانه باشد باید این صفت عدالت را همواره با خود همراه داشته باشد (کدیور، ۱۳۹۷/۵/۱۰).

به تبعیت از مکتب عدلیه، نواندیشان دینی بر این باورند که امروز نیز احکام حوزه زنان باید عادلانه باشد، یعنی در هر زمانی در مقایسه با دیگر احکام مشابه باید صفت عدالت برقرار باشد. اگر چنین است، یعنی هر حکمی از احکام شرعی و در حوزه بحث ما هر حکمی از احکام بانوان، امروز نیز باید عادلانه تلقی شود. اگر قرار است عدالت را عقل انسانی درک کند، اگر قرار است سیره عقلا حاکم بر حوزه عدالت باشد، در این صورت این احکام را فارغ از گوینده‌اش، فارغ از شرعی بودنش، فارغ از اینکه این حکم توسط خدا صادر شده یا توسط رسول صادر شده یا توسط یک گوینده عادی صادر شده است، این حکم فی حد نفسه باید قابل دفاع باشد (کدیور، ۱۳۹۷/۵/۱۰).

اندیشه سنتی کاری به ارزیابی فی حد ذاته احکام شرعی ندارد و احکام را چون گوینده، قایل و واضح عادل دارد، عادلانه می‌دانند، چون خدا و رسولی آن را گفته‌اند که خطا و اشتباه در آن‌ها راه ندارد. اما از دیدگاه اسلام نواندیش بسیاری از احکام سنتی در حوزه زنان فارغ از انتسابشان به شارع عادلانه ارزیابی نمی‌شود، یعنی یک ذهن بی‌طرف وقتی آن‌ها را بنگرد، موصوف به عدالت ارزیابی نمی‌کند. اگر امروز با عقل عرفی به سراغ اندیشه سنتی برویم، بسیاری از احکام را غیرعادلانه، غیرعقلایی و در مقایسه با راه‌حل‌های مشابه مرجوح یا فاقد رجحان می‌یابیم. محسن کدیور بر این باور است که در زمان نزول احکام دینی سه ضابطه دائمی در مورد احکام شرعی وجود داشته است. اول اینکه در عرف آن روز عقلایی محسوب می‌شده است و مردم نه به اعتبار اینکه پیامبر آن حکم را فرموده بود، بلکه چون فی حد نفسه درست بود آن را می‌پذیرفتند. دوم اینکه مردم آن‌ها را درست‌تر و برتر از راه‌حل‌های مشابه که

در دیگر مذاهب و مکاتب آمده بود می‌دانستند. سوم آنکه عرف عصر نزول آن‌ها در نهایت عدالت، انصاف و دادگری ارزیابی می‌کرد (کدیور، ۱۳۹۷/۵/۱۰).

شبستری نیز معتقد است امروزه باید فقها نگاه خود را نسبت به زنان بر مدار عدالت بنا نهند. پیامبر (ص) در عصر خود پاره‌ای از حقوق یا مقررات ظالمانه مربوط به زنان عصر خود را تغییر داد، مالکیت زنان را به رسمیت شناخت، تعدد بی‌حد و حصر زوجات را محدود کرد، در ارث تعدیل‌هایی قائل شد، برای زنان حق رأی و بیعت جداگانه قائل شد و نابرابری‌های شدیدی را که در آن جامعه علیه زنان وجود داشت، متناسب با فهم و درک آن روز از عدالت تغییر داد. اگر با این پیش‌فرض جلو برویم معنایش این است که آن مقدار تغییر که ایشان ایجاد کرد، نهایت تغییرات ممکن نیست. این تغییرات در آن زمان مفهوم و مقدور بوده و در آن زمان هم صورت گرفته است. پیام اصلی این تغییرات این است که نابرابری‌هایی که در هر عصر بر زنان تحمیل می‌شود، باید برطرف شود. بر اساس این پیام فقها نیز باید از موضع عدالت حرکت کنند و مقررات موجود را یا تعدیل کنند یا تغییر دهند. این کار، اجتهادی منطبق بر پیام وحی است. به عقیده شبستری حرکت در مسیر عدالت منشأ تغییرات مربوط به حقوق و مسائل زنان است و عدالت را باید در هر عصری تعریف کرد و تعریف آن را به خود انسان واگذار نمود. در هر عصری باید دید که چه نوع نظام اقتصادی، سیاسی یا خانوادگی می‌تواند حق هر فرد را به او بدهد و فرصت‌ها را به صورت برابر در اختیار همه قرار دهد. در این شرایط، متفکران موظف‌اند نابرابری‌ها را شناسایی و تحلیلی از مفهوم عدالت در ارتباط با نظام خانواده ارائه دهند که نابرابری‌های موجود میان زن و مرد را رفع کند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۵۱۰).

۳-۵. نابسندگی فقه سنتی

از آنجا که بخش مهمی از حقوق و ارزشگذاری زن در جوامع اسلامی برآمده از فتاوی فقہی است، برخی از نواندیشان دینی نسبت به کارآمدی فقه در پاسخگویی به مسائل مربوط به زنان در دنیای امروز مشکوکند. آن‌ها بنیان‌های فقه سنتی را زیر سوال برده و سودای طرح‌ریزی بنیادی نوین در این حوزه دارند. عده‌ای کوشیده‌اند با تفکیک میان «فقه کاربردی» و «فقه‌هنجاری» فقه را پویا و کارآمد کنند. فقه‌هنجاری دانشی است که وظیفه آن شناخت مجموعه‌ای از هنجارهای شرعی کلی است که در منابع معتبر، دلیل قانع‌کننده‌ای به سود آن‌ها در دست است. این نوع از فقه متکفل شناخت احکامی است که به صراحت در قرآن و سنت ذکر شده است. اما برای استنباط حکم شرعی موضوعات نو، صرف رجوع به قرآن و سنت کافی

نیست، بلکه به مقدمات دیگری نیاز داریم که آن مقدمات از منابع دیگری تأمین می‌شود. تطبیق اصول‌هنجاری عام بر موارد خاص‌تر و مسائل مستحدثه، وظیفه نوع دیگری از فقه است که آن را فقه‌کاربردی می‌نامیم. برای صدور فتوا در فقه‌کاربردی باید از فقه‌هنجاری مدد گرفت، اما این شرط لازم است، نه شرط کافی (فنائی، ۱۳۹۳/۷/۷). بخش زیادی از فتاوایی که در حوزه زنان داریم برآمده از فقه‌کاربردی است که علاوه بر دانش فقه، به دانش‌هایی دیگری چون انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... نیز نیاز دارد. از این‌رو، فقه باید درهای خود را به روی دنیای جدید بگشاید و از دستاوردهای آن به بهترین وجه بهره‌گیرد تا بتواند پاسخ مقتضی به مسایل مبتلا به زنان بدهد.

با در رسیدن دنیای جدید، فقه با چالش‌های بنیادی مواجه شد، هر روز دستاوردی جدید بر کرسی قبولِ عموم نشست و انبان فقها را به پرسش طلبید. برخی از فقها دست به دامان «احکام ثانویه» شدند، برخی احکام شریعت را به دو دسته «ثابت» و «متغیر» تقسیم کرده و از «منطقه‌الفراغ» سخن گفتند، برخی میان «احکام‌شریعت» با «مقاصدشریعت» تمایز نهادند و گفتند ارزش احکام شریعت تا وقتی است که مقاصد شریعت را برآورند، در غیر این صورت نمی‌توان به آن احکام دل سپرد و بدان عمل کرد (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۶۷). اما نواندیشان دینی این الگوها را برای مواجهه با چالش‌های عصر جدید چندان ثمربخش نمی‌دانند و مشکل را ریشه‌ای‌تر از این پاره‌دوزی‌های موضعی می‌بینند، آن‌ها حل ریشه‌ای این بحران را در گرو نقد «اخلاق‌اجتهادی» و «عقلانیت‌فقهی» می‌دانند (فنائی، ۱۳۸۹: ۱۶۵).

از نگاه نواندیشان دینی برخی از مشکلات مربوط به فقه‌زنان به تعارض میان شریعت‌عقل با متون دینی بر می‌گردد. بر اساس عقلانیت‌فقهی مورد نظر ایشان، اول باید میان احکام‌تأسیسی و احکام‌امضائی مرتبط با زنان تفکیک قائل شویم. احکام‌امضائی مقررات و آداب و رسوم عرفی است که در صدراسلام رایج بوده و شارع اسلام به خاطر مصالحی موقت آن‌ها را امضاء کرده است. بسیاری از تعارضات میان شرع و عرف در واقع، تعارض میان عرف صدراسلام است با عرف دنیای مدرن! نباید احکامی را که به اقتضای ساختار جامعه صدراسلام به امضای شارع درآمده‌اند و کمتر سنخیتی با دنیای امروز دارند، به صرف حضور در متون دینی مطلق فرض کرد و مقدس شمرد و از آن تبعیت کرد. دیگر آنکه برای تعمیم یک حکم شرعی به جهان مدرن باید ثبات، ابدیت و فراتاریخی بودن آن حکم را نشان داد، عموم یا اطلاق دلیل نقلی برای اثبات ابدی بودن و فراتاریخی بودن آن حکم کفایت نمی‌کند. نکته قابل توجه این است که بخش

مهمی از متون مرتبط با حوزه زنان در زمره احکام امضائی هستند. علاوه بر این در فهم احکام شرعی مربوط به زنان، باید تناسب میان متن و زمینه را نیز درک نمود؛ به این معنا که هر حکمی مختص شرایط خاصی است و تنها برخی احکام شرعی می‌توانند فراتاریخی و مطلق باشند. به عبارتی، باید به ترجمه فرهنگی متون دینی اقدام کرد، همانگونه که قرآن می‌فرماید «هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر آنکه به لسان قوم سخن گفته است» (سوره ابراهیم/ آیه ۴). «لسان قوم» در اینجا همان فرهنگ قوم است. از این رو، فقیهان باید حقیقت قدسی و متعالی دین را از قفس تنگ فرهنگ مخاطبین نخستین دین برهاند و ظرف را از مظروف بازشناسند و جدا کنند، عدم چنین تفکیکی نوعی بدعت در دین محسوب می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۷: ۷۹). از سوی دیگر، نواندیشان دینی میان دو نحوه اجتهاد در دین تمایز قائل می‌شوند: «اجتهاد قانون محور» و «اجتهاد الگومحور». اجتهاد قانون محور نحوه‌ای از مواجهه با متون دینی است که بر اساس آن، شخص می‌کوشد برای فهم صحیح دین به صدر اسلام رجوع کرده و سیره سلف صالح را در قالب اصول و قواعد کلی و جهان شمول صورت‌بندی کند و سپس آن اصول و قواعد را بر موضوعات جدید تطبیق دهد و بر اساس آن‌ها جامعه‌ای بنا نهد که احکام صدر اسلام در آن جاری و ساری باشد (فنائی، ۱۳۸۹: ۴۴۱).

نواندیشان دینی این نحوه از اجتهاد دورزی را برای دوران معاصر کارآمد نمی‌دانند، بلکه آن را بخشی از مشکل می‌شمرند. آن‌ها از مواجهه‌ای دیگر با متن مقدس سخن به میان می‌آورند، مواجهه‌ای که بر اساس آن می‌توان دیالوگ میان آسمان و زمین را دوباره برقرار کرد و درهای آسمان را به روی مؤمنان گشود. از این رو، اجتهاد دیگری معرفی می‌شود به نام «اجتهاد الگومحور» که در آن شارعیّت خداوند با رحلت پیامبر(ص) تعطیل نمی‌شود و خداوند همچون زمان حضور پیامبر(ص)، امکان تغییر احکام پیشین خود را دارد. در این نوع از اجتهاد به احکام ابلاغ شده در زمان پیامبر(ص) صرفاً به عنوان مقدمه‌ای برای شناخت شخصیت و اهداف رسالت او نگریسته می‌شود و احکام ابلاغ شده تنها در جهت کشف منطق حاکم بر قانونگذاری خداوند به کار می‌آیند، نه بیش از این! در این اجتهاد پیامبر(ص) به عنوان الگوی زیست مسلمانی مورد توجه قرار می‌گیرد. وظیفه مجتهد آن است که کشف کند اگر پیامبر(ص) در زمینه و زمانه کنونی می‌زیست چه پیامی از خداوند دریافت می‌کرد و بر اساس آن چگونه زندگی خود و پیروان خود را سامان می‌داد؟ (طباطبائی، ۱۳۹۷: ۸۴).

استفاده از اجتهاد الگومحور در بحث خشونت‌ی که امروزه بر علیه زنان در جوامع اسلامی وجود دارد و آن را به اسلام منتسب می‌کنند، راه‌گشاست. جامعه‌ای را در نظر بگیرید که در نظام حقوقی حاکم بر آن حق کشتن همسرستیزه‌جو، طلاق دادن، اخراج از منزل و قرار دادن او در شرایطی که قادر به تامین امنیت و معیشت خود نیست را به مردان داده است، حال اگر کسی به مردان توصیه کند که همسرستیزه‌جوی خود را تنبیه بدنی کند، این توصیه از منظر حقوقی می‌تواند موّجه و پذیرفتنی باشد، چرا که مجازات خفیف‌تر را جایگزین مجازات شدیدتر کرده است. در جامعه‌ای که هنوز به این درک نرسیده که ستیزه‌جویی جرم نیست تا مجازات داشته باشد، چنین تدبیری می‌تواند بهترین راه‌حل حقوقی ممکن برای اختلافات زناشویی ناشی از ستیزه‌جویی زن باشد و جلوی ازهم‌پاشیدگی بنیان خانواده را خواهد گرفت. هرچند این قانون با قانون آرمانی فاصله دارد، اما برای جامعه‌ای که قرن‌ها با قانون ظالمانه عادت کرده و ظرفیت پذیرش قانون آرمانی را ندارد و در صورت تصویب چنین قانونی ضمانت اجرایی لازم را نخواهد داشت، یک قانون راه‌گشا خواهد بود. حال اگر بخواهیم بر اساس اجتهاد قانون محور پیش برویم، باید همچنان به قوانینی ملتزم بشویم که در صدر اسلام درباره زنان در نظر آورده شده و آنان را مادون مردان نشانده است، اما اگر بخواهیم بر اساس اجتهاد الگومحور پیش برویم باید سلوک پیامبر(ص) در احترام به زنان را در نظر آورد و به این امر توجه نمود که پیامبر(ص) رویه‌ای را در پیش نهاد تا رفته‌رفته زنان را به جایگاهی هم‌ردیف مردان برساند و تبعیضی میان آن‌ها ننهد. این شیوه پیامبر(ص) را باید نسل‌های بعد از ایشان پی‌گیرند و به آن قانون آرمانی، یعنی عدالت مطلق که حضرتش بدان می‌اندیشد نایل آیند (فنائی، ۹۲/۹/۲۱).

در جامعه‌ای که با زن به صورت یک شیء قابل خرید و فروش برخورد می‌شد، برای ازدواج با او خواستگار باید مبلغی را به عنوان مهریه به پدر و یا برادر یا عموی آن زن بپردازد، و شوهر مالک زن است و اگر بمیرد آن زن به فرزندان ذکور خود به ارث می‌رسد، اولین گام در راستای اصلاح تدریجی حقوق زنان و برطرف کردن تبعیض حقوقی میان زنان و مردان این است که گفته شود زن از شخصیت حقوقی برخوردار است؛ مهریه باید به خود زن پرداخت شود نه به پدر یا برادر یا عموی او؛ زن می‌تواند مالک دارایی‌های خود باشند و حق دارد در ازای خدماتی که در نگهداری فرزندان و پختن غذا و تمیز کردن خانه انجام می‌دهد از شوهر خود مزد مطالبه کند و اگر شوهر او بمیرد مقداری از ثروت شوهر خود را به ارث خواهد برد و اگر پدر یا مادر او بمیرد نیز مقداری از ثروت آنان را به ارث خواهد برد. روشن است که چنین تحولی در نظام

حقوق زن و خانواده در مقایسه با نظام حقوق زن و خانواده پیشین، نوعی اصلاح حقوقی در راستای ارزش‌های اخلاقی و برطرف کردن تبعیض‌های اخلاقاً ناروا قلمداد می‌شود. اگر کسی بخواهد این گام نخستین را به عنوان گام نهایی قلمداد کند و ادعا کند که چنین نظام حقوقی همان نظامی ایده‌آل و آرمانی است، معلوم است که نه با منطق اصلاحات پایدار حقوقی آشناست و نه در باب ربط و نسبت حقوق و اخلاق دیدگاه درستی دارد. بنابراین، نواندیشان دینی با این تلقی از اجتهاد است که برخی از احکام شرعی دیگر را نیز مورد بازخوانی دوباره قرار می‌دهند (فنائی، ۱۳۹۲/۹/۲۱).

نتیجه‌گیری

در این مقاله با مفروض قرار دادن نابسندگی سه رویکرد سنتی، احیاگرایانه، متجددانه در ارائه پاسخی در خور به نیازها و مطالبات فزاینده زنان مسلمان در دنیای امروز، تلاش نمودیم نگرش نواندیشی دینی نسبت به مسأله زن را مورد بررسی قرار دهیم. پرسش ما این بود که سیما، هویت و حقوق زنان چه بازتابی در مبانی فکری - معرفتی نواندیشی دینی داشته است؟ با بررسی مبانی فکری و معرفتی رویکرد نواندیشی دینی دریافتیم که این رویکرد با خوانشی نوین از نصوص دینی بر پایه عقلانیت، عدالت، اخلاق، تاریخ‌مندی و نگرش اجتهادی الگومحور، به ترسیم زن مسلمانی می‌پردازد که از کرامت و شأن انسانی والا و هم‌کفو مردان و نیز حقوقی برابر با آن‌ها برخوردار است. این سیما متفاوت از سیمای شرعی و فقهی است که در آن چهره‌ای فرودست، آسیب‌پذیر و نیازمند پاسداری مرد از زن ترسیم می‌شود. نواندیشان دینی قایل به کار بست عقل به عنوان منبعی مستقل در حل مسایل زنان هستند و بحث‌های عقلی و فلسفی را مقدم بر مباحث قانونی و فقهی در این زمینه قرار می‌دهند. آن‌ها عمیقاً به تاریخ‌مندی متن و اندیشه دینی باور دارند و معتقدند بی‌توجهی به زمینه و بستر تاریخی نصوص، موجب می‌شود فقها به ورطه ظاهرگرایی و دوری از مقاصد شریعت در حوزه زنان بیافتند. آن‌ها بسیاری از احکام اسلامی را برخاسته از شرایط اجتماعی عصر نزول می‌دانند که قابل تسری به عصر حاضر نیست. نواندیشان دینی با در نظرداشت رویکردی هرمنوتیکی، خوانشی از نصوص دینی ارائه می‌دهند که برابری زن و مرد را از اهداف گفتمان قرآنی می‌داند که در دو جنبه برابری در اصل آفرینش و برابری در امور اخروی و مسؤولیت‌های دینی نمایان شده است و مسائلی مانند ارث، دیه و... را به دلیل داشتن دلالت تاریخی و اجتماعی، با ارجاع به متن

اصلی قابل تفسیر می‌دانند. نواندیشان دینی با متقدم دانستن اخلاق بر دیانت، ریشه معضلات فقهی و حقوقی زنان را در نادیده انگاشتن اخلاق در حوزه شریعت می‌دانند و چاره حل آن‌ها را در رجوع به اخلاق و معنویت می‌بینند و بیان می‌دارند که امروزه باید فقها بر سیاق پیامبر اکرم (ص)، نگاه خود را نسبت به زنان بر مدار عدالت بنا نهند. آن‌ها ضمن ناکارآمد دانستن فقه سنتی در پاسخگویی به مسایل زنان، معتقدند که در تعارض میان حکم اخلاقی و فتوای فقهی باید هنجاری را مقدم داشت که عرف عقلانی آن را می‌پذیرد و به صحت آن حکم می‌کند.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

- آرکون، محمد (۱۳۹۲). *تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی*، ترجمه رحیم حمداوی، تهران: نگاه معاصر.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۵). *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآنی*، ترجمه مرتضی کریم‌نیا، تهران: طرح نو.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۱). *نقد گفتمان دینی*، ترجمه حسن یوسفی‌اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران: نشر یادآوران.
- امین، قاسم (بی‌تا). *زن امروز*، ترجمه مهذب، تهران: چاپ‌خانه مرکزی.
- پزشکی، محمد (۱۳۸۷). *صورت‌بندی مطالعات زنان در جهان اسلام*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- رزاقی، سهراب (۱۳۸۲). «پارادایم روشنفکری در ایران معاصر»، نامه پژوهش، شماره ۷، مهرماه.
- رستمی، الهه (۱۳۷۹). *جنسیت، اشتغال و اسلام‌گرایی*، تهران: انتشارات جامعه ایرانیان.
- سروش‌محلّاتی، محمد (۱۳۹۵). *اندیشه و ایمان در آزادی*، تهران: نشر روزنه.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). *رازداری، روشنفکری و دین‌داری*، تهران: نشر پویه.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). *صراط‌های مستقیم*، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- شرفی، عبدالمجید (۱۳۸۲). *عصری‌سازی اندیشه دینی*، ترجمه محمد امجد، تهران: نشر ناقد.
- شهابی، مهدی (۱۳۹۵). «عقل مبنای معتزلی»، *فصلنامه اندیشه دینی*، شماره ۵۸، بهار، صص ۱۲۰-۹۷.
- طباطبائی، هادی (۱۳۹۷). *حدیث نواندیشان دینی*، تهران: کویر.
- علیجانی، رضا (۱۳۷۹). *نوگرایی دینی: نگاهی از درون*، تهران: یادآوران.
- غلامرضا کاشی، محمدجواد (۱۳۷۹). «زن در کلام سیاسی»، *مجله زنان*، شماره ۷.

- فنائی، ابوالقاسم (۱۳۹۵). *دین در ترازوی اخلاق*، چاپ چهارم، تهران: صراط.
- فنائی، ابوالقاسم (۱۳۹۲). «نقش دین در خشونت»، *وبسایت نیلوفر*، ۲۱ آذرماه. www.neeloofar.org
- فنائی، ابوالقاسم (۱۳۹۳). «پروژه دین و اخلاق»، *وبسایت نیلوفر*، ۷ مهرماه. www.neeloofar.org
- فنائی، ابوالقاسم (۱۳۹۳). «اخلاقی زیستن بدون دخالت دولت»، *اندیشه پویا*، سال سوم، شماره ۱۵، اردیبهشت.
- فنائی، ابوالقاسم (۱۳۸۹). *اخلاق دین شناسی*، تهران: نگاه معاصر.
- کدیور، محسن (۱۳۹۴). *روشنفکری دینی و حقوق زنان*، وبسایت شخصی، ۱۰ مردادماه.
- کریمی‌نیا، مرتضی (۱۳۷۶). *آراء و اندیشه‌های نصر حامد ابوزید*، تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
- مجتهدشبهستری، محمد (۱۳۷۵). *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
- مجتهدشبهستری، محمد (۱۳۷۱). *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
- مرادی، مجید (آذر ۱۳۸۷). «نواندیشی دینی و زن»، *مجله آئین*، شماره ۱۸، آذر و دی، صص ۸۷-۸۵.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۰). *راهی به رهایی*، تهران: نگاه معاصر.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۶). *مشتاقی و مهجوری*، تهران: نگاه معاصر.
- مه‌پور، حسین (۱۳۷۹). *مباحثی در حقوق زنان*، تهران: نشر اطلاعات.
- نراقی، آرش (۱۳۷۸). *رساله دین شناخت: مدلی در تحلیل ادیان ابراهیمی*، تهران: طرح نو.
- یزدخواستی، بهجت (۱۳۷۲). *زنان و تغییرات اجتماعی*، تهران: نشر نی.

ب) منابع عربی

- ابن رشد، محمدبن احمد (۱۹۹۶م). *فصل المقال فی تقریر مابین الشریعه و الحکمه من الاتصال*، بیروت: دارالمشرق.
- ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۹م). *دوائر الخوف: قرائه فی خطاب المرأه*، بیروت: المركز الثقافی العربی.
- امین، احمد (۱۹۴۸م). *زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث*، قاهره: مکتبه العربیه.
- الجابری، محمدعابد (۱۹۹۷م). *الذیمقراطیه و حقوق الانسان*، بیروت: دارالمشرق.
- الحداد، طاهر (۱۹۳۰م). *أمرأتنا فی الشریعه و المجتمع*، تونس: دارالمعارف.
- شیال، جمال‌الدین (۱۹۷۰م). *رفاعه رافع الطهطاوی*، قاهره: دارالمعارف.

