



نشریه علمی، فرهنگی و اجتماعی زنان
• شماره ۶۱ • زمستان ۱۴۰۴

زنان و روشنفکری دینی



روشنفکری دینی و مسأله زن * «بدن مندی» در مسلخ منورالفکری * روشنفکری دینی، مسأله زن، عدالت * مدارس نوین دخترانه در آینه ابزارگرایی روشنفکری * فمینیسم اسلامی در ایران؛ بررسی تاریخی و نقد * رویکرد تطبیقی در خوانش فمینیستی از متن مقدس * نقش اخلاق در مواجهه روشنفکران دینی با مسائل فقهی زنان با تکیه بر آراء دکتر لیاقت تکیم * معرفی کتاب فمینیسم اسلامی (جریان های فکری-فرهنگی در ایران امروز)









صاحب امتیاز:

پژوهشکده زن و خانواده

هیئت تحریریه:

محمدرضا زیبایی نژاد، محمدتقی کرمی،
فریبا عباسوند، زینب تاجیک، زهرا شریف،
امیر مهاجر میلانی

سر دبیر:

شیما علی آبادی

مدیر اجرایی:

فرناز اینانلو

ویراستار:

زهرا زارعی

مدیر هنری:

محمد دهقان



نشانی: تهران، بلوار کشاورز خیابان نادری، کوچه حجت دوست، پلاک ۵۶، طبقه سوم

تلفن: ۰۲۱۸۸۹۸۲۰۳۹ - نمابر: ۰۲۱۸۸۹۸۳۹۴۴

نشانی سایت پژوهشکده: <https://wfric.ac.ir/>



فهرست

- ۶ روشنفکری دینی و مسأله زن
- ۳۰ «بدن مندی» در مسلخ منورالفکری
- ۴۴ روشنفکری دینی، مسئله زن، عدالت
- ۵۴ مدارس نوین دخترانه در آینه ابزارگرایی روشنفکری
- ۶۴ فمینیسم اسلامی در ایران؛ بررسی تاریخی و نقد
- ۸۴ رویکرد تطبیقی در خوانش فمینیستی از متن مقدس
- ۹۶ نقش اخلاق در مواجهه روشنفکران دینی با مسائل فقهی زنان با تکیه بر
آراء دکتر لیاقت تکیم
- ۱۱۰ معرفی کتاب فمینیسم اسلامی (جریان‌های فکری-فرهنگی در ایران امروز)



روشن‌فکری دین



نقطه تمایز نگاه روشنفکران دینی نسبت به متن، با آن چیزی که مجتهدین و مفسرین ما در ارتباط با متن دارند، چیست؟ به نظر می‌رسد کاری که مجتهدین انجام می‌دهند این است که می‌خواهند اراده الهی را کشف کنند؛ دغدغه‌شان کشف مراد خداوند در متن است و زمانی که به سراغ این متن کاوی می‌روند، سعی می‌کنند تمام آن عوامل روانی را که می‌تواند در برداشت از متن تأثیری بگذارد و این تأثیر باعث شود نتوانند به حقیقت مراد شارع برسند، تضعیف کنند و کنار بگذارند. در این مسیر علمای دین هم مجبور می‌شوند بحث‌های لغوی انجام بدهند؛ یعنی برای کشف مرادات خداوند و ائمه معصومین علیهم‌السلام و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم، باید به زمان نزول و صدور قرآن بروند؛ در آن زمان ببینند واژگان چه معنایی داشتند و در چه فضای تخطابی، آن متن وارد شده است و قرائن متصل و منفصلی که در آنجا وجود داشته را بکاوند؛ یعنی در روایات بررسی سندی هم می‌آید. در قرآن چون متواتر است نیاز به بررسی سندی ندارد. در کشف معنای مراد شارع همت فقیه و مفسر ما این است که آن چیزی را که اراده الهی است، کشف کند. یا اراده توصیفی خدا بوده است که می‌خواست چه توصیفی از جهان، از انسان یا از مناسبات اجتماعی بدهد؛ چه ارزش‌هایی را می‌خواست بیان کند و چه قواعد رفتاری را برای ما تعیین کند. ولی در فضای مدرن برای روشنفکر دینی، دغدغه‌ای وجود دارد و آن این است که مایک چارچوبی داریم که تاکنون به عنوان چارچوب دین، متن محور و فقه شناخته‌ایم، و از آن طرف تمایل داریم که مدرن زندگی کنیم و ارزش‌های مدرن را هم بپذیریم. اگر بخواهیم ارزش‌های مدرن را بپذیریم و با پذیرش ارزش‌های مدرن در این چارچوب هم زندگی کنیم، خیلی مناسب نیست؛ باید چه کار کنیم؟ ممکن است کسی بگوید که اصولاً چارچوب اندیشه دینی با چارچوب عقلانیت مدرن با هم تنافری دارند که اجتماع ناپذیرند. این از تصویر اول؛ پس ما نمی‌توانیم زیست مدرن اجتماعی



دینی و مسالاه زن



داشته باشیم. اما فرض دوم می‌گوید نه؛ ما بعضی از مزایای مدرنیته را می‌پذیریم و در همان چارچوب‌های شرعی و دینی خودمان، زیست مدرن را به حد امکان، به تعبیری به آن اندازه که بتوانیم، رام می‌کنیم و آن جریان مدرنیته را وارد می‌کنیم و با چارچوب‌های خودمان هم زیستش کنیم و از آن استفاده می‌کنیم؛ والا نه! فرض سوم هم این است که اصلاً ما نمی‌توانیم بین زیست دینی و زیست مدرن جمع کنیم و بنا را بگذاریم بر این که مدرن زندگی کنیم؛ یا دین را کلاً کنار بگذاریم که می‌شویم لاییک؛ یا دین را کلاً کنار نمی‌گذاریم اما آن را یک مناسباتی بین فرد و خدا می‌دانیم؛ معنویت دین را می‌پذیریم؛ اما ارزش‌ها و قواعد رفتاری خودمان را از جهان جدید می‌گیریم. اما آن فرض چهارمی که ظاهراً روشنفکران دینی در آن بازی می‌کنند، این است که، در مناسبات اجتماعی دین را کنار نمی‌گذارند بلکه با دین ارتباط برقرار می‌کنند اما سعی می‌کنند چارچوب‌های اندیشه دینی و نظامات آن را به گونه‌ای باز کنند که نسبت به ارزش‌های جهان جدید این گشودگی را داشته باشد که بتواند هم زیست شود و در این مسیر گاهی ادبیات کلامی را اصلاح می‌کنند، گاهی در ادبیات اصول فقهی، برداشت از متن‌ها را دستکاری می‌کنند و... که گشودگی حاصل شود و زیست عرفی در جهان مدرن را، در زیر بیرق ارزش‌های مدرن برای خودشان فراهم کنند. در توضیح و بسط این موضوع و مقدمه روشنفکری دینی و مباحث زنان، طی گفتگوی کارشناسی مباحثی حول این حوزه توسط حجت الاسلام والمسلمین محمدرضا زیبایی‌نژاد، رئیس پژوهشکده زن و خانواده طرح شده و حجت الاسلام والمسلمین دکتر مجید دهقان، رئیس دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه ادیان و مذاهب به بیان نظرات خود پرداختند.



• لطفاً ابتدا نظرتان را در خصوص کلیت بحث روشنفکری دینی بفرمایید.

گفت وگویی که بین روشنفکری دینی و جریان مقابلش صورت گرفته، یک سری مبانی کلامی دارد و به نظرم مهم‌ترین آن خود تصویر دو طرف، چه جریان روشنفکری دینی و چه جریان مقابل که هسته مرکزی‌اش اندیشه فقهی است، از خداست. یعنی خدایی که شارع است در دو طرف تصویر متفاوتی دارد. مواجهه فقیه با قرآن و روایات به مثابه متنی است که در آن اراده الهی منکشف می‌شود و فقط خدایی نیست که اراده‌اش را در متن بیان کرده باشد؛ بلکه خدایی است که روز قیامت هم فقیه را در مقابل استنادی که از متن داده و فهمی که از متن داشته، بازخواست می‌کند. این خدای مرید و مالک یوم‌الدین، هر دو در فهم فقیه حضور دارد و در روش‌شناسی فقاقت تأثیرگذار است. پس اولاً روش فقیه در فهم متن را بر کشف اراده جدیه می‌برد. دوم این که فقیه شدیداً مراقب است که در سازوکار استناد خودش به فهم متن، طوری این سازوکار را طی کند که بتواند در روز قیامت، در مقابل احتجاجات الهی، استدلال داشته باشد. در ادبیات روشنفکری دینی، وقتی روشنفکر دینی به دنبال سازوکار فهم متن می‌گردد، به این خدا برنمی‌خورد. خدای شارع است ولی دو تا ویژگی در او حضور ندارد؛ یکی لزوماً کشف اراده جدی، دیگر محور نیست و دوم این که خدای مالک یوم‌الدین در روش‌شناسی فهم، دیگر تأثیر ندارد.

• همین تفسیر به رأی را علناً می‌پذیرند یا نتیجه تفسیر را؟

با یک سری واسطه‌هایی، در جریان روشنفکری دینی عربی، این مسئله پیش می‌آید که من باید

از متن بر اساس تحولات اجتماعی روز تفسیر جدیدی ارائه کنم. اما می‌خواهد که این فهم همچنان در بستر سنت رخ بدهد. منعزل از سنت نباشد؛ تحمیل بر متن نباشد؛ لذا در مذاهب گذشته جای پایی پیدا می‌کند به نام معتزله. معتزله‌ای که قائل است به این که مجتهد در هر صورت ثواب دارد. در معتزله اگر مثبت باشد دو ثواب دارد، اگر هم مقطع باشد یک ثواب دارد. لذا اجتهاد به خطا زیاد برایشان مسئله نمی‌شود؛ چون در هر صورت ثواب دارد.

• حتی اگر خطای عمد باشد؟ بالاخره پیش‌فرضش این است که خداوند به من این اجازه را داده است که در هر زمان یک‌طوری متن را درک کنم.

روشنفکر دینی در روشش بنا را بر خطای عمد نمی‌گذارد. صرفاً با این استناد راه را برای اجتهاد پویا فراهم می‌کند. این سؤال برای فقیه مطرح است که در روش‌شناسی خود هم دنبال اجازه خدا می‌گردد. برای روشنفکر دینی این سؤال مطرح نیست.

• یعنی اگر از آن‌ها سؤال کنیم، می‌گویند مسئله ما نیست؟

یعنی اگر از آن‌ها سؤال کنیم، متوجه می‌شویم که روش‌شناسی فقیه با روش‌شناسی دینی متفاوت است. او چون سازوکار فهم را سازوکار بشری می‌داند، سؤال‌هایی مثل این که حالا خداوند اجازه داده است از طریق علم یا علمی استناد تمام می‌شود یا نه، دیگر وارد این فضا نمی‌شود و این روش‌شناسی بومی اصول فقه است که فهم بند شده به خداوندی که مالک یوم‌الدین هم هست. لذا این سازوکار فهم و این روش‌شناسی در روش‌شناسی هرمنوتیک نیست؛ در سایر روش‌های



تهیه متن نیست؛ فقط در اصول فقه موجود است.

• یعنی به تعبیری ممکن است شما درباره یک متن عادی، کتابی که در ۲۰۰ سال پیش نوشته شده است، می‌گویید من این را می‌خوانم که استفاده خودم را برای زندگی امروز داشته باشم. یعنی برای زندگی امروزم تداعی معانی می‌کنم. کتاب عادی مثل گلستان سعدی؛ کتاب ۷۰۰ سال پیش را می‌خوانم و می‌گویم من امروزه چه برداشتی از این متن می‌کنم که برای زندگی امروز راحت باشم و بهتر به نتیجه برسم. به اصطلاح یک تلنگرهایی به ذهن من بزنند ولی عملیات اصلی، کار من است. یعنی خودم می‌خواهم دریافت کنم. همین عملیات را نسبت به متون کتب مقدس رفتار می‌کند؟

بله! خصوصاً در متون ادبی، چون که بحث زیبایی‌شناسی هم مطرح است؛ میزان قدرت و مهارت و ذوق خواننده هم به میان می‌آید. حافظ می‌گوید:

نه خلاف عهد کردم نه حدیث جز تو گفتم
همه بر سر زبانند و تو در میان جانی

گفت‌وگویی که بین روشنفکری دینی و جریان مقابلش صورت گرفته، یک سری مبانی کلامی دارد و به نظرم مهم‌ترینش تصویر دو طرف، چه جریان روشنفکری دینی و چه جریان مقابل که هسته مرکزی‌اش اندیشه فقهی است، از خداست

این جا در واقع بر اساس ذوق خواننده، ممکن است تفسیرهایی به این شکل باشد که خواننده اصلاً در نخ این هم نباشد که حافظ اراده جدی‌اش این بوده یا نه؛ که وجوه زیبایی‌شناسی بیشتری را برملا کند. ولی در متون غیرادبی، در متونی که بحث زیبایی‌شناسی مطرح نیست، فقط بحث فهم و اراده است؛ آنجا وقتی استدلال‌ها، روش‌شناسی، متون و مباحث مختلف جریان‌شناسی دینی را می‌خوانیم، متوجه می‌شویم که کاملاً با جریان فقاقت متفاوت است، منظورم فقاقت اصیل است. فلذا اصلاً اصطلاحات متفاوت است؛ نوع روشی که به کار می‌برند، متفاوت است؛





این جا ظهور مطرح است؛ حجیت مطرح است؛ پای اصل وسط می‌آید؛ به این دلیل است که شبکه روش‌شناسی آن متفاوت است با شبکه روش‌شناسی این جا. این طرف، حتماً خدای شارع مالک حضور دارد؛ ولی آن طرف نه، خدا فقط ماتن است؛ بعد از تولید متن کنار رفته است. خواننده و متن و روش‌شناسی بشری فهم است. لذا در مقدمه کتاب دوائر الخوف می‌گوید که اگر ماییم و فهم متن، و آن مبنای اعتزالی که اجتهاد مستمر را اجازه می‌دهد، پس باید خواننده حتماً از آخرین دستاوردهای بشری برای فهم متن استفاده کند و استفراغ وسع کند. یعنی «استفراغ وسع» که یک اصطلاح فقهی است را در خدمت این معنا قرار می‌دهد که آخرین دستاوردهای روش‌شناسی بشری استفاده بشود؛ وگرنه پذیرفته نیست؛ چون استفراغ وسع نکرده و از روش ۳۰۰ سال پیش استفاده کرده است.

• من این حرف حامد ابوزید را به گونه دیگری هم فهم می‌کنم؛ شما از تمام دستاوردهای بشری در فهم متن استفاده کن و یک چیزهایی را بفهم که قبلاً نمی‌فهمیدی و این را به خداوند نسبت می‌دهی. می‌گویی این اراده خداوند بوده است. نه این که من با این متن، دلم می‌خواهد این طوری بفهمم. اگر این متن را این طوری بفهمم، برایم کارآمدتر است. نه! من هم این جا فرض می‌کنم یک اصولیه ما زبان‌شناسی سوسور را بخواند؛ ادبیات تحلیل زبانی‌ها را بخواند تا بتواند استفاده بهتری از متن ببرد. چرا شما این طور مقدمه کتاب نصر حامد ابوزید را حمل نمی‌کنید؟ یعنی او هم دغدغه حجیت دارد ولی می‌خواهد متن را مدرن بفهمد.

مقدمه را صرفاً که تفسیر نکردم؛ با خواندن مقدمه‌ای که در کتاب اشراف شده، مسئله این است که آن روش جدید، هرمتیک باشد یا تحلیل گفتمان باشد؛ یا هر روش نظری جدیدی باشد؛ به راحتی نمی‌تواند در خدمت روش‌شناسی جدید حجیت محوری قرار بگیرد؛ چون که فقط صرف روش نیست. گران باره از نظریاتی است که تنه به تنه روش‌شناسی حجیت محور می‌زند. لذا اگر کسی بخواهد از آن روش‌شناسی استفاده کند، باید بصیرت نظری و روشی خیلی بالایی داشته باشد؛ کجا در تعارض است؟ فکری برای آن تعارض‌ها کند. وقتی در هرمنوتیک، شما قائل هستید که بخواهید از روش هرش استفاده کنید و این روش به شما می‌گوید که اساساً متن نمی‌تواند در تمام لایه‌های معنایی‌اش برای تاریخ‌های دیگر مورد استفاده قرار بگیرد، ناخودآگاه شما در فهم متن به سراغ تفکیک لایه‌های معنایی می‌روید. خوب وقتی که این نظریه چنین لایه‌های معنایی برای شما در فهم متن شارع می‌آورد، دیگر اساساً با جاودانگی تشریعی که در دین مطرح است، در تعارض است؛ یا وقتی که شما در تحلیل گفتمان با این مسئله مواجه می‌شوید که معرفت زائیده تعاملات اجتماعی است، وقتی می‌خواهید با این فهم از معرفت به سراغ فهم وحی بروید که به شما می‌گوید نه، معرفت ناشی از معرفت خالص است؛ معرفت ناب است؛ ناشی از تمایلات اجتماعی نیست؛ با این در تعارض است. نمی‌خواهم بگویم که باعث نمی‌شود ما در فهم‌مان از معرفت و معنا یک مقدار تجدید نظر کنیم و آن را از حالت خام درآوریم و یک مقدار پیشرفته‌ترش کنیم؛ می‌خواهم بگویم این یک بصیرتی می‌خواهد که منتج به سؤالاتی شود که آن سؤالات را با توجه به ویژگی‌های اصیل دستگاه

فقاہت حل کنیم؛ نه این که درست، بدون توجه به لایه های پنهان نظری و روشی آن را استفاده کنیم. اگر واقعاً ما ملتفت شدیم که معنا، لزوماً امر اصیلی نیست و لایه های تاریخی دارد، باید آن را به صورت یک مسئله حل کنیم؛ گرچه می پذیریم که در متن حجیت محور هستیم؛ ولی دست ما نیست. معنا لایه هایش تاریخی است و این با حجیت چطور حل می شود؟ این را تبدیل به سؤالی می کنیم که حلش می کنیم و در اثر این سؤالات، مسئله به روش شناسی پیشرفته تری می رسد.

• پس مسئله اول این است که این ها تصویرشان از خداوند متفاوت است. مسئله آن ها بعد از تصویر خداوند چیست؟

بله! مسئله بعد برمی گردد به بحث تصویری که از جاودانگی هست. جاودانگی مسئله خیلی مهمی است. برای هر دو طرف مهم است. هم در طیف روشنفکری و هم در طیف مقابل روشنفکری. طیف سومی هم وجود دارد. طیف سنتی و

می کند، تا با جاودانگی جور در بیاید؛ و لذا جاودانگی را این طور فهم می کند. در مورد روایات این طور فهم می کند که درست است که روایات مثلاً به زراره گفته شده اما حواسش بوده که ذهن هزار سال بعد هم می شنود و او هم جزو مخاطب است. یا علم الهی را این گونه فهم می کند که خداوند چون عالم بوده است به تحولات تا ۵ هزار سال، با توجه به آن علم آن طور آن الفاظ را گفته است؛ لذا هر زمانی ما زندگی کنیم، چه آن زمان باشد و چه ۵ هزار سال بعد، می توانیم از آن متن مستقیماً استفاده کنیم. این تصویر را، تصویر خام از جاودانگی این طرف می گذارم. آن طرف هم یک تصویر از جاودانگی دارد که جاودانگی را می پذیرد. در بحث زنان، اسما بارلاس بحث مفصلی در این حوزه دارد؛ چون دغدغه اش، دغدغه قرآن است؛ او تصریح می کند به این که ما وحی را می پذیریم؛ جاودانگی را هم می پذیریم؛ ولی جالب است، اسما بارلاس جمله ای دارد؛ می گوید شما نمی توانید دین

مواجهه فقیه با قرآن و روایات به مثابه متنی است که در آن اراده الهی منکشف می شود و فقط خدایی نیست که اراده اش را در متن بیان کرده باشد؛ بلکه خدایی است که روز قیامت هم فقیه را در مقابل استنادی که از متن داده و فهمی که از متن داشته، بازخواست می کند

کلاسیک ما جاودانگی را این طور فهم کرده که قرآن دارد با مخاطب صحبت می کند؛ مخاطبی که انسانی است با ذهن مشترک؛ اگذا از زمان نزول قرآن تا قیامت ۵ هزار سال باشد، قرآن آمده با یک ذهن مشترک ۵ هزار ساله، یعنی اشتراکات ذهن های انسانی ۵ هزار ساله را در نظر گرفته و با آن صحبت





کنی، اتفاقاً باید تاریخی اش کنی؛ چرا؟ می گوید متن را تاریخی فهم کن که متوجه شوی فروعاتش برای آن زمان خاص است؛ متغیراتی دارد که برای آن زمان خاص است و یک ثوابتی دارد؛ آن ثوابت را در بیاور و جاودانه کن. برای این که آن ثوابت را درک کنی باید آن را تاریخی بفهمی. لذا در بحث زنان می گوید من قائلم که قرآن جاودانه است؛ ولی قومیت، نفقه، ارث و... چون مربوط به آن تاریخ است، برای قبیله عرب است؛ چه چیز آن جاودانه است؟ معروف و اصل عدالت و... جاودانه است؛ لذا این هم در حوزه زنان جاودانه است.

• ما به یک مشکلی برمی خوریم. آقای ملکیان هم وقتی طرح بحث می کند، اهداف دین و برنامه دین را مطرح می کند. می گوید هدف دین برابری زن و مرد است، ولی در جامعه عربی جاهلی که زن خودش به ارث می رفته و هیچ ارثی گیرش نمی آمده، نه می شد طفره رفت و نه با یک گام واحد به برابری رسید. این یک حرکت تدریجی لازم دارد. ابتدا یک نیمچه ارثی به او می دهید؛ یک نصف دیه ای به او می دهید؛

اجمالاً مالکیت را به رسمیت می شناسید تا بعد؛ جهت گیری احکام به سمت برابری است. ولی بعد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از دنیا رفتند و به عصر فقها رسیده ایم، دیگر فقها حواسشان نبوده که به اهداف دین توجه کنند؛ گفتند ما هستیم و این برنامه دینی؛ ما همین جا بایستی جمود بر ظواهر نصوص داشته باشیم؛ ظهورات و... خب ما یک اشکالی به آقای ملکیان می گیریم که آن اشکال را به اسما بارلاس و کسان دیگر نمی گیریم. به ادبیات روشنفکری اهل تسنن نمی گیریم و آن، این است که آقای ملکیان، شما به خودتان زحمت ندادید که ادبیات را شیعی کنید؛ یعنی ما بعد از عصر پیامبر صلی الله علیه و آله به عصر ائمه معصومین علیهم السلام می رسم. این ۲۵۰ سال برای ما خیلی مهم است و اتفاقاً ما قرائنی داریم که جامعه با برخی تغییرات در احکام، مثل بحث دیه راه می آمده، ولی ائمه جلویش را گرفتند و تصریحش کردند و گفتند ما باید در نفوسات پیامبر صلی الله علیه و آله همانجا متوقف می شویم و جلوتر نمی رویم. اما مسئله ای که دارم این

است روی چه حسابی روشنفکری دینی جرأت می‌کند بگوید برابری یا یک مفهوم دیگری مثل معاشرت به معروف از ثوابت دین است؟ ما از کجا می‌توانیم حدس بزنیم که ۵۰۰ سال یا ۵۰۰۰ سال دیگر هم دوباره برابری ارزش مسلط بر آن زمان باشد؟ مگر از ۵۰۰۰ سال پیش تا الان برابری جنسیتی ارزش مسلط بر تمام دوران‌های تاریخی بوده؟ خیر. در برخی دوران برابری



در ادبیات روشنفکری دینی، خدای شارع است ولی دو تا ویژگی در او حضور ندارد؛ یکی لزوماً کشف اراده جدی، دیگر محور نیست و دوم این که خدای مالک یوم الدین در روش شناسی فهم، دیگر تأثیر ندارد



ضد ارزش تلقی می‌شده است. در عصر مدرن، برابری ارزش مسلط تلقی می‌شود. ممکن است ۱۰ هزار سال دیگر چیز دیگری ارزش مسلط تلقی شود. پس خانم بارلاس یا آقای ملکیان و... از کجا تشخیص می‌دهند این مفهوم جزو ذات دین است؟ ما از کجا بدانیم فردا چرخش روزگار چه خواهد بود؟

ادبیات روشنفکری که در موردش بحث می‌کنید، ادبیات روشنفکری مدرن است. بعد این نقدی که وارد می‌کنید، نقد تنبه دوره پست مدرن است. ادبیات روشنفکری آقای ملکیان، آقای شبستری، ودود، اسما بارلاس و... همه برای دوره مدرن است که همچنان تاریخ را تکامل خطی می‌دیدند و وقتی بشر به ایده برابری رسیده، قطعاً این برابری ایده درستی است.

• و بالاتر از برابری هم تأثیری ندارد.

بله! یعنی این طور نمی‌شود که به تفاوت برگردید. بعد که دوره پست مدرن، تکامل خطی مورد نقد قرار گرفت؛ حتی در فمینیست‌ها، در فمینیست‌های حول و حوش ۲۰۰۰ به این طرف، برابری منتقدین جدی دارد و بحث‌ها مبتنی بر تفاوت است نه بر برابری و در فمینیست‌های اسلامی هم کسی مثل عایشه هدایت‌الله در کتاب حاشیه‌های فمینیستی این نسل از فمینیست‌های اسلامی را نقد می‌کند و می‌گوید شما چطور حواستان نبود که دارید برابری را اصل می‌گیرید و تحمیل به متن می‌کنید. یعنی اشکالی که عایشه هدایت‌الله به فاطمه مرنیسی گرفته، این است که خیلی واضح است که شما برابری را تحمیل بر متن می‌کنید. آن قدر که این پروژه برای عایشه هدایت‌الله وضوح دارد که برای خود فاطمه برونسی وضوح نداشته است. چون در فضایی زندگی می‌کند که برابری یک اصل کاملاً درست و مسلم شده است. لذا همین الان هم، جامعه فکری فرهیختگی ما - نمی‌خواهم بگویم خیلی نخبگانی - هنوز در دوران مدرن - حداقل - در حوزه زنان فکر می‌کند. فلذا یک اصول مسلمی مثل برابری را اصل مسلم می‌گیرد و در این جریان دارد متن دینی را تفسیر می‌کند.

• برگردیم به مفهوم جاودانگی. در ادبیات اجتهادی خودمان، به معنای جاودانگی احکام مسلم شریعت و برنامه شریعت است ولی در ادبیات روشنفکری دینی به این سمت می‌رود که به تعبیری حرمت دین یا اصول کلی‌اش بماند؛ ولی برای این که جاودان بماند، مجبور است که تغییرات را بپذیرد.

خودش را سبک‌تر کند. مثل این است که بالون



برای این که روی هوا بماند، باید یک مقداری از بار خودش را ببندد. این ها بار دین را می اندازند؛ چون دین سنگین می شود و نمی تواند با تغییرات همراهی کند؛ پس دین را سبک تر می کنند.

• یک اتفاق دیگری هم می افتد که گویا خیلی به آن توجه نمی شود و آن این است که ما در ادبیات اجتهادی مان وقتی می گوئیم این حکم دیگر در زمان های بعدی، در موقعیت های بعدی جاری نیست، دلیل می خواهد؛ یعنی تا دیروز دیه زن نصف دیه مرد بوده است، دیگر در این زمان دیه زن نصف دیه مرد نیست؛ این دلیل می خواهد که چطور شد حکم قبلی قطع شد؟ و این که بخواهیم یک حکم جدیدی را بگوئیم که دیه زن الان برابر شده، این هم انتسابش به شریعت دلیل دیگری می خواهد. در این جا ما دو دلیل می خواهیم؛ یکی قطع حکم سابق، دوم جعل حکم لاحق. اما در روشنفکری دینی گویا ما می گوئیم دین یک احکامی را در یک موقعیت زمانی جعل کرده ولی از جعل خودش عقب نشینی می کند و دارد به دست بشر می سپارد. یعنی شما برای احکام جدیدی که صادر می کنید، به دنبال دلیل شرعی نمی گردید. یک توجیهاتی برای خودتان می آورید. یعنی من تا دیروز اگر دیه زن را نصف دیه مرد می دادم، استناد به نص میکردم. اما حالا اگر شما می خواهید بگوئید دیه زن با دیه مرد برابر است نمی گوئید چون خدا گفته، چون پیامبر ﷺ گفته، چون دین گفته است؛ مگر این که به تعبیری بخواهید بگوئید من برابری را از دین گرفته ام؛ یعنی خداوند این جواز را برای من صادر کرده است که تشخیص بدهم در چه موقعیتی هستم و خودم این پله ها را به سمت برابری طی کنم. دیگر این پله هایش اجازه

شریعت نمی خواهد.

بله! تحقیقات جدید - نه در معرفت شناسی و نه در زبان شناسی - ولی آن ها که در حوزه شناختی انجام می شود، جالب است. اگر ما به این توجه داشته باشیم که شناخت در بحث فهم متن، فقط متن نیست، بلکه بین متن توزیع می شود و تحولات پیرامونی، بهتر درک می کنیم که چه اتفاقی می افتد. این میان، فقط روشنفکری دینی و در مقابلش جریان سنتی نیست. بلکه جریان پر قدرتی است تحت عنوان کسانی که در حوزه تاریخ اندیشه کار می کنند و به آن مدرنیسم اسلامی می گویند و

روشنفکر دینی در روشش بنا را بر خطای عمد نمی گذارد. صرفاً با این استناد راه را برای اجتهاد پویا فراهم می کند

خیلی ها در آن قرار می گیرند. حتی به تعبیر برخی از بزرگانی که در دوران معاصر دغدغه تفسیر و تبیین را دارند، آن ها هم در این دسته قرار می گیرند؛ فرض کنید کتابی هست که آقای فرزین وحدت نوشته که ترجمه هم شده؛ اگر بر اساس تعریف ایشان مدرنیسم اسلامی را تعریف کنیم، شهید مطهری هم در آن قرار می گیرد. شاید علامه طباطبایی هم در آن قرار بگیرد. آن هم طیف قابل توجهی است. طیفی که اگر فهم متن، یک سرش متن باشد و یک سرش من فهمنده، من خواننده، آن موقع مفاهیم پیش فرض من به غیر از مفاهیم آگاهانه من، این وسط مهم است و باید بررسی کنیم که در حوزه روشنفکری دینی چقدر این مفاهیم پیش فرض و مفاهیم آگاهانه در فهم من تأثیر می گذارد؛ چقدر



در مدرنیسم اسلامی و در جریان سنتی تأثیر می‌گذارد. در جریان روشنفکری دینی با آن تصویری از خدا و مبانی کلامی جاودانگی و آن چیزی که خدمتتان عرض کردم، آن طرفش مشخص است. ولی این طرف هم، همین بحثی که در مورد برابری داشتیم؛ خود شخص روشنفکر دینی به عنوان خواننده، پیش فرض گرفته است که تغییر اصالت دارد و راه جریان بشری تغییری می‌کند که متن باید خودش را با این تغییر بسازد که اگر نسازد، عقب می‌ماند؛ اگر بخواهد دین جاودانه باشد، حتماً باید سازگار با این تغییرات باشد. این پیش فرض روشنفکری دینی ماست. مدرنیسم اسلامی ما که از اجتهاد هم استفاده می‌کنند و بعضاً مجتهدین هستند و نه به اندازه روشنفکر دینی متأثر از مدرنیسم شده‌اند، ولی به این اندازه متأثر شده‌اند که پیش فرض شان این است که انسان دارای عاملیت است؛ انسان، انسان مسخر است؛ این انسان، انسانی است که می‌تواند تغییر بدهد. انسان دارای عنصر مسخریت و توان تغییر، یعنی انسانی که در دوران روشنگری خلق شده است ولی انسان دوره فقیه سنتی ما اصلاً چنین انسانی نیست. انسانی است که کاملاً متعبد است. این سه تا انسان را با هم مقایسه کنیم: انسان متعبد، انسانی که متعبد است ولی مسخر است و می‌تواند تغییر کند، انسان مسخر؛ مسخری که حوزه تسخیر و حوزه تغییرش تالایه‌های عمیق متن هم می‌رود؛ یعنی می‌تواند متن را هم تغییر بدهد. این طیف را در نظر بگیریم، می‌شود فهمید که چرا در مواجهه با متن متفاوت عمل می‌کنند. طیف سنتی پیش فرضش انسان متعبدی است که هیچ وجه تسخیری ندارد؛ خداوند به همه تحولات عالم بوده است و براساس علمش به همه تحولات، تا روز قیامت متن را آورده؛ پس این متن یک بسته کاملی است. من اگر این متن را بفهمم و به آن عمل کنم، قطعاً به سعادت می‌رسم. لذا اگر اشکالی وجود دارد، در این است که من عمل نکرده‌ام. اشکال را در عدم امتثال کامل می‌دانیم. لذا اصلاً روزه‌ای در این انسان وجود ندارد که زمان برایش مهم باشد؛ تغییر برایش مهم باشد؛ در روش شناسی اش چیزی نیست که تغییر را بفهمد. دو زمان بیشتر ندارد؛

قبل از اسلام و بعد از اسلام. بعد از اسلام همه، هم بسته وجود پیامبر ﷺ هستیم؛ چون بسته کامل را او آورد است. تغییر را با توجه به مبانی کلام علم برای ما حل می‌کند. خداوند، عالم کامل به تغییرات بود و لذا بسته کامل را او آورد و لازم نیست حواسمان به تغییرات باشد. برای مدرنیسم اسلامی ما، که اسمش را روشنفکری دینی



وقتی در هرمنوتیک، شما قائل هستید که بخواهید از روش هرش استفاده کنید و این روش به شما می‌گوید که اساساً متن نمی‌تواند در تمام لایه‌های معنایی‌اش برای تاریخ‌های دیگر مورد استفاده قرار بگیرد، ناخودآگاه شما در فهم متن به سراغ تفکیک لایه‌های معنایی می‌روید



گذاشتیم، این جاروزنه‌ای پیدا می‌شود که زمان وارد می‌شود. کدام روزنه؟ همچنان حجت محور است و به اجتهاد جواهری اعتقاد دارد ولی یک روزنه باز شد و آن روزنه این است که انسان مسخر است. در تفسیرالمیزان علامه طباطبایی، بحث تسخیر ارتباط با انسان پیدا می‌کند؛ انسان مسخر است و این در پروژه شهید مطهری به خصوص در بحث زنان، در بحث حجاب خودش را نشان می‌دهد؛ عملاً انسانی است که برای رفع دغدغه زن دینداری که در تهران زندگی می‌کند، سعی می‌کند حکم حجاب را بازخوانی کند. لذا یک روزنه‌ای پیدا می‌شود که زمان تغییر، برای مدرنیسم اسلامی مهم باشد. برای روشنفکر دینی که اصلاً تغییر اصالت پیدا می‌کند؛ در حد یک روزنه نیست؛ در حد یک پروژه، اجتهاد سنتی حجت محور را کنار می‌گذارد؛

به تغییر اصالت می‌دهد. متن در حد متن قابل تفسیر و تأویل برایش تقلیل پیدا می‌کند.

• پس ما در این جا چند الگو داریم. یک الگویی که در ادبیات سنتی یا به تعبیری فقهاتی وجود دارد که متن به تعبیری دین، چارچوبش ثابت است؛ برنامه‌های ثابت دارد؛ شما الگوی تغییرتان را با این دین ثابت هماهنگ کنید. فرض روشنفکری دینی یک فرض معکوسی است که تغییرات اصالت دارند و شما متنتان را باید با این تغییرات هماهنگ کنید. یک تصویر سومی هست. این تصویر سوم را دوباره تکرار بفرمایید.

بله! این تصویر سوم به این معنی نیست که فقط یک، دو و سه، مثل الگوی سوم. تصویر چهارمی هم می‌تواند باشد. تصویر سومی که فعلاً وجود دارد این است که تغییر را نه این که اصالت بدهد بلکه معتبر می‌داند. این گونه می‌توانم بگویم که تغییر را به رسمیت می‌شناسد.

• اولی هم به رسمیت می‌شناسد.

خیر! به رسمیت نمی‌شناسد. به این معنا که می‌گوید در اندیشه من تغییر، مهم نیست. در اندیشه خودش جایی برای تغییر وجود ندارد.

• من او من ثابتی است. خداوند برای من برنامه‌ای آورده است. این من را ثابت فرض می‌کند.

لذا فرقی ندارد که فقیه ۱۱۰۰ باشد یا ۱۲۰۰ یا ۱۵۰۰ باشد. دستگاه اجتهادی جایی نیست که این تغییر را تحلیل کند و آن را دخالت بدهد. در مورد مدرنیسم اسلامی، پروژه سوم، همچنان پروژه اصلی اجتهاد است. یعنی همچنان حجت محور است ولی چرا این تغییر راه پیدا کرده؟ چون که قائل است که تغییر را به رسمیت شناخته است؛



اسما بارلاس می گوید که اگر متن را بخواهی جاودانه کنی، باید تاریخی اش کنی؛ متن را تاریخی فهم کن که متوجه شوی فروعاتش برای آن زمان خاص است؛ متغیراتی دارد که برای آن زمان خاص است و یک ثوابتی دارد؛ آن ثوابت را در بیاور و جاودانه کن



بحث زنان نقطه های درگیری تیز می شوند؟ عقل در ادبیات رسمی ما زمانمند نیست؛ تاریخت ندارد؛ آن امری که «ما عید به الرحمن و اکتسب به الجنان» است. اگر بخواهم یک تقریری از آن کنم آقای محمدتقی سبحانی در کتاب ظرفیت های تمدنی علم کلام، آنجا این اشکال را به جریان روشنفکری دینی می گیرد که عقل را که ما کاشفیتش را کاشفیت ذاتی می دانیم، نور علی الاطلاق می دانیم و زمانمند هم نیست. روشنفکری دینی عقل را با مفهوم دیگری به نام عقلانیت، چارچوب های بینش و معرفت و... خلط کرده است؛ این ها امری تاریخی

دین من، چون دین جاودانه است، باید بتواند این تغییر را مدیریت کند. کدام ظرفیت در این امر ثابت وجود دارد که بتواند این امر متغیر را مدیریت کند؟ اجتهاد. لذا مرحوم اقبال مستقیماً از واژه اجتهاد که قوه محرک اسلام است، استفاده می کند. در کتابشان و در چند جای دیگر فرموده است که اجتهاد قوه محرک اسلام است و اجتهاد نه به معنای کارکرد سنتی خودش، استنباط احکام فرعی از ادله تفصیلی است؛ بلکه به مثابه این کارکرد جدید، یعنی ظرفیتی در فقه که می تواند در آن فقه و احکام ثابت را بر تغییرات تطبیق بدهد؛ لذا حتی همان موقع در کتاب خودشان، ظرفیت را مطرح می کنند؛ از قواعد ثانویه، حکم حکومتی، عنصر لاضرورت، مصلحت و... ایشان اسم می برد و این ها ابزارهای اجتهاد است که می توانند متغیر را مدیریت کنند. این جریان سوم بود؛ جریانی که تغییر را به رسمیت شناخته و با بازتعریف اجتهاد می خواهد تغییر را مدیریت کند.

• این هم دو تا مفهوم؛ تصویر از خدا، تصویر از جاودانگی دین. روشنفکری دینی در رتبه های بعدی چه مفاهیمی را دارد که بر اساس آن در





هستند، عقلانیت امری تاریخی است؛ آنجایی که روشنفکر دینی می‌گوید عقل تاریخت دارد و بحث از عقل زمانه می‌کند، عملاً دارد بحث از عقلانیت می‌کند. به تعبیر دیگر چون امروزه عقلانیت مسلط، عقلانیت فردگراست؛ بنابراین آموزه‌های دینی‌تان باید به یک نحوی با این عقلانیت هماهنگ باشد. در حالی که در استنباط احکام آن عقلانیت به رسمیت شناخته نمی‌شود و در ادبیات رسمی ما حجیتی ندارد. اگر میشود تقریر علمی از آن بفرمایید.

در ادبیات فضای غربی که بحث عقل بعد از دوران عقل‌گرایی دیگر تقریباً داستانش تمام می‌شود. یعنی در دوران روشنگری است که با افرادی مثل دکارت عقل مهم است، ولی بعد با هیوم و کانت و... پروژه عقل تمام می‌شود و آن چیزی که مطرح است با فاصله، بحث عقلانیت است و ما رشنالیتی داریم؛ تقریباً می‌شود گفت اگر بخواهیم تحلیل کنیم، تحلیل تاریخی و فرهنگی می‌شود؛ در روشنفکری دینی هم همینطور است.

• می‌خواهم بگویم روشنفکری دینی تعمد دارد که از واژه عقل استفاده کند. چرا نمی‌گوید عقلانیت؟! چرا از یک واژه دیگر استفاده نکرد؟! ایشان که می‌گویند عقل یک امر تاریخی است، به تعبیری کلاه ما را برمی‌دارند.

خیر! دو جغرافیای فکری است که آنقدر از هم فاصله گرفتند که مفاهیمشان کاملاً متفاوت شده است. وقتی بعد از دو جغرافیا، دو سفیر با هم صحبت کنند، با الفاظ مشترک و معانی مختلفی صحبت می‌کنند. من خاطرم هست یک بار

جلسه‌ای بود که یکی از شاگردان پلانتینگا آمدند و با یکی از فیلسوفان قم صحبت کردند. هر دو طرف در مورد عقل و دین صحبت می‌کردند ولی شاگرد پلانتینگا وقتی می‌گفت عقل، منظورش همین عقل بود؛ نه این که بخواهم بگویم تاریخی. ولی عقلی بود که برایش اویدنس^۱ مهم بود؛ شاهد مهم بود؛ نه یقین که اصلاً مهم نیست برای چنین عقلی، حتی از جاستیفیکیشن^۲ دهه ۶۰ و ۷۰ هم عبور کرده و رشنالیتی^۳ برایش مهم است. یعنی



در روشنفکری دینی می‌گوییم دین یک احکامی را در یک موقعیت زمانی جعل کرده ولی از جعل خودش عقب‌نشینی می‌کند و دارد به دست بشر می‌سپارد



حتی در معرفت‌شناسی که خیلی نزدیک است به معرفت‌شناسی ما، در آنجا هم عقل کاملاً متفاوت شده است. فلسفه ما در آن ظرف، عقل را در همان سنت فلسفه مشایی و صدرایی فهم می‌کرد.

• فکر هم می‌کرد هر دو تایش یک چیزی را می‌گوید؟

یقین برایش مهم بود. نتیجه‌ای که در پایان جلسه به آن رسیدند هم جالب بود؛ این که اول باید در مفاهیم پایه خودمان به توافق برسیم. چون هر بحثی که می‌کردند، جور در نمی‌آمد. متوجه شدند منظورها از مفاهیم پایه کاملاً متفاوت است. بله! مفاهیم پایه متفاوت است؛ چون در جریان روشنفکری ما در سنت فکری‌ای پرورش یافته که فهمش از عقل،

تجربه و سایر مفاهیم پایه متفاوت است. لذا وقتی با هم گفت‌وگو می‌کنند، طول می‌کشد تا گفت‌وگو شکل بگیرد. لذا تجربه گفت‌وگوهای این دو جریان در دهه ۷۰، تجربه چندان موفق نیست. کم پیدا می‌شود در منازعات بفهمیم اصلاً گفت‌وگو شکل گرفته است. وقتی که از فهم صحبت می‌شود، وقتی که از معنا صحبت می‌شود، وقتی که از تشکیک صحبت می‌شود؛ کلاً دو فاز متفاوت است.

• ما در ادبیات دینی مان می‌گوییم که عقل ملاکی است که درست یا غلط را تشخیص می‌دهد و حجیتش هم ذاتی است. همچنین ادبیاتی در روشنفکری دینی هست که عقل در معنای تاریخی اش حجیت دارد و احکام شرعی باید عقلی باشد و تأیید عقل، همین عقل تاریخی، را می‌گیرد یا نه؟ این تاریخی حجیتش از کجا می‌آید؟ حجیت برای شما مسئله نیست. خوب چه چیزی جایگزینش می‌گذارند؟ من مواجه می‌شوم با این که آقای کدیور می‌گوید بحث همجنسگرایی حرام است؛ اما می‌گوید تا چه زمانی حرام است؟! تا زمانی که عقل زمانه نگوید که شیوه زیست خوبی است و درست است؛ اگر گفت، می‌گوییم حرام نیست. روی چه حسابی شما عقل تاریخی را مسلط کردید؟!

این مفاهیم را باید در خاستگاه خودش فهمید و وقتی که روشنفکری دینی را به کار می‌بریم، تفاوت قائل بشویم. یعنی وقتی که یک معرفت‌شناس درجه یک تراز دارد از عقلانیت یا عقل استفاده می‌کند؛ یا وقتی که وبر دارد از عقلانیت استفاده می‌کند؛ تفاوت قائل شویم با وقتی که یک روشنفکر دینی دارد استفاده می‌کند. چرا؟ چون وقتی نفر اول دارد استفاده می‌کند، معلوم است در چه سنت

فکری استفاده می‌کند. مفهوم کاملاً مشخص و روشن است که برای رفع چه نیازی آمده؛ کاملاً مشخص است. در صورت معرفت‌شناسی مشخص است که چرا عقلانیت آمده است؛ چون به جای توجیه آمده؛ به جای جاستیفیکشین آمده است. جاستیفیکشین خیلی سختگیرانه است. عقلانیت به جایش می‌آید که باور صادق یک مقداری پذیرش راحت‌تر باشد. لذا از یک دهه‌ای به بعد باور صادق عقلانی می‌شود، نه باور صادق موجه. در جامعه‌شناسی عقلانیت با انواع خودش می‌آید. آنجا معلوم است برای چه می‌آید؛ ولی چرا با روشنفکری دینی تفاوت قائل می‌شویم؟ چون روشنفکری دینی چه در عرب، چه در ایران می‌خواهد پلی بزند بین این مفاهیم با مفاهیم

مدرنیسم اسلامی ما که از اجتهاد هم استفاده می‌کنند و بعضاً مجتهدین هستند و نه به اندازه روشنفکر دینی متأثر از مدرنیسم شده‌اند، ولی به این اندازه متأثر شده‌اند که پیش‌فرض‌شان این است که انسان دارای عاملیت است؛ انسان، انسانِ مسخر است؛ این انسان، انسانی است که می‌تواند تغییر بدهد

موجود در سنت ما و این پل خوب زده نمی‌شود. به تعبیری چندان تحلیل مفهومی عمیقی در استفاده از این مفاهیم ندارد. لذا وقتی می‌گوید عقل، در این سنت کاملاً اگر معتبر و حجت است به این دلیل است که فراتاریخی است و حجیتش ذاتی است و نمی‌تواند اصلاً اشتباه فهم کند و البته حوزه خیلی محدودی هم می‌تواند تصدیق



کند. حوزه‌ای که تصورش کاملاً برایش بدیهی است و ذهن در اختیارش است و به آن مسلط باشد. این را پلی می‌زند بین عقل و عقلانیتی که در دستگاه جامعه‌شناسی گاهی اوقات و در دستگاه معرفت‌شناختی متأخراً، استفاده شده و مغالطه خیلی روشنی رخ می‌دهد. احکامی را برای عقل بار می‌کند که اجازه روش‌شناسی را از سنت گرفته ولی مفهوم را از جریان اندیشه غربی و این‌جا خلط رخ می‌دهد. عقلی که در سنت آمده، عقل حجت است ولی در تراست ما به جز در سه چهار مسئله ضد و امر و نهی و...، جایی برای مصداق



در تفسیرالمیزان علامه طباطبایی، بحث تسخیر ارتباط با انسان پیدا می‌کند؛ انسان مسخر است و این در پروژه شهید مطهری به خصوص در بحث زنان، در بحث حجاب خودش را نشان می‌دهد؛ عملاً انسانی است که برای رفع دغدغه زن دینداری که در تهران زندگی می‌کند، سعی می‌کند حکم حجاب را بازخوانی کند. لذا یک روزنه‌ای پیدا می‌شود که زمان تغییر، برای مدرنیسم اسلامی مهم باشد



پیدا کردن راه پیدا نکرده است؛ اما در جریان نومعتزله، در جریان روشن فکری دینی، همه احکام ما را با سنجه خودش محک می‌خواهد بزند.

• کسانی در سده اخیر در بین اندیشمندان حوزوی خودمان بودند که دستگاه فقهاتی ما را متهم کردند که چرا از عقل کم استفاده می‌کنید و جایگاه عقل محدود شده است؛ به نظر می‌رسد

این‌ها هم دارند آهسته آهسته از عقل فرازمانی و... کننده می‌شوند به سمت آن عقل تاریخی.

جریان سومی که عرض کردم، مدل اسلامی است که پروژه اجتهاد را در سایه مفاهیم روشنگری می‌خواهد بازتعریف کند؛ یکی از مهم‌ترین مفاهیم روشنگری همان انسان خودآیین یا انسان مسخر است که آن هم با چراغ عقل خودش - به تعبیر کانت - می‌خواهد پیش‌روی کند؛ و اتفاقاً می‌بیند عقل در ادبیات سنتی ما ادبیات دارد. ولی این ادبیات به آن اجازه نمی‌دهد که چندان راه را باز کند و لذا اشکال می‌کند که چرا؟ ولی عملاً وقتی پای کار اجتهاد جواهری می‌آید، دستش بسته است؛ لذا مدام سعی می‌کند که راهی باز کند ولی پروژه به جایی نمی‌رسد.

• یکی دیگر از مفاهیمی که روشنفکران دارند با آن کار می‌کنند، مفهوم عدالت است که حالا عدالت هم در ادبیات رسمی ما باز یک معنایی دارد؛ عدالتی که مدرکش عقل است و تشخیص عدالت هم زمانمند نیست؛ اما برای روشنفکری دینی به نظر می‌رسد عدالت یک معنای روانشناختی پیدا می‌کند؛ در واقع احساس عدالت است؛ مردم یک زمانی احساس خوشی برایشان به دست بیاید یا نیاید. شما آیه ضرب را دارید و این آیه ضرب را شما امروز می‌خوانید؛ احساس خوشی از آن به دست نمی‌دهد، پس با عدالت زمانه سازگار نیست. اگر ۱۰۰ سال پیش می‌گفتید «واضربوهن...» کسی دردش نمی‌آمد از این آیه؛ ولی امروزه نسل جدید دردشان می‌گیرد. این‌که ما بخواهیم این حکم را امروز هم جریان بدیهیم با عدالت زمانه سازگاری ندارد. یک تقریری هم در مورد مفهوم عدالت بفرمایید.



ما باید وقتی که یک معرفت شناس درجه یک تراز دارد از عقلانیت یا عقل استفاده می کند؛ یا وقتی که وبر دارد از عقلانیت استفاده می کند؛ تفاوت قائل شویم با وقتی که یک روشنفکر دینی دارد استفاده می کند

یک امر معرفتی در خدمت روش شناسی فهم قرار بگیرد؛ دوباره آن خلط رخ می دهد. استناد می کند به «اعدلو»؛ استناد می کند به همه آن آموزه هایی که در مورد عدالت است و به مثابه قاعده معرفتی می خواهد آن را به کار ببرد و دوباره همان اشکال رخ می دهد. حتی گاهی آدم می بیند که در فضایی که حجیت محور است و اجتهاد است هم این خلط رخ می دهد. در تراست خودمان هم که قاعده حسن و قبح داریم یا این گزاره را داریم که خداوند عادل است و به عنوان اصول مذهب قبولش داریم؛ این را دوباره بر اساس مفهوم عدالت معرفتی فهم می کنیم؛ در صورتی که جایگاه او کاملاً روشن است. آن عدالت که به عنوان اصل مذهب

عدالت در ادبیات دینی ما اصلاً عدالت معرفتی نیست؛ عدالت اجرایی است. یعنی به حاکم می گوید؛ به قاضی می گوید که تو در مقام اجرا، عدالت بورز. عدالت معرفتی نیست. یعنی آنچه در معرفت است، از طریق وحی نازل شده است. این یعنی عدالت معرفتی؛ یعنی این که در فهم و استنباط، عدالت یک قاعده باشد. عدالتی که در متن دینی داشتیم، «اعدلو» به تعبیر امام علی (علیه السلام) عدالت به حاکم بود. در واقع متن به تو گفته که زکات را تقسیم کن؛ متن به تو گفته که بیت المال را تقسیم کن؛ متن به تو گفته که در امور جزئیة قضاوت کن؛ در مقام اجرا به عدالت به مثابه یک قاعده اجرایی عمل کن. ظلم نکن و عادل باش. اما در سنت غربی، در فضای اندیشه سیاسی، عدالت صرفاً در مقام اجراییست. عدالت معرفتی است. یعنی برای این که مشخص کنید در اندیشه جان رالز، ذوالحقوق چه کسانی هستند و به چه میزانی حق دارند؛ از دو مفهوم انصاف و عدالت استفاده می کنید. ادبیات روشنفکری می خواهد مفاهیمی مثل مفهوم عدل و... به مثابه



است، صفت خداست؛ نه عدالت منبع معرفتی. بله! این هم که در قاعده قبح و حسن عقلیه آمده کلامی است نه اصولی. یک بحث کلامی است که ما با مذاهب دیگر اختلاف داشتیم که باز هم برمی گشت به دعوی کلامی ما؛ برمی گشت به صفات خداوند. مرحوم مظفر و مرحوم اصفهانی بحث هم کردند ولی نتوانست ادامه پیدا کند. در حد همان چند مسئله عقلی که در سلامت عقلیه بحث می شود؛ لذا دعوا سر عدالت، دعوا سر صفات خدا، و دعوا سر توصیه به عدالت در مقام اجرا بوده است؛ ولی در روشنفکری دینی به مثابه یک منبع معرفتی و یک قاعده معرفتی استفاده می شود. در مدرنیسم اسلامی هم دوباره، همان گروه سوم آمده است؛ یعنی سعی کرده به عنوان یک قاعده فقهی در قاعده عدالت کار شود.

• یک بحث دیگری که نواندیشان دینی مطرح می کنند، بحث تاسیسی و امضایی است. یک مقدار می آید در فضای اصول فقه ما که برخی از این احکام را بر این اساس می توانند دستکاری کنند. در فضای سنتی خودمان، مجتهدین در اصول فقهی یک بحثی را دارند تحت عنوان تاسیسی و امضایی. برخی از احکام شریعت تاسیس و اختراع شرع اسلام بوده است؛ با یک طول و تفصیلی البته؛ اما برخی از امور هست که در زمان قبل از اسلام یا در زمانی که اسلام ظهور کرده در جامعه عربی بوده و آن ها را شریعت امضا کرده است؛ مثل بحث دیه که دیه صد شتر حداقل از زمان جناب عبدالمطلب بوده و بعد در زمان ظهور اسلام همین را امضا کردند. از این جا می خواهند نتیجه بگیرند که به خصوص بسیاری از احکام اجتماعیات اسلام، احکام امضایی است. احکام امضایی

که علما در اصول فقه می گویند، یک چیز دیگری را می خواهند از آن برداشت کنند؛ یعنی تقسیم بندی تاسیسی و امضایی به یک غرض دیگر در اصول فقه قرار گرفته که این اصل می گوید که اگر شک کردی این ویژگی در حکم دیه هست یا نیست، باید مراجعه کنی به عرف آن زمان و ببینی چه بوده است. چون آن عرف

عدالت در ادبیات دینی ما اصلاً عدالت معرفتی نیست؛ عدالت اجرایی است. یعنی به حاکم می گوید؛ به قاضی می گوید که تو در مقام اجرا، عدالت بورز

در آن زمان امضا شده. اما روشنفکری دینی یک بار اضافه به این تقسیم بندی تحمیل می کند که چون این حکم از امضاییات است، اگر اصلش امضا شده، پس تحولاتش هم امضا شده است؛ به معنای امضای تحولات مربوطه هم هست. یعنی اگر که دیه زن نصف دیه مرد بوده و در آن زمان امضا شده است، اگر عرف امروز می گوید دیه زن و مرد چه تفاوتی دارد و باید مساوی باشد، پس شرع، این عرف امروز را هم امضا کرده است. در این باب اگر نکته ای دارید که صورت بندی دقیق تری ارائه می دهد، بفرمایید.

در واقع یک توسعه ای در مفهوم امضا دارد می شود. همان مفهوم دیه را در فقه ما امضایی نمی دانیم؛ تاسیسی می دانیم. درواقع امضایی چیست؟ بیع تماماً همان چیزی است که موجود است؛ همان فقط رد نشده. خداوند گفته «احل الله البیع» همین که رد هم نشده باشد. ولی امثال دیه در

ادبیات فقهی ما که در موردش صریح وجود دارد و تغییراتی داده شده است، جز تاسیسات دانسته می‌شود. لذا اولاً سیره‌ها و رفتارهایی که در ادبیات و سیره جاهلی وجود داشته و اصلش منشأ اسلامی نداشته است، آن‌ها را امضایی میدانند و آن چیزهایی که صرفاً اختراع اسلام بوده است را تاسیسی می‌دانند. این تغییر در مفهوم وجود دارد. نکته دوم این‌که این اشکال یک مقداری ناشی از رویکرد بافت‌زدایی جریان تراست هم هست. جریان تراست وقتی بافت‌زدا و تاریخ‌زدا قرآن و متن دینی را می‌فهمد، نتیجه طبیعی آن این است که در لحظه اول، لحظه بعثت، لحظه صدور اسلام، انسان نمی‌فهمد چه اتفاقی افتاد؛ در نتیجه بستری رخ می‌دهد برای جریان روشنفکری که بگوید چیزی که اتفاق افتاد، این بود. یک چیزهایی وجود داشت و اسلام قبول کرد و یک چیزهایی را هم خودش تاسیس کرد. پس همه اسلام تاسیسی نبود. یک بخش زیادش پذیرش رفتارهای عرف بود. اگر پذیرش رفتارهای عرف قسمت عمده اسلام است، پس چرا این را ما به مثابه یک اصل روش‌شناسانه ادامه ندهیم و پذیرش رفتار عرف را همیشه قبول نکنیم؟! ولی اگر ما در آن لحظه اول ترس علمی نداشته باشیم و متن را در بافت تاریخی فهم کنیم، می‌بینیم که اصلاً این‌طور نبود که بخش زیادی از اسلام امضاییات باشد. در همان حوزه‌هایی که روشنفکران دینی ما ادعا می‌کنند امضایی است، همان‌ها اتفاقاً محل تاسیسات اسلامی است. مثلاً کسی در دهه ۵۰-۶۰ ایران زندگی نکرده باشد، فکر می‌کند کلمه بسیج که حضرت امام استفاده کرد، کلمه‌ای بوده که در ادبیات ایرانی وجود داشت ولی کسی که آن زمان زندگی می‌کرده است، می‌فهمد که امام دارد این را یک هویت جدیدی می‌دهد

و کاملاً تاسیسی است. لذا ممکن است کسی التفات نداشته باشد و به فلان روزنامه دهه ۵۰ مراجعه کند و بگوید آنجا هم بسیج است، آنجا هم سپاه است؛ پس انقلاب این‌ها را تاسیس نکرد. ما متأسفانه به خاطر رویکرد بافت‌زدایمان این فهم‌ها را نداریم. چه در بحث زبانی و چه در بحث هویت‌هایی که دین جدیداً ایجاد کرده است. در بحث زنان، ساختار خانوادگی که قرآن بیان

در سنت غربی، در فضای اندیشه سیاسی، عدالت صرفاً در مقام اجرا نیست. عدالت معرفتی است. یعنی برای این‌که مشخص کنید در اندیشه جان رالز، ذوالحقوق چه کسانی هستند و به چه میزانی حق دارند؛ از دو مفهوم انصاف و عدالت استفاده می‌کنید

می‌کند خیلی با ساختار خانواده در دوران مدرن آشناست؛ از همین جهت متوجه نمی‌شویم که کاملاً تاسیسی است. چون یک محوری می‌شود که حول این محور سایر احکام جایابی می‌شود و کل آن تاسیسی است. شما در جامعه‌ای نازل شدی که خانواده‌ای در قبیله است. خانواده‌ای در خاندان نیست. خانواده‌ای مثل امروز در شهر هم نیست. عرب‌ها در برخی مناطق امروز، عشیره‌ای هستند مثل اعراب برخی قسمت‌های سوریه. ولی برخی عرب‌ها عائله هستند. برخی قسمت‌های لبنان، سوریه و خلیج. ما ایل و خاندان داریم؛ الان کمتر ولی در گذشته به بزرگ خانواده، بزرگ خاندان می‌گفتیم. یعنی خانواده‌ها را خاندان‌ها تشکیل می‌دادند. در فلان روستا چهار خاندان





بود. یاد در شهر ۲۰ خاندان بودند. خاندان‌ها هم در گذشته در یک محله زندگی می‌کردند. مثلاً محله فلانی‌ها. فرق خاندان با قبیله در این است که ارتباطات و هنجارها در قبیله به خاطر ساختار سلسله مراتبی‌اش بسیار شدیدتر و غلیظ‌تر از خاندان است. شما ممکن است در یک روستا بینید خاندان هست، یعنی یک خانواده مستقل وجود ندارد بلکه خاندان زندگی می‌کنند. چه هنجاری وجود دارد؟ مثلاً اسم بچه‌ای که تازه به دنیا آمده را بخواهند تعیین کنند، پیش بزرگ

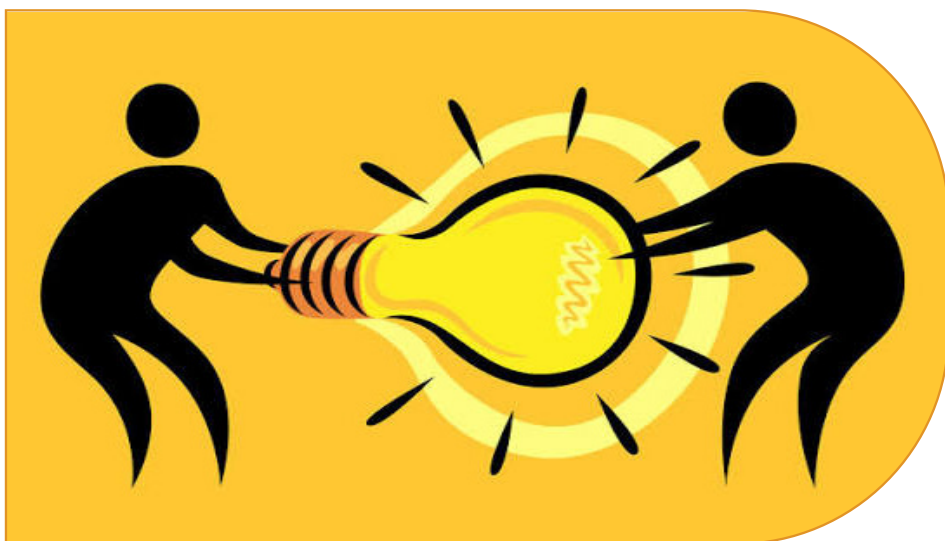


نواندیشان دینی سیره‌ها و رفتارهایی که در ادبیات و سیره جاهلی وجود داشته و اصلش منشأ اسلامی نداشته است، آن‌ها را امضایی می‌دانند و آن چیزهایی که صرفاً اختراع اسلام بوده است را تاسیسی می‌دانند



خاندان می‌برند. همیشه اصلاح ذات‌البین توسط بزرگ خاندان صورت می‌گیرد. ریش سفیدی در این خاندان حضور دارد. ولی ممکن است مراسم عروسی‌ها در کل روستا یکی باشد. عاشورا در کل روستا با هم یکی باشد. یعنی هنجارهای مشترک روستایی و شهری ممکن است زیاد وجود داشته باشد. در قبیله به دلیل ارتباط بسیار گسترده‌ای که وجود دارد، هویت و مناسک آن با قبیله دیگر متفاوت است. خانواده در شهر هم خانواده است. خانواده‌ای که در مجموعه بزرگتری شکل نمی‌گیرد؛ شهر است و خانواده است. از خانواده که بیرون بیاید، یک شهروند است. اسلام نازل می‌شود در یک جامعه‌ای که خانواده در قبیله هستند ولی

هیچ رد پایی از هنجارها، روابط و هویت قبیله‌ای در ساختار قرآن دیده نمی‌شود؛ و نه تنها دیده نمی‌شود بلکه پیامبر ﷺ صریحاً آن را لغو می‌کند. قرآن تأکید بر این دارد که به آبائتان اعتنا نکنید. «او لو کان آباء هم لایعقلون» خداوند به سمت توحید دعوت می‌کند؛ نه سنت اباء الاولین. این اباء را مفسرین به معنای گذشتگان گرفتند؛ اعم از زن و مرد. یعنی خصوصیت پدری‌شان را توجه نکردند. در صورتی که اتفاقاً پدر بودنش مهم است. چون در آن جامعه مردان هستند که رأس این سلسله مراتب هستند و در حوزه زنان، مردان هستند که نگهبانان هنجارها هستند. این که بزرگواران می‌گویند امضایی است؛ قرآن آمده دو تاکار اساسی انجام داده؛ اولاً یک سال بودن عده، صورت مردانه است؛ چرا؟ چون که می‌گوید آنقدر مرد محترم است که تو حق نداری بعد از چند ماه، مال نفر دیگری شوی؛ تو مال من بودی؛ باید تا یک سال بمانی و بعد ازدواج کنی. بعدش هم نه این که با هرکس که دلت خواست ازدواج کنی؛ باید در قبیله ازدواج کنی؛ چون که اگر زن از قبیله می‌رفت، مهریه‌اش را هم با خود می‌برد. قبیله باید سرمایه‌اش را در خود حفظ می‌کرد؛ در این فضا قرآن عده وفات را ۴ ماه و ۱۰ روز می‌کند و جالب است که می‌گوید با هرکسی که بخواهد ازدواج کند. ولی بعدش می‌گوید: «**لاجناح علیکم فی ما فعلن فی انفسهن**» یعنی انتظار می‌رود که بگوید: «**لاجناح علیهن فی ما فعلن فی انفسهن**» اشکالی ندارد هر کاری خواستند بکنند. اما می‌گوید لاجناح علیکم؛ چرا؟ چون در این جامعه این مردها هستند که نگهبان هنجارهای مردانه هستند؛ شما مانع نشوید که آن‌ها بروند ازدواج کنند. اگر بخواهیم تحلیل کنیم خیلی بحث مفصلی می‌شود. چون ما با رویکرد بافت‌گرا قرآن را



نفهمیدیم، این اتهامات هم وارد می شود.

• بافت گرا به معنای تاریخت به معنای حادث
که نیست؟!

اصلاً! پروژه، پروژه دیگری است. به این معناست که
برای این که بفهمیم معنای نازل شده چه بوده است



در حوزه هایی که روشنفکران دینی ما ادعا
می کنند امضایی است، همان ها اتفاقاً محل
تاسیسات اسلامی است. مثلاً کسی در دهه
۵۰-۶۰ ایران زندگی نکرده باشد، فکر می کند
کلمه بسیج که حضرت امام استفاده کرد،
کلمه ای بوده که در ادبیات ایرانی وجود
داشت ولی کسی که آن زمان زندگی می کرده
است، می فهمد که امام دارد این را یک هویت
جدیدی می دهد و کاملاً تاسیسی است



که آن را جاودانه کنیم، باید آن را در بافت تاریخی
خودش بفهمیم. مثال هایی هم دارم. روایتی هست

که می گوید حضرت علی علیه السلام نهی کرد که مردی به
حرف زنش گوش کند. سائل پرسید منظورتان چه
بحثی است؟ فرمودند: مرد اجازه می دهد زنش به
حمامات برود. برخی ذیل حمامات گفتند دلیلش
این بود که برخی اوباش سرکچه می ایستادند و
باعث آزار و اذیت زنان می شدند. به مثابه حرمت
نه، کرامت فهم کردند. در صورتی که در بافت
جزیره العرب حمام وجود نداشته است. غسل
بوده؛ شست و شو بوده ولی حمام نه در خانه ها
بود و نه در شهرها. وقتی با تمدن ایرانی آشنا
می شوند، متوجه می شوند در شهرها نه در خانه ها،
جایی است که به آن بیت الحمام می گویند.
روز اول هم به آن حمام نمی گفتند؛ بیت الحمام
می گفتند. ترجمه آن هم «خانه گرم» است. خانه
گرم یا گرمابه. گروهی پیش عایشه می روند. عایشه
به آن ها می گوید که از ارمنستان فعلی - که در آن
زمان جزو ایران بوده - من شنیدم در شهرهای شما
جایی است که به آن می گویند بیت الحمام. لعنت
بر شما که وارد بیت الحمام می شوید. این لعنت
از صحابه هم نقل شده است. یک مقدار جلوتر



که می‌رویم، متوجه می‌شویم مسئله اصلاً ورود به حمام نبوده؛ مسئله برهنگی بوده است؛ چون آن زمان که ایرانی‌ها وارد حمام می‌شدند، برهنه وارد می‌شدند. مسئله این بوده چرا شما در شهرتان یک جایی است که بدون پوشش وارد آن می‌شوید؟! چون متن با معنای اجتماعی‌اش منتقل نشده، با لفظش منتقل شده، این اشکال پیش آمده که به حمام رفتن، حمام عمومی برای زن‌ها مشکل دارد؛ در صورتی که بارویکردی تاریخی به این معنی است که عرض کردم. باید معنی درست را بدانید و آن معنی درست را جاودانه بدانید؛ نه این که دین راتنگ کنید.

• ظاهراً جریان روشنفکری دینی در ایران دو نهله دارد. یک روشنفکرانی هستند که برچسب روشنفکری دینی به خودشان را می‌پذیرند که خود دو بخش دارند. یک بخش که به آن‌ها می‌گویند روشنفکران درون‌متنی. یعنی اعلام می‌کنند که ما می‌خواهیم اسلوب اجتهاد را پیاده کنیم. ولی برخی از مضامین‌شان را از جهان مدرن می‌گیرند که شاید اولین مواردی که در ایران بعد از انقلاب بود، مقالاتی بود که که آقای سید محسن سعیدزاده در مجله زنان می‌نوشت با نام مستعار مینا یادگار آزادی، سادات قائمی و... می‌نوشت و احکام متفاوت را زیر سؤال می‌برد. بعد در ادبیات آیت الله صانعی، آیت الله منتظری، آقای احمد قابل، آقای کدیور و... انعکاس پیدا کرده و اخیراً هم آقاسیدکمال حیدری. ولی بعضی‌ها پروژه‌شان پروژه اجتهادی نبوده؛ درگیر شدند، احکام را هم زیر سؤال بردند، ولی از زاویه خارج فقه آمدند. این را یک مقدار تقریر بفرمایید.

یک ویژگی در کل ایران وجود دارد که ما را با جهان

عرب متفاوت کرده است. نمی‌خواهم بگویم پروژه روشنفکری ایرانی یا پروژه روشنفکری مدرن وجود ندارد؛ وجود دارد ولی پروژه فکری مقاوم هم وجود دارد. تحت عنوان چپ تعبیر می‌شود. ولی در ایران خیلی لاغراست و اگر هم وجود داشته باشد تحت تاثیر نفوذ جریان‌ات چپ یا بلوک چپ بوده است.

ساختار خانوادگی که قرآن بیان می‌کند خیلی با ساختار خانواده در دوران مدرن آشناست؛ از همین جهت متوجه نمی‌شویم که کاملاً تاسیسی است. چون یک محوری می‌شود که حول این محور سایر احکام جایابی می‌شود و کل آن تاسیسی است

• چپ جهان سنت چه کسانی هستند؟ چرا به آن‌ها می‌گویند چپ؟

شرقی است؛ چون که در همان تقسیم‌بندی چپ دنیا قرار می‌گیرند. یعنی مخالف سرمایه‌داری و مخالف مدرنیته لیبرال هستند. در ایران هم یک عده وجود دارند؛ تفاوت ایران و کشورهای عربی، که در بحث زنان خیلی موثر هستند، این است که ما تجربه استعمار مستقیم را نداشتیم. در کشورهای عربی و در جهان اسلام تجربه استعمار مستقیم وجود داشته و نیروهای مقاومت قوی‌تر شکل گرفته است. نیروهای مقاومت آن‌ها نیروی مقاومتی بوده که در دل روحانیت آن‌ها شکل گرفته؛ نیروهای مقاومت عمیق؛ نه در خارج از روحانیت.

• یعنی مقاومت در برابر سنت بوده در ایران؟

احسنت. یعنی پروژه مدرنیته روشنگری در



می‌کند. چون ما مواجهه مستقیم با رویه دوم غرب نداشتیم، مقاومتی هم در برابر آن نداشتیم. لذا غرب برای اندیشمندان ما - البته غرب روشنگری نه، غرب استعمار - در حوزه اندیشه هم خیلی مهم است. خواستیم ترجمه کنیم؛ آن قسمت مدرنیته روشنگری را عمدتاً ترجمه کردیم. حتی جریان‌های دینی مابوقتی خواستند غرب را نقد کنند، به قسمتی از غرب که روشنگری را نقد می‌کرد، پرداختند. نه آن قسمتی از غرب که غرب دوم را نقد می‌کرد. چند وقت پیش دو نفر فوت کردند و انعکاس آن در جامعه ایرانی برایم جالب بود که یکی را ایران نمی‌شناخت و آن یکی دیگری را می‌شناخت. نوع آشنایی نسبت به این دو نفر به این بحث ما خیلی ربط داشت. یکی مکین‌تایر بود که فوت کرد؛ که او هم منتقد غرب است. دیگری هم که فوت کرد و ا تیونگو بود که یک اندیشمند آفریقایی بود. و ا تیونگو چون تجربه استعمار را در کشور خودش داشت؛ واقعاً اندیشمند بود اما به ادبیات روی آورد تا این فکر مقاومت را گسترش دهد. ما اصلاً و ا تیونگو را نمی‌شناسیم. وقتی هم که فوت کرد، در ایران اصلاً



حقیقت غرب فقط مدرنیته روشنگری نبود؛ مدرنیته صنعتی هم بود. اگر مدرنیته را تقسیم کنیم به مدرنیته خوب و بد، مدرنیته روشنگری که ایده برابری و آزادی و... را دارد، مدرنیته خوب است و مدرنیته بد که بحث انقلاب صنعتی پیش می‌آید، ما را تحقیر می‌کند و کوچک می‌بیند



ایران امتداد پیدا کرد و در واقع ما چون استعمار مستقیم نداشتیم، مقاومتی در برابر حقیقت غرب نداشتیم. حقیقت غرب چه بود؟ حقیقت غرب فقط مدرنیته روشنگری نبود؛ مدرنیته صنعتی هم بود. اگر مدرنیته را تقسیم کنیم به مدرنیته خوب و بد، مدرنیته روشنگری که ایده برابری و آزادی و... را دارد، مدرنیته خوب است و مدرنیته بد که بحث انقلاب صنعتی پیش می‌آید، ما را تحقیر می‌کند و کوچک می‌بیند. در واقع سرمایه‌داری اختلاف طبقاتی می‌آورد و بعد کشورگشایی



خبری نشد. دو ماه پیش فوت کرد. ولی مکین تایر رامی شناسیم. چون مکین تایر منتقد غرب روشنگر است. واتیونگو منتقد غرب استعمارگر بود. خیلی جالب بود است که فاطمه مرنسی درستی است که فمینیست اسلامی است، ولی یک سوی دیگری دارد و این سوی هم این است که می گوید تفسیر غرب از زن مسلمان تصویر درستی نیست؛ آن را در حد حرماً پایین آورده؛ در صورتی که مادر بزرگ من خیلی آدم خودآیینی بود و تصویری که غرب اعلام می کند، کاملاً اشتباه است که زنان در سنت فرودست بودند. یالیا احمد به این نکته توجه دارد که بخشی از پروژه زن در غرب، ذیل پروژه استعمار است. چون می خواهد بگوید که ملت های غربی ضعیف هستند و از زنان استفاده می کنند تا

زنان است. درست است که ما دغدغه بحث زنان در جامعه اسلامی را داریم ولی باید حواسمان باشد در زیر پروژه آمریکا تعریف نشود. ولی ما چنین تنبیهاتی در فمینیسم اسلامی در داخل ایران نمی بینیم؛ در فمینیسم روشنگری در داخل ایران هم نمی بینیم. اندیشه در مقابل غرب روشنگری وادار به مقاومت نشده و کاملاً آن را پذیرفته؛ یعنی هم در حوزه زنان و هم در حوزه غیرزنان، روشنفکری دینی ما امتداد مدرنیته روشنگری است. عمده تصدی انتقاد در مقابل مدرنیته روشنگری شنیده نمی شود؛ لذا مدرنیته روشنگری با ورژن ایرانی اش در مقابل دینی قرار می گیرد و بدتر از آن؛ نه تنها در این جریانی که دغدغه روشنفکری دینی دارد، صدای مقاومت شنیده نمی شود بلکه در این



اندیشه در مقابل غرب روشنگری وادار به مقاومت نشده و کاملاً آن را پذیرفته؛ یعنی هم در حوزه زنان و هم در حوزه غیرزنان، روشنفکری دینی ما امتداد مدرنیته روشنگری است



بگویند شما ضعیف هستید. نگاه کنید برخی از زنان را؛ و این را در بحث پسااستعماری خودش می آورد. یا عایشه هدایت الله در مقدمه کتاب خودش یک بحث جالبی را مطرح می کند. می گوید درست است که من دغدغه بحث فمینیسم اسلامی را دارم؛ ولی باید حواسم باشد که ذیل پروژه آمریکا نرم؛ چون آمریکا می خواهد با معرفی اسلام بد و اسلام خوب، به جهان بقبولاند که اسلام اصیل، اسلام بد است و باید آن را کنار بگذاریم. اسلام خوب باید گسترش پیدا کند و اتفاقاً یکی از نقاط خیلی اساسی آن در اسلام خوب، بحث

طرف، در جریان اجتهادگرا هم روشنگری امتداد پیدا می کند. در جریان اجتهاد هم، اجتهاد همراه با مقاومتی نیست. اجتهاد همراه با پذیرش اصول اولیه روشنگری است.

حرف هایی که این ها امروز می زنند پیامبر ۱۴۰۰ سال پیش زد.

این در محدوده همین بحث است. «به غرب رفتم اسلام را دیدم؛ به شرق رفتم مسلمان دیدم» زاینده همین فلسفه است. پیامبر ﷺ گفتند «الانظافت من الایمان» ما حواسمان نبود به آن عمل کنیم؛ غرب به آن عمل کرد. دعوای سنت مدرنیته در

حفظ کرده‌اند؛ اختیارش را سلب کردند و به مجلس جدید دادند ولی خواستند بگویند ما استمرار گذشته هستیم. نوشده گذشته هستیم. ولی در مدرنیته گسست، گویا هرچیزی که اثری از گذشته دارد باید تخریب شود.

این در فضای روشنفکری محض است. ولی در فضای تحولات جامعه ایرانی یک جریان بومی شکل گرفت. حداقل تا دوره پهلوی اول این جریان کاملاً بومی است؛ یعنی وارداتی نیست. در اثر آشنایی با مفاهیم جدید جامعه ایرانی، تا قبل از پهلوی اول مدام خلق می‌کند. لذا قانون را با خلق خود قبول می‌کند. مشروطه را با خلق خود قبول می‌کند. اما پهلوی که می‌آید این پروژه کلاً بر باد می‌رود.

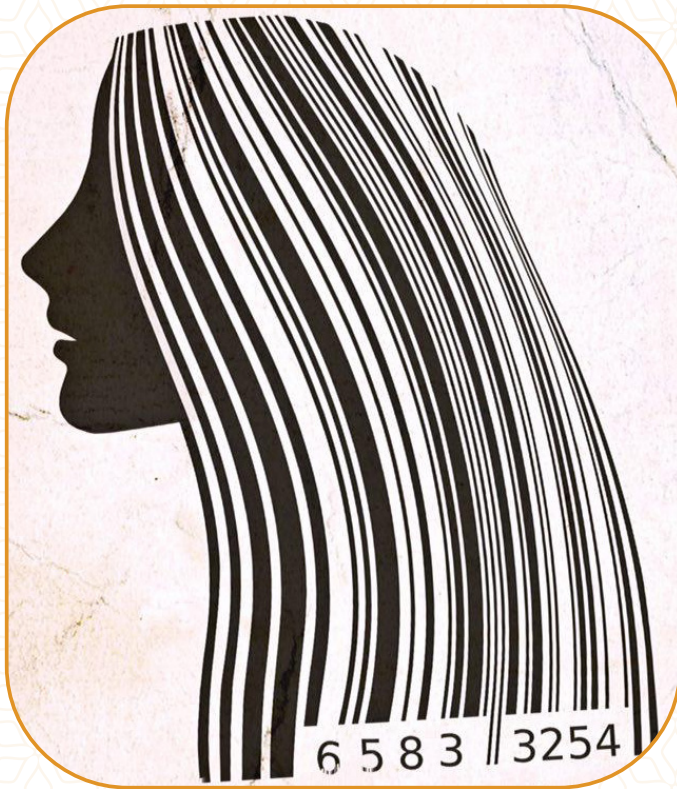
روشنگری، مسئله‌ای برای جامعه ایرانی ایجاد نکرد. اصلاً مسئله‌ای برای جهان اسلام ایجاد نکرد. اگر این ایده نبود باید یک دعوی خیلی جدی شکل می‌گرفت. ولی دعوا شکل نگرفت. راحت مجلس را قبول کردیم. همه چیز را راحت قبول کردیم.

ما یک الگویی از مدرنیته را هم قبول کردیم که خیلی‌ها قبول نکردند. الگوی گسست؛ به تعبیر بعضی‌ها الگوی فرانسوی را ما قبول کردیم که بر نفی سنت استوار بود. در حالی که الگوی انگلیسی مدرنیته این بود که همین الان هم به مجلس عوام انگلیس می‌روید، می‌بینید که ساختمان‌های ۲۰۰ سال پیش خودشان را حفظ کرده‌اند؛ قانون‌گذاری‌شان جدید است؛ پادشاهشان را

عایشه هدایت‌الله در مقدمه کتاب خودش یک بحث جالبی را مطرح می‌کند. می‌گوید درست است که من دغدغه بحث فمینیسم اسلامی را دارم؛ ولی باید حواسم باشد که ذیل پروژه آمریکا نروم؛ چون آمریکا می‌خواهد با معرفی اسلام بد و اسلام خوب، به جهان بقبولاند که اسلام اصیل، اسلام بد است و باید آن را کنار بگذاریم.



سنة



«بدن» در مسلخ منورالفکری



حجت الاسلام والمسلمین علی رضا ملا احمدی

طلبه سطح ۴ حوزه و دانش آموخته دکتری فلسفه تطبیقی

کمر موضوعی را در تاریخ معاصر می‌توان نشان داد که به اندازه‌ی پوشش و حجاب زنان، این همه روایت و برداشت متفاوت و حتی متضاد به خود دیده باشد. بعضی روایت‌ها زرد و ژورنالیستی‌اند؛ برخی رنگ و بوی سیاسی و اجتماعی دارند؛ و طیفی اندک اما عمیق، به ریشه‌های گفتمانی این مسئله پرداخته‌اند. یکی از مهم‌ترین این رویکردها، پردازش مسئله از منظرگاه مفهوم «بدن‌مندی» (Embodiment) است. این مفهوم که رویکردی نسبتاً عمیق برای درک دوباره‌ی نسبت میان بدن و هویت است، به ویژه از سال ۱۴۰۱ به این سو، برای صورت‌بندی نظری برخی مطالبات اجتماعی ناظر به مسئله‌ی پوشش، توسط جریان منورالفکری نقطه‌ی عزیمت قرار گرفت. محور این کوشش این بود که با استناد به نظریات فیلسوفانی چون مرلوپونتی نشان دهند کنشگری سیاسی معترضان به قانون پوشش، یک کنش مبتنی بر بدن (بدن‌مند) است و لذا از بنیان فلسفی عمیقی برخوردار است و سطح جدیدی از کنشگری اجتماعی را شکل داده است: «بدن‌مندی و تنانگی نقطه‌ی اتصال تمام این مطالبات است.»

اما به نظر می‌رسد این موضوع نیازمند تأملی دوباره است: آیا «بدن‌مندی» به همان معنایی که فیلسوفانی چون مرلوپونتی و سیمون دوبوار مطرح کردند، اکنون در جنبش «زن، زندگی، آزادی» بازتولید شده است؟ آیا «بدن» اینگونه که در این جنبش مورد توجه قرار گرفته، همانی است که آن فیلسوفان مطرح کرده‌اند؟ در این نوشتار تلاش می‌کنیم با بازخوانی مبانی فلسفی «بدن‌مندی» در فلسفه معاصر غربی به‌ویژه آنچنانکه «سیمون دوبوار» مطرح کرده است، آنچه جریان منورالفکری در امتداد این آموزه در نظر و عمل پیگیری کرده است را با نگرشی نقادانه ارزیابی کنیم.

طرح مسئله: جنبش بدن مند

«تمام ماجرا از «بدن» شروع شد؛ با بدن‌ها ادامه پیدا کرد و با بدن هم به ثمر می‌رسد. بدن‌هایی که با ظاهر شدن در خیابان‌ها قرار است سرنوشت یک حرکت سیاسی را رقم بزنند. بدن‌هایی که البته ویژگی خاصی دارند: لزوماً نمودهایی در «نفی حجاب» داشته باشند. «برای اینکه کنش انقلابی رخ بدهد، بدن باید «نمود» پیدا کند.» نمود بدن‌ها در خیابان به مثابه «جریان زندگی» قرار است با صف‌آرایی مقابل سیاست مردسالار، راهی برای «زیست روزمره» توسط زنان باز کند. زیست روزمره‌ای که تنها مجال ابراز هویت زن در بستر تنانگی‌اش است و فقط از طریق مبارزه با حجاب است که امکان‌ش فراهم می‌شود. چرا که حجاب به معنای



ریشه اکثر مسائل بنیادین فلسفی مدرن را باید در اندیشه‌های دکارت جست‌وجو کرد. دوگانه ذهن-بدن یکی از این ریشه‌هاست که از قضا ارتباط مستقیمی با بحث ما دارد. او با تمایز ذهن، بدن و اصالت دادن به اولی، بدن را به عنوان موجودیتی مکانیکی در چارچوب قوانین طبیعت می‌دید که در تعامل با ذهن، امکان تجربه و کنش انسانی را فراهم می‌آورد



«ابژه شدن زن» در برابر گفتمان قدرت است: «بدن زن ایرانی در این مسیر از سوژه‌بودگی مطلوب خود تهی شده و با تبدیل شدن به ابژه، صرفاً به ابزاری در دستان قدرت بدل شده است.» برای رهایی از این ابژه‌گی، باید با حجاب مبارزه کرد تا زن بتواند سوژه‌گی خود را به منصفی ظهور برساند. بنابراین

سوژه‌گی زن یعنی بدن‌نمایی در خیابان برای مبارزه با سیاست مردسالار. این بدن‌نمایی البته از سوی ایدئولوژی حاکم، با برجسب «جنسی شدن» به ابتدال کشیده می‌شود و «زیست بدن مند به مفهوم برهنگی و عریان‌بودگی تقلیل پیدا می‌کند»؛ در حالی که «زنان و دختران معترض در پی کسب قدرت و بدن جنسی شده نیستند؛ آنها در پی تجربه‌ی جسمانی و جمعی خود و حق مالکیت بر بدن هستند.» اینجاست که بدن «دلالت سیاسی» پیدا می‌کند و به عنوان یک عنصر سیاسی مهم می‌شود و از همین مجراست که می‌تواند سرنوشت سیاست را هم رقم بزند و زن ابژه‌شده را از سلطه‌ی گفتمان قدرت مردسالار برهاند.

آنچه در بالا آمد، عصاره‌ی تمام دغدغه‌ی جریان منورالفکری ایران حول موضوع بدن‌مندی است که با تعبیر مختلف منعکس می‌شود. گاه با ادبیات پرطمطراق فلسفی و گاه با ادبیات زرد ژورنالیستی. این نگرش را قاعدتاً باید از منظر برون‌گفتمانی نقادی و آسیب‌شناسی کرد. پارادایمی که این تحلیل در آن امکان طرح‌افکنی پیدا می‌کند را می‌توان به نقد کشید؛ اما در این نوشتار دنبال نقد پارادایمی نیستیم. برای اینکه گفت‌وگو ممکن شود، باید نقطه‌ی آغاز را درون‌گفتمانی پیگیری کرد.

بنابراین در این نوشتار ما با فرض پذیرش مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی فلسفه‌ی فمینیستی، پرسشی بنیادین را نسبت به این تحلیل مطرح می‌کنیم: این نگرش چقدر به آباء نظری خود که پرچمداران گفتمان نظری فمینیسم هستند وفادار است؟ اگر- همانگونه که سیمون دوبوار مطرح کرد- دوگانه‌ی «سوژه/ ابژه» را مبنای این تحلیل‌ها بدانیم، پرسشی که از این زاویه - از منظرگاه دوبوار- باید مطرح کرد اینست که: چنین

قرائت سیاسی از بدن مندی که مستلزم «حضور تنانه‌ی غیرحجاب‌مند در خیابان» است، آیا حقیقتاً منجر به رهایی زنان از «دیگری به مثابه ابژه» و آزادی سوژه‌مند آنان می‌شود؟

به تلقی نویسنده نه تنها پاسخ این سؤال منفی است، بلکه برعکس، می‌توان نشان داد که چنین طرحی از بدن مندی ورطه‌ای است که منجر به ابژه‌گی عمیق‌تر و پیچیده‌تری برای زنانی می‌شود که به آن تن می‌دهند. برای تبیین این ادعا لازم است به عقب برگردیم و ایده‌ی بدن مندی را از ریشه‌های فلسفی‌اش بازخوانی کنیم تا بتوان قرائت بالا از این ایده را به درستی ارزیابی کرد.

از سوژه‌ی استعلائی تا سوژه بدن‌مند

ریشه‌ی اکثر مسائل بنیادین فلسفی مدرن را باید در اندیشه‌های دکارت جست‌وجو کرد. دوگانه ذهن/بدن یکی از این ریشه‌هاست که از قضا ارتباط مستقیمی با بحث ما دارد. او با تمایز ذهن و بدن و اصالت دادن به اولی، بدن را به عنوان موجودیتی مکانیکی در چارچوب قوانین طبیعت می‌دید که در تعامل با ذهن، امکان تجربه و کنش انسانی را فراهم می‌آورد. این تلقی نقطه آغاز مسئله‌مند شدن بدن «و ارتباطش با آگاهی و با انسانیت انسان» در فلسفه مدرن شد. در ایدئالیسم آلمانی خودآگاهی و کنش انسان به عنوان موجودی اجتماعی و تاریخی مطرح شد؛ اما هنوز بدن در حاشیه «سوژه» معنا پیدا می‌کند. اینجا سوژه‌گی سوژه بیش از هر چیزی در «ذهن» اوست که سامان می‌یابد و بدن صرفاً دروازه آن است.

اما آدموند هوسرل جدی‌ترین قدم را در تقابل با این رویکرد برداشت؛ او که نقطه عزیمت خود را من دکارتی قرار داده بود، توضیح داد که چگونه دکارت

ایده‌ای که با طرح «من اندیشنده» خلق کرده بود را به خوبی و درستی پی‌نگرفت که منجر به دوگانه مذکور شد. هوسرل در پدیدارشناسی‌اش با طرح بدن به عنوان مبدأ تجربه و حضور خودآگاه فرد در جهان و اولین «تقویم» من، چرخشی پارادایمی از انگاره‌ی دکارتی ایجاد کرد. او با طرح ایده «قصیدیت» (Intentionality) نشان داد که آگاهی همواره «در جهان» و «با جهان» درگیر است. هوسرل در گام بعد مفهوم کلیدی را «زیست جهان» (Lifeworld) را به مثابه به معنای افق پیش‌اعلمی تجربه مطرح کرد. یعنی جهانی که ما پیش از هرگونه نظریه‌پردازی علمی یا نظام مفهومی، به طور زیسته و بی‌واسطه تجربه می‌کنیم، جهانی است که از خلال ادراکات، عواطف، و کنش‌های ما شکل می‌گیرد.

در ایدئالیسم آلمانی خودآگاهی و کنش انسان به عنوان موجودی اجتماعی و تاریخی مطرح شد؛ اما هنوز بدن در حاشیه «سوژه» معنا پیدا می‌کند. اینجا سوژه‌گی سوژه بیش از هر چیزی در «ذهن» اوست که سامان می‌یابد و بدن صرفاً دروازه آن است

در این نگاه، ما هرگز «در برابر» جهان به معنای تماشاگر خنثی نیستیم؛ بلکه همیشه «درون» جهان زندگی می‌کنیم؛ و بدن حلقه اتصال زنده و بی‌واسطه سوژه با جهان است. با وجود این فرازوی مهم هوسرل از سوبرژکتیویسم حاکم بر متافیزیک، اما در فلسفه او سوژه همچنان یک وجه استعلایی دارد و هنوز بین سوژه و جهان فاصله‌ای هست. این جاست که موریس مرلو-پونتی در امتداد



هوسرل و البته با بهره‌مندی از نقدهای هایدگر به او، به صحنه می‌آید و تعریفی نو از رابطه‌ی میان آگاهی، بدن و جهان ارائه می‌دهد. او با طرح جدیدش، «بدن» را در افق اگزیستانسیالیستی به‌گونه‌ای در مرکز توجه قرار می‌دهد که دیگر صرفاً پدیدارشناسانه نیست. مرلوپونتی با الهام از همان آموزه قصدیت هوسرل و البته بهره‌مندی از دازاین هایدگر، توضیح می‌دهد که بدن نه صرفاً ابژه‌ای در جهان، بلکه «شیوه‌ی بودن-در-جهان» است و تجربه انسانی - به عنوان سوژه‌ای زنده - از طریق بدن است که شکل می‌گیرد. مرلوپونتی نشان می‌دهد که اساساً نحوه‌ی هستومندی انسان بدن‌مند است و تجربه‌ی بدن‌مند اساس و پیش شرط شکل‌گیری آگاهی و ارتباط با جهان است. او با طرح ایده «بدن زیسته» «Leib» که نمایانگر درهم‌تنیدگی و پیوستگی سوژه و جهان است، حرکتی تعیین‌کننده در این مسیر برمی‌دارد و راه را برای سیمون دوبوار هموار می‌کند. زیرا اکنون دیگر دوگانگی بین من و بدن منحل شده و «من» اساساً در بستر بدن‌مندی «Embodiment» است که تکون پیدا می‌کند و سوژه حقیقتی بدن‌مند دارد.

«جنس دوم» به مثابه یک متن فلسفی

گرچه سیر تطور فلسفی مفهوم بدن‌مندی را تا اینجا کمی با سرعت طی کردیم، اما اکنون می‌توان قدری آهسته‌تر پیش رفت: سیمون دوبوار در این بستر فلسفی (پدیدارشناسی) بود که به صحنه آمد. او را باید در این بستر فهم کنیم تا دچار خطا و سطحی‌نگری نشویم. دوبوار اهل فلسفه بود؛ سالیانی هم نشین مرلوپونتی بوده و اندیشه‌هایش در بحث‌هایی که طی این سال‌ها با او داشت شکل گرفته است. هم درس و معشوقه‌ی خوش فهم ژان پل

سارتر اگزیستانسیالیست بوده و در متن خوانی «هستی و زمان» هایدگر و دیگر متون فلسفی پیچیده، او را بسیار به شغف می‌آورده است. آنچه دوبوار را به عنوان یک نقطه‌ی عطف در تاریخ فمینیسم ماندگار کرد، بیش از همه نگرش فلسفی او بود. گرچه او از اطلاعات گسترده تاریخی و زیست‌شناسی و الهیاتی و... نیز بهره برده است، اما نقطه عزیمت او یعنی طرح پرسش «زن چیست؟» و نحوه پیگیری پاسخش، کاملاً فلسفی است. او (برخلاف اکثر فیلسوفان تاریخ) هنرمندانه توانست ایده‌های فلسفی‌اش را در بستر غیرفلسفی و نسبتاً عامه فهم چنان به خوبی به زبان بیاورد که تا امروز اندیشه‌هایش در نگرش‌های فمینیستی زنده است. توجه به بُعد فلسفی اندیشه دوبوار از آن جهت مهم

موریس مرلو با طرح جدیدش، «بدن» را در افق اگزیستانسیالیستی به‌گونه‌ای در مرکز توجه قرار می‌دهد که دیگر صرفاً پدیدارشناسانه نیست. مرلوپونتی با الهام از همان آموزه قصدیت هوسرل و البته بهره‌مندی از دازاین هایدگر، توضیح می‌دهد که بدن نه صرفاً ابژه‌ای در جهان، بلکه «شیوه بودن-در-جهان» است و تجربه انسانی - به عنوان سوژه‌ای زنده - از طریق بدن است که شکل می‌گیرد

است که چه برای بهره‌مندی از اندیشه‌هایش و چه برای نقد او، اگر از این نکته غفلت شود، به شدت دچار سطحی‌نگری و کج فهمی خواهیم شد؛ آسیبی که به نظر می‌رسد جریان منورالفکری ایران امروز - به ویژه در بحث ما، بدن‌مندی - بدان مبتلا



شده است. در ادامه تلاش می‌کنیم ایده‌ی مرکزی دوبوار در کتاب «جنس دوم» را - به قدر گنجایش مجال و تناسب مقال - از منظر فلسفی بازخوانی کنیم تا ببینیم او از این منظرگاه «بدن‌مندی» را چطور فهم کرده و اگر بخواهیم از آن تلقی (در همان بستر فمینیستی‌اش) برای ایران امروز طرفی ببندیم، کدام روایت از بدن‌مندی وفادارتر است؟

بدن زیسته؛ تعالی از بدن زیست‌شناختی

دوبوار در پاسخ به پرسش «زن چیست؟» از نفی نگاه زیست‌شناسانه به زنانگی آغاز می‌کند؛ این یعنی نه تنها بدن فیزیولوژیک محل بحث او نیست، بلکه تلاش می‌کند نگاه مخاطب را از توجه به بدن فیزیولوژیک منحرف کند، به امری بنیادی‌تر.

دوبوار آن امر بنیادینی که نقطه عزیمتش برای پاسخ به سؤال بالا است را از دریچه مفهوم «موقعیت» (Situation) جست‌وجو می‌کند: «در موضعی که من اتخاذ می‌کنم - موضع هایدگر، سارتر و مرلوپونتی - بدن صرفاً یک شیء فیزیکی (چیز) نیست، بلکه یک «موقعیت» است.» موقعیت یک مفهوم اگزیستانسیالیستی است اما دوبوار از بستر بدن‌مندی مرلوپونتی هم برای صورت‌بندی جدید آن بهره می‌برد: نه فقط آگاهی بلکه خودآگاهی

جمع سالم میان پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم

«چشم‌اندازی که ما برگزیده‌ایم، اخلاق اگزیستانسیالیستی است. هر سوژه‌ای خود را به مثابه «تعالی» در پروژه‌های عینی تثبیت می‌کند؛ او تنها از طریق فرازوی مداوم به سوی دیگر آزادی‌هاست که آزادی خویش را تحقق می‌بخشد؛ هیچ توجیهی برای هستی‌کنونی جز گسترش آن به سوی آینده‌ای بی‌نهایت گشوده وجود ندارد.»^۱ این عبارت مقدمه که به صراحت موضع فلسفی دوبوار را روشن می‌کند، نشان می‌دهد که حتی بدن‌مندی را هم - گرچه در امتداد مرلوپونتی، اما - در نگاه دوبوار نباید صرفاً پدیدارشناسانه فهمید. بلکه برای فهم دقیق نگاه دوبوار به جنسیت و هویت زنانه، باید از دریچه اگزیستانسیالیسم

۱. سیمون دو-بوار؛ «جنس دوم»؛ فراز پایانی مقدمه.





سوژه هم بدن مند است. بنابراین زن بودن یا مرد بودن قبل از آنکه یک ماهیت یا طبیعت باشد، شیوهی بدن مند «بودن در جهان» است که البته در بستر فرهنگی و اجتماعی حاکم تکون پیدا می‌کند. این «وضعیت بدن مند» همچنان که خود مقهور شرایط تاریخی-اجتماعی است که باعث شده زن «دیگری/ابژه» باشد، نیز نقطه عزیمت زن برای رهاشدن از موقعیت ابژه‌گی و حرکت به سمت عاملیت زنانه است.

زن برای این که بتواند خودش را نه آن طور که تاریخ و فرهنگ [غربی] به عنوان «دیگری مرد» معرفی



برای فهم دقیق نگاه دوبوار به جنسیت و هویت زنانه، باید از دریچه اگزیستانسیالیسم سارتر به موضوع نگاه کرد. دوبوار به خوبی توانست با تلفیق پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم، طرح جدیدی از بدن مندی به صحنه بیاورد و آن را به مثابه یک نخ تسبیح نامرئی در تمام کتاب جنس دوم دنبال کند



کرده بلکه آن طور که حقیقت بنیادین زنانگی اش اقتضا می‌کند از نو بازسازی کند و در سطح «زن به مثابه سوژه» کنشگری بکند، باید از همین وضعیت بدن مند خود آغاز کند؛ یک بار دیگر خودش را فارغ از ساختارهای اجتماعی و فرهنگی و صرفاً از آن جهت که «من در جهان» است بازخوانی کند و در بستر این «خودآگاهی بدن مند» امکان‌های اصالتاً زنانه‌ی خودش را برای «شدن» بازشناسی و فعال نماید. این امکان‌ها را فقط در بستر درک بدن مند من در جهان است که می‌توان دریافت و به کار

بست. اگر زن موفق به این کار بشود، آنگاه می‌تواند از موقعیت فعلی خود فرازوری داشته باشد و به سمت طرح تازه‌ای از سوژه‌گی زنانه حرکت کند. اکنون می‌توانیم بازگردیم به عبارتی که بالاتر نقل کردیم: «سوژه، تنها از طریق فرازوری مداوم به سوی دیگر آزادی‌هاست که آزادی خویش را تحقق می‌بخشد؛ هیچ توجیهی برای هستی کنونی جز گسترش آن به سوی آینده‌ای بی‌نهایت گشوده وجود ندارد.» تمام تلاش دوبوار در جنس دوم این است که با نشان دادن موقعیت «دیگری/ابژه‌گی» زن در تاریخ و فرهنگ و اسطوره‌های غربی و مسیحی، افقی از «آینده‌ای بی‌نهایت گشوده» پیش چشم زن غربی بگشاید تا او با فرازوری از موقعیت فعلی خود و حرکت به سمت آن آینده، سوژه‌گی خود را ظاهر و فعال نماید.

«نگاه» بنیاد ابژه‌گی زن

اما نقطه آغاز این فرازوری به سوی عاملیت اصالتاً زنانه کجاست؟ زن برای رهاشدن از وضعیت ابژه‌گی ابتدا باید تلاش کند «دیگری مرد» نباشد. این تلاش قبل از هر چیزی در «نگاه» است که خود را به نمایش می‌گذارد. این البته منحصر در نگاه فیزیکی و بصری نیست، گرچه مشتمل بر آن هم هست. آنچه برای دوبوار مهم است، نوع نگرش، رویکرد و توجه به زن است: آیا توجه مردان به زنان از منظرگاه مردانه است یا اینکه زن را در اصالت زنانه‌اش می‌بینند؟ دوبوار در سراسر جنس دوم با نمونه‌های متعدد نشان می‌دهد که همواره در تاریخ و فرهنگ غربی-مسیحی، این نگرش مردانه بوده که بر زنانگی زن حاکم بوده؛ چنان که حتی برای زنان هم این نگرش درونی‌سازی شده و باعث شده زن هم «بودن» خودش را در وابستگی

ابژه‌گی در مناسبات قدرت

وجه دیگر این ابژه‌گی، در مناسبات زنان با قدرت است؛ مجموع آن مناسبات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی که به مثابه اضلاع یک قدرت مسلط عمل می‌کنند و همه در این جهت مشترکند که کنشگری زنان در حاشیه‌ی مسئله‌ها و اولویت‌های مردانه تعریف می‌شود. دوبوار در جای جای جنس دوم از برخی مظاهر این مناسبات که در فرهنگ و سیاست و اقتصاد آن‌روز اروپایی جریان داشته، توصیفاتی اعتراض‌گونه می‌کند.

البته که اکنون پس از گذشت حدود هشتاد سال از آن سخنان، نمایان شده مصادیقی که او روی آن‌ها دست گذاشته، حاصل سطحی‌نگری در تحلیل ابعاد اقتصادی و اجتماعی بوده است. از اعتراضش به قوانین ضد سقط جنین گرفته تا توصیه به «کار کردن» به عنوان نسخه‌رهایی از سلطه مردان تا مسئله‌ی بارداری و... اکنون تجربه‌ی زیست اروپایی نشان داده که همه آن‌ها برخلاف تشخیص دوبوار به ضرر جامعه‌ی انسانی و مهم‌تر به ضرر زن‌ها بوده است. بحران‌های اجتماعی و فرهنگی و اخلاقی که اروپای امروز با آن‌ها درگیر است (مانند بحران پیری جمعیت، بحران‌های عاطفی و خانوادگی، بحران‌های روانی و اخلاقی که زنان اولین قربانی‌اش بودند و در قالب جنبش‌های موج چهارم فمینیسم شاهدش هستیم و...) حاصل همان انگاره‌هایی است که در موج دوم فمینیسم، جامعه اروپایی را در خیال بهشت جادویی زنانه فراگرفت. لذا نسخه‌های دوبوار در این حیطة چندان صائب به نظر نمی‌آید. اما مهم مسئله بنیادینی است که او را به واکنش نسبت به این موضوعات واداشت؛ و جنبش‌های

به آن نگاه مردانه تعریف کرده است: «زن لباس می‌پوشد تا خود را به نمایش بگذارد؛ او خود را به نمایش می‌گذارد تا خودش باشد». بنابراین خود را تسلیم وابستگی دردناکی می‌کند؛ او [از طریق نگاه مرد] به دنبال ارزش‌گذاری قطعی برای خود است؛ همین تلاش، جست‌وجوی او را بسیار طاقت‌فرسا می‌کند.^۱ دوبوار با صراحت انتقادی‌اش توضیح می‌دهد که بدن زن (اعم از بدن زیسته و بدن فیزیکی) تحت سیطره‌ی نگاه‌های مردانه، باعث محرومیت او از عاملیت مستقل خود شده و به یک سطح منفعل، شیء‌گونه و «بازتاب‌دهنده» تبدیلش

دوبوار در پاسخ به پرسش «زن چیست؟» از نفی نگاه زیست‌شناسانه به زنانگی آغاز می‌کند؛ این یعنی نه تنها بدن فیزیولوژیک محل بحث او نیست، بلکه تلاش می‌کند نگاه مخاطب را از توجه به بدن فیزیولوژیک به امری بنیادی‌تر منصرف کند

کرده است. حتی چه بسا زنان خود چنین وضعیتی را آگاهانه انتخاب می‌کنند؛ «لباس پوشیدن و گفتگو با دیگران در بیرون خانه، تا حد زیادی این سلیقه‌ی زنانه برای خودنمایی را ارضا می‌کند». اما این در اصل صورت مسئله تفاوتی ایجاد نمی‌کند؛ به هر حال این «تسلیم نگاه بودن» است که برای زن درونی‌سازی شده است. بنابراین قبل از هر چیز باید از این شیء‌شدگی در نگاه مرد‌رها شود.





اخیر فمینیستی غربی نشان می‌دهد که هنوز مسئله اصلی زنان این جوامع است: شیء‌انگاری زنان با تمرکز بر بدن فیزیکی آن‌ها! ساختارهای سیاسی و اقتصادی مسلط در غرب مدرن - به‌ویژه در حوزه‌هایی مانند صنعت مد، تبلیغات، و اقتصاد مصرف‌گرا - اغلب به گونه‌ای عمل می‌کنند که زنان در وضعیت ابژه‌گی باقی بمانند و بدن آنان به کالایی برای مصرف بصری و اقتصادی بدل شود. در چنین سازوکاری، مجال بروز تجربه‌ی زیسته‌ی اصیل و سوژه‌گی زنان به شدت محدود می‌گردد. اگر بخواهیم لب‌ایده فلسفی دوبار را از نسخه‌های هنجاری و زمینه‌های خاص تاریخی - فرهنگی‌اش جدا کنیم، آن‌گاه می‌توانیم بر ایده مرکزی او یعنی رهایی زنان از ابژه‌گی تأکید کنیم. لذا باید به دنبال راهی باشیم که زنان در اصالت زنانگی‌شان امکان کنشگری داشته باشند؛ نه آن‌چنان که در جوامع غربی تجربه شد، در خدمت جریان‌های سیاسی و اقتصادی خاصی قرار بگیرند که ثمری جز تشدید شیئیت بخشی و دیگری‌انگاری زنان ندارد.

تقلیل بدن‌مندی در منورالفکری امروز ایران

اکنون می‌توان وارد مسئله انضمامی این نوشتار شد و براساس آنچه در شرح بنیادهای فلسفی بدن‌مندی گذشت، به قضاوت نگرش جریان منورالفکری درباره این مفهوم کلیدی پرداخت. به نظر می‌رسد مفهوم بدن‌مندی توسط این جریان به شدت مبتلا به تقلیل‌گرایی شده است. ابعاد این تقلیل‌گرایی را ذیل عناوین زیر میتوان صورتبندی کرد:

تقلیل بنیاد تجربه به کنشگری

با وجود اختلافی که دو سنت پدیدارشناسی و آگزیستانسیالیسم با هم دارند، بدن‌مندی در هر دو سنت، نه در سطح یک کارکرد ابزاری و بیرونی بلکه

«بنیاد تجربه‌ی انسانی» است. در پدیدارشناسی شرط امکان آگاهی است و در آگزیستانسیالیسم، شیوه‌ی بودن در جهان است. دوبار هم آن را از همین جهت مورد توجه قرار داد و به کمک آن توانست از بدن زیست‌شناختی فراتر برود و نگرشی بنیادین از تجربه‌ی زیست زنانه به مثابه افق اصالت انسانی را طرح افکند.

وقتی جنبش‌های سیاسی، بدن‌مندی را به «حضور فیزیکی در خیابان» فرو می‌کاهند (شعار دادن، اشغال فضا، مبارزه با حجاب و...)، بدن از سطح شرط تجربه به سطح «ابزار کنش سیاسی» تقلیل می‌یابد و در نتیجه به ابژه‌ای در مقابل اهالی سیاست و رسانه بدل می‌شود. در این صورت، دیگر آن معنایی که باید از دل اصالت زنانه بجوشد، فرومی‌پاشد و حداکثر معنایی که این کنشگری تولید می‌کند «بازتاب» گفتمان‌های سیاسی و رسانه‌ای است. دیگر بدن یک «نشانه سیاسی» است. در نتیجه دیگر زنانگی به جای آنکه از درون تعریف شود، از بیرون (از نگاه رسانه، قدرت یا جریان‌های سیاسی) تعریف می‌شود. در این حالت حتی وقتی تشویق و تمجید می‌شود هم در موضع «دیگری/ابژه‌گی» است. یعنی همان چیزی که دوبار با آن مبارزه می‌کرد، دوباره بازتولید می‌شود.

انحصار زیست زنانه به خیابان

وقتی گفته می‌شود بدن‌مندی یک مفهوم بنیادین هستی‌شناختی است، بدین معناست که به مثابه پیوستاری در تمام عرصه‌های حیات انسانی متجلی است. این یعنی یک تجربه‌ی موقتی و گذرا نیست؛ بلکه یک نحوه بودن پایدار است که تمام حالات و احساسات و عواطف و کنش‌ها در نسبت با آن تعین پیدا می‌کنند. به تعبیر دیگر:

اگر قرار است بدن به مثابه «موقعیت» مورد توجه قرار بگیرد، امکان‌های مختلف «شدن» برای این موقعیت باید قابلیت فعال‌سازی داشته باشند. یعنی زنانگی در شرایط مختلف حیات انسانی باید خودش را در اصلتش بازتولید کند. بنابراین نمی‌توان بدن‌مندی زنانه را در یک موقعیت ویژه منحصر کرد. چراکه این به معنای تهی کردن آن از معناست. خانواده، دوستی، روابط اجتماعی، کار، علم، عشق، ایمان و... اینها شرایط مختلفی هستند که اصالت زنانه در نسبت باهمه‌ی آنها باید امتداد پیدا کند و به همه‌ی عرصه‌های حیات انسانی راه داشته باشد. «زیست روزمره» در این صورت است که معنا پیدا می‌کند.

اما گفتمان رسانه‌ای و منورالفکری اخیر در ایران، بدن‌مندی زنانه را در کنشگری خیابانی محصور کرده و تمام دیگر افق‌ها را مسدود کرده است. در چنین گفتمانی، اصالت زنانه نه در بنیاد تجربه‌ی اول‌شخص بلکه در «نمود بیرونی برای سوم‌شخص» معنا می‌شود. این نه تنها به سوژه‌گی زن کمکی نمی‌کند، بلکه دقیقاً برعکس زن را به مثابه یک ابژه که هویتش در نمودهایش است، تعریف می‌کند؛ و این تبدیل ایده‌ی بدن‌مندی به ضد خودش است. به این ترتیب، زنان بار دیگر نه به عنوان فاعل تجربه، بلکه به مثابه ابژه‌ی نگاه عمومی تعریف می‌شوند؛ چیزی که تمام همت دوبار مبارزه با آن بود!

ارتجاع به سمت بدن زیست‌شناختی

روشن شد که اصلاً نقطه عزیمت دوبار (به تبع هوسرل) در پاسخ به پرسش «زن چیست؟» فراژوی از بدن زیست‌شناختی و طرح بدن زیسته بود. این دقیقاً نقطه مقابل حرکتی است که جریان

منورالفکری در ایران پیش گرفت. این جریان بیش و پیش از هر چیزی همین «بدن فیزیکی زنانه» را به عنوان مرکز ثقل جنبش زنانه معرفی می‌کند. در این

زن برای این که بتواند خودش را نه آن‌طور که تاریخ و فرهنگ [غربی] به عنوان «دیگری مرد» معرفی کرده بلکه آن‌طور که حقیقت بنیادین زنانگی‌اش اقتضای می‌کند از نو بازسازی کند و در سطح «زن به مثابه سوژه» کنشگری بکند، باید از همین وضعیت بدن‌مند خود آغاز کند؛ یک بار دیگر خودش را فارغ از ساختارهای اجتماعی و فرهنگی و صرفاً از آن جهت که «من در جهان» است بازخوانی کند و در بستر این «خودآگاهی بدن‌مند» امکان‌های اصالتاً زنانه خودش را برای «شدن» بازشناسی و فعال نماید

گفتمان هیچ اثری از سوژه‌گی زنانه غیر از «اظهار بدن فیزیکی» به چشم نمی‌خورد. این احتمالاً افراطی‌ترین تقلیلی باشد که در این ماجرا شاهدیم؛ مفهومی که در اصالت خودش قرار بوده به عاملیت زنانه کمک کند اما با این تقلیل سطحی‌نگرانه، به ضد خودش تبدیل شده است. از ابتدا اصلاً قرار بود زنانگی در «بدن فیزیکی» تعریف نشود؛ اما جریان منورالفکری آن را در این سطح متوقف کرد و در نتیجه تمام ظرفیت سوژه‌ساز بدن‌مندی را خنثی کرده و آن را از یک امکان فلسفی-اگزیستانسیال به یک ابزار سیاسی فرومی‌کاهد. بدین سان آنچه می‌بایست زمینه‌ساز سوژه‌گی زنان باشد، دوباره آنان را در جایگاه ابژه قرار داده است!



بدن‌مندی در خدمت قدرت!

یکی از نقاط کلیدی فمینیسم دوبوار، دغدغه رهایی زنان از تبدیل شدن به ابزار سیاست و اقتصاد است. از نگاه او قدرت نه صرفاً یک نیروی سرکوبگر یا سلطه مطلق، بلکه یک رابطه پیچیده، چندوجهی و تعاملی است که بر هویت‌ها و رفتارها تأثیر می‌گذارد و در مناسبات اجتماعی نیز جاری است. لذا با رویکرد انتقادی به ساختارهای اجتماعی و فرهنگی، امکان متفاوتی از سوژه‌گی زنان را جست‌وجو می‌کند.

در ادبیات منورالفکری ایران امروز، با طرح دوگانه‌هایی مانند «سرکوب/رهایی»، بدن عملاً به موضوع کنترل (از سوی حکومت) و مقاومت (از سوی یک جریان سیاسی) فروکاسته می‌شود و باز همین کنش سیاسی جمعی بدن‌ها است که غایت قصوای این جریان است. دیگر هیچ خبری از سوژه‌گی زنان و وفق تجربه بنیادین انسانی در یکایک زنان نیست؛ بلکه بدن تبدیل شده است به محل نزاع سیاسی؛ بین چه کسانی؟ نزاع بین یک جریان سیاسی و حکومت. زنان قرار است با بدن‌هایشان مبارزه کنند به نفع یک گفتمان سیاسی خاص تا آن گفتمان/جریان با تضعیف گفتمان نظام سیاسی حاکم به قدرت برسد یا لااقل قدری قدرتمند شود. ممکن است البته این برای زنان طرفدار این گفتمان مطلوب باشد؛ اشکالی ندارد، این می‌تواند یک شیوه مبارزه باشد. اما دیگر در این بستر نمی‌توان از عاملیت زنان و بدن‌مندی سخن گفت. بدن‌مندی مفهومی است برای تعمیق تجربه زیست زنان به مثابه افق اصالت انسانی و تقویت عاملیت زنان. اما وقتی قرار است بدن‌های فیزیکی در خدمت یک جنگ قدرت قرار گیرند، این هر چه که باشد، دیگر اسمش «سوژه‌گی

زنانه» نیست. بلکه همان ابزارانگاری بدن‌های زنان و تعمیق ابژه‌گی زنان تنها چیزی است که در این صحنه با آن مواجهیم!



دوبوار در سراسر جنس دوم با نمونه‌های متعدد نشان می‌دهد که همواره در تاریخ و فرهنگ غربی-مسیحی، این نگرش مردانه بوده که بر زنانگی زن حاکم بوده؛ چنان‌که حتی برای زنان هم این نگرش درونی‌سازی شده و باعث شده زن هم «بودن» خودش را در وابستگی به آن نگاه مردانه تعریف کرده است



مصادره به مطلوب برای جنبش ضدحجاب

«آزادی» مهم‌ترین کلیدواژه‌ای است که دوبوار در جنس دوم آن را دنبال می‌کند. زنان در موقعیت بدن‌مندشان باید ابتدا از بند ابژه‌گی رها شوند و سپس با فعال‌سازی امکان‌های شدن خویش، «به‌سوی آینده‌ای بی‌نهایت گشوده» حرکت کنند. اون تأکید می‌کند که این آینده گشوده، یک امر متعین نیست؛ بلکه نسبت به اقتضائات هر سوژه زنانه در فرآیند شدن‌ها است که تعین پیدا می‌کند. بنابراین برای پیگیری اصالت زنانه، هیچ شکل و قالب خاصی را نمی‌توان به عنوان نسخه ثابت معرفی کرد.

اما آن‌چه در گفتمان منورالفکری ایران امروز می‌بینیم برخلاف این آموزه است؛ حضور زنان در خیابان فقط زمانی معنا دار است که نمود بی‌حجابی داشته باشد. هرچه این نمود از لحاظ کیفی و کمی پرننگ‌تر باشد و به سمت بدن‌نمایی

غلبه داشته باشد، این حضور «بدن مندتر» است! در چنین بستری، هر کنش بدن محور ناگزیر در مدار «دلالت سازی بصری» قرار می گیرد. حالا دیگر زنانگی در فضای دیده شدن و قابل خوانش بودن در قاب نگاه/ رسانه معنا می شود. وقتی بدن فیزیکی حامل پیام سیاسی تعریف می شود، منطق پیام رسانی بصری خود به خود قواعدش را تحمیل می کند: شدت نمایش، تقلیل شخصیت به نمود تک بُعدی، و نهایتاً وابستگی اثرگذاری به «نگاه جمعی/ دوربین».

اکنون پس از گذشت حدود هشتاد سال از سخنان دوبوار، نمایان شده مصادیقی که او روی آن ها دست گذاشته، حاصل سطحی نگری در تحلیل ابعاد اقتصادی و اجتماعی بوده است. از اعتراضش به قوانین ضد سقط جنین گرفته تا توصیه به «کار کردن» به عنوان نسخه رهایی از سلطه مردان تا مسئله ی بارداری و... اکنون تجربه زیست اروپایی نشان داده که همه آن ها برخلاف تشخیص او به ضرر جامعه انسانی و مهم تر به ضرر زن ها بوده است

در چنین سازوکاری، زن نه به منزله «سوژه پروژه» که قرار است به سمت آزادی از پیش تعیین نیافته حرکت کند، بلکه عمدتاً به منزله «سطح نشانه گذاری» دیده می شود که در تعیین به شدت محدودی کنشگری می کند و معنایی جز وابستگی به نگاه بیرونی ندارد؛ یعنی همان ساختاری که دوبوار آن را «سقوط به شیئیت» می نامد! با تبدیل کردن خویش به ابژه ی نگاه، آزادی فاعلی فرسوده می شود

و امکان رابطه «سوژه-با-سوژه» جای خود را به نسبت «ابژه-با-نگاه» می دهد. این ها همه برای این است که قرار است به وسیله بدن نمایی فیزیکی با «حجاب» مبارزه شود. لذا برخلاف آن چه که دوبوار دنبال می کرد، بدن مندی نه تنها مبدأ آزادی زن نشد، بلکه منحصر شد در قالب «بی حجابی» و بلکه «بدن نمایی». درحالی که اگر قرار باشد دغدغه های مبارزه با شیء انگاری زنان دنبال شود و زنان از این مارپیچ دلالت سازی بصری رهایی یابند، اتفاقاً هیچ چیز به اندازه خود «حجاب» نمی تواند زنان را در این زمینه یاری رساند و امکان سوژه گی آنان را فراهم سازد.

«بی جهتی»؛ پاشنه آشیل طرح افکنی دوبوار

تا اینجا هر آن چه گفته شد، نقدهای درون پارادایمی بود. در این نقدها روشن شد که این گفتمان حتی به عمق آن چه که بر آن تکیه کرده هم وفادار نیست و با تقلیل چندوجهی یکی از بنیادی ترین مفاهیم فلسفی، آن را از معنا تهی کرده و به یک کالای بازاری تبدیلش کرده است. لذا این جریان -لااقل در این موضوع- حتی مقلد خوبی هم نیست! اما می توان قدری در این موضوع تعمیق کرد و با رویکرد انتقادی و برون پارادایمی از موضوع فلسفه ی اسلامی صورت مسئله را ارزیابی کرد. البته فعلاً در صدد تبیین نگرش فیلسوفان مسلمان به «بدن» نیستیم. چه که آنان با طرحی که از درهم تنیدگی نفس و بدن دارند، ایده ای به مراتب عمیق تر و پیچیده تر از بدن مندی را در دل این سنت پرورانده اند که سنت پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم راهی به آن ندارند؛ چنانکه حتی «جنسیت مندی نفس» نیز به عنوان یکی از امتدادهای این طرح مطرح شده است. اکنون



صرفاً یکی از مؤلفه‌های اساسی طرح دوبوار را از آن منظرنگاه می‌کنیم؛

نگاه دوبوار به آزادی از دریچه‌ی اگزیستانسیالیسم سارتر است. سارتر وقتی انسان را به مثابه یک حقیقت وجودمند از دیگر موجودات عالم جدا کرد، «آزادی» را مهم‌ترین خصیصه هستومندی‌اش تعریف کرد: انسان «بدون تعین» در این جهان پرتاب می‌شود و سپس از طریق انتخاب‌های مطلقاً آزادش ماهیت خود را تعین می‌بخشد و می‌سازد. هیچ طرح از پیش تعیین شده یا مسیر توصیه شده‌ای برای انسانیت وجود ندارد تا انتخاب‌ها معطوف به آن غایت باشند. چنین آزادی تقدیر محتوم انسان است و هر فرد‌گزیری ندارد از اینکه فقط خودش با انتخاب‌هایش تعیین کند که چه می‌شود.

اصطلاح کلیدی «پروژه‌افکنی/ Projection» در فلسفه‌ی سارتر نه‌یعنی یک طرح پیشینی که انسان در صدد تحقق بخشی‌اش باشد، بلکه یعنی در متن حیات همواره انتخاب‌هایی هست که هیچ منشأ بیرونی ندارند و صرفاً در لحظه (لحظه‌ی اگزیستانسیالیستی) افکنده می‌شوند و همین انتخاب‌ها در یک پیوستار وجودی، ماهیت شخص را می‌سازند. آینده برای سارتر، میدان گشودگی و امکان است؛ نه جایی که معنا از پیش در آن نهاده شده باشد. دوبوار نیز همین اصل را برای معنا بخشی به «زنانگی» به کار می‌بندد؛ زن در تاریخ به «ماهیت» فروکاسته شده (زن چنین است)، در حالی که زنانگی در «آینده‌ای بی‌نهایت گشوده» است که معنای می‌شود. بنابراین هیچ غایتی از پیش نباید برای زنانگی تعریف کرد. در نگاه او سیالیت تنها ویژگی ذاتی زنانگی است و جز این هیچ ذاتیتی برایش نمی‌توان تعریف کرد. جمله

معروف «زن، زن زاده نمی‌شود، بلکه زن می‌شود»، دقیقاً انعکاس همین نگرش مبنایی است.

این «بی‌جهتی محض» ازقضا مهم‌ترین خلأ فلسفی طرح دوبوار است. البته در پارادایم پست مدرنیسم یک مؤلفه مترقی و پیشرو تلقی می‌شود. به همین دلیل است که راه فیلسوفان پست مدرنیست همچون جودیت باتلر را باز کرد تا همین ایده را به نحو رادیکال دنبال کنند و به جایی برسانند که حتی هویت جنسی پایدار هم متزلزل شود و جنسیت صرفاً یک اجرا (performance) تلقی شود و جز شناور بودن هیچ خصیصه‌ای نتوان برایش تعریف کرد. و اصلاً همین ایده بود که امروز به این نقطه مشوش منتهی شده که بیش از ۱۳ هویت جنسی به رسمیت شناخته می‌شود و حتی از این هم فراتر می‌روند و نظریات پسانسان‌گرایی (posthumanism) یا گرایشات فراگونه‌ای (transspecies identity) مطرح می‌شود و نتیجه این می‌شود که آدمیان برای خود هویت‌های حیوانی مثل سگ و گرگ و... قائل می‌شوند! چه بسا حتی آن رسوایی‌های اخلاقی که خود دوبوار و سارتر در زندگی اجتماعی‌شان با آنها مواجه شدند هم ریشه در همین یله‌گی محض و بی‌جهتی در ساحت نظر داشته باشد.

اما مهم‌تر از حتی این تبعات وحشتناک اخلاقی و انسانی، بحران فلسفی است که چنین نگرشی با آن مواجه است و این تبعات، آثار آن بحران هستند؛ در تحلیل هستی‌شناسانه اساساً بدون «غایت» هیچ ماهیت و هویتی تعین پیدا نمی‌کند. این گزاره که «تحصیل ماهیت نتیجه‌ی انتخاب‌های بی‌جهت است» خود متناقض است و هیچ معنای محصلی ندارد.

توضیح این‌که: هر «کنش انسانی» که از منظر

اگرستانسیالیستی یک «انتخاب» است، در واقع نقطه‌ای از یک پیوستار وجودی است که مجموع آن پیوستار هویت انسانی را شکل می‌دهد (تا این‌جا اختلاف نظری نیست؛ اما) مسلماً این پیوستار ایستا نیست، بلکه حقیقتی در حال تغییر و حرکت است. هیچ تغییر و حرکتی امکان



بدن یک «نشانه سیاسی» است. در نتیجه دیگر زنانگی به جای آنکه از درون تعریف شود، از بیرون (از نگاه رسانه، قدرت یا جریان‌های سیاسی) تعریف می‌شود. در این حالت حتی وقتی تشویق و تمجید می‌شود هم در موضع «دیگری/ابژه‌گی» است.



رخ‌داد، ندارد جز این‌که معطوف به غایتی است. نه این‌که اگر انسان غایتی را برگزیند حرکتش جهت‌مند می‌شود و اگر نه، نه؛ بلکه اساساً حرکت در ذات خود، امری جهت‌مند است. حرکت و تغییر وجوداً محال است بی جهت باشد. حال اگر انسان جهت خاصی را مدنظر داشته باشد، می‌تواند کنش‌ها و انتخاب‌هایش را معطوف به آن جهت تنظیم کند؛ اما اگر هیچ جهتی را مدنظر نداشته باشد، این‌طور نیست که حقیقتاً حرکتش بی جهت باشد؛ بلکه حتی آن انتخاب ظاهراً آزادانه هم جهت‌مند است؛ منتها جهت و غایتش توسط خود شخص برگزیده نشده، بلکه عوامل بیرونی یا حتی درونی ناخودآگاه آن جهت را تعیین می‌کنند.

بنابراین «انتخاب آزاد» بدان معنایی که سارتر و دوبوار مطرح کردند، اساساً امری محال است. آن جنسیت‌های متکثر و هویت‌های فراگونه‌ای و...

هم در واقع همان غایتی بودند که در آن مسیر داشت دنبال می‌شد؛ با این تفاوت که کنشگران التفاتی به چنین غایتی نداشتند.

حاصل این‌که در تحلیل هستی‌شناسانه، پیوستار وجودی لاجرم جهت‌مند است و این بی‌جهتی، مهم‌ترین نقطه ضعف و پاشنه آشیل ایده‌ی دوبوار و فمینیسم است. ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، کنش‌ها و انتخاب‌هایمان معطوف به غایتی است. بنابراین برای آن‌که «سوژه‌گی» به نحو تام شکل بگیرد، منطقاً ناگزیریم از این‌که آن غایت را خود از پیش «انتخاب» کنیم. گزینش غایت همانا و سخن از هویت اصیل زنانه همانا. اگر می‌خواهیم اصالت زنانگی را تعریف کنیم، پیش از هر امری باید از «غایت زنانگی» سؤال پرسیم و این خود پرسش از جایگاه «بدن» در این نقشه را پیش می‌کشد. از بدن‌مندی یله و رها نمی‌توان سخن گفت (آن‌چنان‌که جریان منورالفکری دنبال می‌کند)؛ بلکه بدن‌مندی را باید در بستر غایتی که می‌خواهیم به سمتش حرکت کنیم باید معنا کنیم. این بستر البته قبل از آنکه به مثابه یک کنش سیاسی قابل طرح باشد، در سطح «هویت انسانی زنانه» باید پردازش شود و اینجا نقطه‌ی آغاز گفت‌وگو است.

منابع

۱. آرش حیدری در گفت‌وگو با روزنامه هم‌میهن؛ ۱۴۰۱/۰۸/۰۴: «آن‌چه می‌بینیم جریان زندگی است».
۲. مرضیه بهرامی برومند؛ «خیابان چه‌گونه از بدن زنان سوژه‌ی انقلابی می‌سازد؟»؛ پایگاه تحلیلی نقد اقتصاد سیاسی.
۳. صوفیا افرا؛ «هستی‌شناسی بدن زن: نقطه‌ی آغاز خشونت یا پایان آن؟». پایگاه تحلیلی نقد.
۴. مرضیه بهرامی برومند؛ «زن زندگی آزادی؛ انقلابی زنانه؟»؛ پایگاه تحلیلی نقد اقتصاد سیاسی.



روشنفکری دایه



ی، مسئله زن، عدالت

نگاه روشنفکری دینی به مسئله زن از زاویه عدالت، بازتابی از تلاقی عقلانیت مدرن و پایبندی به دین است. در این نگرش، زن و مرد از حیث ارزش، کرامت و انسانیت برابرند؛ اما تفاوت‌هایی در حقوق و تکالیف اجتماعی و اقتصادی وجود دارد که محل بحث و بازاندیشی است. روشنفکران دینی در مواجهه با این تفاوت‌ها دو رویکرد دارند: گروهی احکام را تاریخی و مرتبط با زمان نص می‌دانند و با تکیه بر عقل و عدالت معاصر، آن‌ها را بازتفسیر می‌کنند؛ گروهی دیگر با حفظ روش اجتهادی و استناد به منابع دینی، می‌کوشند عدالت را در چارچوب شرع و عقل جمع کنند. بررسی این مسئله اهمیت دارد؛ زیرا تعامل میان عدالت استحقاقی و مساواتی، فهم مغالطات رایج و بازاندیشی حقوق زنان را ممکن می‌سازد و زمینه‌ای برای گفت‌وگوی علمی میان تفکر دینی رسمی و نگرش‌های نوپدید فراهم می‌آورد. در این شماره در بررسی نگاه روشنفکری دینی به زن از منظر عدالت، خدمت حجت الاسلام والمسلمین حسنعلی علی اکبریان، دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی هستیم.

- موضوع این جلسه «نگاه روشنفکری دینی به مسئله زن از زاویه عدالت» است. در این باره نظر شما چیست؟ یعنی روشنفکران دینی ما مسئله زن را از زاویه عدالت چگونه نگاه می‌کنند؟ و به چه نتایجی منتهی می‌شوند؟ مقصودتان از روشن فکر دینی چیست؟ این باید اول
- روشن بشود که من بدانم چه کسانی مد نظر شما است.
- روشن فکر دینی واضح است. برخی در تعریف روشنفکر دینی می‌گویند روشنفکر دینی کسی است که نگاه تجددگرایانه به کتاب و سنت دارد اما از کتاب و سنت هم پاسداری می‌کند. یا کسی



است که معیارهای اصلی روشنفکری را، یعنی توجه به جایگاه رفیع عقل، آزادی، عدالت، آن هم عدالت سیال و نسبی، دارند اما دغدغه دین هم دارد. یعنی روشنفکر هستند اما دغدغه دین دارند و یا می‌خواهند از کتاب سنت پاسداری کنند ما به این می‌گوییم روشنفکر دینی.

من به نظرم هنوز روشن نیست شما روشنفکر دینی را در میان شیعه جست‌وجو می‌کنید یا روشنفکر



زن از نظر ارزش، از نظر انسانیت، از نظر کرامت با مرد هیچ تفاوتی ندارد. این نکته‌ای است که در واقع روشنفکران و غیرروشنفکران دینی همه در آن متفق‌اند



دینی سنی را هم در نظر دارید. اقتضائات اینها شاید متفاوت باشد. حتی در مسیحیت و در یهود هم همین‌طور است؛ یعنی ادیان و مذاهب مختلف، روشنفکری خودشان را دارند. بعد تازه ایران هم متفاوت است؛ یعنی اقتضائات روشنفکری ایران، ولو روشنفکری شیعی باشد، ایرانی‌اش با عراقش متفاوت است؛ بالبنانش متفاوت است؛ گرچه یک کلیات مشترکی بینشان هست.

• چرا این تفاوت را قائلید؟

به این دلیل که باید ببینیم خاستگاه پیدایش روشنفکری دینی در یک سرزمین آن هم در زمان معین چیست؟ یعنی روشنفکری دینی در ایران امروز را باید شناخت. یک زمانی امکان دارد که روشنفکری دینی گرایش‌های چپ و سوسیالیستی داشته باشد؛ اگر فضای فکری خاستگاه پیدایش

روشنفکری سوسیالی و کومونیستی باشد. در ایران روشنفکری آن‌گونه که مقام معظم رهبری در یکی از سخنرانی‌هایشان فرمودند روشنفکری ما در این عصر از روشنفکری غرب در مقابله با مسیحیت آمد؛ یعنی خاستگاهش آنجاست. برای همین گرایش‌های اصلی روشنفکری ما در عصر حاضر در ایران، گرایش‌های روشنفکری غربی است؛ امکان دارد در یک سرزمین دیگری از یک خاستگاه دیگری روشنفکری وارد آن سرزمین شود. آن وقت می‌بینید که گرایش‌هایشان متفاوت می‌شود. به هر حال چون من می‌دانم مقصود شما چیست؛ فرض می‌کنم آن کسانی است که ما آن‌ها را امروز در ایران به عنوان روشنفکری دینی می‌شناسیم و افراد معینی هم در این زمینه به عنوان روشنفکران دینی شاخص شناخته شده هستند؛ و الا من به یک معنای دقیق روشنفکر دینی را کسی می‌دانم که دین را خوب می‌شناسد؛ زمانه خود را خوب می‌شناسد و راه رساندن جامعه خودش به آن ایده‌آل دین را هم می‌شناسد و سعی می‌کند که جامعه را به آن سمت هدایت بکند. شاید به این معنا بتوان مقام معظم رهبری و شهید مطهری را، یا افراد شاخص را روشنفکران دینی نامید اما می‌دانم که این معنا در بحث شما مد نظر نیست.

من هنوز یک نکته دیگری را در تعریف روشنفکر دینی نیازمند بحث می‌دانم؛ و آن این‌که هسته سخت روشنفکر دینی چیست؟ آیا هسته سخت آن، بخش روشنفکری است؟ یا هسته سخت آن دغدغه دین و پاسداری از کتاب و سنت است؟ یا هسته سخت هر دو مورد است؟ یعنی این باید روشن شود. مقصودم از این سؤال چیست؟ مقصودم این است که اگر نگاه آن شخصی که خود را روشنفکر دینی می‌داند، آن بنیادهای

روشنفکریش که جایگاه رفیع عقل، آزادی و عدالت و حرکت به سوی آن چیزی که امروز دنیای مدرنیته اسمش را می‌گذارد؛ اگر این زاویه نگاه با آن زاویه نگاه دغدغه دین و پاسداری از کتاب و سنت، با هم سازگاری نداشت؛ کدام را به نفع دیگری کنار می‌گذارد؟ این است که روشنفکر دینی را برای ما معنایش را شفاف می‌کند. این را باید دقت بکنیم تا ببینیم روشنفکر دینی در واقع چه کاره است؛ آیا روشنفکر است؟ یا متدین است؟ یا یک روشنفکری است که تدین او در جایی است که دین او با آن زاویه روشنفکریش سازگار باشد؟ یعنی هسته سخت او آن بخش روشنفکری اوست؛ نه بخش دینداری او. آن دینداری را به نفع روشنفکری کنار می‌گذارد؟ یا نه؛ اگر دین را شناخت، حاضر است از بعضی از آن معیارهای تجددگرایانه که روبه سوی مدرنیته غرب دارد؛ آن را کنار می‌گذارد به نفع دین؟ این روشنفکر دینی چیست؟ من فرض می‌گیرم در بحث ما هر دو هسته معیار هستند؛ یعنی روشنفکر دینی که ما امروز می‌خواهیم از آن

چون بین زن و مرد در حقوق و تکالیف یک تفاوت‌هایی در شریعت بر اساس تلقی عالمان دین وجود دارد، روشنفکران دینی با آن یک اصطکاکی از حیث عدالت پیدا می‌کنند

بحث کنیم کسی است که نه حاضر است از آن معیارهای روشنفکری خودش دست بردارد؛ نه حاضر است از دین خودش دست بردارد و این‌ها هر دو را دارد با هم جمع می‌کند. یعنی هسته سخت هر دو قسمت است. بر این اساس، این روشنفکر دینی شامل یک طیف وسیع می‌شود؛

یعنی بسته به اینکه چگونه از آن هسته روشنفکری خودش یا هسته دغدغه دین و پاسداری از کتاب و سنت خودش نگرش‌هایی می‌کند و دفاع می‌کند، به یک طیف تشکیکی تبدیل می‌شوند که من این را در ادامه بحث عرض می‌کنم.

• حالا با همین معنای از روشنفکری دینی که فرمودید؛ به نظرتان نگاه روشنفکری دینی کشور ما به مسئله زن از زاویه عدالت چیست؟ اینکه می‌گویم از زاویه عدالت یعنی مسئله زن را شاید از زوایای مختلف بشود بررسی کرد. من می‌خوام ببینم که از زاویه عدالت روشنفکری دینی ما به مسئله زن چگونه نگاه می‌کند؟

درباره مسئله زنان از زاویه عدالت من دو مسئله را مطرح می‌کنم. مسئله اول اینکه زن از نظر ارزش، از نظر انسانیت، از نظر کرامت با مرد هیچ تفاوتی ندارد. این نکته‌ای است که در واقع روشنفکران و غیرروشنفکران دینی همه در آن متفق‌اند. یعنی زن در این امور، در ارزش، کرامت، رشد، کمال، ثواب و عقاب، این چیزهایی که مربوط به انسانیت است و جنسیت در آن دخالت ندارد. در واقع اختلافی در یکسانی این‌ها و تساوی این‌ها نیست؛ چه از دیدگاه روشنفکران، چه از دیدگاه غیرروشنفکران دینی. اما از زاویه ادراک و احساس، یک سخنانی هست. یعنی این که فهم زنانه و فهم مردانه متفاوت است. یا احساس زنانه و احساس مردانه متفاوت است. زن و مرد در میزان احساس و نوع احساس خودشان با هم تفاوت دارند. در قوای ادراکی هم با هم تفاوت دارند. این مسئله که تفاوت دارند یا ندارند خودش یک مسئله است. این که تفاوتشان چیست، آیا تفاوتشان به برتری و امتیاز است؟ یا هر که در جایگاه خودش است؟ این‌ها هم بحث



است که بین روشنفکران دینی و غیرروشنفکران از عالمان دین بحثایی هست. من این بخش از بحث را رها می‌کنم چون ارتباط مستقیمی با عدالت ندارد. آنچه که به مسئله عدالت ربط دارد، مسئله حقوق و تکالیف است. یعنی چون بین زن و مرد در حقوق و تکالیف یک تفاوت‌هایی در شریعت بر اساس تلقی عالمان دین وجود دارد، روشنفکران دینی با آن یک اصطکاک‌ای از حیث عدالت پیدا می‌کنند. من این را در دو بخش یا سه بخش تفکیک می‌کنم. این مسئله تفاوت زن و مرد. این دو یا سه بخشی که عرض می‌کنم طیف تشکیکی این اصطکاک‌ای است که بین عالمان رسمی دین و روشنفکران دینی ما است.

بخش اول تفاوت‌هایی است که برای زنان یک امتیازی در شریعت قرار داده شده است. مثل اینکه زن‌ها حق نفقه بر شوهر خودشان دارند. مرد باید برای زندگی همسر خودش نفقه پرداخت بکند. باید به او مهریه بدهد. ازدواج مهریه دارد. زنان از تکلیف جهاد بخشیده شدند. تکلیف ندارند. نماز جمعه از زنان برداشته شده. ببینید نمی‌گویم زن‌ها حق ندارند به جهاد برند. حق ندارند به نماز جمعه بروند؛ که یک نوع تکلف و محدودیت برای زنان باشد. بلکه فقط تکلیف از آن‌ها برداشته شده است و آن‌ها آزادند. اگر در شریعت گفته بودند زن حق ندارد به جهاد برود؛ حق ندارد به نماز جمعه برود؛ این باز یک محدودیتی برای زن بود و این را نمی‌شود یک امتیاز برای زن حساب کرد. همچنین تخفیف‌هایی در بعضی از مجازات‌ها برای زنان وجود دارد که اگر مرد آن حرام، یا آن جرم را مرتکب بشود، مجازاتش سنگین‌تر از مجازات زن است. حالا می‌توانیم کنار این احکام، یک سری توصیه‌های اخلاقی را هم اضافه کنیم. توصیه‌هایی

که برای رعایت حال زنان به مردان گفته شده یا از مردان خواسته شده است. این‌ها را هم می‌شود به عنوان برخی از توصیه‌های اخلاقی یا مستحبات کنار این تکالیف و حقوق بگذاریم. روشنفکران دینی بر این بخش خیلی تأکید ندارند. یعنی نمی‌آیند فریاد بزنند که حقوق مردان ضایع شده است. چرا ظلم شده است که به زن باید مهریه داد؟

نمی‌گوییم زن‌ها حق ندارند به جهاد برند. حق ندارند به نماز جمعه بروند؛ که یک نوع تکلف و محدودیت برای زنان باشد. بلکه فقط تکلیف از آن‌ها برداشته شده است و آن‌ها آزادند. اگر در شریعت گفته بودند زن حق ندارد به جهاد برود؛ حق ندارد به نماز جمعه برود؛ این باز یک محدودیتی برای زن بود و این را نمی‌شود یک امتیاز برای زن حساب کرد

چرا ظلم شده است بر مردان که باید به همسرش نفقه بدهد؟ چرا ظلم شده است به مردان که مکلف به جهادند اما زن‌ها مکلف نیستند؟ این بخش خیلی انگار مهم نیست. یعنی عدالت اینجا نادیده گرفته شده یا کم‌توجهی به آن شده است. این یک بخش از احکامی است که تساوی بین زن و مرد در آن نیست؟ چرا این بخش از تفاوت‌های حقوق و تکالیف زن و مرد مورد توجه روشنفکران دینی ما نیست؟ این نه به دلیل این است که اینجا را به عنوان مخالف عدالت نمی‌دانند. اگر بر آن پافشاری بکنی آنان این را هم ظلم می‌دانند و می‌گویند باید مساوی باشد؛ اما نمی‌گویند؛ چون آن خاستگاه روشنفکری ما دغدغه‌ای روی این



می‌کنند؛ این تمکین را واجب نمی‌دانند؛ یا حق طلاق، این که حق طلاق برای مرد است و اگر زن بخواهد طلاق بگیرد، فرایند پیچیده‌تری برایش در شریعت تعریف شده و شرائط بیشتری دارد؛ اما برای مرد آسان‌تر است. یا تعدد زوجات، مثلاً چرا مرد می‌تواند زوجات متعدد داشته باشد اما زن نمی‌تواند؛ این را هم بیشتر روی اینکه چرا زن نمی‌تواند تأکید ندارد؛ روی اینکه چرا مرد می‌تواند، تأکید دارند. یا در پوشش تفاوت بین زن و مرد است؛ چرا زن این تکلیف مضاعف را در پوشش نسبت به مرد دارد؟ این‌ها همه زاویه‌های است که روشنفکری دینی می‌تواند از زاویه عدالت بر آن انگشت بگذارد؛ و با نگاه عالمان رسمی دین که در طول این هزار سال مطرح بوده و در منابع قرآنی یا روایی ما هم هست، به محاجه با ابزار عدالت بپردازد.

بعد از اینکه من این بخش‌های تفاوت بین زن و مرد را عرض کردم؛ حالا می‌گویم روشنفکران دینی ما دو نوع رویکرد به این مسئله دارند؛ رویکرد

مسائل ندارد. آن خاستگاه آن چیزی است که امروز به عنوان روشنفکری غربی مدرنیته‌ای که همراه با فیمینیسیم است یا مثلاً آنچه که دغدغه‌های حقوق بشری است. دغدغه‌های حقوق بشری روی تبعیض‌های به ضرر زنان است؛ نه تبعیض‌های به نفع زنان. فعلاً آن دغدغه‌های حقوق بشری اینجا نیست. این‌ها یک فضای در واقع التهاب و اصطکاک با دین ایجاد نکرده است.

اما آن بخشی که مربوط به حقوق و تکالیف است که در حوزه اقتصاد و امور اجتماعی است. مثلاً تفاوت در ارث، تفاوت در دیه یا تفاوت در برخی از مشاغل که زن قضاوت نمی‌تواند بکند؛ یا مثلاً در ولایت فقیه، که زن ولو سایر شرایط را داشته باشد، نمی‌تواند متصدی بشود؛ یا آن حقوق اجتماعی که مربوط به خروج از منزل است که زن باید از شوهرش اجازه بگیرد؛ یا تمکینی که بر زن واجب است. این عدالت جنسی که امروز مطرح می‌شود که چه فرقی است بین زن و مرد؟ چرا زن باید تمکین بکند؟ امروز بحث تجاوز به عنف برای همسر را هم مطرح



اولشان این است که اصلاً وارد آن ادله لفظی که این تفاوت‌ها را بین حقوق و تکالیف زن و مرد گذاشته است، نمی‌شوند و به تعبیری آب را از سرچشمه می‌بندند و احکامی که در لسان قرآن و روایات در این باره آمده، این‌ها را اصلاً فرازمانی و فرامکانی نمی‌دانند و یک جور معتقدند که زبان قابلیت یک حکم جاودان و ثابت را برای همه زمان‌ها و همه مکان‌ها ندارد؛ یا به هر دلیل دیگری با مبانی کلامی برون‌دینی یعنی عقلی، بدون این که از داخل نقل از آن استفاده بکنند، به این نتیجه می‌رسند که این احکامی که مربوط به این تفاوت است همه مربوط به زمان نصوص است؛ اختصاص به آن زمان دارد؛ برای زمان ما باید به عدالت جدید، به آن مصادیق جدید عدالت روی آورد؛ و اصلاً خود را درگیر آن فرآیند اجتهادی که عالمان دین آن را طی می‌کنند، نمی‌کنند. از بیرون با یک قواعد کلی مثل قواعد زبان شناختی هرمنوتیک یا مبانی کلامی به هر ابزاری که بتوانند در این زمینه تمسک بکنند، خود را فارغ می‌دانند از این که این روایات را بیان و بررسی و تأویل کنند؛ جواب بدهند؛ آیات را بررسی کنند و جواب بدهند؛ تأویل ببرند؛ اصلاً وارد این بحث‌ها نمی‌شوند.

اما بخش دیگری از روشنفکران دینی ما هستند که این‌ها به دلیل اینکه پایبندی بیشتری به دین دارند و خود را بیشتر درگیر دین می‌دانند؛ دغدغه پایبندی به دین و پاسداری از کتاب و سنت آن‌ها ساختارمندتر است. این‌ها با یک اجتهادات در اصول، اجتهاد در اجتهاد، اجتهاد در مبانی می‌آیند و ورود می‌کنند و مسئله عدالت را می‌آورند در فرآیند استنباط خودشان، برای اینکه احکام مربوط به زنان، تکالیف و حقوق زنان را در کنار مردان با عدالت بسنجند و بر اساس

عدالت به آنچه که فکر می‌کنند امروز عدالت است و مصداق عدالت است برسند و در واقع آن رسالت روشنفکرانی خودشان را تأمین بکنند و به انجام برسانند. این‌ها چه کار می‌کنند؟ این‌ها باز با یک طیفی که در این گروه قرار دارند، می‌آیند به ادله عقلی عدالت تمسک می‌کنند. خوب این که شما صغرای عدالت و کبرای ملازمه حکم عقل و حکم شرع را کنار هم بگذارید و بگویید عقل حکم به عدالت می‌کند، بعد عدالت را مساواتی معنا



روشنفکران دینی نمی‌آیند فریاد بزنند که حقوق مردان ضایع شده است. چرا ظلم شده است که به زن باید مهریه داد؟ چرا ظلم شده است بر مردان که باید به همسرش نفقه بدهد؟ چرا ظلم شده است به مردان که مکلف به جهاندان اما زن‌ها مکلف نیستند؟ این بخش خیلی انگار مهم نیست. یعنی عدالت اینجا نادیده گرفته شده یا کم‌توجهی به آن شده است



بکنید نه استحقاقی؛ مثلاً از این مسیر می‌روند یک پیش‌فرض می‌گیرند که عدالت یعنی آنچه که ما امروز بر اساس نگاه حقوق بشری که در غرب وجود دارد؛ یا آن فرهنگی که امروز حاکم بر جهان است به تعبیر خودشان و البته به تعبیر من بر خاستگاه روشنفکری که غرب حاکم است نه بر کل جهان؛ چون شرق امکان دارد یک نگاه بشرشناسانه دیگری داشته باشد ولی خب به هر حال، روشنفکری ما این را امروز عقل می‌داند؛ این را امروز عدالت می‌داند؛ براساس چنین عدالتی

می‌گوید حکم عقل مثلاً امروز عدالت را چنین می‌داند. عدالت هم مصادیقش متغیر است و مصادیقش و با ملازمه عقل و شرع می‌شود حکم شرع را هم به دست آورد؛ هیچ عیبی هم ندارد که ما حکم شرع را متغیر بدانیم؛ یعنی یک زمانی عدالت چیزی اقتضا می‌کرد. شاید تا مثلاً چند سده پیش این تفاوت‌ها عادلانه بود و امروز که دیگر عادلانه نیست، باید بر اساس عدالت زمانه حکم کرد و مثلاً این حکم عقل را مقدم بر آن روایات یا ادله نقلی بدانیم؛ آن ادله نقلی را تأویل بکنیم به دلیل حاکمیت این دلیل عقلی و از این گونه امور.

این بخش از روشنفکری دینی ما که می‌آید سراغ فرایند استدلال، با همان ابزارهای اجتهاد می‌خواهد وارد بحث شود، مجبور می‌شود که یک دستکاری‌هایی بکند؛ به یک مغالطه‌هایی دست بزنند. من چند موردش را عرض می‌کنم. همه قائل به عدالت در بین زن و مرد هستند اما نوع عدالتی که تفکر رسمی از دین، توسط عالمان دینی مطرح می‌شود؛ عدالت استحقاقی است که نتیجه آن تساوی تناسبی بین زن و مرد است. این که حقوق و تکالیف زن و مرد متفاوت است، به دلیل این است که حقیقت زن و مرد متفاوت است؛ آن وقت چون عدالت یعنی این که حق هر کس بر اساس آنچه که حق است ادا شود، می‌گویند استحقاق زن، شرایط زن، ویژگی‌های زن این است که این احکام را داشته باشد. این‌ها برای او عادلانه است اگر که احکامی که مال مرد است را به زن بدهند این عادلانه نیست؛ این به زن ظلم شده است. احکامی هم که مال زن است اگر به مرد بدهند به آن ظلم شده است؛ یعنی یک عدالت استحقاقی قائل‌اند. در برابرش خودشان معتقدند به عدالت مساواتی که یک تساوی بنیادی بین زن و مرد

ایجاد می‌کند؛ یعنی زن و مرد در تمامی حقوق و در تمامی تکالیف، باید مساوی باشند و هیچ تفاوتی ولو در مثلاً خلقت بین زن و مرد وجود داشته باشد؛ ولو زن یک ویژگی‌های خاصی در جسم او وجود داشته باشد و یک ویژگی‌هایی در جسم مرد وجود داشته باشد که با آن متفاوت است؛ اما حقوق و تکالیفشان باید مساوی باشد. مغالطه این جاست که بدون این که بین این عدالت مساواتی و عدالت استحقاقی تفکیکی قائل بشوند؛ آن مسئله حکم عقل به عدالت را مطرح کنند و ملازمه بین حکم عقل و شرع را هم به آن ملحق کنند و از آن عدالت مساواتی را استفاده کنند. چرا که آن اندیشه رسمی عالمان دین که قائل به عدالت استحقاقی به تعبیر



یک رویکرد روشنفکران دینی این است که اصلاً وارد آن ادله لفظی که این تفاوت‌ها را بین حقوق و تکالیف زن و مرد گذاشته است، نمی‌شوند و به تعبیری آب را از سرچشمه می‌بندند و احکامی که در لسان قرآن و روایات در این باره آمده، این‌ها را اصلاً فرازمانی و فرا مکانی نمی‌دانند و یک جور معتقدند که زبان قابلیت یک حکم جاودان و ثابت را برای همه زمان‌ها و همه مکان‌ها ندارد



این‌ها هستند؛ آن‌ها هم این عدالت استحقاقی را با ملازمه بین حکم عقل و شرع، در جایی که آن صغری را پذیرفته باشند؛ قائل‌اند یعنی این دلیل عقلی در هر دو مشترک است و نمی‌توان این دلیل عقلی را به انضمام ملازمه عقل و شرع استفاده کرد





و عدالت مساواتی را در برابر عدالت استحقاقی نتیجه گرفت؛ یا عدالت استحقاقی را در برابر عدالت مساواتی نتیجه گرفت. تمام دعا در آن صغری است که آیا عدالت استحقاقی است یا عدالت مساواتی؛ تا آن دعا حل نشود شما از این صغری و کبری نمی‌توانی نتیجه‌ای بگیری.

مغالطه دیگری که می‌کنند این است که از آیات فراوان و ادله‌ای که دلالت و تساوی زن و مرد مثلاً در آخرت و ثواب و عقاب و این امور دارد، اصل تساوی را نتیجه می‌گیرند؛ بعد ادله برتری مرد و نقصان زن را می‌آورند و عدالت استحقاقی و تساوی



بخشی از روشنفکران دینی به دلیل اینکه پایبندی بیشتری به دین دارند و خود را بیشتر درگیر دین می‌دانند؛ دغدغه پایبندی به دین و پاسداری از کتاب و سنت آن‌ها ساختارمندتر است. این‌ها با یک اجتهادات در اصول، اجتهاد در اجتهاد، اجتهاد در مبانی می‌آیند و ورود می‌کنند و مسئله عدالت را می‌آورند در فرآیند استنباط خودشان، برای اینکه احکام مربوط به زنان، تکالیف و حقوق زنان را در کنار مردان با عدالت بسنجند و بر اساس عدالت به آنچه که فکر می‌کنند امروز عدالت است و مصداق عدالت است برسند



تناسبی را به عنوان دلیل از سوی عالمان دین در کنار آن می‌گذارند؛ سپس می‌گویند شما عدالت استحقاقی و تساوی تناسبی را دلیل قرار دادید؛ ما

امروز عدالت مساواتی و تساوی بنیادی را دلیل قرار می‌دهیم. مغالطه کجاست؟ مغالطه این جاست که عالمان رسمی دین هرگز از عدالت استحقاقی در مسیر استنباط خودشان استفاده نمی‌کنند که شما بگویید من به جای عدالت استحقاقی، عدالت مساواتی قرار می‌دهم در احکامی که مربوط به ارث، دیه، خروج از منزل، آزادی شغل، تمکین، طلاق، پوشش این مسائلی که مربوط به تفاوت زن و مرد است. در واقع عالمان دین به ادله نقلی خصوص این احکام تمسک می‌کنند؛ نه به عدالت استحقاقی. اگر جایی مثلاً از علامه طباطبایی و شهید مطهری بحث عدالت استحقاقی را می‌بینید یا از کسان دیگری که نگاه روشنفکرانه و تجددگرایانه به سمت مدرنیته امروز و فیمینیست ندارند و بر اساس روایات خاص هر موضوع فتوا می‌دهند؛ اگر شما امروز از آن‌ها چیزی به اسم عدالت استحقاقی و تساوی تناسبی ببینید، این‌ها در مقام ثبوت است؛ یعنی توجیه احکام شریعت بر اساس عدالت است؛ یعنی مقام ثبوت را دارند بحث می‌کنند اما هرگز از این عدالت استحقاقی و تساوی تناسبی در مقام اثبات و فرآیند اجتهاد خودشان بهره نمی‌برند. آن‌ها به ادله نقلی در هر موضوع تمسک می‌کنند چون آیه وجود دارد؛ چون روایت وجود دارد؛ روایت معتبر وجود دارد قائل به این تفاوت حقوق و تکالیف بین زن و مرد هستند؛ اگر از آنان پرسشی که این تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و عدالت را چه می‌کنی؟ می‌گوید من قائل به عدالت استحقاقی و تساوی تناسبی هستم. این یعنی ثبوت؛ یعنی توجیه حکمت آن پشت صحنه تشریع نه؛ یعنی در فرآیند اجتهاد گویا این روشنفکران دینی اینجوری می‌گویند عدالت استحقاقی دلیل کسانی است که قائل به این احکام متفاوت و حقوق متفاوت بین



همه قائل به عدالت در بین زن و مرد هستند اما نوع عدالتی که تفکر رسمی از دین، توسط عالمان دینی مطرح می شود؛ عدالت استحقاقی است که نتیجه آن تساوی تناسبی بین زن و مرد است. این که حقوق و تکالیف زن و مرد متفاوت است، به دلیل این است که حقیقت زن و مرد متفاوت است؛ آن وقت چون عدالت یعنی این که حق هر کس بر اساس آنچه که حق است ادا شود، می گویند استحقاق زن، شرایط زن، ویژگی های زن این است که این احکام را داشته باشد



زن و مرد هستند؛ امروز عدالت مساواتی حکم عقل است و باید آن را جایگزین بکنی. مگر عالمان دین به عدالت استحقاقی تمسک کردند که تو بگویی امروز عدالت استحقاقی توجیه پذیر نیست؛ من امروز عدالت مساواتی را به عنوان بدیل ارائه می کنم. حتی کسانی که در بعضی از احکام به مذاق شریعت تمسک کردند؛ مثل بعضی از فقها که برای عدم تصدی قضاوت توسط زن، به مذاق شریعت تمسک کردند؛ مذاق شریعتشان از آن کلیات عدالت استحقاقی و تساوی تناسبی برداشت نشده، بلکه از دانه دانه ادله لفظی، از ده ها ادله لفظی که آن فقیه کنار هم گذاشته است، این مذاق شریعت را کشف کرده که شرع، شأن زن را مناسب این نمی داند که به منصب قضاوت در جنایات و جرایم بپردازد. او این مذاق شریعت را به عنوان یک کبری از بالا به پایین کشف نکرده؛ بلکه از پایین یعنی از احکام و از ادله نقلی به بالا این مذاق شریعت را کشف کرده؛

در حالی که در واقع روشنفکران دینی چیز دیگری را به آن ها نسبت می دهند.

مغالطه دیگر استفاده روانی از بحث تفاوت آزاد و برده در مسائل زنان است. می گویند روزگاری تفاوت برده و آزاد عادلانه بود؛ امروز عادلانه نیست. تفاوت زن و مرد هم همین طور است. مقایسه این دو مع الفارق است و این سوء استفاده از احساسات مخاطب به شمار می آید.

به هر حال جان آن چیزی که من می خواهم عرض کنم این است که، طیف وسیعی از روشنفکران دینی با ابزار عدالت به احکام زنان و تکالیف و حقوق زنان نگاه می کنند؛ برخی آب را از سرچشمه می بندند و خود را درگیر این ابزار اجتهادی روایات و ادله لفظی قرآن و استدلال های عقلی نمی کنند و از بیرون با مبانی کلامی، با مبانی عقلی یا مباحث هرمونوتیکی و زبان شناسی، احکام را کلاً خارج احکام لاقفل در حوزه اجتماعیات که الان محل بحث ما، بحث تکالیف و حقوق زنان است؛ این ها را فرازمانی نمی دانند؛ این ها را مخصوص دوران نصوص می دانند و برای زمان حال به حکم عقل خودشان که عقل را هم بر اساس خاستگاهی که من عرض کردم، خاستگاه روشنفکری که امروز وجود دارد، تفسیر می کنند؛ و شاید فردای روزگار بر خاستگاه دیگری حکم عقل را جور دیگری بدانند؛ همچنان که اگر خاستگاه روشنفکری ما، به جای غرب، شرق بود، شاید حکم عقلشان چیز دیگری بود. تفاوت افرادی که در اطراف و وسط این طیف روشنفکری دینی قرار دارند، از یک جهت وابسته به مبانی برون دینی آن ها است و از جهت دیگر وابسته به سختی هسته ای است که در ابتدای صحبت من عرض کردم.



مدارس نوین دختر



راهنمای

ابزارگرایی روشنفکری



زینب تاجیک

عضو هیات علمی پژوهشکده زن و خانواده

جدید دختران انجامید و شکافی معنادار میان «آموزش» و «تربیت» در نظام آموزشی نوین زنان پدید آورد؛ شکافی که بازتاب آن در سیاست‌گذاری‌های آموزشی و فرهنگی ایران معاصر همچنان قابل مشاهده است.

پیش‌زمینه تاریخی

تأپیش از مواجهه ایران با تجدید، مفهوم تعلیم و تربیت در سنت فکری و فرهنگی ایرانی-اسلامی پیوندی ناگسستنی با سعادت فردی و اجتماعی داشت. در این چارچوب، تعلیم و تربیت به معنای فعالیتی هدفمند برای پرورش فضائل اخلاقی، تعادل قوای نفس، شکوفاسازی استعدادهای فردی و در نهایت رساندن انسان به کمال دنیوی و اخروی تلقی می‌شد. متفکران بزرگ مسلمان در قرون گذشته، تعاریفی در این زمینه ارائه کرده‌اند که نشان‌دهنده عمق پیوند میان تربیت، اخلاق و سلوک دینی است. به عنوان

تحولات آموزشی ایران در اواخر دوره قاجار و اوایل پهلوی اول، به‌ویژه در حوزه تأسیس مدارس نوین دخترانه، غالباً در ادبیات تاریخی و جامعه‌شناختی به عنوان یکی از شاخص‌های «پیشرفت» و «نوگرایی» معرفی شده است. با این حال، بررسی دقیق‌تر اسناد، مطبوعات و گفتمان روشنفکری آن عصر نشان می‌دهد که انگیزه‌های پشت این پروژه آموزشی، بیش از آن‌که معطوف به تحقق یک نظام تربیتی همه‌جانبه برای دختران باشد، در خدمت اهداف سیاسی، فرهنگی و ایدئولوژیک جریان روشنفکری قرار داشت. روشنفکران ایرانی در این مقطع، آموزش زنان را نه به منزله ضرورتی مستقل برای ارتقاء جایگاه انسانی و تربیت متوازن آنان، بلکه به مثابه ابزاری برای تسریع در فرایندهای مدرنیزاسیون، تغییر ساختار خانواده و بازتولید الگوهای اجتماعی مطلوب خود تلقی می‌کردند. این رویکرد ابزارگرایانه، در عمل، به غفلت از نیازهای تربیتی، هویتی و ارزشی نسل

نمونه، فارابی تعلیم و تربیت را ایجاد فضائل نظری، اخلاقی و صناعات در مرتبه می‌داند تا او را به کمال نهایی یعنی شناخت خداوند و اتصال به او برساند. مسکویه نیز بر ایجاد عادات پسندیده در نفس برای نیل به قرب الهی تأکید دارد. ابن سینا، در ادامه همین خط فکری، تربیت را ایجاد عادات مطلوب در مرتبه برای رسیدن به کمال ذاتی در خور او معنا کرده و هدف نهایی آن را نزدیکی به حق تعالی دانسته است. غزالی نیز تعلیم و تربیت را کاری مقدس و ادامه رسالت پیامبران معرفی کرده و آن را متضمن پالایش درونی و بیرونی انسان می‌داند. خواجه نصیرالدین طوسی با الهام از این اندیشه‌ها، بر ضرورت ایجاد تعادل میان قوای نفس و بسط اخلاق فردی و اجتماعی تأکید داشته است.

این مبانی نظری در نظام آموزشی سنتی ایران تا حدودی بازتاب یافته بود. در مکتب‌خانه‌ها، دختران عمدتاً به آموزش قرآن، اخلاقیات و آداب اجتماعی می‌پرداختند. اگرچه سطح و گستره آموزش محدود بود و مهارت نوشتن به ندرت آموزش داده می‌شد، اما اساس این نظام بر تهذیب اخلاقی و دینی شاگردان استوار بود. حتی منتقدان این نظام نیز اذعان داشته‌اند که هدف اصلی مکتب‌خانه‌ها انتقال ارزش‌های اخلاقی و دینی و پرورش «شیعه اثنی عشری» بوده است. با این حال، باید توجه داشت که این نظام آموزشی اگرچه در مبنای غایات دینی و اخلاقی نظر داشت، اما در عمل ضعف‌ها و کاستی‌های فراوانی را تجربه می‌کرد. محتوای آموزشی محدود، فقدان برنامه واحد، روش‌های سنتی و گاه سخت‌گیرانه، و بی‌توجهی به نیازهای متغیر اجتماعی، موجب شده بود که تعلیم و تربیت سنتی نتواند پاسخگوی شرایط جدید جامعه ایران در آستانه عصر قاجار

باشد. به‌ویژه در حوزه آموزش دختران، تأکید صرف بر اخلاق فردی و خانوادگی و غفلت از ظرفیت‌های اجتماعی آنان باعث شد این نظام از تحولات اجتماعی و نیازهای زنان عقب بماند. در چنین شرایطی بود که زمینه برای ورود نظام آموزشی جدید و استحاله معنای «تعلیم و تربیت» و نگاه ابزارگونه‌ی جریان روشنفکری به تحصیل دختران فراهم شد.

تحولات آموزشی ایران در اواخر دوره قاجار و اوایل پهلوی اول، به‌ویژه در حوزه تأسیس مدارس نوین دخترانه، غالباً در ادبیات تاریخی و جامعه‌شناختی به‌عنوان یکی از شاخص‌های «پیشرفت» و «نوگرایی» معرفی شده است. بررسی دقیق‌تر اسناد، مطبوعات و گفت‌وگوهای روشنفکری آن عصر نشان می‌دهد که انگیزه‌های پشت این پروژه آموزشی، بیش از آن که معطوف به تحقق یک نظام تربیتی همه‌جانبه برای دختران باشد، در خدمت اهداف سیاسی، فرهنگی و ایدئولوژیک جریان روشنفکری قرار داشت

چرخش مفهومی تعلیم و تربیت و سوءاستفاده جریان روشنفکری

با آغاز دوره تجدد و گسترش نفوذ اندیشه‌های غربی در ایران، مفهوم تعلیم و تربیت از معنای سنتی و دینی خود فاصله گرفت و به تدریج با پروژه مدرنیزاسیون و غربی‌سازی هم‌معنا شد. این چرخش مفهومی دقیقاً همان نقطه‌ای است که روشنفکری ایرانی با بهره‌گیری از مدارس دخترانه،

اهداف سیاسی و فرهنگی خود را دنبال کرد. تعلیم و تربیت دیگر، نه ابزاری برای پرورش فضائل اخلاقی و سلوک معنوی، بلکه وسیله‌ای برای تغییر هویت اجتماعی و تسریع فرایند جدایی دین از عرصه‌های عمومی تلقی می‌شد.

مدارس نوین به عنوان ابزار دین‌زدایی و

سنت‌ستیزی نزد روشنفکران دینی

شواهد تاریخی به خوبی نشان می‌دهد که بنیان‌گذاران مدارس نوین - چه میسیونرهای خارجی و چه روشنفکران داخلی - این مدارس را نه برای ارتقای جایگاه زن ایرانی، بلکه برای تحقق اهداف ایدئولوژیک خود پایه‌گذاری کردند. فاندراز بنیان مدارس نوین تصریح می‌کرد که این مدارس «خدمت بزرگی برای اهداف میسیونری خواهد بود؛ زیرا جامعه را برای تغییر باورها و ارزش‌ها آماده می‌کند». موسیو بوره نیز آشکارا می‌گفت: «به آیین محمدی که به عنوان مذهبی ضدطبیعی و ضداجتماعی باید از میان برود، جز با سلاح علم و مدرسه نمی‌توان حمله کرد». این سخنان نشان می‌دهد که مدارس نوین در نخستین گام‌های تأسیس، به روشنی در خدمت پروژه دین‌زدایی و سنت‌گریزی قرار داشتند.

روشنفکران ایرانی نیز که بسیاری از آنان در مدارس خارجی تحصیل کرده یا تجربه مستقیم از غرب داشتند، همین تغییر معنا را تقویت کردند. تقی‌زاده آشکارا تعلیم و تربیت را نه صرفاً وسیله‌ای برای اصلاح دولت بلکه ابزاری برای دین‌زدایی و سنت‌زدایی معرفی می‌کرد. آخوندزاده پاراfrاتر گذاشت و تغییر الفبای فارسی به انگلیسی را پیش شرط هرگونه یادگیری و تمدن می‌دانست. ملکم‌خان نیز مدارس نوین را «دوای تمام

دردهای اجتماعی و سیاسی ایران» معرفی کرد و خطرناک‌ترین مانع برای نظم و تعلیم و تربیت را «دین و متولیان دین» می‌دانست. این مواضع نشان می‌دهد که روشنفکری ایرانی، مدارس را میدان اصلی برای تغییرات ایدئولوژیک خود قرار داده بودند.

روشنفکران ایرانی آموزش زنان را نه به منزله ضرورتی مستقل برای ارتقاء جایگاه انسانی و تربیت متوازن آنان، بلکه به مثابه ابزاری برای تسریع در فرآیندهای مدرنیزاسیون، تغییر ساختار خانواده و بازتولید الگوهای اجتماعی مطلوب خود تلقی می‌کردند

چنان‌چه بیان شد، اساس جریان روشنفکری ایران در عصر قاجار و مشروطه بر نفی سنت ایرانی - اسلامی و جایگزینی آن با الگوی تمدن غربی استوار بود. روشنفکران این دوره، با الهام از اندیشه‌های مدرنیته اروپایی، دین و سنت را نه سرمایه فرهنگی جامعه، بلکه «مانع اصلی پیشرفت» معرفی می‌کردند. آنان آشکارا از ضرورت حذف نهاد دین از عرصه عمومی سخن گفته و حتی در سطح زبان و ادبیات نیز به دنبال گسست از گذشته بودند. این عقاید زمینه چرخش مفهومی تعلیم و تربیت را هموار کرد. این چرخش بنیادین در معنای تعلیم و تربیت، که از معنای سنتی و دینی فاصله گرفت؛ عملاً بستری فراهم ساخت تا مدارس نوین به محملی برای دین‌زدایی و سنت‌ستیزی تبدیل شوند. تقی‌زاده، از چهره‌های برجسته روشنفکری، تعلیم و تربیت را راهبردی





زن تحصیل کرده، ابزار نوسازی جامعه و جریان

روشنفکری

مدارس دخترانه در این پروژه جایگاهی ویژه یافتند؛ چراکه روشنفکران دریافتند زنان، به ویژه مادران، می توانند نقش تعیین کننده ای در انتقال ارزش ها به نسل آینده داشته باشند. به همین دلیل، در گفتمان روشنفکری این دوره، مدارس دخترانه به مثابه «کارگاه تولید تمدن غربی» تلقی می شدند. زن تحصیل کرده مطلوب آنان، نه مادری آگاه و تربیت کننده نسلی دیندار و اخلاقی، بلکه عاملی برای تحول خانه و خانواده به نفع پروژه مدرنیزاسیون معرفی می شد: «ترقی و تمدن و پیشرفت شهر و کشور متوقف بر تغییر حدود خانه است و این تغییر تنها از رهگذر تعلیم و تربیت زنان ممکن است». چنین رویکردی نشان می دهد که زن و مدارس دخترانه از منظر روشنفکران، موضوعیت ذاتی نداشت بلکه تنها ابزاری برای تغییر کلان اجتماعی در جهت غرب گرایی بود.

به این ترتیب، آنچه در ظاهر «آموزش دختران» خوانده می شد، در واقع پروژه ای بود برای بازتولید هویتی غربی، زدودن باورهای دینی و سنتی و آماده سازی جامعه برای پذیرش نظم مدرن. در این دستگاه فکری، مدارس دخترانه بیش از آنکه دغدغه تعلیم و تربیت زن ایرانی را داشته باشند، نقش «نردبان جاه طلبی روشنفکری» را ایفا کردند. از این منظر، زن تحصیل کرده نه یک غایت مستقل، بلکه «ابزاری برای نوسازی جامعه» تعریف شد. مدارس دخترانه نیز نه محل پرورش اخلاق و تهذیب دختران، بلکه میدان اصلی برای القای ارزش های مدرنیته و برچیدن باورهای سنتی بودند. حتی نام گذاری برخی مدارس با عناوینی چون «ناموس» یا «عفتیه» نیز بیشتر برای جلب

در مکتب خانه ها، دختران عمدتاً به آموزش قرآن، اخلاقیات و آداب اجتماعی می پرداختند. اگرچه سطح و گستره آموزش محدود بود و مهارت نوشتن به ندرت آموزش داده می شد، اما اساس این نظام بر تهذیب اخلاقی و دینی شاگردان استوار بود. با این حال، باید توجه داشت که این نظام آموزشی اگرچه در مبنا به غایات دینی و اخلاقی نظر داشت، اما در عمل ضعف ها و کاستی های فراوانی را تجربه می کرد. محتوای آموزشی محدود، فقدان برنامه واحد، روش های سنتی و گاه سخت گیرانه و بی توجهی به نیازهای متغیر اجتماعی، موجب شده بود که تعلیم و تربیت سنتی نتواند پاسخگوی شرایط جدید جامعه ایران در آستانه عصر قاجار باشد



برای نوسازی ایران می دانست، اما نوسازی مدنظر او چیزی جز مدرنیزاسیون غربی و برچیدن نقش دین در عرصه اجتماعی نبود. در این نگاه، تعلیم و تربیت صرفاً به معنای غربی شدن نظام آموزشی و ساختن دولتی مشابه فرانسه و انگلیس بود. به بیان دیگر، روشنفکری ایرانی در مواجهه با مفهوم «تعلیم و تربیت» آن را از ریشه دینی و اخلاقی اش جدا ساخت و به طور کامل در خدمت پروژه غربی سازی قرار داد. این تغییر معنایی پیامدهای گسترده ای داشت: از حذف تدریجی پیوند تعلیم با تهذیب دینی و اخلاقی گرفته تا تلاش برای استقرار نهادهای آموزشی ای که در گسست کامل از سنت ایرانی - اسلامی عمل کنند.

اعتماد افکار عمومی و کاهش مقاومت اجتماعی بود، نه بازتاب یک نگرش اصیل به هویت زن مسلمان ایرانی.

بنابراین، مدارس دخترانه در پروژه روشنفکری همان نقشی را ایفا کردند که تغییر خط، حذف متون دینی و تأسیس مدارس غیردینی برای پسران داشت: تسریع در فرآیند دین‌زدایی و سنت‌ستیزی، اما این بار با تمرکز بر زنان، چراکه زنان می‌توانستند حاملان نسل جدید ارزش‌های غربی شوند.



در حوزه آموزش دختران در مکتب‌خانه‌ها، تأکید صرف بر اخلاق فردی و خانوادگی و غفلت از ظرفیت‌های اجتماعی آنان باعث شد این نظام از تحولات اجتماعی و نیازهای زنان عقب بماند. در چنین شرایطی بود که زمینه برای ورود نظام آموزشی جدید و استحاله معنای «تعلیم و تربیت» و نگاه ابزارگونه جریان روشنفکری به تحصیل دختران فراهم شد



به این ترتیب، تعلیم و تربیت زنان به جای آنکه به خدمت هویت ایرانی-اسلامی درآید، به «نردبان جاه‌طلبی روشنفکران» بدل شد. در مطبوعات عصر مشروطه، مکرراً از زن تحصیل‌کرده به عنوان «نیروی پنهان اجتماع» و «عامل ترقی» یاد می‌شد؛ اما این تعبیرات در عمل ناظر به نقشی بود که زنان باید در خدمت پروژه نوسازی ایفا کنند؛ نه بر رشد و تعالی فردی آنان. این رویکرد ابزاری به خوبی در مقایسه‌های مکرر میان زن ایرانی و زن غربی انعکاس یافت. روشنفکران و تجددخواهان، با مقایسه وضعیت زن ایرانی با زن غربی، استدلال

می‌کردند که تا زنان ایرانی به شیوه غربی تربیت نشوند، کشور هرگز به پای ملل اروپایی نخواهد رسید. در مطبوعات آن دوره، تعلیم و تربیت زنان غربی عامل پیشرفت اروپا و بی‌سوادی زنان ایرانی عامل عقب‌ماندگی کشور معرفی می‌شد. در چنین قیاس‌هایی، زن ایرانی نه به مثابه انسانی دارای هویت مستقل، بلکه همچون «ابزار عقب‌ماندگی» تصویر می‌شد که تنها با الگوگیری کامل از زن غربی می‌تواند به اصلاح جامعه کمک کند.

از همین منظر، تقی‌زاده تصریح می‌کرد که «وسعت دایره تعلیم و تربیت نسوان یکی از قدم‌های مهم راه نجات ایران است». او و دیگر روشنفکران، تربیت زنان را شرط ضروری برای مدرن‌سازی ایران می‌دانستند، اما روشن است که مقصود آنان از «تربیت» چیزی جز تربیت به معنای غربی و در چارچوب مدرنیزاسیون نبود. به همین دلیل، تعلیم و تربیت زنان در گفتمان روشنفکری به هیچ‌وجه دغدغه‌ای ذاتی و تربیتی نداشت، بلکه صرفاً ابزاری برای تحقق پروژه کلان مدرنیزاسیون بود. با وجود شعارهای پرطمطراق درباره «ترقی‌نسوان»، در عمل روشنفکران نه دغدغه‌ای برای رشد همه‌جانبه زنان داشتند و نه طرحی برای پرورش هویت اصیل زن مسلمان ایرانی. نگاه آنان به زن اساساً ابزاری بود؛ زن باید تغییر می‌کرد تا خانه و خانواده تغییر کند؛ و خانواده باید تغییر می‌کرد تا جامعه وارد مدار تمدن غربی شود. در این میان، مقوله «تربیت زنانه» -یعنی پرورش هویت اخلاقی، دینی و اجتماعی زنان بر پایه نیازهای واقعی جامعه ایرانی- در خلال تأسیس و گسترش مدارس نوین دخترانه به کلی به حاشیه رفت. فاندر، از پیشگامان این مدارس، آشکارا اذعان می‌کرد که مدارس دخترانه «بهترین وسیله برای آماده‌سازی جامعه جهت تغییر باورها»





کنار بگذارد و به بازتولید جامعه‌ای سکولار کمک کند. این رویکرد نه تنها به نادیده گرفتن نیازهای واقعی دختران انجامید، بلکه شکافی عمیق میان «آموزش» و «تربیت» پدید آورد. آموزش‌های جدید عمدتاً بر سواد ابتدایی و زبان خارجی متمرکز بود، در حالی که جنبه‌های حیاتی تربیت زنانه -مانند پرورش نقش‌های خانوادگی، اجتماعی و اخلاقی- مه‌جور ماند. چنین غفلتی موجب شد زن تحصیل کرده نوین، در عین بهره‌مندی از آموزش‌های جدید، دچار بحران هویتی شود؛ بحرانی که بازتاب آن در نسل‌های بعدی نیز ادامه یافت.

بنابراین، می‌توان گفت که روشنفکری ایرانی در مواجهه با زنان و مدارس نوین دخترانه، «تعلیم» را برجسته کرد اما «تربیت» را به فراموشی سپرد. آنان زن را نه به مثابه انسانی دارای کرامت ذاتی و هویت مستقل، بلکه به مثابه ابزاری برای تحقق پروژه دین‌زدایی و غرب‌گرایی دیدند و مدارس نوین دخترانه وسیله‌ای برای ایجاد هویت جدید غربی در میان دختران ایرانی بود.

هستند. این یعنی تربیت دینی و هویتی عملاً جای خود را به «مهندسی فرهنگی» روشنفکری داد.

به همین دلیل، بسیاری از روشنفکران حتی از سطح ظاهر و پوشش زنان نیز آغاز کردند و آن را ابزار تحقق اهداف خود ساختند. تغییر در پوشش، آداب معاشرت و زبان زنان، همه بخشی از پروژه‌ای



روشنفکری ایرانی با بهره‌گیری از مدارس دخترانه، اهداف سیاسی و فرهنگی خود را دنبال کرد. تعلیم و تربیت دیگر، نه ابزاری برای پرورش فضائل اخلاقی و سلوک معنوی، بلکه وسیله‌ای برای تغییر هویت اجتماعی و تسریع فرایند جدایی دین از عرصه‌های عمومی تلقی می‌شد



بود که مدارس دخترانه به پیش می‌بردند. در این گفتمان شکل‌گرفته در مدارس نوین دخترانه، زن مطلوب، زنی بود که هویت دینی و سنتی خود را

بازخوانی تاریخ آموزش دختران در ایران به خوبی نشان می‌دهد که جریان روشنفکری در مواجهه با زنان و مدارس دخترانه، نه به انگیزه اصیل «تعلیم و تربیت» بلکه با نگاهی آشکارا ابزاری وارد میدان شد. دغدغه اصلی آنان پرورش نسلی از زنان دیندار، آگاه و اخلاقی نبود؛ بلکه هدف، استفاده از زنان به عنوان وسیله‌ای برای پیشبرد پروژه‌های کلان خویش بود. روشنفکران از همان ابتدا دریافتند که برای تحقق دین‌زدایی و سنت‌ستیزی در جامعه، باید به سراغ نقطه‌ای رفت که بیشترین تأثیرگذاری را بر نسل‌های آینده دارد، و آن نقطه چیزی جز زن و نقش مادری او نبود.

از این منظر، مدارس دخترانه نه غایتی مستقل، بلکه ابزاری برای تسریع فرایند مدرنیزاسیون و غربی‌سازی جامعه ایرانی بودند. روشنفکران بارها در نوشته‌ها و مطبوعات خود تأکید می‌کردند که «ترقی کشور از درون خانه آغاز می‌شود» و «اصلاح خانه تنها از رهگذر تغییر زن ممکن است». به همین دلیل، مدارس دخترانه برای آنان نه محلی جهت پرورش فضائل اخلاقی و تهذیب نفوس، بلکه کارگاهی برای بازتولید ارزش‌های مدرنیته، تغییر سبک زندگی و آماده‌سازی زنان برای ایفای نقشی تازه در خدمت اهداف روشنفکری بود. این سوءاستفاده ابزاری، پیامدهای عمیقی به همراه داشت. نخست، زن تحصیل‌کرده در گفتمان روشنفکری فاقد استقلال هویتی بود. او نه به عنوان فاعل تربیتی و انسانی دارای کرامت ذاتی، بلکه همچون «واسطه تغییر» تعریف می‌شد؛ واسطه‌ای برای انتقال ارزش‌های غربی به نسل آینده. همین نگاه سبب شد که زنان در مدارس نوین از محتوایی بهره‌مند شوند که بیش از آنکه با نیازهای واقعی

تقی‌زاده، روشنفکر ایرانی، آشکارا تعلیم و تربیت را نه صرفاً وسیله‌ای برای اصلاح دولت بلکه ابزاری برای دین‌زدایی و سنت‌زدایی معرفی می‌کرد. آخوندزاده پا را فراتر گذاشت و تغییر الفبای فارسی به انگلیسی را پیش شرط هرگونه یادگیری و تمدن می‌دانست. ملک‌خان نیز مدارس نوین را «دوای تمام دردهای اجتماعی و سیاسی ایران» معرفی کرده و خطرناک‌ترین مانع برای نظم و تعلیم و تربیت را «دین و متولیان دین» می‌دانست.

جامعه ایرانی هماهنگ باشد، در خدمت پروژه سکولاریزاسیون و سنت‌زدایی قرار داشت. دوم، در این رویکرد، آموزش از تربیت جدا شد. آن‌چه به دختران آموخته می‌شد، بیشتر مهارت‌های ظاهری و زبان خارجی بود تا تهذیب اخلاقی و پرورش هویت زنانه. نظام آموزشی نوین با حذف پیوند دیرینه میان دین، اخلاق و تعلیم، مدارس دخترانه را به نهادهایی تک‌بعدی بدل کرد که رسالت اصلی‌شان تربیت «زن مدرن» بود نه «زن متری». این گسست میان آموزش و تربیت، زمینه‌ساز بحران هویتی شد که آثار آن تا امروز ادامه دارد.

سوم، روشنفکری ایرانی با تکیه بر مدارس دخترانه، عملاً زنان را به سرمایه سیاسی و فرهنگی خود تقلیل داد. زنان ابزار تغییر بودند، نه غایت تغییر. از این رو هرگونه سخن از «آزادی زن»، «تعلیم نسا» یا «ترقی دختران» در گفتمان روشنفکری، در لایه‌های پنهان خود چیزی جز بهره‌برداری ابزاری نداشت. به عبارت





دیگر، زن و مدرسه دخترانه نه برای خود، بلکه برای دیگری - یعنی پروژه مدرنیزاسیون - تعریف شدند. از این منظر، می‌توان گفت روشنفکران در عمل مرتکب سوءاستفاده تاریخی از زنان شدند؛ آنان با شعار تعلیم و تربیت، زنان را به میدان آوردند اما نه برای شکوفایی هویت اصیل آنان، بلکه برای تحقق جاه‌طلبی‌های خویش. مدارس دخترانه در ایران عصر تجدد، به جای آنکه سکوی پرواز زنان به سوی تعالی انسانی باشند، به «نردبان جاه‌طلبی روشنفکران» بدل شدند. نردبانی که بر دوش زنان بنا شد، اما مقصدش نه اعتلای زن ایرانی بلکه حذف سنت، دین و ارزش‌های بومی بود.



در مطبوعات عصر مشروطه، مکرراً از زن تحصیل کرده، به عنوان «نیروی پنهان اجتماع» و «عامل ترقی» یاد می‌شد؛ اما این تعبیرات در عمل ناظر به نقشی بود که زنان باید در خدمت پروژه نوسازی ایفا کنند؛ نه بر رشد و تعالی فردی آنان. این رویکرد ابزاری به خوبی در مقایسه‌های مکرر میان زن ایرانی و زن غربی انعکاس یافت



بر این اساس، بازخوانی انتقادی تاریخ مدارس دخترانه، ضرورتی انکارناپذیر است. تنها از رهگذر چنین بازخوانی می‌توان نشان داد که آموزش زنان اگر به تربیت اصیل و هویت محور پیوند نخورد، در نهایت به ابزاری در دست جریان‌های ایدئولوژیک تبدیل خواهد شد. تجربه تاریخی ایران شاهدی روشن است بر این حقیقت که رشد حقیقی زنان نه از مسیر سوءاستفاده ابزاری، بلکه از رهگذر توجه به هویت زنانه و تربیت همه‌جانبه آنان در چارچوب

ارزش‌های دینی و فرهنگی امکان‌پذیر است.

منابع

۱. آخوندزاده، ۱۳۵۷، الفبای جدید و مکتوبات، گردآورنده حمید محمدزاده، تبریز، نشر احیاء.
۲. آدمیت، ۱۳۵۱، اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار، تهران، خوارزمی.
۳. احمدی خراسانی، نوشین، ۱۳۷۸، جنس دوم (مجموعه مقالات)، نشر توسعه.
۴. افشار، ایرج؛ مقالات تقی‌زاده؛ تهران: انتشارات توس، ۱۳۵۱.
۵. بزرگ امید، ابوالحسن، ۱۳۳۶، از ماست که بر ماست، دنیای کتاب.
۶. بورگر، آندراس، ۱۳۷۹، مبلغان آلمانی در ایران، ترجمه علی رحمانی، حسین رضوی، لادن بختیاری، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه.
۷. حسین ابن عبدالله ابن سینا، ۱۹۸۹، فی علم الاخلاق (در تسع رسائل فی الحکمه والطبیعیات)، قاهره، دارالعرب للبیستان.
۸. خسروپناه، محمدحسین، ۱۳۸۱، هدفها و مبارزات زن ایرانی از انقلاب مشروطه تا سلطنت پهلوی، تهران، پیام امروز.
۹. دیوید مناشیری، ۱۳۹۶، نظام آموزشی و ساختن ایران مدرن، ترجمه محمد حسین بادامچی و عرفان مصلح، تهران، حکمت سینا.
۱۰. رینگر، مونیکا، ۱۳۸۱، آموزش، دین و گفتمان اصلاح فرهنگی در دوران قاجار، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.
۱۱. روزنامه ایران نو، شماره ۳۴ و ۳۵.
۱۲. روزنامه ایران نو، شماره ۷۸.
۱۳. روزنامه مجلس، شماره ۶.
۱۴. روزنامه مظفری، شماره ۴۶.
۱۵. زائری، قاسم، ۱۳۹۸، اقتراح تعلیم ابتدایی یا تعلیم عالی،

- تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۶. سیدین، علی، ۱۳۹۱، از مکتبخانه تا مدرسه، تهران، علم.
۱۷. صدیق، عیسی، ۱۳۵۱، تاریخ فرهنگ ایران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۴، اخلاق ناصرص، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
۱۹. فارابی، ابونصر محمد، ۱۴۰۵، فصول منتزعه، تهران، المکتبه الزهراء.
۲۰. غزالی، محمد ابن محمد، ۱۳۶۴، احیاء علوم الدین، ترجمه کویدالدین خوارزمی، به کوشش حسین خدوچم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۲۱. قاسمی پویا، اقبال، ۱۳۷۷، مدارس جدید در دوران قاجار: بانیان و پیشروان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۲. کچویان، حسین؛ تجددشناسی و غربشناسی: حقیقت های متضاد؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۹
۲۳. مسکویه، احمد بن محمد بن یعقوب؛ تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق؛ قم: بیدار، ۱۳۷۱
۲۴. ملکم خان، ۱۳۸۱، رساله های میرزا ملکم خان، به کوشش حجت الله اصیل، تهران، نشر نی.
۲۵. میرهادی، منیرالسادات؛ تأثیر مدارس دخترانه در توسعه اجتماعی زنان در ایران؛ تهران: ۱۳۹۳
26. Perkins, Justin. (1843). Residence of Eight years in Persia, among the Nestorian Christians, with notices of the Muhammaedans, Andover: Published by Allen, Morrill and Wardwell.
27. Ringer, Fritz. , 1979. Education and Society in Modern Europe. Bloomington: Indiana University Press.



فمینیسم اسلامی در ایران



ران؟ بررسی تاریخی و نقد

گفت‌وگو درباره فمینیسم اسلامی تنها ورود به یک جریان فکری نیست؛ بلکه گشودن دریچه‌ای به مهم‌ترین مناقشه‌های معاصر پیرامون نسبت دین، سنت و مدرنیته است. این بحث، امروز نه فقط در حوزه اندیشه بلکه در عرصه سیاست‌گذاری، هویت‌سازی اجتماعی و حتی زیست روزمره زنان و مردان مسلمان نقش تعیین‌کننده دارد. فهمیدن اینکه فمینیسم اسلامی دقیقاً چه می‌گوید، چگونه شکل گرفته و چه اهدافی را دنبال می‌کند، شرط لازم برای تشخیص ظرفیت‌ها، محدودیت‌ها، نواقص و حتی تناقضات درونی آن است. جریانی که در ظاهر می‌کوشد میان ارزش‌های دینی و خواسته‌های نوین زنان آشتی برقرار کند، اما در عمل پرسش‌های پیچیده‌ای را پیش روی ما می‌گذارد؛ پرسش‌هایی که بدون شناخت عمیق این رویکرد، امکان نقد، بازخوانی و به چالش کشیدن آن فراهم نمی‌شود. از همین منظر، واکاوی دقیق این مفهوم ضرورتی علمی و اجتماعی است؛ زیرا تنها از مسیر شناخت می‌توان دریافت که این جریان تا چه اندازه توانسته با مبانی اسلام هم‌خوان بماند، چه بخش‌هایی از آن در تعارض با متن و سنت دینی قرار گرفته، و کدام عناصر آن تحت تأثیر موج‌های جهانی فمینیسم، دچار تغییر و بازتعریف شده است. در ادامه این مسیر، برای فهم ریشه‌های تاریخی و تحولات فکری این جریان در ایران، در گفت‌وگویی با دکتر مجید دهقان، رئیس دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه ادیان و مذاهب، به سراغ تاریخچه حضور فمینیسم اسلامی در کشور رفتیم؛ این مصاحبه تلاشی است برای فهم دقیق‌تر زمینه‌های تاریخی و نظری پدیده‌ای که هنوز هم در فضای عمومی و علمی محل بحث و پرسش است.



• مشروطه به وجود می‌آید و در انقلاب مشروطه هم در موضوع حجاب، آموزش دختران و... خیلی بالا می‌گیرد و ادامه پیدا می‌کند. منتهی بحث سر این است که چه زمانی خود زنان وارد این فضا شدند.

• هر کسی که متن را با نگاه‌های متجددانه بازخوانی کند، شما به او می‌گویید فمینیست اسلامی؟ فرض کنید فتحعلی آخوندزاده تأملاتی داشته است؛ یا نه! فمینیست اسلامی را به گروه‌های شناسنامه‌داری می‌گویید که به طور خاص حساسیت‌شان مسئله‌های جنسیتی است و پروژه ذهنی‌شان همه چیز خاص باشد و مسئله زنان هم باشد، نیست؛ بلکه به خصوص مسئله زنان است و می‌خواهند الگوهای متجددانه فهم در خوانش فمینیستی متون دینی پیگیری کنند؟

نکته درستی است. من فقط خواستم بگویم که زمینه‌های آن از خیلی قبل‌تر شروع شده و تفاوت‌هایش وجود دارد. خیلی متفاوت است؛ مسئله زنان را مسئله نمادی از پسرفت یا پیشرفت

• زمینه شکل‌گیری جریان فمینیستی چه بوده؟ در ایران بوده یا خاستگاهش کشورهای عربی است؟

بازخوانی متون و آراء دینی در حوزه زنان به خیلی قبل‌تر برمی‌گردد. در مواجهه کشورهای اسلامی با اروپا به ویژه با فرانسه و انگلیس، همیشه مسئله زنان، مسئله‌ای مطرح بوده است. به خاطر حضور اجتماعی زنان در شهرهای مهم اروپا؛ فرانسه و انگلیس، از همان ابتدا یک مسئله بارز اجتماعی بوده و بعد که افراد به فضای سنتی خودشان برمی‌گشتند، تصویر کاملاً متضادی این طرف می‌دیدند و دنبال ریشه‌هایش بودند؛ یکی از ریشه‌های آن سنت بود که مهم‌ترین آن، تراست مکتوب و بحث دینی بود. لذا برگشتن و بازخوانی سخت است که ببینی اولین نفر که بوده. در ایران شما آثار فتحعلی آخوندزاده را ببینید؛ هم در نمایشنامه‌ها و هم در کتاب‌هایش خیلی روشن و تصریح دارد؛ در نمایشنامه‌هایش که هم بحث فرهنگی و دین است و در آثار دیگرش نیز که مستقیماً مباحث دینی است. لذا این بازخوانی به مثابه یک پروژه در ایران خیلی قبل‌تر از انقلاب

که خیلی بیشتر است.

- یعنی فمینیست اسلامی کوچه و خیابان برایش مسئله تر است تا روشنفکر دینی.

قاعدتاً. برای مثال فاطمه مرنیسی یک جامعه‌شناس فرهنگی است و خود او هم تصریح می‌کند که اگر من به متن برمی‌گردم، به تاریخ و کوچه‌پس‌کوچه‌های مدینه و به رفتار پیامبر ﷺ با همسرانش برمی‌گردم؛ من دغدغه تاریخ ندارم، دغدغه متن هم ندارم، منتهی در مراکش ۱۹۷۰ یا ۱۹۸۰ می‌خواهم از حقوق زنان دفاع کنم و می‌بینم بزرگ‌ترین مانع الخطاب دین است؛ گفتمان دینی است. چون می‌خواهم آن‌ها را خلع سلاح کنم ناگزیرم ادله آن‌ها را از کار بیندازم؛ لذا سراغ مطالعات اسلامی می‌روم وگرنه دغدغه من نه تاریخ است و نه متن.

- ما با اندیشه شناسنامه‌دار فمینیسم اسلامی از کی مواجهیم؟ یعنی کسانی بیایند که مسئله‌شان مسئله زنان باشد و خوانش متن‌شان با رویکرد فمینیستی باشد.

این به نیمه دوم قرن بیستم برمی‌گردد؛ افرادی آمدند که حوزه‌شان حوزه مطالعات اسلامی بود و بین فمینیست اسلامی و فمینیست مسلمان تفکیک گذاشتند. علی‌الخصوص که الان بیشتر نیاز است فمینیست اسلامی را کسی بدانیم که حوزه‌اش حوزه مطالعات اسلامی است و فمینیست مسلمان را کسی بدانیم که فمینیست است، ممکن است حتی در حوزه‌های دینی هم کنشگری داشته باشد ولی پروژه‌اش و مسئله‌اش مطالعات اسلامی نیست. فرض کنید کسی می‌آید و در محیط اینستاگرام، در مورد حجاب کنشگری می‌کند، که یک منسک دینی است؛ یا

جامعه‌بدانی و لذا تلاش کنی آن متن و تراست را بازخوانی کنی؛ یا مسئله زنان، نه به مثابه نماد، بلکه خود زنان به مثابه انسان‌هایی که زندگی می‌کنند، رنجی دارند، دردی دارند، حقوقی دارند؛ آن مسئله‌ات باشد. لذا تفاوت فمینیست اسلامی با یک روشنفکری که دغدغه مسئله زنان هم دارد این است که نوع زنان برایشان متفاوت است. زنان به عنوان نمادی از دعوی سنت - مدرنیته یا به مثابه نمادی از پیشرفت، انحطاط، یا خود زن مسئله‌ات باشد. لذا این محک خوبی برای نوع مواجهه با روشنفکر و فمینیست اسلامی است.

سیاست‌گذار زمانی که با تولید بسته‌های سیاستی در موضوع عفاف و... مواجهه دارد، کاستی‌های مهمی دارد که این کاستی‌ها ما را به جواب نمی‌رساند و روحانیون معظم، حوزه‌های علمیه و پژوهشکده‌های حوزوی یک عقب‌ماندگی‌های میدانی دارند که ما را به نتیجه نمی‌رساند. از این رو، به نظر می‌رسد باید تأملاتی در رویکرد الهیاتی نسبت به مواجهه راهبردی با امر جنسی که متحول شده است، روی میز بگذاریم

حتی درک افراد از فمینیست اسلامی یا روشنفکر متفاوت است. یعنی روشنفکر چندان درک درستی از مسئله زنان ندارد. مسئله‌اش در حد زن انتزاعی در متن، عمدتاً تقلیل پیدا می‌کند ولی در فمینیسمت اسلامی نه؛ مسائل زنان، نگرش‌های جنسیتی، حساسیت‌ها و دغدغه‌ها واضح است



درمورد روز زن، روز تولد حضرت زهرا (علیها السلام) که باز هم یک منسک دینی است، صحبت می‌کند، ولی حوزه‌اش حوزه مطالعات اسلامی نیست. یعنی تأملات نظورزانه در حوزه مطالعات اسلامی نمی‌کند. گرچه کنشگری می‌کند؛ اسمش را می‌گذاریم فمینیست مسلمان.

لذا اگر این تفکیک را بپذیریم، آن وقت می‌شود این محک را گذاشت که چه کسی فمینیست مسلمان در تاریخ ایران بوده و چه کسی فمینیست اسلامی بوده است. فمینیست‌های مسلمان که می‌گفتند مسلمان هستیم و چه بسا کنشی که در حوزه دین و یک مقدار حوزه نزدیک به دین هم می‌کردند، زودتر از فمینیست‌های اسلامی آمدند که شاید در دهه ۲۰ و ۳۰ ایران هم بشود سراغ گرفت؛ حالاً نه چندان صریح ولی مهرانگیز منوچهریان را در آن کتاب اعتراض خودش که دست آخر یک پیشنهادی هم به استقامت مدنی می‌کند، شاید بتوان فمینیست مسلمان دانست؛ ولی این‌ها رگه‌های دینی‌شان زیاد قوی نیست.

• فکر می‌کنم کتابشان در ۱۳۲۸ چاپ شده باشد. بله! در دهه ۴۰ تعدادشان افزایش پیدا می‌کنند. سازمان زنان ایران، مجله زن روز، این‌ها بحث اسلامی هم دارند؛ ولی فمینیست اسلامی نیستند. در خارج از کشور به کسی می‌شود گفت فمینیست اسلامی که خیلی جدی است و حوزه‌اش مطالعات اسلامی و مطرح است؛ مانند فاطمه مرنیسی. قبل از ایشان هم هستند؛ مثل شرابی که بسته و گریخته بحثی در مورد حوزه مطالعات اسلامی هم دارد؛ ولی هیچ‌کدام به اندازه مرنیسی روش‌مند، دغدغه‌مند و قابل دفاع و دارای نظریه، هنوز به این حوزه وارد نشده‌اند.

• فمینیست‌هایی اسلامی ظاهراً از زوایای مختلفی با دین مواجهه کرده‌اند. اینطور که شنیده‌ام بعضی‌هایشان از زاویه خوانش عرفانی اسلام وارد شده‌اند و بقیه‌شان از خوانش قرآنی، یعنی تفسیر قرآن وارد شده‌اند. بعضی‌هایشان هم از خوانش فقه و احکام و... وارد شده‌اند؛ تفاوت کنش‌هایشان چیست؟

هر مقدار که جلو می‌رویم تنوع بیشتر هم می‌شود؛

امروزه اگر انسان‌ها جرئت کنند مناسبات و ساختار جنسی که منع اخلاقی را تحت عنوان خویشتن‌داری و عفاف ترویج می‌شود را بهم بزنند، قدرت بیشتری در بهم ریختن ساختارهای سیاسی پیدا خواهند کرد

چون افرادی که با این دغدغه‌ها وارد مطالعات اسلامی می‌شوند، افزایش پیدا می‌کنند. اولین دغدغه‌ها روی خود قرآن بود. فاطمه مرنیسی، آمنه وودود، اسما بارلاس، این‌ها عمده دغدغه‌شان خود قرآن است.

• یعنی با قرآنیون گفت وگو می‌کنند که در رتبه سابق سنت را، یعنی روایت را کنار گذاشتند؟ مثلاً در کشور مصر محمد عبده، رشید رضا، و... کسانی هستند که ظاهراً متعلق به جریان قرآنیون باشند. این‌ها علت عقب ماندگی مسلمین را مراجعه به حدیث می‌دانند که ما را در گذشته نگه داشته است. لذا به سراغ تفسیر و فهم قرآن می‌روند. می‌خواهم بدانم از دل این‌ها تفسیر فمینیستی متن قرآن متولد می‌شود؟ یا خیر؟

خیر! معاشرت و گفت‌وگویی بین این طیف با طیف سنتی علما شکل نگرفته است. حالا طیف‌های دیگری از زنان هستند که نمی‌شود واقعاً به آن‌ها فمینیست اسلامی گفت؛ بلکه بیشتر افرادی هستند که در حوزه مطالعات اسلامی، دغدغه زنان را هم دارند ولی فمینیست اسلامی نیستند. تا الان گفت‌وگوی جدی بین فمینیست‌های اسلامی با طبقه علما شکل نگرفته است و بیشتر این‌ها در بحث روش و نظریه عمدتاً از روشنفکران دینی استفاده می‌کنند تا از نظریه‌های سنتی و نزدیک به سنتی. فاطمه مرنیسی خیلی در بحث پایگاه نظری، مدیون مستشرقانی است که در بحث اسلامی کار کردند و از جهت روشی، جامعه‌شناسی فرانسه خوانده و فرانسه نیمه دوم قرن بیستم، رویکرد قاره‌ای‌اش در حوزه‌های مطالعات اسلامی بسیار مشهود است. این که شما لایه‌های فرهنگی جهان را فهم کنی، در کتاب مرنیسی هست. همچنان کاملاً مشخص است که نظریه هرمنوتیکی می‌داند و از آن هم استفاده می‌کند؛ خیلی مشهود هم است. همچنان که بحث‌های زبانی و بحث‌های مفهومی هم می‌داند؛ چون در فرانسه درس خوانده و این هم خیلی مشهود است. لذا در کتاب هایش، علمای اسلامی را تحلیل اندیشه‌ای می‌کند که در آن زمان، در کشور اسلامی تحلیل اندیشه در حوزه زنان به این شکل، شاید کمتر وجود داشته باشد. در کتابی بنام «زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن‌پوش» که به زبان فارسی ترجمه شده، مقاله اول برای او است که از نکته‌های روان‌شناسانه استفاده کرده است. در مقاله حجابش هم حجاب را تحلیل معنایی می‌کند و بعدها این تحلیل‌ها و روش‌ها در لاکلا و موفه منضبط شد؛ ولی آن موقع

در اروپا، علی‌الخصوص در فرانسه، این تحلیل‌ها روشمند نبود و چه بسا خیلی از اندیشمندان آن زمان اصرار دارند بگویند که ما نمی‌خواهیم از روش خاصی استفاده کنیم. کاملاً مشخص است که مرنیسی در بعد فرهنگی و اجتماعی کار دارد. در مقاله‌اش روایتی از ابهریره که گفته سه چیز نماز را قطع می‌کند، بررسی می‌کند که یکی از آن‌ها زنان است. برای فهم این مورد، مفهوم فرهنگی قبله در ارتکاز مسلمان‌ها را بررسی می‌کند. این روش بررسی در مطالعات اسلامی، به صورت سنتی هم در کشور خودش مصر و هم در ایران خیلی فاصله دارد. این چیزی نیست جز همان توجه به ابعاد فرهنگی موضوعات منسک دینی و این در آن زمان خیلی کار نویی بود. یعنی شما برای فهم یک روایت، ارتکاز فرهنگی صحابه در زمان صدور روایت را فهم کنی و امروز که روان‌شناسی از عبارت «لا یفلح قوم ولوا امرهم امرا» استفاده می‌کند و از این جهت نواست، نمی‌شود گفت وامدار نظریه یا جریان سنتی در زمان خودش است و چه بسا اصلاً فمینیسم اسلامی با جریان‌هایی مثل عبده و تابعینش هم مخالفند. یعنی خودشان را در مقابل آن‌ها می‌دانند. چون که جریان عبده و تابعینش به حوزه زنان که می‌رسد، همه مدافع سنت هستند؛ نه فقط این‌ها، حتی روشنفکرانی مثل نصر حامد ابوزید در کتاب دوائر الخوف مرز خودش را با مرز عبده روشن می‌کند. در فمینیسم اسلامی چندان نزدیکی بین این طیف، حتی طیف جدیدترش هم ندارد، مثل داخل ایران. شهید مطهری با شیخ فضل‌الله را که فاصله‌شان را هم زیاد می‌دانیم، برای فمینیسم اسلامی هر دو برای یک حوزه هستند؛ چون در نتیجه هر دو مدافع خوانش دینی از زنان هستند؛ با یک تفاوت خیلی کوچک در نگاه



فمینیسم اسلامی. به یک روایت خاص برای نسل اول فمینیسم اسلامی، قرآن مسئله است و در این قضیه با بعضی از روشنفکرین و اندیشه‌هایی که فرمودید، مشترک هستند؛ زیرا که این‌ها خودشان را مسلمان می‌دانند و قائل به وحی هم هستند. یعنی این نکته را در تعریف فمینیسم باید جدی بگیریم که فمینیسم اسلامی خودشان را معتقد به وحی می‌دانند. یعنی معتقدند که قرآن از طرف خداوند به پیامبر ﷺ وحی شده است.

• وحی شده هم از صنف تجربه دینی خطاناپذیر است یا خطاپذیر؟

در فمینیست‌های اسلامی که مشهور هستند، مثل مرنیسی و آمنه و دود و اسما بارلاس و... همچنین تصویری دارند.

• یعنی مصونیت قرآن را قبول دارند؟

بله مصونیت را قبول دارند. حرفی از این که رؤیای رسولانه بوده یا اشتباه بوده، نمی‌زنند. در مورد این که تاکتیک بوده، استراتژی ناظر به آن زمان بوده یا تاریخمند بوده، حرف می‌زنند. ولی در مورد این که وحی نبوده یا تحریف شده است، اصلاً حرفی نمی‌زنند. یکی از تعارض‌های جدی فمینیست‌های اسلامی با فمینیست‌های مسیحی و یهودی همین است که به اذعان خود فمینیست‌های اسلامی، نمی‌توانند به زبان مشترکی با فمینیست‌های مسیحی و یهودی برسند. در نشست‌ها و کنفرانس‌هایی که با هم می‌گیرند یکی از نقاط تمایز همین است که می‌گویند آن‌ها اساساً روی متن متفق‌الالهی بحث نمی‌کنند؛ ما پیامبر ﷺ، متن و قرآن را قبول داریم و این‌ها را از طرف خدا می‌دانیم. لذا اساساً هرمنوتیک آن‌ها و روش آن‌ها را نمی‌توانیم به کار ببریم. جالب است که خود

پژوهش‌های روحانیت ناظر بر مدیریت میدان نبوده و صرفاً موضع‌گیری دینی داشته‌اند. امروز بحث ما مدیریت یک جامعه در حال تحول است. بنابراین باید مسائل موقعیتی این جامعه را مورد نظر قرار دهیم، نه فقط وجوه ثابتی که در همه جوامع وجود دارد

فمینیست‌های اسلامی این موضوع را دریافته‌اند ولی داخل ایران که یک سری پژوهش‌هایی انجام می‌دهند، این موضوع را دریافته‌اند و مستقیماً از فمینیست مسیحی و یهودی می‌خواهند در متن قرآن استفاده کنند.

• یکی از بحث‌هایی که ما داریم این است که آن موقعی که با الهیات مسیحی مواجه می‌شویم؛ یا با جریان فمینیست‌های مسیحی، اینکه بخواهیم مسئله‌ها و پرسش‌هایشان را بیاوریم و بازخوانی کنیم، در اینجا چه تحولاتی باید اتفاق بیفتد؟ آن‌ها تصویرشان از متن انجیل مثل تصویر ما از قرآن نیست. بیشتر نزدیک است به روایتی که ما از روایات قدسی داریم؛ که احادیث قدسی معنایش بر قلب معصوم نازل شده ولی ادبیاتش برای معصوم است و آن‌ها می‌گویند معنا بر ما و یوحنا و... درست تاییده است ولی آن موقع که تبدیل به ادبیات لفظی می‌شود، تحت تاثیر فرهنگ زمانه قرار می‌گیرد و احتمال یک اشتباهاتی در آن هست.

بله علاوه بر اینکه آمنه و دود دغدغه‌اش متن قرآن است، اسما بارلاس دغدغه‌اش بسیار شدید



یا خیلی به ندرت وجود دارد- سعی در ایجاد تمایز با فمینیسم غربی یا کلاً پروژه غربی در حوزه زنان است. یعنی فمینیسم اسلامی درست است که در لایه‌های پنهان معرفتی خودش متأثر از ارزش‌های دوران روشنگری مدرن است ولی یک خاستگاه‌های هویتی بومی هم دارد. یعنی فاطمه مرنیسی که به شدت منتقد خوانش گفتمان دینی از حوزه زنان است، همزمان به شدت منتقد خوانش استشرافی از زنان هم است و این بحث که غربی‌ها زن مسلمان را دیگری فرض کردند، بدتر از مرد مسلمان و مرد شرقی است؛ این پروژه‌اش هم خیلی جدی است. اینکه تقلیل می‌دهند زن مسلمان را به زن حرمسرا و زن مسلمان هیچ عاملیتی ندارد و کاملاً در جوامع سوم فرودست بوده؛ این موارد را نقد می‌کند. لذا در چند عدد از کتاب‌هایش مثل ملکه‌های فراموش شده و خاطراتش از مادر بزرگش در روستای خودشان، سعی می‌کند که نشان بدهد زنان در فرهنگ سوم عاملیت هم داشتند؛ این مرز را می‌گذارد. یا لایلا احمد در کتابش که به زبان فارسی هم ترجمه شده «جنسیت در اسلام»،

متن قرآن است، جلوتر که می‌آییم سعدیه شیخ، دغدغه‌اش تحلیل‌های عرفانی می‌شود. کشیا علی کتاب‌های متعدد دارد؛ در برخی از آن‌ها دغدغه‌اش فقه است و یکی از افرادی است که دغدغه‌های فقهی زیادی دارد و همینطور گسترش پیدا می‌کند. خانم زهرا ایوبی در دانشگاه دارتموث آمریکا عضو هیئت علمی هستند؛ ایشان بحث‌های اخلاقی می‌کند. دو تا شخصی که خیلی مفصل در تاریخ فمینیست کار کردند و هنوز هم دارد از آن‌ها تجلیل می‌شود یکی خانم میریام کوک اس و یکی هم مارگوت بدران است. این‌ها افرادی هستند که روی حوزه تاریخیچه خوب کار می‌کنند.

• در نهایت می‌توان گفت اصول دیدگاه‌های فمینیسم اسلامی چیست؟

دو نکته مشترک می‌شود گفت. البته هر مقدار هم که این‌ها گسترش پیدا می‌کنند نقاط اشتراکی کمتری می‌شود پیدا کرد. ولی در بین این افرادی که اسم بردم یک نکته اشتراکی شان - که در فمینیست‌های ایرانی شاید وجود نداشته باشد





آنجا یکی از بحث‌هایی که به طور جدی مطرح می‌کند، بحث نگاه پسااستعماری به مسائل زنان در کشورهای اسلامی است. رسماً می‌گویند که مستعمرین وقتی می‌خواستند کشورهای اسلامی را تحقیر کنند، به خاطر اینکه مقدمه‌ای بر استعمار باشد، از مسئله زنان استفاده کردند و شواهدی هم می‌آورد و نمادشدن مباحثی مثل حجاب در نگرش‌های بنیادگرای اسلامی را همین می‌داند و می‌گوید آن‌ها زن‌ها را برای تحقیر و ارتجاع نماد کردند؛ این طرف هم می‌خواست بگوید من مرتجع نیستم؛ من پیشرفت اسلامی کردم؛ آن‌ها هم زنان را برای پیشرفت به عنوان نمادی اسلامی کردند. لذا حجاب به مثابه نماد زنان شد. می‌خواهم بگویم این‌ها حواسشان هست که بخشی از پروژه استعماری، مسئله زنان بوده است. عایشه هدایت‌الله در کتابش مطرح می‌کند که ما باید حواسمان باشد در آمریکا وقتی در حوزه فمینیسم اسلامی کار می‌کنیم، ذیل پروژه سیاست خارجه آمریکا نرویم؛ زیرا زنان یکی از ابزارهای اصلی آن سیاست هستند.

• **ولی در عین حال خاستگاه فمینیسم اسلامی جدایی خودش از سنت نه از استشرق است.** یعنی او متولد شده است که بگوید فهم استشرافی از زن مسلمان اشتباه است؟ یا ما بایستی با جریان تجدیدی رادیکال در بحث زنان تمایزگذاری کنیم؟ یا متولد شده است که تمایزگذاری کند با جریان سنت در حوزه زنان؟ این دو تا رویکرد مختلف ممکن است باشد.

چندان هویت اصلی خودش را در تمایز با جریان استشرق نمی‌بیند؛ گرچه می‌خواهم بگویم این تمایزگذاری منجر به این نمی‌شود که برایش هویتی

تشکیل شود. هرچند سعی دارد تمایز بگذارد؛ ولی به تمایز هویتی نمی‌رسد، و تمایزش با سنت و خطاب دینی، گفتم که خطاب دینی خیلی پرنرنگ است و آن منجر به شکل‌گیری هویت می‌شود. شما گفتید بین فمینیست‌های اسلامی آفریقا با فمینیست‌های اسلامی در ایران فرق هست. این تمایز خیلی پرنرنگ نیست که دو تا هویت متمایز بتوان مثال زد. یعنی هر دوی آن‌ها در تمایز با سنت‌ها، خودشان را تعریف می‌کنند. گرچه فمینیست‌های اسلامی در ایران شاید برخی از نهله‌هایشان، چون ما حکومت دینی داریم و به اصطلاح فضای دینی پرنرنگ است، خیلی تمایزگذاری با جهان سنت یا قرائت رسمی برایشان مهم‌تر می‌شود نسبت به دیگران. شاید دیگر فرصت نداشته باشند یا اصلاً دغدغه نداشته باشند که با دیگری‌های خودشان مثل نگاه استشرافی تمایزگذاری کنند.

بله بحث حکومت دینی در ایران هم مهم است، ولی چرا مهم است؟ این که با چه گروه‌ها و جریان‌های اجتماعی همسو نیاز به پیونددهی و یارگیری هستند؛ این است که فمینیسم اسلامی با چه جریانی پیونددهی پیدا می‌کند یا یارگیری می‌کند، همینجا مشخص می‌شود. در قضیه‌ای مثل غزه، شما حاضر می‌شوید با جریان‌های مخالف اسرائیل یارگیری کنید یا یارگیری نکنید. فمینیسم اسلامی خارج از ایران خیلی راحت این کار را انجام می‌دهد. چون درست است مخالفت با سیاست خارجه آمریکا یا پروژه استشرافی تبدیل به یک هویت نشده ولی مرز را گذاشتند و خیلی راحت از غزه حمایت می‌کنند. هیچ بحثی هم ندارد. هیچ لکنت زبان و تعارفی هم ندارند. ولی فمینیست‌های داخل ایران خیلی با این امر مسئله

دارند. هستند فمینیست‌های ایرانی که در مورد غزه مسئله دارند. یک جریان‌هایی از مقاومت با جریان امپریالیسم جهانی، جریان سرمایه‌داری، جریان لیبرالیسم و... با حاکمیت دینی و یارهایش در سطح جهانی مشکل دارند؛ لذا به این راحتی نمی‌توانند با غزه پیوند برقرار کنند. چون آن‌ها مسئله فلسطین را مسئله حاکمیت دینی می‌دانند و هر نوع حمایتی از مسئله فلسطین، گویی یک



پژوهش‌های روحانیت ناظر بر مدیریت میدان نبوده و صرفاً موضع‌گیری دینی داشته‌اند. یک بار می‌خواهید دیدگاه دین را در مورد مسئله‌ای تقریر کنید و یک بار می‌گویید با مشکلی که امروزه در جامعه داریم، چطور مواجه شویم؟ تاکنون روحانیت چندان درگیر این مسئله نبوده و به تعبیر دیگری، اگر صد سال دیگر نیز روحانیت کتاب می‌نوشت، نمی‌توانست به این مباحث بپردازد. امروز بحث ما مدیریت یک جامعه در حال تحول است. وقتی مسئله ما مدیریت در جامعه در حال تحول است، باید مسائل موقعیتی این جامعه را مورد نظر قرار دهیم، نه فقط وجوه ثابتی که در همه جوامع وجود دارد



گفتمان جریان حاکمیت دینی را تقویت می‌کند. در میان فمینیست‌های اسلامی کسانی هستند که از خوانش‌های سکولار از غزه حمایت می‌کنند ولی خیلی محدود هستند.

• آن مضامین تجدیدی مهمی که فمینیست‌های اسلامی جذب می‌کنند که بتوانند با آن یک

خوانش جدیدی از متن ارائه بدهند چه چیزهایی است؟

یکی از مهم‌ترین این‌ها این است که با وجود تمایز با پروژه استشرق به یک ویژگی هویتی تبدیل نمی‌شوند و مهم‌ترین ارزش‌های دوره روشنگری مدرن را کاملاً بدون هیچ‌گونه مقاومتی پذیرفتند. البته این امید هست که در نسل‌های جوان‌تر، نگرش‌های مقاوم‌تری ایجاد بشود؛ چون در غرب هم، در نگاه فلسفی در حوزه‌های مختلف علمی، نگاه مقاومتی شکل می‌گیرد ولی در این فمینیست‌های اسلامی که نام بردم، مهم‌ترینشان پذیرش عقلانیت است؛ در مقابل آئوریته دوران سنت.

• عقلانیت یعنی چه؟

عقلانیت یعنی اینکه اگر انسان دوران سنت بر اساس اعتمادش به آئوریته دینی، به آئوریته فرهنگ، همین‌طور به آئوریته سیاسی زندگی می‌کرد، نه بر اساس اینکه چه چیزی را دارای خیر بیشتر بدانند یا چه چیزی را دارای شواهد بیشتری بدانند؛ یعنی هم نقد عملی و هم نقد نظری، حال سوژه مدرن، سوژه‌ای است که بر اساس اعتماد به آئوریته فرهنگ و آئوریته دین رفتار نمی‌کند؛ بلکه رفتارش مبتنی بر عقلانیت است؛ چه عملی و چه نظری. نظری آنچه که شواهد بیشتری برایش دارد؛ عملی آنچه که بیشتر برایش منفعت دارد؛ و در عقلانیت در دوره روشنگری و مدرن چون که مفاهیم برابری و آزادی، مفاهیم جهان‌شمولی تلقی می‌شوند، در فمینیسم اسلامی هم مفهوم برابری جان‌مایه عقلانیت می‌شود. لذا مفسرین فمینیسم سعی دارند که خوانشی برابرطلبانه هم از آیات قرآن و هم روایات ارائه کنند؛ کلاً گفتمان در آثار آنان، گفتمان برابری است.





- تلاشی هم کردند که به ما نشان بدهند که متون دینی هدفی به نام برابری را دنبال می‌کردند؟ یا صرفاً یک ادعا و پیش‌فرض بوده؟ وقتی ما با بعضی آنان گفت‌وگو می‌کنیم، احساس می‌کنیم که باب گفت‌وگو گشوده نمی‌شود. برابری به مثابه پیش‌فرض تلقی می‌شود تا اینکه موضوع بحث قرار بگیرد.
- چون برابری در دهه ۶۰ تا ۷۰ قرن ۲۰ یا اصلاً دهه ۹۰ قرن ۲۰ یک ارزش جهان‌شمولی است. ارزشی است که تردیدی در آن عقلانیت نیست. این تفاوت خیلی واضح است که به معنای تبعیض است. مگر معنا دارد که انسان بر اساس رنگ پوستش دارای حقوق برابری نباشد؟ خیلی واضح است که نه. اصلاً انکارش یعنی اینکه شما رگه‌هایی از نگرش استعماری را دارید. برای این‌ها جنسیت هم همین‌طور است. مگر می‌شود جنسیت میان حقوق انسان‌ها مایه تبعیض شود؟ اگر شما رگه‌هایی از آن را داشته باشید، یعنی اینکه نگرش مردسالاری دارید؛ لذا در این فضا شواهدی را ارائه و خوانش می‌کنند. آن‌ها نه همگی، ولی عمدتاً قرآن را بافت‌مند می‌فهمند. در آن جامعه پیامبر ﷺ بیاید و بگوید «هن لباس لکم و انتم لباس لهن» کاملاً برابر است؛ این یعنی برابری در آن جامعه.
- این مقدمه را قبول دارم؛ فرهنگ صدر اسلام فرهنگ مردسالار تند و تیزی بوده. خب چرا این آیه را در بافت فرهنگ مردسالار فهمش نمی‌کنند؟ یعنی چطور شده که اصحاب، نسل‌های اول تا قبل از این ۲۰ سال اخیر فهمشان از این آیه هیچ‌وقت برابری نبوده.
- چون آن‌ها در یک نظام مردسالار می‌بینند. لذا به راحتی کنار می‌گذارند.
- در همین نظام مردسالار آیه نازل شده. ولی خداوند که مردسالار نیست.
- مردسالار نیست. یک بحث عقلایی ما در فقه می‌کنیم. می‌گوییم موقعی که شما در یک بافتی هستید، این بافت تلقی خاصی دارد؛ شما موقعی که در این بافت گفت‌وگویی با مردم انجام می‌دهید، باید فرض کنید این تلقی خاص از گفتار شما اینجا مبنا قرار می‌گیرد. اگر

اراده دیگری دارید باید به یک گونه واضحی مشخص کنید.

واضح تر از این که قرآن بگوید «**للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن**»؛ کاملاً برابر.

• این برابر شد را هزار سال از این آیه نفهمیدند. این ها هزار سال را خیلی راحت کنار می گذارند.



وقتی ما می گوئیم مواجهه راهبردی با تحولات امر جنسی، مسئله این است که آیا ما پذیرفته ایم که زیست جنسی بخشی از زیست دنیوی ما است یا خیر؟



چون می گویند که بیان با این که خیلی تصریحات هم دارد، گیر یک نظام مردسالار افتاده است. پیامبر ﷺ صراحتاً گفت: «**للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن**»؛ صریحاً مریم و بلقیس را نمایش می دهد ولی در بافت قبیلگی مردسالار همه این ها هضم شد و فاطمه مرئسی اتفاقاً به این سوال یک جواب دیگر هم می دهد. آن هم نقش خلیفه دوم است. می گوید: «شخص خلیفه دوم به دلیل نگرش های، نه صرفاً مردسالار، بلکه شدیداً زن ستیز خودش مانع جدی بود برای این که هم در زمان پیامبر ﷺ و هم بعد از ایشان، اوضاع زنان در آن زمان تغییر کند». چون این را هم جریان هدایت بشری می دانند و هم بالاتر از آن؛ فاطمه مرئسی و دیگران ابایی از این ندارند که بگویند قرآن در فرهنگ و در گفت و گو با آن نازل شده است.

• در گفت و گو با فرهنگ یعنی چه؟

بخواهم این مسئله را باز کنیم وارد یک مسئله مبنایی می شویم. برای یک گفتمان دینی، برای علمای سنتی و برای ما عمدتاً رابطه قرآن و تاریخ یک رابطه کمرنگی است؛ چون ما معتقدیم که مکه و مدینه زمان صدور، ظرف آمدن قرآن بود. یعنی خطاب دینی و سنتی اینگونه معتقدند و قرآن اگر ۱۰ سال بعدش هم نازل می شد، اگر همان زمان در طائف هم نازل می شد، همان قرآن بود. ما می گوئیم «المورد لا یخصص» علما به اسباب نزول مراجعه می کردند ولی هیچ مراجعه ای به اسباب نزول باعث نمی شد که بگویند متن برای آن زمان است. لذا در پیوند با این که قرآن در یک تاریخی نازل شده و جاودانگی، به نفع جاودانگی تاریخمندی را مصادره می کردند. جاودانگی به این معناست که این متن وقتی جاودانه است، پس حتماً طوری نازل شده که هیچ تعلق، هیچ وابستگی و هیچ توقفی بر آن تاریخ خاص ندارد؛ لذا می شود که شما تاریخ راندانی ولی متن را فهم کنی، مثل قانون اساسی. شما لازم نیست که مشروح مذاکرات قانون اساسی را بخوانی. لازم نیست بدانی که در ایران ۵۷ چه تحولاتی بود؛ یا آن موقع مفاهیم چه بودند؛ شما فقط باید زبان فارسی را بدانی تا بتوانی به آن مطعلاقاتش و آن موارد خاصش عمل کنی. لذا چنین فهمی از رابطه قرآن و تاریخ در گفتمان سنتی وجود دارد. اسما بارلاس یک تصریحی دارد که می گوید بخش عمده ای از قرآن در واکنش به مسائل و جریانات زمان خودش نازل شد و وقتی در واکنش به آن ها نازل شد، فهم فرهنگ و تاریخ آن زمان برای فهم این واکنش ها لازم است؛ وگرنه شما نمی توانی بفهمی؛ جالب است که هم اسما بارلاس و هم دیگران یک جمله ای دارند در مقابل گفتمان سنتی که می گوید اگر بخواهی قرآن را جاودانه بدانی باید تاریخ زدا قرآن



را بفهمی؛ دقیقاً این جمله را دارند «قرآن جاودانه نمی‌شود مگر اینکه در بافت تاریخی خودش فهم شود». چون که اینجاست که وارد بحث ثابت و متغیر هم می‌شویم. چون پیشاپیش معتقد است که قرآن نمی‌تواند با همه احکام خودش تا الان دوام بیاورد و پیاده شود. می‌گوید که شما الان می‌توانید جزیه را پیاده کنید؟ نمی‌توانید. شما ارث زن و مرد را می‌توانید الان پیاده کنید؟ با تحلیل‌های خودش، نمی‌توانید پیاده کنید. یا بحث «واضربوهن» را می‌توانید پیاده کنید؟ نمی‌توانید. پس از ایده جاودانگی می‌خواهید دست بکشید؟ نه. این که ایده اصلی ما در اسلام است؛ پس از چه ایده‌ای دست می‌کشید؟ از این ایده دست می‌کشیم که قرآن با تمام احکام خودش جاودانه است. می‌رویم سراغ بافت تاریخی تا بفهمیم کدام پیام دین ثابت بود؛ اصل بود؛ جوهر بود؛ روح بود و کدامش برای آن زمان بود. کدامش در واکنش به رویدادهای آن زمان در اصلاح یک مسئله خاص آن زمان نازل شد. می‌رویم به آن زمان. فروع را کشف می‌کنیم؛ اصول را کشف می‌کنیم و می‌گوییم جاودانه است. لذا جاودانه بودن لازمه‌اش مراجعه به بافت تاریخی است. ولی بافت تاریخی نه به این معنا که قرآن را به قول خودشان می‌گوید که تاریخ مصرف دارد؛ بلکه به این معنا که قرآن لایه‌هایی از معنایش تاریخی است و فقط برای آن زمان است و لایه‌هایی از آن جاودانه باقی می‌ماند؛ به این معنا می‌فهمند.

• **خب پس آنان هم قبول می‌کنند که قرآن نازل شد، قرآن به علاوه گفتار پیامبر ﷺ بر متن فرهنگ آن زمان، حاشیه‌ای بودند. یا بهتر بگویم برای تأمل در فرهنگ آن زمان و مناسبات آن موقع آمدند. پس نمی‌توانند احکام جاودانه باشند؛ بلکه ناظر به موقعیت آن بافت هستند ولی به صورت**

وقتی عرصه عمومی را شما از بین بردید، بالانس عرصه عمومی و عرصه خصوصی را به هم زدید. عرصه خصوصی می‌شود تنها ساحت حیات انسانی و این ساحت موضوعاتش فربه می‌شوند. وقتی فربه شدند، شروع به متکثر شدن می‌کنند. در درون خودشان شروع می‌کنند این مسئله را پیچیده و متکثر کردن. بعد می‌گویند اگر می‌خواهید این مسئله را حل بکنید، باید دوباره بتوانید عرصه عمومی را مهم کنید

کلی می‌پذیرند که قرآن و احکام شرعی آمده است تا مناسبات زمان خودش را متحول کند به یک مناسبت دیگر. آن موقع در فرهنگ مدرن این حرف را نمی‌زنند که ما بایستی خوانشی از قرآن و متن داشته باشیم که مناسبات فرهنگی مدرن بهم می‌ریزد.

نه چون این فمینیست‌هایی که نام بردیم همه‌شان در پروژه مدرن فکر می‌کنند.

• **یعنی می‌شود این را به صورت اشکال به آنان مطرح کرد؟**

این اشکال را خودشان هم مطرح می‌کنند. عایشه هدایت‌الله در کتابش مطرح می‌کند. البته او در دورانی زندگی می‌کند که فضای پست مدرن خیلی قوی است. فاطمه مرنیسی مطرح می‌کند که چرا این قدر واضح داری برابری را تزیق می‌کنی؟ از کجای این متن برابری فهمیده می‌شود؟ و به نظر می‌رسد که خیلی واضح دارد این تفاوت را مطرح می‌کند. انقدر راحت از آن هم نمی‌شود گذشت.



گفت وگو کرد نه در استنباط. در واقع در روشنفکری دینی عقلانیت پذیرفته می شود؛ نه صرفاً در تبیین بلکه در خود فهم. لذا اگر که برابری عقلانی است و تفاوت ضد عقلانی، قاعدتاً من باید گزاره دینی را طوری بفهمم که از بازخوانی برابری فهمیده شود. برای قوامیت، ارث «واضر بوهن» این کلیدواژه خیلی پررنگ است که این ها در جامعه امروز عقلانی نیستند؛ لذا باید تأویل بشوند.

• تأویل بشود یعنی چه؟ یعنی از روز اول همچین چیزی مرسوم نبوده یا اگر هم بوده الان نیست؟

خیر! یکی از نمونه هایش را بخواهم عرض کنم این نمونه است که می گوید «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض و بما انفقوا» می گوید از کجا بفهمیم فضل الله چه بوده؟ در قرآن فقط یک تفضیل است که خداوند به مردان داده و به زنان نداده و آن هم ارث است؛ طلاق هم که در قرآن تفضیل به مردان نداده. دیه هم که در قرآن نیامده؛ در روایات آمده. فقط ارث است که تفضیل داده شده. دو؛ «بما انفقوا» برای

لذا آخر کتابش با پایان باز تمام می کند که «چه کار باید کرد؟» متنی که انقدر صریح دارد تفاوت را ذکر می کند، نمی شود به راحتی به تعبیر برابری برد. از یک طرف هم می خواهیم بگوییم نمی شود خداوند قائل به تبعیض علیه زنان باشد؛ پس چه باید کرد؟! • یکی از کلیدواژه ها فرمودید عقلانیت است. کجاها از عقلانیت در این زمینه استفاده کردند؟ یعنی مهم ترین مناسبات جنسیتی که با کلیدواژه عقلانیت به هم ریختند، یا احکامی که بازنگری کردند چه چیزهایی هستند؟

عقلانیت خیلی زیربنایی است. فقط برای فمینیسم نیست. حتی برای اندیشمندان دینی روشنفکر هم است. منتهی فرقی این است که آن عقلانیت را صرفاً در تبیین احکام اسلامی پذیرفته است. برخی اندیشمندان دینی ما که در دهه ۳۰ به بعد سعی می کنند احکام دینی را نه فقط در استنباطش، بلکه در تبیینش عقلانی تبیین کنند، این ها هم عقلانیت را پذیرفته اند. منتهی به مثابه ارزش بنیادین مخاطب و فضایی که باید با او



کدام جامعه است؟ برای جامعه‌ای که زنان در آن نمی‌توانند مدیریت اقتصادی خانواده را به عهده داشته باشند. این را چطور می‌فهمیم که آیه‌های قوامیت اساساً برای حمایت زنان است؟ در واقع دارد زنانی را که متاهل می‌شوند، بچه‌دار می‌شوند، زایمان می‌کنند، و اگر مردان نباشند دچار فقر اقتصادی زیادی می‌شوند با تأسیس آیه حمایت از نهاد قوامیت، از فقر اقتصادی شان جلوگیری می‌کند. بعد می‌گوید که در جامعه‌ای که دیگر ارث در آن مطرح نیست، یعنی زمین و احشام و این جور حرف‌ها دیگر مطرح نیست، طرف در یک آپارتمان، پدر و مادرش در آمریکا یا نیویورک حتی خانه‌شان اجاره‌ای هم باشد، ارث در زندگی آن‌ها



ما باید بتوانیم عقلانیت توحیدی را با توجه به نگاه متعادل‌تری که به زیست جنسی آحاد جامعه دارد، توسعه دهیم



تأثیر آنچنانی ندارد؛ علاوه بر این وقتی زایمان، بچه و... به آن صورت مثل قبل مطرح نیست و زنان خودشان خیلی‌ها شاغل هستند و چه بسا شغلشان از شغل مرد پردرآمدتر باشد؛ دیگر نهاد حمایت از فقر اقتصادی زنان نمی‌تواند باشد. لذا می‌گوید که در این جامعه قوامیت دیگر عقلانی نیست. در مورد ضرب هم که خیلی واضح‌تر مطرح می‌کنند. نه فقط غیرعقلانی بلکه توهین و تحقیر زنان می‌دانند. لذا آنقدر در مورد ضرب تحقیر می‌دانند که در مورد قوامیت نمی‌دانند. قوامیت را در زمان نزول می‌پذیرند اما در زمان حال قابل اجرا نمی‌دانند. در مورد ضرب حتی سعی می‌کنند که

بگویند منظور پیامبر ﷺ این نبوده است. فاطمه مرنیسی می‌گوید ضرب - معاذالله -، باجی است که پیامبر ﷺ به اصحاب به رهبری عمر داده تا همچنان در سپاه اسلام بمانند و سپاه اسلام و پروژه هدایت شکست نخورد. آمنه و دود می‌گوید ضرب به معنای لطم نیست. به معنای «اذا ضربتم فی الارض» است یا «ضرباً فی الارض» است و بقیه هم به تعبیر دیگر.

• الان پروژه فمینیست‌های اسلامی برای ما چه دستاوردی می‌تواند داشته باشد؟

این‌جا در مورد روش معناشناسی یک مقدار بیشتر می‌توان صحبت کرد. اسما بارلاس روشش شبیه روش علامه طباطبایی است. قرآن به قرآن. خیلی هم تصریح می‌کند که روشم قرآن به قرآن است و آمنه و دود هم تقریباً از این روش استفاده می‌کند. منتهی قرآن به قرآنی که آن‌ها استفاده می‌کنند دوباره برای آن پروژه جاودانگی است. اگر برخی مثال فاطمه مرنیسی و... به تاریخ مراجعه می‌کنند تا فرع و اصل را مشخص کنند، این‌ها به خود قرآن مراجعه می‌کنند. به خود آیه محکم و متشابه استناد می‌کنند تا اصل و فرع را مشخص کنند. آمنه و دود با استناد به فضل الرحمن اسمش را می‌گذارد هرمنوتیک توحیدی. می‌گوید کل متن باید یکپارچه فهمیده شود. کل متن آمده یک پروژه را دنبال کند؛ نه اینکه آن را جدا جدا کند. لذا ضرب را باید ذیل «عاشرواھن بالمعروف» فهمید. تعدد زوجات را ذیل «اعدلوا هو اقرب للتقوی» فهمید.

• فهمشان از «عاشرواھن بالمعروف» چیست؟ بعضی از فمینیست‌های خودمان می‌گفتند «عاشرواھن بالمعروف» یا «وامر بالعرف» یعنی طبق عرف بهشان عمل می‌کنند ولی ظاهراً این‌ها

یک خوانش دیگری دارند.

«عاشروا هن بالمعروف» یعنی با زنان، برحسب زمانه نیکو رفتار باشیم؛ در زیر همان عقلانیت. نه نیکویی هایی که خود دین مشخص کرده. این ها قرآن به قرآن را استفاده می کنند برای اینکه دوباره همان اصول را جاودانه بدانند. در صورتی که علامه طباطبایی قرآن به قرآن استفاده می کند نه برای اینکه اصول قرآن را جاودانه بدارند. برای اینکه معتقد است برای فهم قرآن، حتی فهم احکام، بهترین راه فهم قرآن به قرآن است. چون قرآن خودش بیان خودش است.

- به نظر جریان فمینیست اسلامی در کشور عربی شاید قدرت و قوتش این است که در کنار جریان روشنفکری عرب بوده که آن ها هم از نظر تاریخی بر ما مقدم هستند. آن ها تولیدکننده هستند، ایرانی ها وارد کننده هستند.

بله کلا زبان هم مهم است؛ حضور در فضای اندیشگانی هم مهم است.

- از جهت دیگر خیلی ها معتقدند فمینیسم اسلامی در ایران چند خاستگاه دارد. بعضی از فمینیست های اسلامی دغدغه شان بحث زنان است. گاهی وقت ها هم که نگاه می کنیم شخصیت های متدینی بودند، انقلابی بودند و با تأملاتی که در حوزه زنان داشتند از قرائت های رسمی موجود فاصله گرفتند. اما یک شاخه های دیگری از فمینیست های اسلامی هستند که به نظر می رسد این ها خاستگاهشان سیاسی است یعنی بعضی از این ها کسانی هستند که اصولاً نسبتی با دین و دغدغه های دینی نداشتند و چون می دانند که در خاورمیانه، اسلام و خصوصاً ایران، جز از زبان دین نمی شد اصلاحاتی

تحولات امر جنسی، نمودی از یک تحول کلی تری دارد که سرریز می کند. برای مثال بخشی از این تحولات در حوزه اقتصاد و امر جنسی است و شما نمی توانید حوزه امر جنسی را متمایز از حوزه های دیگر مورد توجه قرار دهید

را انجام داد، به عنوان یک تاکتیک مبارزاتی استفاده از زبان دین را انتخاب کردند. به نظر شما ما در ایران قرائنی داریم که چنین چیزهایی در جریان فمینیسم اسلامی در ایران بوده باشد؟

بنده زیاد سراغ ندارم افرادی را که در حوزه های مطالعات اسلامی کار کرده باشند. البته کسانی که در حوزه تاریخی و... کار کردند، هستند؛ کسانی که در مورد ازدواج موقت کار کردند یا بحث های دیگر. ولی عمدتاً بیشتر جامعه شناسی دینی بوده. بیشتر تاریخ فرهنگی بوده تا مطالعات اسلامی. لذا به این معنا شاید با تسامح باید بگوییم فمینیست اسلامی؛ نجم بادی، شهلا لاهیجی و... که فمینیست اسلامی محسوب نمی شوند.

- گاهی دفاع کردند از همزیستی فمینیست های اسلامی و غیر اسلامی.

به خانم و سقمی یا خانم میرحسینی شاید بتوان گفت فمینیست اسلامی؛ البته خانم میرحسینی هم خیلی از کارهایش جزو فمینیست اسلامی نیست. تاریخ حقوق است؛ بیشتر تحولات حقوقی و اسلام و... است.

ولی خب پروژه، پروژه خیلی مهمی است. یعنی لزوماً داخل ایران چون پیش مطالعات اسلامی





نمی‌خواهم بگویم امکان گفت‌وگو برایشان وجود ندارد ولی می‌خواهم بگویم برای خانم‌های مومن داخل، گفتمان اسلامی مسئله دشواری است.

• به نظر می‌رسد که جریان فمینیسم اسلامی از دو زاویه برجسته شود. گاهی وقت‌ها ممکن است شما به روش قیاسی از بالا به پایین پیش فرض‌ها و آموزه‌های کلی مسائل را استخراج می‌کنید. کسانی در جهان عرب مفهوم برابری جنسیتی پیش فرضشان شده و براساس آن آیات قرآن را و فهمش را بازسازی کردند. ولی در قشر متدین انقلابی برخی برابری جنسیتی را ظاهراً نفی می‌کنند؛ به تبع اینکه رهبران جامعه نفی می‌کنند. ولی در تک تک مصادیقی که بحث می‌کنند، همان مصالح فمینیست اسلامی را استفاده می‌کنند. من اینطور می‌گویم که این‌ها یا تحت تأثیر عقلانیت مدرن یا مابعد مدرن، قرار داشته، عقلانیتی هم برایشان شکل گرفته است و یک تجربه زندگی روزمره هم دارند؛ این عقلانیت یکی از علت‌هایی است که باعث می‌شود این‌ها مدام بازنگری کنند در این مضامین جزئی مثل ضرب و... و ممکن است در آینده به این برسند که این‌ها را در یک صورت

قوی ندارند، جایی هم در داخل ایران نیست که بتوانند مطالعات اسلامی را قوی بخوانند، دانشگاه هم که چندان حوزه فقهی خوانده نمی‌شود؛ و همین‌طور سایر حوزه‌ها و فضاها هم برای رشد رویکرد فمینیستی مهیا نیست ولی این مسئله خیلی جدی است. مسئله خانم‌های متدین انقلابی ما هم هست. اگر پاسخ مناسبی دریافت نشود، مسئله حاشیه‌سازی خواهد شد. همین الان هم حاشیه‌ساز است. کاری به زنانی که از فضای گفتمان دینی دور هستند، ندارم. زنان در داخل گفتمان دینی مسائلی برایشان پیدا شده است؛ از تجربیات زیستی خودشان و زنان اطراف خودشان؛ یعنی سوال، سوالی جدی است. خیلی از بزرگان در فضای عمومی گونه‌ای دیگر فکر می‌کنند؛ در فضای خصوصی یا در صحبت‌های خصوصی‌تر که دغدغه‌هایشان را مطرح می‌کنند، دغدغه‌های خیلی جدی است و دغدغه‌هایی مثل اینکه چطور می‌شود امروزه زن وارد ازدواجی بشود که راه برگشتی ندارد؟ هنوز برای خیلی‌هایشان حل نشده است که چرا اسلام باید سرنوشت یک زن را برعهده یک مرد بگذارد؟؛ برایشان مسئله جدی است. بحث ضرب برایشان یک مسئله جدی است؛

بندی تحت عنوان برابری هم بتوانند بازسازی کنند، ولی هنوز به آن جا نرسیدند. از یک طرف دیگری ممکن است من اینطور بگویم که یک اتفاق بدی افتاده است. آن اتفاق بد اینطور است که قرآن کریم و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است؛ طرح کلی اصلاح برای بشر هم این است که در مقیاس اجتماعی مفهومی را به نام امت شکل بدهند؛ در امت رابطه یک رابطه طولی است و جنس سرپرستی آن استبداد نیست؛ جنش سلطه به معنای زمینی اش نیست؛ راهبری الهی و یک ولایت عرضی است. حالا این طرح کلی جامعه، وارد خانواده می شود؛ سرپرستی پدر همان مفهوم «انا و علی ابوا هذه الامة» را دارد؛ یعنی رابطه طولی و عرضی در خانواده بر همان اساس فهم می شود. در مقیاس فردی «و جعل صلواتنا علیکم ما خصنا به من ولایتکم طیباً لخلقنا و طهاراً لانفسنا و ترکیه...» تعبیرها اینطوری هستند. یعنی فرد، خانواده، اجتماع و... کاملاً امتداد همدیگر هستند. ولی ما در قرن ۱۴ و ۱۵ هجری مواجه می شویم با یک خانواده ای که دارد از «الرجال قوامون علی نسا» برای مناسبات سلطه و سلطنت در خانواده بهره می گیرد؛ که این مناسبات سلطنت از زمان خلفا به بعد مدام بازسازی شده و شاید در ادبیات علمایی ما هم احکام شرعی استنباط شده ولی باید احکام را در ذیل این نظامات فهم کنیم که خوب فهم نشده است؛ کار اجتهادی روی این ها انجام نشده. در نتیجه این زنان در تجربه زیسته شان کیف نمی کنند از اینکه تحت قاعده «الرجال قوامون علی نسا» قرار دارند و احساس می کنند که ظرفیت های زنانه نادیده گرفته می شود و در زندگی دیده نمی شوند و الی آخر.

ما یک عصای موسی داریم به نام فردگرایی. شما هر آسیبی را در کشور ما پیدا کنید، عصا را بر آن می زنید و می گوید فردگرایی باعث مشکلات شده است، اما این تحلیل منتهی نمی شود به بسته سیاست گذاری

همینطور است. ما مصاحبه ای داشتیم با برخی از خانم های مسلمان که خیلی سال است در اروپا زندگی می کنند و اسلامی هم می خواهند زندگی کنند. خانمی که کاملاً مستقل است؛ در دوره ای از زمان حقوقش از شوهرش هم بیشتر بوده؛ رویکرد نواندیشی هم دارد. وقتی از او می پرسى که هنوز به شوهر نیاز داری یا نه؟ این جواب خیلی مهم است. او مثل خیلی از زنان، وابستگی اقتصادی به شوهر ندارد. شوهری لازم نیست که او را حمایت مالی کند؛ ولی می گوید که من همچنان به یک مرد نیاز دارم؛ اولاً به خاطر تامین نیاز عاطفی، نیاز دارم که هم آغوش مردی باشم که از من حمایت عاطفی کند. ثانیاً، امنیت؛ باید یک نفر باشد که من خیالم راحت باشد؛ حتی در این حد که شب که می خواهم در آپارتمان ده طبقه ام بخوابم، با خیال راحت بخوابم. ثالثاً یک نفر باشد تا خیالم راحت باشد که می توانم به او اتکا کنم. یعنی اگر مسئله ای پیش آمد؛ بحرانی پیش آمد؛ لحظه ای پیش آمد که من بهم ریخته هستم؛ بدانم که یک نفر هست که بتوانم به او تکیه کنم. در لحظه های دشوار سه تا نیاز است که خود زنان، حتی مستقل ترین شان نیاز دارند که یک مردی باشد و همانطور که فرمودید ما قوامیت را به معنای درستی معنا نکردیم. قوامیت ایده درستی است؛ حتی

برای امروز ما. اتفاقاً باید مردان را طوری تربیت کنیم که قوام بشوند؛ به این معنا که هر مقدار که زن مستقل تر بود؛ مرد توانایی و ظرفیت و تربیت به این اندازه‌ای داشته باشد که برای زن مستقل تر، قوام تر باشد. چون که مردان فکر می‌کنند وقتی زنی مستقل بود، می‌شود امورات زندگی را به خودش سپرد. در صورتی که آن زن بیشتر به حمایت نیاز دارد. ما مردانمان در جامعه بیشتر برحسب گزینه رفتار می‌کنند. در پروژه مردانگی که داریم؛ یک ادعایی من دارم که قرآن سیاست جنسیتی‌اش مردمحور است نه زن محور. یعنی قرآن آمده نظم جنسیتی را با اصلاح مردان در جامعه پیاده کند. بعد آیه‌ای هست که می‌گوید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِيَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا» این خیلی آیه عجیبی است که در مورد طلاق زن نیست، در این مورد هم نیست که مرد بخواهد زن دیگری بگیرد؛ به مرد می‌گوید که با او زندگی می‌کنی ولی از او بدت می‌آید؛ اکراه داری؛ قرآن یکی از اصلاحات مردانگی‌اش همینجاست؛ مردانگی غریزی، دوران نامزدی و ماه عسل حاضر است که همه چیز را به پای زن بریزد؛ چون دوستش دارد؛ چون میل داد؛ ولی وقتی که «کرهتموهن» پیش آمد، سعی می‌کرد برگردد و مهریه را بگیرد. یک وقت می‌خواست طلاق بدهد و می‌خواست همه‌اش را بگیرد؛ حتی تهمت فحشا می‌زد. بعد آیه قرآن می‌گوید چطور رویتان می‌شود تهمت فحشا بزنید؟ در چه منطقی حاضری دنیا را به پایش بریزی ولی اگر بدت آمد و خواستی از او طلاق بگیری؛ خواستی یک نفر دیگر را جایش

بگیری، سعی می‌کنی پشش بگیری؟ چون او را مستحق این نمی‌دانی؟ قرآن آمده در این مورد کاملاً مردانگی را اصلاح کرده است. گفت به او مهرش را بده چون واقعاً برای اوست. و تاکید بر استحقاق خود زن نسبت به مهریه دارد؛ نه این که برای ماست یا متعلق به ماست. یا «فان کرهتموهن» یعنی تو حق نداری بر اساس گره و میل با زن رفتار کنی. تو موظفی با زن معاشرت معروف داشته باشی. طرد مردانگی مبتنی بر غریزه، به مردانگی تربیت شده مبتنی بر تعهد؛ یکی از تاسیسات قرآن است و هنوز هم جاودانه است. یک آیه قرآن که می‌خواستم بگویم «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوا كَالْمِغْلَقَةِ» آنجا گره است؛ اینجا میل می‌گوید بر اساس میل رفتار نکنید. کاری نکنید که بلا تکلیف رهاش کنید. اینگونه می‌تواند باشد که «فلا تمیلوا» به آن زن، که این یکی رها شود. یا در یک روایت می‌فرماید که اسحاق بن عمار از حضرت امام صادق (علیه السلام) می‌پرسد که حق زن بر مرد چیست؟ می‌گویند: «یشبعها و یکسوها و ان جهلت غفرلها». به بحث غفرلها، فقها زیاد توجه نمی‌کنند؛ نهایت آن را مستحب می‌دانند. ولی در فضایی که عرض کردم، یعنی تربیت. بعضی روایات مضمون‌های عالی دارند که ما آن‌ها را کنار می‌گذاریم. روایت است که می‌گوید «المراه مثل الضلع المعوج، ان اقمته کسرتة، وان ترکته انتفعت به»؛ بعضی‌ها می‌گویند این توهین به زن است، متصل نیست و ضعیف است. اتفاقاً این روایت خیلی عالی است. این روایت در همین فضای اسلامی مردانگی که گفتیم قابل خوانش است. روایت در اصل حدیث قدسی است، حضرت ابراهیم از اخلاق ساره به خدا شکایت می‌کند.

در جامعه‌ای این روایت گفته می‌شود که ضلع از ابزار روزمره است. استخوان دنده حیوانات که به عنوان بست از آن استفاده می‌کردند. می‌خواستند دو تا چیز زاویه دار را به هم ببندند، از آن استفاده می‌کردند. یک مثال می‌زند. در فرهنگ شفاهی، مثال یکی از راه‌های اقناع کردن است.

• یعنی این استخوان کج در فرهنگ فارسی معنایش منفی می‌شود.

بله در فرهنگ مدرن که استخوان فقط در زباله است. تو می‌خواهی استخوان را استفاده کنی مگر همه‌ی آن‌ها را صاف می‌کنی و استفاده می‌کنی؟ کج بودنش را به رسمیت می‌شناسی بعد از آن استفاده می‌کنی. با زن هم همین‌گونه باش. چرا می‌خواهی همه‌شان را مرد کنی؟ زنانگی زنان را به رسمیت بشناس، بعد با آن‌ها زندگی کن؛ این مضمون خیلی عالی است. مردان زنان را دیوانه می‌دانند؛ بی‌منطق می‌دانند؛ چرا؟ چون که زن را دیگری خودشان می‌دانند. می‌گویند مثل من که نیست، پس عاقل نیست. ولی یک روایت صریح دارد می‌گویند، او یک نفر دیگر است. تو اول بفهم که او یکی دیگر است، بعد با او رفتار کن. خیلی مضمونش عالی است و هیچ اثری از تداوم این فهم در سنت ما نیست.

خب به نظر شما برای اینکه جامعه زنان و مردان متدین و انقلابی ما به یک درک بهتری از ادبیات دینی برسند، چه باید بکنیم؟

مسئله اول، در مورد کسانی که مسئله‌شان حجیت است باید فکری کنیم؛ اول باید دغدغه‌مان این باشد بعد برویم سراغ لایه‌های دیگر که دغدغه حجیت ندارند. به نظرم یک مقداری گفت‌وگوهای

جدی‌تر، نقدهای جدی‌تر، صحبت در عرصه‌های عمومی‌تر، مطرح شود. وگرنه صحبت در جمع‌های خصوصی، در جمع‌های مدیریت شده چندان نقد خاصی هم نمی‌شوند و صرفاً باعث می‌شود افراد در یک حلقه خیلی خاصی برجسته شوند؛ بقیه هم متکلم وحده شوند و نقد شنیدن را برنتابند. ولی اگر یک فضای علمی مهیا شود که این‌ها محک بخورند؛ کم‌کم برای کسانی که دغدغه حجیت دارند و خودشان خدا ترس هستند و از قیامت می‌ترسند؛ یک مقدار حرف‌ها پخته‌تر می‌شود. حداقلش اینکه یک مقدار بحث‌ها از لحاظ علمی عمیق‌تر می‌شود که اگر من حتی می‌خواهم حمایت از زنان هم کنم، یک حرفی بزنم که حداقل حجیتی داشته باشد. چون گاهی وقت‌ها حرفی که زده می‌شود با منطق فقهی سازگار نیست؛ یا در یک جمع فقهی نه چندان خیلی قوی هم مطرح شود، راحت به آن اشکال می‌شود. دوم اینکه به نظرم اگر روشنفکر و فقیه با همدیگر گفت‌وگو نمی‌کنند، حداقل باید ضرورت گفت‌وگویشان را باز کنیم. این که روشنفکر متن را به مثابه بیان اراده خدا نمی‌بیند، ولی فقیه می‌بیند؛ این باید یک مقدار شفاف‌تر باشد که چرا فقیه و روشنفکر نمی‌توانند با هم گفت‌وگو کنند. چون آن یکی همیشه حجت برایش مهم است ولی برای آن یکی نیست؛ آن اراده شارع برایش مهم است ولی آن یکی برایش مهم نیست؛ این باید یک مقدار روشن‌تر شود. حتی بفهمند که با هم نمی‌سازند و اینکه چرا با هم نمی‌سازند. خود این مهم است که این شخص زن ستیز نیست؛ و آن یکی نیز و خیلی از برچسب‌ها را روی آن نسازیم. حداقل یک مقداری همدیگر را بهتر بفهمند.



شش فمینیستی از متن مقدس



دکتر زهرا شریف

عضو هیات علمی پژوهشکده زن و خانواده

فمینیست‌ها بوده‌اند و در یک نگاه ابتدایی سه رویکرد نسبت به متن مقدس در میان ایشان قابل تصویر است؛ دیدگاه نخست متن مقدس را به مثابه کلام الهی و امری فراتر از فهم و استدلال بشر در نظر می‌گیرد که هیچ‌گونه اعتراض و تغییری در آن روا نیست و کاملاً همین‌طور که هست سبب سعادت زنان بوده و باید پذیرفته شود. در این رویکرد، حتی جایگزینی زن ذیل لفظ مرد (Man) نوعی دستکاری خودسرانه و دلبخواهانه در کلام الهی محسوب می‌شود. این عده با کنار گذاشتن هر فرازی از متن مقدس مخالفند و هرگونه تغییر در تفسیر و ترجمه را برنمی‌تابند. همراهی این رویکرد با فمینیسم که به دنبال رهایی از تبعیض‌های الهیاتی است، شبیه تناقض به نظر می‌رسد؛ اما وجه فمینیستیک بودن آن، تأکیدشان بر تأمین آزادی زنان با عمل به دستورات متن مقدس است؛ یعنی ایشان معتقدند انجیل حامی آزادی زنان است، اما

اساس شکل‌گیری نقادی متن مقدس، منازعه کاتولیک-پروتستانی مسیحیت بود. نقادی کتاب مقدس معتقدست متن مقدس، کلام خداوندست اما به زبان انسانی و در قالب‌های ادبی به فهم بشر می‌آید و تفسیر می‌شود؛ در نتیجه عملکرد معنای سخن خداوند، مطابق ساختارهای زبانی عادی انسانی است و لذا بر اساس دیدگاه‌های مختلف در رویکردهای زبانی می‌تواند معانی مختلفی استنباط شود. این آزادی در استخراج معنا را نقادی متن مقدس می‌گویند که فعالیتی الهیاتی محسوب می‌شود و منجر به طرح سوالات و پاسخ‌های جدید در الهیات می‌گردد. فضای عمومی نقادی کتاب مقدس با صورت‌های مختلف نقادی شکلی، زبانی و ویرایش ادبی و با ارجاعاتش به تاریخ و با مایه حیاتش یعنی آزادی در فهم آنچه متن واقعاً بیان می‌کند، پیش می‌رود. از زمره الهی‌دانانی که به نقادی متن مقدس پرداخته،

لزوماً نه با راهکارهای برابری مدرن. ادعای محوری این رویکرد، اقتدار کتاب مقدس بود و بر همین اساس منجر به گردهمایی انجمن انجیلی‌های جوان در سال ۱۹۷۳ شد؛ اما در ادامه و با ایجاد مسائل جدیدتر همچون هم‌جنس‌گرایی و به رسمیت شناخته شدن اقلیت هم‌جنس‌گرا از سوی انجمن، در نهایت به تمایز دو گروه انجامید: فمینیست‌های انجیلی سنتی‌گرا که هنوز معتقدند کتاب مقدس مرجع نهایی در مسائل اعتقادی و عملی است و فمینیست‌های انجیلی موقتی که عقل و تجربه را منابع حجتی معادل کتاب مقدس می‌دانند. براین اساس نتیجه فمینیستی این رویکرد ابتدایی را می‌توان مقدمه‌سازی برای رویکرد دوم در مرحله نظری و تشکیل سمینار ویژه در کنفرانس سال ۱۹۷۴ با موضوع برابری زنان و تشکیل «انجمن زنان انجیلی»^۱ (EWC) که به عنوان جنبش کتاب مقدسی و فمینیسم انجیلی شناخته می‌شد، دانست؛ ایشان نیز به ایده برابری گرویده و معتقدند «وقتی کتاب مقدس به درستی تفسیر شود، برابری زنان و مردان را آموزش می‌دهد». دیدگاه دوم هرچند متن مقدس را وحی الهی و کلام خداوند تلقی می‌کند، اما آن را گزارشی از سوی نویسندگان انسانی می‌داند که معانی را علاوه بر تعالیم الهی تحت تأثیر جوامع و فرهنگ‌های خود شکل داده‌اند. این دسته طیف‌های مختلفی دارند؛ گروهی از ایشان عملاً به تغییر و تفسیر متن مقدس نمی‌پردازند؛ اما الفاظی که معمولاً بر مردان تطبیق می‌شود را بر زنان نیز صادق می‌دانند. گروه دیگر سعی به فهم منطق متن نموده و بر اساس آن میان فرازها موازنه برقرار نموده و به نوعی متن مقدس را بازسازی معنایی می‌کنند. می‌توان

مواجهه فمینیستی به متن بر اساس پاسخ به این پرسش هرمنوتیکی که «آیا پدرسالاری یک ویژگی قابل تفکیک در یهودیت و مسیحیت و اسلام است که می‌توان آن را پاک کرد یا یک ویژگی ذاتی غیرقابل تفکیک از ماهیت آن است» دارای رهیافت‌های متعددی از «طردگرا» و «وفادار» تا «تجدید نظر طلب» و «بازسازی‌گرا» است

گفت بازسازی‌گرایان متن مقدس به دنبال طراحی یک نظام معرفتی درون‌متنی برای رستگاری همه انسان‌ها هستند؛ ایشان نجات‌یافتگی افراد بسیاری در گذشته را که به همین متن مقدس رجوع می‌کرده‌اند؛ شاهد وجود آن حقایق مستبطن در متن موجود می‌دانند. ادعای اصلی این است که نه تنها فلسفه‌های لیبرال و جوامع سکولار معتقد به برابری زن و مرد هستند بلکه کتاب مقدس نیز چنین روح و آموزه‌ای دارد و اگر ایده انقیاد زنان به آن نسبت داده می‌شود به دلیل تفسیر اشتباهی است که از این متن ارائه شده است. گروه سوم افرادی هستند که نسبت به کتاب مقدس بی‌تفاوت بوده و ممکن است آن را صرفاً یک اثر تاریخی بدانند که داستان‌ها و آموزه‌های آن تا جایی با زندگی آن‌ها مرتبط است که بر فرهنگ و ارزش‌های آنان صحنه گذاشته باشد. ایشان معتقدند اساساً دینداری، کتاب محور نبوده و کتاب مقدس یک شیء مقدس که توسط مردان کلیسا تفسیر شود، نیست بلکه اصل دینداری، اصلاح زندگی است که عیسی آن را انجام داده است و متن مقدس

الگویی برای رسیدگی به مشکلاتی است که مردم روزانه با آن‌ها روبه‌رو هستند.

باید توجه داشت که یک درک فمینیستی از متن، عناصر موجود در سنت‌ها و متون کتاب مقدس را که با استناد به طرح خدا، خشونت و سرکوب پدرسالارانه را تداوم بخشیده و زنان را از آگاهی تاریخی-الهیاتی حذف می‌کنند، کشف و رد می‌کند. این نگاه، در عین حال عناصر موجود در متون و سنت‌های کتاب مقدس که تجربیات و دیدگاه‌های رهایی‌بخش را بیان می‌کنند نیز، بازایی کرده و با در نظر گرفتن این دو جنبه به ارزیابی انتقادی متن مقدس پردازد.

الیزابت شوسلر فیورنزا الهی‌دان فمینیست کاتولیک معتقدست فهم زن بودن از منظر متن مقدس بیش از آنکه به فرازهای مربوط به جنسیت داخل متن بستگی داشته باشد، به موقعیت فرد در الگوها و نظم نمادین مورد تأیید متن وابسته است. از دید او مردمحور تلقی نمودن زبان و بکارگیری شیوه پوزیتیویستی در مطالعات فمینیستی متن مقدس، دو اشتباهی است که عملاً واقعیت متن مقدس نسبت به زنان را تحریف می‌کند

مواجهه فمینیستی به متن بر اساس پاسخ به این پرسش هرمنوتیکی که «آیا پدرسالاری یک ویژگی

قابل تفکیک در یهودیت و مسیحیت و اسلام است که می‌توان آن را پاک کرد یا یک ویژگی ذاتی غیرقابل تفکیک از ماهیت آن است» دارای رهیافت‌های متعددی از «طردگرا»^۱ و «وفادار»^۲ تا «تجدید نظر طلب»^۳ و «بازسازی‌گرا»^۴ است. در این نوشتار به رویکردهای فمینیستی مسیحی و اسلامی بازسازی‌گرا اشاره می‌شود که از سویی معتقد به چالش‌های جدی در متن مقدس هستند و از سوی دیگر جوهره آن را دارای پیامی رهایی‌بخش برای زنان می‌دانند.

رویکرد الهیات فمینیستی مسیحی به متن مقدس
از منظر امواج فمینیسم ظهور الهیات فمینیستی بطور رسمی و تأملات جنسیتی در متن مقدس به اواخر ۱۹۶۰ و موج دوم باز می‌گردد؛ اما رزماری رادفورد روتر الهی‌دان فمینیست قرن بیستمی، در مقاله خود با عنوان «شکل‌گیری و ظهور الهیات فمینیستی» در مجموعه مقالات کمبریج، از زنانی نام می‌برد که در سال‌های پیش از مطرح شدن فمینیسم به سوالات الهیاتی با دغدغه زنان اشاره کرده‌اند. هیلدگارد بینگن (۱۰۹۸-۱۱۷۹) و جولیان (late ۱۳۴۲ after ۱۴۱۶) نویسندگانی بودند که تحصیلات الهیاتی داشته و از سوی برخی زنان و مردان به عنوان نویسندگان و اساتید الهیات و واعظان، مورد پذیرش واقع شده بودند.

الیزابت شوسلر فیورنزا^۵
الیزابت شوسلر فیورنزا الهی‌دان فمینیست کاتولیک رومانیایی الاصل ساکن آلمان است که رویکردی بازسازی‌گرایانه در تفسیر متن مقدس دارد. او



1. Rejectionist

2. loyalist

3. Revisionist

4. Reconstructionist

5. Elisabeth Schliissler Fiorenza



به متن مقدس به عنوان مجموعه‌ای از داده‌ها و گزاره‌ها که برای فهم آن بایستی صرفاً به جستجو در میان الفاظ پرداخت، نگاه نمی‌کند؛ بلکه آن را به مثابه یک نظام اندیشه‌ای در نظر می‌گیرد که دارای عناصر محوری، الگوها و سنت‌های خاص به خود است. او معتقدست فهم زن بودن از منظر متن مقدس بیش از آنکه به فرازهای مربوط به جنسیت داخل متن بستگی داشته باشد، به موقعیت فرد در الگوها و نظم نمادین مورد تأیید متن وابسته است. از دید او مردمحور تلقی نمودن



هرمنوتیک فمینیستی به نقاب‌زدایی از مردسالاری راضی نمی‌شود و با هرمنوتیک یادآوری رنج گذشته زنان و همه افرادی را که از طریق بردگی، تبعید، آزار و شکنجه تحت انقیاد قرار گرفته‌اند، بازپس می‌گیرد و با آن به عنوان یک «خاطره خطرناک» رفتار می‌کند؛ خاطره‌ای که ما را به همبستگی با همه افرادی که در گذشته و حال برای کرامت انسان مبارزه کرده‌اند، دعوت می‌کند



زبان و به‌کارگیری شیوه پوزیتیویستی در مطالعات فمینیستی متن مقدس، دو اشتباهی است که عملاً واقعیت متن مقدس نسبت به زنان را تحریف می‌کند؛ زیرا فرض اساسی او این است که زنان و مردان در تاریخ نقش داشته‌اند و زندگی سیاسی، فرهنگی و مذهبی را در گذشته شکل داده‌اند و روایت طردشدگی زنان، این حقیقت مشارکت آنان را از بین برده و به نفع مردان ثبت می‌کند. در

این رویکرد، تاریخ بیش از آنکه در مورد داده‌های تنقیصی در خصوص زنان بایستی پاسخگو باشد، باید در مورد سکوت از ثبت تلاش‌هایی که زنان انجام داده‌اند، توضیح دهد؛ حقیقتی که رویکرد پوزیتیویستی از بیان آن عاجزست. فیورنزا بیان می‌کند کتاب مقدس شمشیری دولبه است که دو روی دارد؛ یکی بر ضد زنان است و دیگری که مشارکت‌های زنان را تصریح می‌کند و به عنوان منبعی برای امید آنان کار می‌کند. او برای درک هر دو جنبه متن مقدس قائل به دو هرمنوتیک می‌شود؛ هرمنوتیک سوءظن^۱ که لبه تاریک متن مقدس را فهم می‌کند و هرمنوتیک یادآوری^۲ که لبه روشن آن را بیان می‌کند. رویکرد بازسازی متن به دنبال جرح و تعدیل این دو بعد متن است و در واقع هرمنوتیک سوءظن در خدمت هرمنوتیک فمینیستی یادآوری است. از دید فیورنزا هرمنوتیک سوءظن فعالیت است که آگاهی را افزایش می‌دهد تا بر اساس آن تأثیر نقش‌ها و نگرش‌های جنسیتی تعیین شده فرهنگی بر کتاب مقدس در نظر گرفته شود و نوعی تجزیه و تحلیل سیستمی است که به دنبال کشف علل این نگرش‌ها در جامعه کتاب مقدس، کلیسا و آکادمی است. نقطه شروع آن این فرض است که پدرسالاری عمیقاً متون کتاب مقدس و تفاسیر آن‌ها را در سنت مسیحی تحت تأثیر قرار می‌دهد. این تأثیرگذاری شامل نحوه برخورد متون کتاب مقدس با زنان در داستان‌ها و قوانین و نادیده گرفتن کامل تجربیات زنان است. بنابراین، هرمنوتیک سوءظن، نه تنها به آنچه در مورد زنان گفته می‌شود، بلکه به سکوت‌ها نیز توجه دارد. هرمنوتیک فمینیستی به نقاب‌زدایی از مردسالاری راضی نمی‌شود و با هرمنوتیک

ضعف اصلی آن در موضع تقریباً دلبخواهانه آن در مورد وحی است. به نظر می‌رسد فیورنزا «وحيانی»^۱ را با «معتبر»^۲ به روشی تقریباً ساده‌انگارانه یکسان می‌داند؛ بدین معنا که هر چیزی را مطابق با معیار محدود خودش نیست، به عنوان غیر وحيانی رد می‌کند.

فیلیس تریبل^۳

فیلیس تریبل، متن مقدس پژوه فمینیست، معتقدست رویکرد بلاغی به متن مقدس می‌تواند الهام‌بخش زنان باشد و زمینه بازسازی الهیات متن مقدس را مهیا نماید. او به مسئله پیش‌فرض‌ها و روش‌های جنسیتی در مطالعه کتاب مقدس

هرمنوتیک بازسازی‌گرای فیورنزا به دنبال دینی ماندن فمینیسم است، اما ضعف اصلی آن در موضع تقریباً دلبخواهانه آن در مورد وحی است. به نظر می‌رسد فیورنزا «وحيانی» را با «معتبر» به روشی تقریباً ساده‌انگارانه یکسان می‌داند؛ بدین معنا که هر چیزی را مطابق با معیار محدود خودش نیست، به عنوان غیر وحيانی رد می‌کند

می‌پردازد و با تلفیق مطالعات زبانی، هرمنوتیکی و نقد ادبی، رویکردی تازه از تفسیر کتاب مقدس ارائه می‌دهد و با به چالش کشیدن مفروضات آشنا و توجه به منابع نادیده‌گرفته‌شده، به بازنگری جنبه‌های مختلف ایمان کتاب مقدس می‌پردازد. او محقق برجسته در حوزه مطالعات کتاب مقدس

یادآوری رنج گذشته زنان و همه افرادی را که از طریق بردگی، تبعید، آزار و شکنجه تحت انقیاد قرار گرفته‌اند، بازپس می‌گیرد و با آن به عنوان یک «خاطره خطرناک» رفتار می‌کند؛ خاطره‌ای که ما را به همبستگی با همه افرادی که در گذشته و حال برای کرامت انسان مبارزه کرده‌اند، دعوت می‌کند؛ زیرا آن‌ها در بحبوحه بحران، در رابطه خود با خدا دلایلی برای امید و رهایی یافته‌اند.

فیورنزا در مقایسه با تجدیدنظرطلب‌ها که با راهبرد تفکیک وحی الهی و تفسیر انسانی سعی به نوعی تلاش سطحی در ارائه فهم‌های جدید از متن می‌کنند، به دنبال فعالیت بر روی خود متن کتاب مقدس و واکاوی نقاط عزیمتی برای رهایی‌بخشی طبقه حاشیه و تحت ظلم است. فیورنزا این ادبیات غنی موجود در متن مقدس را راهگشای رهایی و نجات برای زندگی امروزه زنان و همه انسان‌ها می‌داند. البته باید توجه داشت که او نمی‌خواهد یک کتاب تاریخی زنان در مسیحیت اولیه بنویسد؛ بلکه برای پاسخ به سوالات الهیاتی فمینیستی به مطالعه کتاب مقدس نه به عنوان «کلام خدا» یا به عنوان گزاره‌های اعتقادی، بلکه به عنوان اسناد توانمندسازی زنان برای مبارزه‌ای روحانی و مبتنی بر مساوات اولیه مسیحی می‌پردازد. در مجموع او به عنوان یک الهی‌دان فمینیست متخصص در مطالعات کتاب مقدس با رویکردهای تاریخی، ادبی و اجتماعی شناخته می‌شود و کتاب‌هایش در زمره تفسیر تاریخی، الهیات کتاب مقدس و یا مطالعات فمینیستی دین رده‌بندی می‌شود.

هرچند باید در نظر داشت هرمنوتیک بازسازی‌گرای فیورنزا به دنبال دینی ماندن فمینیسم است، اما

1. Revelatory

2. Authoritative

3. Phyllis Tribble

و نویسنده چندین کتاب مهم در این زمینه است که به عنوان آثار پیشگام در مطالعات فمینیستی کتاب مقدس شناخته می‌شود. آنچه بیش از همه از میان آثار او با ادبیات بلاغی متن مقدس شناخته می‌شود کتاب «خدا و ادبیات امر جنسی: پیش‌گفتارهایی به الهیات کتاب مقدس»^۱ است که در آن با رویکردی بلاغی و انتقادی، نشان می‌دهد که چگونه زبان و ساختارهای ادبی در متون مقدس می‌توانند به شکل دهی درک ما از جنسیت و روابط جنسی کمک کنند.

از دید تربیل متن مقدس، خودش، خود را تفسیر می‌نماید و در این انکشاف، دارای هرمنوتیکی



متن مقدس در خصوص زنان دو وضعیت تابعیت و برابری را ترسیم می‌نماید و تربیل با ارجاع به استعاره رحم، داستان آفرینش زن و مرد، تصویرسازی خلق انسان بر صورت خدا، بازیابی داستان زنان مهم در متن مقدس و... رویکرد برابری را قرائت اصلی می‌داند. او در فهم فرازهای تابعیت زنان، آن‌ها را متعلق به زمان بعد از گناه و خروج از بهشت دانسته که نشانه طرح اصلی خدا نبوده و وضعیتی غیر اصیل محسوب می‌شود که زن و مرد باید با غلبه بر گناه و سرپیچی از سرپیچی از آن خارج شده و به عنوان هم‌نشین برابر هم به تصویر خدا بدل شوند



درونی است که امکان‌های متعددی از قرائت را برمی‌تابد و اینکه مفسر کدام یک از معانی را اتخاذ

کند تا فهمی منسجم از متن مقدس را به دست آورد، از طریق سرنخ‌هایی که در خود متن مقدس وجود دارد، قابل شناسایی است. سرنخ‌های او استعاره‌ها، داستان‌ها، تصویرسازی‌ها و موضوعات مهم متن مقدس هستند که بایستی با ارجاع به آن‌ها، از تضاد درونی متن رهایی یافت. متن مقدس در خصوص زنان دو وضعیت تابعیت و برابری را ترسیم می‌نماید و تربیل با ارجاع به استعاره رحم، داستان آفرینش زن و مرد، تصویرسازی خلق انسان بر صورت خدا، بازیابی داستان زنان مهم در متن مقدس و... رویکرد برابری را قرائت اصلی می‌داند. او در فهم فرازهای تابعیت زنان، آن‌ها را متعلق به زمان بعد از گناه و خروج از بهشت دانسته که نشانه طرح اصلی خدا نبوده و وضعیتی غیر اصیل محسوب می‌شود که زن و مرد باید با غلبه بر گناه و سرپیچی از سرپیچی از آن خارج شده و به عنوان هم‌نشین برابر هم به تصویر خدا بدل شوند. او خدای عهد عتیق و جدید را واحد دانسته و از زبان عبری به عنوان منبع اصلی فهم متن مقدس استفاده می‌نماید. او معتقد است الهیات بلاغی فمینیستی به خوانندگان اجازه می‌دهد تا با دقت و توجه به جزئیات متن از خوانش‌های سطحی و تحت‌اللفظی از کتاب مقدس دوری نموده و به دنبال کشف لایه‌های عمیق‌تر معنایی در متون و دستیابی به بینش‌های جدیدی در مورد نقش‌ها و روابط جنسیتی باشند.

از نظر او فرازهایی در متن مقدس وجود دارد که نقدهایی بر پدرسالاری وارد می‌کند؛ تربیل این متون فراموش شده را پررنگ کرده و متون رایج و آشنا را دوباره بر اساس آن‌ها تفسیر می‌کند و در تلاش است تا الهیات بازمانده‌ای را شکل دهد که



تربیل بر خلاف افرادی چون فیورنزا که معتقد به مسیحیت اولیه نابی است که در آن هیچ ظلمی بر زنان نرفته است، بر اساس شواهد تاریخی، ادعاهای مربوط به این دوران مسیحی اولیه طلایی که کاملاً تأمین‌کننده همه دغدغه‌های زنان بوده است را رد می‌کند و بیان می‌کند اینکه این داستان‌های غمناک را به عنوان آثار به‌جامانده از گذشته‌ای دور، ابتدایی و پست در نظر بگیریم، نامعتبر است؛ اینها رنج‌های اصیلی است که زنان مستقلا و نه به تبع مسیح آن را متحمل شده‌اند



جنسیت‌گرایی کتاب مقدس را به چالش می‌کشد. همچنین از دید او متن مقدس داستان‌های غم و وحشت ستم‌دیدگان و مخصوصاً زنان را بازگو می‌کند و تربیل تلاش می‌کند از پس این داستان‌های متعدد، قرائت‌های همدلانه‌ای از زنان مورد آزار ارائه دهد. در این دیدگاه، داده‌ها به صورت امری شاعرانه و الهیاتی کنار هم جمع می‌شوند تا داستان‌های خشونت را از طرف قربانیان زن آن‌ها تفسیر کرده، تاریخ نادیده گرفته شده را بازیابی کند و تلاش نماید که این وحشت‌ها دوباره رخ ندهند. اساساً تربیل بر خلاف افرادی چون فیورنزا که معتقد به مسیحیت اولیه نابی است که در آن هیچ ظلمی بر زنان نرفته است، بر اساس شواهد تاریخی، ادعاهای مربوط به این دوران مسیحی اولیه طلایی که کاملاً تأمین‌کننده همه دغدغه‌های زنان بوده است را رد می‌کند و بیان می‌کند اینکه این داستان‌های غمناک را به

عنوان آثار به‌جامانده از گذشته‌ای دور، ابتدایی و پست در نظر بگیریم، نامعتبر است؛ اینها رنج‌های اصیلی است که زنان مستقلا و نه به تبع مسیح آن را متحمل شده‌اند.

باید توجه داشت تربیل در عین پایبندی به ظاهر متن مقدس، گاهی در تحلیل‌های خود به تفسیرهای نمادین بیش از حد متوسل می‌شود؛ تأکید زیاد بر استعاره و داستان و تصویرسازی‌های متن مقدس، هرچند امور مهمی هستند اما می‌تواند منجر به ارائه تفاسیری شود که چندان با متن اصلی و زمینه‌های تاریخی و فرهنگی آن همخوانی ندارند. همچنین این امر می‌تواند موجب ایجاد بحث‌هایی پیرامون اثبات‌پذیری ادعاهای او شود. همچنین پرتنگ کردن جنبه هرمنوتیک درونی و تضادی که خود متن مقدس آن را برمی‌تابد، همواره دو احتمال جدی را برای هر مسئله‌ای در نگاه متن مقدس ممکن می‌سازد. اینکه بر اساس سرنخ‌هایی چون داستان و استعاره و انتخاب‌گزینشی‌اموری به عنوان موضوعات مهم تربیل یکی از دو دیدگاه را غلبه می‌دهد، نوعی تأکید بیش از حد بر نسبی‌گرایی در تفاسیر است؛ به خصوص در حوزه‌هایی مثل اخلاق و قوانین اجتماعی که نیاز به قطعیت در اصول بیشتر احساس می‌شود. مهم‌ترین نقد آن است که تربیل با تأکید بیش از حد بر دیدگاه‌های فمینیستی، از توجه کافی به متن اصلی کتاب مقدس و زمینه تاریخی آن غافل شده است و برای تقویت دیدگاه خود، تفسیرهایی ارائه می‌دهد که سویه‌های مدرن دارند و برای یک محقق متن‌پژوه که همیشه متن و محتوا و بلاغت برای او از ساختار اجتماعی و بافتار تاریخی مهم‌تر قلمداد می‌شود، این عطف توجه از متن مکتوب به متن اجتماع، نقص



محسوب می شود.

تفسیر فمینیستی قرآن

تفاسیر فمینیستی قرآن، به عنوان یک پارادایم نوین در مطالعات اسلامی، به دنبال ارائه خوانشی متفاوت از متن مقدس است که در آن، جایگاه و نقش زنان به صورت بنیادین مورد بازبینی قرار می گیرد. عایشه هدایت الله در کتاب حاشیه های فمینیست قرآن تلاش کرده است به بررسی نظر ۶ نفر از افراد شاخص این حوزه بپردازد. فمینیست های مسلمان معتقدند ارتباط زنان با قرآن یک امر بنیادی است و درک صحیح آن، مستلزم رهایی از تفاسیر مردسالارانه است. این تفاسیر، به شدت رویکردهای سنتی و جزءنگرانه به آیات مربوط



مهم ترین نقد آن است که تربیل با تأکید بیش از حد بر دیدگاه های فمینیستی، از توجه کافی به متن اصلی کتاب مقدس و زمینه تاریخی آن غافل شده است و برای تقویت دیدگاه خود، تفسیرهایی ارائه می دهد که سویه های مدرن دارند و برای یک محقق متن پژوه که همیشه متن و محتوا و بلاغت برای او از ساختار اجتماعی و بافتار تاریخی مهم تر قلمداد می شود، این عطف توجه از متن مکتوب به متن اجتماع، نقص محسوب می شود

به زنان را نقد می کنند. آن ها معتقدند که این رویکردها منجر به تحریف معنای واقعی آیات شده و تصویر ناقصی از جایگاه زن ارائه می دهند و به همین دلیل، تأکید بر استفاده از یک چهارچوب

سیستمی و یکپارچه برای درک کامل پیام قرآن ضروری است. هدف این چهارچوب، تحلیل آیات در پرتو اصول کلیدی قرآن مانند عدالت، برابری و هماهنگی است. یکی از نکات کلیدی در این رویکرد، نگاه به جنسیت به عنوان یک مفهوم سیال و مشروط به تاریخ است. به این معنا که تفاسیر باید با در نظر گرفتن بافت تاریخی نزول آیات انجام شود و هرگونه خوانشی که به کاهش ارزش و انسانیت زن منجر شود، فاقد اعتبار است. این دیدگاه، فمینیسم اسلامی را با مفاهیم مدرن سازگار می کند و به دنبال انجام اصلاحات فکری در جهان اسلام است. یکی از چالش های اصلی که این رویکرد با آن مواجه است، موضوع سازگاری کامل مفاهیم عدالت و برابری با متن قرآن است. با این حال، حامیان این تفاسیر تلاش می کنند تا نشان دهند که این مفاهیم در هسته اصلی پیام قرآنی قرار دارند و تنها با کنار گذاشتن سلسله مراتب اجتماعی و مردسالاری می توان به آن ها دست یافت. بر این اساس می توان گفت تفاسیر فمینیستی قرآن، نه تنها به دنبال نقد، بلکه به دنبال بازسازی و ارائه یک چارچوب فکری جدید برای درک جنسیت از متن مقدس هستند و در این میان تفسیر سنتی دچار تحولاتی در دوران مدرن می شود. سردمداران این رویکرد یعنی افرادی مانند محمد عبده و فضل الرحمن با ایده هایی چون «تمایزبخشی بین مضامین فقهی و اخلاقی قرآن» و «تفکیک جنبه های مشروط و غیر مشروط آن» و نیز «پیوند اصول تغییر با ایده جاودانگی اسلام» هستند. این روش های مدرن، واجد اصولی چون خوانش استعاره ای و تمثیلی، درک بافت تاریخی، توجه به محدودیت های دانش بشری در فهم مضامین قرآن، دعوت به بازنگری مدرن در قرآن با استفاده



تفاسیر فمینیستی قرآن، به عنوان یک پارادایم نوین در مطالعات اسلامی، به دنبال ارائه خوانشی متفاوت از متن مقدس است که در آن، جایگاه و نقش زنان به صورت بنیادین مورد بازبینی قرار می‌گیرد



از تفسیر عقلانی و... هستند و بر اساس این امور فهم متن را نیازمند فرآیندی پیچیده دانسته و البته دشواری‌های متن را به دلیل محدودیت انسان و نه نقص قرآن می‌دانند. فضل الرحمن معتقدست فقه، کلام و تفسیر به دلیل نادیده گرفتن زمینه‌های تاریخی قرآن، از درک انسجام اساسی قرآن عاجز هستند؛ این در حالی است که اصول قرآن در گفتگو با نیازهای معاصر بوده و نیازمند استخراج اصول ماندگار و بازطراحی آن‌ها از منظر تفکر مدرن است؛ زیرا هدف قرآن، عدالت اجتماعی و در راس آن برابری انسان‌هاست. این گروه در حقیقت به دنبال تغییر در مرجعیت تفسیر با به چالش کشیدن مرجعیت طبقه علمای مفسر هستند و هم‌زمان با گسترش ساختارهای دولت مدرن در جوامع اسلامی و ورود مستقیم گروه جدیدی از متفکران به عرصه فهم متون دینی و تفاسیر، آن را پیگیری می‌کنند؛ ایشان این کار را با عنوان احیا مفهوم اجتهاد انجام می‌دهند.

در این بین با شروع قرن ۱۹، زنان تحصیل کرده منتقد، درباره نقش در حال رشد خود در جوامع مسلمان بحث را آغاز کردند و به بازتعریف مفهوم زنانگی مسلمان مدرن و در عین حال اصیل با تأکید بر برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی به عنوان اصل‌های اساسی و مشترک مندرج در

قرآن پرداختند و این کار خود را تغییری انتقادی در درک هویت زن از «خلیفه وابسته» به «نماینده مستقل» دانستند. شاخصه این فمینیسم اسلامی، بنیادی دانستن رابطه زنان با قرآن در کنار انتقاد از قدرت مردانه بود. از زمره شخصیت‌های ایشان آمنه و دود، اسما بارلاس، عزیزه هبری، رفعت حسن، کشیا علی و سعدیه شیخ است. عایشه هدایت‌الله خوانش این فمینیست‌های مسلمان از متن مقدس را در سه رویکرد تبویب می‌کند: بافتمند سازی تاریخی، سازواری درون متنی و طرح‌واره توحیدی.

بافتمند سازی تاریخی: این رویکرد معتقد به ضرورت فهم درست شرایط نزول قرآن برای فهم معنای آن (همچنان جاودان) است و این کار را با تأکید بر اهمیت سبب نزول، تمایز آیات توصیفی و تجویزی، تمایز میان آیات عام و خاص و وضعیت تاریخی عربستان زمان نزول انجام می‌دهد. ایشان تأکید می‌کنند ریشه برخی از بزرگ‌ترین محدودیت‌های زنان، جهانی سازی مفاهیم خاصی است که برای شرایط و افراد خاص در جزیره العرب بوده است. از سوی دیگر ایشان تأکید می‌کنند نظر مفسران درباره جنسیت، نتیجه محیط فرهنگی، اجتماعی و تاریخی زمان‌شان و ساختار و بافتار حاکم بر آن است. همچنین بسیاری از گزاره‌های قرآن در خصوص زنان، صرفاً گزارش و توصیفاتی از شرایط آن دوره است که نبایستی به عنوان تجویز هنجارهای جنسیتی توسط خداوند تلقی شود.

سازواری درون متنی: این رویکرد معتقد به وجود چهارچوبی نظام‌مند برای تأثیر کامل انسجام قرآنی است که در نظرنگرفتن این نگاه کل‌نگرانه و پرداخت جزءنگرانه به آیات جنسیتی، موجب



تحریف شده است. ایشان برای بازخوانی فمینیستی آیات به تدریج‌گرایی در متن قرآن نیز اشاره می‌کنند و معتقدند قرآن نمی‌توانسته است تمام حقایق را یکباره بیان کند و لذا برخی قواعد تدریجاً بیان شده است؛ برای مثال آیات قرآن صراحتاً با زنده به گورکردن دختران و یا اموری مثل کفر مخالفت می‌کند، اما در خصوص شراب و ضرب زنان شروع به نفی و اصلاح تدریجی می‌نماید و از آنجا که شرایط زمان نزول وحی اجازه تکمیل برخی امور مثل وضعیت زنان را نداده است، این مفسرین هستند که به عنوان فاعلان شناسای قرآن بایستی این اصلاح تدریجی را تکمیل کنند.

طرح‌واره توحیدی: این رویکرد معتقدست خدا

فمینیست‌های مسلمان معتقدند ارتباط زنان با قرآن یک امر بنیادی است و درک صحیح آن، مستلزم رهایی از تفاسیر مردسالارانه است. این تفاسیر، به شدت رویکردهای سنتی و جزءنگرانه به آیات مربوط به زنان را نقد می‌کنند

یکتا، یگانه و تجربه ناپذیر است و هیچ کس نمی‌تواند در قدرت خالق سهیم شود و ایجاد سلسله مراتب بین انسان‌ها به معنای ایفای نقش مخصوص خدا و منطبق بر منطق ابلیسی است. بر این اساس میانجی‌گری مردان و منع زنان از ارتباط مستقیم با خدا، نسبت صفات مردانه به خدا و صفات خدا به مردان و نقش داشتن مردان در داور الهی زنان (بدین معنا که زن خوب، زن مطیع همسر قلمداد شود)، از مصادیق شرک و ابلیس‌گری است.

این رویکرد بر تفکیک متن از تفسیر، به دلیل خطا پذیر بودن انسان برای درک پیام الهی تأکید می‌کند و یکی دانستن اعتبار مفسر با اعتبار وحی را مساوی شرک می‌داند. بر این اساس فرایند تفسیر، امری پویاست و هیچ مفسری نمی‌تواند ادعای انحصاری در درک معنای نامحدود و مطلق آن را داشته باشد و الا مرتکب شرک یعنی ادعای فهم قطعی قرآن که تنها در انحصار خداوندست، می‌شود؛ لذا تکثر در معانی و لزوم بازبینی تفسیر، لازمه ضروری این دیدگاه است.

عایشه هدایت‌الله پس از بیان این سه روش، نکاتی را به عنوان انتقاد مطرح می‌کند؛ ابهام در برابری و جنسیت، نسخه خام نامفهوم از ایده لیبرال، ارجاع مفهوم مدرن از برابری به متن ۱۴ قرن پیش، ارجاع جنسیت‌گرایی صرفاً به اشتباه تفسیری یا دشواری‌های زبانی (تبرئه قرآن و تخطئه احادیث). هدایت‌الله معتقدست این عده از فمینیست‌ها دچار ارائه‌گزینشی از آیات برای اثبات ایده برابری جنسیتی در متن مقدس شده‌اند و الا این تساوی دغدغه متن نبوده است و در مواردی چون پیش‌فرض عاملیت مردان در امور جنسی و یا آیه ضرب، این عدم تساوی قابل انکار نیست و با ایده برابری نمی‌سازد. عایشه می‌گوید فمینیست‌های مسلمان برابری جنسیتی را هنجاری شکل‌یافته در قرآن در نظر می‌گیرند تا جایی که تبدیل به تعصبی کورکننده شده است. همچنین اصل تاریخت مفهوم تفسیر فمینیستی در برابری جنسیتی، با متون قرآنی سازگاری کامل ندارد. هدایت‌الله معتقدست عدالت و برابری ممکن است کاملاً با متن قرآن سازگار نباشد.

در رویکرد فمینیستی به قرآن بایستی توجه داشت که این گروه در نهایت معتقدند قرآن شاخصی



تفاسیر فمینیستی قرآن، نه تنها به دنبال نقد، بلکه به دنبال بازسازی و ارائه یک چارچوب فکری جدید برای درک جنسیت از متن مقدس هستند و در این میان تفسیر سستی دچار تحولاتی در دوران مدرن می شود



نمادین از هدایت و نه هدایت کامل است و در این شرایط استفاده از زبان جنسیت زده عرب در مفاهیم متعالی، درک فراجنسیتی بودن و فضای بی جنسیت حقیقت را دشوار می کند. ودود می گوید بایستی میان قرآن و پیام الهی تمایز قائل شد؛ بدین معنا که پیام الهی بسیار پیچیده تر از آن است که بتواند در فرم های قابل دسترسی و فهم کامل انسانی عرضه شود و لذا قرآن انعکاسی از کلام ملکوتی والائری است که فقط بخشی از آن را نشان می دهد. بارلاس نیز بیان می کند قرآن واقعی یا اصیل نزد خداوند باقی مانده است. این بدان معناست که در نظر ایشان قرآن و پیام الهی یکی و یکسان نیستند. فمینیست های مسلمان با تفکیک کلام غیر مادی خدا از قرآن ملفوظ او به دنبال نفی محتوای زبان شناختی قرآن هستند که از نگاه فمینیستی مشکل ساز است؛ زیرا با این رویکرد آن ها به راحتی می توانند بگویند قرآن به طور کامل همه معانی الهی را در بر نمی گیرد و آن ها می توانند در بخش هایی از متن قرآن که با تفاسیر فمینیستی مخالف است، زبان انسان را به جای پیام خداوند مقصر بدانند؛ ایشان منبع الهی داشتن قرآن و تقدس آن را نفی نمی کنند اما آن را صرفاً پنجره ای به سمت تعالی می دانند نه تعالی کامل. در نتیجه در این نگاه قرآن کتاب سعادت

کامل نبوده و نوعی فهم بشری نیز در آن دخالت خواهد داشت. هر دوی این مسائل، مخالف صریح آیات قرآن است.

منابع

۱. فیلیپ الکساندر و کارل فرید فرولیش، تاریخ تفسیر کتاب مقدس، مترجم: حامد فیاضی، دوفصلنامه هفت آسمان، شهریور ۱۳۸۶.
۲. هدایت الله، عایشه، حاشه های فمینیستی قرآن، ترجمه مرضیه محمص و نفیسه دانش فرد، تران، کرگدن، ۱۴۰۰.
3. Barlas, Asma. "Believing Women" in Islam: University of Texas Press, 2000.
4. Clifford, Anne M. (2001) Introducing feminist theology, United States: Catholic Foreign Mission Society of America.
5. Fiorenza, Elisabeth Schüssler, Bread Not Stone, 1995, Beacon Press Boston
6. Fiorenza, Elisabeth Schliissler, In Memory of Her A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, 1983, Lexington Avenue, New York
7. Fiorenza, Elisabeth Schussler, Sharing Her Word, Boston, Beacon Press, 1998
8. Tribble, Phyllis (1976). "Two Women in a Man's World: A Reading of the Book of Ruth". Soundings: An Interdisciplinary Journal. pp. 251–279.
9. Tribble, Phyllis (1978). God and the rhetoric of sexuality. Philadelphia: Fortress Press.
10. Tribble, Phyllis (1984). Texts of terror: literary-feminist readings of biblical narratives. Philadelphia: Fortress Press.
11. Wadud, Amina. Quran and Women. New York: Oxford University Press, 1999.



نقش اخلاق در مواجهه روشنفکران

با تکیه بر آراء



مکران دینی با مسائل فقهی زنان

مکتر لیاقت تکیم



دکتر محمد تاجیک

پژوهشگر گروه مطالعات نظری پژوهشکده زن و خانواده

دوقطبی سنت-مدرنیته، با گسترش نفوذ غرب و تعاملات جهانی، به تدریج وارد جهان اسلام شد و چالش‌های مشابهی را برای اندیشه اسلامی پدید آورد. از اواخر قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، متفکران مسلمان با پرسش‌های جدیدی درباره سازگاری میراث فقهی و کلامی خود با مفاهیم مدرنی چون دموکراسی، حقوق بشر (به ویژه حقوق زنان)، شهروندی، توسعه، و عدالت اجتماعی مواجه شدند. در ابتدا، واکنش‌ها اغلب به دو طیف اصلی تقسیم می‌شدند: گروهی بر حفظ تام سنت و نفی مطلق مدرنیته اصرار ورزیدند؛ در حالی که گروهی دیگر، به تقلید بی‌چون و چر از غرب و نفی سنت گرویدند. با این حال، با گذشت زمان، جریانی فکری شکل گرفت که نه خواهان نفی کامل سنت بود و نه شیفته تقلید محض از غرب؛ این جریان، که می‌توان آن را روشنفکری دینی نامید، به دنبال بازخوانی انتقادی سنت دینی در پرتو دستاوردهای مدرن بود.

تاریخ اندیشه بشر، به ویژه در دو قرن اخیر، آمیخته با تنش و دیالوگی مستمر میان سنت و مدرنیته بوده است. در غرب، این تقابل ریشه‌ای عمیق در تحولات روشنگری، انقلاب‌های علمی و صنعتی، و ظهور دولت-ملت‌های مدرن دارد. سنت، که در غرب عمدتاً بر بستر نهادهای دینی و کلیسایی شکل گرفته بود، با چالش‌های بنیادین مطرح شده در تفکر مدرن مانند عقل‌گرایی، فردگرایی، سکولاریسم و مفاهیم نوین حقوق بشر مواجه شد. در نتیجه، بسیاری از مفروضات سنتی در حوزه‌های سیاست، اجتماع، علم و حتی اخلاق زیر سوال رفتند و در نهایت به بازاندیشی‌های عمیق و گاه به تغییر پارادایم‌های فکری منجر شدند. این مواجهه، نه تنها به نوسازی ساختارهای اجتماعی و سیاسی غرب انجامید، بلکه به بازتعریف نسبت دین و دولت، فرد و جامعه، و اخلاق و قانون در بستر یک جهان‌بینی جدید کمک کرد.

روشنفکران دینی در جهان اسلام، با اذعان به ضرورت حفظ اصالت‌های دینی و در عین حال پاسخگویی به اقتضائات زمانه، به بازنگری در مبانی و احکام فقهی پرداختند. این بازنگری با هدف انطباق دین با مقتضیات جهان جدید صورت گرفت. ابزارهای اصلی این اصلاح‌گری، عبارتند از:

الف) بازخوانی متن مقدس (قرآن و سنت نبوی): این متفکران با به‌کارگیری روش‌های هرمنوتیکی نوین، به دنبال کشف معانی ژرف‌تر و جهان‌شمول‌تر آیات و روایات بودند و تلاش کردند تا میان پیام اصلی وحی و تفاسیر تاریخی آن تمایز قائل شوند.

ب) توجه به مقاصد شریعت: تأکید بر اهداف و غایات کلی شریعت اسلامی (نظیر حفظ دین، جان، نسل و مال) به عنوان چهارچوبی برای ارزیابی و بازتفسیر احکام فقهی، از جمله رویکردهای اصلی آنان بوده است.

ج) بهره‌گیری از علوم انسانی مدرن: استفاده از دستاوردهای جامعه‌شناسی، فلسفه، حقوق، و روانشناسی برای درک عمیق‌تر پدیده‌های اجتماعی و انسانی و سپس ارزیابی احکام فقهی در پرتو این دانش‌ها، از دیگر شیوه‌های آنان به شمار می‌رود.

در میان این ابزارها، اخلاق نقش محوری و بی‌بدیلی را ایفا کرده است. روشنفکران دینی بر این باورند که روح و غایت شریعت، نیل به عدالت، احسان، رحمت و کرامت انسانی است. بنابراین، هر حکم فقهی که در طول تاریخ شکل گرفته، باید در ترازوی این اصول اخلاقی سنجیده شود. اولیور لیمن شرق‌شناس مسیحی-آمریکایی در مقدمه کتابی که با عنوان اسلام و اخلاق نگاشته است

به ظرفیت اخلاق برای تغییر احکام شریعت اشاره می‌کند و در اولین فصل کتاب از عدالت، به عنوان ابزاری که امکان تغییر در شریعت را مهیا می‌کند، سخن می‌گوید.

در مواجهه با برخی مسائل فقهی، به ویژه در حوزه زنان، که احکام آن در تضاد با مفاهیم مدرن عدالت و برابری انسانی به نظر می‌رسد، این متفکران با تأکید بر بعد اخلاقی دین به اصلاح و بازتفسیر آن

دوقطبی سنت-مدرنیته، با گسترش نفوذ غرب و تعاملات جهانی، به تدریج وارد جهان اسلام شد و چالش‌هایی را برای اندیشه اسلامی پدید آورد

احکام پرداخته‌اند. آن‌ها معتقدند که اخلاق، نه تنها امری منفک از فقه نیست، بلکه فقه راستین باید ریشه در اخلاق داشته باشد. فنائی در این باره می‌گوید که «فلسفه اخلاق در حقیقت فقه جهان مدرن و فیلسوفان اخلاق فقیهان جهان مدرن‌اند». نکته مهم این است که تعریف روشنفکران از اخلاق نیز تعریفی سکولار و بشری است. در این فرآیند اخلاق تبدیل به ابزاری مهم برای سازگاری دین با هنجارهای دنیای مدرن و عرفی‌سازی آن می‌شود.

دیدگاه لیاقت تکیم درباره تأثیر اصلاح‌گران اخلاق بر فقه

پروفسور لیاقت تکیم استاد کرسی «اسلام جهانی» شارجه در دانشگاه مک‌مستر کانادا است. او نویسنده و سخنران پرکاری است که تاکنون هشت کتاب نگاشته یا ترجمه کرده و هم‌اکنون مشغول



فقه به ویژه در مسائل مرتبط با زنان می‌داند و یک بخش از کتابش را به اخلاق اختصاص داده است. در ادامه به اختصار دیدگاه او در این باره را توضیح می‌دهیم.

او معتقد است، اجتهاد معاصر، که در قرون وسطی تکون یافته، روش‌شناسی منسجمی برای پاسخ‌گویی به چالش‌های مسلمانان معاصر ارائه نکرده است. این رویکرد، عمدتاً بر استخراج احکام از متون مقدس و اصول ثانویه متکی است. این شیوه دیگر در شرایط امروز، که فقها با معضلات اخلاقی و عملی فراوانی روبه‌رو هستند و منابع متنی پاسخگویی آن‌ها نیستند، کارآمد نیست. بنابراین، نیاز مبرمی به بازنگری اساسی در مبانی اخلاقی، روش‌شناسی و مفروضات معرفت‌شناختی اجتهاد وجود دارد. او بر نواجتهادگرایی به عنوان شکلی متفاوت از اجتهاد تأکید می‌کند که اصول روش‌شناختی و معرفت‌شناختی متنوعی را برای استنتاج احکام فقهی اخلاقی‌تر، عقلانی‌تر و عمل‌گرایانه‌تر پیشنهاد می‌دهد.

تکیم با توجه به اعتقاد شیعیان به حسن و قبح عقلی می‌گوید که صفات اخلاقی ماهیتی هستی‌شناختی دارند و داوری‌های اخلاقی -همچون این‌که حسن ستودنی و قبح نکوهیدنی است- به وسیله عقل و بی‌نیاز از وحی قابل درک‌اند. به بیان دیگر، معرفت اخلاقی تنها بر منابع مقدس استوار نیست؛ بلکه بر اصول و بدیهیات اخلاقی خارج از متن نیز تکیه دارد. اهمیت عقل و توانایی آن در تشخیص ارزش‌های اخلاقی بدون نیاز به تأیید متنی، این اندیشه را به وجود می‌آورد که عقلانیت اخلاقی می‌تواند منبعی برای

نگارش نهمین کتاب خود در زمینه تفسیر قرآن است. افزون بر این، بیش از ۱۴۰ اثر پژوهشی از او در مجلات علمی، کتاب‌ها و دانشنامه‌های گوناگون منتشر شده است. حوزه‌های پژوهشی پروفیسور تکیم شامل موضوعاتی همچون اصلاحات در اسلام، تفسیر قرآن، نقش عرف در شکل‌گیری فقه اسلامی، اسلام در جوامع مهاجر غربی، بنیادگرایی



از اواخر قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، متفکران مسلمان با پرسش‌های جدیدی درباره سازگاری میراث فقهی و کلامی خود با مفاهیم مدرنی چون دموکراسی، حقوق بشر (به ویژه حقوق زنان)، شهروندی، توسعه و عدالت اجتماعی مواجه شدند



اسلامی، سنت عرفانی اسلام، اسلام‌هراسی، جایگاه زن در فقه اسلامی و بسیاری مباحث دیگر است. جدیدترین اثر او که با عنوان «بازنگری در تشیع: اجتهاد و اصلاح در دوران معاصر»^۱ در ژانویه ۲۰۲۲ توسط انتشارات دانشگاه آکسفورد منتشر شده است^۲، بحث‌های فراوانی در مجامع علمی داخل و خارج کشور برانگیخته است. در سال گذشته پایان‌نامه‌ای در سطح ۴ حوزه و به زبان انگلیسی در نقد این کتاب به وسیله حجت الاسلام شیخ تبار نگاشته شده است. برخی از مجامع علمی حوزوی نیز در صدد ترجمه و نقد این کتاب برآمده‌اند. لیاقت تکیم اخلاق را یکی از عناصر اصلاح‌گر

1. Shi'ism Revisited: Ijtihad and Reformation in Contemporary Times

۲. این اطلاعات از صفحه نخست سایت ایشان گرفته شده است.

استنباط حکم شرعی نیز باشد؛ به ویژه در مواردی که نصوص در برابر مسئله‌ای سکوت کرده باشند یا غیراخلاقی و تبعیض آمیز به نظر آیند.

تکیم معتقد است که شریعت و اخلاق شدید به یکدیگر وابسته اند تا جایی که حتی احکام عبادی فردی مانند روزه و نماز، در قرآن با آثار اخلاقی مرتبط شده اند؛ نماز به بازدارندگی نسبت به منکر و فحشا^۱، روزه به تقوا و استقامت اخلاقی^۲ پیوند می‌خورند. در سطح اجتماعی نیز به طور مداوم بر ارزش‌های اخلاقی مانند عدالت، صداقت، وفاداری، ترویج و امر به امور معروف اجتماعی و مسابقه به سوی خیرات، تاکید می‌شود. تکیم به صراحت می‌گوید: «بدون اغراق می‌توان گفت که قرآن بیش از آن که قوانین فقهی را بیان کند، ارزش‌ها را منتقل می‌سازد. از نگاه قرآن، اخلاق از فقه مهم‌تر است؛ زیرا فقه در حقیقت تجلی و نمود عینی اخلاق در موارد مشخص است».

او در ادامه به ظرفیت مستقلات عقلیه در فقه برای به دست آوردن حکم شارع اشاره می‌کند. مستقلات عقلیه به احکامی گفته می‌شوند که هر دو مقدمه آن عقلی است و نتیجه و حکم آن نیز مورد تایید شارع است. تکیم با استناد به اصول فقه مرحوم مظفر، کاربرد مستقلات عقلیه را محدود به گزاره‌های بسیار ابتدایی اخلاقی که عقل می‌تواند آن‌ها را مستقل از وحی دریابد و بر سر آن‌ها توافق همگانی وجود دارد، می‌داند. از این رو، به کارگیری عقلانیت اخلاقی تنها به دآوری‌هایی منحصر می‌شود که با قطع و یقین کامل شناخته شده‌اند. فراتر از این گزاره‌های بنیادین، مظفر در درستی دآوری‌های اخلاقی عقل که در استنباط احکام شریعت به کار گرفته می‌شود، تردید می‌کند. به

نظر او ممکن است عقل نتواند برخی از اسرار درونی یا حکمت‌های نهفته در احکامی را که شارع مقدس مقرر کرده است، درک کند. این کلام که مبنای بسیاری از فقها و برخاسته از روایات اهل بیت علیهم‌السلام است، چندان به مذاق تکیم خوش نمی‌آید. او می‌گوید «محدود ساختن مستقلات عقلیه به» چنین گزاره‌های ساده و بنیادین اخلاقی که درستی آن‌ها بدیهی است، اصول و جزئیات کافی برای به کارگیری (عقل) در تشخیص احکام

متفکران مسلمان اغلب به دو طیف اصلی تقسیم می‌شدند: گروهی بر حفظ تام سنت و نفی مطلق مدرنیته اصرار ورزیدند؛ در حالی که گروهی دیگر، به تقلید بی‌چون و چرا از غرب و نفی سنت گرویدند

شریعت فراهم نمی‌آورند. افزون بر این، هرگونه استنباط از این گزاره‌های کلی ممکن است نامعتبر شمرده شود؛ زیرا احتمال دارد نتواند معیار بنیادین معرفتی یقین را که برای اثبات احکام شرعی ضروری است، برآورده سازد». به نظر لیاقت تکیم حکم اعدام مرتد امری است از نظر عقلانی نکوهیده و این مقدمه تنها به وسیله روایات باب ارتداد نقض می‌شود. این همان معضلی است که وی از آن ناراحت است و آن را مانعی بر سر اصلاح می‌داند. به نظر او در اینجا یک تمایز میان استناد به روایات و عقل دیده می‌شود. تکیم می‌پذیرد که مانع اصلی در اعتبار استنباط‌های عقلی اخلاقی آن است که این استنباط‌ها بیشتر بر ظن و گمان

۱. سوره عنکبوت، آیه ۴۵.

۲. سوره بقره، آیه ۱۸۳.

استوارند و نه بر یقین. چنین داوری‌هایی فاقد ارزش اثباتی لازم برای یک حکم الزامی‌اند. مهم‌تر از این، برخلاف خبر واحد که نوعی پشتوانه از سوی شارع برای حجیت دارد، استنباط‌های ظنی اخلاقی از چنین تأییدی برخوردار نیستند؛ به بیان دیگر، این داوری‌ها ظن معتبر نیستند. به‌طور کلی، شرط اصولیان مبنی بر اینکه حجیت داوری‌های عقل‌گرایی اخلاقی یا باید بر یقین استوار باشد یا توسط شارع امضا شده باشد، به این معناست که

روشنفکران دینی در جهان اسلام، با اذعان به ضرورت حفظ اصالت‌های دینی و در عین حال پاسخگویی به اقتضائات زمانه، به بازنگری در مبانی و احکام فقهی پرداختند. این بازنگری با هدف انطباق دین با مقتضیات جهان جدید صورت گرفت

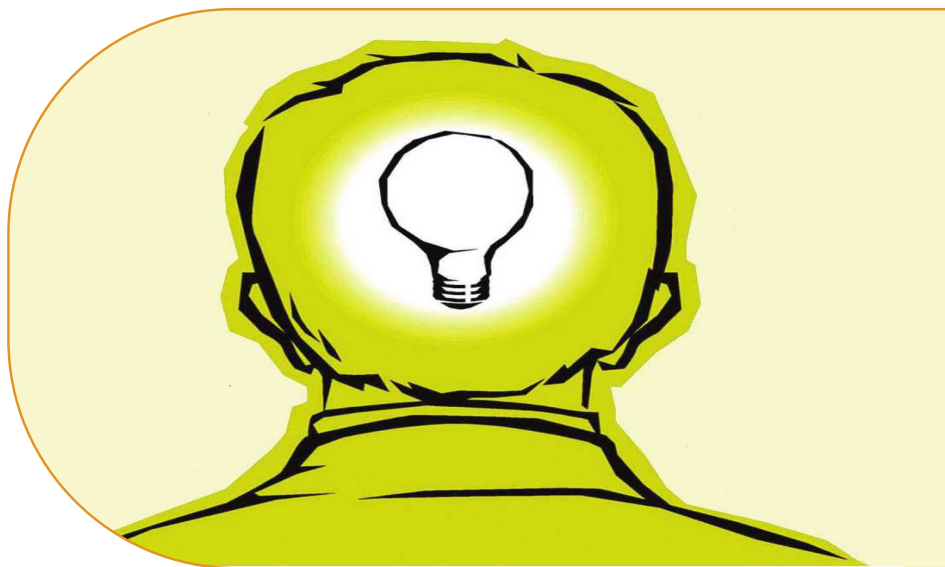
هرچند عقل‌گرایی اخلاقی می‌تواند بالقوه منبعی برای احکام شریعت باشد، اما موانع معرفتی، تحقق و کاربست آن را در فقه عملی بازمی‌دارد. از سوی دیگر دکتر لیاقت تکیم معتقد است که داوری‌های فقهی، احکامی تفسیری هستند که مبین مراد و مقصود شارع تلقی می‌شوند، در حالی که عوامل مختلفی ویرای متن در حکم فقیه وجود دارد که نادیده انگاشته می‌شود. عواملی مانند تاریخ و تکامل حکم، بسترهای سیاسی- اجتماعی صدور حکم به وسیله فقیه و... که در استنباط‌های فقهی مغفول واقع می‌شوند. یکی از مؤلفه‌های مغفول پیش‌زمینه‌های اخلاقی

حکم است. اصول اخلاقی مانند عدالت و عدم تبعیض یا اصول کلی اخلاقی پذیرفته‌شده به وسیله عقلاء نقشی در فرآیند افتاء ندارند. وی بر عدالت به عنوان یک حد وسط اخلاقی تأکید ویژه‌ای دارد. تکیم زیربنای بسیاری از احکام به ظاهر ناعادلانه را عدالت استحقاقی می‌داند و نام آن را عدالت مبتنی بر استحقاق^۱ می‌گذارد تا اشعاری داشته باشد به زمان مند و مکان‌مند بودن این نوع از عدالت و زمینه‌ای برای گذار به سوی عدالت لیبرال را فراهم سازد. به نظر تکیم در این نوع عدالت همه انسان‌ها یکسان هستند ولی از حقوق متفاوتی بهره‌مند هستند. این بهره‌مندی از حقوق سلسله‌مراتبی و متناسب با جایگاه افراد است. این ایده شبیه عدالت توزیعی ارسطو است. به نظر او ایده عدالت به معنای تساوی در صدر اسلام پذیرفتنی نبوده است و به همین خاطر عدالت به معنای تناسب مطرح شده است اما در عصر حاضر که بستر پذیرش عدالت به معنای تساوی فراهم است، باید به این سو حرکت کنیم و به این تغییر پارادایم تن بدهیم.

تمسک به فتوای فقیهان در مسائل زنان برای نشان دادن نقصان پارادایم معرفت‌شناختی فقه

تکیم می‌پذیرد که نظام معرفتی فقه مبتنی بر یقین است و احکام عقلی اخلاقی فاقد این استاندارد هستند. او در اثبات نظری ایده خود دچار ضعف است و نمی‌تواند نشان دهد که چرا یقین باید به نفع ظنون عقلی کنار گذاشته شود. بنابراین برای جبران این نقص تلاش می‌کند تا برخی از فتاوی فقه‌را که در تقابل با شهودات اخلاقی ماست، بررسی کند. او دو موضوع زنان و اقلیت‌های مذهبی را مهم‌ترین





مواضع نادیده انگاشتن اخلاق در فقه می‌داند. در همین راستا به فتوای فقها درباره جواز تزویج نکاح فرزند غیربالغ به وسیله ولی استناد می‌کند و آن را امری غیرقابل قبول در دنیای امروز می‌داند. به نظر تکیم ازدواج با کودکان مسئله‌ای است که در عرف صدر اسلام جریان داشته ولی فقها آن را به عنوان حکمی عمومی تلقی کرده‌اند و در همه زمان‌ها آن را قابل اجرا دانسته‌اند. او همچنین به اختلاف فقها در شرطیت عدم ضرر یا وجود مصلحت برای کودک نیز اشاره می‌کند. وی در ادامه مسئله چالشی و اختلافی تمتع از رضیعه را در اقوال فقهاء بررسی می‌کند. او با این‌که می‌پذیرد این فتوا در میان متأخرین شکل گرفته و به اختلاف درباره آن نیز اشاره می‌کند؛ با این حال وقت زیادی را صرف این بخش می‌کند، زیرا ظرفیت بالایی در تقویت موضع او و همراه نمودن مخاطب با ایده تغییر پارادایم معرفتی فقه دارد. نکته جالب توجه این است که در بخشی از کتاب نقد فقهی تمام

ادله نقلی و غیرنقلی در تأیید تمتع از رضیعه را از زبان سید حسین قزوینی نقل و فتوای او به حرمت این عمل را به صراحت و به صورت استدلالی مطرح می‌کند. به نظر قزوینی نه تنها تمتع از رضیعه جایز نیست بلکه به دلیل یافته‌های روانشناسی جدید که نشان دهنده ضررهای معتنا بهی است، عقد ازدواج بنا بر ادله لاضرر از ابتدا منعقد نمی‌شود.^۱ تکیم تلاش می‌کند تا فتاوی‌ای مختلف و پراکنده‌ای که تحریک‌کننده مخاطب است، یکی پس از دیگری ذکر کند و این اشتیاق باعث می‌شود که متن او دچار پریشانی شود. به عنوان نمونه او خیلی گذرا و در حد یک پاراگراف به رابطه میان کنیز و مولا و ختنه زنان اشاره می‌کند، بدون این‌که مقصود خود را به طور واضح از طرح این مثال‌ها بیان کند. در ادامه این پریشانی منقولات در چند صفحه بعد به حق طلاق مرد و شرطیت اذن خروج زوجه اشاره می‌کند و آن را مجوزی برای زندانی کردن زن دانسته و در نتیجه این احکام را تبعیض آمیز و غیراخلاقی

۱. در بخش نقد ادله لیاقت تکیم به طور موردی به این مسئله اشاره خواهیم کرد و بخشی از دلایلی که فقها در رد این فتوا ذکر کرده‌اند، طرح می‌کنیم.

می‌داند. او حتی تفاوت سن یائسگی در زنان سیده (۶۰ سال) با زنان غیرسیده (۵۰ سال) را مصداقی از رفتار متفاوت و تبعیض آمیز بین انسان‌ها دانسته است. از آن جایی که هدف لیاقت تکمیل تحریرک مخاطب است، بدون توجه به موضوع کتاب و در یک خطای روش شناختی به سراغ فقه حنفی می‌رود و به این که مادر در فهرست افراد دارای ولایت برای ازدواج کودک در فقه حنفی در رتبه‌ای متأخر قرار دارد، اعتراض می‌کند.

او همچنین به فتوای آیت‌الله حکیم که حق طلاق را به زنی که از نظر عاطفی یا جنسی به وسیله همسرش ارضاء نشده، نمی‌دهد - مادامی که مرد با او به خوبی رفتار می‌کند و نفقه‌اش را تأمین می‌کند - و اعتراض می‌کند. او حتی از تفسیر متون روایی متعلق به احکام زنان به وسیله مردان ناراضی است و معتقد است که متون زنانه بایستی به وسیله زنان تفسیر شوند. در نهایت با نقل عباراتی از آیت‌الله فیاض روایات مرتبط با عقل زنان را از لحاظ سندی ضعیف و در تعارض با تجربه زن معاصر می‌داند و در نتیجه آنها را غیرقابل استناد معرفی می‌کند.

انتقادات به رویکرد لیاقت تکمیل در نقد پارادایم فقه

یقین در معرفت‌شناسی فقه؛ نقطه ضعف یا قوت همان‌گونه که بیان شد تکمیل معتقد است کنار گذاشتن احکام عقل به این خاطر است که در مبادی فقه ظن، حجیت ذاتی ندارد. در مقابل

روشنفکران دینی بر این باورند که روح و غایت شریعت، نیل به عدالت، احسان، رحمت و کرامت انسانی است. بنابراین، هر حکم فقهی که در طول تاریخ شکل گرفته، باید در ترازوی این اصول اخلاقی سنجیده شود

یقین کشف و حجیت ذاتی^۱ دارد. به نظر می‌رسد این پیش‌فرض نوید یک نظام مستحکم معرفتی را می‌دهد. این قاعده در سراسر فقه جریان دارد و اختصاصی به احکام ظنی عقل ندارد. حتی امارات که ظنون مورد استناد در فقه هستند، با تکیه بر ادله یقینی که بر حجیت‌شان اقامه شده، اجازه ورود به فرایند استنباط فقهی را یافته‌اند. بنابراین تمام ظنون غیرمعتبر از دایره حجیت فقهی خارج می‌شوند و این امر اختصاص به احکام ظنی عقل ندارد. اعتماد به یقین نقطه قوتی است که رصانت و استحکام نظام فقهی شیعیان را نشان می‌دهد. در ادامه در چند مرحله با تمسک به روایات این ایده و عوارض آن را به نقد می‌گذاریم.

در روایات شیعه عقل از اهمیت فراوانی برخوردار است و به عنوان یک قوه قدسی و دارای توانایی ادراک معرفی می‌شود. در عین حال به این نکته توجه داده شده است که این قوه قدسی محدودیت‌هایی برای ادراک امور شرعی دارد. روایات مختلفی که نشان می‌دهند عقل انسان امکان دخالت در تفصیل احکام شریعت را ندارد و عقل انسان بدون استمداد از وحی و نص نمی‌تواند

۱. حجیت ذاتی قطع مورد پذیرش همه علماء قرار نگرفته است. از آن جمله می‌توان به آیت‌الله سید محمدکاظم یزدی و علامه طباطبائی اشاره کرد. استدلال آنها در رد این ادعا چنین است که اساساً حجیت امری اعتباری است و قابل انصاف به ذاتی بودن که از اوصاف امور حقیقی است، نمی‌باشد و این مسئله از مصادیق خلط میان عالم اعتبار و حقیقت است.



بسیاری از احکام را تشخیص دهد.^۱ در قرآن نیز خداوند متعال در بحث تعیین سهم الارث بعد از تفصیل مختلفی که بیان می کنند در انتهای آیه به این نکته اشاره می کند «أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ».^۲ علامه طباطبائی در تفسیر این آیه شریفه می فرماید که خداوند متعال با این بیان نشان می دهند که تصمیمات انسان مبتنی بر انتفاعات ظاهری است که ریشه در حقیقت عالم ندارد و همه مسائل را مدنظر قرار نمی دهد ولی احکام الهی ریشه در تکوین و حقایق هستی دارند و از این جهت تغییرناپذیر و جاودانه می شوند. این آیه نشان می دهد که عقل انسانی برای حکم نیازمند اطلاع از جزئیات موضوع است و عبارت «لا تدرُونَ» به وضوح اعلام می کند که شما آگاهی کافی از جوانب احکام فقهی مانند ارث ندارید.

از سویی دیگر عدم اتکای به ظن اختصاصی به احکام عقلی ندارد بلکه در تمام ادله و حجج فقهی شرط است که یا خود یقینی باشند و یا منتهی و مستند به دلیلی یقینی باشند. نکته جالب توجه این است که اصولیین عدم اعتماد به ظن را حکم عقل می دانند و آیات و روایات ناهی از عمل به ظن را نیز ارشاد به این حکم عقلی دانسته اند. در روایتی امام صادق (ع) دو ویژگی گفتار از روی علم و عدم رد بدون علم را با استناد به آیه ۱۶۹ اعراف و آیه ۳۹

یونس از مختصات دین اسلام و امت ختمی دانسته اند.^۳ در روایت، بابی با عنوان فتوای بدون علم وجود دارد که تندترین و شدیدترین تعبیر را درباره کسانی مشاهده می کنیم که بدون داشتن علم و آگاهی فتوا صادر می کنند. در روایات متعددی کسی که بدون علم فتوا می دهد ملعون ملائکه آسمان و زمین دانسته شده است. در روایت دیگری راوی از امام صادق (ع) درباره مجالست با اصحاب رأی سوال می کند. حضرت با دو شرط

تکیم با توجه به اعتقاد شیعیان به حسن و قبح عقلی می گوید که صفات اخلاقی ماهیتی هستی شناختی دارند و داوری های اخلاقی به وسیله عقل و بی نیاز از وحی قابل درک اند. به بیان دیگر، معرفت اخلاقی تنها بر منابع مقدس استوار نیست؛ بلکه بر اصول و بدیهیات اخلاقی خارج از متن نیز تکیه دارد

اجازه مجالست با آنها را می دهد؛ شرط اول عدم اعتقاد و باور به دیدگاه شخصی خود است و شرط دوم الفتای بدون علم. شاید تبعیت از احکام ظنی عقل ولو به طور محتمل مصداق افتای بغیر علم

۱. عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ (ع) : إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُضَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ وَالْأَرْءِ الْبَاطِلَةِ وَالْمَقَاسِيسِ الْفَاسِدَةِ وَلَا يُضَابُ إِلَّا بِالتَّسْلِيمِ.

عن امیرالمومنین (ع) : ... فَلَوْلَا مَا وَرَدَ النَّصُّ بِهِ وَتَنْزِيلُ كِتَابِ اللَّهِ ، وَتَبَيَّنَ مَا أَبَانَهُ رَسُولُهُ وَفَسَّرَهُ لَنَا وَأَبَانَهُ الْأَثَرُ وَصَحِيحُ الْخَبَرِ لِقَوْمِ آخِرِينَ لَمْ يَكُنْ لِأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ الْمَأْمُورِينَ بِأَدَاءِ الْفَرَائِضِ أَنْ يُوجِبَ ذَلِكَ بِعَقْلِهِ وَإِقَامَتُهُ مَعَانِي فُرُوضِهِ وَتَبَيَّنَ مُرَادُ اللَّهِ فِي جَمِيعِ مَا قَدَّمْنَا ذِكْرَهُ عَلَى حَقِيقَةِ شُرُوطِهَا وَلَا يَصِحُّ إِقَامَةُ فُرُوضِهَا بِالْقِيَاسِ وَالرَّأْيِ وَلَا أَنْ تَهْتَدِيَ بِالْعُقُولِ عَلَى انْفِرَادِهَا....

۲. النساء: ۱۱

۳. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ قَالَ إِنْ قَالَ اللَّهُ خَصَّ هَذِهِ الْأُمَّةَ بِأَيَّتَيْنِ مِنْ كِتَابِهِ أَنْ لَا يَقُولُوا إِلَّا مَا يَعْلَمُونَ وَأَنْ لَا يَرُدُّوا مَا لَا يَعْلَمُونَ ثُمَّ قَرَأَ لَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِثْلُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ الْآيَةَ وَقَرَأَ «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ».



به عنوان دیه بدهد. ابان بن تغلب که از فاضل‌ترین یاران امام باقر و امام صادق علیه السلام و مورد وثوق آنها بوده است، زمانی که این کلام را امام علیه السلام شنید، چنان برآشفته گفت «اگر این حرف در عراق به گوش ما می‌رسید از گوینده آن براءت می‌جستیم و می‌گفتیم شیطانی این حرف را زده است». کلام ابان کاملاً مبتنی بر حکم عقل ظنی و مطابق با نظر تمام عقلای تمام زمان‌هاست ولی امام صادق علیه السلام او را از این نوع داوری برحذر داشتند و فرمودند «آرام بگیر ای ابان! رسول خدا صلی الله علیه و آله این چنین حکم کرده‌اند... و تو با قیاس در این باره داوری می‌کنی و احکام و سنن اگر با قیاس سنجیده شوند، دین

باشد؛ بنابراین بزرگ بودن محتمل به قدری است که انسان را وادار به احتیاط و توقف می‌کند. یک مصداق بسیار مهم در رد حجیت حکم عقل ظنی که همراهی عقلاء را نیز با خود به همراه دارد، روایت مشهور ابان بن تغلب درباره دیه زن است. در این روایت امام صادق علیه السلام براساس قاعده‌ای نبوی حکم دیه زن و مرد را بیان می‌کنند. طبق این قاعده دیه زن تاثلث، معادل دیه مرد است و بعد از ثلث تبدیل به نصف می‌شود. مطابق این قاعده مرد اگر سه انگشت زن را قطع کند بایستی سی شتر به عنوان دیه پرداخت کند و اگر چهار انگشت را قطع کند چون از ثلث عبور کرده بیست شتر باید



نابود می‌شود»^۱. بزرگ‌ترین خطر تمسک به احکام ظنی عقل و آرای عقلاء در بیان امام صادق (ع) نهفته است که اگر قیاس و احکام ظنی وارد دین شوند، دین نابود خواهد شد و این امر ریشه در ناپیدا بودن بسیاری از علل و عوامل تشریعات خداوند متعال دارد. نواجتهادگرایی تکیم که در مقابل اجتهاد متن محور قرار دارد به طور قطع چنین خطراتی را در پی خواهد داشت ولو این امور مقصود آنها نباشد. تکیم تلاش می‌کند تا اهمیت متن را کاهش دهد و اجتهادی را که در متدلوژی سکولارتر و بشری‌تر است، جایگزین اجتهاد سنتی متن محور یقین‌پایه نماید. روش اجتهادی تکیم تا حدود زیادی شبیه همان رویه‌ای است که در زمان



"مظفر" در درستی داوری‌های اخلاقی عقل که در استنباط احکام شریعت به کار گرفته می‌شود، تردید می‌کند. به نظر او ممکن است عقل نتواند برخی از اسرار درونی یا حکمت‌های نهفته در احکامی را که شارع مقدس مقرر کرده است، درک کند. این کلام که مبنای بسیاری از فقها و برخاسته از روایات اهل بیت (ع) است، چندان به مذاق تکیم خوش نمی‌آید



اهل بیت (ع) به وسیله اصحاب رأی و قیاس به

کار گرفته می‌شده و مورد توبیخ و رد ائمه (ع) نیز واقع شده است.

توجه به این نکته ضروری است که استفاده از حکم عقل قطعی و احکام اخلاقی قطعی امری مسلم در فقه اسلامی است. سخن در این است که کم بودن این موارد نبایست ما را وادار به خروج از قواعد بازی فقه کند و موجب شود تن به ظنون عقلی دهیم. مجتهدین بزرگ مانند شیخ اعظم انصاری حجیت قطع را ذاتی می‌دانند و تفاوتی در طریق رسیدن به آن قائل نمی‌شوند و بر همین اساس به اخباریون که قطع حاصل از دلیل عقلی را نامعتبر می‌دانند، انتقاد می‌کنند. این مطلب را حتی روشنفکرانی مانند فنائی که الهام بخش تکیم در موارد متعددی بوده‌اند، پذیرفته‌اند و اذعان می‌کنند که در فقه، قطع عقلانی هم سنگ قطع نقلی است «اگر در مورد خاصی دلیل عقلی به قطع منجر شود، در آن صورت قطع حجت محسوب می‌شود؛ یعنی قطع عقلی با قطع نقلی از حیث حجیت و اعتبار فرقی ندارد». این نوع استفاده از عقل و اخلاق در فقه باعث زمینی شدن یا عرفی شدن فقه می‌شود و مشروعیت آن را در نهایت به عنوان یک قانون الهی زیر سوال می‌برد.

اشکال دیگر در این باب این است که اساساً آن چه تکیم از آن به عنوان حکم عقل یاد می‌کند، محصول عقل شرعی و دینی نیست. محمدتقی سبحانی با تفکیک میان «عقل» و «عقلانیت» در کتاب ظرفیت‌های تمدنی علم کلام نشان می‌دهد

۱. عَلِيُّ بْنُ إِزْهَإِهِمَّ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ قَطَعَ إصْبَعاً مِنْ أَصَابِعِ الْمَرْأَةِ كَمْ فِيهَا قَالَ عَشْرٌ مِنَ الْإِبِلِ قُلْتُ قَطَعَ اثْنَيْنِ قَالَ عَشْرُونَ قُلْتُ قَطَعَ ثَلَاثاً قَالَ ثَلَاثُونَ قُلْتُ قَطَعَ أَرْبَعاً قَالَ عَشْرُونَ قُلْتُ سُبْحَانَ اللَّهِ يَقْطَعُ ثَلَاثاً فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ وَ يَقْطَعُ أَرْبَعاً فَيَكُونُ عَلَيْهِ عَشْرُونَ إِنْ هَذَا كَانَ يَبْلُغُنَا وَ نَحْنُ بِالْعِرَاقِ فَتَنْبِرُ أَمَّنْ قَالَهُ وَ تَقُولُ الَّذِي جَاءَ بِهِ شَيْطَانٌ فَقَالَ مَهْلًا يَا أَبَانَ هَكَذَا حَكَّمَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِنَّ الْمَرْأَةَ تَقَابِلُ الرَّجُلِ إِلَى ثُلْثِ الدِّيَةِ فَإِذَا بَلَغَتِ الثُّلْثَ رَجَعَتْ إِلَى النِّصْفِ يَا أَبَانَ إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ وَ السُّنَّةِ إِذَا قِيسَتْ مُحَقِّقُ الدِّينِ.

که عقل، یک قوه ثابت و فطری درک حقیقت است؛ اما عقلانیت، صورت‌های تاریخی و فرهنگی به کارگیری این قوه است. بر اساس این تمایز، آنچه لیاقت تکیم در بازخوانی احکام اسلامی به کار می‌گیرد عقل به معنای اصیل و فرازمانی آن نیست که در دین بدان بها داده شده است، بلکه عقلانیت مدرن است؛ یعنی مجموعه‌ای از پیش فرض‌ها، ارزش‌ها و روش‌هایی که محصول شرایط خاص فکری و اجتماعی عصر جدید است. به همین دلیل، تکیم در ظاهر از «عقل» سخن می‌گوید اما در عمل، احکام اسلامی را در چارچوب معیارهای مدرنیته می‌سنجد و نه در چارچوب عقل ناب و هماهنگ با وحی. مشکل چنین رویکردی آن است

"تکیم" می‌پذیرد که مانع اصلی در اعتبار استنباط‌های عقلی اخلاقی آن است که این استنباط‌ها بیشتر بر ظن و گمان استوارند و نه بر یقین. چنین داوری‌هایی فاقد ارزش اثباتی لازم برای یک حکم الزامی‌اند

که دین را تابع یک عقلانیت خاص و گذرا می‌کند؛ عقلانیتی که خود بر پایه مفاهیمی مانند فردگرایی افراطی، نسبی‌گرایی ارزشی و اولویت دادن به فهم انسانی بر وحی بنا شده است. از نگاه سبحانی، کلام و فقه اسلامی باید با عقلانیت‌های مختلف گفت‌وگو کند اما نباید در هیچ‌یک از آنها حل شود؛

زیرا در این صورت حقیقت دینی نه از چراغ عقل بهره می‌برد و نه از هدایت وحی، بلکه در مسیر تطبیق‌گرایی و تغییر احکام بر اساس ذوق‌های فرهنگی زمانه پیش می‌رود. بنابراین نقد اساسی بر دیدگاه تکیم این است که او به جای فهم دین با عقل، دین را با عقلانیت مدرن می‌سنجد و این امر نه تنها مبنای دینی ندارد، بلکه ثبات، جامعیت و فراتاریخی بودن شریعت را مخدوش می‌سازد.

اشکال بر فقه یا فقه‌ها

یکی از مسائل پردامنه در کتاب لیاقت تکیم انتقادهای مکرر از فقه‌است. او در موارد متعددی فتاوی فقه‌ها را زیر سوال می‌برد. تنها بخشی از این انتقادات در قسمت نقل فتاوی فقه‌ها در باب مسائل زنان به طور خلاصه بازبینی شد؛ اما نقصان ظاهری برخی از این فتاوا را به نظام فقه تعمیم می‌دهد. مهم‌ترین تکیه‌گاه تکیم بحث او تمتع از رضیعه است. او در این باره بعد از نقل فتاوی برخی از فقه‌ها می‌گوید «حکم مربوط به روابط جنسی با افراد نابالغ، نتیجه‌ی نظام فقهی است که به فرآیند فنی و تکنیکی استنباط احکام بیش از پیامدهای اخلاقی فتاوی فقه‌ها اهمیت می‌دهد». این نوع استدلال تکیم چند اشکال دارد. در ابتدا باید گفت که این تعمیم از اساس غلط است و کاری که او می‌کند، تعمیم نظر چند فقیه به کل نظام فقه است. این نوع برداشت موسوم به مغالطه تعمیم ناروا است. این استدلال مانند این است که کل علم پزشکی را به خاطر لوبوتومی^۲ زیر سوال ببریم. در تاریخ فقه بسیاری از فتاوا بوده است که

1. Faulty generalization

۲. لوبوتومی (Lobotomy) یا لوکوتومی (Leucotomy) نام نوعی جراحی افراطی و منسوخ شده بر روی مغز انسان است که در نیمه اول قرن بیستم به منظور درمان اختلالات روانی انجام می‌شد. آنتونیو مونیس از پیشگامان این روش بوده‌است و به همین دلیل جایزه نوبل پزشکی ۱۹۴۹ را دریافت نموده‌است.



در نتیجه تطور فهم فقها تغییر کرده است. نمونه بارز آن مسئله نزع بئر است. در فقه قدیم، بسیاری از فقها معتقد بودند اگر حیوان یا شیء نجس در چاه بیفتد، برای پاک شدن آب باید مقدار مشخصی دلو آب بیرون کشیده شود که به آن نزع بئر می‌گفتند؛ اما در قرون اخیر این فتوا به کلی تغییر کرده است و در دوره متأخر، مشهور فقها بر این شدند که نزع بئر موضوعیت ندارد و آب چاه تابع قواعد کلی آب کر و قلیل است.

ثانیا او این نوع برداشت راناشی از تکیه بیش از حد روش اجتهادی بر متن می‌داند، در حالیکه خود او چندین مرتبه متذکر می‌شود که در زمینه تمتع از رضیعه هیچ نص و دلیل شرعی لفظی نداریم



دکتر لیاقت تکیم معتقد است که داوری‌های فقهی، احکامی تفسیری هستند که مبین مراد و مقصود شارع تلقی می‌شوند، در حالی که عوامل مختلفی ورای متن در حکم فقیه وجود دارد که نادیده انگاشته می‌شود. عواملی مانند تاریخ و تکامل حکم، بسترهای سیاسی- اجتماعی صدور حکم به وسیله فقیه و... که در استنباط‌های فقهی مغفول واقع می‌شوند



و فقهایی که به جواز چنین امری فتوا داده‌اند، از اطلاق دلیل استفاده کرده‌اند.

ثالثا اگر این مشکل از نظام فقه بود، تمام کسانی که با مراعات قواعد این نظام فتوا می‌دهند بایستی به یک نتیجه واحد می‌رسیدند. در حالیکه فقه‌های مختلفی فتوا به تحریم بهره‌مندی جنسی از رضیعه

داده‌اند. آیت الله مکارم شیرازی در این باره می‌گوید «بعضی از استتماعات نسبت به صغیر السن قبح عقلائی دارد، مانند استمتاع از رضیعه. پس حسن و قبح در اینجا حاکم است و لذا عموما استمتاع زوج از زوجه منصرف است بما یتعارف عند العقلاء و شامل این گونه موارد نمی‌شود». آیت الله شبیری زنجانی هم به عنوان ثانوی و با اصل لاضرر این عمل را حرام می‌دانند «مباشرت با دختر کمتر از نه سال موجب آزار او می‌شود، چه زوجه دائمی باشد و چه متعه». این فقها که در زمره فقه‌های سنتی در نگاه تکیم دسته‌بندی می‌شوند از ظرفیت‌های موجود در همین نظام فقهی بهره‌برده و حکم به تحریم تمتع از رضیعه داده‌اند. بنابراین روشن است که نظام فقه نقصی ندارد و اگر اشکالی باشد در بهره‌برداری برخی فقیهان از ظرفیت‌های موجود در این نظام است.

نتیجه‌گیری:

داعیه روشنفکران دینی در مواجهه با فقه اصلاح نقائص، تکامل و ارتقای آن است. آن‌ها در دوراهی انتخاب دین و یا پشت کردن به گزاره‌های دینی، راه سومی را پیش نهاده‌اند و آن التزام به دین با هدف اصلاح آن است. به نظر می‌رسد نتیجه این تفکر و جریان، نه اصلاح و تکامل دین، که تطبیق و تغییر فقه به نفع ارزش‌های مدرن خواهد بود. برای رسیدن به این هدف گاهی معرفت‌شناسی مبتنی بر یقین فقه باید دست‌خوش تغییر بشود و گاهی اخلاق به استمداد می‌آید؛ اما مخرج مشترک تمام این ابزارها تغییر مسیر فقه سنتی جواهری به سوی تأمین مطالبات جامعه مدرن است. تخطی از روش سنتی و کاربست بنیان‌های معرفتی متزلزل محدود به مسائل طرح شده نخواهد ماند و نتیجه

آن همان چیزی خواهد بود که امامان معصوم علیهم السلام با بصیرت نافذشان پیش بینی کرده‌اند و آن از میان رفتن حقیقت و جوهر دین است. دینی مدرن شده که هویتش را از دست داده و دائم در تلاش و تقلا برای تطبیق خود با نیازهای جامعه مدرن است.

منابع

1. Leaman, O. (2019). Islam and Morality: A Philosophical Introduction. Bloomsbury Academic.
2. Outram, D. (2013). The Enlightenment. Cambridge University Press.
3. Shadi, H. (2015). An Epistemological Turn in Contemporary Islamic Reform Discourse. Confluence: Journal of World Philosophies, 3. <https://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/confluence/article/view/551>
4. Takim, L. (2022). Shi'ism Revisited: Ijtihad and Reformation in Contemporary Times. Oxford University Press.
5. انصاری، مرتضی، (۱۴۲۸)، فرائد الأصول، مجمع الفکر الاسلامی.
6. حر عاملی، محمد ابن حسن ابن علی، (۱۴۱۶)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
7. خوئی، ابوقاسم، (۱۴۲۲)، مصباح الأصول، موسسه احیاء

آثار الامام الخوئي.

8. سبحانی، محمدتقی، حیدری پور، عباس، (۱۴۰۰)، ظرفیت‌های تمدنی علم کلام در گفتگو با محمدتقی سبحانی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
9. شبیری زنجانی، موسی، (۱۴۱۹). کتاب نکاح، مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
10. طباطبائی یزدی، سید محمدکاظم (۱۴۱۹)، العروة الوثقی فیما تعم به البلوی (المحشی)، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
11. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
12. طبرسی، فاضل ابن حسن، (۱۴۰۸)، مجمع البیان، دار المعرفة.
13. فناپی، ابوالقاسم، (۱۳۹۴)، اخلاق دین شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت شناسانه فقه، نگاه معاصر.
14. فناپی، ابوالقاسم، (۱۳۹۵)، دین در ترازوی اخلاق؛ پوهشی در نسبت میان اخلاق دینی و اخلاق سکولار، انتشارات صراط.
15. کلینی، محمد ابن یعقوب، (۱۳۶۳)، الکافی، دار الکتب الإسلامیة.
16. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۴)، کتاب النکاح، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
17. نوری، حسین ابن محمدتقی، (۱۴۰۸)، مستدرک الوسائل، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.





فمینیسم اسلامی

(اجریان های فکری-فرهنگی در ایران امروز)



فرناز اینانلو

ایشان در طول تاریخ است. خیزش و توسعه سریع این گفتمان، در میان زنان، مسلمان چنان چشمگیر بوده است که «مارگات بدران»، محقق تاریخ جنسیت در خاورمیانه، معتقد است فمینیسم اسلامی به پنج دلیل در طول قرن بیست و یکم به صورت فزاینده ای قدرتمند خواهد شد: اول آنکه اسلام خود در حال



فمینیسم اسلامی نحله ای از فمینیسم است که از اواخر دهه ۱۹۷۰ میلادی ظهور کرد و با افت و خیزهایی، از دهه ۱۹۹۰ میلادی به یک نحله فکری جدی بدل شد که در این زمان کوتاه توانست توجه بسیاری از نظریه پردازان حوزه جنسیت را به خود جلب کند



تبدیل به یک پارادایم فرهنگی و سیاسی غالب

فمینیسم اسلامی نحله ای از فمینیسم است که از اواخر دهه ۱۹۷۰ میلادی ظهور کرد و با افت و خیزهایی، از دهه ۱۹۹۰ میلادی به یک نحله فکری جدی بدل شد که در این زمان کوتاه توانست توجه بسیاری از نظریه پردازان حوزه جنسیت را به خود جلب کند. در یک تعریف ساده می توان فمینیسم اسلامی را نحله فکری در نظر گرفت که معتقد است تفاسیر موجود از قرآن و احکام شرعی حاکم بر جوامع اسلامی، بر اساس خوانش های مردمحور پس از پیامبر ﷺ به وجود آمده است و در تناقض با روح برابری و عدالت اسلامی است؛ لذا مأموریت این نحله بر بازخوانی دین بر اساس نیازها و مقتضیات زندگی زنان مسلمان در جهان مدرن تعریف شده است. فمینیسم اسلامی در جهان به زعم بسیاری از منتقدین به عنوان یک جنبش پسااستعماری، ملی و یا نسخه مستقلی از صدای زنان مسلمان شناخته می شود که در جست وجوی حقوق تضییع شده

است. دوم آنکه زنان مسلمان آموزش دیده‌تر شده و در جنبش فمینیسم مشارکت فزاینده‌ای در پیش گرفته‌اند. سوم آنکه تنها زبانی که قدرت فراروی از مرزها را دارد و می‌تواند زنان مسلمان با پیشینه‌های بسیار متفاوت را در برگیرد، فمینیسم اسلامی است. چهارم آنکه با تعداد کثیر زنان مسلمان که در جریان جهانی شدن، در اقصی نقاط جهان زندگی می‌کنند، فمینیسم اسلامی اهمیت



با پذیرش تعریف فراگیر از فمینیسم اسلامی، شرایط شکل‌گیری و نوع تعاملات این نحله با جمهوری اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ از یک سو جمهوری اسلامی ایران تنها حکومت اسلامی با رویکرد مردم‌سالاری دینی است و از سوی دیگر طبق پیش‌فرض حاکم فمینیست‌ها، وقوع هرگونه فمینیسم در یک ساختار سیاسی با هویت دینی در تضاد است



ویژه‌ای خواهد یافت و نهایتاً با توسعه رسانه‌ها تنها فمینیسم اسلامی است که می‌تواند صدای قدرتمند زنان مسلمان باشد.

هرچند ترکیب فمینیسم و اسلام از منظر منتقدین غیرممکن است و فمینیسم اسلامی به عنوان یک ترکیب خودمتناقض در نظریه و عمل در نظر گرفته می‌شود، اما در مجموع و به مرور، این پذیرش از فمینیسم اسلامی حاصل شده است که این نحله یکی از نسخه‌هایی است که در پارادایم فمینیسم مسلمان می‌تواند ظهور کند و فمینیسم‌های مسلمان مذهبی و سکولار را در شرق و غرب عالم از هر طبقه، نژاد و قومیتی به هم پیوند دهد. با

پذیرش تعریف فراگیر از فمینیسم اسلامی، شرایط شکل‌گیری و نوع تعاملات این نحله با جمهوری اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ از یک سو جمهوری اسلامی ایران تنها حکومت اسلامی با رویکرد مردم‌سالاری دینی است و از سوی دیگر طبق پیش‌فرض حاکم فمینیست‌ها، وقوع هرگونه فمینیسم در یک ساختار سیاسی با هویت دینی در تضاد است.

در نهایت می‌توان گفت شکل‌گیری ایده فمینیسم اسلامی در ایران که عمدتاً واکنشی به پدیده حکومت دینی تلقی می‌شود و سیر توسعه آن به ویژه در فضای معرفت‌شناسی و روشنفکری دینی است، قابلیت انجام پژوهش‌های متعدد و عمیقی را دارد که اکنون جای آن خالی است. در این راستا کتاب «فمینیسم اسلامی (جریان‌های فکری-فرهنگی در ایران امروز)» نوشته زهره نصرت‌خوارزمی، دانشیار دانشکده مطالعات جهان دانشگاه تهران و فاطمه قاسم‌پور، استادیار مرکز تحقیقات زن و خانواده، به بررسی این موضوع در چارچوب دینی و منصفانه می‌پردازد. این کتاب در سه فصل کلی به توصیف، تبیین و تحلیل جریان فمینیسم اسلامی اشاره دارد که در ادامه تلاش می‌شود خلاصه‌ای از مباحث مطرح شده در هر فصل کتاب به صورت مجزا مطرح شود.

فصل اول - توصیف جریان

در این فصل مفهوم فمینیسم به عنوان یک ایده سیاسی با منشأ اثر اجتماعی، مورد مطالعه قرار می‌گیرد. با بازنگری در سیر تکوین موج‌های چندگانه فمینیسم، مکتب فمینیسم اسلامی به عنوان یکی از نوظهورترین انواع فمینیسم مورد بحث قرار خواهد گرفت. تعاریف موجود و تاریخچه

تکوین فمینیسم اسلامی در کنار طیفی از نظرات متعدد درباره آن، در این فصل مرور و بررسی شده است که برخی البته امکان تحقق آن را زیر سوال برده‌اند. در این بخش در عین توصیف فمینیسم اسلامی به طبیعت پسا ساختارگرایانه و گاهی پست مدرن این نحله فکری اشاره دارد؛ علی‌رغم اینکه ارائه تعریفی جامع از آن بسیار دشوار است، نقاط عطف و مفاهیم مشترک میان تعاریف موجود از فمینیسم اسلامی تشریح می‌شوند. در نهایت کتاب، فمینیسم اسلامی را صورتی از واکنش به احیای ایده اسلام سیاسی در دهه ۱۹۷۰ تلقی می‌کند که البته از دهه ۱۹۹۰ اوج نظریه پردازی آن عمدتاً به زبان انگلیسی و در محافل دانشگاهی غربی انجام شده است. کتاب نشان می‌دهد فمینیسم اسلامی در ایران یک استراتژی برای نهادینه کردن دیدگاه مدرن به ویژه در عرصه‌های قانون‌گذاری و سیاست اجتماعی در جمهوری اسلامی است؛ در سطحی دیگر اما اتخاذ زبان دینی توسط فمینیست‌های اسلامی تاکتیکی جهت کسب مشروعیت در جامعه دیندار ایران بوده است که این امر به ویژه در میان بازیگران سکولار و لیبرال این گفتمان، مشهود است.

فصل دوم - تبیین جریان

فصل دوم به تبیین فمینیسم اسلامی و مواضع آن در ایران می‌پردازد و محتوای آن را به ویژه در عرصه روشنفکری و تولید دانش در ساحت‌های معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی جستجو می‌کند و به تبیین اقدامات و عملکرد فمینیست‌های اسلامی خواهد پرداخت. در بخش معرفت‌شناسی، ورود زنان به عرصه تفسیر برای ارائه خوانش‌های زنانه

از قرآن و حدیث، تاکید فمینیست‌های اسلامی بر بساختگی اصل معرفت، برقراری پلورالیسم معرفتی و نفی معرفت مردم‌محور به عنوان معرفت جهان‌شمول و مطلق از سوی ایشان که مدعی هستند به صورت تاریخی و هنجاری شدن معرفت غالب مردانه و تبعیض‌آمیز انجامیده است. سپس مشخصات هستی‌شناسانه فمینیسم اسلامی در ایران مورد بررسی می‌گیرد؛ فمینیست‌های اسلامی در ایران مانند همفکرانشان در سطح بین‌المللی با تاکید بر باور به هستی مشترک انسان‌ها، گفتمان برابری مطلق جنسیتی مترتب بر آن را پررنگ می‌کنند. پس از نگاه هستی‌شناسانه در مقیاسی خردتر انسان‌شناسی در اسلام از نقطه نظر فمینیست‌های اسلامی مورد کاوش قرار می‌گیرد. اسلام مانند هر نقشه فکری دیگری ناگزیر از ارائه نقطه نظر خاص خود به مقوله جایگاه زن و فلسفه جنسیت و سیاست‌های مربوطه است. تعبیر فمینیست‌های اسلامی از انسان‌شناسی اسلامی مبتنی بر پذیرش اعتبار تفاوت‌های جنسی در

این کتاب نشان می‌دهد فمینیسم اسلامی در ایران یک استراتژی برای نهادینه کردن دیدگاه مدرن به ویژه در عرصه‌های قانون‌گذاری و سیاست اجتماعی در جمهوری اسلامی است؛ در سطحی دیگر اما اتخاذ زبان دینی توسط فمینیست‌های اسلامی تاکتیکی جهت کسب مشروعیت در جامعه دیندار ایران بوده است که این امر به ویژه در میان بازیگران سکولار و لیبرال این گفتمان، مشهود است



اسلام است که البته با اولویت ارزش برابر زن و مرد به ما هو انسان، بی تفاوت نسبت به خصوصیتی نظیر نژاد، قومیت و ملیت هرگونه برتری جویی مبتنی بر جنسیت را نیز مطرود می‌داند. این ارزش‌ها در فصل دوم مورد مذاقه قرار گرفته است و نگاه کتاب آن است که فهم آن‌ها بدون درک عملکرد ایشان در جریان‌سازی ارزش‌ها و هنجارهای مدنظر فمینیست‌های اسلامی در شبکه‌ای از ارتباطات



تعبیر فمینیست‌های اسلامی از انسان‌شناسی اسلامی مبتنی بر پذیرش اعتبار تفاوت‌های جنسی در اسلام است که البته با اولویت ارزش برابر زن و مرد به ما هو انسان، بی تفاوت نسبت به خصوصیتی نظیر نژاد، قومیت و ملیت هرگونه برتری جویی مبتنی بر جنسیت را نیز مطرود می‌داند



بین‌المللی اعم از دانشگاهی و رسانه‌ای غیرممکن است که در این مسیر به شکل‌گیری این گفتمان و هدایت آن کمک کرده‌اند.

فصل سوم- تحلیل جریان

فصل سوم کتاب حاضر، به تحلیل جریان فمینیسم اسلامی در ایران می‌پردازد. در این فصل با ارائه نقشه جهانی محلی فمینیسم اسلامی، متن وسیع‌تری که این نحله در آن شکل گرفته است، نمایان می‌شود. این متن جهانی متأثر از گفتمان استعمار نو با تفوق گفتمان لیبرال دموکراسی آمریکایی است؛ که تغییر وضعیت زنان مسلمان بخش مهمی از پروژه لیبرالیزاسیون و دموکراسی‌سازی آن محسوب می‌شود. در این فصل تلاش شده است هم‌افزایی نهادهای گوناگون مانند دانشگاه، سازمان‌های غیردولتی و رسانه در راه تحقق این هدف مورد بررسی قرار گیرد و فعالیت حداقل دو تن از جریان‌سازان اصلی فمینیسم اسلامی در ایران «شهلا شرکت و زیبا میرحسینی» در نوع تعاملات با این نهادهای بین‌المللی بررسی شود.

در نهایت در این فصل با جمع‌بندی موضوعات مطرح‌شده در فصول پیش و معرفی متفکران و نظریه‌پردازان اصلی فمینیسم اسلامی و آثار مهم ایشان به رویکردی آینده‌پژوهانه پرداخته می‌شود که به پیوند عیان‌تر فمینیست‌های اسلامی و سکولار اختصاص دارد.



