



## حقوق زنان یا حق بر زنان: جایگاه زن در خوانش نومعتزله و تطبیق آن با قوانین ایران

الهام حیدری<sup>۱</sup>، هادی صادقی اول<sup>۲</sup>، سید مجتبی واعظی<sup>۳</sup>

۱- نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه شیراز

۲- استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه شیراز

۳- دانشیار گروه حقوق عمومی و بین الملل دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه شیراز

### چکیده

از دیرباز مساله حقوق زنان یکی از مباحث پر دامنه و پرچالش در حوزه آموزه‌های حقوقی، اخلاقی و انسانی بوده است. به طوری که مثلا در آموزه‌های فکری غرب، جریاناتی مثل فمینیسم را ایجاد نموده و در اسلام منجر به مباحث و مناظرات پر دامنه فقهی و حقوقی در خصوص مسائلی مثل تساوی زن و مرد شده است. در این بین یکی از خوانش‌هایی که در حوزه مسائل زنان در دهه‌های اخیر تاملات اساسی را در جهان اسلام ایجاد نموده است، رویکردهای نومعتزله می‌باشد که با بهره‌گیری از عقل در تفسیر دین، در صدد تبیین رویکردی نوین در حوزه استلزامات حقوق زنان در جهان اسلام بوده است. با توجه بر این مساله این مقاله که با روشی توصیفی/تحلیلی به رشته تحریر درآمده است، به دنبال پاسخگویی به این پرسش اساسی است که در پرتو رویکرد نومعتزله به حقوق زنان، چه تحولی در این حوزه می‌تواند رخ دهد و قوانین فعلی در ایران چه نسبتی با این خوانش را دارا می‌باشند؟ در همین راستا یافته‌های این پژوهش نشانگر آن است که خوانش نومعتزله از سنت و بویژه حقوق زنان در صدد تاکید بر مضامین حقوق شهروندی و سیاسی برای زنان به سان رجال و مردان جامعه اسلامی است و بر همین اساس دارای اشتراکات و افتراقاتی با رویکردهای فقه سنت‌گرا و قوانین موجود در ایران است. این اشتراکات بیشتر خود را در بهره‌وری از عنصر عقل و مصلحت در فهم مقتضیات جدید دین نشان داده و حتی گاهی اجازه تفسیر تاریخمند حقوق زنان را به سبک نومعتزله به فقه شیعه و قوانین فعلی جمهوری اسلامی ایران اعطا نموده است. مضافا اینکه اساسا در برخی از اصول قانون اساسی با بیان واژه «انسان» به جای ترکیب جنسیتی «زن و مرد» بستر کاربست نظریه نومعتزله فراهم گردیده است. اما در عین حال فقه شیعه از سیالیت افراطی نومعتزله در فهم امر دین و مسائلی مثل حقوق زنان گریزان بوده است؛ هر چند که بهره‌گیری از ابزارهایی چون غیرت و تعصب را به منظور قتل یا جرح زنان تجویز نکرده و حتی حقوق زنان در حوزه‌هایی مثل حقوق اقتصادی و اجتماعی و سیاسی را مورد امعان نظر قرار داده است.

**واژگان کلیدی:** غیرت، نومعتزله، عقل‌گرایی، تاریخمندی احکام اسلامی، حقوق زنان



#### مقدمه:

یکی از چالش‌هایی که همواره ذهن اندیشمندان و متفکران حوزه حقوق بشر را به خود مشغول داشته، موازین و معیارهایی است که برای برقراری عدالت در بین انسان‌ها صرف نظر از جنسیت آنها مطرح شده است. این طرز از بینش‌ها چه در دنیای غرب و چه در جهان اسلام، در دهه‌های اخیر کمابیش مورد توجه قرار گرفته و منجر به طرح دیدگاه‌های متنوعی شده است. به عنوان مثال در غرب آیریس ماریون یانگ معتقد بود برای دستیابی به یک شهروندی برابر توجه به گروه‌های خاص و ستم‌دیده ضرورت دارد که زنان نیز در این دسته می‌گنجند. (توانا، ۱۳۹۰: ۳۰) گرچه نظریه یانگ نقدهایی را به وجود می‌آورد که آیا تبعیض مثبت برای گذار است، یا اینکه باید به صورت دائمی به آن نگرسته شود.

اما از سوی دیگر عده‌ای از اندیشمندان ایرانی اعتقاد دارند می‌بایست در قوانین شریعت یا در حقوق اسلامی تجدیدنظر نمود؛ به گونه‌ای که آنها با مقتضیات زمان سازگار گردند. ایشان راه حل برون رفت از این مشکل را، بازخوانی مجدد شریعت اسلامی می‌دانند تا بتوان با رویکردی جدید در عین حفظ احترام به سنت‌های دینی، تبعیضات موجود میان زنان و مردان به صورت اتوماتیک وار حل گردد. این دسته از افراد در واقع به مبنای مشکل توجه نموده اند تا اینکه قوانین جدیدی با همان سبک و سیاق قوانین سابق به تصویب رسد. زیرا در این صورت جامعه تنها با حجمی از قوانین بدون بازدارندگی لازم مواجه می‌شود. از جمله چنین خوانش‌ها و تاویلاتی از دین که در خصوص قتل موسوم به قتل ناموسی خانمی ۱۷ ساله و گرداندن سربریده وی در شهر اهواز به وجود آمد، بیان می‌داشت که ریشه چنین رفتارهایی در جامعه کج اندیشی و جهل همراه با لعاب تقدس است که در زمینه قانونگذاری نمود یافته و منجر به عدم بازدارندگی جرائم ناشی از خشونت گشته است. این خوانش به این امر تاکید دارد که در شریعت اسلامی کمتر به اخلاقیات دینی از جمله آیه ۲۴ سوره محمد که می‌فرماید: «آیا در قرآن نمی‌اندیشند یا بر دل هایشان قفل هاست؟» توجه و از «تدبر» و «ژرف اندیشی» در آیات قرآن غفلت شده است. (آیت الله محقق داماد، ۱۴۰۰) گرچه خوانش دیگری معتقد است می‌بایست به نص قرآن و سنت به مثابه آنچه که از ظواهر آن بر میاد عمل نمود و صراحت منطوق حجیت دارد. این خوانش معتقد است در روابط بین زوج و زوجه و امثال آن، غیرت یکی از مصادیق دینی است. (راهدار، ۱۴۰۰).

چنین اتفاقات و رویکردهای متفاوت از آن، نشان دهنده و یادآور دو خوانش متفاوت در جهان اسلام در بعد احکام حقوقی زنان است. خوانشی‌هایی که مبتنی بر نقل و عقل می‌باشد. در این بین نومعتزله با بهره‌گیری از خوانش عقل‌گرای معتزله و ترکیب آن با دیگر روشهای نوین در علوم انسانی همچون ساختارگرایی، پسا ساختارگرایی و هرمنوتیک بالاکس هرمنوتیک فلسفی، تفسیری نوین از آن بخش از احکام اجتماعی دین اسلام عرضه داشت که توجه بسیاری از اندیشمندان و حتی فقهای



غیر جهان عرب را در کشورهای اسلامی به دلیل اشتراکات مذهبی جلب نموده است. در خصوص مسئله زنان از دیدگاه معتزله مقالاتی به رشته تحریر در آمده است که عمده آن ها به شرح زیر است. در آمده است.

مقاله نخست با عنوان «اعتزال نو و فمینیسم» (علاسنده، ۱۳۹۳) در جلد سوم از دوره پنج جلدی اعتزال نو و اندیشه های حقوقی به کوشش محمد عرب صالحی و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی است. در این مقاله نویسنده بدون بررسی روش شناسی نومعتزله به بیان دیدگاههای کلی ایشان می پردازد و بیشتر بر نومعتزله ایرانی و نه شاخه اصلی آن تمرکز دارد. همچنین نویسنده هیچ تعریفی از فمینیسم ارائه نمی نماید که همین امر باعث سردرگمی خواننده می گردد. مقاله دوم با عنوان «بررسی و نقد مسئله زن از دیدگاه دکتر نصر حامد ابوزید» (توسلی، ۱۳۹۷) می باشد. در این مقاله نیز پس از بیان روش شناسی نصر حامد ابوزید، که بیشتر با تکیه به منابع دست دوم است، به بررسی حقوق زن با توجه به کتاب دوائر الخوف پرداخته است. مقاله سوم با عنوان «رهیافت جامعه شناختی نصر حامد ابوزید به مسئله زن در جهان معاصر عرب» (جان احمدی، و همکاران، ۱۴۰۰) در صدد گردآوری منابع در اندیشه ابوزید بالاخص حقوق زنان با توجه به کتاب دوائر الخوف برآمده است. مقاله چهارم در خصوص «جایگاه زنان از دیدگاه ادیبان نواندیش مصر نوین» (دادخواه و همکاران، ۱۳۹۲) می باشد که بدون اشاره به روش شناسی موضوع به بیان دیدگاههای محمد عبده، قاسم امین، رفاعه بدوی طهطاوی پرداخته است. بدون آنکه بستر آن را در قوانین ایران بیاد. البته لازم به ذکر است برخی از نومعتزلیان همچون ابوزید به قاسم امین نقدهایی وارد و روش شناسی او را نقد می کنند. بنابراین اینکه وی پیرو اندیشه نومعتزله باشد را باید به دیده تردید نگریست. آنچه مقاله پیش رو را از دیگر مقالات متمایز می نماید، بررسی تطبیقی و نسبت سنجی چنین نظریاتی در قوانین ایران که مبتنی بر فقه شیعه می باشد، است. همچنین در مقاله پیش رو تلاش گردیده که جایگاه زن را نه تنها در آثار نصر حامد ابوزید که در آثار دیگر نومعتزلیان مدرن و نه متقدم بیابد.

لذا با توجه به مطالب فوق، این نوشتار در صدد پاسخ گویی به این سوالات است که نومعتزله با چه خوانشی در صدد نفی قوامیت و مالکیت بر زن برآمده است؟ و نوع نگاه شیعه دوازده امامی که قوانین ایران بر اساس اصل ۴ قانون اساسی مبتنی بر آن است، می تواند با این خوانش قرابتی داشته باشد؟

### یافته های تحقیق:

در پاسخ به این سوالات یافته های این پژوهش مبتنی بر آن است که عقل گرایی وجه مشترک بین اندیشه معتزله مدرن و اندیشه شیعه است و در هر دو به عنوان یکی از منابع استنباط حقوق اسلامی از آن بهره جسته اند. شناخت عقل به عنوان منبعی در استنباط احکام چه در اندیشه شیعه و چه در اندیشه معتزله مدرن باعث گردیده است که در برخی از تاویلات خود از متون دینی به ویژه در سنت به یکدیگر نزدیک شوند. اما از نظر مباحث ساختارگرایی و پساساختارگرایی و هرمنوتیک از یکدیگر فاصله می گیرند. بدین توضیح که در اندیشه شیعه مطالعه زبان به شیوه پساساختارگراها مورد تردید است. از همین رو قوانین



ایران در خصوص مسائل زنان با سرعت کمتری مورد تغییر قرار می گیرند. زیرا که ثابت نبودن مدلول در خصوص متون دینی تقریباً امر پذیرفته نشده ای است.

از طرفی فهم متون دینی از جمله قرآن به صورت هرمنوتیکی با توجه به مقدس بودن آن در بین فقهای ایران کمتر راه یافته است. بدین توضیح که کاربرد هرمنوتیک را مناسب متون غیردینی می دانند. اما در روش هرمنوتیک آنچه که بیشتر در بین فقهای شیعه در ایران مشاهده می شود گرایش ایشان به هرمنوتیک به صورت روشی آن است و نه فلسفی. به گونه ای که سعی می نمایند که مراد مولف را در هر صورت کشف نمایند و افق فکری خواننده در این دیدگاه نقش موثری ایفاء نمی نماید. با این وجود در نظام حقوقی ایران با بهره گیری از عنصر عقل، تغییراتی مبتنی بر مقتضایات زمان یا تاریخمندی احکام اسلام راه یافته است از جمله می توان به تغییرات مربوط به ارث زوجه از زوج، اعطای تابعیت مادر به فرزند و حتی بحث هایی در خصوص واژه «رجال» در اصل ۱۱۵ قانون اساسی اشاره نمود. همچنین لازم به ذکر است که علاوه بر اینکه عنصر عقل نزد شیعه و نومعتزله منجر به تاریخمندی احکام اسلامی می گردد، از درون آن نیز منطقه ای به وجود می آید که عقل بشر به صورت مستقل توانایی تصمیم گیری را دارد که بعضاً از آن به «منطقه الفراغ» یاد می شود.

#### ۱- شناخت شناسی اندیشه نومعتزله در رابطه با حقوق زنان

«نومعتزله» که وجه تسمیه آن به دلیل مشابهت در استفاده از عقلانیت معتزله؛ اما با به کارگیری مبانی نوینی دیگری است، در رویارویی با غرب و دستاوردهای آن به وجود آمد. آنان نه به مثابه بنیادگرایان اسلامی که تنها راه برون رفت از عقب ماندگی را فقط و فقط در سنت گذشته جست و جو می کردند، می اندیشیدند و نه مانند کسانی که تقلید صرف از غرب را توشه راه خود قرار داده بودند. این جریان راه سومی را انتخاب نمود که نه منکر غرب می شد و نه منکر آنچه دین اسلام در دل خود داشت. نومعتزله با توجه به عقل گرایی برگرفته از معتزله و نیز روش های نوین علوم انسانی در غرب به بازخوانی دوباره سنت پرداخت تا آن را از جزییات و دگماتیسمی که گرفتارش است نجات دهد. این جریان که با «سید جمال الدین اسد آبادی» و شاگردش «محمد عبده» شروع شد، با اندیشمندانی چون «نصر حامد ابوزید»، «حسن حنفی»، «محمد ارکون»، «محمد عبدالجباری» ادامه یافت. راهی که فراز و نشیب آن کم نبود و حتی هر یک از اندیشمندان این جریان را به نقد یکدیگر وا می داشت.

نومعتزلیان اصولاً در چارچوب «هستی شناسی»، و نیز «اومانیسم و فردگرایی»، مبانی نظریه خود را بنا نمودند. هستی شناسی بیانگر این موضوع است که جهان هستی جهان اختلاف ها و تفاوت ها است. ناسازگاری در سرشت طبیعت نهاده شده و امری اجتناب ناپذیر است. از ارسطو نقل شده که وی معتقد بود سراسر جهان هستی را کثرت و اختلاف و تنوع فراگرفته و انسان به عنوان موجودی که از قوه عقل برخوردار است می تواند دست به گزینش بزند و هر چه قدر تفاوت و تکثر بیشتر باشد؛ فرصت گزینش عقلی بیشتر می شود. (عظیمی گرگانی، ۱۳۹۲: ۱۲) نومعتزلیان به این امر توجه و با استفاده از همین مبنا و قرارداد عنصر





عقل در مرکزیت نظر خود، بیان نمودند که مثلا در قرآن حق اختلاف به مثابه ی حقیقتی وجودی و یکی از عناصر سرشت بشری به رسمیت شناخته شده است. اختلاف در رنگ، زبان، نژاد، قبیله و جامعه همگی اراده خداوند است، درست مثل آن که اختلاف عناصر تشکیل دهنده ی طبیعت را اراده فرموده تا نشانه‌ای بر وجودش باشد و در آیات ۲۱ و ۲۲ سوره روم می‌فرماید: «و از نشانه‌های وی اینکه از (نوع) خودتان همسرانی برای شما آفرید تا به آن‌ها آرام گیرید و میاتنان دوستی و رحمت نهاد، آری در این (نعمت) برای مردمی که می‌اندیشند قطعا نشانه‌هایی است». (عابدالجبری، ۱۳۹۸: ۱۸۹ و ۱۹۰)

بر همین منوال اندیشمندان نومعتزله نیز با به کارگیری عنصر عقل که در سرشت بشر نهادینه شده است به بحث تاریخمندی احکام اسلامی پرداختند و به منظور پروردن آن از علوم انسانی نوین بهره بردند. یکی از شیوه‌های به کارگرفته شده توسط آنان استفاده از زبان شناسی «دوسوسور» است. دوسوسور به مسئله «درزمانی» *Linguistique Diachronique* و «همزمانی» *Linguistique Synchronique* توجه داشته است. وی اولی را مربوط به تحولات تاریخی و دومی را مربوط به جنبه ساکن (ایستایی) زبان می‌داند. (دوسوسور، ۱۳۷۸: ۱۱۷)

نومعتزلیان همگام با تغییرات روش شناسی علوم انسانی در غرب پیش رفتند و پس از ساختارگرایی، پساساختارگرایی را در مطالعات خود به کار گرفتند و از اندیشمندانی سرشناسی چون «دریدا» و «گادامر» تاثیر پذیرفتند. دریدا بر این عقیده است که مدلول دائما می‌تواند تغییر نماید و امری تغییر ناپذیر نیست. بنابراین بازی دلالت را تا بی نهایت گسترش می‌دهد. (دریدا، ۱۳۹۷: ۵۶۲)

گادامر در مسیر هرمنوتیکی و نیز درک خود از فهم به «فاصله زمانی» به عنوان رکن دیگر اندیشه خود می‌رسد. ولی برخلاف شلایرماخر که اعتقاد داشت مفسر باید متن را بهتر از مولف درک نماید، (واعظی، ۱۳۸۶) معتقد بود که هر عصری باید متن منتقل شده را به روش خاص خود درک کند، زیرا متن متعلق به کل سنتی است که محتوای آن به عصر و دوره خود علاقه دارد و در آن به دنبال درک خویش است. گادامر معتقد بود که درک یک متن به احتمالات نویسنده و مخاطبان اصلی آن بستگی دارد. وی همچنین معنای دور هرمنوتیک شلایرماخر را به گفت و گوی بین مفسر و مولف تعبیر می‌نماید و از همین رو معتقد است که درک، یک فرایند تولیدی است. (Gadamer, 2004: 307)

اگر بخواهیم به تذکار دو مولفه اصلی اندیشه نومعتزله در رابطه با حقوق زنان بپردازیم، شاید دو مولفه عقل گرایی و تاریخمندی احکام اسلامی قابل تامل تر باشد. در اینجا در خصوص عنصر عقل گرایی باید گفت نومعتزله و امدار عقل گرایی معتزله است. جاحظ تفاوت و برتری انسان نسبت به دیگر موجودات را ناشی از قدرت و توانایی اش بر فعل و اختیار می‌داند و از این قدرت و توانایی وجود عقل را استنباط می‌کند. اما اعتقاد داشت که شناخت و عقل متناسب با احتیاج بشر ضرورت و کاربرد دارند (ابوزید، ۱۳۷۸: ۶۲) لازم به ذکر است که در خصوص شناخت و انواع علم بین معتزله و اشاعره بحثهای بسیاری صورت گرفته است، اما بحث میان باقلانی به عنوان نماینده اشاعره و قاضی عبدالجبار معتزلی حائز اهمیت است. باقلانی علم ضروری را علمی می‌داند که در درون انسان وجود دارد و همراه با حواس پنج گانه شناخته می‌شود. مانند علم انسان به خدا، لذت و



درد. وی در مقابل علم ضروری علم نظری را قرار می دهد که ناشی از تفکر و استدلال در احوالت معلوم به دست می آید (ابوزید، ۱۳۷۸: ۶۹ و ۷۰) اما قاضی عبدالجبار معتقد بود شناخت در معنای مطلق نیز یک فعل انسانی است تا بتواند تکلیف و مسئولیت را در برابر فعل مشخص نماید. بنابراین از نظر قاضی علم ضروری نیز ناشی از عقل است نه متمایز از آن. وی عقل را تعدادی از علوم خاص می داند که اگر مکلف آنها را دانست می بایست آن را ادا نماید. بنابراین چنین تاکیدی بر عقل نشان از این دارد که از نظر معتزله بشر به طور یکسان از قدرت عقل برخوردار شده است. بدین معنا که انسان ها در عقلی که خداوند به آنها عطا نموده برابرند. (ابوزید، ۱۳۷۸: ۷۶)

نومعتزله به مثابه معتزله عقل گرایی را در مرکز استدلال خود قرار می دهد و حتی تاریخمندی احکام اسلامی، هرمنوتیک و بازخوانی از سنت حول محور عقل می چرخد. از میان اندیشمندان نومعتزله عابدالجبری و محمد ارکون به مسئله عقل عربی و عقل اسلامی به صورت ویژه توجه نموده اند. جابری در تعریف خود از عقل عربی به اندیشه و ایدئولوژی فکر نمی کند، بلکه به ابزار تولید چنین اندیشه هایی تمرکز می نماید. به همین دلیل است که وی به مسئله زبان توجه ویژه نشان می دهد. بنابراین اندیشه عربی نه تنها به دلیلی که بازتاب دهنده آراء و نظرات اعراب است، اندیشه عربی خوانده می شود، بلکه چون نتیجه شیوه یا روشی از اندیشیدن است که در شکل دادن آن، داده های فراوانی، از جمله واقعیت خود اعراب (با همه نمودهای ویژه اش) نقش داشته اند، اندیشه ای عربی قلمداد می شود. (عابد الجابری، ۱۳۸۹: ۲۴ و ۲۵)

جابری برای نشان دادن اهمیت عقل از اخلاق آغاز می کند و بیان می دارد پایه اخلاق در هر عصر و دوره ای می تواند ناشی از وجدان، عقل، دین و امثالهم باشد. وی بحث خود را در ادامه اینگونه بیان می کند که بعضا در جامعه عربی عقل اساس اخلاق است و دلیل اینکه قرآن مردم را به تعقل دعوت نموده، ناشی از همین دیدگاه است. وی معتقد است که گرچه عقل عربی، میراث دار عقل یونانی است اما به پویایی عقل یونانی نمی باشد. (عابد جابری، ۱۳۹۶: ۱۶۴-۱۵۵) جابری یکی از علل ایستایی عقل عربی را امتزاج با سنت پارسی و ایرانی و درگیر شدن آن با «اخلاق اطاعت» تلقی می کند. وی اذعان می دارد که در چنین رویکردی عقل هیچ جایگاهی ندارد بلکه یک نفر برای همه تصمیم می گیرد و دیگران ناچار به اطاعت اند و نهایتاً با استناد به متون مربوط به این دوره این نتیجه را می گیرد که پست شمردن جایگاه زن ناشی از «اخلاق اطاعت» است. زیرا در «اخلاق اطاعت» پادشاهان پارسی، زن به منزله کامجویی برای جنس مذکر در نظر گرفته می شود. (عابد جابری، ۱۳۹۶: ۳۲۹ و ۳۳۰)

در همین راستا جابری برای نقد عقل عربی از روش ساختارگراها و پساساختارگراها استفاده می کند. بدین توضیح که نخست متن را به عنوان یک ساختار در نظر می گیرد و در این قسمت زبان به ما هو زبان را بررسی می نماید. در مرحله دوم از رویکرد خود با نگاه پساساختارگرایی که در نهایت منجر به هرمنوتیک فلسفی بالاخص هرمنوتیک گادامر می گردد، متن قرآنی را



ارزیابی می کند. به عبارتی در مرحله دوم جابری سعی می نماید با درگیر نمودن خواننده با متن، این امر را بیان کند که در هر دوره ای دال می تواند مدلول مختص به خود را داشته باشد. (مسعودی و استادی، ۱۳۸۸: ۴۲)

محمد ارکون به مانند عبدالجبری تعریف مشابهی از عقل ارائه می نماید، اما ارکون نه عقل عربی که عقل اسلامی را در نقد خود در نظر می گیرد. وی منظور خود را از عقل اسلامی اینگونه بیان می دارد: «منظور من بازسنجی انتقادی و ارزیابی دوباره سراسر میراث اسلامی از پیدایش قرآن تا امروز است». ارکون تقریباً ۵ دوره را برای عقلانیت اسلامی در نظر می گیرد. ۱- مرحله شکل گیری اولیه اندیشه اسلامی، ۲- دوران عقلانیت، ۳- دوران مدرسی (اسکولاستیک)، ۴- دوران نوزایش، ۵- دوران جنبش ملی عبدالناصر و انقلاب اسلامی ایران. از نظر ارکون مرحله اول مربوط به سرچشمه های تکوین است. بدین معنا که در این جا «عقل» به صورت مصدری در قرآن نیامده، بلکه بیشتر به صورت استفهامی است مانند افلا تعقلون؟ افلا یعقلون؟ و این نشان از این دارد که عقل در نص قرآنی جایگاه ویژه ای دارد. (صالح و ارکون، ۱۳۷۸: ۲۱)

مرحله دوم مرحله بالندگی عقلانیت اسلامی است که از قرن دوم هجری با ظهور معتزله شروع می شود و در این دوره نیز فلسفه یونانی به اندیشه اسلامی راه می یابد و باعث تولید محتوای مخصوص به خود می گردد. اما دوره سوم چالشی میان اهل اجتهاد و اهل تقلید به وجود آمد. از نظر ارکون دوره تقلید از زمان فروپاشی حکومت مرکزی شروع شد. به گونه ای که نه تنها هیچ اندیشه ای زاده نشد، بلکه اندیشه دوره شکوفایی به صورت طوطی وار بیان گردید. به اعتقاد ارکون جامعه اسلامی هنوز در همین دوره باقی مانده است. (صالح و ارکون، ۱۳۷۸: ۲۳) در واقع در دوره سوم اندیشیدن به صورت آزاد منع می شود. اما همزمان با دوره رنسانس در غرب و مستعمره قرار گرفتن سرزمینهای اسلامی، بهره وری از غرب به سمت این سرزمینها شروع می گردد. اما از نظر ارکون آنچه که در این دوره بیشتر خود را نشان داد بهره گیری مادی بود و نه عقلانی و آنچه توسط عبده، امین خولی و امثالهم به وقوع پیوست ادامه داده نشد و این را دوره چهارم قلمداد می کند. اینکه ارکون دوره پنجمی را به عقلانیت اسلامی خود اضافه می نماید، بدین دلیل می باشد که وی معتقد است سرزمینهای اسلامی کماکان گرفتار استعماراند و با آزاد شدن فلسطین دنیای اسلام، خود را در برابر خود می بیند و با چالش بزرگی رو به رو می شود که راه حل آن بازگشت به سنت و بازخوانی آن با علوم جدید را چاره بحران جوامع اسلامی می دانند. (صالح و ارکون، ۱۳۷۸: ۲۴ و ۲۵)

بخشی از مفهوم عقل اسلامی ارکون و دغدغه ای که وی دارد را می شود در نقدهایی که بر رساله شافعی می نماید دریافت نمود. در این رساله ارکون به این بحث می پردازد که آنچه از عقل اسلامی دریافت شده پذیرش در همان حیطة است که ظاهر آیات به ما داده است. به گونه ای در این دریافت حق هیچ گونه کندو کاو و پرسش معرفت شناسانه ای وجود ندارد. لذا عقل در مقام «عقیده» قرار می گیرد. عقل که همان عقیده باشد از واژگانی چون «تسبیح»، «تعظیم» و «بزرگداشت» پا را فراتر نمی نهد. عقل آمده است که فقط درک نماید. درک آنچه که وحی شده و از طریق آن به آرامش دست یابد. در این دیدگاه



گویی که قرآن در یک خلاء نازل شده است و نه از باب تعدیل و اصلاح آنچه که جامعه عرب در آن روزگار درگیرش بود. با این خوانش فقیه هم در یک خلاء به اجتهاد می پردازد. (ارکون، ۱۳۹۲: ۱۱۵-۱۰۱)

در واقع ارکون به بحث مهمی می پردازد. اینکه عقل به معنای فوق به منزله نادیده گرفتن «انسان» است. در صورتی که ارکون در پژوهش خود به بحث انسان گرایی در اسلام می پردازد، تا نشان دهد نمی توان در فرایند تاویل، تفسیر و فهم قرآن بدون در نظر داشتن انسان و فرهنگی که متأثر از آن است به نتیجه ای مطلوب دست یافت. به همین دلیل است که اکثر جوامع اسلامی در بحث قانونگذاری خود بالاخص در بحث حقوق زنان دائم به یک بن بست مواجه می شوند. بن بستهایی که بعضا نافرمانی هایی مدنی را از سوی زنان در پی دارد. ارکون به جای بحث در مورد حقوق زنان و مردان، انسان به ماهو انسان را مدنظر قرار می دهد.

وی معتقد است سه نوع انسانگرایی را در اسلام می توان از هم جدا نمود و آن سه نوع عبارتند از: «انسان گرایی دینی»، «انسان-گرایی فلسفی» و «انسان گرایی ادبی». (ارکون، ۱۳۹۵: ۵۵۵) وی مهم ترین ویژگی انسان گرایی دینی را احساس تقویت کننده ی معنویت می داند که هر مومن و دین داری آن را دارد و باعث می شود که خود را در زمره مخلوقات برتر و نجات دهنده یابد. یعنی در زمره ی مخلوقاتی که نعمت الاهی شامل حالشان شده و ملکات خاصی دارند که می توانند با کمک آنها در این جهان و جهان آخرت شکوفایی کامل داشته باشد. ارکون در انسان گرایی ادبی معتقد است که قواعد جدی و سفت و سختی در رفتار لازم است. قواعدی که هدف از آنها فراهم آوردن خیر برای انسان ها از راه پرورش امکانات جسمی و معنوی و فرهنگی افراد و یاری اشان به شکوفایی است. انسان گرایی فلسفی تلفیقی از دو انسان گرایی فوق است. اما در قیاس با آنها این ویژگی را دارد که پایبند به نظام فکری دقیق تر و جدی تر است. ویژگی دیگر آن جست و جوی پرتنش و دغدغه آمیز و روش مند حقیقت دربارهی جهان، انسان و خدا است. (ارکون، ۱۳۹۵: ۵۵۶ و ۵۵۷) بنابراین در اندیشه ارکون هیچ تفاوتی از نظر عقل بین زن و مرد نیست. هیچ کس بر دیگری مالکیت ندارد و تمایز میان انسان به مانند آنچه که معتزله بر آن معتقد بود ناشی از به کارگیری قوه عقل و علم و دانش آنها برمی گردد. در این تفکر زنان به همان اندازه می توانند مسئولیت اجتماعی و سیاسی را پذیرا شوند که مردان می توانند.

از طرف دیگر بیان شد از محورهای مهم دیگر فکری نومعتزله اعتقاد آنان به تاریخمندی است. بحث تاریخمندی احکام اسلامی در واقع منتج از همان عقل گرایی است، اما به سبب اینکه برخی از اندیشمندان نومعتزله به صورت خاص به این مبحث توجه نموده اند در این مقاله نیز به صورت مجزا بدان نگرسته می شود. به باور نومعتزله آموزه ها و احکام اسلامی متناسب با شرایط زمانی و مکانی عصر نزول بوده و از این رو معتقدند که این آموزه ها امروزه اعتباری ندارد. (گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹: ۱۲۰) به عنوان مثال هنگامی که عابد الجابری به تشریح جایگاه و موقعیت زنان در قرآن می پردازد دقیقا به بحث تاریخمندی احکام اسلامی نظر دارد. وی بیان می دارد مسئله برابری بین زن و مرد یک امر اندیشیده در قرآن بوده و از همان ظهور اسلام بدان





توجه شده است. وی مستند ادعای خود را آیاتی می داند که در آنها عباراتی چون «من ذکر و انثی»، «المسلمین و المسلمات» و «المؤمنین و المؤمنات» به کار رفته است. (عابد الجابری، ۱۳۹۸: ۲۱۰)

جابری به این نکته اذعان می نماید که در قرآن احکامی وجود دارد که بعضا نوعی تفاوت بین زن و مرد را ایجاد می نمایند. مانند اینکه در قرآن شهادت دو زن برابر شهادت یک مرد دانسته می شود و در توجیه آن قرآن بیان می دارد که دلیل آن فراموش کاری زنان است (آیه ۲۸۲ سوره بقره)، اما این بدان معنا نیست که خطا و نسیان جز سرشت زن باشد، بلکه ناشی از شرایط اجتماعی بوده که زن در آن می زیسته است. وی در ادامه به مسئله ارث زنان می پردازد و نصف بودن سهم الارث زن را نیز به مثابه شهادت ناشی از شرایط زمان نزول قرآن قلمداد می کند. در آن زمان نیز بسیاری از قبایل یا مانند دستور قرآن عمل می نمودند، یا اینکه زنان را کلا از ارث محروم می کردند. زیرا با توجه به شرایط قبیله ای که متکی بر مالکیت مشاع زمین و چراگاه بود، به ارث بردن زمین و چراگاه از جانب زن موجب جنگ و منازعه میان قبایل می شد. بنابراین قرآن با توجه به شرایط زمان نزول سعی نموده که راه حل میانه ای را برای ارث زنان انتخاب نماید. جابری در ادامه تحلیل خود بیان می دارد که وجود نفقه بر عهده مرد در شریعت اسلامی به نوعی به دلیل جبران سهم الارث زنان است تا به گونه ای برابری لازم بین زن و مرد برقرار گردد. (عابد الجابری، ۱۳۹۸: ۲۱۰ و ۲۱۱)

اما در مورد تعدد زوجات عابد الجابری آن را امری «ناندیشیده» قلمداد می کند و بیان می دارد که ابطال این امر در آن زمان با توجه به مقتضیات روزگار امری نامطلوب بوده است. بدین توضیح که بحث تعدد زوجات همراه با آیاتی آمده است که در خصوص منع خوردن مال یتیم است. در آن زمان مردان عرب به واسطه اینکه از یتیمان مالی نصیب ایشان می شود تا ۱۰ زن نیز اختیار می کردند که قرآن سعی نمود این امر را به شرط رعایت عدالت میان زنان به ۴ زن محدود نماید. در نهایت جابری این نتیجه را می گیرد که چون تعدد زوجات در مقوله «ناندیشیده» در زمان نزول قرآن بوده و امروزه به امر «اندیشیده» تبدیل شده است، تغییر حکم آن امری خلاف شریعت اسلامی نیست. (عابد الجابری، ۱۳۹۸: ۲۱۲ و ۲۱۳)

بحث در خصوص «ناندیشیده» نه تنها در منظومه فکری عابد الجابری که در منظومه فکری محمد ارکون هم منظور ارکون از «ناندیشیده»، مسئله یا قضیه ای است که در دوره ای از تاریخ، به دلایلی مانند موانع فکری و یا سیاسی، از جمله نبودن سازوکارهای روشی و پژوهشی مناسب یا اکتفا کردن به دانش موجود در آن زمان و نیز وابستگی اندیشه به نتایج به دست آمده از یقین های مورد توافق همه و دولت، بدان توجه نشده است. در واقع هر موضوع اندیشیدنی که می توان به آن اندیشید بنا به دلایل فوق از حوزه اندیشیدن خارج شده است. اما «اندیشه ناپذیر» موضوعی است که در خارج از نظام معرفتی و تاریخی موجود و خارج از گستره مجاز از لحاظ سیاسی، اجتماعی و دینی است. به عبارت دیگر، دلایل و شرطها لازم برای اندیشیدن به آن موجود نیست؛ بنابراین اندیشیدن به آن در حکم غیر ممکن و یا از لحاظ موضوعی ممتنع می شود. (مالکی و بخشایش اردستانی، ۱۳۹۵: ۱۸۲)



ابوزید یکی دیگر از اندیشمندان نومعتزله است که با تمرکز بر زبان شناسی سعی می نماید تاریخمندی احکام اسلامی را به اثبات رساند. وی نیز فرهنگ جامعه را در تحلیل خود از قرآن به عنوان یک دالی می گیرد که مدلول ثابتی نخواهد داشت. وی بیان می دارد: « در درون متون، همواره نظام های دلالتی ثانوی ای در حال تعامل و کنش متقابل با نظام عمومی متن اند. از این رو، برخی نشان گره های متن فراتر از حوادث خاص و جزئی اند و برخی دیگر در دایره ی همین رویدادهای خاص محصورند و تنها بدین امور اشاره دارند. (ابوزید، ۱۳۹۸: ۱۹۴) ابوزید هنگامی که به بحث نسخ در آیات قرآنی می رسد؛ بیان می دارد که بحث جانیشینی آیه ای با آیه دیگر یا ابطال حکمی با حکم دیگر را می توان از زوایای مختلف نگریست که یکی از آنها روش گام به گام در تشریح با توجه به تغییرات اجتماعی است. از نظر او اعتقاد جازم بر اینکه بر خداوند تغییرات اعراض نمی شود امری درست نیست چرا که تغییر و تحول از ویژگی های ضروری واقعیت خارجی و جریان دائمی و سیال است. (ابوزید، ۱۳۹۸: ۲۱۴) در واقع وی در صدد پاسخ به این امر است که علم، قدرت و توانایی خداوند مبنی بر این می باشد که احکام متناسب با مقتضیات زمان قابلیت تغییر و دگرگونی را داشته باشند. ابوزید در ادامه توضیح می دهد که آیات منسوخ به طور کلی کارکرد خود را از دست نمی دهند، بلکه در دروه ای اجرای آن موقتا تعلیق می شود تا اگر زمینه آن فراهم آمد بار دیگر به اجرا درآیند. (ابوزید، ۱۳۹۸: ۲۱۸)

دیدگاه ابوزید در خصوص تاریخمندی احکام اسلامی آنجا به وضوح مشخص می گردد که بیان می دارد: « نادر دانستن «نص» به دلیل طبیعت زبان است که در دلالت آن تجرید و تعمیم راه دارد. هم از این روست که دلالت بخشی در زبان به طور کلی و در متون برجسته ادبی به طور خاص، جدا از دیالکتیک متن و خواننده نیست. اگر از دایره منطوق به حدود دلالت مفهوم سری بزنیم، خواهیم دید که دلالت از عمل قرائت و تاویل نهفته در قرائت جدا نیست. این معنا برای دلالت تا حد زیادی به معنای امروزی دلالت نزدیک است که در آن، عمل قرائت- و به تبع آن، تاویل- بر منبای داده های زبانی متن، یعنی از دایره منطوق، آغاز نمی شود، بلکه پیش از آن، از زمینه ی فرهنگی خواننده ای آغاز می شود که قصد قرائت متن را دارد». (ابوزید، ۱۳۹۸: ۳۰۴ و ۳۰۵) در ادامه می افزاید اینکه فقط تفسیر قدما را در خصوص قرآن بپذیریم گویی ما پیرو چارچوب فرهنگی نسل اول مسلمانان هستیم و این با ویژگی فرامکانی و فرازمانی بودن قرآن در تضاد است. (ابوزید، ۱۳۹۸: ۳۶۹)

به زعم ابوزید اسلام تجربه ای تاریخی است؛ باید از این تجربه استفاده کنیم. زیرا چیزهای زیادی به ما می آموزد. این تجربه به ما می آموزد به منزله یک دین و عقیده بدون اقدام برای نوسازی آن به منظور پاسخ گویی به نیازهای جوامع و چالش هایی که با آن مواجه می شود، نهایتا گرفتار جمود فکری کنونی می شویم. جمود و محدود اندیشی که مسئول رشد سرطانی اقتدار گفتمان دینی- سیاسی یا سیاسی-دینی کنونی است؛ گفتمانی که فرد را به نام دین آزادی، در زنجیر قهر و زور به بند می کشند و او را به اعتراف و اطاعت از این پندار و می دارند که اطاعت و فرمانبرداری از پادشاه و امیر و «جماعتی» که اسلام و آمرزش پروردگار را به انحصار خود در آورده اند، اطاعت از خداوند متعال است. (ابوزید، ۱۳۹۶: ۵۱)



ابوزید چنین مقدماتی را در خصوص مسائل زنان به کار می گیرد. از این رو بیان می دارد که مشکل اصلی گفتمان دینی و سیاسی اکنون، این است که خانواده را یک ساختار اجتماعی خود بسنده و خودکفا می داند. ساختاری که دیگری نیازی به بیرون ندارد و تمام نیازهای فکری، معنوی و مادی خود را می تواند در درون بیابد. در صورتی که این گفتمان این واقعیت را که ساختار خانواده متأثر از دیگر ساختارهای اجتماعی است نادیده می گیرد و روابط اعضای آن را تنها به امر و نهی می کاهد. (ابوزید، ۱۳۹۷: ۷۷) ابوزید این دیدگاه را به خصوص در مورد مسئله زنان موثر می بیند و آنچه که امروزه موجب فروپاشیدگی خانواده در جوامع اسلامی گشته است را ناظر بر همین امر می داند. وی معتقد است که مسئله زنان نیز ذاتا ماهیت انسانی و اجتماعی دارد و بنابراین از مسئله مردان جدا نیست. به عبارتی در تحلیل پدیده های اجتماعی که در نهایت منجر به قانونگذاری می شود نمی توان آنچه که از ارتباط زن و مرد به وجود می آید را نادیده انگاریم و فقط به بحث بیولوژیکی آن توجه نماییم و قانون را بر اساس تمایز بیولوژیکی که امری پذیرفته هست بنا نهیم. (ابوزید، ۱۳۹۷: ۷۹) از همین رو است که ابوزید ندای «نابرابری» را ناشی از واقعیت های بیولوژیکی می داند که به زن به جای «انسان» به چشم یک «موجود مونث» می نگرد. (ابوزید، ۱۳۹۷: ۹۷)

حسن حنفی «تاریخمندی» را به معنای پیدایش، پاکیزگی و بالندگی پدیده ای، در جامعه ای ویژه با زمینه های جغرافیای مرزبندی شده و در دوران و زمان ویژه ای می داند. (حنفی، ۱۳۷۵: ۳۸) از همین رو بیان می دارد: «تاریخمندی دانش کلام در تاریخ فرقه ها و تاریخ نظام یعنی قواعد عقاید و تاریخ فرهنگ و تاریخ عصر یا زمان آشکار می گردد. تاریخ فرقه ها اثبات می کند که فرقه های کلامی در بستر اجتماعی و سیاسی ویژه ای که تاریخنگاران فرقه ها توصیف کرده اند، پدیده آمده اند». (حنفی، ۱۳۷۵: ۴۰ و ۴۱) در ادامه حسن حنفی به مانند ارکون به «انسان» توجه ویژه می نماید و تاویل از تاریخ کهن را بازگشت به مفهوم «انسان به ماهو انسان» فارغ از جنسیت می داند.

وی معتقد است: «ماده الهیات کهن در حقیقت، انسان باوری جدید است و ذات و صفات از انسان کامل زنده عالم قادر پرده برمی دارد». از نظر حنفی با این دیدگاه می توان حقوق از میان رفته انسان را در این دوران از درون عقیده و مغز توحید باز یافت و به همین دلیل است که می بایست به دو نظریه مهم در باب انسان در دو اندیشه اشاعره و معتزله توجه کنیم. (نظریه ذات و صفات و افعال نزد اشاعره و دو اصل توحید و عدل نزد معتزله). البته حنفی یادآوری می کند که قرار نیست از اساس به عقب بازگردیم بلکه نیازمندیم بن مایه هایی را از دانش کهن برداریم و علم نوین را بر روی آنها بنا نماییم. (حنفی، ۱۳۷۵: ۴۶) این تحلیل وی به گونه ای یادآور نظریه «پیش داشت» For-having هایدگر در نظریه هرمنوتیکی وی است. در واقع هایدگر معتقد بود که در تفسیر ما یک پیش فرضهایی را در اختیار داریم که این پیش فرضها هستی به ما می دهد. (هایدگر، ۱۳۹۸: ۲۰۱ و ۲۰۲)



بحث در خصوص «انسان» در اندیشگاه معتزله که حنفی آن را در بازسازی سنت موثر می داند، از این قرار است که از نظر ایشان توحید اساس و منشاء رفتار انسان در پهنه امور شرعی و عقلی، یعنی اعمال عبادی و تعاملات انسانی و از جمله رویکردهای سیاسی است. (محسن، ۱۳۸۵: ۴۸) اما در خصوص اصل عدل که تقریباً در اندیشه امامیه و معتزله با رویکردی مشابه به آن نگرسته شده، این نکته مهم است که ایشان عدل را صفت الهی می دانند. بر اساس باور معتزله، این صفت را می توان با معیار عقلی ثابت کرد. معتزله نیز معتقدند که خداوند بر عهده بندگان خود تکلیف انجام نشدنی نمی گذارد و نیز، انسان ها، در پیشگاه الهی، بابت افعال آزاده خود مسئول خواهند بود. از این رو معتزله لطف الهی را نتیجه عدل وی می دانند. (بارانی، ۱۳۹۳: ۱۰۷) معتزله از موضوع عدل، جبر و اختیار را استنباط نمودند و بیان داشتند که بعضاً در دروه های از تاریخ از مسئله جبر به منظور سرکوب مردم توسط حاکمان از جمله امویان استفاده شده استبه گونه ای که مردم به این معتقد بودند که آنچه امویان به ایشان تحمیل می نمایند همان کلام خداوند است. (محسن، ۱۳۸۵: ۵۱) اما اشاعره در خصوص جبر و اختیار، راه حل میانه ای را بین اصحاب رای و حدیث پیش گرفت و نظریه «کسب» را ارائه نمودند و آن را واقعیت کسب صدور فعل از انسان با قدرتی که هنگام فعل در او ایجاد می شود بیان نمود. وی اظهار داشت خدا خالق افعال ارادی انسان و انسان کاسب این افعال است. (نوروزی، ۱۳۹۱: ۱۶۶ و ۱۶۷)

بنابراین حسن حنفی در پی رجوع دوباره به مسئله آزادی و اختیار از منظر دین است. اما در اینجا دغدغه وی نیز آزادی «انسان» فارغ از جنسیت آن است. به گونه ای که تا این مسئله حل نگردد نمی توان در قانونگذاری در خصوص حقوق شهروند اعم زن و مرد به نتیجه مطلوب رسید. مشابه چنین نگرشی را شهید مهطری مطرح می نماید. ایشان نیز در بدو امر از «انسان» سخن به میان می آورند و وی را موجودی مسئول، آزاد و مختار قلمداد می کنند. به زعم ایشان انسان به گونه ای خلق شده که نسبت به پیرامون خود آگاهی داشته باشد و مبتنی بر این آگاهی بتواند با استفاده از استعدادهای که خداوند در وجودش نهاده است به مانند قوه عقل و اراده، آینده خویش را بسازد و مسیری که می خواهد برگزیند. (جهانشاهی، ۱۴۰۰: ۴۴)

## ۲- عقل گرایی و تاریخمندی احکام اسلامی نزد فقهای شیعه در رابطه با حقوق زنان

مقوله ی عقل نزد شیعیان و فقهای امامیه تا حدی دارای اهمیت است که مقدمه کتاب الکافی تالیف ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی با عنوان «کتاب العقل و الجهل» آغاز می شود. از کلینی نقل شده است که در آن دوران که گفتمان های کلامی و غیر کلامی مکاتب و مذاهب فکری گوناگون در سراسر جامعه اسلامی سایه افکنده بود و مردم به مذاهب گوناگون جذب می شدند، تنوع مذهب و راهی که هر یک نشان می دادند، اغلب باعث گمراهی بود. درواقع کلینی نیز علت این ناآگاهی را ناشی از این می داند که مردم دین خود را به جای کتاب و سنت از دهان مردم می گرفتند و همین امر باعث شد که بر مردم روزگار، کیش های باطل و مذاهب زشتی که تمام شرایط کفر و شرک را دارد، رخنه کند. (ملاکاطمی، ۱۳۹۸: ۲۹ و ۳۰) از همین رو است که کلینی کتاب خود را با بحث عقل و جهل شروع می نماید. زیرا که در اندیشه شیعه نیز به مانند دیگر مکتب





کلامی عصر خود یعنی معتزله، اصل تکلیف، ثواب و عقاب مبتنی بر «عقل» است. لذا مبحث «عقل» بر همه مباحث اصول متقدم تر است. مضافاً اینکه در آن زمان مکاتب کلامی بسیاری شکل می‌گیرد که هر یک برای دفاع از اصول خود به عنصر عقل توسل می‌جویند و امامیه از این امر مستثنی نبود. همچنین رکن بنیادین و نهادینه سازی نظام فکری مکتب اهل بیت و احیای تمدن اسلامی عقلانیت و جهل ستیزی است. در نتیجه پرداختن به مباحث عقل و جهل بهترین روش در ترسیم مدینه فاضله و نوسازی تمدن اسلامی است. (ملاکاظمی، ۱۳۹۸: ۳۰ و ۳۱)

همانطور که در مورد معتزله و نومعتزله بیان گشت، آنها معتقد بودند که عقل نیز بین مردم به صورت یکسان وجود دارد. در واقع همین امر نزد فقهای شیعه مورد پذیرش است. ایشان از اصطلاح «عقل الطبع» (عقل مطبوع) یا همان گوهر قدسی نام می‌برند که خداوند در طبیعت انسان قرار داده و منظور از «عقل التجربه» (عقل مسموع) نیز همان گوهر قدسی است، ولی گوهری که با تمرین و تجربه، شنیدن و خدمت استاد رفتن، کامل تر می‌گردد. لذا طبق چنین دیدگاهی می‌توان بیان نمود که زنان از عقل کمتری نسبت به مردان برخوردار نیستند. کمالینکه برخی از مواد قانونی کاملاً عکس این امر را بیان می‌نماید. به عنوان مثال در ماده ۱۴۷ قانون مجازات اسلامی سن بلوغ دختران را برای مسئولیت کیفری ۹ سال تمام قمری ذکر نموده است و بدیهی که شناخت مسئولیت کیفری و عواقب ناشی از فعل یا ترک فعل مجرمانه ناشی از قوه عقل و ادراک است. همچنین ملاک رشد در نظام حقوقی ایران برای تمامی شهروندان اعم از زن و مرد ۱۸ سال تمام شمسی است.

در بیان قوه عقل در انسان بیان شده، گزینه ای است که با علم و تجربه افزایش می‌یابد. شاید از همین رو است که در برخی از روایات به جای واژه «عقل»، «علم» به کار رفته است. (علیدوست، ۱۳۹۳: ۱۳۱) نکته قابل توجه این است که معتزله نیز به تعریف «علم» از «عقل» توجه داشته و از همین رو در بیان جایگاه عقل در اندیشه کلامی خود از علم ضروری و علم نظری استفاده می‌نمایند که مشابه «عقل عملی و نظری» نزد فقهای شیعه می‌باشد. زیرا «عقل نظری» نزد شیعه همان عقل مربوط به شناخت است. در مقابل «عقل عملی» مربوط به عرصه باید ها و نبایدهای عملی است. شایسته ها را باید انجام داد و ناشایسته ها را باید ترک کرد. (شفیعی، ۱۳۸۱: ۱۰۶)

لازم به ذکر است که نزد شیعیان نیز حسن و قبح عقلی مورد قبول واقع شده و حسن و قبح را دو صفتی می‌دانند که برای کارهای ارادی انسان به کار می‌رود. بنابراین خوب، چیزی است که انجام دهنده آن سزاوار ستایش و پاداش نزد همه انسان های عاقل و زشت کاری است که کننده آن در پیشگاه همه انسان های فهیم در خور مذمت و مجازات می‌باشد. (شفیعی، ۱۳۸۱: ۱۰۷) با این حال در این خصوص اختلافاتی بین فقهای شیعه و معتزله دیده می‌شود به عنوان مثال از شیخ مفید نقل شده است که وی عقل را به تنهایی در شناخت خوب و بد ضعیف می‌داند و در این خصوص نیاز به وحی دارد. (کیانی فرید، ۱۳۹۳: ۷۸) به هر حال نباید این نکته را از یاد برد که اهمیت عقل نزد فقهای شیعه نیز در جایی است که افعال انسان نه ذاتا زشت و زیبا هستند و نه زمینه آن دو در آنها وجود دارد، بلکه کاملاً خنثی می‌باشند. چنین کارهایی به موارد وقوعشان، گاهی



به خوبی و گاهی به بدی متصف می گردند (شفیعی، ۱۳۸۱: ۱۰۹) و در این نقطه است که نزد شیعیان «ما لانص فیه» یا «منطقه الفراغ» مطرح می گردد. یعنی منطقه ای که عقل نه تنها حکم به تامین یا ترخیص، بلکه حق تقنین برای بشر را می دهد. (ارشاد، ۱۳۹۳: ۶۷) در واقع این بخش بحثهای فراوانی را در خصوص حقوق زنان در سالهای اخیر ایجاد نموده که بر اساس آن می توان به حرام اعلام نمودن دوچرخه سواری و موتور سواری زنان اشاره نمود که بعضا با ممنوعیت قانونی هم همراه بوده است. در صورتی که بر اساس بند الف ماده ۲ آیین نامه صدور انواع گواهی نامه های رانندگی مصور ۱۳۹۰ مصوب در خصوص شرایط دریافت گواهی نامه موتور سیکلت بحث جنسیت مطرح نگردیده است.

البته نباید این نکته را فراموش نمود که در نزد فقهای شیعه عقل در استنباط حکم به دو قسم تقسیم می گردد: «استقلالی» و «غیراستقلالی». در کاربرد اول، عقل منبعی مستقل از قرآن و حدیث شمرده می شود. هرگاه عقل در انجام کاری مصلحت قطعی لازم التحصیل دید، می توان با استناد از این عقل، آن کار را واجب شرعی خواند و بالعکس اگر آن کار را دارای مفسده قطعی دید می تواند از آن اجتناب کند. در کاربرد دوم عقل به عنوان ابزاری در خدمت منابع دیگر است. ابزاری که می توان به کمک آن حکم شرعی را از منابعی چون قرآن و حدیث استنتاج کرد. (علیدوست، ۱۳۹۳: ۱۳۴) با وجود این به نظر می رسد نزد شیعه عقل در غیر مستقلات عقلی حائز اهمیت بیشتری است تا در مستقلات عقلی. به عبارتی این امر نزد فقهای شیعه امر پذیرفته شده ای است که شریعت اسلام در خصوص همه امور، حکم دارد و این وظیفه مجتهد است که با علوم خاص زبان شناسی و دیگر علوم آن را استنباط نماید. بنابراین مجتهد می بایست در به کارگیری علوم نوین مساله زمان و مکان را مدنظر قرار دهد. کما اینکه از امام خمینی نقل شده که بیان داشته اند، زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده است. مساله ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مساله در روابط حاکم بر سیاسی و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند. از این رو عقل گرایی شیعه نیز به مانند معتزله و نومعتزله به مساله تاریخمندی پیوند می خورد. (شفیعی، ۱۳۸۱: ۱۱۴ و ۱۱۵)

شهید مطهری به عنوان یک عالم شیعه نظرات در خوری تاملی در خصوص عقل و تاریخمندی احکام اسلام دارد. ایشان هنگامی که مقتضیات زمان را در احکام اسلامی تبیین می نمایند، از عقل شروع می کنند. شهید مطهری بیان می دارد گرچه در شیعه عقل حجت است اما به کارگیری عقل نیز خود قانون دارد و هر کس نمی تواند به نام عقل هرگونه اظهارنظری داشته باشد. از دید ایشان از جمله احکام و قوانین عقل این است که عقل می بایست دنبال یقین برود. در اینجا شهید مطهری عقل را با عقل دکارتی مقایسه نموده و اظهار می دارند آنچه که دکارت آن را اولین قانون می دانست و بیان می داشت که تا موضوعی برای من روشن نباشد از آن پیروی نمی کنم، پیش از آن در اسلام و در قرآن وجود داشت. عقل می بایست دنبال مدارک موجود برای قضاوت رود. بنابراین در نظر شهید مطهری عدم شتابزدگی و به کارگیری طبیعت انسانی اولین رکن در به کارگیری عقل است. اما دومین روش استفاده اشتباه از عقل، راه و روش نیاکان است. در واقع این بخش از سخنان ایشان با



بازسازی سنت نزد نومعتزله، سازگاری پیدا می کند. شهید مطهری در ادامه نظرات خود در مورد استفاده طوطی وار از راه و روش نیاکان نقل قولی از فرانسیس بیکن می آورد که گفته است یکی از چیزهایی که عقل انسان را فریب می دهد راهی است که گذشتگان رفته اند. از این رو است که شهید مطهری بیان می دارد در هر دوره ای که پیغمبری آمد مردم آن عصر بیم داشتند که از راه و رسم پدرانشان دور گردند. سومین روش استفاده اشتباه از عنصر عقل نیز از دید شهید مطهری «اکابر» معاصر، یعنی بزرگان هر عصر است که انسان تحت تاثیر آنان قرار می گیرد. ایشان به آیه ۶۷ سوره احزاب که در آن واژه «اکابر» به کار رفته است اشاره می کند و می فرماید منظور این است که خدا به انسان عقل داده و پیامبر را فرستاده است بنابراین نباید بدون تامل سخن دیگران را پذیرفت. لذا ایشان نتیجه می گیرند که این سه روش موجب اعتدال در عقل می گردد. (مطهری، ۱۳۸۱: ۷۰-۶۸)

شهید مطهری بعد از بیان اصول استفاده صحیح از عقل از مقتضیات زمان سخن به میان می آوردند. ایشان ابتدا این سوال را طرح می کنند که معنای مقتضیات زمان چیست؟ و در پاسخ بیان می دارند که معنای لغت این است که زمان که دائما در حال گذشتن و آمدن است، در هر قطعه ای یک اقتضایی دارد. در هر لحظه ای در هر وقتی و در هر قری، در هر چند سالی یک تقاضایی دارد. ایشان در مفهوم مقتضیات زمان نیز به عرف مردم توجه دارند. کما اینکه تفسیر دیگر این مفهوم را ذوق و سلیقه مردم در زمانهای مختلف می دانند. اما ایشان این دو تفسیر را صحیح نمی دانند. زیرا که امکان انحطاط بشر را فراهم می نماید و برای همین بیان می دارد صرف هماهنگی با مقتضیات روز منجر به سعادت بشر نمی گردد. بلکه بشر می بایست با توجه به عقل، اراده و آزادی راه درست را انتخاب کند. (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۱۴-۱۱۲) البته ایشان معتقدند که تفسیر درست از مقتضیات این است که دین اصول کلی و احتیاجات تغییر ناپذیر را برای بشر مهیا نموده است. لیکن ابزار دستیابی به این احتیاجات در هر زمان فرق می نماید. دین هدف را معین می کند، اما تعیین وسیله تامین احتیاجات در قلمرو عقل است. (آیت الله مطهری، ۱۳۸۱: ۱۱۸)

گرچه سخن در خصوص احتیاجات ثابت و متغیر زیاد است، اما برای اینکه ذهن با مسئله تاریخمندی احکام اسلامی در اندیشه شیعه در رابطه با حقوق زنان نزدیک گردد، آوردن مثالی از قانون مدنی خالی از لطف نیست. بر اساس مواد ۹۴۶ و ۹۴۷ قانون مدنی مصوب ۱۳۰۷ زوجه فقط از اموال منقول و قیمت اینه و اشجار ارث می برد. مبنای این مواد نظریات فقهای مشهور امامیه بود که اعتقاد داشتند بر اساس روایات آیه ۳۲ سوره نساء تخصیص خورده و بر این امر اجماع نموده بودند. روایات مورد استناد آنها از امام رضا (ع) و منقول از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) بود که بیان می نمود زن از کشتزارها، خانه ها، سلاح و چهارپایان که شوهر به جای گذاشته، ارث نمی برد و از مال، فرش، لباس ها و اثاث خانه که از شوهر به جای مانده است، ارث می برد و باقیمانده ساختمان تخریب شده، درها، تنه های درخت خرما و نی ها (که در ساختمان به کار می رود) تقویم شده و حق زن از قیمت آنها پرداخت می شود. علاوه بر روایات، تعدادی از فقها در اثبات عقیده خود مبنی بر محرومیت



زوجه از برخی ماترک، به اجماع مورد ادعای متقدمین و متاخرین تکیه کردند. برخی بر محرومیت از عین و برخی بر محرومیت از عین و قیمت اموال غیرمنقول نظر داده اند. (صادقی مقدم، ۱۳۹۱: ۵۸) الیه جنش های زنان در راستای اصلاح چنین قانونی نتیجه داد و رهبر معظم، با فتوایی بستر تغییر قانون را فراهم آوردند. (صادقی مقدم، ۱۳۹۱: ۶۲) لذا ماده ۹۴۶ بدین شکل اصلاح گردید: «زوج از تمام اموال زوجه ارث می برد و زوجه در صورت فرزندان بودن زوج یک هشتم از عین اموال منقول و یک هشتم از قیمت اموال غیرمنقول اعم از عرصه و اعیان ارث می برد در صورتی که زوج هیچ فرزندی نداشته باشد سهم زوجه یک چهارم از کلیه اموال به ترتیب فوق می باشد». گرچه چنین اصلاحی خود می تواند موضوع پژوهش مستقلی باشد، اما می توان نشانه های تاریخمندی احکام اسلامی را در آن مشاهده نمود.

### ۳- نسبت سنجی قوانین ایران در خصوص جایگاه زنان با خوانش نومعترله

لازم به ذکر است بررسی تمام قوانین در خصوص موضوع مورد بحث از حوصله مقاله پیش رو خارج است. بنابراین به بررسی برخی از مهم ترین آن ها پرداخته شده است.

#### ۱-۳ قانون اساسی

مسئله زنان تا حدی برای جامعه ایران بعد از انقلاب اهمیت داشت که در مقدمه قانون اساسی یک بخش برای آن در نظر گرفته شد. نکته قابل توجه در این قسمت این است که نشانه های «انسان شناسی» همانگونه که در اندیشه نومعترلیان وجود دارد، در اندیشه تدوین کنندگان قانونی اساسی نیز یافت می گردد. مقدمه قانون اساسی با این بیان شروع می شود: «در ایجاد بنیادهای اجتماعی اسلامی، نیروهای انسانی تا کنون در خدمت استثمار همه جانبه خارجی بودند هویت اصلی و حقوق انسانی خود را باز می یابند و در این بازیابی طبیعی است که زنان به دلیل ستم بیشتری که تا کنون از نظام طاغوتی متحمل شده اند استیفای حقوق آنان بیشتر خواهد بود». بنابراین در این جملات به «انسان به ماهو انسان» توجه و زنان نیز به عنوان یک «انسان» نه «جنس مونث» نگریسته شده است.

در بند ۶ اصل دوم قانون اساسی بار دیگر به کرامت و ارزش والای انسان فارغ از جنسیت وی و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا، اشاره گردیده است. که در آن می توان نشانه هایی از نظریه «عدل» که در نهایت منجر به آزادی و مسئولیت انسان و قاعده «لطف» می گردد، یافت.

در اصل سوم قانون اساسی نیز به زنان فارغ از هرگونه جنسیتی و به مثابه «انسان» نگریسته شده است. این اصل بیان می دارد که دولت می بایست به منظور دستیابی به اهداف مذکور در اصل دوم تمام امکانات خود را برای اموری چون تامین آزادی های سیاسی و اجتماعی در حدود قانون، مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش به





کار بنده و تبعیضات ناروا را رفع، امکانات عادلانه را برای همه در تمام زمینه های مادی و معنوی ایجاد و حقوق همه جانبه افراد از زن و مرد و تساوی عموم در برابر قانون را فراهم نماید.

با اینکه اصل نهم قانون اساسی بیان می دارد که کسی حق ندارد به نام استقلال و تمامیت ارضی کشور آزادی های مشروع را سلب نماید، یا اینکه اصل نوزدهم رنگ، نژاد، زبان و مانند اینها را به صورت مطلق سبب امتیاز افراد نمی دانند. اما اختلاف از آنجا شروع می شود که اصل چهارم بیان می دارد تمام قوانین و مقررات می بایست بر اساس «موازن اسلامی» باشند و هیچ تعریف از «موازن اسلامی» به صورت دقیق ارائه نمی شود. اما در ادامه بیان می دارد که مرجع نظارت بر این «موازن اسلامی» فقهای شورای نگهبان می باشند که نشان می دهد در هر دوره و در هر تغییری از اعضای شورا، خوانش ایشان از موازن اسلامی می تواند متفاوت باشد. اگر با دید مثبت به این قضیه نگریسته شود این تفسیر قابل برداشت است که اساسا قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران یک خوانش یا اندیشه ثابت را در خصوص «موازن اسلامی» تجویز نمی نماید. به عبارتی گویی هم قلمرو برای عقل گرایی گشاده است و هم برای نقل گرایی. هم برای اخباریان و هم برای اصول گراها. بنابراین می توان امیدوار بود که تفسیر «موازن اسلامی» در اصول بیستم که در آن: «همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی با رعایت موازن اسلام برخوردارند» و بیست و یکم که در آن مقرر شده است حقوق زن در تمام جهات با رعایت موازن اسلامی تضمین نماید، می تواند بر اساس خوانشی همچون خوانش نومعتزله تفسیر گردد.

اما در مسئله قتلهای ناموسی به اصلی برمیخوریم که شاید در تحلیل حقوقدانان کمتر بدان توجه شده و آن اصل بیست و دوم قانون اساسی است که بیان می دارد: «حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است مگر در مواردی که قانون تجویز نماید». در خصوص موضوع مورد اشاره و آن قسمتی از اصل که استثناء شده با ماده ۶۳۰ قانون مجازات اسلامی مواجه می شویم که از این قرار است: «هرگاه مردی، همسر خود را در حال زنا با مرد اجنبی مشاهده کند و علم به تمکین زن داشته باشد، می تواند در همان حال آنان را به قتل برساند و در صورتی که زن مکره باشد فقط مرد را می تواند به قتل برساند...». گرچه ظاهر ماده برای قتل زوجه توسط زوج شروطی را مقرر نموده اما ممکن است در نظر عوام این سوال مطرح شود که آیا ماده مزبور ناشی از «غیرت» و «تعصب» اسلامی است؟

با توجه به آیات متعددی در قرآن از جمله آیه ۱۷۸ سوره بقره در خصوص قصاص که می فرماید: «ای مومنان بر شما در مورد کشتگان قصاص مقرر گردیده است، که آزاد در برابر آزاد، برده در برابر برده و زن در برابر زن [قصاص شود] و هر که برادر [دینی] اش در حق او بخشش کند، بر اوست که خوش رفتاری کند و [قاتل باید دیه را] را به نیکی به او پردازد، این آسانگیری و رحمتی از سوی پروردگارتان است...»، بعید به نظر می رسد که در اسلام «غیرت» و «تعصب» برای کشتن تشویق شده باشد. به خصوص که در مبنای نزول این آیه بیان گردیده است که کین کیشی بی محابا در زندگی عرب جاهلی هیچ حد و مرزی



نمی شناخت و تعصب و حمیت قبیله ای غالباً خونخواهی را به جنگهای قبیله ای و طایفه ای تبدیل می کرد. در چنین متن و زمینه ای است که حکم قصاص به وحی الهی مقرر شده است و در بیشتر موارد از خونریزیها و کین کیشهای پدیده جلودگری کرده است. (خرمشاهی، ۱۳۹۶: ۲۷) در واقع نزول این آیه حاکی از رفع تعصب و غیرت به قصد قتل یا جرح به دیگری است. آنچه از بررسی اجمالی قانون اساسی حاصل گردید، حاکی از آن است که حداقل در متن قانون تلاش شده به مرد و زن تا جایی که ممکن است یکسان نگریده شود و هر جا که حقوق زنان با توجه به موازین اسلامی تخصیص خورده است، قانون برای خوانشی متناسب با مقتضیات زمان به صورت منعطف برخورد کرده است.

## ۲-۳ قانون مدنی

پیش از ورود به بحث، ذکر این نکته خالی از لطف نیست که در این قسمت تنها به موضوع «قوامیت» اشاره رفته است و به دیگر مواد چالش برانگیز قانونی مدنی در خصوص حقوق زنان به دلیل اینکه از حوصله مقاله خارج می باشد پرداخته نشده است.

مهم ترین ماده در قانون مدنی مرتبط با مسئله «قوامیت»، ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی است. این ماده مقرر می دارد: «در روابط زوجین ریاست خانواده از خصایص شوهر است». به نظر می رسد مبنای این ماده آیه ۳۴ سوره نساء باشد که خداوند می فرماید: «مردان باید بر زنان مسلط باشند چرا که خداوند بعضی از انسانها را بر بعضی دیگر برتری بخشیده است و نیز از آن روی که مردان از اموال خویش [برای زنان] خرج می کنند، زنان شایسته آنانند که مطیع و به حفظ الهی در نهان خویشندار هستند و زنانی که از نافرمانیشان نگرانید، باید نصیحتشان کنید و [سپس] در خوابگاهها از آنان دوری کنید [و سپس اگر لازم افتاد] آنان را به [به آهستگی و به قصد تادیب] بزنید آنگاه اگر از شما اطاعت کردند، دیگر بهانه جویی [و زیاده روی] نکنید؛ خداوند بلند مرتبه بزرگوار است». در شان نزول این آیه این گونه بیان شده که حبیبه دختر زید که همسر سعد بن ربیع بود (زنان دیگر را هم یاد کرده اند) نشوز و نافرمانی کرد و شوهرش به قصد تادیب سیلی ای را بر او زد. پدر دختر شکایت نزد پیامبر (ص) برد و ایشان داشتند حکم به قصاص شوهر می دادند که جبرئیل نازل شد و این آیه را آورد. پیامبر (ص) فرمودند ما چیزی خواستیم و خداوند چیز دیگری خواست و آنچه خدا خواست بهتر است و دیگر قصاص لازم نیست. (خرمشاهی، ۱۳۹۶: ۸۴)

نصر حامد ابوزید از جمله نومعتزلیانی است که مستقیماً در خصوص این آیه نظر داده و بیان می دارد که برخی به سهولت از ظاهر عبارت «بما افضل الله بعضهم علی بعض» استنباط می کنند که قوامیت یعنی اینکه خداوند به نحو مطلق جنس مردان را بر جنس زنان برتری داده است و آن را یک حکم غیر قابل تغییر می دانند. در صورتی که با در نظر گرفتن کلیت قرآن روشن می گردد که این برتری دادن نشان دهنده تفاوت اجتماعی و اقتصادی موجود در میان انسان ها است و این تفاوت نیز محکوم قوانین تحولات اجتماعی است. یعنی قوانینی بر آن حاکم است که طبق تعبیر گفتار قرآن، تحت «سنن» و قوانین الهی و اجتماعی



طبقه بندی می شوند و تغییر پذیرند. در اینجا ابوزید از ابن خلدون به عنوان موسس فلسفه تاریخ و جامعه شناسی یاد می کند که هدف آیه را پندآمختن و عبرت گرفتن می داد. بنابراین قوامیت بیش از آن که تشریح و قانونگذاری باشد، توصیف وضعیت روزگار است. (ابوزید، ۱۳۹۷: ۱۸۶ و ۱۸۷)

ابوزید در ادامه می افزاید هیچ آداب و رسومی تا ابد دوام ندارد و حتی اگر این آیه در مقام قانونگذاری آمده بود باز هم قوامیت به معنای اطاعت مطلق و کورکورانه نیست. وی در ادامه، مسئله قوامیت را مربوط به پذیرش و مسئولیت اجتماعی می داند. همان گونه که در آیه نیز به گونه ای به آن اشاره رفته و معتقد است با گذر زمان نه تنها این مسئولیت تغییر می یابد بلکه مرد و زن هر دو می توانند در آن مشارکت جویند. (ابوزید، ۱۳۹۷: ۱۸۷)

البته برخی از حقوقدانان از جمله دکتر کاتوزیان نیز هم راستا با این عقیده اند و ماده فوق الذکر را یک وظیفه اجتماعی می دانند تا اجرای یک حق شخصی. (کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۶۶۶) در پایان این بخش بایستی اذعان داشت گرچه به نظر می رسد منطوق آیه حکم کلی و مطلق را بیان می کند، اما هم راستا با نظر ابوزید باید بیان داشت که آیه مزبور با تصویری که در دیگر آیات قرآن در مورد برابری انسانها است، منطبق نمی گردد. بنابراین شاید بهترین راه برای سازگاری آن با مقتضیات زمان و جلوگیری از سوءاستفاده احتمالی از آن در جامعه و پیشگیری از خشونت، آن را با خوانشی که نومعتزله ارائه می نماید، همساز کنیم. به نظر می رسد که چنین خوانشی از ظاهر ماده ۱۱۰۵ قابل دریافت است، زیرا که ریاست را جزء «خصایص» شوهر می داند. گرچه دکتر کاتوزیان نیز معتقد است، ریاست در زمره حقوق نیست که قابل اسقاط باشد بلکه تکلیف و از مصادیق ماده ۹۷۵ در خصوص نظم عمومی است. (کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۶۶۶) اما به نظر می رسد منظور این باشد که قانون در هر صورت در نظر دارد که تکلیف اقتصادی از مرد سلب نگردد. به خصوص زمانی که زنان خود از نظر اقتصادی مستقل نمی باشند. و گرنه اینکه زنان و مردان هر دو در این امور مشارکت نمایند نمی توان آن را خلاف نظم عمومی قلمداد نمود. کماینکه واقعیت امروز جامعه ایران بر این امر به عنوان یک عرف پذیرفته شده و غیرقابل انکار مهر تایید می زند.

### ۳-۳ مصوبه شورای انقلاب فرهنگی

در سال ۱۳۸۳ شورای عالی انقلاب فرهنگی ماده واحده ای را با عنوان «منشور حقوق و مسئولیت های زنان در نظام جمهوری اسلامی ایران» تصویب نمود که از ابعاد مختلفی با خوانش نومعتزله در خصوص مسائل زنان هماهنگ و سازگار است. در قسمت «ب» بند ۴ در راستای چرایی تصویب این ماده واحده آمده است: «در اندیشه اسلامی، زنان و مردان در حقوق انسانی خویش عموماً مشترک می باشند ولی از آنجا که در مرحله اقدام و اجرا ممکن است تبعیض هایی صورت گیرد، جهت تاکید، این دسته از حقوق نیز با عنوان حقوق زنان ذکر شده است». ملاحظه می گردد که در اینجا به مثابه آنچه که در اندیشه نومعتزله و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اشاره رفت، از زن و مرد در بدو امر بدون هیچ گونه تبعیضی با واژه «انسان» و از حقوق



ایشان به «حقوق انسانی» تعبیر می شود. هنگامی که مصوبه از چرایی سخن به میان می آورد گویی به طور ضمنی بر این امر صحنه می گذارد که در قوانین عادی جمهوری اسلامی ایران مواردی از تبعیض وجود دارد. بنابراین این نیاز احساس گردید که می بایست توجه خاصی به حقوق زنان از نوع تبعیض مثبت داشته باشیم.

در ادامه در قسمت اصول و مبانی منشور آمده است که در اسلام «زن و مرد» ۱- در فطرت و سرشت، ۲- هدف خلقت، ۳- برخورداری از استعدادها و امکانات، ۴- امکان کسب ارزش ها، ۵- پیشتازی در ارزش ها، ۶- پاداش و جزای اعمال فارغ از جنسیت، در برابر خداوند یکسان می باشند و فقط به واسطه رشد همه جانبه انسانی ۱- در سایه دانش و علم، ۲- تقوای الهی و ۳- ایجاد جامعه ای شایسته بریکدیگر مزیت دارد. در ادامه می افزاید به جهت اشتراک زن و مرد در حقیقت انسانی، در بیشتر موارد زن و مرد در نظام حقوقی اسلام از حقوق و مسئولیت های یکسان برخوردار می باشند. تفاوت در حقوق و مسئولیتها امری است که نشان دهنده برتری جنسی بر جنس دیگر نمی باشد و عمدتاً مولود عناوین حقوقی خاصی است که هر یک از زن و مرد به تناسب نقش های ویژه و بدل ناپذیر در خانواده پیدا می کنند. این تفاوت از آن جهت است که امکان وجود سلامت مادی و معنوی خانواده به عنوان اصلی ترین نهاد جامعه که جایگاه حقیقی پیدایش و پرورش انسان است تامین گردد.

بنابراین همانطور که ملاحظه می شود این ماده واحده، حاوی مضامین مهمی در خصوص حقوق زنان است که نه تنها زن را به عنوان یک شیء در مالکیت مرد نمی بیند، بلکه تا حدود بسیاری با معیارهای بین المللی در خصوص حقوق زنان منطبق می شود. بالاخص که در بحث تفسیر ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی می توان از آن بهره برد. زیرا که این منشور درصدد بیان آن است که تفاوت بین زن و مرد نه از باب تبعیض بلکه به دلیل نقش و مسئولیت اجتماعی مردان است و این شیوه بیان دیدگاه فقها و حقوقدانان شیعه را به دیدگاه ابوزید در خصوص مسئله قوامیت به عنوان یک نومعتزله نزدیک می نماید.

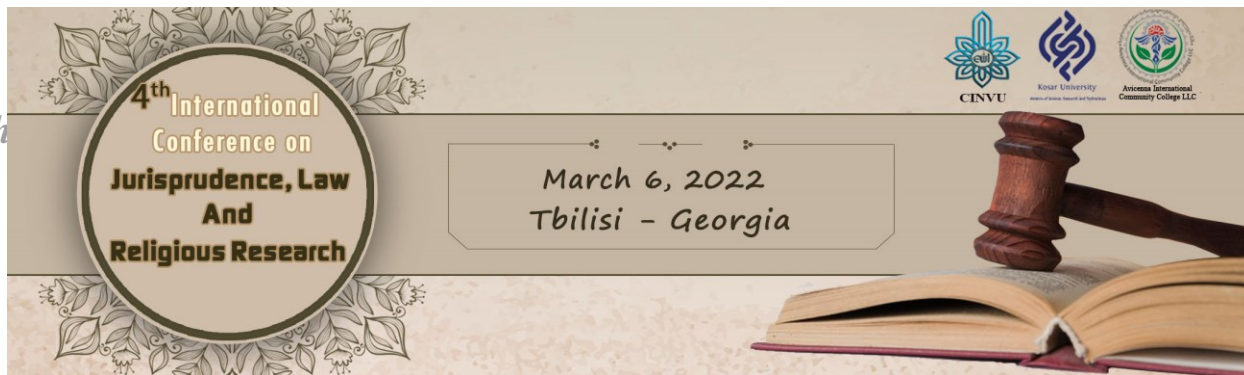




## نتیجه گیری:

به عنوان نتیجه گیری بحث می توان گفت اندیشه نومعتزله در خصوص حقوق زنان و مباحثی مثل برابری و عدالت بین زن و مرد در چارچوب کلی فقه اسلامی دارای ظرفیت ها و در عین حال پیچیدگی هایی در جهت کاربست مفهومی می باشد. به واقع عموماً تلقی رایجی مطابق با نص دین و کتاب مقدس قرآن کریم وجود دارد که مبتنی بر آن است که در کلمات الهی تغییر و تبدیلی صورت نمی پذیرد. برخی از فقهای اسلامی بر مبنای همین مساله به این نتیجه رسیده اند که حلال و حرام آیین پیامبر (ص) تا ابد غیر قابل تغییر است و لذا سنت های فقهی که مثلاً از لسان پیامبر در خصوص زنان صادر شده برای همه زمانها قابلیت شمولیت بخشی خواهد داشت. با این حال نومعتزله درصدد است تفاسیر جدیدی در حوزه حقوق زنان با نوعی رویکرد هرمنوتیکی و تاریخمندی وارد نماید. بر این اساس مقتضیات جوامع جدید و حکمت اسلامی ایجاب می کند که احکام اسلامی در حوزه هایی مثل حقوق زنان متناسب با شرایط تاریخی صدر اسلام مورد سنجش قرار بگیرد و در خصوص آن موضع گیری شود. با چنین نگاهی برخی معتقدند مسائلی چون «غیرت» و «تعصب» بیشتر از آنچه که به مسئله دین ربط داشته باشد به فرهنگ و آموزش جامعه ارتباط پیدا می کند.

ضمن اینکه برخی با نگاهی حقوقی معتقدند لوایحی چون «قانون حمایت از زنان در برابر خشونت»، که در راستای تبعیض مثبت تدوین گشته دارای دو نکته در خور تامل است. نخست اینکه مشکلات جامعه در خصوص خشونت بالاخص خشونت علیه زنان می تواند بازنگری شده و ابعاد حقوقی/فرهنگی جدیدی بر آن مترتب شود و اما نکته ی دوم آن است که به ریشه و علل خشونت و آموزش همگانی در راستای ارتقای فرهنگ جامعه در قالب مواد ۹ و ۱۳ توجه شده است. گرچه وجود چنین لوایحی برای گذار جامعه از یک فرهنگ ساکن و ناسازگار با مقتضیات روز مفید است، اما می بایست در نظر داشته باشیم که در حد چنین قوانین باقی نمانیم. زیرا که قطعاً ریشه کن کردن جرائمی خشونت آمیز با الزام قانونی فراهم نمی شود، بلکه می بایست به دنبال فرهنگ پذیرش قانون باشیم.



## منابع و ماخذ:

### کتاب:

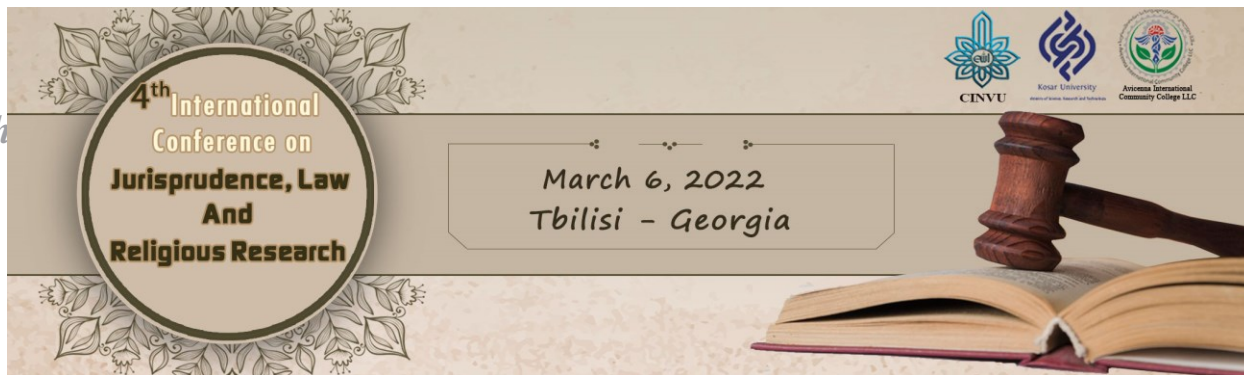
- ۱- ابوزید، نصر حامد، ۱۳۹۸، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، ویراستار مصطفی ملکیان، چاپ ششم، تهران انتشارات طرح نو.
- ۲- ابوزید، نصر حامد، ۱۳۹۶، نوسازی، تحریم و تاویل: از شناخت علمی تا هراس از تکفیر، ترجمه محسن آرمین، چاپ اول، تهران، انتشارات نی.
- ۳- ابوزید، نصر حامد، ۱۳۹۷، دایره های ترس: زنان در گفتمان دینی، ترجمه ادريس امینی، چاپ اول، تهران، انتشارات نگاه معاصر.
- ۴- ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۷، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ترجمه احسان موسوی خلخالی، چاپ اول، تهران، انتشارات نیلوفر.
- ۵- ارشاد، علی اکبر، کارکرد و کاربرد عقل در دین، مجموعه مقالات جریان شناسی و نقد اعتزال نو (عقل شیعی و عقل نواعترال)، جلد پنجم، چاپ دوم، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۶- ارکون، محمد، ۱۳۹۲، تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی، ترجمه رحیم حمداوی، چاپ اول، تهران، انتشارات نگاه معاصر.
- ۷- ارکون، محمد، ۱۳۹۵، انسان‌گرایی در تفکر اسلامی، ترجمه احسان موسوی خلخالی، چاپ اول، تهران، انتشارات طرح نقد.
- ۸- بارانی، محمدرضا، ۱۳۹۳، بررسی تاریخی تعامل فکری و سیاسی امامیه، چاپ اول، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۹- جهان‌شاهی، مینا، ۱۴۰۰، زن در جدال سنت و تجدد، چاپ اول، تهران، انتشارات نگاه معاصر.
- ۱۰- حنفی، حسن، ۱۳۹۸، سنت و نوسازی؛ ما و سنت گذشته، ترجمه حسام‌الدین خاکپور، چاپ اول، تهران، انتشارات نگاه معاصر.
- ۱۱- دریدا، ژاک، ۱۳۹۷، نوشتار و تفاوت، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ سوم، تهران، انتشارات نی.
- ۱۲- دوسوسور، فردینان، ۱۳۷۸، دوره زبان شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، چاپ اول، تهران، انتشارات هرمس.
- ۱۳- عابد الجابری، محمد، ۱۳۹۸، دموکراسی و حقوق بشر، ترجمه محسن آرمین، چاپ اول، تهران، انتشارات مروارید.
- ۱۴- عابد جابری، محمد، ۱۳۹۶، عقلانیت اخلاقی عربی و تاثیر سنت خسروانی، ترجمه سید محمد آل مهدی، چاپ اول، تهران، نشر اختران.



- ۱۵- عابد الجابری، محمد، ۱۳۸۹، نقد عقل عربی، تکوین عقل عربی: پژوهشی ساختارگرا در شکل گیری عقلانیت کلاسیک عرب، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران، انتشارات نسل آفتاب.
- ۱۶- علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۹۳، جایگاه عقل در فقه امامیه، مجموعه مقالات جریان شناسی و نقد اعتزال نو (عقل شیعی و عقل نواعزتال)، جلد پنجم، چاپ دوم، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۷- کاتوزیان، ناصر، ۱۳۸۷، قانون مدنی در نظم کنونی، چاپ بیستم، تهران، انتشارات بنیاد حقوقی میزان.
- ۱۸- کیانی فرید، مریم، کلام شیعه، کلام معتزله، ۱۳۹۳، چاپ اول، تهران انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ۱۹- قرآن کریم، ۱۳۹۶، ترجمه، توضیحات و واژه نامه از بهاء الدین خرمشاهی، چاپ هشتم، تهران، انتشارات دوستان.
- ۲۰- محسن، نجاح، ۱۳۸۵، اندیشه سیاسی معتزله، مترجم باقر صدری نیا، چاپ اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۱- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، اسلام و نیازهای زمان، جلد اول، چاپ نوزدهم، تهران، انتشارات صدرا.
- ۲۲- واعظی، احمد، ۱۳۸۶، درآمدی بر هرمنوتیک، چاپ پنجم، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۳- وصفی، محمدرضا، ۱۳۹۶، نومعتزلیان، چاپ دوم؛ تهران، انتشارات نگاه معاصر.
- ۲۴- هایدگر، مارتین، ۱۳۹۸، هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ هشتم، تهران، نشر نی.

#### مقالات:

- ۱- شفیعی، محمود، عقل و عقلانیت در اندیشه سیاسی شیعه (امام خمینی ره) و مساله آزادی سیاسی، نشریه علوم سیاسی - دانشگاه باقر العلوم (ع)، شماره ۱۷، بهار ۱۳۸۱، ۱۳۰-۱۰۵.
- ۲- صادقی مقدم، محمد حسن، تحول در حقوق ارث زن از اموال غیرمنقول شوهر، دو فصلنامه علمی-پژوهشی دانش حقوق مدنی، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ۶۷-۵۵.
- ۳- صالح، هاشم و ارکون، محمد، نقد عقل اسلامی و مفهوم خدا، (گفتگوی هاشم صالح با محمد ارکون)، ترجمه محمد مهدی خلجی، مجله کیان، شماره ۴۷، ۱۳۷۸، ۱۷-۲۷.
- ۴- عظیمی گرگانی، هادی، بررسی مبانی فلسفی تولرنس با رویکردی با تسامح و تساهل، فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش های اعتقادی - کلامی، سال سوم، شماره ۱۰، تابستان ۱۳۹۲، ۲۷-۷.
- ۵- گلی، جواد و یوسفیان، حسن، جریان شناسی نومعتزله، مجله معرفت کلامی، سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۳۸۹، ۱۴۲-۱۱۵.



۶- مسعودی، جهانگیر، استادی، هوشنگ، نقد عقل عربی- اسلامی در دیدگاه جابری و ارکون، فصلنامه علمی- پژوهشی دانشگاه قم، سال یازدهم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۸، ۱۰۲-۷۸.

۷- ملاکاظمی، علی، تحلیل تمدنی روایات کتاب العقل و الجهل «الکافی»، دو فصلنامه علمی پژوهشی حدیث پژوهی، سبزه یازدهم، شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۸، ۵۰-۲۷.

۸- نوروزی، اصغر، سیر تکاملی فهم عالمان مسلمان از مسئله اختیار، فصلنامه آیین حکمت، سال سوم، شماره ۱۱، بهار ۱۳۹۱، ۱۷۸-۱۵۶.

#### منبع انگلیسی:

Gadamer, Hans-Georg, (2004). Truth and Method, Second Edition. Bloomsbury Publishing. 2004. 1-637.

#### منابع اینترنتی:

۱- احمد راهدار، عضو هیئت علمی موسسه آموزشی امام خمینی: در ماجرای قتل اهواز، یک مرد ایرانی مورد ظلم قرار گرفته بود (۱۴۰۰، بهمن ۲۱)، برگرفته از:

[www.asriran.com](http://www.asriran.com)

۲- آیت الله محقق داماد درباره قتل خانم ۱۷ ساله اهوازی: اگر شوهر او ادعا کند همسر مهدورالدم بود، چه می شود؟ (۱۴۰۰، بهمن ۲۱)، برگرفته از:

[www.entekhab.ir](http://www.entekhab.ir)