



تبیین نظری روشن فکران از مسائل زنان

زهرا تشکری جهرمی*

چکیده

شناخت جریان روشن فکری در گام نخست، مبتنی بر آشنایی با مفهوم روشن فکر و طیفی است که در عرف اجتماعی امروز به این نام خوانده می‌شوند. به همین مناسبت، در این نوشتار، ابتدا مفهوم‌شناسی واژه‌ی روشن فکر، سپس خاستگاه جریان روشن فکری در غرب و ایران و انگیزه‌ی روشن فکران در رویکرد به مسائل زنان بررسی شده است.

بخش اصلی نوشتار، نگاهی بر مبانی فکری روشن فکران دارد که در بازنگری و تفسیر متون دینی از آنها استمداد شده است و البته در افق نزدیک‌تری به مسائل زنان قرار داشته‌اند.

این مبانی در سه بخش «روش‌شناختی» «دین‌شناختی» و «فلسفی»، به ارائه دیدگاه‌های روشن فکران پرداخته است و چون نگرش روشن فکران غیردینی به اجتهاد و دین‌شناسی چندان حائز اهمیت نمی‌باشد، در بحث مبانی روش‌شناختی و دین‌شناختی، تنها به بیان مبانی «روشن فکران دینی» اکتفا گردیده است. «سخن آخر»، به تحلیل و جمع‌بندی کوتاهی از این مجموعه می‌پردازد.

واژگان کلیدی: روشن فکر دینی، مبانی نظری، تفسیر، مدرنیته،

تساوی.

*. دانش آموخته سطح سه حوزه علمیه، رشته فقه و اصول.

مقدمه

روشن‌فکری در ایران، از زمان پیدایی تاکنون، بر پایه‌ی بنیان‌های نظری و براساس چگونگی نگرش به تمدن غرب یا فرهنگ دینی و بومی به اشکال متفاوتی مانند غرب‌گرا، ملی‌گرا، چپ‌گرا و دینی ظهور داشته است.

با توجه به جایگاه و تأثیرات فرهنگی اجتماعی این جریانات، بی‌تردید، بازشناسایی آنها می‌تواند از مهم‌ترین گام‌های آسیب‌شناسی فرهنگی و دسترسی به راهکارهای نظری و عملی برای احیای فرهنگ اصیل دینی باشد و زمینه‌ساز فعالیت پژوهشگران اجتماعی گردد.

ضرورت بازشناسی روشن‌فکری آن‌گاه ملموس‌تر می‌شود که جای پای آن را در مسائل زنان و خانواده نیز احساس نماییم. مسائل زنان، به ویژه پس از انقلاب اسلامی، توجه ویژه‌ی قشرهای مختلف را به سوی خود معطوف داشته است. طیف گسترده‌ای از جریانات فکری، از متحجران سنتی تا ملحدان غرب‌گرا و از روشن‌فکران دینی تا اصول‌گرایان تمدن‌گرا، به سمت دفاع از حقوق زنان شکل گرفت و عرصه‌ی زن و خانواده را در میدان بازاندیشی و بازتفسیر خود قرار داد.

چالش روشن‌فکران با مبانی دینی و روش‌شناسی فقه از آن جا برمی‌خیزد که از این نگاه، مبانی، پیش‌فرض‌ها و روش‌های فقیهان در تضاد با تحقق مدرنیته در ایران قرار دارد؛ از این روی، موفق‌ترین شیوه در گسترش تجددگرایی، بسترسازی تدریجی از راه تفسیرها و قرائت‌های جدید از دین و به چالش کشیدن سنت‌های اسلامی است. این مسیر، که در نهایت به فقه‌گریزی و شریعت‌شکنی می‌انجامد، در سال‌های اخیر با عنوانی همچون عصری کردن دین، ارائه‌ی فقه مدرن، تفسیرهای لیبرال از اسلام، سیال بودن حقوق و... انجام می‌پذیرد.

این نوشتار، نگاهی بر مبانی نظری روشن‌فکران را دست‌توشه‌ی آشنایی با پاره‌ای از بنیان‌های عمیق فکری این طیف قرار داده است و طبعاً پاره‌ای از مبانی را، که در افق



نزدیک‌تری با مسائل زنان قرار دارد و روشن‌فکران در رویکرد به مسائل زنان از آن بهره‌جسته‌اند، مورد بحث قرار می‌دهد.

در آستانه‌ی بحث، توجه به نکاتی لازم به نظر می‌رسد:

۱. مبانی مورد نظر، به هیچ روی مبانی نظری همه‌ی روشن‌فکران نخواهد بود، زیرا اساساً نمی‌توان ادعا کرد که همگی از مبانی یکسانی برخوردار باشند.
۲. بسیاری از مبانی عنوان‌شده، از نظر موضوع و نتیجه متداخل و مشترک‌اند، ولی بدان جهت که در آرای روشن‌فکران از زوایای گوناگون مورد توجه قرار گرفته‌اند، در این‌جا نیز به همان صورت بیان می‌شوند.
۳. ظرفیت این نوشته، مجال نقد و تحلیل آرای روشن‌فکران را فراهم نمی‌آورد؛ از این رو، ذکر اشاراتی در ذیل بعضی مباحث، به منزله‌ی نقد علمی و تخصصی آن نخواهد بود، بلکه به مثابه نخستین پرسش‌هایی است که در گام نخست آشنایی با نظرات یادشده، در ذهن ایجاد می‌شود و خواننده را به تأملی اساسی و کوششی عمیق‌تر فرامی‌خواند.

مفهوم‌شناسی

۱. معنای لغوی روشن‌فکر

در ادبیات فارسی، واژه‌ی «روشن‌فکر»، ترکیبی وصفی است که «روشن»، صفت و «فکر»، موصوف آن می‌باشد. در *لغت‌نامه‌ی دهخدا* به نقل از فرهنگ فارسی معین، معنای لغوی «روشن‌فکر» عبارت است از: «کسی که دارای اندیشه‌ی روشن باشد»^۱. روشن‌فکر در معنای حقیقی کلمه، کسی است که کار فکری می‌کند و به آینده نظر دارد و رو به پیشرفت است.^۲

۱. دهخدا، علی اکبر، *لغت‌نامه‌ی دهخدا*، زیر نظر معین، محمد، ج ۲۶.

۲. ر.ک: مهدی رفیعی، *جریان روشن‌فکری در ایران*، ص ۱۵۱، به نقل از سخنرانی مقام معظم رهبری > در دانشگاه تهران، اردیبهشت ۱۳۷۷ش.



در زبان عربی، معادل‌هایی مانند منور، مفکر، متنور برای این واژه بیان گردیده است.^۱ در فرهنگ اروپایی، به افراد اندیشه‌گرا و عقل‌گرا گفته می‌شود.^۲ بر اساس این، کلمه‌ی «روشن فکر» بر بسیاری از اندیشمندان مسلمان همچون امام خمینی رحمته و استاد مطهری صادق است، ولی در ادبیات سیاسی-اجتماعی رایج، واژه‌ی «روشن فکر» بار معنایی دیگری دارد و در معنای لغوی به کار نمی‌رود.

۲. معنای اصطلاحی روشن فکر

مراد از روشن فکر، کسانی هستند که در کنار مؤلفه‌های کلی روشن فکری، مدل و الگوی خاصی را با اقتباس از فرهنگ غرب برای پیشرفت، تحول و نوگرایی به کار می‌گیرند. تعریف دایرة المعارف فارسی، که روشن فکر را اصطلاحی برای طرز فکر و تمایل عقلانی، آزادمنشانه، اومانیستی و علمی رایج در اروپای قرن هجدهم میلادی می‌داند، ناظر به همین معناست.^۳

مفهوم روشن فکری در ایران، وارداتی و غربی است. روشن فکر جهان سوم، به تقلید و انفعال، خود را آینه‌ی خصلت‌های روشن فکر غربی ساخته است و با پذیرش فرهنگ مدرنیته به عنوان اصل و مبنا در تحولات فرهنگی و اجتماعی و قبول الگوهای توسعه‌ی غربی به مثابه تنها چارچوب مطلوب و محتوم بشری، رسالت خویش را در انتقال

۱. الدكتور روحی البعلبکی، المورد، قاموس عربی-انگلیزی، الصفحة ۱۰۸۴، ۹۶۹، ۱۱۳۰.
 ۲. ر.ک:

Webster s New collegiate Dictionaray, G.C. Merriam company, spring field, massachu sett s , u.s

واژه‌ی روشن فکر در ادبیات سیاسی امروز، ترجمه‌ی واژه‌ی غربی «intellectual» می‌باشد و معادل‌های دیگری مانند «open-minded» و «enlightened» نیز برای آن ذکر شده است. ر.ک: آریان پور، عباس، فرهنگ دانشگاهی انگلیسی-فارسی آریان پور، ص ۱۰۳؛ فرهنگ همراه پیشرو آریان پور، ص ۴۲۹.
 ۳. مصاحب، غلامحسین، دایرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۱۱۲۸، به نقل از ابوطالبی، مهدی، «مفهوم روشن فکری»، ماه‌نامه‌ی معارف، ش ۵۹، مهر ۱۳۸۷، ص ۱۶.

این فرهنگ به جامعه‌ی خود می‌بیند. دل‌سپاری به فرهنگ، ارزش‌ها و خرد غربی، روشن‌فکر را به حرکتی نقادانه در جامعه‌ی خود وامی‌دارد و به تغییر و اصلاح سنت‌های بومی و ارزش‌های فرهنگی جامعه‌اش هماهنگ با جهان تجدد می‌کشد.

انگیزه‌ی رویکرد به مسائل زنان در نگاه روشن‌فکران

اساسی‌ترین عامل رویکرد روشن‌فکران ایرانی به مسائل زنان و طرح تساوی حقوق زن و مرد، گسترش مدرنیسم و پیشبرد مدرنیزاسیون می‌باشد. در نگاه آنها، تحقق الگوی آرمانی زن مدرن در کنار سایر الگوهای توسعه‌ی غربی، یکی از لوازم توسعه و پیشرفت همه‌جانبه‌ی کشور است. این امر در وهله‌ی نخست، جز با نقد وضعیت موجود زنان و مقایسه‌ی آن با موقعیت زنان در غرب و سپس اقدام به تغییر آن میسر نخواهد بود. بر این پایه، «از آغاز این قرن تحت تأثیر اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌های مدرن و به دلیل مقایسه‌ی موقعیت زنان ایران با موقعیت زنان در کشورهای صنعتی، وضع موجود زنان مردود تلقی شد و گرایشی وسیع برای برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری به منظور حل مسئله‌ی زنان پدید آمد»^۱.

به علاوه تأکید روشن‌فکران ایرانی بر مسئله‌ی زنان، بخشی از انگیزه‌ی سیاسی آنان در پیشبرد جنبش اجتماعی بود؛ به عبارت دیگر، «اهمیت زنان در پیشبرد یک جنبش اجتماعی گسترده، روشن‌فکری دینی را وامی‌داشت تا با طرح مسئله‌ی زنان و برانگیختن حساسیت‌های آنان، در جهت بسیج اجتماعی آنها حرکت کند»^۲.

احکام و مسائل زنان نیز به عنوان بخشی از دین و سنت، جزیی از پروژه‌ی نقادی روشن‌فکری قرار می‌گیرد؛ به تعبیر یکی از آنها، «در آمیختگی سنت و دین در ایران و این واقعیت که سنت، توجیه خود را در دین جست‌وجو می‌کرد، سبب می‌شد کسانی

۱. علوی تبار، علی‌رضا، «مسئله‌ی زنان در ایران»، زنان، ش ۶۵، ص ۴۴.

۲. همان.

که به دنبال ارائه‌ی تفسیری مدرن از دین بودند، با حامیان سنت درگیر شوند که بخشی از این درگیری در محدوده‌های مربوط به زنان به وقوع می‌پیوست.^۱

شماری از روشن‌فکران لائیک با انگیزه‌ی نفی حاکمیت دینی و نقد بنیادگرایی، دفاع از حقوق زنان را در پیش گرفته، از این حربه به عنوان اهرمی در مبارزه‌ی علنی و سیاسی با نظام اسلامی بهره می‌جویند.

کارگردانی قدرت‌های استعمارگر جهانی و امپریالیسم فرهنگی در پشت صحنه‌ی جریان دفاع از حقوق زنان نیز از عوامل مهم طرح این مباحث در کشورهای جهان است. قدرت‌های غربی، همواره، با تحمیل فرهنگ خود از طریق روشن‌فکران کشورهای پیرامونی، سعی در یکسان‌سازی فرهنگی آنان به نفع اهداف سیاسی و اقتصادی خود داشته‌اند.

جریان‌های روشن‌فکری در مسائل زنان

با توجه به وجود جریان‌های مختلف در روشن‌فکران و انگیزه‌های متفاوت آنان در طرح مسائل زنان، در دسته‌بندی کوتاهی می‌توان نوع نگاه و واکنش آنان را در فضای طرح مسائل زنان در دو جریان خلاصه کرد:

۱. جریان روشن‌فکری لائیک که پیشینه‌ای طولانی در تاریخ معاصر ایران دارد و به حقوق زن در چارچوب حقوق بشر می‌پردازد.

۲. جریان روشن‌فکری دینی که قصد دارد از دین مفهوم تازه‌ای ارائه دهد و اظهار نظر درباره‌ی موازین فقهی را برای تمام پژوهشگران موجه سازد. این جریان در چارچوب جدایی دین از سیاست، حقوق زن را متناسب با ضوابط حقوق بشر مورد سنجش قرار می‌دهد.^۲

۱. همان.

۲. کار، مهرانگیز، «امنیت قضایی زنان در ایران»، *ایران‌نامه*، سال پانزدهم، ش ۳، ص ۴۲۲.



شایان ذکر است که پژوهش حاضر، تنها گفتمان - فرهنگی اجتماعی - روشن فکران را در مسائل زنان پس می‌گیرد و در ادامه، به بررسی برخی از بنیان‌های فکری روشن‌فکران در حوزه‌ی مطالعات زنان می‌پردازد تا با کاوشی عمیق‌تر، نگرش این گروه را در تحلیل مسائل زنان بازشناسد.

مبانی فکری روشن‌فکران

چنانکه پیش‌تر آمد، مدرنیزه کردن دین و طبعاً احکام و قوانین مربوط به زنان، به عنوان بخشی از آن، از گام‌های اساسی روشن‌فکران دینی می‌باشد. از این دیدگاه، لازم است قوانین زنان با نگرشی جدید مورد مطالعه قرار گرفته، براساس عرف اجتماعی و تجربه بشری بازتفسیر شوند، ولی در این مسیر، روشن‌فکران براساس مبانی نظری خاصی، تعبیرها و تعریف‌های جدیدی از دین ارائه می‌نمایند.

توجه به این نکته لازم است که روشن‌فکران دینی و غیردینی لزوماً از مبانی یکسانی برخوردار نیستند، هر چند در پاره‌ای از آنها مشترک‌اند. در این کوتاه‌سخن، پاره‌ای از این مبانی، که افق نزدیک‌تری به مسائل زنان داشته‌است، اشاره می‌شود، زیرا اساساً نگرش روشن‌فکران غیردینی به اجتهاد و دین‌شناسی چندان حائز اهمیت نیست.

به طور کلی، بحث از مبانی نظری روشن‌فکران را می‌توان در سه حوزه‌ی روشن‌شناختی، دین‌شناختی و فلسفی پی گرفت. مراد از مبانی روشن‌شناختی، پایه‌ها و بنیان‌های فکری است که معطوف به روش‌های شناخت دین، شیوه‌های اجتهاد و استفاده از متون دینی می‌باشد. مبانی دین‌شناختی به انگاره و تصور روشن‌فکران درباره‌ی مؤلفه‌ها و عناصر فرهنگ دینی بازمی‌گردد و مبانی فلسفی به نگاه فلسفی آنان در مباحثی همچون حقوق و اخلاق اشاره دارد.^۱

۱. دسته‌بندی یادشده همچون بسیاری از تقسیمات در علوم بشری از دقت و قاطعیت برخوردار نیست و این مبانی را می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز دسته‌بندی کرد.

مبانی روش شناختی ۱. تفسیر جدید از اجتهاد

در نگاه روشن‌فکران دینی، احکام دینی گذشته را که در شرایط خاص زمانی به دست آمده است، نمی‌توان به شرایط متحول امروزی سرایت داد، زیرا آنها کارآمدی لازم و قدرت پاسخ‌گویی و رفع نیازهای عصر جدید را نخواهند داشت. این گروه، معمولاً از اختلاف فتاوا برای گشودن باب اجتهاد به معنایی که خود اراده می‌کنند، بهره برده و تصور کرده‌اند که فقها باید با تغییر پیش‌فرض‌های خود در استنباط احکام جدید، به روزنه‌های جدیدی متناسب با شرایط جامعه‌ی مدرن دست یازند. از این دیدگاه، «هر نسل باید متون دینی را نقادانه تفسیر کند و بر تفسیر و استنباط پیشینیان تجزیم نوردد و از برداشت‌های سنتی فراتر رود و منظرهای تازه بگشاید و تعبیری نو به دست دهد»^۱. در این میان، احکام و حقوق زنان نیز نیازمند تغییر و اجتهادهای روزآمد فقها با استنباطی متأثر از عقل و عرف زمانه و همگام با تحولات فرهنگ مدرن می‌باشد. یکی از آنان در این باره می‌نویسد:

... بنابراین، فقها، مفسران و اندیشمندان روشن‌بین در عصر حاضر، عموماً بر ضرورت شناخت اجتهادی حقوق زنان نظر داده‌اند. همیاری و همدلی آنان با حق‌خواهی زنان ایران چنان است که با استناد به پویایی فقه و ظرفیت و قابلیت آن برای فهم مقتضیات اجتماعی و قانون‌گذاری، مواضع خود را همسو با ضرورت بازنگری در قوانین اعلام می‌کنند و شجاعانه بر ضرورت الغای قوانین تبعیض‌آمیز علیه زنان تأکید می‌ورزند.^۲

از سخنان فوق، به خوبی آشکار می‌شود که مراد از اجتهاد جدید چیزی جز تغییر

۱. فراست خواه، مقصود، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی، ص ۱۶۹.

۲. همان.



در حقوق دینی زنان، همسو با مبانی و مقتضیات مدرنیته‌ی غربی و تحولات جامعه‌ی جهانی نمی‌باشد، چنان که یکی از نویسندگان این طیف می‌گوید:

براساس نظر اندیشمندان مسلمان، اجتهاد مستمر، بدون بهره‌گیری بی‌وقفه از علوم و معارف بشری هر عصر میسر نمی‌شود؛ از این رو، می‌توان ضوابط جهانی ناظر بر حقوق انسان‌ها را، که در اسناد بین‌المللی ثبت شده‌است، یکی از منابع معارف بشری عصر حاضر به شمار آورد و آن را در عرصه‌ی اجتهاد مستمر محور توجه و بهره‌گیری قرار داد.^۱

در واقع روشن‌فکران از مقدمه‌ای درست، نتیجه‌ای ناقص و نادرست می‌گیرند. آنها معتقدند که تحول زمانه، ما را به تغییر در احکام الهی ملزم می‌سازد، حال آن که نظام حقوق دینی به گونه‌ای طراحی شده است که با اصول و احکام ثابت می‌توان احکام شرایط و موقعیت‌های متحول را به دست آورد. چنان که می‌دانیم، زمان و مکان، یکی از اصول مورد توجه در استنباط و اجتهاد فقهی است، ولی اگر مراد از همگامی با تحولات زمانه، حاکمیت منطق مدرنیته بر احکام فقهی و فرهنگ دینی باشد، بی‌تردید، پذیرفتنی نخواهد بود، زیرا اساساً فلسفه‌ی دین و شریعت الهی، ایجاد تغییر و تحول در مناسبات اجتماعی و همسوسازی حرکت جامعه با آرمان‌ها و ارزش‌های الهی و انسان‌ساز می‌باشد.

اجتهاد فقهی تابع قواعد و قوانین خاص عقلایی است که هر نوع تغییر و تفسیری از کتاب و سنت را پذیرا نیست. به علاوه، در فرهنگ اسلام، بسیاری از احکام، از جمله بخش عمده‌ای از احکام حقوقی، به گونه‌ای ثابت و مسلم‌اند که هیچ گونه تحول اجتماعی و شرایط زمانی آنها را دست‌خوش تغییر نمی‌نماید. در صورتی که این ثبات و قطعیت را انکار کنیم، عملاً بنیاد هرگونه دین‌شناسی مورد تردید قرار می‌گیرد،

۱. کار، مه‌رانگیز، رفع تبعیض/از زنان، ص ۴۳.



ولی «آن گاه که موضوعات جدید، همراه با تحولات اجتماعی چهره می‌نماید، شناخت این موضوعات و استنباط احکام آنها، جریان بسط معارف دینی را نیز شکل می‌دهد، بدون آن که ثبات شریعت یا معرفت دینی را خدشه‌دار سازد»^۱.

به هر روی، ابهامات فراوانی درباره‌ی این اندیشه بر جای می‌ماند و این پرسش به ذهن می‌آید که آیا «تحول‌پذیری» مورد نظر روشن‌فکران دینی، شامل همه‌ی احکام می‌شود یا بخشی از آن؟ اگر بخشی از احکام را دربر می‌گیرد، کدام بخش‌ها و با چه معیاری و اگر همه‌ی احکام را دربر می‌گیرد، قدر متقنی که مایه‌ی قوام دین و تمایز میان دین‌داران و غیردین‌داران باشد، باقی خواهد ماند؟

۲. تفکیک گوهر دین از متون و گزاره‌های دینی

روشن‌فکران دینی به صراحت اظهار می‌دارند که زبان متن در شرایط عصری مختلف، متفاوت است و از فرهنگ و شرایط زمانه رنگ می‌پذیرد. زبان متون مقدس در عصر تنزیل، ویژه‌ی همان عصر است و نیازمندی‌ها و اقتضائات زمان‌های دیگر را برنمی‌تابد، یعنی ساختار زبانی متن، شکلی از زندگانی قوم در عصر تنزل است و آینه‌وار، فرهنگ، دانش و معیشت عصر را بازمی‌تاباند.

گوهر پیام الهی در قالب شکلی از زندگی (زبان قوم) ارائه شده‌است و هر مؤمنی در هر زمانی باید بکوشد تا شکل زندگی زمان نزول وحی را از گوهر پیام الهی جدا کند و گوهر پیام الهی را در قالب جهان خویش بفهمد.^۲

باید توجه داشت که هیچ‌گاه ساختار زبان در محتوا و معنا تغییر و تفاوتی ایجاد نکرده، در ارائه‌ی درست پیام، خللی ایجاد نمی‌نماید. قواعد و ارزش‌های دینی، گاه در شرایط زمانی مشخص بر مصادیق عینی تطبیق می‌یابد، ولی تغییر این مصادیق، قواعد

۱. ربانی گلپایگانی، علی، کلام تطبیقی (نبوت، امامت، معاد)، ص ۱۳۱.

۲. مسئله‌ی زنان در ایران، ص ۳۸.

عام و اصول کلی دین را دچار تغییر و تحول نمی‌سازد.

به هر حال، از نگاه این گروه، احکام زنان نیز از این ویژگی جدا نیست، زیرا «بخش عمده‌ای از مباحث مربوط به زنان در متون دینی، انعکاس معیشت و فرهنگ زمان نزول وحی و غیر از گوهر مقدسی است که در این متون وجود دارد»^۱.

به اعتقاد آنها، حتی بنیان‌گذاران مذاهب، از جمله پیامبر اسلام ﷺ، چه در مقام تلقی از عالم واقع و چه در مقام ابلاغ تلقی‌شان به مخاطبان، تحت تأثیر فرهنگ زمانه بوده‌اند.^۲ حاصل آن که از این نگاه، احکام زنان مانند ارث، شهادت، دیه و... ناشی از فرهنگ عصر پیامبر ﷺ و ناظر بر وضعیت زنان در آن زمان بوده است و چون روند حرکت پیامبر ﷺ به سوی کسب برابری‌های حقوقی زنان بوده‌است، باید بدون توقف در آخرین امضاهای پیامبر ﷺ حرکت ایشان را تا تساوی کامل زن و مرد در همه‌ی جهات ادامه داد.^۳

باید پرسید در حالی که قرآن با احکامی مانند تفاوت در ارث، شهادت، پوشش و...، تلقی تشابه‌طلبانه میان زن و مرد را مقید و محدود ساخته، چگونه ممکن است حرکت پیامبر ﷺ را به سوی برابری‌های حقوقی پنداشت و بالاخره پی گرفتن این روند رو به جلو از دیدگاه روشن‌فکران دینی، تا کجا باید ادامه یابد. آیا می‌توان پذیرفت که ائمه : صحابه و فقهای عظام، از «حرکت رو به جلو» پیامبر ﷺ غفلت ورزیده، تنها گروهی از روشن‌فکران معاصر به کشف گوهر دین دست یافته‌اند؟! آیا اساساً جداسازی گوهر دین از متون دینی ممکن و معقول خواهد بود؟! در این صورت، گوهر دین چگونه بدون جاری شدن در الفاظ فهمیده می‌شود و چه ملاکی برای درستی فهم ما از آن گوهر، به جز متون دینی وجود خواهد داشت؟

۱. همان.

۲. ملکیان، مصطفی، «زن، مرد، کدام تصویر؟»، زنان، ش ۶۴، ص ۳۳.

۳. ر.ک: فراست خواه، مقصود، واپسین نگرانی‌های پیامبر ﷺ، ایران فردا، ش ۳۵، ص ۴۳.

۳. جداسازی قرآن و سنت

گروهی از روشن‌فکران دینی، با غفلت از پیوند تنگاتنگ قرآن و سنت، تنها قرآن را ملاک اعتبار احکام و صحت و سقم آنها قرار داده و دلایل و شواهد خود را بر پایه‌ی قرآن استوار نموده‌اند؛ برای نمونه، گفته می‌شود: «قصاص قاتل، بدون در نظر گرفتن جنسیت مقتول یا قاتل، حکم خدا و کلام مصرح قرآن است.»^۱ و دیگری می‌نویسد:

پس اگر تضادی بین بعضی از مواد این قانون و برخی از آیات قرآن دیده شود، تمام احادیثی که مؤید آن مواد قانونی باشند، از درجه‌ی اعتبار ساقط‌اند.^۲

در بیانی روشن‌تر، یکی دیگر از روشن‌فکران دینی تصریح می‌کند:

بنده نتوانستم برای بسیاری از نظریات مطرح‌شده در سال‌های اخیر، مؤید قرآنی پیدا کنم... فرضاً در حکم مربوط به میراث زن، قرآن به طور مطلق سهمیه‌بندی نموده و عرصه و اعیانی را جدا نکرده است. همچنین در قصاص، خون‌بهای زن مقتول در نظام حقوقی، نصف خون‌بهای مرد مقتول تعیین شده که با ظاهر آیات مخالف است، مگر آن که دلیلی از کتاب خدا ارائه شود.^۳

معلوم نیست براساس کدام مبانی کلامی و دین‌شناسی، می‌توان وحی قرآنی را پذیرفت و از پذیرش وحی نبوی سرباز زد. اگر صلاح و هدایت جامعه در گرو ارسال رسل و تمسک به پیام‌های الهی است، چه تفاوتی میان پیام‌هایی می‌باشد که به طور مستقیم از خدا بر زبان پیامبر ﷺ جاری شده، با توضیحاتی که آن حضرت از سوی خدا برای آن پیام الهی عرضه داشته است؟ اگر قرآن را حقیقتی جاری و جاوید می‌دانیم،



۱. سعیدزاده، محسن، «آیا زن مقتول از زن قاتل کمتر است؟» زن، ش ۳۹، ص ۲۴.
۲. موحد شریعت پناهی، ژیللا، «تحقیقی درباره‌ی قصاص از دیدگاه قرآن»، ایران فردا، ش ۱۹.
۳. بازرگان، عبدالعلی، «سهم مساوی برای دو جنس در آیات اساسی»، زن، ش ۶۲، ص ۳۴.

چگونه می‌توان آیات صریحی که پیامبر ﷺ را مبین^۱، مفسر و شارح قرآن نامیده و در امور مختلف به او ارجاع داده و به اطاعت از ایشان امر کرده است، چشم‌پوشی نماییم؟!

مبانی دین‌شناختی

۱. تجلی مردسالاری در قرائت بنیادگرایانه

برخی از روشن‌فکران دینی در برخورد با مسائل زنان، از سه قرائت بنیادگرا، تجددگرا و سنت‌گرا یاد کرده‌اند. قرائت بنیادگرا در مقابل دو قرائت دیگر، به ظاهر دین بسیار اهمیت داده، به روح دین و پیام و رای لفظ توجه چندانی ندارد.^۲ در مسائل زنان نیز دو تمایز عمده میان این قرائت با دیگر قرائت‌ها وجود دارد: توجه به ظاهر لفظ و شریعت‌اندیشانه بودن قرائت بنیادگرا.

از نگاه این گروه، قرائت بنیادگرا به سبب جمودورزی بر ظاهر آیات و روایات، احکام قرون گذشته را می‌پذیرد و چون آن احکام ناشی از فرهنگ مردسالاری آن زمان بوده، چهره‌ی این قرائت نیز درباره‌ی زن، مردسالارانه‌تر است. البته مردسالاری، از ذات دین برنمی‌خیزد، بلکه از جنبه‌های فرهنگی عصری، که بنیان‌گذاران مذاهب در آن می‌زیسته‌اند، برخاسته است و فقها از روند حرکت پیامبر ﷺ به سوی برابری غفلت کرده‌اند و اگر حرکت رو به تساوی ایشان را ادامه می‌دادند، مردسالاری ادامه نمی‌یافت.^۳ وجود ویژگی مردسالاری و زن‌ستیزی، ابتدا از زبان روشن‌فکران لائیک مطرح شد و سپس روشن‌فکران دینی به تکرار آن پرداختند. این دیدگاه، که اسلام بنیادگرا را لفظ‌گرا و ظاهرگرا و اسلام تجددگرا را پیام‌گرا و گوهرگرا معرفی می‌نماید، پیشاپیش پذیرفته است که میان ظواهر و گزاره‌های متون دینی با پیام و گوهر دین تنافی وجود دارد و نمی‌توان به ظاهر دین پایبند بود و پیام اصلی دین را نیز پذیرفت.

۱. ر.ک: نحل: ۴۴، حشر: ۷، نساء: ۸۰، انفال: ۱، و ۲۰ و... .

۲. «زن، مرد، کدام تصویر؟»، زنان، ش ۶۴، ص ۳۲.

۳. ر.ک: همان.

وانگهی معلوم نیست مراد آنان از بنیادگرایان چه کسانی هستند و تمسک به ظاهر الفاظ به چه معناست؟ تلاش فقهای شیعه، کشف پیام‌ها و مفاهیم دینی با بررسی دقیق متون وحیانی و رعایت جنبه‌های علمی و عقلایی است.

۲. تفکیک حوزه‌ی دین از حکومت (سکولاریسم)

سکولاریسم را می‌توان به نفی مرجعیت نهایی دین در سیاست و اجتماع و نفی حضور دین در زیست اجتماعی انسان‌ها و جایگزینی عقل خودبنیاد و عرف رایج به جای آن معنا کرد. در این دیدگاه، معیار نهایی در مناسبات اجتماعی، فهم بشری است و همه‌ی این نهادها باید با سازوکارهای غیردینی حرکت کنند.

ظهور علم جدید و عقلانیت مدرن در غرب این توهّم را درافکند که در دوران بلوغ بشر و رشد علم و عقل تجربی، دین کارکردهای پیشین خود را در حل نیازهای بشر از دست داده است. روشن‌فکران غیردینی در حل پارادوکس دین و عقلانیت به آسانی عصر دین را خاتمه‌یافته اعلام نمودند، ولی روشن‌فکران دینی، با داشتن دغدغه‌ی دین برای همسان‌سازی دین و دنیا، راهی جز تقلیل کارکردهای دین نیافته، با برگرفتن ادعای شمول و جامعیت از دامان دین، آن را در حصار تجربه‌ی باطنی، ایمان و اخلاق فردی محصور نمودند تا از سویی، تقدس آسمانی دین از دست نرود و از سوی دیگر، عقل و تجربه در تأمین رفاه و سعادت دنیوی آزاد و رها باشد. براساس این پیش‌فرض، احکام اجتماعی اسلام دارای مبانی کاملاً عرفی است و اصولاً مصالح و مفاسد در احکام اجتماعی شناسایی می‌شود؛ بنابراین هرگاه به مصلحت و مفسده‌ای دست یافتیم، خود بر طبق آن به جعل احکام و قوانین می‌پردازیم.^۱ با نفوذ این اندیشه، مناسبات دینی زن و مرد و احکام اجتماعی زنان نیز در معرض بازسازی و پاکسازی قرار می‌گیرد و سکولاریسم، پیش‌شرط آزادی آنان معرفی می‌شود.^۲

۱. زیبایی‌نژاد، محمدرضا و سبحانی، محمدتقی، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، ص ۱۱۹.
۲. درویش‌پور، مهرداد، «وضعیت زنان در کشورهای اسلامی از دیدگاه فمینیسم غربی»، آوای زن، ش ۲۹، ص ۲۶.



گستره‌ی شریعت اسلامی و سیره‌ی رسول خدا⁹ و پیشوایان دین، حاکی است که حقیقت اسلام را نمی‌توان در حصار روابط فردی محصور کرد. چون مادیت و معنویت پیوندی تنگاتنگ با یکدیگر داشته، مناسبات اجتماعی تأثیر مهمی در کمالات انسانی و قرب الهی بر جای می‌گذارد، نمی‌توان حوزه‌ی دخالت دین را به امور فردی و عبادی محدود کرد. تجربه‌ی تاریخی نیز نشان داده است که هرگاه دین از صحنه‌ی حیات اجتماعی حذف گردیده، تأثیرش عملاً در روابط و مناسبات فردی و اخلاقی نیز تقلیل یافته است.^۱

در نگاه سکولاریستی، مقررات اجتماعی از امور عرفی برشمرده می‌شوند؛ از این رو، انسان به سادگی با تکیه بر عقل خود، مصالح اجتماعی را شناخته، قوانین را جعل می‌کند. در نتیجه‌ی التزام به این رأی، براساس یافته‌ها و پندارهای بشری، می‌توان همه‌ی احکام اجتماعی اسلام مانند ارث، دیه، قصاص و... را با این بهانه که در عصر جدید به مصلحت نیست، تغییر دهیم. این نظریه، در عمل، به حاکمیت آرای گروهی از مردم بر مجموعه‌ی احکام الهی می‌انجامد و با ادله و شواهد قرآنی و روایی در تضاد آشکار است.^۲

۳. تفکیک دین و شریعت

چنان که می‌دانیم، شریعت، بعد عملی دین را به خود اختصاص می‌دهد. التزام به اسلام، بدون پذیرش شریعت و عمل به فقه اسلامی میسر نیست.

از نگاه روشن‌فکران دینی، دین، ثابت و فراتاریخی است، در حالی که شریعت، طبیعتی سیال و تغییرپذیر دارد و متناسب با زمان و شرایط تغییر می‌کند. «در قرآن بر ثبات و فراتاریخی بودن دین و سیال بودن شریعت و تفاوت شرایط مختلف صریحاً تأکید شده... آنچه میان انبیا تمایز می‌اندازد، شریعت و احکامی است که طبیعتی سیال و

۱. درآمدی بر نظام شخصیت زن، ص ۴۵.

۲. همان، ص ۴۶.



تغییرپذیر دارند. به همین دلیل، متناسب هر زمان، از دین، شریعتی قرار داده می‌شود.^۱ با این مقدمه، روشن می‌شود که از نگاه روشن‌فکران دینی، زن و مرد در اندیشه‌ی دینی، گوهری واحد دارند و شریعت متناسب با زمان و شرایط، احکامی برای اجرای عدالت و قسط صادر می‌کند تا نابرابری عارضی میان آن دو را به سوی برابری هدایت نماید.^۲ تفکیک میان دین و شریعت از آن رو در روشن‌فکران دینی رخ نمود که برخی احکام اسلام را تضمین‌کننده‌ی حقوق مساوی برای زنان و متناسب با مفهوم عصری از عدالت نیافته‌اند؛ حقوقی همچون ریاست مرد بر خانواده، حق طلاق برای مرد و...، متناسب با شرایط زمانه نیست و انتظارات تساوی‌طلبانه را از دین برآورده نمی‌سازد. به همین دلیل، باید احکامی جایگزین شود که «موجب تحقق برابری و عدالت به مفهوم امروزی آن باشد و مشکلات جامعه و مسائل زنان را حل کند».^۳

سیال دانستن شریعت، بهترین راه ممکن برای تجویز تغییرات حقوقی است. بی‌تردید، خداوند بر حسب ظرفیت و کمال هر امتی، شریعتی قرار داده و آن را به شریعت اسلام ختم نموده است، ولی این سخن نمی‌تواند به این معنا باشد که احکام درون متنی هر شریعت نیز سیال و تغییر‌یافتنی است. نسخ احکام اختصاص به زمان پیامبر^۹ داشته، پس از پایان عصر وحی، مطرح نمی‌باشد. از سویی، تغییرات تجویز شده در اسلام، روشن و ضابطه‌مند بوده، بر اساس تعاریف عرفی از مفهوم عدالت در هر زمان نیستند.

معرفی راه‌های عملی و روش‌های عینی تحقق اهداف دین برعهده‌ی دین می‌باشد، زیرا هدایت، بدون راهبرد عملی، ممکن نیست. اگر دین تنها به آخرت، ایمان و اخلاق دعوت نماید، ولی راه و روش تحقق آنها را معرفی نکند، اهداف مورد نظر دین در حیات جامعه جان نخواهد گرفت؛ از این روی، دین منهای فقه و شریعت، ناقص و نافرجام است.

۱. همتی، مراد، «با نگاه یک بعدی زنان را به دین بدبین نکنید»، زنان، ش ۶۶، ص ۵۱.

۲. همان.

۳. همان، ص ۵۰.

۴. تغییرپذیری احکام شریعت

چنان که پیش‌تر نیز گفته شد، تحول‌یابی و تغییرپذیری احکام شریعت، یکی از اصول دین‌شناختی روشن‌فکران دینی است. بستر این انگاره، از سوئی، پندار ناکارآمدی دین در پاسخ‌گویی به نیازمندی‌های بشر در عرصه‌ی تحولات زمانی و مکانی و از سوی دیگر، تردید در ماندگاری دین است که با ظهور علم جدید بر بنیان عقلانیت ابزاری و خرد‌خودبنیاد در قرون اخیر پدیدار گشته است.

از منظر فرهنگ اسلامی، راه تغییر و تحول یکسره بر احکام شریعت گشوده نیست، بلکه محدود به قواعد خاص خود، نه علاقه‌های عرفی و عقلی می‌باشد، به گونه‌ای که احکام متغیر در پیوندی عمیق با قوانین ثابت، تغییرات خود را از آنان وام می‌گیرند.^۱

انگاره‌ی «تغییر در احکام شریعت» در دیدگاه روشن‌فکران دینی، فاصله‌ای با نسخ احکام نداشته، در عمل بخش عمده‌ای از احکام قطعی دین را از صحنه خارج می‌سازد و بر جامعیت و خاتمیت آن مهر بطلان خواهد زد.

مبانی فلسفی

مراد از مبانی فلسفی در این مبحث، به هیچ روی دیدگاه‌های انسان‌شناختی و هستی‌شناختی نمی‌باشد، زیرا مباحث مطرح‌شده در این مقاله مطالعه‌ای موردی (case study) است و به بنیادهای نظری و متافیزیکی آرا نمی‌پردازد. منظور از مبانی فلسفی در این جا، بیش‌تر مباحثی است که به فلسفه‌های مضاف (همچون فلسفه‌ی حقوق، فلسفه‌ی اجتماعی و فلسفه‌ی اخلاق) مربوط است و آنچه از آن بحث می‌شود، تنها مواردی است که مستقیماً با طرز تلقی روشن‌فکران از مسائل زنان ارتباط می‌یابد.

۱. نسبی بودن تفسیر عدالت

از نگاه بسیاری از روشن‌فکران، ارزش‌های اخلاقی مانند عدالت، نسبی و متغیرند و جنبه‌ی وضعی، قراردادی و اعتباری دارند؛ به تعبیری، :

عدالت را باید در هر زمانی تعریف کرد. ما تفسیر ثابتی از عدالت، نه تنها در مسائل مربوط به زنان و مردان، که در نظام سیاسی و اقتصادی هم نداریم. تعریف عدالت در هر عصری به خود انسان‌ها واگذار می‌شود و آنها باید تعریفی از آن ارائه دهند.^۱

بر این پایه، برای تحقق عدالت و وضع حقوق و قوانین عادلانه در هر عصری، باید دید چه نوع نظام اقتصادی، خانوادگی و سیاسی می‌تواند حق افراد جامعه را استفاده نموده، فرصت‌ها را به صورت برابر در اختیار همه قرار دهد. پیامبر گرامی^۹ نیز نابرابری‌های آن زمان را بر ضد زنان، متناسب با فهم و درک آن روز از عدالت تغییر دادند و به سوی عدل زمانه حرکت کردند.^۲

حقوق زنان نیز با تعاریف عرف‌پسند از عدالت در زمان‌های مختلف، دچار تغییر می‌شود. مفهوم و مصداق قسط و عدالت نیز سیال و پویاست. چون حقوق نابرابر میان زن و مرد، همچون ریاست مرد بر خانواده و حق طلاق و...، مشکلاتی در جامعه به وجود آورده است، باید احکامی که موجب تحقق برابری و عدالت به مفهوم امروزی آن باشد، به وجود آید.^۳

توجه به این نکته ضروری است که مفهوم عدالت در نگاه روشن‌فکران، با تساوی و برابری یکسان می‌باشد، حال آن که عدالت نه به معنای برابری، که به معنای برآوردن یکسان نیازهاست که این منظور طبعاً به تفاوت‌هایی در عمل نیز می‌انجامد. به علاوه، همیشه، برابری حقوقی، مقتضای «عدل» نیست؛ چه بسا در مواردی تفاوت‌های

۱. مجتهد شبستری، محمد، تقدی برقرائت رسمی از دین، ص ۵۱۰.

۲. فراست‌خواه، مقصود، دین و جامعه، ص ۶۰۸.

۳. «با نگاه یک بعدی زنان را به دین بدبین نکنید» زنان، ش ۶۶، ص ۵۱-۵۲.



حقوقی، مصداق عدالت باشد، ولی در فضای نسبیتی که روشن‌فکران برای ارزش‌های اخلاقی تعریف می‌کنند، کدام ارزش اخلاقی اصیل خواهد بود و کدام تعریف، کدام ارزش و کدام حقوق را باید برگزید؟

تردیدی نیست که شرایط زیست انسانی در حال تغییر و تحول است و دین کامل و جاوید باید برای شرایط متفاوت، احکام متناسب داشته باشد، ولی آیا احکام را باید تابع شرایط زمانه قرار داد یا مناسبات اجتماعی را متناسب با احکام و ارزش‌های الهی برنامه‌ریزی کرد؟ تحولات اجتماعی، به ویژه در دوران مدرن، مسبوق به دانش و برنامه‌هایی است که براساس الگوها و آرمان‌های خاص پذیرفته شده طراحی و تنظیم می‌گردد. فتوا به ضرورت تحول احکام، متناسب با شرایط متحول اجتماعی، بدون آن که تحلیل و تبیین روشنی از ماهیت مناسبات و جهت‌گیری تحولات ارائه شود، عملاً نتیجه‌ای جز انفعال و انزوای دین و شریعت به همراه نخواهد آورد.

۲. تمایز معرفت زنانه و مردانه

تلقی انسان‌ها از حیات فردی و اجتماعی و روابط و مناسبات انسانی، وامدار نگاه فلسفی آنها به هستی انسان و خداست.

تغییر دیدگاه‌های معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و جهان‌شناختی، بی‌شک، به تغییر بسیاری از تلقی‌های پیشین منجر می‌شود. در این میان، روشن‌فکران معتقدند که جنسیت می‌تواند نگرش‌های فلسفی را به سمت و سوی خاصی متمایل سازد و حتی بر فلسفه‌ی فقه و تلقی عالمان دینی و جامعه‌ی دینی از زن و مرد تأثیر بگذارد؛^۱ لذا باید با تمایز نهادن میان معرفت زنانه و مردانه، تأثیرات هریک را در حوزه‌های معرفتی بررسی نمود.

۱. «زن، مرد، کدام تصویر؟»، زنان، ش ۶۴، ص ۳۶-۳۷.



آنان نتیجه می‌گیرند که «اگر می‌شود به همه چیز از دیدگاه زنانه نگاه کرد و تفسیرها نباید منحصر به تفسیرهای مردانه باشد، پس قرآن و روایت را هم می‌شود از دید زنان تفسیر نمود.»^۱ زیرا برداشت مردانه و زنانه از قرآن و متون دینی فرق دارد. پس براساس این تمایز، تفسیر زنانه و مردانه از آیاتی همچون آیات شهادت، ارث و... چه تفاوت اساسی خواهد داشت؟ آیا معرفت‌شناسی زنانه، تاکنون نکته‌ی بدیعی بر معرفت‌شناسی کلاسیک و مدرن افزوده است؟ در صورت تفکیک و تغایر و معرفت زنانه و مردانه، ملاک صحت و برتری یکی بر دیگری چیست و مفاهیمی مانند خدا، جهان و انسان و هدف خلقت، در هر یک از آنها چه فرقی خواهند داشت؟

تأثیرگذاری معرفت زنانه در تلقی عالمان دینی چنین به ذهن می‌رساند که رهبران مذاهب از جمله پیامبر گرامی ﷺ ، وحی را با معرفتی مردانه دریافت و منتقل نموده‌اند و اسلام با معرفت مردانه پای گرفته است و خواسته‌های زنان را بر نمی‌تابد!

۳. تأثیر نداشتن تفاوت‌های زن و مرد در حقوق و قوانین

مجموع آیات و روایات دینی، نشان از وجود تفاوت میان زن و مرد در ابعاد جسمی و روحی دارد؛^۲ تفاوت‌هایی که از متن آفرینش و نظام تکوین برمی‌خیزد. نتیجه‌ی این تفاوت، به طور طبیعی، در گوناگونی راه‌های کمال و حقوق و تکالیف اختصاصی و تمایز نقش‌های فردی و اجتماعی زن و مرد آشکار می‌شود.

از نگاه بسیاری از روشن‌فکران، تفاوت‌های زیستی و طبیعی زن و مرد نباید بهانه‌ای برای تشریح نابرابر گردند:

نمی‌شود اخلاق یا حقوق خاص برای زن در نظر گرفت و اخلاق و

۱. همان، ص ۳۶.

۲. ر.ک: نساء: ۳۴، زخرف: ۱۸؛ کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۳۳۷، ح ۳، ۴، ۵ و ۶ و ص ۳۳۸، ح ۱، ۲ و ۳ و ص ۳۳۹، ح ۴، ۵ و ۶ و ص ۳۶۶، ح ۱.



حقوق دیگر را برای مرد، آن هم با این استدلال که زن و مرد به لحاظ

تکوینی با یکدیگر تفاوت دارند^۱.

در حاشیه‌ی این باور باید توجه داشت که اگر چه آفرینش زن و مرد هدف یکسانی را دنبال می‌کند، ولی وحدت هدف لزوماً به معنای وحدت مسیر در راهیابی به آن هدف نیست. از سوی دیگر، تعیین وظایف و اختصاص نقش‌های متمایز براساس ویژگی‌های تکوینی زن و مرد، برای رسیدن به هدف مشترک توجیه می‌پذیرد. این تمایز نه تنها حمل بر تفاوت در شئون انسانی زن و مرد نخواهد شد، بلکه بر هماهنگی و نظام احسن حیات بشری مهر تأیید می‌نهد. در نتیجه، تشریح نقش‌ها و حقوق خاص برای زنان در نظام حقوقی اسلام، تبعیض و فروتری تلقی نمی‌شود، بلکه نقشی مکمل برای توسعه‌ی معنوی و کمال اخروی فرد و جامعه و لازمه‌ی هماهنگی در امور اجتماعی خواهد بود. مهم این است که توزیع حقوق به صورت ناعادلانه (نه نامتشابه)، بدون توجه به توانمندی‌ها و کارکردهای طبیعی هر جنس صورت نپذیرد.

در پایان، بیان این نکته به جاست که قبول تفاوت‌های طبیعی زن و مرد، به معنای انکار تأثیر شرایط فرهنگی و اجتماعی در پرورش ذهنیات خلیات و رفتارهای متفاوت نمی‌باشد. سخن در این است که صرف نظر از تفاوت‌هایی که اصولاً خاستگاه اجتماعی دارد، بسیاری از تفاوت‌های طبیعی نیز این دو جنس را از یکدیگر متمایز می‌سازد.

۴. نگاه تاریخی به نظام خانوادگی

آفریننده‌ی انسان‌ها، با احاطه و علم مطلق بر زوایای پنهان و آشکار وجود آدمی و اشراف کامل بر مصالح بندگان، ویژگی‌های تکوینی را در نهاد آنها به ودیعت نهاده است. این ویژگی‌ها، منشأ بروز تفاوت‌های جسمی، روحی و روانی می‌باشد که جایگاه و

۱. «زن، مرد، کدام تصویر؟»، زنان، ش ۶۴، ص ۳۴.



نقش مفید هر یک را در نظام خانواده و مناسبات انسانی رقم می‌زند؛ از این رو، ساختار طبیعی هر جنس همراه با کارکردهای ویژه‌اش، در حقیقت شالوده‌ی طراحی نظام‌های انسانی مانند خانواده است. هر چند تأثیر محیط و شرایط فرهنگی و اجتماعی در پرورش و رشد خلیات، ذهنیات و رفتارهای انسانی انکارش‌دنی نیست، ولی نمی‌توان به طور مطلق وجود چنین تفاوت‌هایی را ناشی از تأثیرات اجتماعی و فرهنگی دانست و منشأ آن را در جایی غیر از کتاب تکوین جست‌وجو نمود.

بر این پیش‌فرض، اندیشمندان مسلمان نظام خانوادگی را دارای ساختاری طبیعی دانسته‌اند که همچون ارکان زنده‌ای میان اعضای آن تقسیم کار طبیعی بر پایه‌ی تفاوت‌های تکوینی وجود دارد. در نتیجه، نظام خانواده در جامعه‌ی اسلامی، باید بر این چارچوب شکل گیرد.^۱

برخی از روشن‌فکران دینی، با نگاهی تاریخی به زندگی، معتقدند که تفاوت‌های موجود، ریشه در طرح پیش‌نوشته از نظام آفرینش نداشته و در روند تکامل تدریجی و تاریخی انسان به وجود آمده است.^۲ در هر زمان، با توجه به این که چه قراردادی برای زندگی مشترک، با چه حقوق و تقسیم کاری بیشتر قابل دفاع و عادلانه است^۳ و کدام شکل معین از خانواده، بهترین نوع تنظیم مناسبات میان زن و مرد می‌باشد، ساختار نظام خانواده تغییرپذیر خواهد بود، می‌توان تفاوت‌های موجود را به تدریج به سود عدالت و برابری حقوق کاهش داد.^۴

۵. فردگرایی

فردگرایی به عنوان فلسفه‌ی اولیه‌ی لیبرالیسم و پی‌آمد طبیعی اومانیزم و سکولاریسم،

۱. ر.ک: مطهری، مرتضی، *نظام حقوق زن در اسلام*، ص ۱۴۵-۱۶۴.

۲. مجتهد شبستری، محمد، «*زنان، کتاب و سنت*»، *زنان*، ش ۵۷، ص ۲۰.

۳. همان، «*تقدیمی بر قرائت رسمی از دین*»، ص ۵۰۳-۵۰۴.

۴. همان، «*زنان، کتاب و سنت*»، *زنان*، ش ۵۷، ص ۲۰.

به شدت، با هویت مدرنیته گره خورده است.

«چون فردگرایی بستر مناسبی برای خواسته‌های تشابه‌طلبانه، آزادی‌های فردی و رشد استقلال خودمحرانه‌ی زنان، که از اصول جامعه‌ی مدرن است، فراهم می‌سازد، در کانون توجه بسیاری از روشن‌فکران دینی و غیردینی قرار گرفته است. در نگاه روشن‌فکران دینی، حقوق زنان، پیوند وثیقی با مفاهیم فرد، فردگرایی و... دارد و دامن زدن به بحث درباره‌ی مضامین لیبرالی از قبیل فردباوری، گام مقدماتی و ضروری در پرداختن به موضوع زنان است»^۱.

از نگاه برخی از طرفداران جریان روشن‌فکری، «فردیت یافتن زنان به معنای استقلال اقتصادی و خودآگاهی زنان و پایان بخشیدن به نگاه به زن صرفاً به عنوان مادر، همسر و جنس دوم و بالاخره به رسمیت شناختن سروری زنان بر بدن خویش است و رشد فردگرایی، عامل چالش‌گری زنان بر ضد پدرسالاری می‌باشد^۲ و زنان ایرانی به دلیل زندگی در جامعه‌ای که هنوز در نیمه راه مدرنیته است و فردیت و تجددطلبی در آن ارزشی بیگانه خوانده می‌شود، فردیت نیافته و مدرن نشده‌اند»^۳.

در دیدگاه فردگرایی غربی، سعادت و ارزش فرد تنها در ارتباط با خود و ویژگی‌های مادی‌اش تعریف می‌شود؛ تفاوت نقش‌ها و امتیازات حقوقی، تفاوت در ارزش واقعی انسان‌ها تلقی می‌گردد و همین تصویر، هر یک از دو جنس را برای رسیدن به موقعیت‌ها و برخورداری‌ها بیشتر در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد. ناگفته پیداست که این نگاه با ارزش و کرامت انسانی و اساساً با تعریف انسان در نگاه دینی فاصله‌ی بسیار دارد. اسلام با اصیل خواندن نفس و روح ملکوتی انسان و قرار دادن جسم به منزله‌ی ابزاری برای

۱. «ابهام در تعبیر مسئله زنان در ایران»، زنان، ش ۶۳، ص ۳۸.

۲. «وضعیت زنان در کشورهای اسلامی از دیدگاه فمینیسم غربی»، آوای زن، ش ۲۹، ص ۲۶.

۳. همان، ص ۲۳.

تأمین کمالات جاوید، به مجموعه نیازهای مادی و معنوی انسان توجه نموده، مناسبات اجتماعی و خانوادگی را در رشد و سعادت فرد مؤثر می‌داند. در نتیجه، ارزش انسان و سعادت او را در دایره‌ی بندگی و ارتباط با خدا و رسیدن به غایات هستی‌ارزیابی می‌نماید.

سخن پایانی

در مباحث پیشین، پاره‌ای از بنیان‌های فکری روشن‌فکران دینی در تحلیل و داوری درباره‌ی مسائل جامعه از جمله مسائل زنان اشاره شد.

در این بررسی، انتظار می‌رفت که روشن‌فکران مسلمان با نقد فرهنگ مدرن درباره‌ی زنان و بهره‌گیری از سنت دینی و اسلامی، در بومی‌سازی مدرنیته متناسب با شرایط فرهنگی و اجتماعی ایران اسلامی تلاش نمایند، ولی نتیجه حاکی از آن است که خاستگاه و پایگاه فکری روشن‌فکران دینی در بسیاری از مبانی، با روشن‌فکران لائیک فاصله‌ی چندانی ندارد.

در بررسی تاریخی، می‌توان دریافت که روشن‌فکران مسلمان در شناخت مسائل و آسیب‌های موجود در جامعه‌ی زنان و ارائه‌ی راهکارهای مناسب نیز غالباً در ادامه‌ی مسیر روشن‌فکران غیردینی حرکت کرده است و گفتار آنان را با بیانی دیگر و با تفسیر و تأویل در متون دینی بر زبان آورده‌اند.

در جمع‌بندی اجمالی می‌توان گفت که بیشتر روشن‌فکران دینی، همانند روشن‌فکران غیردینی، مصالح و مفاسد جامعه‌ی بشری را عرفی و بی‌نیاز از وحی دانسته و بر اساس این، آموزه‌های دینی را در حل مشکلات اجتماعی از جمله مسائل زنان راه‌گشا ندانسته و برخی که حضور دین را در حیات اجتماعی به نحو صوری پذیرفته‌اند، قرائت‌هایی از دین ارائه کرده‌اند که در عمل آن را محدود به حوزه‌ی خصوصی و شخصی می‌نمایند.

لزوم تحول بنیادین در احکام دینی، که در گفتمان روشن‌فکر دینی تکرار می‌شود، مطرح ساختن تئوری‌هایی همچون لزوم تغییر پیش‌فرض فقیهان در رجوع به کتاب و سنت، تفکیک دین و شریعت، جداسازی گوهر دین از زبان متن، عقلانی و عرفی



شدن دین، عصری کردن دین، سیالیت حقوق، جداسازی قرآن و سنت و... - همه - در منظومه‌ای واحد، تغییر شریعت و همسوسازی قرآن را با شاخصه‌های فرهنگ مدرن دنبال می‌نماید و حاصلی جز شریعت‌گریزی و پشت پا زدن به احکام و قوانین مسلم دینی نخواهد داشت.

«تنها با افشای ذات مردسالارانه‌ی اسلام و پاک کردن فرهنگ و جامعه از نفوذ دین، می‌توان به مساوات، دموکراسی و حقوق بشر نایل شد»^۱.

بنابراین، گرچه روشن‌فکران دینی با دغدغه‌ی دین و روشن‌فکران غیردینی بدون آن، به سوی فرهنگ مدرنیته رفته‌اند، ولی اشتراک در این هدف که گاه آنان را به شیوه‌های مشترکی در عمل نیز کشانده است، هر دو طیف را در صف واحدی قرار می‌دهد، به گونه‌ای که چشم‌اندازهای روشن‌فکران دینی، در مقام عمل و نظر، تفاوت اساسی با دست‌آورد روشن‌فکران سکولار و لائیک نداشته است.

مقایسه‌ی فوق این پرسش اساسی را در ذهن می‌نهد که وجود چه مبانی و باورهای مشترکی، روشن‌فکر دینی را این‌قدر به اندیشه‌ی سکولار نزدیک می‌سازد.

به نظر می‌رسد مهم‌ترین عاملی که روشن‌فکران دینی را در حوزه‌ی مسائل زنان و خانواده - خواسته یا ناخواسته - به قرابت و دنباله‌روی از روشن‌فکران لائیک و غربی کشانده است، تأثیرپذیری از منطق حقوقی غرب در طرح تساوی و رفع تبعیض برضد زنان در فضای چنین بینشی است.

«تساوی» در فرهنگ مدرنیته، نه به معنای عدالت و تعیین جایگاه‌های طبیعی و واقعی انسان‌ها، که به معنای تشابه‌انگاری همه‌ی آحاد جامعه و اعضای خانواده و کم‌رنگ کردن نقش‌های اختصاصی و ویژه‌ای است که حکیم هستی برای کمال و رشد انسان در وجود او به ودیعت نهاده است. در این فراز، رویارویی اسلام با مدرنیته در فلسفه‌ی حقوق نیز ظاهر می‌شود و حقوق و تکالیف خانواده در غرب، اساس و

۱. توحیدی، نیره، «فمینیسم/اسلامی چالشی دموکراتیک یا چرخشی تئوراتیک»، کنکاش، ش ۱۳، ص ۹۷-۹۸.

شالوده‌ای دیگر می‌یابد.

در حالی که نگاه مادی غرب در قرون اخیر، درباره‌ی حقوق زن و مرد از منطق تشابه‌محور پیروی کرده است، اسلام و ادیان الهی، همسو با هدف انسان و غایت هستی، بر تناسب‌محوری و توجه به ویژگی‌های اختصاصی، به رغم توجه به مشابهت‌ها و همسانی‌ها در اصول و غایات، تأکید کرده‌اند.

این دو نگاه چنان حائز اهمیت است که می‌تواند منشأ اختلافات اساسی در شناخت، ریشه‌یابی، سیاست‌گذاری، اولویت‌گذاری و برنامه‌ریزی درباره‌ی مسائل و مشکلات زنان گردد؛ برای نمونه، اگر از پایگاه محوریت تشابه به مسائل زنان و خانواده بنگریم، مسائلی مانند فرصت‌های شغلی نابرابر، نابرابری‌های حقوقی، مرزبندی‌های جنسیتی در عرصه‌ی روابط و مناسبات اجتماعی و نظام آموزشی، نابرابری در دسترسی به پست‌های کلیدی و منابع قدرت، تفاوت نقش‌ها در عرصه‌ی روابط خانوادگی و...، مسائل اصلی و عمده‌ترین مشکلات جامعه‌ی زنان خوانده می‌شود و راهکاری جز التزام به اصل برابری به معنای تشابه و تساوی نخواهد داشت. در مقابل، اندیشه‌ی مبتنی بر آموزه‌های دینی، که بر محور تناسب میان تکوین و تشریح تعریف شده است، تعالی، کمال، آرامش و امنیت روانی زنان را در افقی فراتر از ابعاد مادی تصویر می‌کند و متناسب با ساختار وجودی و غایت حیات او، نقطه‌ی تعادلی برای هر جنس ترسیم می‌نماید که بارگاه حصول اطمینان، عروج معنوی و تجلیگاه توانمندی‌ها و کمالات انسانی اوست. در این ادبیات، واژه‌ی سلامت نفس و سعادت انسان، در قاموس تشابه میان دو جنس معنا نمی‌شود، بلکه نگاه یکسان به انسان بودن زن و مرد، در کنار ظرفیت‌ها و استعداد‌های خاص هر یک، زمینه‌ساز درک متقابل، همیاری، تعالی انسانی و بالاخره توسعه‌ی حیات طیبه می‌گردد.

ناگفته پیداست که از دریچه‌ی این نگاه، مسائلی از قبیل کم‌توجهی به ارزش‌ها و ویژگی‌های زنان، تضعیف جایگاه همسری و مادری، کم‌رنگ شدن ارزش خانواده و



پایگاه عاطفی زنان، روابط و مناسبات غیراخلاقی و غیراسلامی که کانون خانواده را در معرض فروپاشی قرار می‌دهد، تنزل شخصیت زن به ابزار تبلیغ و تلذذ، حاکمیت فرهنگ اختلاط، بی‌توجهی به جنسیت در نظام آموزشی و...، از مهم‌ترین مسائل و مشکلات زنان تلقی خواهد شد و بی‌تردید، راهکارهای متفاوتی نیز در مقایسه با رویکرد تشابه‌محور ارائه خواهد کرد.

در حاشیه‌ی مباحث پیش باید توجه نمود که حساب بسیاری از گروه‌ها و نهادهای مسلمانی که با دغدغه‌ی دین و انگیزه‌ی سالم و صادق در مسیر دفاع از حقوق زنان و ارتقای جایگاه خانواده تلاش کرده، گاه بر خلأهای موجود و کاستی‌های فرهنگی و حقوقی تأکید می‌ورزند، جدا از روشن‌فکرانی است که یکسره و آگاهانه دل به غرب سپرده و تنها راه نجات را رهسپاری به فرهنگ مدرنیته ارزیابی کرده‌اند.

در نگاه آخر باید پرسید آیا روشن‌فکران دینی با رویکرد به مدرنیسم و بازتفسیر اندیشه و احکام اسلامی و حذف پاره‌های ناهماهنگ دین با فرهنگ مدرنیته، خواهند توانست هویت اصیل دینی و دین‌داری خود را حفظ نمایند؟

مشخص است که دین تنها در صورتی می‌تواند با تجددگرایی غرب همسو و همساز گردد که از عرصه‌های اجتماعی و سیاسی پا پس نهد و به جای عرضه‌ی اندیشه‌ها و ارزش‌های بنیادین و تمدن‌ساز، تنها به بیان تجربه‌های باطنی و رازآلود بسنده کند.

فهرست منابع

کتب

۱. قرآن مجید
۲. آفاری، ژانت، *انجمن‌های نیمه‌سری زنان در نهضت مشروطه*، ترجمه‌ی جواد یوسفیان، تهران، نشر بانو، ۱۳۷۷ ش.
۳. آریان‌پور، عباس، *فرهنگ دانشگاهی (انگلیسی - فارسی) آریان‌پور*، چ هشتم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۸ ش.
۴. همو، *فرهنگ همراه پیشرو آریان‌پور*.
۵. الدکتور البعلبکی، روحی، *المورد، قاموس عربی-انگلیزی*، الطبعة الثانية، دارالعلم للملایین، ۱۹۹۰ م.
۶. تشکری، زهرا، *زن در نگاه روشن‌فکران*، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، چ اول، کتاب طه، ۱۳۸۱ ش.
۷. دهخدا، علی‌اکبر، *نعت‌نامه‌ی دهخدا*، تهران، شرکت چاپ، ۱۲۸، ۱۳۴۶ ش.
۸. رامین، جهان‌بگلو، *مدرنیته، دموکراسی و روشن‌فکران*، چ اول، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴ ش.
۹. ربانی گلپایگانی، *کلام تطبیقی (نبوت، امامت، معاد)*، قم، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۱۰. رفیعی، مهدی، *جریان روشن‌فکری در ایران*، (مجموعه مقالات و سخنرانی‌های گردآوری‌شده)، چ اول، قم، دبیرخانه‌ی مجمع گروه‌های معارف اسلامی، تابستان ۱۳۷۷ ش.
۱۱. زیبایی‌نژاد، محمدرضا و سبحانی، محمدتقی، *درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام*، چ اول، قم، دارالثقلین، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. سبحانی، محمدتقی، *الگوی جامع شخصیت زن مسلمان*، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. سروش، عبدالکریم، *روشن‌فکری و دین‌داری*، چ اول، تهران، نشر پویه، تابستان ۱۳۶۷ ش.
۱۴. قبض و بسط تئوریک شریعت، چ سوم، تهران، مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، ۱۳۷۳ ش.
۱۵. سلیمان، حییم، *فرهنگ انگلیسی - فارسی*، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۷۷ ش.
۱۶. شریعتی، علی، *جهان‌بینی و ایدئولوژی (مجموعه آثار، ش ۲۳)*، چ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۲ ش.
۱۷. فراست‌خواه، مقصود، *دین و جامعه*، چ اول، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷ ش.



۱۷. فراست‌خواه، مقصود، *سراغاز نواندیشی معاصر (دینی و غیردینی)*، چ اول، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۳ ش.
۱۸. کاجی، حسین، *کیستی ما از نگاه روشن‌فکران ایرانی*، چ اول، تهران، روزنه، ۱۳۷۸ ش.
۱۹. کار، مهرانگیز، *رفع تبعیض از زنان*، چ اول، تهران، انتشارات پروین، ۱۳۷۸ ش.
۲۰. کلینی، محمدبن یعقوب، *الطبقة الرابعة*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵ ش.
۲۱. مجتهد شبستری، محمد، *نقلی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۲۲. معین، محمد، *فرهنگ معین*، ج ۲.
۲۳. مطهری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، چ دوم، تهران، صدرا، اردیبهشت ۱۳۷۲ ش.
۲۴. ملکیان، مصطفی، *شرح و بررسی نظریه‌ی قبض و بسط تئوریک شریعت*، جزوه‌ی داخلی مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
۲۵. مهدوی‌زادگان، داوود، *از قبض معنا تا بسط دنیا*، چ اول، تهران، مؤسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه‌ی معاصر، تابستان ۱۳۷۹ ش.
۲۶. یثربی، سید یحیی، *ماجرای غم‌انگیز روشن‌فکری در ایران*، چ اول، تهران، مؤسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه‌ی معاصر، بهار ۱۳۷۹ ش.
27. Websters new collegiate Dictionary , G.c.Merriam company, spring field , massachachusetts, u.s

مقالات

۱. آغاچری، هاشم، «گرایش‌های روشن‌فکری دینی و نمایندگان آنها»، *ایران*، ۱۳۷۹/۸/۲۶ و ۱۳۷۹/۹/۳.
۲. ابوطالبی، مهدی، «مفهوم روشن‌فکری» ماه‌نامه‌ی معارف، مهر ۱۳۸۷ ش.
۳. بازرگان، عبدالعلی، «سهام مساوی برای دو جنس در آیات اساسی»، *زنان*، سال هشتم، ش ۶۲، فروردین ۱۳۷۹ ش.
۴. پناهنده، هومن «بهاهم در تعبیر مسئله‌ی زنان در ایران»، *زنان*، سال هشتم، ش ۶۳، اردیبهشت ۱۳۷۹ ش.
۵. توحیدی، نیره، «جنسیت، مدرنیت و دموکراسی»، جنس دوم (مجموعه مقالات)، ش ۳، مهر ۱۳۷۸ ش.
۶. همو، «مسئله‌ی زن و روشن‌فکران طی تحولات دهه‌های اخیر»، نیمه‌ی دیگر، امریکا، ش ۱۰، زمستان ۱۳۶۸ ش.

۷. همو، «فمینیسم اسلامی، چالشی دموکراتیک یا چرخشی تفوکراتیک»، کنکاش، امریکا، ش ۱۳، پاییز ۱۳۷۶ش.
۸. ثقفی، مراد، «روشن فکری و سنت» (گفت و گو)، انتخاب، ۲۸، ۲۹ و ۳۰/۶/۱۳۷۹ش.
۹. درویش پور، مهرداد، «طرحی از زن ایرانی در برزخ سنت و مدرنیته»، زنان، سال نهم، ش ۶۷، شهریور ۱۳۷۹ش.
۱۰. همو، «وضعیت زنان در کشورهای اسلامی از دیدگاه فمینیسم غربی»، ترجمه‌ی سیما فرهودی، آوای زن، سوئد، سال هفتم، ش ۲۹، تابستان - بهار ۱۳۷۶ش/۱۹۹۷م.
۱۱. سروش، عبدالکریم، «تفسیر متین متن»، کیان، سال هفتم، ش ۳۸، مرداد-آبان ۱۳۷۶ش.
۱۲. همو، «قبض و بسط حقوق زنان»، زنان، سال هشتم، ش ۵۹، دی ۱۳۷۸ش.
۱۳. سعیدزاده، سید محسن، «آیا زن مقتول از مرد قاتل هم کمتر است؟»، زنان، سال ششم، ش ۳۹، آذر ۱۳۷۶ش.
۱۴. شهشهانی، سهیلا، «نگاهی گذرا به جنبش‌های زنان در ایران»، ایران فردا، ش ۴۱.
۱۵. عبادی، شیرین، «حقوق بشر در ایران بدون تبعیض برای همه‌ی افراد بشر»، جامعه، سال اول، ش ۸، ۱۱/۲۷/۱۳۷۶ش.
۱۶. علوی تبار، علی رضا، «مسئله‌ی زنان در ایران»، زنان، سال نهم، ش ۶۵، تیر ۱۳۷۹ش؛ علی جانی، رضا، «نهضت بیداری زنان در ایران»، ایران فردا، ش ۴۱.
۱۷. فراست‌خواه، مقصود «واپسین نگرانی‌های پیامبر ۹»، ایران فردا، ش ۳۵.
۱۸. کار، مهرانگیز، «امنیت قضایی زنان در ایران»، ایران نامه، امریکا، سال پانزدهم، ش ۳، تابستان ۱۳۷۶ش/۱۹۹۷م.
۱۹. مغیثی، هاید، «فمینیسم پوپولیستی و فمینیسم اسلامی»، کنکاش در گستره‌ی تاریخ و سیاست، آمریکا، ش ۱۳، پاییز ۱۳۷۶ش.
۲۰. ملکیان، مصطفی، «زن، مرد، کدام تصویر؟»، زنان، سال نهم، ش ۶۴، خرداد ۱۳۷۹ش.
۲۱. همو، «سنت‌گرایی، تجددگرایی، پساتجددگرایی»، جزوه‌ی داخلی انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۷۸-۱۳۷۹ش.
۲۲. موحد شریعت‌پناهی، ژیلا، «تحقیقی در مورد قصاص از دیدگاه قرآن»، ایران فردا، سال چهارم، ش ۱۹، مرداد ۱۳۷۴ش.
۲۳. همتی، مراد، «با نگاه یک بعدی زنان را به دین بدبین نکنید»، زنان، سال نهم، ش ۶۶، مرداد ۱۳۷۹ش.

