

بررسی و نقد برخی از مهم‌ترین ادعاها و مبانی ابوزید در «دوائر الخوف»

تاریخ دریافت: ۹۱/۸/۱

تاریخ تأیید: ۹۱/۹/۲۸

مرتضی رستگار*

چکیده

دکتر نصر حامد ابوزید یکی از برجسته‌ترین و در عین حال پرجنجال‌ترین روشنفکران مسلمان است که در صدد ارائه تفسیر مدرن از دین است. وی می‌کوشد شیوه تفسیر و اجتهاد سنتی در فهم مسائل دینی و چارچوب حاکم بر تفکر رایج علما و تفسیرهای دینی را مورد نقد قرار دهد و در مقابل با روش تفسیر هرمنوتیک، شیوه بدیع و نوی در تفسیر متون ارائه کند. ابوزید معتقد است میراث همواره در شکل‌دهی به آگاهی ما سهیم است و آگاهانه یا ناآگاهانه بر رفتارهای ما اثر می‌گذارد؛ از این رو، اگر نمی‌توانیم میراث را نادیده بگیریم، باید آن را بازسازی کنیم. ابوزید در کتاب «دوائر الخوف: قراءة فی خطاب المرأة» بیش از آنکه نویسنده باشد، منتقد است. اما در کنار نقد، در برخی از مباحث، اظهار نظر و بردستی یا نادرستی نظریات خود استدلال می‌کند. وی دیدگاه‌های محمد عبده، قاسم امین، طاهر الحداد، فاطمه مرنیسی و... را بررسی و موافقت یا مخالفت خود را بیان می‌دارد. او همچنین گریزهایی به قوانین برخی از کشورها مانند مصر و تونس دارد و مواد آن را بررسی و تأیید یا نقد می‌کند. تلاش نصر حامد ابوزید بر آن است تا با ارائه روش ساختاری فهم متون، با تکیه بر مبانی‌ای همچون ساختار تاریخی متن، تأویل‌گرایی، ساختار زبانی و... به ارائه دیدگاهی جدید در موضوع زنان بپردازد. نگارنده در این مقاله تلاش می‌کند تا برخی از مهم‌ترین نکات کتاب «دوائر الخوف» را بررسی و نقد کند.

واژگان کلیدی: ابوزید، دوائر الخوف، مسئله زن، حقوق زن.

* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم سطح چهار.

مقدمه

وضعیت زنان در دنیای امروز مطالعات گسترده‌ای را به خود اختصاص داده است. خاستگاه این مسئله تفاوت‌ها و نابرابری‌هایی است که در روایت رسمی و یا اصطلاحاً «سنتی» از دین و شریعت اسلامی میان زن و مرد وجود دارد؛ چراکه از یکسو، اندیشمندان سنتی تلاش می‌کنند نوعی توافق و سازگاری میان روایت رسمی و دنیای متجدد برقرار کنند و از سوی دیگر، گروهی از نوگرایان با رویکرد معرفت‌شناختی به مسئله حقوق زن درصدد حل مسائل و رفع چالش‌های موجود برآمده‌اند.

نصرحامد/بوزید را در زمره این دسته می‌توان به‌شمار آورد. دیدگاه‌های مهم‌تر او در این‌باره در کتابی تحت عنوان **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة** به چاپ رسیده است. این کتاب از یک مقدمه، یک مدخل و دو بخش تشکیل شده است. مدخل کتاب **حواء بین الدین و الاسطورة** (آستانه و مرز دین و افسانه) نام دارد. /بوزید با ذکر داستان آفرینش آدم و حوا و هبوط انسان از بهشت به روایت تفسیر طبری، می‌خواهد ریشه بدفهمی درمورد زنان را به همان آغازهای تفسیر دینی بازگرداند. وی در بخش اول **المرأة في الأزمة** (زن در گفتمان بحران) در قالب سه فصل گفتمان‌های معاصر عربی (دینی، نوزایی و قبیله‌ای - اجتماعی) در مورد شأن و منزلت زن را مورد بحث قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد این سه گفتمان به ظاهر متضاد، سرانجام در یک نقطه - یعنی به بندکشیدن زنان در خلوت خانه‌ها - پیوند می‌خورند. بخش دوم کتاب **السلطة والحق** (قدرت و حق) مشتمل بر چهار فصل است. فصل اول به حقوق بشر در اسلام اختصاص دارد. /بوزید در فصل دوم به بحث از حقوق زن پرداخته و می‌کوشد روش‌های مختلف فهم نص را از هم باز و تفکیک کند. در فصل سوم به نقد کتاب **دموکراسی و اسلام و زن** اثر خانم **فاطمه المرینیسی** پرداخته و در واقع عنوان همین فصل را بر کل کتاب تحمیل کرده است. نصرحامد در فصل پایانی به‌صورت موردی به بررسی وضعیت حقوقی و قانونی زن در کشور تونس پرداخته و از برخی موارد به‌عنوان نمونه جالبی از اجتهادهای فقیهان مسلمانان در حوزه شریعت اسلامی در دوران معاصر نام می‌برد.

از نظر /بوزید حقوق زن دارای ابعاد مختلف اجتماعی، فرهنگی و فکری است و

مخصوص یک جامعه نبوده و تمام جوامع بشری را دربرمی گیرد. البته با این تفاوت که زن در جهان اسلام و عرب، با چالش‌ها و مشکلات خاص و ویژه نیز مواجه است. این چالش‌ها بعد دینی مسئله حقوق زن است؛ زیرا اسلام در میان مسلمانان همواره به‌عنوان مرجع اصلی و شرعی رفتارهای آنها بوده و هر رفتاری باید به دین متکی باشد (ابوزید، ۲۰۰۷م، ص ۱۷۹)*.

در این مقاله برآنیم تا چهار ادعا از مهم‌ترین ادعاهای *ابوزید* و روش وی در بحث حقوق زنان و چهار مبنا از مبانی مرتبط با بحث را که از اهمیت بیشتری برخوردارند، مورد بررسی و نقد قرار دهیم.

ادعای اجتهاد

ابوزید در مقدمه کتاب، از سیطره اقتدارگرایی بر فضای تفکر دینی شکایت می‌کند. وی با بیان اهمیتی که دین اسلام برای «عقل» قائل است، درصدد برمی‌آید تا تلاش‌های خود را در ارتباط با مسئله زن اجتهاد بنامد:

به سبب اهمیت و اصالت نقش عقل در پایه‌گذاری ایمان و هدایت، اسلام بین عقل و اجتهاد، پیوندی محکم برقرار ساخته است و رسیدن به نتیجه درست را شرط اجازه اجتهاد قرار نداده است. اسلام اجتهاد خطا را هم اجازه داده - «من اجتهد فأخطأ فله أجر: هرکسی اجتهاد کند و در اجتهاد خویش اشتباه کند، پاداش دارد» - و این برای آن است که خطاکردن راه رسیدن به صواب و درستی در جایگاه آزاداندیشی خواهد بود (همان، ص ۶).

ابوزید در ادامه اضافه می‌کند، منظور وی از اجتهاد؛ تفکر بدون ترس، بی‌هیچ مانع و یا «منطقه ممنوعه» است؛ چراکه دین ما دینی است که به تفکر آزاد تشویق می‌کند و برای اجتهاد خطائی هم پاداش در نظر می‌گیرد (همان، ص ۶-۷).

ابوزید تصریح می‌کند آنچه او در این کتاب درباره زنان ادعا می‌کند، اجتهاداتی در فهم کتاب خدا و تعالیم پیامبرش و در فهم یکی از مهم‌ترین مسائل جامعه

* «یضاف الی هذا التشابک و التعقد بعد خاص فی مجتمعاتنا العربیة و الاسلامیة، هو بعد «الدین» الذی ما زال یمثل مرجعیة شرعیة و قانونیة».

پیش روی ما - یعنی مسئله زن - می‌باشد (همان، ص ۱۲).*

نقد

البته در اینکه اسلام برای «عقل» جایگاه ویژه‌ای قائل است و بین عقل و اجتهاد پیوندی استوار است، تردیدی نیست. اما اجتهاد در اصطلاح معنایی معین و مشخص دارد (برای آگاهی از معنای لغوی و اصطلاحی ر ک: ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۸۶/ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۳۳-۱۳۵/ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۰۸/ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳/ المحقق الحلّی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۸۹/ شیخ طوسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۰۳/ علامه حلّی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۰/ الفاضل التونی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۳/ آخوند خراسانی، [بی تا]، ص ۶۳). اجتهاد بر پایه مقدماتی همچون قیاس، استحسان، سدّ ذرایع و مصالح مرسله، چهار طریق استنباط نزد علمای اهل سنت - در موردی که نص وجود نداشته باشد - می‌باشد. نتیجه آنکه اجتهاد در مسائل دینی بر به‌کارگیری توانایی یا توانایی‌های علمی برای کشف حقیقت متوقف است، نه صرفاً آزاداندیشی که آقای/بوزید بر آن پای می‌فشرد. روشن است کشف احکام الهی با کمک اجتهاد بر برخی از علوم نظیر آشنایی با ادبیات عرب - صرف، نحو، لغت و علوم بلاغی - شناخت آیات الاحکام، تفسیر و توضیح پیامبر ﷺ و اهل بیت او ﷺ درباره آیات (سنت)، رجال و درایه متوقف است. از این رو، شایسته است نصرحامد به جای تفکر آزاد و آزاداندیشی، عناصر دیگری را در اجتهاد دخالت دهند و یا دست‌کم تبیین نمایند که این نوع اجتهاد دارای چه چارچوبی برای استدلال و کشف دیدگاه دین است! هدف اجتهاد سنی که بر مقدماتی همچون قیاس، استحسان، سدّ ذرایع و مصالح مرسله - که چهار طریق استنباط احکام نزد اهل سنت می‌باشد - و هدف اجتهاد در فقه شیعه، کشف و شناخت احکام الهی است؛ درحالی‌که/بوزید خواهان بررسی مسائل مربوط به زن، صرفاً در چهارچوب مسائل اجتماعی است! آقای/بوزید حرکت در این چهارچوب و ضوابط مشخص را با تفکر آزاد ناسازگار تلقی می‌کند:

* «و فی هذا الكتاب لن یجد القاریء «عفریتاً»، لکنه سیجد اجتهادات فی فهم کتاب الله تعالی و فی فهم تعالیم نبیه(ص) و فی فهم واحده من أهم قضايا مجتمعتنا المطروحة أمامنا و هی قضیة المرأة»

إن قضية المرأة لاتناقش إطلاقاً إلا بوصفها قضية اجتماعية وإدخالها فى دائرة القضايا الدينية هو فى الحقيقة تزييف لها و قتل لكل امكانيات الحوار الحر حولها... و هو اطار لايسمح بالتداول الحر للأفكار: بى تردید مسئله زن جز به عنوان مسئله‌ای اجتماعی قابل گفت‌وگو نیست. وارد کردن این مسئله در چهارچوب مسائل دینی لوث کردن مسئله و سبب از میان رفتن تمامی زمینه‌های گفت‌وگوى آزاد در آن‌باره خواهد شد... و این چارچوبه‌ای است که از تفکر آزاد جلوگیری می‌کند (ابوزید، همان، ص ۸۶).

طبیعی است آزاداندیشی و گفت‌وگوى آزاد مورد نظر/بوزید با مراجعه به متون دینی و اصل قرارداد آنها ناسازگار است و آنچه وی ادعا می‌کند، در حقیقت گریز از محدودیت متون دینی است و نه اجتهادی که بر خطای آن‌هم پاداش مترتب باشد! شاهد دوم بر اینکه/بوزید در صدد کشف حقایق دین با کمک اجتهاد نیست، سخن وی مبنی بر ناکارآمدی دین در جهان معاصر است:

و لكن التطور الذى حدث فى طبيعة العلاقات الانسانية و فى بنية المجتمعات أدى إلى اعتماد «المواطنة» و ليس «الدين» أساس الاجتماع البشرى و جعل «المساواة» بين المواطنين أساس العقد الاجتماعى: لكن دگرگونى در روابط انسانی و در ساختار جامعه، هم‌وطنی - شهروندی - اساس جامعه بشری است، نه «دین»! و مبنای «مساوات» بین شهروندان قرارداد اجتماعی است (همان، ص ۱۰).

نتیجه آنکه - چنان‌که بیان شد - اجتهاد متوقف بر علومی است که به‌طور اجمال ذکر شد و بعید است نصرحامد از آنها آگاهی نداشته باشد. افزون‌براینکه محدوده اجتهاد، جایی است که آیه صریح یا سنت قطعی وجود نداشته و دسترسی به معصوم هم ممکن نباشد. اما آنجا که تکلیف یک حادثه به‌طور صریح بیان شده یا سنت قطعی در میان است و یا دسترسی به رسول خدا ﷺ و یا ائمه معصومین - از نظر شیعه - ممکن باشد، تکلیف روشن است. از این‌رو، اجتهاد به‌معنای تقنین و تشریح قانون حرام است؛ یعنی مجتهد حکمی را که در کتاب و سنت نیست با فکر خودش و رأی خودش وضع کند. این را در اصطلاح «اجتهاد به‌رأی» می‌گویند و این‌گونه اجتهاد ممنوع است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۰، چ ۱۴، ص ۱۶۱ به بعد). در ارتباط با نقش زمان و مکان هم که/بوزید آن را در اجتهاد مؤثر می‌داند، ذکر این نکته لازم است که تأثیر زمان و مکان با توجه به سه اصل تغییرناپذیر «توحید در تشریح، ابدیت احکام و حکم داشتن تمام وقایع» قابل

توجیه است. زمان و مکان نه مغیر احکام و نه مغیر ملاک، بلکه مغیر موضوع است و این تغییر نیز در واقع تبدیل یک شیء از مصداق بودن یک ملاک به ملاک دیگر است. هرچند برحسب ظاهر به نظر می‌رسد که زمان و مکان در احکام و ملاکات آن هم تأثیر دارند. به دیگر سخن قلمرو حقیقی تأثیر زمان و مکان، موضوعات هستند. البته گاهی نیز زمان و مکان در فهم متون تأثیر می‌گذارد. عواملی همچون پیدایش پرسش‌های جدید، پدیداری نیازهای نو، پیدایش شرایط جدید و تنگناها در اجرای شریعت، افزایش سطح علمی مفسر در فهم تازه از متون مؤثرند. اما باید توجه کرد که فهم جدید به معنای تحمیل نظر بر متن نیست؛ بلکه به معنای فهم بهتر از متن است که تاکنون به علت بساطت اوضاع از آن غفلت شده است (برای اطلاع بیشتر ر.ک: مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۸۱-۳۰۵).

ادعای مردسالاری ساختار زبان عربی

ابوزید در فصل اول از بخش یک کتابش تحت عنوان «انترپولوژی زبان و خدشه‌دار شدن هویت» (انثروبولوجیة اللغة و انجراح الهویة، ص ۲۷) تلاش می‌کند، نابرابری زن و مرد را در ساختمان زبانی و نحوه بیان زبان عربی تبیین نماید. وی با بررسی ساختار زبان عربی، این ساختار زبان را به نحوی با آگاهی اعراب پیوند می‌دهد. ابوزید اذعان دارد که این‌گونه ساختار به اصطلاح مردانه، ممکن است در سایر زبان‌ها، از جمله زبان انگلیسی هم وجود داشته باشد؛ اما معتقد است ویژگی قوم‌مدارانه و جنسیت‌گرایانه زبان عربی در مسیر تحول این زبان پیدا شده است.

نصر حامد آوردن تنوین و تصریف در آخر اسم‌های عربی و نیامدن آنها در اسم‌های عجمی، اطلاق کلمه «اللغة» با الف و لام عهد بر این زبان، را دلیل بر طبقه‌بندی ارزشی عرب‌ها و برتری زبانی آنها بر سایر زبان‌ها ذکر می‌کند و معتقد است این تفاوت‌ها باعث ایجاد تفاوت دیگری میان مذکر و مؤنث می‌شود و به این ترتیب، زبان عربی گونه‌ای قومیت‌گرایی را نه تنها بر ضد دیگران، بلکه بر ضد مؤنث عرب هم اعمال می‌کند و به تأسیس ساختاری می‌پردازد که از تمام عناصرش دوگانگی زن و مرد استشمام می‌شود (همان، ص ۳۰).

ابوزید با اشاره به نبود فرق میان مذکر حقیقی و مجازی، این امر را نشانه اصل بودن مذکر در این زبان می‌داند و برای اثبات مدعایش می‌نویسد:

زبان عربی با جمع لغوی، مانند جمع مذکر رفتار می‌کند؛ هرچند مشارالیه آن گروهی از زنان باشند که فقط یک مرد در میان آنها باشد؛ یعنی وجود یک مرد گروهی از زنان را کنار زده و با صیغه جمع مذکر مورد اشاره قرار می‌گیرند (همان، ص ۳۱)*.

بدین سان، ابوزید نه تنها زبان عربی را به برخورد عنصری و جنسیتی با زن متهم می‌کند، بلکه آن را از آنجاکه واجد نوعی بار آگاهی منفی است، موجب مخدوش شدن هویت زنان می‌داند.

نصرحامد مدعی است قرآن کریم پس از آنکه زنان را به شکل غیرمستقیم در ضمن مردان مورد خطاب قرار می‌دهد، آنها را همچون مردان مورد خطاب مستقل و برابر قرار می‌دهد و این آگاهی جدیدی است که باید به آن اهتمام ورزید. از این رو، هرگاه آموزه‌های قرآنی مورد توجه قرار گرفته است، وضعیت زن، رویه‌ای مطلوب و صعودی داشته است و هر زمانی که جنبه آگاهی سنتی مورد توجه بوده است، وضعیت زن رو به افول نهاده است (همان، ص ۳۶-۳۷).

نقد

چنان‌که دیدیم نصرحامد/ابوزید تصریح می‌کنند که زبان عربی - بلکه بسیاری از زبان‌های رایج - دارای ساختاری جنسیت‌گرا و ضد زن هستند؛ ولی نوع خطابات قرآن کریم بیان‌گر این مسئله است که قرآن برخلاف مرسوم میان اعراب، به زن در هنگام خطاب توجه ویژه کرده است! برخلاف دیدگاه ابوزید/ابوزید، توجه ویژه به زن به معنای این نیست که قرآن ساختار زبانی عربی جدیدی وضع کرده که جنسیت‌گرا نیست! زیرا ابوزید ادعا می‌کند قرآن توجه ویژه‌ای در خطاب به زنان دارد. ما از ایشان سؤال می‌کنیم: این نحوه توجه براساس ساختار و قواعد زبان عربی صورت گرفته است یا

* «تصر اللغة العربية على أن يعامل الجمع اللغوي معاملة "جمع المذكر" حتى ولو كان المشار إليه بالصيغة جمعاً من النساء بشرط أن يكون بين الجمع رجل واحد. هكذا يلغى وجود رجل واحد مجتمعاً من النساء، فيشار إليه بصيغة جمع المذكر لا بصيغة جمع المؤنث».

خیر؟ ایشان قطعاً می‌پذیرند که قرآن به زبان عربی نازل شده است. حال آیا ساختار و قواعد به‌کاررفته در قرآن کریم غیر از قواعد و ساختارهای زبان عربی است؟ اگر زبان عربی با همان قواعد و ساختار موجود، زبان قرآن نیز هست، آقای *ابوزید* به جای ارائه یک تصویر کلی از قرآن، باید پاسخ‌گوی این پرسش باشند که عربی‌بودن قرآن کریم، سبب به‌وجودآمدن همان اشکالات در قرآن هم می‌شود یا خیر؟ ثانیاً، وضع زبان‌های مختلف در طول تاریخ در جهت سهولت برقراری ارتباط میان افراد یک جامعه با یکدیگر است. جعل و قراردادان علائمی برای مرد و زن در بیشتر زبان‌های دنیا در راستای چنین هدفی صورت گرفته و می‌گیرد. لذا باید توجه نمود خطابات عام قرآن کریم همچون زبان عربی، آن‌گاه که بدون علائم ذکر می‌شود، شامل زنان و مردان هر دو می‌شود. در این زبان گاهی برای زنان نیز الفاظ مذکر استفاده می‌شود؛ مانند اینکه به زن نابارور «عقیم» و به زن حامله «حامل» اطلاق می‌شود. بنابراین، هیچ‌یک از این علائم برای اثبات برتری یک جنس و فروتری جنس دیگر نیست؛ بلکه این علائم قراردادی و در راستای سهولت برقراری ارتباط است.

ادعای نسخ

ابوزید در فصل دوم از بخش اول - که آن را به «گفتمان نوزایی و گفتمان قومی» (خطاب النهضة و الخطاب الطائفی) (همان، ص ۵۳) نام‌گذاری می‌کند، گفتمان زن در جهان معاصر عرب را گفتمانی قومی می‌داند که در آن بر دوگانگی زن و مرد یا مذکر و مونث تأکید و رابطه میان آنها متقابل یا متعارض فرض و بر لزوم تبعیت یکی از دیگری اشاره می‌شود. *نصر حامد* در ادامه به دیدگاه‌های *طاهر الحداد تونسسی* اشاره می‌کند که با ارائه معیارهایی درصدد حل این مشکل و عبور از دوگانه‌گرایی است. *ابوزید* با نوعی تأیید این سخن *حداد* که معتقد است با وجود تغییرات اجتماعی، امکان قرائت جدید را - و لو با نسخ احکام شریعت - باید فراهم نمود، نقل می‌کند:

طاهر حداد این سخن فقها را می‌پذیرد که نصوص و متون دینی محدودند، اما وقایع نامحدود؛ ولی برای حل این مشکل با فقیهان که می‌گویند باید از قیاس - به معنای فقهی آن - بهره جست، هم‌نظر نیست که وقایع جدید را به‌علت شباهت یا همسانی یا

رویارویی با احکام معلوم، یا استنباط علت... تابع احکام سابق قرار دهیم، چیزی که در دانش اصول فقه مطرح است، بلکه به پدیده «نسخ» در نصوص دینی توجه دارد و می‌گوید: «و نحو عشرين سنة من حياة النبي (ص) في تأسيس الإسلام كفت بل أوجب نسخ نصوص بنصوص...» (همان، ص ۶۸ نقل از: إمرأتنا في الشريعة و المجتمع، ص ۳۱) در طول زندگی ۲۳ ساله پیامبر لازم آمد که نصوصی با نصوص دیگر نسخ شود (همان).

نتیجه آنکه برای رسیدن به وضع مطلوب و همسان با تغییرات اجتماعی از نظر نصر حامد می‌توان به نسخ نیز به‌عنوان یک راهکار اندیشید؟!*

نقد

در پاسخ آقای/بوزید کافی است بدانیم اسلام به تدریج دعوت خویش را آغاز کرد و نسخ در قرآن در زمان حضور پیامبر ﷺ پدیده‌ای لازم در شرایط تدریجی ظهور و حاکمیت اسلام بوده است. در میان مسلمانان وقوع نسخ امری اتفاقی است. چنانچه در سوره بقره صریحاً از نسخ حکم قبله و تغییر آن از بیت المقدس به کعبه و مسجد الحرام خبر داده شده است (بقره: ۱۴۲). در آیه ۱۰۶ سوره بقره هم تصریح شده که نسخ در انحصار خداوند می‌باشد. نسخ احکام و قوانین الهی در اختیار مجتهدان نیست که طاهر حدادها و/بوزیدها بر فرض برخورداری از اجتهاد؟! به انجام آن مبادرت ورزند.

ادعای فقدان نگاه اجتماعی به زن در دین

در فصل سوم که «فقدان بُعد اجتماعی در گفتمان دینی» (الواقع الاجتماعي بُعد مفقود في الخطاب الديني) (بوزید، همان، ص ۷۵) نام دارد،/بوزید به کاستی دیگری در گفتمان دینی در خصوص زن اشاره می‌کند. وی معتقد است؛ در واقعیت اجتماعی مسئله زن نادیده انگاشته می‌شود. در این گفتمان مرد/مذکر، اساس قرار داده شده است (همان، ص ۸۰)*. به عقیده او هرچند نمی‌توان منکر بعد زیست‌شناختی طبیعی و متمایز

* «وهذا هو الاطار العام الذي يتحرك فيه الخطاب الديني عادة في مناقشة قضايا المرأة: إنه خطاب يستحضر الرجل / الذكر أساساً».

میان زن و مرد شد؛ اما باید این تفاوت را با شرایط مشخص شده برای زندگی بشری، از نظر فرهنگی و فکری سازگاری داد (همان). /بوزید سپس با بررسی آرای محمود الجوهری، محمد غزالی، عبدالحی الفرماوی و... که هریک از منظرهای مختلفی به مسئله زن نگرسته‌اند، تلاش می‌کند نشان دهد سرانجام این نظرها به یک نقطه ختم می‌شود و آن نادیده‌گرفتن بعد اجتماعی مسئله زن است.

نقد

اشکال مهم آقای نصرحامد در این فصل آن است که تلاش می‌کند چنان‌که اشاره کردیم - مسائل زنان را به صورتی جلوه دهد که در قالب دین و شریعت نمی‌توان آن را حل کرد! و این مسائل جز در قالب مسائل اجتماعی قابل گفت‌وگو نیست (همان، ص ۸۶).

این ادعا که احکام اسلام مربوط به عقدالاجتماع گذشته بوده و امروز جریان ندارد و از این رهگذر در مسائلی نظیر حجاب ادعا کنیم که دارای ساختار فرهنگی، تاریخی است و امروز باید محدوده و نوع پوشش اختیاری باشد (همان، ص ۲۳۷) نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا آموزه‌های دینی مدل جامع و مطلوبی را که به مصلحت بشریت در زمان‌ها و مکان‌های مختلف است، ارائه نموده است. لذا برخلاف آقای /بوزید که معتقد است «گفتمان دینی تا هنگامی که می‌خواهد با مرجع قراردادن نصوص دینی، مسئله زن را حل کند، آن را تحریف می‌کند؛ چون این نکته را نادیده می‌گیرد که مسئله زن در اساس، موضوعی اجتماعی است» (همان، ص ۱۲۳)*. ما اعتقاد داریم که دین اسلام نسبت به بعد اجتماعی مدل مخصوص و منحصر به خود را دارد که از مراجعه به متون و نصوص دینی قابل دستیابی است.

روش ابوزید در بحث حقوق زنان

/بوزید با ذکر رویکردهای سه‌گانه «احیاگری سلفی»، «گسست از سنت» و «تجدید

* «إن الخطاب الديني يزيل قضية المرأة حين يصر على مناقشتها من خلال مرجعية النصوص متجاهلاً أنها قضية اجتماعية في الأساس».

«سنت» در بخش دوم کتاب، دو دیدگاه اول را ناتوان در حل مشکلات زنان می‌داند و در تبیین دیدگاه سوم می‌نویسد:

دیدگاه سوم همان دیدگاه تجدید میراث گذشته یا نوسازی سنت است. این دیدگاه تلفیقی و میانه، کوشش می‌کند تا میان سنت و تجدد و میراث و مقتضیات عصر، از طریق تأویل متجددانه میراث اسلامی، الفت و یگانگی ایجاد کند. آنچه در این نوشتار برای ما اهمیت دارد، روش مجدّدان است؛ به‌ویژه از این منظر که این دیدگاه در تعارض کامل با گفتمان سلفی‌گرایانه افراطی است. البته باید به این نکته نیز توجه کرد که هردوی این دو دیدگاه در اصل مرجعیت و شمولیت متون اسلامی اتفاق نظر دارند» (همان، ص ۱۹۳-۱۹۴).*

نصر حامد با نقد دو دیدگاه سلفی‌گری و گسست از سنت، به‌لحاظ نادیده‌انگاشتن طبیعت تاریخی متون، روش فهم ساختاری متون را پیشنهاد می‌کند:

«روشی که در دنیای امروز برای فهم متون به کار می‌گیرند، روش «فهم ساختاری متون» است، روشی که نگارنده جهت فهم متن مقدس مسلمانان (قرآن کریم) پیشنهاد می‌کند» (همان، ص ۲۰۲).

ابوزید با تصریح به اینکه رگه‌هایی از روش فوق در علم اصول فقه سنتی و در اندیشه پیش‌گامان جنبش بیداری نظیر امام محمد عبده و شیخ‌آمین خولی وجود دارد، تصریح می‌کند که:

«ابزارهای زبانی از مهم‌ترین ابزارهای روش فهم ساختاری است که این نوشتار به دنبال آن است» (همان).

در این روش برای به‌دست‌آوردن معنای درست آیات، به مجموع ساختارهای تاریخی و اجتماعی توجه می‌شود. همچنین این روش میان معناها و دلالت‌های تاریخی که از ساختار الفاظ استنباط می‌شود و میان معنا و مفهومی که در ساختار تاریخی و اجتماعی زمان تفسیر شکل می‌گیرد، فرق می‌گذارد:

* لازم است ذکر شود که بخش‌های مهم این فصل (حقوق المرأة فی الاسلام) توسط آقای محمد هدایت ترجمه گردیده که در تدوین این بخش از آنها استفاده شده است:

<http://mhedayat.blogfa.com/post-27.aspx>.

این فرق‌گذاری از اهمیت بسیار برخوردار است، به شرط اینکه مفهوم و برداشت جدید از معنای آیات سرچشمه بگیرد و با آن ارتباط محکم و اساسی داشته باشد؛ مانند ارتباط سبب و مسبب و علت و معلول، نه اینکه برخاسته از هوس و خیالات مفسر باشد یا در اثر دیگرگونی الفاظ به وجود آمده باشد (همان، ص ۲۰۳).

از نظر ابوزید، علاوه بر ساختارهای کلی اجتماعی و تاریخی زمانه قبل نزول وحی، مراحل و سطوح متعدد دیگری نیز باید در روش فهم ساختاری رعایت شوند. برخی از آن سطوح عبارتند از:

ساختار ترتیب نزول وحی

ساختاری که برخلاف ساختار سوره‌ها و آیات قرآن، به‌شکلی که اکنون وجود دارد، بوده است. در روش فهم ساختاری فهم متن براساس ترتیب نزول، برای کشف معناها و دلالت‌های لفظی اهمیت دارد. مسئله مهم در روش فهم ساختاری، جمع بین هردو بعد تاریخی و تدریجی قرآن کریم در فرآیند تفسیر و فهم است.

تمایز ساختار نقلی از ساختار تشریحی

سطح مهم دیگر، در نظرگرفتن ساختار نقلی و روایی برخی از آیات است. مراد از این مرحله آن است که باید تمایز قایل شد بین آیاتی که به‌نحو تشریح و حکم قطعی آمده و آیاتی که برسبیل تحدی، توصیف، تهدید، انذار، پند و اندرز و... نازل شده است.

بافت زبانی متن

سطح دیگر، مرحله ترکیب لغوی است، این سطح بسیار پیچیده‌تر از سطح ترکیب دستوری و نحوی متن است. تاکنون غالب مفسران مسلمان به ساختار دستوری و نحوی متن قرآن توجه بسیار کرده‌اند؛ ولی به ساختار لغوی آن چندان توجهی نکرده‌اند. در مرحله ساختار لغوی غالباً به روابطی مثل فصل و وصل میان جملات، روابط تقدیم و تأخیر، اضممار و اظهار، ذکر و حذف و تکرار و... پرداخته می‌شود. چنین مسائلی از مهم‌ترین عناصر دلالتی در فرآیند کشف معنا هستند. در این‌گونه پژوهش‌ها بعد از

مرحله تحلیل نحوی و بلاغی متن، به دانش‌های جدیدی چون «تحلیل گفتمان» و «تحلیل متن»، به شکل امروزی آنها پرداخته می‌شود. قصد ما از به‌کارگیری این ابزارها این است که بتوان سطوح بیشتری از ژرفا و ساختار کلام خداوند را کشف و روشن نمود. اما آنچه مربوط به متن سنت، یعنی احادیث شریف نبوی می‌شود، در آنها باید هم به نقد متن (درایه) و هم به نقد سند (رجال) همت گماشت. در فرآیند فهم متن سنت باید بین ابزارهای روش نقد متون در زبان‌ها و روش‌شناسی معاصر جمع کرد (همان، ص ۲۰۳-۲۰۵).

نصر حامد خواستار فتح باب اجتهاد و مقایسه میان حقوق زن در قبل از اسلام و حقوق جدیدی می‌شود که اسلام برای زن وضع کرده است و این تحلیل را فرآیند بازخوانی معنای اصلی گفتمان در پرتو ساختار تاریخی نامیده و معتقد است تنها در این صورت می‌توان فهمید که آنچه در چهارده قرن پیش درباره زن در قرآن آمده است، همگی تشریح و احکام الزامی نبوده است؛ آن‌گونه که تاکنون تصور عموم بر آن بوده است (همان، ص ۲۰۶-۲۰۷).

از نظر ابوزید «روش فهم ساختاری متون» تنها روشی است که می‌تواند ما را از تنگناهای تأویلی و تفسیری گذشته که همچنان اندیشه اسلامی را به اسارت خود دارد، نجات بخشد.

نقد

دکتر نصر حامد ابوزید چنانچه خود در بحث روش‌شناسی تصریح داشت، می‌کوشد با رویکرد تجدید سنت و استفاده از روش فهم ساختاری متون با کمک دانش‌های جدیدی همچون «تحلیل گفتمان»، «تحلیل متن» و دانش‌های زبانی به تحلیل تاریخی و انتقادی متون مربوط به زن و حقوق زن پرداخته و علاوه بر دست‌یافتن به فهم جدیدی از قرآن کریم و ایجاد روشی متفاوت در برداشت از آیات، چالش‌ها و مشکلات امروزیین جامعه زنان را حل و فصل نماید. نکته اول ما درباره اشکال موجود در روش ایشان است. اشکال روش شناختی نصر حامد آن است که در انفعال و تأثیرپذیری متون دینی از فرهنگ و واقعیت اجتماعی زمانه خود، مشخص نمی‌کند که اولاً، ملاک و میزان

این تأثیر چیست؟ و ثانیاً، مشخص نمی‌کند که چرا خداوند برخی از باورهای مردم زمان نزول از قبیل مسئله «وَأَد» را به‌عنوان فرهنگ جاهلانه ذکر و سرسختانه در مقابل آن موضع‌گیری می‌کند. ولی هدف قرآن در مسئله ارث تساوی بوده است و چون مردم آمادگی کافی نداشتند به این صورت بیان شده است. اگر این سخن درست باشد، در مسائل دیگر، نظیر حکم شراب هم مطرح می‌شود؛ ولی قرآن کریم - هرچند در سه مرحله - حکم نهایی خود را بیان می‌دارد. بنابراین، اگر هدف خداوند سبحان تساوی زن و مرد بود، ولو در چند مرحله، باید بیان می‌داشت. از این‌رو، بهتر بود *نصرحامد* روشی ارائه نماید که در تمام موارد کارآیی لازم را داشته باشد و یا دست‌کم به‌وضوح بیان می‌داشت که اگر دین در برابر پاره‌ای از سنت‌های فرهنگی اعراب موضع گرفته و آنها را اصلاح و در برخی دیگر به همان شکل می‌پذیرد، هرکدام به کدام دلیل و علت است. در روش جدید *نصرحامد* سخن از جمع و تفریق ظواهر ادله نیست؛ بلکه از یکسو، ورود به سیاق و بافت خارجی متن و از سوی دیگر، به‌دست‌آوردن پیام متون دینی است. اشکال دیگر این روش، آن است که اگر فهم متون دینی از طریق فهم پیام و مراد دین و ریختن آن در قالب و الفاظ جدید و در نتیجه پیدایش احکام جدید مطرح باشد، مستلزم پیدایش دین جدید در هر عصری خواهد شد؛ چراکه آنچه حاکم است، آموزه‌های عصری است، نه دینی و در نتیجه کلیات و حتی ذاتیات دین و نه اهداف آن نیز در هر عصری دست خوش تغییر می‌شود. بنابراین، آقای *ابوزید* در این مسیر با مشکلات و پزسش‌های متعددی مواجه می‌شود که باید پاسخ‌گو باشد.

مبانی آرای ابوزید در مورد حقوق زنان

برای شناخت مبانی آرا و اندیشه‌های قرآنی *نصرحامد* نمی‌توان تنها به کتاب *دوائر الخوف* اکتفا نمود؛ گرچه برخی از مبانی را به‌اجمال در مباحث کتاب اشاره کرده است. اما در دو کتاب *مفهوم النص* و *نقد الخطاب الدینی* - که هر دو به فارسی با عناوین *معنای متن* و *نقد گفتمان دینی* ترجمه شده‌اند - مبانی ایشان به تفصیل بحث شده است. از این‌رو، تلاش خواهیم کرد تا مبانی ایشان که مرتبط به موضوع این نوشته است، با دقت تبیین شود.

۱. ساختار جدلی و وصفی در قرآن

نصر حامد/بوزید با اعتقاد به اینکه برخی از آیات قرآن دارای ساختار جدلی و وصفی هستند، در صدد اثبات تساوی زن و مرد بر آمده است. ظاهراً مقصود وی از آیات جدلی، آن دسته از آیاتی است که در مواجهه با آداب و سنن غلط عرب آن روز نازل شده است و هدف اساسی قرآن، گرچه از بین بردن کامل این سنت‌ها بوده است، در ظاهر پاره‌ای از باورهای آنان را پذیرفته است:

با اطمینان می‌توان گفت که «تساوی زن و مرد» یک مؤلفه بسیار مهم را در گفتمان قرآنی تشکیل می‌دهد. متن‌هایی که در این زمینه وارد شده است، دلالت روشن و مستقیم به مطلب دارد و هیچ‌گونه تأویل و تفسیر دیگری را بر نمی‌تابد؛ اما چون قرآن در هنگام نزول وحی، بر قومی نازل شده است که تمایز میان زن و مرد، جزئی از فرهنگ و نظام اجتماعی‌شان بوده است، انعکاس چنین تمایزاتی در آن بسیار طبیعی است. اما خطای بسیار مهم و بزرگ در این است که ما می‌پنداریم که تعبیرات مقایسه‌ای و دوگانگی میان مرد و زن در قرآن، به‌مثابه قوانین و احکام اسلامی، در قرآن آمده است. همان چیزی که بسیاری از فتاوا و تأویل‌های قرآنی بر آن اساس شکل گرفته و دچار خطاهای بسیار گردیده‌اند (همان، ص ۲۰۷).

/بوزید دلیل تساوی زن و مرد را آیات مربوط به خلقت انسان و آیات مربوط به تساوی زن و مرد در برخی از حقوق و تکالیف می‌داند: «تساوی به دو دلیل است: یکی، اینکه قرآن می‌فرماید: آدم و حوا از نفس واحد آفریده شده است. دلیل دوم بر این تساوی، آیات متعددی است که بر تساوی تکالیف دینی زن و مرد دلالت دارند» (همان، ص ۲۰۸).

وی سپس به ذکر آیات زیر می‌پردازد: ۱ و ۱۲۴ نساء/ ۹۷ نحل/ ۱۸۹ اعراف/ ۴۰ غافر/ ۱۹۵ آل عمران و ۷۱-۷۲ توبه. سپس در ادامه نتیجه می‌گیرد:

ساختارهای جدلی که به مقایسه زن و مرد می‌پردازند و به ظاهر، از آنها دوگانگی این دو فهمیده می‌شود، در واقع بر رد مشرکانی وارد شده‌اند که به زنانگی فرشتگان اعتقاد داشتند و آنها را دختران خداوند می‌پنداشتند. شاید آنها در این‌گونه نسبت‌ها از عقاید افراط‌گرایانه قدیم‌شان که رسوباتی از آنها تا زمان نزول قرآن یافت می‌شد، می‌خواستند رهایی یابند (همان، ص ۲۰۹).

ابوزید، آیات مربوط به متونی را که در یک ساختار جدال‌آمیز با عرب آن روزگار بیان گردیده است، موضع قرآن درباره مسئله زن نمی‌داند. از نظر وی دسته‌ای دیگر از آیات دارای ساختار وصفی هستند؛ به این معناکه موقعیت‌های مختلف زنان را به صورت توصیف بیان کرده است. برای مثال آنچه مادر مریم مقدس در هنگام ولادت او بیان کرد، کاملاً جنبه روایی و داستانی دارد. در واقع کلمات خود اوست که بر زبانش جاری شده و قرآن کریم عیناً نقل کرده است. نصرحامد معتقد است مسئله قیمومت مردان بر زنان از این دسته است:

آنچه در قرآن با ساختار وصفی آمده، ولی به عنوان تشریح و قانون‌گذاری از آن برداشت شده است، مسئله قیمومت مردان بر زنان است، براساس این برداشت، مردان بر زنان سلطه دارند و در موارد خاص می‌توانند حتی آنها را مورد ضرب و شتم قرار دهند (همان، ص ۲۱۲).

نصرحامد سپس به ذکر آیه ۳۴ سوره نساء پرداخته و با ذکر روایتی از پیامبر مبنی بر اینکه هیچ مردی حق چنین کاری را ندارد و یا در روایت دیگر است که پیامبر حکم به قصاص کرد، نتیجه می‌گیرد که شاید همین حکم پیامبر - بر فرض صحت روایت - مبدأ جعل حکم قصاص شده است. وی واکنش پیامبر را دلیل آشکار و روشن بر تساوی بنیادین میان زن و مرد می‌داند؛ ولی از آنجا که مخاطبان وحی - در هنگام نزول - قادر به فهم چنین تساوی نبوده‌اند، آیه قوامت نازل شده است. بنابراین، قوامت و قیمومت مردان بر زنان در اینجا به مثابه تشریح و قانون‌گذاری یک حکم الهی نیست، بلکه وصف وضعیت زمان نزول وحی و براساس سنت‌ها و عرف‌های رایج زمانه است و رسوم جامعه آن روز را برمی‌تاباند، نه نظر واقعی قرآن را. از این رو، معقول نخواهد بود که ما سنت‌ها و عرف‌های رایج آن روزگار را به عنوان احکام قطعی، مطلق و ابدی خداوند تلقی کنیم. در نهایت، بر فرض که چنین آیاتی را آیات احکام و تشریح بدانیم، باز هم تسلط و قوامت مرد بر زن و اطاعت زن از مرد، مطلق و عام نخواهد بود؛ بلکه مفهوم قوامت و سرپرستی مرد، به معنای تحمل مسئولیت اقتصادی و اجتماعی است؛ به این معناکه مرد باید مسائل اقتصادی و کارهای اجتماعی زن را بر عهده بگیرد؛ چنان‌که یکی از صفات خود خداوند «حی و قیوم»

است؛ زیرا خداوند به هستی و حفظ آن قوام می‌بخشد. در این صورت و براساس این تحلیل، قوامت، مسئولیتی است که هرکه قادر به انجام آن باشد، باید انجام دهد، چه مرد باشد و چه زن و ممکن است از آن نوع مسئولیت‌هایی باشد که هر دو باید مشترکاً انجام دهند (همان، ص ۲۱۲-۲۱۴).

نقد

نصر حامد قیومت مردان بر زنان را جزو آیات دارای ساختار وصفی می‌دانند که در پی توصیف واقعیت‌های اجتماعی بوده‌اند و به روایتی از پیامبر اکرم ﷺ اشاره می‌کند و با عبارت «و لعل» قضاوت پیامبر را دلیل بر جعل حکم قصاص می‌داند؛ گویا وی می‌خواهد چنین القا کند که خداوند متعال برای جعل برخی از احکام، منتظر تصمیمات پیامبرش بود! افزون‌براینکه آقای /بوزید روایت را حتی از منابع مورد اعتماد خود اهل سنت، به‌طور کامل نقل نمی‌کند. البته هدف ما در این مقال بررسی سندی روایت مورد استناد و اثبات درستی یا نادرستی آن نیست؛ اما باید توجه کرد که /وحدی روایت مورد نظر /بوزید و دستور پیامبر ﷺ مبنی بر قصاص را مربوط به زمان نزول آیه قصاص می‌داند و اضافه می‌کند که این دستور تا قبل از نزول آیه ۳۴ سوره نساء بوده است و پس از نزول آیه، حضرت فرمود:

«أردنا أمراً فأبى الله تعالى» (واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۶).

نکته مهم آنکه درباره قیومت، علت جعل و حدود و شرایط آن، مطالب بسیاری از متفکران و مفسران شیعه و اهل سنت نقل شده و می‌توان به منابع مربوط مراجعه کرد (ر.ک: جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۷۱ / ابن‌العربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۲۲ / بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۷۳ / زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۶۷ / طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳ / طوسی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۱۸۹ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۶۹ / مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۱۵ / طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴ و ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۴۳ / مطهری، پیام زن، ش ۲۶، ص ۱۰ / جعفری، ۱۳۶۱، ج ۱۱، ص ۲۷۰-۲۷۱ / جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۶ / فضل‌الله، ۱۳۸۴، ص ۳۳-۳۴).

۲. تأویل متن

از نظر /بوزید/ با توجه به معنای لغوی و آیات قرآنی می‌توان دو کاربرد را برای تأویل در قرآن ذکر کرد:

الف) آشکار ساختن دلالت‌های پنهانی کارها؛

ب) رسیدن به غایت و عاقبت امور (بوزید، ۱۳۸۳، ص ۱۷۵).

از نظر وی، رابطه میان تأویل و تفسیر از مقوله عام و خاص است؛ به این معنا که تفسیر با روایت و نقل ارتباط دارد؛ ولی تأویل متکی به فعالیت عقلانی و استنباط است (همان، ص ۱۷۷).

/بوزید/ از دو بعد تأویل به عنوان «معنا» و «فحوا» هم نام می‌برد و معتقد است هر چند بین این دو فرق بگذاریم؛ ولی در حقیقت اینها دو روی یک سکه‌اند:

زیرا «فحوا» همان قدر با معنا در ارتباط است که «معنا» با «فحوا». اگر بتوان گفت که «فحوا» - یا به عبارت بهتر، تلاش برای رسیدن به آن - هدف و غایت قرائت باشد، رسیدن به این هدف، جز از طریق کشف «معنا» متصور نیست... البته معنا جنبه‌ای تاریخی دارد؛ یعنی تنها با شناخت دقیق بافت زبانی درون‌متنی و بافت فرهنگی - اجتماعی بیرون‌متنی می‌توان به آن رسید و فحوا... جنبه‌ای عصری است؛ به این معنا که محصول قرائت عصری غیر از عصر نص است... معنا به مقدار قابل ملاحظه‌ای از ثبات نسبی برخوردار است؛ در حالی که فحوا بسته به تغییر افق قرائت، جنبه‌ای پویا دارد... فحوا متن، محکوم به همراهی همیشگی آن با معنا نیست، بلکه افق واقعیت جاری اوضاع زمانه حرکت آن را جهت می‌دهند (همان، صص ۱۸۱ و ۳۰۳-۳۰۴).

نصیرحامد معتقد است دسته‌ای از آیات - که تعدادشان کم هم نیست - قابلیت توسعه و تأویل‌پذیری دارند؛ از جمله این موارد، آیات مربوط به ارث زنان است. از نظر /بوزید/ مسئله ارث دو جنبه دارد: اول، به وضعیت زن به طور کلی و جایگاه او در اسلام به طور خاص مربوط است و دوم، به قضیه ارث به طور کلی و بنا بر ساختار متون مربوط می‌شود:

در اینکه متون دینی فقط در عمل صالح بین زن و مرد تساوی قائل‌اند و در سایر امور شرعی و نه فقط در ارث، زن را با مرد برابر نمی‌دانند، از جهت معنایی روشن است. در مسئله ارث نیز اختلافی بر سر معانی نیست؛ زیرا روابط متعصبانه پدرسالارانه، معیار

تقسیم ارث محسوب می‌شود؛ ولی معانی‌ای که نصوص به شکل مستقیم به آنها اشاره می‌کردند، کل قضیه نیست؛ زیرا طبیعی است که در حرکت تشریحی نص با عرف، سنت و ارزش‌هایی که محورهای اساسی بافت فرهنگی و اجتماعی هستند، تعارض نداشته باشد. معنای تعارض این نیست که نصوص هیچ خللی در ارکان ارزش‌ها و سنت‌های قدیم ایجاد نمی‌کنند؛ خللی که از فحوای نهفته در پس معنای ظاهری پرده برمی‌دارد. ولی این آثار تحول‌آفرین، جز از طریق فرآیند واقعیت و برخوردهای اجتماعی و فکری‌ای که می‌آفریند، پدیدار نمی‌شود (همان، ص ۳۰۵).

به باور نصر حامد معنای بسیاری از احکام مربوط به زن را بدون توجه به وضعیت وی در جامعه عربی پیش از اسلام، نمی‌توان کشف کرد؛ زیرا با وی به مثابه موجودی فاقد اهمیت رفتار می‌شد و اگر قیمتی داشت، ارزش خود را از مردی مایه می‌گرفت که به عنوان پدر یا برادر یا همسر به وی منسوب بود. از این رو، نصوص مربوط به زن دارای فحوائی است که باید مبادرت به کشف آن نمود و این، همان حرکتی است که در راستای گذر از وضعیت نامطلوب زن و رفتن در مسیر مساوات است و چه بسا در مسئله ارث و بلکه در تمامی مسائل مربوط به زنان با مسائلی که گفتمان دینی در چهارچوب تنگ معانی متون بر آن اصرار دارد، غافل از فحوای آن بوده است (همان، ص ۳۰۷-۳۰۸).

قرآن تأکید می‌کند که اگر در هنگام تقسیم ترکه خویشان، یتیمان و فقرا حاضر بودند، آنها را در ترکه سهم سازید. بنابراین، رابطه انسانی تنها رابطه عصبی - پدری و فرزندی - نیست؛ بلکه رابطه‌های دیگر انسانی به اندازه رابطه عصبی از دیدگاه قرآن اهمیت دارد. از این رو، هنگامی که قرآن چنین مطالبی را در لابه‌لای آیات موارث ذکر می‌کند، به این معنا می‌تواند باشد که هدف قرآن از ذکر آیات، تنها یک نگاه اقتصادی و مادی نیست؛ بلکه بسیار فراتر از آن است. لذا از دو نکته مذکور فهمیده می‌شود که مفهوم عدالت در توزیع اموال و ثروت در جامعه در نگاه قرآنی بسیار مهم‌تر از مفاهیمی چون «زکات»، «صدقات» و «موارث» است. زیرا هدف اصلی اسلام این است که ثروت به مثابه یک اهرم و وسیله قدرت در دست اغنیا نباشد که آن را به هم‌دیگر پاس دهند و دیگران همواره در محرومیت قرار بگیرند. در گرو چنین فهم عامی از هدف غایی قرآن، مفهوم موارث نیز روشن می‌شود و بدین ترتیب، از ساختار تاریخی خود بیرون آمده و معنایی متناسب با عصر و زمان ما را افاده خواهد کرد (ابوزید، ۲۰۰۷م، ص ۲۲۹-۲۳۰).

حامد/بوزید در پایان چنین نتیجه می‌گیرد:

بافت تاریخی و مدلول آیات مذکور به روشنی نشان می‌دهد که هدف قرآن از تشریح سهمیه‌بندی ارث، تعیین بهره‌مرد است، نه زن؛ زیرا معمولاً این مردان بودند که به هر حال به حقوق برتر و سهم بیشتر دست می‌یافتند، ولی زنان همواره کمتر از آنان سهم می‌بردند. بنابراین، چنین می‌توان نتیجه گرفت که این تقسیم‌بندی‌ها بیشتر برای تحقق برابری در عرصه‌های اجتماعی صورت می‌گرفت، نه به هدف ارزش‌دادن به مرد در برابر زن! بدیهی است وقتی برداشت ما از آیات مذکور، تنها این باشد که آیات برای تعیین حقوق زن در ارث وارد شده است، این مسئله به تمام ابواب و عرصه‌های دینی سرایت می‌کند و نتیجه طبیعی آن این است که ارزش یک زن به اندازه نصف ارزش مرد است! به عبارت دیگر، حتی ارزش‌گذاری انسانی زن و مرد خودبه‌خود به مسئله میراث و میزان ارث بر هر یک از آن دو قیاس می‌شود. مانند همین قضیه است احکامی مثل شهادت و گواهی زنان در هنگام قضاوت و یا محروم‌بودن زنان از برخی از وظایفی که گمان می‌رود زنان اهلیت آن وظایف را ندارند؛ مانند منصب قضا! در حالی که آنچه مشخصاً در مورد «شهادت» زنان در قرآن آمده است، تنها بیان وصف حال زنان آن دوره است و نمی‌تواند به مثابه قانون ازلی و ابدی برای زن باشد. این گفته‌ها که زنان نمی‌توانند مسئولیت و نقش‌های مردان را در عرصه‌های خانواده، اجتماع و زندگی ایفا کنند، تکرار گفتمان‌هایی است که به قرون و عصرهای گذشته مربوط است و زمان‌شان گذشته است (همان، ص ۲۳۳-۲۳۵).

نقد

چنانچه مشاهده گردید، روی آوردن به تأویل در برخورد با آیات قرآن، مبنای دیگر نصر حامد/بوزید است. البته اصل وجود ظاهر و باطن برای آیات قرآن، امری صحیح است و در روایات مورد تأیید قرار گرفته است (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۹۶). وجود ظاهر و باطن برای تمام آیات قرآن پذیرفته شده و معنای تأویل چیزی تلقی شده که باطن آیات به آن اشاره دارد. البته با این قید که هرکسی حق ادعای فهم باطن و تأویل آیات را ندارد. به همین جهت، نمی‌توان تأویل را به‌عنوان روشی عام برای فهم آیات قرآنی پذیرفت؛ بلکه فقط می‌توان آن را برای رفع ابهام در مراتب فهم در مواردی که آن مراتب، نفی‌کننده معنای ظاهری نباشد، به کار بست (ر.ک: رجبی،

۱۳۷۹، ص ۲۲). نصر حامد هم تأویل را مکمل و مفسر متن می‌داند؛ ولی به‌طور دقیق مشخص نمی‌کند محدوده آن چیست و چگونه می‌توان به مراد متن و مغز آن و یا تأویل مورد نظر دست یافت؟ /بوزید آیات قرآن را اعم از محکم و متشابه به تأویل می‌برد؛ اما مشخص نمی‌کند تأویلی که وی از آن سخن می‌گوید، مبتنی بر چه راه‌کارها و قواعدی است؟ ظاهراً آقای /بوزید نشر و گسترش سریع دین در صدر اسلام را نادیده می‌گیرد؛ در حالی که اعتقاد و ایمان اسلامی، تنها با ارائه صورت بدون تأویل متن میسر شده است. مردم عرب در برخورد و آشنایی با متن، به هنگام تلاوت آیات قرآن از سوی پیامبر چنان دگرگون می‌شد که همه رفتارهای پیشین را در تمام زمینه‌ها رها می‌کرد. گسترش سریع و بی‌وقفه اسلام در آن روزگار مشخص می‌سازد که توانایی تاریخی و کاربردی متن به حوزه جغرافیایی معینی محدود نیست و به آسانی با شرایط ملل مختلف یمن، شام، مصر، ایران و شمال آفریقا... در زمانی بسیار کوتاه قابل انطباق است و این‌همه در زمانی که حتی نخستین تأویلات درباره متن نیز حیات و حضور نداشت.

۱۶۷

تفسیر

۳. ساختار تاریخی متن

/بوزید یکی از مهم‌ترین جنبه‌ها در مشکل متن دینی را غفلت از نگره تاریخی آن می‌داند و بیان می‌دارد که منظور از نگره تاریخی، علم شدن نزول آیات یا علم ناسخ و منسوخ و امثال اینها نیست، بلکه «نگره تاریخی که در اینجا منظور ماست، به تاریخ‌مندی مفاهیمی تعلق دارد که متون دینی از خلال الفاظ خود و بر اثر ماهیت تاریخی زبان آن متون، مطرح می‌سازند» (/بوزید، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱).

از نظر /بوزید «متون، عناصر جوهری ثابتی ندارند، بلکه هر قرائت در معنای تاریخی - اجتماعی خود ماهیتی دارد که آن را در متن کشف می‌کند» (همان، ص ۱۴۲).

/بوزید بخشی از متون قرآن را تاریخی می‌خواند؛ متون تاریخی آن بخش از متون دینی است که حکایت‌گر واقعیت‌های اجتماعی زمان پیدایش خود است. با توجه به اینکه متن، پدیده فرهنگی است و از واقعیات موجود در روزگار خود بهره می‌برد، فرهنگ زمانه در متن تجلی می‌یابد. در متن قرآن هم حضور فرهنگ عصر نزول

به‌خوبی مشاهده می‌شود؛ لذا برخی از احکام با توجه به شرایط اقتصادی - اجتماعی صدر اسلام بوده است؛ مانند نظام بردگی، تجارت برده، وجود کنیز، عدم تساوی میان انسان‌ها که باید آنها را کنار گذاشت؛ چراکه مربوط به دوران خاصی بوده و بر اثر تکامل اجتماعی، دیگر ضرورتی برای پذیرش آنها موجود نیست:

جامعه عربی پیش از اسلام جامعه‌ای قبیله‌ای، برده‌دار و تجاری بود. طبیعی بود که این واقعیت از نظر زبانی و دلالتی و احکام و تشریحات در درون متن منعکس شود؛ مثلاً در احکام ازدواج، نص در کنار چهار همسر، داشتن کنیزان را برای معاشرت حلال دانسته است ... اما آنچه مسلم است اینکه احکام در اثر تحول تاریخی از بین رفتند (همان، ص ۲۸۵-۲۸۶).

نصرحامد می‌کوشد برخی از مسائل زنان را با نگاه تاریخی حل نماید؛ وی به تبع استادش محمد عبده تعدد زوجات را مسئله‌ای تاریخی می‌داند که پس از جنگ احد و در راستای حل یک مشکل واقعی جعل گردید. وی با اشاره به آیات ۲ و ۳ سوره نساء می‌نویسد:

بافت نزول آیه، علاوه بر ساختار ترکیب لغوی آن - که به ادات شرط بیان شده می‌فهماند که این شرط مباح بودن تعدد زوجه و ترس از ستم‌کاری آن هم به یتیم را ربط می‌دهد - تأکید می‌کند که تعدد زوجات، امر و قانونی دائمی نیست، بلکه یک قانون موقت برای درمان مشکلات پیش آمده آن روز بوده است. آنچه باعث اشتباه در امر تعدد زوجات شده، این است که این مسئله پیش از اسلام به‌صورت یک عرف و عادت در آمده بود؛ به‌گونه‌ای که این عرف از هیچ ضابطه و معیاری پیروی نمی‌کرده است. اما بعد از اسلام، درحالی که اسلام می‌خواست با چنین عادت‌هایی مبارزه کند و تحت معیارها و ضوابط مشخص وارد سازد، تفسیرها و تأویل‌های فقهی این معیارها و ضوابط را از مسیر اصلی‌شان خارج ساخته و بار دیگر آنها را با ذهنیت‌های مردانه تطابق دادند (ابوزید، ۲۰۰۷م، ص ۲۱۷).

نصرحامد پس از ذکر برخی از آرای عبده اضافه می‌کند که وی علت فرودستی زنان را آرای فقیهان می‌داند و نه آموزه‌های قرآنی. او در این راه تا آنجا پیش می‌رود که برخی از عرف‌ها و رسوم که به‌مثابه یک استثنا در احکام اسلامی وجود داشته است، به‌صورت قاعده و قانون همیشگی، مباحات به‌صورت واجب در آمد و تعدد زوجات

به گونه‌ای تفسیر شد که در طلاق، تمام اختیارات به صورت بی ضابطه و قانون در اختیار مرد قرار گرفت (همان، ص ۲۱۸).

ابوزید به تفصیل دیدگاه و ادله عبده در مورد تعدد زوجه و طلاق را ذکر و سپس در تأیید آن، به ارائه یک سند تاریخی از قرن چهارم هجری و یازدهم میلادی می‌پردازد که به موجب آن، در برخی از مقاطع تاریخ اسلام، زن و مرد در تشکیل خانواده و انحلال و فسخ آن، دارای حقوق صددرصد مساوی بوده است. این سند، یک نکاح‌نامه رسمی در محاکم دستگاه اموی اندلس بوده است (همان، ص ۲۲۴).

با همه اینها/ابوزید می‌پذیرد که تعدد زوجات در صورت مقایسه آن با روابط آزاد جنسی در غرب به لحاظ اخلاقی و قلت زیان‌های اجتماعی، بسیار بهتر از روط آزادانه و بی‌حد و حصر جنسی در غرب خواهد بود (همان، ص ۲۲۶).
از آنجاکه این مبنا و مبنای چهارم (دین عصری) با یکدیگر تقارن دارند، نقد آنها با هم صورت خواهد گرفت.

۴. دین عصری

از نظر نصر حامد ابوزید امروزه دیگر نمی‌توان مقلد متفکران پیشین بود و باید به بازسازی اندیشه دینی پرداخت تا هر آنچه با عصر و زمان ما سازگاری ندارد، کنار گذاشته شود و هر آنچه هماهنگ با روزگار ماست، با زبانی متناسب با عصر حاضر از نو بازسازی شود.

وی علی‌رغم اینکه از ساختار سیاسی دین و کارکرد آن سخن می‌گوید و معتقد است دین - نه صرفاً اسلام - باید در هر تحول اجتماعی عنصر اساسی باشد، اما محل اختلاف را در تفسیر دین می‌داند و معتقد به تفسیر سکولار از دین می‌باشد و بر این باور است که سکولاریسم در جوهره خود، چیزی جز تأویل راستین از دین نیست (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۵۶).

ابوزید قرآن را محصول فرهنگی می‌داند که در شرایط فرهنگی و اجتماعی خاص شکل گرفته و حتی زبان آن هم جدای از فرهنگ روزگار خود نیست. از همین رو، «قرائت متن نیز در افق تاریخی» خواننده صورت می‌گیرد. نتیجه وی از این مطالب آن

است که احکام اسلامی در ارتباط زمان نزول آن معنا می‌یابد و کسانی که امروزه می‌خواهند احکام فقهی، به‌ویژه حدود اسلامی را پیاده کنند، نص قرآنی را از واقع جدا می‌کنند و در نتیجه هدف دین را انکار می‌کنند؛ چون تصورشان این است که قرآن نص مطلق است که بر واقع مطلق قابل اجراست.

نص قرآنی در حقیقت و جوهره‌اش محصولی فرهنگی است. مراد از این جمله، آن است که نص در مدت بیش از بیست سال، در متن واقع و فرهنگ شکل گرفته است. به دیگر سخن، خداوند سبحان به هنگام وحی قرآن بر پیامبر اکرم ﷺ، زبان مختص به همان اولین دریافت‌کننده را برگرفته است. برعکس، تصویری که گفتمان دینی معاصر تأکید و ترویج می‌کند، گزینش زبان، انتخاب یک ظرف خالی نیست و زبان، مهم‌ترین وسیله یک گروه در فهم و نظام‌بخشی جهان است. بنابراین، نمی‌توان زبانی جدا از فرهنگ واقع پیدا کرد و از این‌رو، با انتساب آن به فرهنگ بشر منافات ندارد (کریمی‌نیا، ۱۳۷۶، ص ۳۸-۳۹).

از این‌رو، از نظر /بوزید تنها روش صحیح در پژوهش و شناخت قرآن، راه ورود علمی از مدخل واقع و فرهنگ می‌باشد. «بر این اساس، در پژوهش متن قرآنی، به سراغ واقع و فرهنگ‌رفتن، به معنای پرداختن به حقایق تجربی و آمپریستی است. با تحلیل این حقایق می‌توان به فهم علمی از پدیده نص دست یافت» (همان، ص ۴۰) و چون متن، تابع فرهنگ روزگار خود است، همواره باید به قرائت و تأویل دوباره آن پرداخت؛ چراکه از متن می‌توان قرائت‌های مختلف ارائه داد. نگاه /بوزید به متن، هرمنوتیکی است؛ آن هم هرمنوتیک گاد/مر! با متن باید به گفت‌وگو نشست و آن را به سخن در آورد. وی همچنین به احادیثی از امام علی ﷺ از جمله حدیث «ذلک القرآن فاستنطقوه و لن ینطق» اشاره می‌کند (همان، ص ۴۶).

از نظر /بوزید احکامی که درباره زن در قرآن آمده، با توجه به فرهنگ آن زمان بوده است و اسلام با بیان آن احکام، کوشیده تا ارزش و مقام زن را به وی بازگرداند. هدف اساسی اسلام این بوده زن را از وضعیت اسف‌بار آن روزگار نجات داده، به سوی مساوات در حقوق با مردان سوق دهد. بنابراین، بازخوانی متن باید با توجه به روح کلی اهداف قرآنی باشد. به‌عنوان نمونه، /بوزید حجاب زن را با پیش‌زمینه فرهنگی و تاریخی مرتبط می‌داند و معتقد است در هر عصر و زمان و در جوامع مختلف ممکن

است متفاوت باشد:

مفهوم حجاب، مفهومی جدای از ساختارهای فرهنگی یک جامعه نمی‌تواند باشد؛ بنابراین، حجاب و مسئله پوشش یک مفهوم کلی، ثابت و دائمی در تمام جوامع بشری نیست؛ چنان‌که برخی گمان برده‌اند؛ زیرا اگر ما ساختار آیات قرآنی را بدون ساختارهای تاریخی هنگام نزول وحی در نظر بگیریم، درخواستیم یافت که مواردی که باید پوشانده شوند، فقط مربوط به اعضای جنسی انسان می‌شود، چه مرد باشد و چه زن (ابوزید، ۲۰۰۷م، ص ۲۳۷).

نقد

نگرش تاریخی به احکامی از قبیل تعدد زوجات و در نتیجه عصری کردن احکام دین، دو مبنای دیگر آقای/ابوزید در نگاه به حقوق زن می‌باشد که نتیجه هر دو مبنا کنار گذاشتن برخی از آموزه‌های اسلامی در این زمان و یا هر زمان دیگر است؛ کاری که باید از طریق تجدید و نوسازی اندیشه دینی صورت گیرد و هر آنچه را که با عصر و زمان سازگاری ندارد، کنار گذاشته شود. احکام مربوط به زن نیز از آنجاکه با توجه به فرهنگ آن زمان بوده است، باید به کنار نهاده و احکام جدیدی در راستای تساوی حقوقی وضع گردد. چنان‌که در لابه‌لای بحث‌ها اشاره شد، نصر حامد به سه مسئله مهم و چالشی در مورد زنان، یعنی ازدواج و طلاق، ارث و پوشش زنان نگاه ویژه دارد. در خصوص ازدواج، مسئله چالش برانگیز، یکی تعدد زوجات و دیگری حق انحصاری طلاق در مردان است. این دو مسئله از نگاه/ابوزید از چنان اهمیتی برخوردار است که وی در فصل چهارم و پایانی کتاب **زن و احوال شخصیه** که به بررسی وضعیت حقوقی و قانونی زن در قانون احوال شخصیه کشور تونس می‌پردازد، دو نکته قوت برای این قانون بر می‌شمارد و به دفاع از آن بر می‌خیزد. این دو عبارت‌اند از:

۱. منع تعدد زوجات که برای ازدواج مجدد در صورت عدم فسخ زوجیت، یک سال زندان و مقدار جرایم نقدی مجازات تعیین شده است (ابوزید، ۲۰۰۷م، ص ۲۸۳).
۲. حق طلاق، که از زوج سلب و به دادگاه سپرده می‌شود؛ به این معنای که اگر دو طرف به انحلال ازدواج توافق و رضایت نداشتند، هریک از طرف‌های ناراضی حق درخواست طلاق از محکمه را دارند (همان، ص ۲۸۴).

البته این قانون، مواد دیگری مانند مسئولیت زن در مخارج خانه (همان، ص ۲۸۳) و... دارد؛ ولی چون /بوزید هم در فصل دوم حقوق زن در اسلام و هم در فصل پایانی کتاب به این دو مسئله اشاره کرده، به دفاع از آن می‌پردازند، لازم می‌دانیم به اختصار بررسی و سپس ملاحظات خود را بر آنها ذکر می‌کنیم.

/بوزید در اثبات درستی این مسئله، برخلاف فصل پنجم که به تاریختی نصوص دینی، استدلال کرد و با مخفی شدن در پشت سر محمد عبده تلاش کرد با استفاده از وجاهت و هماهنگی نسبی با او در تعدد زوجات و طلاق، محملی برای اظهار نظرهای خود پیدا کند. در فصل پنجم به گونه دیگری استدلال می‌کند. دلیل، وی از سه قسمت تشکیل شده است:

آیه ۳ سوره نساء که از اباحه چندهمسری بحث می‌کند: «فَانكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنِي وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا»، اجازه ازدواج با کنیزان را هم صادر می‌کند: «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ»؛ اما در حال حاضر، ازدواج با کنیزان، خودبه‌خود در اثر تکامل تدریجی آگاهی بشر در طول زمان و پیشرفت سنت‌های اجتماعی همراه با تحوّل و ترقی زندگی، از بین رفته است. لذا فلسفه جواز چندهمسری تا چهار همسر را باید از خلال روابط طبیعی موجود بین مرد و زن دوره پیش از اسلام جست‌وجو کرد؛ زمانی که گروهی از مردان ده یا بیست همسر داشتند. با توجه به این سیاق، اباحه دارا بودن همسر تا این عدد (چهار همسر) برای مردان، در واقع برای محدودسازی بی‌نظمی است که مرد در دوره پیش از اسلام در تصاحب زن دارا بود (بوزید، ۲۰۰۷م، ص ۲۸۷-۲۸۸).

وی با استفاده از شرط عدل که در آیه «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً» (نساء: ۳) آمده است و نفی امکان تحقق عدالت که در آیه بعدی «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ» (نساء: ۴) آمده، نتیجه می‌گیرد تعدد زوجات را قرآن تحریم کرده است؛ اما تحریمی که بدان تصریح نکرده، بلکه آن را مسکوت (أو بدلالة المسكوت عنه) گذاشته است (بوزید، ۲۰۰۷م، ص ۲۸۹-۲۹۰).

بخش سوم دلیل، بحثی منطقی و مبتنی بر دو قسمت گذشته است. با این تحلیل که اگر پذیرفتیم اباحه داشتن چهار همسر برای محدودسازی تعدد گسترده‌ای بوده که پیش از این حکم وجود داشته، امروزه منع مطلق تعدد زوجات تکمیل این فرایند

قانون‌گذاری می‌باشد (همان، ص ۲۹۰).

در مورد طلاق هم که نکته دیگر قابل توجه /بوزید در این قانون است، وی مدعی است که هیچ‌گونه نص بنیادین و اساسی وجود ندارد که بر مبنای آن بتوان طلاق را حق مرد دانست؛ زیرا طلاق مسئله‌ای اساساً مدنی است و تنها می‌توان به آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» اشاره کرد که این آیه اولاً، مربوط به طلاق و در مقام تشریح نیست و ثانیاً، نسبت تاریخی زن و مرد را از لحاظ اقتصادی در ادوار نزول نص بیان می‌کند و نه برتری دائمی مردان بر زنان را (همان، ص ۲۹۳-۲۹۵).

به نظر می‌رسد آقای /بوزید که نگرش تاریخی و نفوذ فرهنگ زمانه را در قرآن مطرح کرده، به این دلیل بوده که اولاً، توجه نکرده است که قرآن همه باورها و عادات عرب جاهلی را تأیید نکرده، بلکه با بسیاری از آنها به مبارزه برخاسته است؛ از قبیل ظهار، لعان، ربا، زنا، زنده‌به‌گورکردن دختران و

ثانیاً، ما نیز می‌پذیریم که زمان و مکان و مقتضیات جامعه در برخی از موارد و در برخی از شرایط موجب وضع قوانینی می‌شود که از این موارد در فقه به احکام ثانویه یا احکام حکومتی تعبیر می‌شود؛ مانند عسر و حرج، تقیه و... اما این‌گونه تغییرات هم در راستای مصالحی و در قالب سازوکار مخصوصی صورت می‌پذیرد. اشکال نصرحامد در این است که پیش‌فرض‌های هرمنوتیکی، فرهنگ و مقتضیات زمان مفسر را «اصل» قرار می‌دهد! به‌راستی چرا نصرحامد با توجه به خود متن قرآن و سازوکارهای معرفی شده از سوی قرآن و پیامبر اکرم ﷺ به موقتی بودن و یا نبودن احکام اسلامی نظر نمی‌دهند؟ روشن است که در این صورت نه تنها بسیاری از احکام اجتماعی اسلام، بلکه برخی از عقاید اسلامی نیز باید کنار گذاشته شود؛ درحالی‌که از پیش‌فرض‌های مهم قرآن این است که هیچ باطلی در قرآن راه نیافته است (ر.ک: یوسف: ۱۱ / فصلت: ۴۲ / طارق: ۱۴).

ثالثاً، آقای /بوزید می‌پذیرد که علت جعل تعدد زوجات، درمان مشکلات پیش‌آمده در شرایط جنگی آن روز بوده است. سؤال می‌کنیم که در صورت محقق‌شدن شرایط آن روز و به‌وجود آمدن چنان مشکلاتی در دنیای امروز مشکل چگونه حل می‌شود؟

افزون بر اینکه اجتماع حکم جواز چندهمسری با حکم نکاح کنیز در آیه کریمه، بیانگر وجود ارتباط قانون گذاری محکمی بین آن دو نمی باشد؛ به گونه ای که اگر حکم یکی از آن دو بر اثر اسباب تاریخی معینی - مثل آگاهی عمومی و پیشرفت زندگی اجتماعی - از بین رفت، حکم دیگری نیز منتفی شود؛ ضمن اینکه حکم اسلام مبنی بر جواز ازدواج با کنیزان در صورت تحقق شرایط پیوسته پا برجاست.

رابعاً، تحقق عدالت، منتفی نیست. عدالتی که خداوند در قرآن از آن به عنوان شرط جواز چندهمسری یاد می کند، این نیست که انسان در صورت چندهمسری، باید همه چیز حتی نگاه و محبت خود را بین آنها به طور مساوی تقسیم کند. چنین امری قطعاً ممکن نیست. منظور از عدالت این است که انسان حقوق مدنی و شرعی همسران خویش را ادا کند و مرد به گونه ای به یکی از همسران خود رو نکند که دیگری مانند زن بی شوهر قلمداد شود؛ چنان که در ادامه آیه می خوانیم: «فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُواهَا كَالْمُعَلَّقَةِ». علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می نویسد:

«بعد از آن که خداوند در آیه ۳ سوره نساء تعدد همسران را به شرط عدالت برای مردان تجویز نمود، تشخیص حقیقت عدالت بین زنان مشکل شد، چون عدالت در واقع حد وسط بین افراط و تفریط است و تشخیص چنین عدالتی بسیار سخت است، مخصوصاً از جهت علاقه قلبی که امری غیر اختیاری است. از این رو خداوند در این آیه در صدد است تا حقیقت عدالتی را که از انسان خواسته بیان کند. لذا ابتدا می گوید عدالت حقیقی بین زنان در استطاعت انسان نمی باشد و واجب بر مرد آن است که در رو کردن به یکی از دو طرف تفریط نکند، به گونه ای که زن دیگر همانند زنان بی شوهر جلوه کند. بنابراین عدالتی که خدا بر مرد واجب کرده، ادای حقوق شرعی همسران خود است. و این آیه در صدد نفی مطلق عدالت نمی باشد تا با انضمام به آیه سوم سوره ی نساء، الغای چند همسری در اسلام نتیجه گیری شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۰۱-۱۰۲).

مشهور مفسران در ذیل آیه فوق دیدگاهی مانند علامه دارند (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۲۰۱ / سیوطی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۳۳ / زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۷۲ / مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۰۲ / طوسی، [بی تا]، ج ۳، ص ۳۴۹ و...).

خامساً، محدودیتی که اسلام پس از وقوع بی‌نظمی در ازدواج قائل شده، دلیل نمی‌شود که هدف اسلام از این محدودسازی، تضییق دوباره‌ای است که با تحولات تکاملی جامعه در تمامی حالاتش همسو باشد. البته می‌پذیریم که برخی از احکام اولیه اسلامی به تغییر موضوع یا در صورت ضرورت به حکم ثانوی یا حکم حکومتی قابل تغییر است؛ اما این کار با سازوکارهای خاصی صورت می‌گیرد. /بوزید می‌خواهد از طرفی، قرآن را محصولی فرهنگی و این جهانی نشان دهد و از طرف دیگر، می‌خواهد قداست آن نیز به نوعی حفظ شود؛ درحالی‌که جمع بین این دو بعید به نظر می‌رسد. علاوه‌براینکه اگر قرآن محصول فرهنگی خاص است، صرفاً پاسخ‌گوی همان فرهنگ خواهد بود. در این صورت جنبه‌فرازمانی و فرامکانی قرآن چه خواهد شد؟ نکته‌اساسی دیگر این است که دیدگاه‌های نصر حامد با آیه‌اکمال دین ناسازگار است (ر.ک: مطهری، ۱۴۲۶ق، ص ۲۸۵ به بعد (چاپ سی‌ونهم، تیر ۱۳۸۴/۱۴۲۶ق)، و، ج ۱۹، ص ۲۹۷ به بعد بحث تعدد زوجات).

نتیجه‌گیری

اگرچه شمار بسیاری، دکتر نصر حامد /بوزید را در ردیف نواندیشانی قرار داده‌اند که سعی دارد با استفاده از روش‌های علمی، قرائتی جدید از پژوهش قرآنی و دینی ارائه دهد؛ اما با توجه به آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد وی به دنبال کشف حقیقت از قرآن نیست؛ بلکه درصدد است که از قرآن به‌عنوان مؤید دستگاه فکری‌اش استفاده کند. با همه این اوصاف برای /بوزید باید آزادی کامل در بیان و اندیشه را قائل شد.

منابع و مأخذ

* قرآن كريم.

١. ابن العربي، محمد بن عبدالله بن ابوبكر، احكام القرآن؛ [بى جا]: [بى نا]، [بى تا].
٢. ابن فارس، ابوالحسين احمد؛ معجم مقاييس اللغة؛ قم: مكتب الاعلام الاسلامى، ١٤٠٤ق.
٣. ابن منظور؛ لسان العرب؛ الطبعة الثالثة، بيروت: دار صادر، ١٤١٤ق.
٤. ابوزيد، نصر حامد؛ دوائر الخوف؛ الطبعة الرابعة، بيروت: المركز الثقافى العربى، ٢٠٠٧م.
٥. —؛ نقد گفتمان دينى؛ ترجمه حسن يوسفى اشكورى و محمد جواهر كلام؛ چ دوم، تهران: يادآوران، ١٣٨٣.
٦. آخوند خراسانى؛ كفاية الاصول؛ قم: مؤسسه آل البيت لاحياء التراث، [بى تا].
٧. بيضاوى، عبدالله بن عمر؛ أنوار التنزيل و أسرار التأويل؛ تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلى؛ چ اول، بيروت: دار احياء التراث العربى، ١٤١٨ق.
٨. جصاص، احمد بن على؛ الاحكام القرآن؛ تحقيق محمد صادق قمحاوى؛ بيروت: دار احياء التراث العربى، ١٤٠٥ق.
٩. جعفرى، محمد تقى؛ ترجمه و تفسير نهج البلاغه؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ١٣٦١.
١٠. جوادى آملی، عبدالله؛ زن در آينه جلال و جمال؛ قم: مركز نشر اسراء، چ هجدهم، ١٣٨٧.
١١. الخوئى، السيد ابوالقاسم؛ البيان فى تفسير القرآن؛ الطبعة الرابعة، بيروت: دار الزهراء، ١٣٩٥ق.
١٢. راغب اصفهانى، حسين بن محمد؛ المفردات فى غريب القرآن؛ الطبعة الاولى، دمشق - بيروت: دارالعلم، ١٤١٢ق.

۱۳. رجبی، محمود؛ روش شناسی تفسیر قرآن؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۹.
۱۴. زرقانی، محمد عبدالعظیم؛ مناهل العرفان فی علوم القرآن؛ قاهره: دار إحياء الكتب العربية، [بی تا].
۱۵. زمخشری محمود؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل؛ چ سوم، بیروت، دار الكتاب العربي، ۱۴۰۷ق.
۱۶. سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن؛ الطبعة الثانية، بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۱ق.
۱۷. شیخ حر عاملی؛ وسائل الشیعة؛ قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۱۸. شیخ طوسی؛ عدة الاصول؛ قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۰۸۹ق.
۱۹. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ترجمه محمد باقر موسوی همدانی؛ چ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۲۰. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، چ سوم، ۱۳۷۲.
۲۲. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن؛ چ اول، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
۲۳. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ چ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی [بی تا].
۲۵. علامه حلی؛ مبادئ الوصول الی علم الاصول؛ الطبعة الثالثة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲۶. الفاضل التونی؛ الوافیة فی اصول الفقه؛ الطبعة الاولى، قم: مؤسسه مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.

۲۷. فضل الله، سيد محمد حسين؛ اسلام، زن و جستاری تازه؛ ترجمه مجيد مرادی؛ چ دوم، قم: بوستان كتاب، ۱۳۸۴.
۲۸. كريمی نيا، مرتضى؛ آرا و اندیشه‌های دكتور نصر حامد ابوزيد؛ تهران: مدیریت مطالعات اسلامی سازمان فرهنگ و ارتباطات، ۱۳۷۶.
۲۹. المحقق الحلّی، نجم الدين جعفر بن حسن؛ معارج الأصول؛ چ اول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۳ق.
۳۰. محمد، هدایت <http://mhedayat.blogfa.com/post-27.aspx>
۳۱. محمد بن عبدالله بن ابوبکر، ابن العربي؛ أحكام القرآن؛ [بی‌جا]، [بی‌نا]، [بی‌تا].
۳۲. مطهری، مرتضى، «حق سرپرستی در خانواده»؛ [تهیه و تنظيم س.م. اسکندری] پیام زن، ش ۲۶، سال سوم، اردیبهشت ۱۳۷۳.
۳۳. —؛ مجموعه آثار: مسئله حجاب؛ ج ۱۹، تهران: صدرا، ۱۳۸۵.
۳۴. —؛ مجموعه آثار: ده گفتار؛ ج ۲۰، تهران: صدرا، ۱۳۸۵.
۳۵. —؛ نظام حقوق زن در اسلام؛ چ چهل و هشتم، تهران: صدرا، ۱۴۲۶ق.
۳۶. مغنیه، محمد جواد؛ تفسیر الکاشف؛ چ اول، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۲۴ق.
۳۷. مفید، محمد بن محمد؛ تفسیر القرآن المجید؛ تحقیق سید محمد علی ایاز؛ چ اول، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۴ق.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران؛ دائرة المعارف فقه مقارن؛ چ دوم، قم: انتشارات امام علی بن ابیطالب علیه السلام، ۱۳۸۷.
۳۹. واحدی، علی بن احمد؛ اسباب نزول القرآن؛ تحقیق کمال بسیونی زغلو؛ چ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.