

ارزیابی تحلیلی انگاره‌های جریان تجددطلب

مدافع حقوق زنان در جوامع اسلامی

جليله صالحی^۱

محمد علی وطن دوست^۲

چکیده

جریان نو ظهور دفاع از حقوق زنان در جوامع اسلامی برای دستیابی به برابری جنسیتی راهکارهایی ارائه می‌دهد که برگرفته از انگاره‌های آنان از دین؛ به عنوان مهم‌ترین رکن فرهنگ در جامعه اسلامی است. شناخت و آزمودن این انگاره‌ها از منظر اندیشمندان مسلمان برای مواجهه صحیح با این پدیده و دستیابی به حقیقت ضروری به نظر می‌رسد. بر همین اساس جستار حاضر به شیوه توصیفی و تحلیلی و با رویکرد انتقادی قرائت متفاوت یکی از شاخه‌های این جریان - تجدد طلب دینی - از تعالیم اسلامی را تحلیل نموده و سپس انگاره‌های استخراج شده از این قرائت را از منظر برخی از حکمای مسلمان مورد ارزیابی قرار داد. جریان تجددطلب در گفتمان خود برای برقراری عدالت جنسیتی خواهان خوانش جدید در حوزه آیات، روایات و فقه سنتی هستند و در این مسیر برداشت‌های نوینی از آموزه‌های اسلامی در اندیشه آنان شکل گرفته است همانند؛ عرفی و نسبی دانستن عدالت، محدودیت دخالت دین در اجتماع، عدم وجود احکام ثابت در دین اسلام، نسبی دانستن اجتهاد، جدا انگاری قرآن از سنت، تاریخ‌مندی قرآن و ضرورت تفسیر زنانه از قرآن و پس از آزمودن این انگاره‌ها با دیدگاه برخی از حکمای مسلمان مشخص شد که اکثر این انگاره‌ها علاوه بر ناسازگاری با روح آموزه‌های اسلام حتی با برخی از مبانی مورد پذیرش این جریان نیز در تعارض هستند.

واژگان کلیدی: حقوق، انگاره، تجددطلب، زنان، اسلام، فمینیسم، عدالت جنسیتی

۱- کارشناسی ارشد فلسفه و کلام، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران، استاد سطوح حوزه علمیه خراسان، ایران (*نویسنده مسئول) / jalilesalehi@gmail.com

۲- استاد یار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه فردوسی مشهد، ایران؛ استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان، ایران / Ma.vatandoost@um.ac.ir

طرح مسأله

جریان‌های نوپدید فکری و فرهنگی به دلیل برخورداری از نوعی ایدئولوژی و مبانی اندیشه‌ای خاص و فراهم بودن زمینه‌های فعالیت‌های فرهنگی، دارای مرجعیت اجتماعی و اثرگذاری در جامعه هستند؛ بنابراین جهت صیانت از ارزش‌های جامعه و رویارویی صحیح با این پدیده‌ها، می‌بایست از زوایای و ابعاد گوناگون این پدیده‌ها بررسی شوند. یکی از این پدیده‌ها جریان‌های دفاع از حقوق زنان در جوامع اسلامی است که تلقی و تفسیر خاصی از دین را در مورد مسائل زنان مطرح می‌نمایند. این جریان دارای مبانی تئوری خاصی است و بر مبنای یک جهان‌بینی مشخص به تحلیل دین و تعالیم آن می‌پردازد و می‌کوشد نسخه‌ی جدیدی از جامعه‌ی اسلامی ایده‌آل ایجاد نماید که نقش زنان در آن متفاوت از نقش فعلی آنان باشد. شروع این جریان هم‌زمان با به وجود آمدن تفاسیر متفاوت و بازخوانش عدالت خواهانه قرآن در جوامع اسلامی است (بدران، ۲۰۰۲، ص ۵۶۹).

در اندیشه طرفداران این جریان قرائت‌های متفاوتی از تعالیم دینی شکل گرفت که آنان را به طیف‌های^۱ گوناگونی تقسیم نمود که هر کدام از این طیف‌ها براساس انگاره‌های دینی، مبانی تئوری و ایدئولوژی خود، راهکارهایی برای دستیابی به عدالت جنسیتی در جوامع اسلامی مطرح نمودند؛ برخی تحقق عدالت جنسیتی را در گرو تمسک به اصول و مبانی اسلام حقیقی و اجرای صحیح قوانین اسلامی در جامعه می‌دانند. برخی دیگر به تفاوت‌های حقوقی و اجتماعی میان زن و مرد، اعتراض می‌نمایند. در باور آنان، برای اجرای عدالت جنسیتی باید آن بخش از اسلام را که معارض با مدرنیته و لیبرالیسم است، با بازخوانی دوباره آموزه‌های اسلامی تعدیل نمود. طیف دیگر معتقدند برای برقراری عدالت جنسیتی باید قوانین اسلام را آن‌گونه تغییر داد، که فقط معنویت و احساس آرامش بدون شریعت از آن باقی بماند.

با توجه به اهمیت شناخت جریان‌های فکری و فرهنگی نوظهور، شناخت طیف‌های مختلف این جریان و قرائت‌های آنان از تعالیم اسلامی ضروری است و در همین راستا شناخت و ارزیابی انگاره‌های آنان از تعالیم اسلامی که نقش مبنای در ارائه راهکارهای علمی و عملی آنان جهت دستیابی به اهداف و آرمان‌ها دارد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

۱ به دلیل اینکه طرفداران این جنبش دانما در حال تغییر مواضع هستند و اندیشه‌های آنها با گذشت زمان به یکدیگر نزدیک می‌شود، نمی‌توان به طور قطعی آنها را به گروه‌های مختلف تقسیم نمود، به همین دلیل در این متن از واژه طیف به جای گروه و شاخه استفاده شده است.

در جستار پیش رو، تلاش می‌شود با روش تحلیلی - انتقادی (ر.ک: ایمانی، ۱۳۹۱) از میان آثار طرفداران این جریان قرائت جدید یکی از طیف‌ها به نام «جریان دینی تجدیدطلب» را از متون اسلامی تحلیل نماید و با رویکرد انتقادی انگاره‌های استخراج شده از این قرائت را از منظر حکمای مسلمان معاصر مورد ارزیابی قرار دهد.

پرسش‌های اساسی پژوهش حاضر از قرار زیر است:

- ۱- قرائت جدید طیف «تجدد طلب دینی» جریان مدافع حقوق زنان از آموزه‌های اسلامی با هدف دستیابی به عدالت جنسیتی در جامعه چگونه است؟
- ۲- انگاره‌های دینی این طیف از تعالیم اسلامی با محوریت رفع تبعیض جنسیتی در جوامع اسلامی چیست؟ و این انگاره‌ها چگونه از منظر برخی از حکمای اسلامی ارزیابی می‌شود؟

پیشینه‌شناسی

همزمان با آغاز فعالیت‌های فمینیستی در جوامع اسلامی و تأثیر این اندیشه‌ها بر فرهنگ جامعه تحقیقات زیادی جهت شناسایی این جریان‌ها انجام شده است همانند:

کتاب «جریان‌شناسی فمینیسم اسلامی و رویکرد آن به نظام خانواده»؛ نوشته نفیسه عقدائی در سال ۱۳۹۶ که در دو فصل از کتاب با رویکرد خانواده به جریان‌شناسی امواج فمینیسم در غرب پرداخته شده و در فصل سوم این کتاب مبانی نظری فمینیسم اسلامی با رویکرد خانواده به طور اجمالی و مختصر مورد بررسی قرار گرفته است.

کتاب «جریان‌شناسی دفاع از حقوق زنان در ایران» نوشته ابراهیم شفیعی سروستانی در سال ۱۳۹۶؛ در این کتاب جنبش‌های دفاع از حقوق زنان در ایران از دوران مشروطه تا دهه ۸۰ مورد بررسی قرار گرفته و ویژگی‌های هر گروه بیان شده است.

مقاله «بررسی جریان‌های فکری فرهنگی مؤثر بر مطالبات حقوقی زنان در ایران پس از انقلاب اسلامی» نوشته شهلا باقری و ناهیدسلیمی در سال ۱۳۹۳ که تنها به رویکرد حقوقی این جریان‌ها در ایران پرداخته است.

مقاله «نقد و بررسی مبانی فکری و شاخصه‌های فمینیسم اسلامی» نوشته حسین عباسیان و ابوالحسن حسین‌زاده در سال ۱۳۹۴ که در این مقاله مبانی فکری همانند لیبرالیسم، اومانیزم، جامعه‌گرایی و... مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

پایان‌نامه دکترای تخصصی با موضوع «تحلیل و نقد مبانی معرفتی فمینیسم اسلامی» محسن بدره در سال ۱۳۹۵ که به بررسی نظریات چند تن از طرفداران و نظریه‌پردازان فمینیسم اسلامی همانند؛ فاطمه مریسی، آمنه ودد و لیلا احمد و... می‌پردازد.

تحقیقات پیشین تمام طیف‌های این جریان را با هم و به صورت کلی مورد بررسی قرار داده‌اند، اما در این جستار با رویکرد درون دینی قرائت نوین تنها یکی از طیف‌های این جریان به نام «تجدد طلب دینی» را تحلیل و ارزیابی می‌کند. بنابراین از جهت داشتن رویکرد درون دینی، نگاه جزئی‌تر به این جریان، آزمودن انگاره‌های دینی استخراج شده با معیار دیدگاه حکمای مسلمان معاصر بدیع می‌باشد.

۱. شاخه‌های جریان دفاع از حقوق زنان در جوامع اسلامی

جریان‌های نوپدید فعال در عرصه دفاع از حقوق زنان در جوامع اسلامی همانند دیگر جریان‌ها دارای اصول مکتوب نیستند و در آثار خود نظریه‌ها و اندیشه‌های پراکنده و متفاوتی را مطرح می‌نمایند از این رو نمی‌توان آنان را به طور کامل از یکدیگر جدا نمود و در گروه دسته‌ای خاص قرارداد تا تحلیلی کامل و واقعی از آنان ارائه شود. ولی با اندکی مسامحه و نیز با نظر به طیفی بودن آنان شاید بتوان این جریان نوپدید را براساس نوع نگرش آنان به قلمرو دخالت دین در جامعه و همچنین قرائت‌های متفاوت از آموزه‌های اسلامی به دو دسته جریان دینی و غیردینی تقسیم نمود.

۱-۱. جریان غیردینی

طرفداران این جریان ضمن قبول اصل وجود خداوند با دین‌داری شخصی موافق هستند ولی دین‌مداری در همه عرصه‌ها را نمی‌پسندند و مخالف تشکیل حکومت دینی و دخالت دین در امور اجتماعی هستند. آنان بر این باورند که رسوخ تعالیم دینی در فرهنگ و باورهای مردم از جمله منابع بازتولید تبعیض علیه زنان است (درویش‌پور، ۱۳۷۶، ص ۲۶) و با تفاسیر زن‌مدارانه از آموزه‌های اسلامی نمی‌توان بر ماهیت و هویت مردسالارانه اسلام سرپوش گذاشت (کشاورز، ۱۳۷۵، ص ۱۳). زنان باید برای دستیابی به حقوق خود با قوانین اسلامی به مبارزه بپردازند (ر.ک: شهیدیان، ۱۳۷۵).

۱-۲. جریان‌های دینی

آنان بر این باورند که قلمرو دین تنها به امور فردی محدود نمی‌گردد و دین می‌تواند در عرصه‌های اجتماعی نیز حضور حداکثری و یا محدود داشته‌باشد. آنان اسلام را به عنوان دینی که از ظرفیت

لازم برای تضمین حقوق زنان برخوردار است، پذیرفته و می‌کوشند با ارائه تعریفی نو از جایگاه زن در اسلام به نیازهای زنان امروزی پاسخ دهند. ولی همه طرفداران این جریان در طول مسیر به راهبردها و راهکارهای مشترک نرسیدند؛ گروهی با تجدیدنظر در برخی از اصول و مبانی اسلام، تعریفی سازگار با مبانی حرکت‌های نوین دفاع از حقوق زنان، ارائه می‌کنند. برخی دیگر با حفظ اصول و مبانی اسلام، از توانمندی‌ها و ظرفیت‌های دین اسلام برای حل مسائل و مشکلات زنان بهره می‌جویند (شفیعی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۳). بر همین اساس این جریان به دو شاخه تجددطلب و سنت‌گرا تقسیم می‌شوند.

۱-۲-۱. جریان دینی سنت‌گرا

این جریان ضمن تأکید بر لزوم انجام اصلاحات اساسی در نابسامانی‌های موجود در زمینه حقوق زنان، از علل و عوامل این نابسامانی‌ها غفلت نکرده‌اند و راه‌حل برطرف نمودن این مشکلات را درگرو شناخت و تبیین درست قوانین اسلامی و تلاش‌گسترده برای اجرای صحیح و مطابق با شرع این احکام می‌دانند نه در حذف قوانین اسلامی (کافی، ۱۳۸۲، ص ۴۰۹؛ شفعی، ۱۳۸۱، ص ۷۷).

در باور این افراد، فقه می‌تواند با حفظ مبانی و اصول اسلامی و با بهره‌گیری از مکانیزم‌های اجتهاد، آموزه‌های اسلامی را به گونه‌ای جهت دهی نماید که در هر زمانی پاسخ‌گوی نیازهای جامعه اسلامی باشد (شفیعی، ۱۳۹۶، ص ۱۶).

۱-۲-۲. جریان دینی تجددطلب

این جریان تعالیم اسلام را به عنوان مرجع پاسخگویی و حل مشکلات زنان به رسمیت شناخته‌اند و با این دیدگاه از جریان غیردینی متمایز می‌گردند، اما حوزه دخالت دین در اجتماع را نسبت به شاخه دینی سنت‌گرا محدودتر می‌دانند و خواهان بازنگری و تجدد در تفسیر متون دینی و برخی قوانین اسلامی هستند.

آنان باور دارند؛ تاریخ و متون سنت دینی، بازتاب دهنده تجربه دینی مردانه بوده است؛ بنابراین برای حل مشکلات زنان در جامعه باید در دین و متون دینی بازخوانی صورت پذیرد. به دیگر سخن، باید دین را از عناصر مردسالارانه تهی نمود تا زنان به موقعیت‌های برابر اجتماعی با مردان دست یابند و این امر با کنار نهادن دین از صحنه قانون‌گذاری در برخی از امور جامعه و تفسیر جدیدی از دین که متناسب با جهان مدرن باشد گره خورده است (مغیثی، ۱۳۷۸، ص ۵۶).

آنان معتقد هستند با تجدید نظر در برخی اصول اسلام، می‌توان مسئله حقوق زنان را حل نمود و بر «تساوی جنسیتی» و «برابری اجتماعی» پافشاری می‌نمایند، و مسیرهای مختلفی را جهت به کرسی نشاندن قرائت نوین خویش از تعالیم اسلامی پیمودند. (شیرزاد، ۱۳۹۵، ص ۱۲۴-۱۲۷).

برخی، رویکرد «تاریخی» را انتخاب کردند و با اشاره به وقایع و تحولات تاریخ اعراب، خواستار بازخوانی دوباره متون اسلامی هستند و سعی در ارائه الگویی متفاوت در جهت دستیابی به برابری جنسیتی داشته‌اند (لیلا احمد، ۱۹۹۲م؛ مریسی، ۱۹۹۲م).

عده‌ای دیگر از آنان رویکرد «حقوقی» را ترجیح دادند و با مطرح نمودن مباحث فقهی، تلاش در جهت ایجاد برابری جنسیتی با تغییر و تحول در نظام حقوقی موجود داشته‌اند (خالد ابوالفضل، ۲۰۰۱م؛ میرحسینی و همکاران، ۲۰۱۰م). طیف دیگر با تأکید بر مباحث «هرمنوتیکی و تفسیری»، به خوانش و قرائت نوین از متون اسلامی جهت اثبات وجود برابری جنسیتی در اسلام همت گمارده‌اند (بارلاس، ۲۰۰۲م؛ ودود، ۱۹۹۹م).

در ادامه به تحلیل قرائت‌های جدیدی که اندیشمندان طیف تجدیدطلب دینی از تعالیم اسلامی، با هدف برقراری عدالت جنسیتی در جامعه، ارائه نموده‌اند در دو حوزه فقه سنتی و متون اسلامی می‌پردازیم:

الف) خوانش جدید از آیات و روایات

برخی از طرفداران طیف تجدیدطلب بر ضرورت انجام خوانشی نو از آیات قرآن کریم براساس اصول و مبانی تفسیری و هرمنوتیکی تأکید می‌نمایند و می‌کوشند با تفسیر جدید از آیات و روایات، قرائت نوینی از اسلام ارائه دهند که کاملاً با اصول و چارچوب‌های مدرنیته هماهنگ و منطبق باشد. هر چند منجر به تفسیر و تأویل آموزه‌های دینی همانند آیات قرآن و کنار گذاشتن روایات شود (شفیعی، ۱۳۸۸، ص ۱۶).

آنان معتقد هستند که برخی از پیش فرض‌های کلامی مفسران، توجه نکردن به مسائل هرمنوتیکی در تفسیر قرآن و همچنین بی‌توجهی به برداشت‌های جنسیتی زبان قرآن باعث پدید آمدن ادراکات مردسالارانه از آموزه‌های قرآنی شده‌است (بارلاس، ۲۰۰۶م، ص ۲۶۱-۲۶۲) و این مسأله می‌تواند یکی از علل پدید آمدن برخی از بی‌عدالتی‌ها نسبت به زنان در جوامع اسلامی باشد.

برخی دیگر ضمن تأکید بر برابری جنسیتی در قرآن به عنوان یک اصل بنیادی بر این باورند که حوادث و وقایع در تاریخ اعراب و فقه مردسالار سنتی حاکم بر جوامع اسلامی، از نفوذ فرهنگی

و سیاسی خود برای صدور احکام تبعیض جنسیتی در حق زنان استفاده می‌کند و مانع تحقق عدالت جنسیتی و دستیابی زنان به حقوق خود در جامعه اسلامی می‌شود. به همین دلیل بر ضرورت «تفسیر زنانه» از متون دینی تأکید می‌کنند (محمدی و حاضری، ۱۳۹۵، ص ۷).

از منظر مفسران زن‌محور خوانش‌های تاریخمند از قرآن به پیدایش خوانش‌های دقیق‌تر از آیات کمک می‌کند و اگر به بافت تاریخی در تفسیر آیات بی‌توجهی شود باعث می‌گردد که معنای عمومی و جهان‌شمول به آیه نسبت داده شود در صورتی که معنای آیه در اصل مربوط به زمان و مکان خاص و ویژه‌ای است (ودود، ۲۰۰۴، ص ۳۳۱). بنابراین آیات باید در قالب بافت فرهنگی و اجتماعی مخاطبان عرب زبان قرآن بررسی شود (ودود، ۱۹۹۹، ص ۱۹۴-۱۹۶).

برخی از تجدیدطلبان با هدف برقراری عدالت جنسیتی برداشت‌های شخصی از آیات قرآن کریم را مبنا قرار دادن و به صراحت به انکار روایات صحیح و مشهور می‌پردازند (ر.ک: سعید زاده، ۱۳۷۶). به این ترتیب در مواجهه با آیات قرآن کریم به ارائه معانی خلاف ظاهر قرآن و به دور از ذهن می‌پردازند و تا آنجا که ممکن است، محتوی آیات را به معانی و مقاصد مورد نظر خود نزدیک می‌نمایند و در مواجهه با روایات مخالف نظرات و مقاصد خود، بدون دلیل علمی و موجه آن روایات را انکار می‌نمایند (ر.ک: موحش‌شریعت پناهی، ۱۳۷۴).

به عنوان نمونه «حسن عبود» بیان می‌کند: در قرآن اصل برابری به رسمیت شناخته شده، ولی در عمل شیوه‌های اعمال این اصل با دخالت فقه مردسالارانه تخریب شده است. برخی از علماء اسلامی یک رویکرد کاملاً سنتی همراه با دیدگاه‌های مردسالارانه دارند و با استفاده از احادیث جعلی و تحریف روایات به نابرابری زنان دامن می‌زنند (حسن عبود، ۲۰۱۴؛ امینا الشاکری، ۱۹۹۸، ص ۱۹۵).

همچنین «مارگوت بدران» معتقد است؛ اسلام، نوعی برابری بالقوه را میان دو جنس مقرر می‌کند و زنان از این فرصت برخوردارند که متون مذهبی را در راستای دفاع از حقوق خود مورد بازخوانی قرار دهند. زیرا اسلام با تفوق روایت‌های مرد سالار دستخوش تحریف شده است (زویف، ۲۰۱۰، ص ۳۱). لذا برای احقاق حق زنان در جوامع اسلامی «ضرورت تفکیک قرآن از سنت» ضروری می‌نماید.

لیلا احمد، اسما لآباراس، امینا ودود، ریفات حسن و فاطمه ناسیف عمده تمرکز خود را بر متن قرآن گذاشته‌اند. برخی دیگر از جمله فاطمه مرنیسی، مارگوت بدران، حسن عبود بر روی احادیث تمرکز نموده‌اند.

ب) بازخوانی فقه سنتی

گروهی دیگر از تجدیدطلبان، سرچشمه نابرابری‌ها در احکام را دیدگاه مردسالارانه حاکم بر فقه اسلامی می‌دانند. آنان به سراغ فقه و حقوق اسلامی رفته‌اند و فقه اسلامی را ذاتاً بی‌طرف می‌داند و معتقد هستند که فقه اسلامی با تأثیرپذیری از سنت‌های مختلف در طول تاریخ رو به پدرسالاری رفته است و باید برخی از نهادهای حقوقی فقه سنتی که به نظر می‌رسد در آن حقوق زنان تضعیف شده؛ همانند اجازه ولی در عقدنکاح، اطاعت از همسر، حق طلاق و ازدواج با غیر مسلمان و... را با توجه به شرایط جوامع امروزی مورد بازبینی قرار داد.

این گروه با تأثیر از اندیشه مدرنیته، فقه سنتی را نیازمند تغییر و تحول در روش و شیوه استنباط دانسته‌اند و «فقه مدرن» را جایگزینی مناسب برای فقه سنتی در عصر جدید می‌دانند.

ویژگی بارز فقه مدرن مورد نظر آنان صحنه گذاشتن بر مبنای مورد قبول عصر جدید جهان غرب است (زیبایی‌نژاد و سبحانی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۲). آنان باور دارند که قوانین اجتماعی اسلام متناسب با فرهنگ سرزمین عربستان تشریح شده و در عصر جدید و مدرن امروزی قابلیت اجرا ندارد.

به عنوان نمونه «عزیزه‌الحبری»؛ بر این باور است که بخشی از بدنه فقه سنتی اسلام پدرسالار است. زیرا این فقه موجود از سنت‌های فرهنگی جوامع مختلفی که سنت‌های فقهی در آن‌ها شکل گرفتند تأثیر پذیرفته است و باید این فقه سنتی و پدرسالار را جهت دستیابی به فقهی مساوات جویانه بازسازی و ساختارشکنی نمود (ر.ک: الحبری، ۲۰۰۰م). لذا حضور فعال زنان در اجتهاد و فقاهت از لوازم و ملزومات حرکت به سوی دستیابی به فقهی برابری طلبانه و زن دوستانه است (ر.ک: الحبری، ۲۰۰۱م).

در نظر او، شکل‌گیری احکام اسلامی مبتنی بر مکاتب فقهی در قرون میانی اسلام است. فقهاییکه این فقه را بنیان نهادند، در حقیقت از دو مؤلفه دینی و فرهنگی بهره جستند (بدره و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۳۶۲-۳۶۳). مؤلفه فرهنگی که در شکل‌گیری فقه دخالت داشت، بعضی از پیش فرض‌های اجتماعی و سیاسی اساسی و بنیادین را جذب نمود و این پیش‌انگاشته‌ها و پیش فرض‌ها در فقه سنتی اسلام به طور عمیق ریشه دوآیند (الحبری، ۱۹۹۷م، ص ۱-۴۴).

برخی دیگر، تلاش دارند با کمک ماهیت متجددانه فمینیستی و تغییر ارزش‌های سنتی معضلاتی را که دامن‌گیر زنان مسلمان شده است، حل نمایند. برخی از آنان تلاش دارند فقهی نسبی برای زنان که در آن مقتضیات زمان و مکان لحاظ شده باشد ارائه کنند؛ به عبارت دیگر باور به «نسبی بودن اجتهاد» دارند (خالد ابوالفضل، ۲۰۰۱م؛ میرحسینی و همکاران، ۲۰۱۰م).

لذا «اجتهاد در فروع دین» و به دست آوردن نظریات جدید جهت حل مسائل و مشکلات موجود در فقه سنتی مربوط به حقوق زنان را ضروری می‌دانند، اما این کار را برای حل مسائل کافی نمی‌دانند و بر این باور هستند که در نهایت، تنها از طریق «اجتهاد در مبانی» و رسیدن به دیدگاه‌ها و نظریه‌های جدید مشکلات حقوقی جنسیتی در سطح جامعه حل خواهد شد.

«محسن کدیور» در این رابطه می‌گوید: «اجتهاد سنتی (اجتهاد در فروع) نیاز به تجدیدنظر در مبانی و اصول دارد. باید اجتهاد در مبانی و اصول صورت پذیرد. اجتهاد در اصول فقه و اجتهاد و بازاندیشی در مبانی اعتقادی و اخلاقی و معرفت‌شناختی و جهان‌شناختی و غیره. با انسان شناسی سنتی کنونی استنباط معیوبی صورت می‌گیرد» (کدیور، ۱۳۹۲، ص ۶-۴).

برخی دیگر در دفاع از تغییر دیدگاه و نظریات درون فقهی به نگاه بیرون فقهی و زیر سؤال بردن اصول استنباط روی می‌آورند: «جهان جدید امروز دیگر جهان فروع تازه نیست، بلکه جهان امروز جهان اصول تازه و نوین است؛ تا هنگامی که فقهای ما تنها به فروع جدید می‌اندیشند، از دادن راه‌حل‌های اصولی برای حل مشکلات جامعه غافل می‌مانند» (سروش، ۱۳۸۲، ص ۲۴).

برای نمونه تفسیرهای ارائه شده توسط این جریان در مورد حجاب نشانه رویکرد اجتهادی آنان است. آنان بر این عقیده هستند که پوشش زنان قبل از آن که به قرآن و سنت مستند باشد، مبتنی بر فهم خاص مرد سالارانه فقها و اجماع متشرعین است. پوشش موی و سر و گردن زنان از نامحرم در اجتماع اگر باعث عسر و هرج و ضرر روحی و بدنی برای زنان شود جایز نیست (کدیور، ۱۳۹۲، ص ۲).

آنان بر این باور هستند که دفاع از حقوق زن الگوی ثابتی ندارد؛ زیرا آنان مواضع ابدی و همیشگی را بر مبنای خصوصیت‌ها و ویژگی‌های جهان شمول، بدون در نظر گرفتن تأثیرپذیری از شرایط اجتماعی و تاریخی را نمی‌پذیرند و نتیجه این عقیده این می‌شود که آنان وجود احکام ثابت در دین اسلام را انکار نمایند. از نظر آنان برای رسیدن به عدالت جنسیتی، باور به ناپایدار بودن گوهر دین و همچنین اعتقاد به جدایی دین از شئون اجتماعی لازم و ملزوم یکدیگر هستند (توحیدی، ۱۳۷۶، ص ۱۰۸).

به عنوان نمونه «زیبا میرحسینی» ریشه نابرابری‌های اجتماعی بین زن و مرد در جوامع اسلامی را در فقه سنتی می‌داند و بر این باور است می‌توان بسیاری از احکام فقهی مربوط به زنان را در طول زمان و براساس موقعیت‌های اجتماعی و شخصی تغییر داد: فقه که از لحاظ تاریخی تعیین شده است مانند شریعت مقدس نیست و می‌تواند تغییر نماید. مشکل اصلی زنان

مسلمانان، انبوه قوانین تبعیض‌آمیز است که از سنت فقه گرفته شده و به عنوان قانون اجباری شریعت، ارائه می‌شود» (ر.ک: میرحسینی، ۱۳۸۹).

تجدد طلبان در گفتمان خود با هدف دستیابی به عدالت جنسیتی، وجود احکام ثابت و پایدار در اسلام را انکار می‌کنند و خواهان بازنگری در فقه سنتی هستند و در مبحث عدالت که ملاک و معیار مهم در استنباط احکام و وضع و تفسیر قوانین است با عدالت عقلی مخالفت می‌کنند و عدالت عرفی و نسبی را می‌پسندند. آنان عدالت را ذاتاً تغییر پذیر می‌دانند و برای آن قائل به هیچ الگوی ثابتی نیستند (توحیدی، ۱۳۷۴، ص ۶۵-۶۶)، و به تع این تعبیر و تفسیر از عدالت بسیاری از احکام و قوانین مربوط به امور زنان را، که در اذهان عمومی جامعه کنونی عادلانه تلقی نمی‌شود، می‌توان لغو شده اعلام نمود (اسحاقی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۵).

همانطور که بیان شد تجددطلبان در گفتمان خود پیرامون حقوق زنان؛ خواهان قرائت نوین در دو حوزه آیات و روایات و فقه سنتی هستند و در این مسیر انگاره‌های جدیدی از آموزه‌های اسلامی در اندیشه آنان شکل گرفته که مهم‌ترین آنها عبارتند از: عرفی و نسبی دانستن عدالت، محدود بودن حوزه دخالت دین در مسائل اجتماعی، عدم وجود احکام ثابت در دین اسلام، نسبی دانستن اجتهاد، جدا انگاری قرآن از سنت، تاریخمندی قرآن و ضرورت تفسیر زنانه از قرآن.

در ادامه به ارزیابی برخی از این انگاره‌های دینی با توجه به دیدگاه حکمای مسلمان معاصر خواهیم پرداخت.

۲. ارزیابی انگاره‌های دینی جریان تجددطلب دینی

۲-۱. انگاره تاریخمندی قرآن و ضرورت تفسیر زنانه از قرآن

جریان دینی تجددطلب با مطرح نمودن انگاره تاریخمندی قرآن بر ضرورت بازخوانی دوباره تفاسیر قرآن تأکید می‌کنند و ایده تفسیر زنانه از قرآن را در بین طرفداران دفاع از حقوق زنان ترویج می‌نمایند. در پاسخ آنان می‌توان گفت:

اولاً، نسبت دادن بی‌توجهی خداوند در به کارگیری برخی واژه‌ها و تعبیرهای قرآنی به شرایط، موقعیت تاریخی و جغرافیایی عصر نزول مخالف صریح آموزه‌های دین اسلام؛ مبنی بر علیم و حکیم بودن خداوند است.

ثانیاً، اگر تنها نگاهی تاریخمند به آیات قرآن بشود، باید بتوان گفت هرچا اسلام حکمی را تقریر کرده یا در آن تعدیلی نموده، مختص به مورد نزول آن آیه داشته و با گذشت زمان تاریخ

مصرفش به اتمام رسیده و احکام اسلام جهان شمول نخواهد بود و همه‌ی جوامع می‌توانند با مرجع قراردادن عرف و فرهنگ امروز خویش احکام اسلامی را تغییر دهند. ادعای انحصار احکام مذکور به بافت فرهنگی و اجتماعی مخاطبان عرب زبان قرآن، دلیل بر نادیده انگاشتن منشأ و حیانی آیات قرآن و عدم آگاهی از فطرت ثابت و لایتغیر انسان است. خالق حکیم، احکام مربوط به زنان را با نظر به فطرت و طبیعت زن صادر کرده است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۸۹؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۲).

افزون بر مطالب یاد شده، مفسران زن محور با تأکید بر ضرورت بازخوانی تاریخمند قرآن و تنزل دادن احکام تشریحی زنان در قرآن به بافت فرهنگی، به اصل فرازمانی و فرامکانی قرآن و جاودانگی آموزه‌های قرآنی و اصل کفایت احکام تشریحی اسلام خدشه وارد می‌کنند و این امر به تضییع محتوا و پیام دین می‌انجامد (بهادری و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۵۷).

ثالثاً، با بررسی دیدگاه قائلان به تاریخمندی قرآن در حوزه‌ی زنان، که بر الهی بودن و شمولیت نصّ قرآن تردیدهایی وارد می‌کنند متوجه می‌شویم منشأ اشکال مبنای آنان در نادیده انگاشتن و حیانی بودن قرآن و قلمدادکردن وحی از سنخ تجربه‌های بشری است، آنان انسان را از حیث ماهیت موجودی محدود و تاریخی می‌دانند (ودود، ۱۹۹۹م، ص ۶۳). بنابراین فهم او از وحی الهی را هم تاریخی و بشری و لازمه‌ی انتقال وحی از خدا به انسان را بشری شدن وحی می‌دانند.

اما در پاسخ باید گفت؛ وحی از سنخ علم حضوری است نه علم حصولی. علم حضوری واقعیت را به نحو تمام و کمال در معرض عالم قرار می‌دهد و هرگونه تأثیر پذیری از محیط را از آن می‌زداید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۱۲۲-۱۲۳). خطا ناپذیری وحی هم از جهت آورندگان وحی، یعنی فرشتگان که دارای مقام عصمت هستند، مطرح است و هم از ناحیه پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) که مسئولیت دریافت، حفظ و ابلاغ را داشته است. معجزه بودن قرآن خود شاهد زنده بر غیر بشری بودن وحی است، همچنین وجود آیات بی‌شماری که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را تهدید می‌کند که اگر به خدا افترا ببندد، سخت مجازات خواهد شد (حاقه، ۴۴-۴۷) دلالت دارند که قرآن کریم حاصل تراوش افکار درونی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست. قرآن، وحی الهی است، به گونه‌ای که در همه ابعاد معنا، لفظ و هماهنگی بین آنها از ناحیه پروردگار است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲).

از طرفی هر فردی نمی‌تواند فهم خود را به قرآن نسبت دهد زیرا فهم و تفسیر قرآن بدون چارچوب و ضابطه‌ی مشخص نیست و بدون رعایت اصولی که تفسیر بر آن استوار است (شرایط

مفسر، قواعد کلی تفسیر، منابع تفسیر، علوم مورد نیاز تفسیر، شیوه و مراحل تفسیر)، تفسیر صحیح از قرآن شکل نمی‌گیرد. بی‌توجهی به این اصول تفسیر را از اعتبار ساقط می‌کند و از مصادیق «تفسیر به رأی» خواهد شد.

می‌توان اذعان داشت براساس مبانی تاریخی و مصادیق ارائه شده‌ی مفسران زن‌محور، هیچ تضمینی برای جلوگیری از ورود تفسیرهای ناصحیح از متن قرآن وجود ندارد و این مسئله امکان دارد به انکار آموزه‌های ثابت دین و ناپایدار انگاری حقیقت و گوهر دین منجر گردد (بهادری و محمص، ۱۳۹۷، ص ۷۳).

اما باید گفت گوهر دین در همه اقوام و ملل یکسان است. زیرا مطابق آیات قرآن اولاً؛ دینی غیر از اسلام مقبول حق نیست «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران، ۱۹) و «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (آل عمران، ۸۵) ثانیاً؛ انسان دارای فطرت ثابت و حقیقت واحد است، بنابراین دینی که براساس فطرت و طبیعت انسان و برای پرورش این حقیقت است باید ثابت و واحد باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۷)، و ثالثاً؛ خدا هرگز دچار جهل و فراموشی و سهو نمی‌شود، بلکه همه حقایق را از ازل تا ابد می‌داند و لذا دوگونه دستور ارائه نمی‌دهد، تا گوهر دین متغییر گردد (ر.ک: وطن‌دوست، ۱۳۹۱). حقیقت دین، یکی بیش نیست، ولی چون مقتضیات زمان متفاوت است موجب تغییر فروع دین است نه این که سبب تغییر اصول دین باشد، بلکه اصول و کلیات دین ثابت و همیشگی است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۴۰).

۲-۲. انگاره ضرورت جدا سازی قرآن از سنت

طیفی که معتقد هستند با پذیرش جدایی قرآن از سنت می‌توان در جهت برقراری عدالت جنسیتی در جامعه اسلامی قدم برداشت. برای اثبات این انگاره خود دلایلی را مطرح می‌کنند؛ آنان معتقد هستند که قرآن برای برطرف نمودن تمام نیازها جامعیت دارد و برای احقاق حقوق زنان تنها تمسک به قرآن کفایت می‌کند. لذا ضروری است که قرآن را از سنت مردسالارانه که؛ فاقد منشاء وحیانی و تقدس است و همانند قرآن عمومیت زمانی و مکانی ندارد، تفکیک نمود، تا بتوان روح اصلی اسلام را از دخالت سنت‌های تاریخمند رها نمود تا برای احقاق حقوق زنان گامی مؤثر برداشت (همر و صافی، ۲۰۱۳، ص ۶۹؛ بدران، ۲۰۰۲، ص ۵۶۹؛ ودود، ۱۹۹۹، م).

در پاسخ به این انگاره باید گفت:

اولاً؛ در پاسخ به ادعای غیر وحیانی بودن سنت باید گفت که با توجه به آیات «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ - إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم، ۳-۴) و «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»

(حشر، ۷) قرآن به صراحت، گواهی می‌دهد که سنت، منشأ الهی دارد. بنابراین منشأ حجّیت سنت، همان منشأ حجّیت قرآن است. همراهی سنت با قرآن در بهره‌مندی از سرچشمه الهی دلیلی واضح بر عدم انفکاک آنان از یکدیگر است. به علاوه اگر سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و حیانی نباشد، در معرض تهمت، خطا یا سهو و نسیان قرار می‌گیرد و این ناسازگار با امر به اطاعت همه جانبه و پیروی مطلق از رسول خدا در قرآن کریم است (ر.ک: مطعنی، ۱۴۲۰ق، ص ۹۴).

ثانیاً؛ تبیان بودن قرآن «تَبَيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل، ۸۹) دلیلی برجدا انگاری قرآن از سنت نیست؛ زیرا تبیان به معنای بیان کردن با دلیل است و با تفسیر و تفصیل نیازداشتن یک مطلب بعد از بیان آن منافاتی ندارد، همانند قانون که تبیان است برای حل مشکلات مردم، ولی در عین حال قانون نیازمند تفسیر و تفصیل است. قرآن عهده‌دار تبیین خطوط کلی دین است و سنت عهده‌دار تبیین حدود و جزئیات و تفصیل احکام است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۳۶).

بر طبق آیات «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل، ۴۴) و «وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه، ۲) سنت آنچه را که قرآن بر آن دلالت دارد، تبیین می‌کند یعنی همه معارف از قرآن است ولی تبیین آن را سنت به عهده دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۸۵). همچنین در حدیث متواتر تقلین به نقش قرآن، به عنوان پرده برداری از معارف الهی و نقش سنت معصومین (علیهم السلام) بر دلالت و هدایت مردم به مقاصد قرآن تصریح شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۳۶).

برای شناخت قرآن، اصولی‌ترین راه، سنت معصومین (علیهم السلام) است؛ زیرا سنت، نقش معلّم را ایفا می‌کند و قرآن نیز همان متنی است که معلّم آن را به متعلّم آموزش می‌دهد (نصیری، ۱۳۹۵، ص ۶۱).

حاصل این که، سنت معصومین (علیهم السلام) و قرآن هرگز از یکدیگر جدا نخواهند شد، بلکه با هم متحدند و بر روی هم یک حجت الهی هستند؛ منتها یکی متن و دیگری شرح است. پس دین در ارائه پیام نهایی خود هم به قرآن وابسته است هم به سنت (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۳۶)؛ سنت، در طول قرآن است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۷۸-۸۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۳۶). زیرا سنت، هم در اساس حجّیت خود، نیازمند به قرآن است و هم در محتوا معارف قرآن را تبیین می‌کند.

ثالثاً؛ مقید کردن سنت به زمان چیزی جز ویران ساختن حجیت سنت کلامی نیست که حجیت آن در آیات قرآن کریم به صراحت بیان شده: «... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...» (التحل، ۴۴) واژه «الناس» همه مردم تا روز قیامت را شامل می‌شود و حجیت سنت کلامی در تمام زمان‌ها ثابت می‌گردد.

همچنین اگر سنت تنها اختصاص به عصر معصومین (علیهم السلام) داشت، قرآن هم باید تنها مختص همان زمان باشد؛ زیرا قرآن و سنت، همانگونه که قبلاً بیان شد، از حیث حجیت و تشریح ملازم یکدیگر هستند؛ و این امر با مبانی این جریان تعارض دارد.

به علاوه، با پذیرفتن حجیت سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) در همه زمان‌ها، به حجیت آیاتی که پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) را اسوه و الگو (احزاب، ۲۱)، و آیاتی که پیامبر و ائمه (علیهم السلام) را واجب اطاعه معرفی نموده (نساء، ۵۹)، خدشه وارد می‌گردد. این مورد هم با اعتقادات این گروه مبنی بر عمومیت حجیت قرآن در تمام زمان‌ها تعارض دارد.

۲-۳. انگاره عدالت عرفی و نسبی

برخی از طرفداران تجدد طلبان معتقدند که اجرای عدالت در مورد حقوق زنان از هیچ الگوی ثابتی تأثیر نمی‌پذیرد؛ زیرا هیچ موضع یکپارچه و ابدی بر مبنای خصوصیت‌های جهان شمول، بدون تأثیر پذیری از شرایط اجتماعی و تاریخی وجود ندارد (توحیدی، ۱۳۷۴، ص ۶۶-۶۵). بنابراین می‌توان در هر زمان که نیاز است بر حکمی صحه گذاشت و آن را تأیید نمود؛ اگر چه در زمان‌ها و مکان‌های دیگر مورد تأیید نبوده است. به عبارت دیگر آنان عدالت را عرفی و ذاتاً تغییر پذیر می‌دانند و بر اساس این نوع تفسیر از عدالت با برخی از احکام و قوانین مربوط به امور زنان که در اذهان برخی افراد عادلانه تلقی نمی‌شود، مخالفت می‌کنند (اسحاقی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۵).

برای ارزیابی ابتدا باید این سؤال را مطرح نمود که؛ مقصود تجدد طلبان از این سخن که «اجرای عدالت در مورد حقوق زنان از هیچ الگوی ثابتی تأثیر نمی‌پذیرد» چیست؟ آیا مقصود آنان نسبی بودن اصل عدالت است و یا نسبی بودن مصادیق عدالت؟ بنابراین این انگاره را دو بخش ارزیابی می‌کنیم:

۲-۳-۱. نقد نسبی بودن اصل عدالت

در اسلام مفاهیمی مانند عدالت امور نفسی و عقلی هستند و دارای مصداق واقعی‌اند؛ زیرا فطرت انسان ثابت و تغییر ناپذیر است (روم، ۳۰) و قانون‌های که برای فطرت سودمند و برای تهذیب نفس انسان ضروری هستند، ثابت می‌باشند.

بنابراین عدل در هر عصری حسن است و ظلم نیز در هر عصری قبیح است؛ لیکن برخی افراد به دلیل خلط مصداق با مفهوم تصور نموده‌اند که عدل و ظلم نسبی هستند، در نتیجه می‌شود قانونی را در جامعه‌ای عدل و در جامعه دیگر ظلم شمرد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۷-۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۹، ص ۵۸۷).

در تعالیم اسلامی عدل قرار دادن هر چیزی در جای خود است و حُسن این معنا ذاتی است؛ در صورت تحقق عدل، حتماً حَسَن است و زوال حُسن از آن ممتنع، مفهوم عدل مانند مفاهیم مساوات، قَلّت و کثرت نمی‌باشد تا نسبی و اضافی آن را بدانیم، زیرا اولاً، عناصر محوری جهان ثابت است؛ دوماً، مقوّمات اصلی انسان همواره مضمون از تغیر است؛ سوماً، پیوند میان انسان و جهان طبیعت بر قوانین و پایه‌های ثابت استوار است. در نتیجه اگر چیزی عدل بود، در همه عرف‌های جهان حَسَن است و همچنین است قبیح بودن ظلم (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۹، ص ۵۸۵). عدالت مطلق است و عدالت در همه شرایط جوامع، افراد و مقتضیات زمانی و مکانی یکسان است و دچار تغییر نمی‌شود. در واقع آن چیزی که تغییر و تحول پیدا می‌کند، مصادیق عدل است نه مفهوم عدل؛ زیرا:

اولاً؛ اگر عدالت نسبی باشد، هیچ مکتبی نمی‌تواند یک دستور مطلق برای عدالت بدهد تا در همه زمان‌ها و مکان‌ها اجرا گردد (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۱۰، ص ۳۰۴).

ثانیاً؛ نسبی بودن عدالت با خاتمیت و جاودانگی دین اسلام سازگاری ندارد؛ زیرا در تعالیم دینی یکی از مهم‌ترین اهداف انبیاء را عدالت بیان می‌کند؛ «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ الْإِنْسَانُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵) و اگر در هر زمان عدالت متغیر و نسبی باشد، هیچ قانونی هم نمی‌تواند همیشگی باشد. با نسبی دانستن عدالت به هیچ وجه دستور ثابت و جاویدی دیگر وجود نخواهد داشت و این با اساس خاتمیت و جاودانگی دین اسلام در تنافی و تضاد است (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۱۶؛ مطهری، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۲۱۱).

۲-۳-۲. نقد نسبی بودن مصادیق عدالت

عدالت در مورد مصادیق یا ذاتی و یا عارضی آنان است. اگر عدالت ذاتی مصادیق باشد بدیهی است که شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی تغییری در آنها ایجاد نمی‌کند (طوسی، بی‌تا، ص ۲۱-۲۴). اما اگر عدالت عارض بر مصادیق شده‌باشد، می‌طلبید که مصادیق به صورت موردی و مصادیقی مشخص شوند و با دلیل و برهان نسبت برای آنان اثبات شود. در حوزه حقوق زنان نیز

تا مصادیق عدالت درباره حقوق زنان به صورت موردی مشخص نشود و عارضی بودن مصلحت و عدالت برای آنها اثبات نگردد، کلی‌گویی در این زمینه مغالطه‌ای بیش نیست.

۲-۴. محدود انگاری حوزه دخالت دین در اجتماع

در پاسخ به این انگاره باید گفت:

اولاً؛ بر اساس نظریات بسیاری بلکه اکثریت اندیشمندان دینی دامنه و سیطره دین مبین اسلام وسیع است و (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۶۳؛ مصباح، ۱۳۹۶، ص ۴۱؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۰؛ مصباح، ۱۳۹۷، ص ۷۶-۸۳)؛ جامعیت دارد و برای همه شئون زندگی، برنامه ارائه می‌دهد (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۷۸).

زیرا هدف از بعثت انبیاء راهنمای انسان‌ها در رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۵۵ و ج ۲، ص ۲۳۰ و ۲۳۶) و طبیعتاً انتظار بشر از دین هم رستگاری و سعادت در هر دو جنبه حیات بشری است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۷ و ۱۷۵-۱۷۶). بنابراین قلمرو دین، همه ابعاد و شئون انسان را در برمی‌گیرد و باور به محدودیت آن تنها به امور فردی، مورد پذیرش عقل سلیم نیست (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱، ص ۷۱-۷۰).

ثانیاً؛ در آموزه‌های اسلامی دین امری اجتماعی است و مخاطب گزاره‌های دینی اجتماع نیز می‌باشد؛ به دلیل فطری بودن خاستگاه دین، وحدت و ثبات فطرت انسان در همه زمان‌ها و مکان‌ها (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۷۹) گرایش به دین امری ثابت و تبدیل ناپذیر است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۲۴۸). بنابراین هرگز دین از اجتماع جدا نمی‌گردد. مخصوصاً دین اسلام که اساس و بنیان خود را بر اجتماع نهاده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۴۸).

ثالثاً؛ به شهادت بسیاری از آیات قرآن و بر خلاف بسیاری از پیش‌داوری‌ها بخش مهمی از دین مبین اسلام به حکومت، معیشت و دیگر امور دنیوی اختصاص داشته است و سیره مستمر انبیای الهی (علیهم‌السلام) عدم مدارا با ظالمان و دفاع از حقوق مظلومان همراه بوده است. پیامبران الهی نسبت به امور اجتماعی بی‌اعتنا نبودند و دخالت در امور اجتماعی را جزو وظایف خود تلقی می‌نمودند (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱، ص ۷۲-۷۳). بنابراین این نظریه مخالف صریح با شیوه و سیره انبیاء است.

رابعاً، در آموزه‌های اسلامی ربوبیت فراگیر و مالکیت مطلق تنها متعلق به خداوند است و میان دنیا و آخرت پیوستگی و وابستگی است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۷-۱۶۶) و آثار اعمال اختیاری انسان در تکامل یا انحطاط او در آخرت نقش دارند و به همین دلیل رفتارهای انسان

رنگ ارزشی به خود می‌گیرند و وارد حوزه دین می‌شوند. همین ارتباط موجب می‌گردد تا از دین که ادعای کامل بودن دارد انتظار داشته باشیم که درباره آنها قضاوت کند و نسبت به تأثیر رفتارها و نتایج ابدی آنها در آخرت آگاهی دهد و کوتاهی در بیان این مسائل نقصی برای دین به حساب می‌آید (مصباح، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۵۸-۵۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۹۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۹۹-۱۹۸).

۲-۵. انگاره عدم وجود احکام ثابت در دین اسلام

در پاسخ به ادعای عدم وجود احکام ثابت در اسلام باید گفت که انسان دارای دو نوع نیاز ثابت و متغیر است (طباطبایی، ۱۳۵۹، ص ۶۹ و ۱۱۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۶-۱۹۷). دین اسلام نیز با توجه به همین نیازها دارای دو دسته از قوانین دارد؛ قوانین ثابت که در آن طبیعت انسانی شامل اوصاف مشترک و جاودانی انسان و انسانیت انسان در نظر گرفته شده است و قوانین متغیر بر حسب مصالح مختلف جامعه در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون این مقررات تغییر می‌کنند. ولی اسلام قانون متغیر را به یک قانون ثابت متکی نموده و قانون ثابت به منزله‌ی روح قانون متغیر است که آن را تغییر می‌دهد. در واقع خود اسلام است که قوانین متغیر را عوض می‌کند نه اینکه انسان‌ها براساس خواسته‌های خود، آن‌ها را نسخ کنند (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۲۷).

بنابراین هم در جامعه و هم در اسلام عناصر ثابت و متغیر وجود دارد و باید آن تغییرات در ظرف آن عناصر ثابت رخ دهد، تا جامعه تکامل داشته باشد و اگر خارج از ثابت‌ها، تغییرات حاصل شود فقط تغییر است و دیگر تکاملی نیست و این انحراف و سقوط جامعه است (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۲).

۲-۶. انگاره نسبی بودن اجتهاد

در پاسخ به مخالفت این جریان با فقه سنتی و همچنین نسبی‌گرایی آنان در مسئله اجتهاد می‌توان گفت که تفاوت استنباط‌های بشر در زمان‌های گوناگون یا به عبارت دیگر نسبی بودن اجتهاد از متون دینی یا ریشه در نسبی دانستن واقعیت دارد و یا در نسبی دانستن فهم و معرفت؛ بنابراین باید این انگاره در دو بخش نقد گردد.

۲-۶-۱. نقد نسبی دانستن واقعیت

اعتقاد به نسبی بودن اجتهاد، می‌تولند این مسئله را تداعی نماید که استنباط مجتهد از هر راهی که باشد، کاشف از واقعیت است؛ یعنی واقعیت امری نسبی است و همه حکم‌های

متناقض مجتهدان در یک مسئله صحیح است. روشن است که این سخن، مخالف اصل بدیهی و اولی «استحاله اجتماع نقیضین» است.

افزون بر آن، واقع به طور مطلق یا حق است یا باطل و هیچ‌گونه قیاس و سنجشی در اصل واقعیت راه ندارد، در گزارش‌های متضاد از واقع معین حتماً یکی مطابق آن و حق و صدق و دیگری مخالف آن و باطل و کذب است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۰، ص ۴۲۲). به همین دلیل است که متکلمان شیعه، استنباط‌های متضاد و متناقض را حقیقت نمی‌دانند و خود را مخطئه معرفی می‌کنند. یعنی متن واقعیت و حکم‌الله واقعی، یک چیز بیش نیست و مطلق است.

نسبی دانستن واقعیت؛ یعنی واقعیت مطلق وجود ندارد و مقیاس همه چیز انسان است که این مقیاس مخالف آموزه‌های اسلامی است که مقیاس و ملاک حق و باطل را خداوند متعال می‌داند (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۱۰، ص ۳۲۳-۳۲۷).

۲-۶-۲. نقد نسبی‌گرایی در فهم متون دینی

برخی از حکمای مسلمان معتقدند با قبول نسبی‌گرایی در فهم متون دینی هیچ تضمینی برای بقای دین و ضروریات آن وجود نخواهد داشت (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۲۸-۲۹)، زیرا در هر دین یک سری ضروریاتی وجود دارد که باید در حقانیت این گزاره‌ها قطع و یقین داشت. برخی از این ضروریات عقلی هستند و برخی دیگر از متون دینی استخراج و فهمیده می‌شوند که اجتهاد از نوع دوم است. اگر اعتقاد داشته باشیم که از متن، نمی‌توان هیچ فهم قطعی داشت؛ در این صورت دیگر فهم قابل اعتماد و یقین‌آور نخواهیم داشت؛ چون فهم‌ها متعدد می‌شوند و هر کدام، برای صاحب خود حجت می‌باشند؛ یعنی هر فردی با مراجعه به متون دینی و به مقتضای موقعیت خود و پیش‌فرض‌هایی که دارد، آن را معنا می‌کند و این امر باعث می‌گردد که فهم و شناخت حقیقی نسبت به شریعت و احکام آن برای بشر میسر نگردد و این مسئله متناقض است با هدف اصلی شریعت و هدایت انسان‌ها (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۵۶-۵۷؛ جوادی‌آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۷۶).

افزون بر آن، اگر نظریه نسبی بودن فهم را صحیح بدانیم؛ خود شمول است و واقعی بودن خویش را به مخاطره می‌اندازد (جوادی‌آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۷۸). همچنین تلاش‌ها و حرکات‌های علمی که عصری و نسبی است، مربوط به فاعل شناسا، است و زمینه‌ساز فهم است و نه مربوط به خود فهم، فهم و معرفت حقیقتی ثابت است که بر زمان و مکان فائق است و از تغییر و تحول فارغ است (جوادی‌آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۸۳).

البته باید توجه داشت که «نسبیت در احکام» اگر به معنای تحول محمولات در صورت تحول موضوعات باشد، سخنی است که مورد پذیرش عقل سلیم و وحی الهی است. اما اگر به معنی تأکید بر عقل محوری محض و زمان‌زدگی که حاصل آن خروج از حوزه قرآن و سنت است، از منظر اسلام مردود است.

همچنین در مواردی که میان احکام الهی در مقام اجرا تراحم به وجود آید، مجتهد می‌تواند به کمک عقل و بهره‌گیری از قاعده «تقدیم اهم بر مهم» حکم الهی را کشف نماید. نتیجه آنکه احکام واقعی الهی، نسبی نیستند و اجتهاد نیز نمی‌تواند گرفتار نسبیت معرفتی گردد. ولی در مواردی، حکم، تغییرپذیر است و تحولات موضوعی و مصداقی باعث تحول حکمی می‌شود (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۱۰، ص ۲۸۹-۲۹۰).

ساختار اصول و قواعد اسلامی، که به صورت قضایای حقیقیه هستند و به نیازهای ثابت و پایدار بشر نظر دارند و همچنین تابعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی بشر و وجود احکام اولیه و ثانویه، جاودانگی و پایداری احکام اسلامی را تضمین کرده است. تردیدی نیست که عواملی می‌تواند موضوعات را دستخوش تحول و تغییر نماید؛ ولی باید توجه داشت که این پویایی به مفهوم دگرگونی در احکام ثابت اولیه و ثانویه شرعی نیست، بلکه فقه اسلام با وجود پویایی و پاسخگویی به نیازهای همه عصرها، جاودانه و پایدار است. تغییر شرایط زمان و مکان صرفاً موجب تحول موضوع است، نه اینکه مقتضیات زمان، علی‌رغم ثبات موضوعات، احکام شرعی را دگرگون کند و اجتهاد را دچار نسبی‌گرایی (ایزدپناه، ۱۳۷۴، ص ۸۱-۸۲).

نتیجه‌گیری

جریان دینی تجددگرا؛ تعالیم اسلام را به عنوان مرجع پاسخگویی و حل مشکلات زنان به رسمیت شناخته‌اند بر این باورند؛ برقراری عدالت جنسیتی مرهون خوانش‌نویین از تعالیم اسلامی است. زیرا متون دینی، بازتاب‌کننده تجربه دینی مردانه بوده و نیاز به بازخوانی دارند. عده‌ای در این مسیر با رویکرد معرفتی و با تصور تاریخمندی قرآن خواهان بازخوانی دوباره آیات و روایات براساس جنسیت شدند و عده‌ای دیگر با رویکرد حقوقی خواهان بازخوانی فقه سنتی هستند و در این راستا انگاره‌های مطرح نموده‌اند؛ همانند تاریخمندی قرآن و ضرورت تفسیر زنانه، جدایی قرآن از سنت، عرفی و نسبی بودن عدالت، محدود بودن حوزه دخالت دین در اجتماع، عدم وجود احکام ثابت در دین اسلام، نسبی بودن اجتهاد.

پس از ارزیابی این انگاره‌ها با دیدگاه حکمای مسلمان معاصر مشخص شد:

- شکل‌گیری انگاره تاریخمندی قرآن؛ به دلیل عدم توجه به حیانی و جهان‌شمولی بودن قرآن و فطرت ثابت و لایتغیر انسان است. تفسیر زنانه از قرآن می‌تواند آنان را مبتلا به آسیب تفسیر به رأی نماید؛ زیرا در تعالیم اسلامی فهم و تفسیر قرآن باید با چارچوب و ضابطه باشد، در غیر این صورت تفسیر صحیح از قرآن شکل نمی‌گیرد.

- آنان با جدا انگاری سنت از قرآن به بسیاری از آیاتی که پیامبر را الگو و واجب‌الاطاعه معرفی کرده خدشه وارد می‌کنند که این با مبانی آنان هم در تعارض است. مطابق آیات قرآن و حدیث تقلین سنت و قرآن هرگز از یکدیگر جدا نخواهند شد، بر روی هم یک حجت الهی هستند؛ منتها در طول یکدیگر، یکی متن و دیگری شرح.

- در اسلام مفهوم عدالت عقلی است و در شرایط مختلف جوامع و مقتضیات زمانی و مکانی دچار تغییر نمی‌شود؛ آن چیزی که تغییر و تحول پیدا می‌کند، مصادیق عدل است نه مفهوم عدل.

- بر طبق تعالیم اسلامی قلمرو دین، همه ابعاد و شئون انسان را در برمی‌گیرد زیرا میان دنیا و آخرت پیوستگی است و دین اسلام جامعیت دارد و حوزه دخالت دین در اجتماع حداکثری است.

- در تعالیم اسلامی با توجه به نیازهای ثابت و متغیر انسان دو دسته قوانین وضع شده؛ قوانین ثابت که در آن به طبیعت انسانی توجه دارد و قوانین متغیر برحسب مصالح مختلف جامعه در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون تغییر می‌کنند.

- نتیجه نسبی دانستن اجتهاد، نسبی دانستن واقعیت و یا نسبی‌گرایی در فهم است و این یعنی مقیاس همه چیز انسان است که این مخالف آموزه‌های اسلام است که مقیاس را خداوند متعال می‌داند. حکمای اسلام پویای فقه را بپذیرفتن؛ اما این پویایی به مفهوم دگرگونی در احکام ثابت اولیه و ثانویه شرعی نیست، بلکه فقه اسلام با وجود پویایی و پاسخگویی به نیازهای همه عصرها، جاودانه و پایدار است.

پیشنهادات: با توجه به نقدهای مطرح‌شده بر انگاره‌های جریان تجددطلب در این پژوهش، پیشنهادات زیر برای تحقیقات آتی ارائه می‌گردد:

- ضروری است که چارچوبی جامع برای سنجش و تحلیل قرائت‌های نوپدید از دین بر اساس اصول معرفت‌شناختی، ضوابط تفسیری و معیارهای حجیت در اسلام تدوین شود. وجود چنین الگوهایی می‌تواند مانع از برداشت‌های سلیقه‌ای و تفسیر به رأی شده و امکان بررسی روشمند ادعاهایی چون تاریخمندی قرآن، جدایی قرآن از سنت یا نسبییت عدالت را فراهم سازد.

- بررسی تطبیقی مبانی معرفتی جریان‌های تجددطلب و حکمای مسلمان در حوزه مطالعات زنان، با تأکید بر ریشه‌های فلسفی اختلاف‌نظر در موضوعاتی همچون تاریخمندی قرآن، چیستی عدالت، و قلمرو دین در اجتماع.

- طراحی و تدوین الگویی جامع برای عدالت جنسیتی در جوامع اسلامی بر پایه تمایز میان احکام ثابت و متغیر شرعی، با بهره‌گیری از ظرفیت فقه پویا و اصول مسلم عقلی و نقلی. - آسیب‌شناسی روش‌شناختی خوانش‌های نوین از متون دینی (اعم از تفاسیر زنانه، رویکردهای تاریخی‌گرا و قرائت‌های موسوم به تجددطلبانه) بر اساس معیارهای تفسیر صحیح و ضوابط اجتهاد در سنت اسلامی.

- مطالعه تطبیقی تأثیر انگاره‌های جریان تجددطلب بر قوانین خانواده و سیاست‌های اجرایی مرتبط با زنان در چند کشور اسلامی منتخب، به منظور ارزیابی پیامدهای عینی این رویکردها در سطح جوامع.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. اسحاقی، حسین، (۱۳۸۵)، *فمینیسم*، چاپ اول، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
۲. ایزدپناه، عباس، (۱۳۷۴)، *مجموعه آثارکنگره بررسی‌مبانی فقهی حضرت امام خمینی (نقش زمان و مکان در اجتهاد)*، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۳. ایمانی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، *روش‌شناسی تحقیقات کیفی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. بدره، محسن و عزت‌السادات میرخانی و دیگران، (۱۳۹۴)، «چشم‌انداز جزیان موسوم به «فمینیسم اسلامی» به بازنگری فقه سنتی کاوش تطبیقی»، *زن در فرهنگ و هنر*، دوره ۷، شماره ۳، صص ۳۷۸-۳۵۹
۵. بهادری، آتنا و مرضیه محمص، (۱۳۹۷)، «نقد مبانی تاریخ‌مندی در تفاسیر زن محور از قرآن»، *مطالعات راهبردی زنان*، شماره ۸۲، صص ۷۶-۵۷
۶. توحیدی، نیره، (۱۳۷۴)، «جنسیت، مدرنیت و دموکراسی»، *جنس دوم*، شماره ۳، تهران، صص ۱-۳۲
۷. توحیدی، نیره، (۱۳۷۶)، «فمینیسم اسلامی چالشی دموکراتیک یا چرخشی تنوکراتیک»، *کنکاش*، آمریکا، شماره ۱۳، صص ۱۰۴-۱۳۲
۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۴)، *دین‌شناسی*، چاپ هشتم، قم: اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۸)، *تسنیم*، چاپ هشتم، قم: اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، چاپ دوم، قم: اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، *شریعت در آئینه معرفت*، چاپ اول، قم: رجاء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۵)، *ولایت فقیه ولایت، فقاها و عدالت*، چاپ هفدهم، قم، اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، *وحی و نبوت در دین*، چاپ سوم، محقق، مرتضی واعظ جوادی، قم: اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۱)، *نسبت دین و دنیا (بررسی و نقد نظریه سکولاریسم)*، چاپ هفتم، قم: اسراء.
۱۵. درویش‌پور، مهرداد، تابستان و بهار ۱۳۷۶، «*وضعیت زنان در کشورهای اسلامی از دیدگاه فمینیسم غربی*»، ترجمه سیما فرهودی، آوای زن، سال هفتم، شماره ۲۹.
۱۶. زیبایی‌نژاد، محمدرضا و سبحانی، محمدتقی، (۱۳۷۹)، *درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام*، چاپ اول، قم: دارالکتب.

۱۷. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۲)، *اندر باب اجتهاد، درباره کارآمدی فقه اسلامی در دنیای امروز*، چاپ دوم، جستارهایی از عبدالکریم سروش، حسین علی منتظری و دیگران، تهران: طرح نو.
۱۸. شیرزاد، محمدحسین و هدایت، محمدحسن و صادق، (۱۳۹۵)، «رهیافتی زبانشناختی به برابری جنسیتی در قرآن کریم؛ نقدی بر فمینیسم اسلامی»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال نهم، شماره دوم، پیاپی ۱۸، صص ۱۲۳-۱۴۸.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۵۹)، *فرازهایی از اسلام*، چاپ دوم، جمع‌آوری و تنظیم از مهدی آیت‌اللّٰهی، قم: جهان‌آرا.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیرالمیزان*، چاپ پنجم، مترجم: محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات قرآن کریم.
۲۲. کافی، مجید، (۱۳۸۲)، «گذری بر فمینیسم ایرانی»، چاپ اول، به اهتمام: هادی وکیلی، مجموعه مقالات همایش علمی اسلام و فمینیسم، مشهد: نشر معارف.
۲۳. کدیور، محسن، (۱۳۹۲)، *حذف اجتهاد بنام تعمیم اجتهاد*، سخنرانی در کالج استیشن، نگراس.
۲۴. کدیور، محسن، (۱۳۹۲)، «مسئله حجاب زنان»، *سایت رسمی محسن کدیور*، <https://kadivar.com/>.
۲۵. کشاورز، ناهید، (۱۳۷۵)، «فمینیسم اسلامی»، *راه آزادی*، شماره ۴۶.
۲۶. سعیدزاده، محسن، (۱۳۷۶)، «شیوه استنباط در مکتب فقهی مدون»، *پیام‌هاجر*، شماره ۲۳۵.
۲۷. شفیعی سروستانی، ابراهیم، (۱۳۹۶)، *جریان شناسی دفاع از حقوق زنان*، قم: مؤسسه فرهنگی طه (کتاب طه)، چاپ چهارم.
۲۸. شفیعی سروستانی، (مهر ۱۳۸۱)، «جریان شناسی دفاع از حقوق زنان»، *مجله رواق اندیشه*، شماره ۱۰، صص ۶۷-۸۰.
۲۹. طوسی، نصیرالدین، (بی تا)، *اساس الاقتباس*، ترجمه: مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۰. محمدی، نعیم و حاضری، علی محمد، (۱۳۹۵)، «تأملی نظری در باب موانع توسعه فمینیسم اسلامی»، *جامعه شناسی ایران*، دوره هفدهم، شماره ۴، صص ۲-۲۴.
۳۱. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۲)، *تعدد قرائت‌ها*، تحقیق: غلام‌علی کیانی‌نیا، چاپ اول، قم: مؤسسه امام خمینی.

۳۲. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، *نگاهی گذرا به اعلامیه حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، چاپ اول، قم: مؤسسه امام خمینی
۳۳. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۶)، *نظریه سیاسی اسلام*، چاپ هشتم، تحقیق: کریم سبحانی، قم: مؤسسه امام خمینی.
۳۴. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۷)، *حکیمانانه‌ترین حکومت، کاوشی در نظریه ولایت فقیه*، چاپ چهارم، تحقیق: قاسم شبان‌نیا، قم: مؤسسه امام خمینی.
۳۵. مطعنی، عبدالعظیم ابراهیم، (۱۴۲۰ ق)، *السبببات الثلاثون*، چاپ اول، القاهرة: مكتبة وهبة.
۳۶. مطهری، (۱۳۷۷)، *یادداشت‌های شهید مطهری*، چاپ اول، تهران، صدرا.
۳۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۷)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، چاپ پنجم، تهران، صدرا
۳۸. مغیثی، هاید، (۱۳۷۸)، «فمینیسم پوپولیستی و فمینیسم اسلامی»، *کنکاش*، آمریکا، شماره ۱۹.
۳۹. موحدشریعت پناهی، ژیلا، (۱۳۷۴)، «تحقیقی در مورد قصاص از دیدگاه قرآن»، *ایران فردا*، شماره ۱۹.
۴۰. میرحسینی، زیبا، (۱۳۸۹)، «فمینیسم اسلامی» *طرحی برای آزادی زنان مسلمان*، (مصاحبه با زیبا میرحسینی) ترجمه: آزاده دواجی، بی جا، مدرسه فمینیستی.
۴۱. ناصح، علی احمد، وفاء نصرالله، (۱۳۹۳)، «بررسی و نقد دیدگاه‌های قرآنی و حدیثی قرآنیون اهل سنت»، *پژوهشنامه معارف قرآنی*، شماره ۱۶، صص ۱۵۳-۱۷۹.
۴۲. نصیری، علی، (۱۳۹۵)، *رابطه متقابل کتاب و سنت*، چاپ اول، قم: موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
۴۳. ودود، آمنه، (۱۳۹۳)، *قرآن و زن*، چاپ اول، مترجم: اعظم پویا و معصومه آگاهی، تهران، حکمت.
۴۴. وطن‌دوست، محمدعلی، (۱۳۹۱)، «گوهر و صدف دین»، *فلسفه دین*، <http://dinofalsafe.blogfa.com>
45. Abou El Fadl, Khaled, 2001, *Speaking in God's name: Islamic law, authority and women*, Oxford: Oneworld.
46. Ahmed, Leila, 1992, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern*
47. Al-Hibri, A, 1997, *Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights*. American University Journal of International Law and Policy.
48. Al-Hibri, A, 2001, *Redefining Muslim Women's Roles in the Next Century*, In Dorsen, N, & Gifford, P, *Democracy and the rule of law*. Washington, D.C: CQ Press.

49. Al-Hibri, A., 2000, *Deconstructing Patriarchal Jurisprudence in Islamic Law: A Faithful Approach*, In Adrien Katherine Wing, ed, *Global Critical Race Feminism: An International Reader*, New York University Press.

50. Barlas, Asma, 2000, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, USA. University of Texas Press.

51. Barlas, Asma 2006, "Women's Readings of the Quran"; in: *the Cambridge Companion to the Quran*, edited by Jane Damen McAuliffe, Cambridge: Cambridge University Press.

52. hosn abboud, 2014, *Mary in the Qur'an: A Literary Reading*, Edited by Andrew Rippin University of Victoria, Canada

53. Mernissi, Fatima, 1992, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Perseus Books.

54. shakry, omnia, 1998, *schooled mothers and structured play: child rearing in the turn-of-the century egypt*. in Lila Abu-Lughod, I. (ed.) *remaking women: feminism and modernity in the middle east*, 127-169. princeton

55. Wadud, Amina, 2004, "Possibilities Interpretive and, Gender, an Qur, hawa, 2-3

56. Wadud Amina, 1999, *Quran and woman*, New York: Oxford university press.

57. Zoepf, Katherine, 2010, *Talk of women's rights divides Saudi Arabia*, New York Times.

58. Badran, Morgot, 2002, "Islamic Feminism. What 's In a Name?", Al- Ahram Weekly online, January, in <http://www.weekly.ahram.org>

59. Hammer, Julian and Safi, Omid, 2013, *Studing American Muslim Women, Religious Authority and Activism*. Cambridge, Cambridge university press.

60. Mir-Hosseini & Hamzic, Ziba & Vanja, 2010, *Control and Sexuality: The Revival of Zina Laws in Muslim Contexts*, Nottingham UK: The Russell Press.