

بررسی و نقد مسئله زن از دیدگاه دکتر نصر حامد ابوزید

سمیه توسلی^۱

چکیده

این مقاله در تلاش است تا با بررسی و تبیین مبانی اندیشه‌های ابوزید، به واکاوی دیدگاه‌های وی در خصوص مسئله زن در عصر حاضر بپردازد. مهمترین مبانی فکری ابوزید در مسئله زنان، تفکر سکولاریستی وی در خصوص مرجعیت عقل انسانی، تاریخ‌مندی متون دینی، هرمنوتیک فلسفی گادامر، زبان‌شناسی خاص وی و تفاوت معنا و فحوا است که به او این اجازه را می‌دهد تا مدعی شود قرآن، یک محصول فرهنگی است که در زمینه فرهنگی-اجتماعی خاصی شکل گرفته که جدای از فرهنگ آن روزگار نیست. بنابراین، بسیاری از احکام مختص زنان مانند ارث، پوشش و ازدواج و طلاق را اموری تاریخ‌مند و تأویل‌پذیر می‌داند که مربوط به عصر نزول است و در عصر حاضر کارایی ندارد. در عصر حاضر، ضروری است تا متفکران اسلامی، احکام و قوانینی متناسب با این عصر برای زنان وضع کنند.

واژگان کلیدی: زن، نصر حامد ابوزید، تاریخ‌مندی، سکولاریسم، هرمنوتیک، برابری، ارث، پوشش.

۱. مقدمه

زنان نیمی از جامعه بشری را تشکیل می‌دهند و پرداختن به مسائل و دغدغه‌های ایشان اهمیت بسیاری دارد. در قرن اخیر رویکردهای مختلف فمینیستی با نظریات خود، زنان را با چالش‌های بسیاری روبه‌رو کرده و تغییرات بنیادین و بی‌سابقه‌ای را در الگوی روابط انسانی فراهم کرده است. امروزه طرفداران این نهضت در جوامع و فرهنگ‌های اسلامی، بی‌خبر از تعالیم ناب الهی، آشکارا تعالیم اسلام را مورد تهاجم و یا تأویل‌های ناروا قرار داده‌اند. جامعه نیز با افزایش روزافزون زنانی مواجه است که مسئولیت‌های اصلی خود را در خانواده فراموش کرده و کار و فعالیت در بیرون از منزل را موجب هویت یافتن و عزت خویش می‌دانند.

در جهان عرب، سرآغاز پیدایش این مسئله زمانی بود که شیخ محمد عبده، برخی مسائل

۱. دانش‌پژوه دکتری کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، از افغانستان.

مربوط به زن را با رویکردی به مشکلات خاص جامعه آن روز مصر مطرح کرد. پس از وی نیز شاگردش نصر حامد ابوزید، درصدد تفسیری مدرن از دین و مسائل زنان برآمد. وی در این زمینه دو کتاب با عناوین *المراة فی خطاب الأزمه و دوائر الخوف*، *قراءة فی خطاب المراة* نگاشته که در آن با تکیه بر مبانی سکولاریسم، ساختار تاریخی متون، ساختار زبانی، هرمنوتیکی و ... به مسائلی مانند تعدد الزوجات، ارث، حجاب و دیگر مباحث مربوط به زن پرداخته است. بنابراین، با توجه به جدید بودن این حوزه از پژوهش، گسترش ارتباطات و هجوم شبهات غرب و افکار فمینیستی مغایر با فرهنگ اسلامی، ضروری است اندیشه‌های اندیشمندانی مانند ابوزید که درصدد ارائه دیدگاه‌های نواز حقوق و جایگاه زن در اسلام هستند، به طور دقیق بازنشاسی و بازخوانی شود. همچنین شناخت عالمانه، آگاهانه و به دور از حب و بغض این دیدگاه‌ها برای افزایش معرفت و دانش خواهد بود.

۲. مبانی فکری نصر حامد ابوزید

برای درک بهتر اندیشه‌های نصر حامد ابوزید، ابتدا ضروری است که مبانی فکری ایشان واکاوی شود تا بتوان به تصویری درست از مقوله زن از منظر وی دست یافت.

۱-۲. سکولاریسم

یکی از مبانی مهم ابوزید در ارائه اندیشه‌هایش، سکولاریسم است. مبانی سکولاریسم، محوریت عقل بشری است که در آن، عقل در موضعی فراتر از کتاب مقدس قرار می‌گیرد و معیار سنجش حجت و حقانیت همه امور از جمله کتاب مقدس می‌شود. بر اساس این رویکرد، صدق مطلق کتاب مقدس و خاستگاه و ماهیت ماورای طبیعی آن مورد تردید قرار گرفت. سکولاریسم معتقد است که عقل می‌تواند بدون کمک از منابع وحیانی، امور مربوط به زندگی دنیوی را سامان دهد. برای همین، به جدایی علوم مربوط به زندگی دنیوی از دین تأکید می‌کنند. (کمالی اردکانی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳-۱۱۴) در جهان اسلام به دنبال تحولات دوران مدرنیته در غرب، تفکر سکولاریسم تقویت شد و امروزه بیشتر نو معتزلیان، به ویژه ابوزید، به تفکرات سکولاریستی و عقل‌گرایی افراطی قائل هستند.

ابوزید در رابطه با عقل می‌گوید: «اصل و آغاز، همانا حاکمیت عقل است. سلطه‌ای که اساساً خود وحی نیز بر آن استوار است. عقل یگانه ابزار ما برای فهم است. تنها راه این است که بر تحکیم عقلانیت بکوشیم، آن هم نه فقط با گفتار، بلکه با تمام ابزار ممکن». (ابوزید، ۱۹۹۲، ص ۱۶۴) ابوزید، با این رویکرد سکولاریستی، به دنبال ارائه اسلامی حداقلی و دینی عصری است که بتواند

با مدرنیته، حقوق بشر، دموکراسی و عقلانیت سازگار شود. از نظری، امروزه دیگر نمی‌توان از متفکران پیشین تقلید کرد و باید به بازسازی اندیشه‌های دینی پرداخت تا هر آنچه با عصر و زمان سازگاری ندارد، کنار گذاشته شود و هر آنچه هماهنگ با زمان حاضر است با زبانی متناسب با عصر حاضر از نو بازسازی شود (ابوزید، ۱۹۹۲، ص ۵۶). وی بر این باور است که سکولاریسم با معتقدات دینی ناسازگار نیست؛ زیرا اسلام به طور ذاتی، دینی سکولار است. (ابوزید، ۱۹۹۲، ص ۳۷) او برای تأیید دیدگاه خود ادعا می‌کند که در زمان حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، امور دینی و دنیوی، به طور کامل جدا از هم بودند.

ابوزید در این زمینه می‌گوید:

مسلمانان از همان آغاز نزول وحی و شکل‌گیری نصوص به این نکته پی بردند که نصوص دینی، تنها در قلمروی مشخصی عمل می‌کنند. در مقابل، قلمروهای دیگری نیز وجود دارد که شرع آنها را به خرد بشری وا نهاده است تا بنا بر مصلحت خویش عمل کند. (ابوزید، ۱۹۹۲، ص ۷۸)

۲-۲. تاریخ‌مندی متون

تاریخ‌مندی، به معنای نگرشی تاریخی به پدیده‌ها و حوادث مربوط به انسان و علوم انسانی و ذات انسان و عقل و فهم او است. در این معنا، هر چیزی زاییده شرایط تاریخی و اوضاع خود است و تنها در همان ظرف قابل فهم است. بنابراین، قابل تسری به زمان دیگر نیست. هر انسانی محدود به شرایط ویژه خود بوده و پیشینه و پسینه او متفاوت از هر انسان دیگر است. او توانایی فرارفتن از این محیط پیرامونی را ندارد؛ زیرا جزء ذات اوست و کسی یارای فرارفتن از ذات خود را ندارد. (عرب صالحی، ۱۳۹۳، ۱۸۰/۴)

ابوزید، متن را محصول فرهنگی می‌داند. وی قرآن را متنی زبانی و وابسته به فرهنگی خاص می‌داند و می‌گوید: «متن قرآن محصول تأمل با واقعیت زنده تاریخی است». (ابوزید، ۱۹۹۲، ص ۱۴۵) این نظریه در مقابله با نظر کسانی است که قرآن را متن مقدس می‌دانند، یعنی به دلیل خاستگاه الهی آن، نگاه زبانی و فرهنگی به آن نمی‌کنند.

وی، الهی بودن قرآن را می‌پذیرد، اما متن قرآنی را بی‌ارتباط با زمینه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی زمان نزول آن نمی‌داند. به بیان دیگر، قرآن یک محصول فرهنگی است که در زمینه خاص فرهنگی - اجتماعی شکل گرفته و زبان آن هم جدای از فرهنگ روزگار آن نیست. به عبارت دیگر، نصوص دینی، مطابق شرایط فرهنگی خود نازل شده و زبان نیز شکل‌دهنده نظام معنایی آن است. از نظر ابوزید، در بررسی هر متن باید به فرهنگ زمان آن توجه کرد و هیچ متنی را نمی‌توان از فرهنگ و

واقعیت زمانه آن جدا دانست. در واقع، هرمتنی در چارچوب نظام زبانی و فرهنگی خاص خود معنا پیدا می‌کند.

رابطه متن با فرهنگ دیالکتیکی است. از سویی تأثیر می‌پذیرد و از طرف دیگر تأثیر می‌گذارد. قرآن نیز هر چند در فرهنگ خاصی ظهور یافته، اما بر فرهنگ روزگار خود تأثیر بسیار گذاشت.

متن قرآنی، به طور اساسی، رعایت حال مخاطبان را در نظر داشته است. متن قرآنی، پاسخی مناسب به یک واقعیت فرهنگی و با ویژگی‌های عینی است که مهمترین آنها شفاهی بودن آن فرهنگ است. احساس رابطه دیالکتیکی میان متن قرآن و واقعیت موج می‌زند. (ابوزید، ۱۹۹۲، ص ۱۴۸)

چون قرآن محصول گفت وگو با واقعیت‌ها و عینیت‌های خارجی است و رعایت حال مخاطبان را کرده، بسیاری از مطالب آن، خاص همان جامعه و حاوی بسیاری از حوادث و مسائل آن زمان است و سخن از مسائل آینده در قرآن خالی است؛ زیرا واقعیت‌های آینده، هنوز عینی نشده و قرآن وارد گفت وگو با آیندگان نشده و چه بسا حال آیندگان، اقتضای حکم دیگری داشته باشد.

۲-۳. هرمنوتیک فلسفی

هرمنوتیک فلسفی، برگرفته از اندیشه‌های گادامر، از مهمترین مبانی تفکر ابوزید است. وی بر این نظریه معتقد است که افق فکری و فرهنگی خواننده، در فهم متن اثر می‌گذارد و معنای متن در هر عصری، حاصل ترکیب تاریخی متن با افق فکری خواننده است. به عبارت دیگر، ابوزید متن را صامت می‌داند و معتقد است که یافتن حقیقت متن، برگفت وگویی خواننده با متن مبتنی است و این خواننده است که با قابلیت‌های علمی و ادراکی خود، متن را به سخن آورده و تأویل می‌کند. بنابراین، فهم عینی و مطلق وجود ندارد. (عرب صالحی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۶) عینیتی که در تأویل متون دست‌یافتنی است، عینیت فرهنگی در چهارچوب زمان و مکان است، نه عینیت مطلق که توهمی بیش نیست (ابوزید، ۱۹۹۲، ص ۳۹۷).

بر این اساس، ابوزید وجود معنای ذاتی را برای قرآن انکار می‌کند. همچنین وی معتقد است که حتی اگر قرآن معنای ذاتی داشته باشد، هیچ کس، حتی پیامبر اکرم ﷺ نمی‌تواند آن معنای ذاتی را دریابد. ابوزید الفاظ قرآن را ثابت می‌داند و ثابت بودن، معانی را نکار می‌کند؛ زیرا به نظر او، دخالت عقل انسانی در تفسیر قرآن، موجب تغییر و تحول در مفهوم آن می‌شود. برای همین به باور ابوزید، نباید فقط به سنت پیشینیان در فهم حقیقت متن نظر داشت، بلکه باید از روش‌های دیگر نیز بهره برد. (عرب صالحی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۶)

۲-۴. زبان شناسی

یکی از مبانی مهم ابوزید، زبان شناسی خاص اوست که برگرفته از نظریات سوسور است. وی در مورد متون دینی می‌گوید: «متون دینی از جمله قرآن، متونی زبانی هستند که استوار بر فرهنگی خاص و قوانین آن هستند. آنها با تولید نشانه‌های خاص خود، به بازسازی زبان و فرهنگ زمانه نیز می‌پردازند».

به عبارت دیگر، قرآن متنی است که مرجعیت خود را از زبان می‌گیرد، اما با این وجود، گفتاری است که به ایجاد تغییر در زبان و فرهنگ می‌پردازد. در نتیجه، میان قرآن و واقعیت‌های فرهنگی زمان نزول، رابطه متقابل وجود دارد و باید قرآن را محصول برساخته از فرهنگ عصر نزول دانست. (عرب صالحی، ۱۳۹۳، ۱۰۰/۴)

۲-۵. تفاوت معنا و فحوا

ابوزید، به جدایی معنا و فحوا باور دارد و معتقد است که فهم متن، نیازمند پیمودن دو گام مهم است. یکی بازگشت به معنا در سیاق و بافت تاریخی و فرهنگی. دیگری دست یافتن به فحوی متن در بافت زمان حاضر. (ابوزید، ۱۹۹۲، ص ۲۳۰) وی تفاوت معنا و فحوا را چنین بیان می‌کند:

معنا، جنبه‌ای تاریخی دارد که از طریق شناخت دقیق زبانی-متنی و بافت فرهنگی-اجتماعی بیرون متنی، می‌توان به آن رسید. فحوا هر چند که از معنا، جدایی ناپذیر بوده و وابسته به آن است و از آن نشأت می‌گیرد، جنبه‌ای عصری دارد. 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 افاق قرائت، جنبه پویایی دارد. (ابوزید، ۱۹۹۲، ص ۳۰۳)

توضیح آنکه معنا، مفهوم بی‌واسطه منطوق است که از ساختار لفظی متن به دست می‌آید. به عبارت دیگر، معنا دلالت تاریخی نص، در بافتی است که در آن پدید می‌آید و برای همین، میان مردم دوره نص و آنها که بعد می‌آیند، چندان تفاوتی نیست. فحوا نیز، برداشت مفسر از آن معنای تاریخی است که بنا به بافت فرهنگی و اجتماعی او متفاوت است. تفاوت معنا و فحوا از دو جهت قابل بررسی است. نخست آنکه معنا، تاریخمند است، اما فحوا فراعصری است و محدود به دوره نص نیست. دوم اینکه معنا، ثباتی نسبی دارد، اما فحوا، با دگرگونی شیوه‌های خوانش، دگرگونی و پویایی می‌یابد. هرچند به دلیل پیوندی که با معنا دارد، دگرگونی آن قانونمند است. (ابوزید، ۱۹۹۲، ص ۵۶)

توجه به بافت تاریخی-اجتماعی عصر نزول، به پژوهش‌گر این امکان را می‌دهد که قوانین

الهی را از آداب و رسوم پیش از اسلام بازشناسد و میان معانی دلالت‌های تاریخی برگرفته از بافت و فحوایی که معنا، در بافت تاریخی-اجتماعی تفسیر، آن را نشان می‌دهد، تفاوت گذارد. این مسئله، هنگامی که فحوا برگرفته از معنا باشد و پیوند تنگاتنگ خود را با معنا حفظ کند، مانند رابطه علی و معلولی، اهمیت دارد. (ابوزید، (ب) ۱۳۹۱، ص ۱۴۹)

۳. مسئله از منظر دکتر نصر حامد ابوزید

از نظر ابوزید، زن در این جهان گذشته از پیگیری مطالباتش درباره برابری با مرد، سعی می‌کند تا هویت خود را به عنوان یک موجود مستقل، تعبیر و تفسیر کند و برابری خود با مرد را در شرایط مساوی اثبات کند. در این میان، مسلمانان هنوز سرگرم مسائلی مانند لیاقت و توانایی زن و اهلیت برخوردار از حق طلاق و رسیدن به منصب قضا یا اهلیت او برای مشارکت فعالانه و مستقل در امور سیاسی هستند. بنابراین، از منظر او، مسلمانان در مسئله زنان، در آغاز راه بیداری هستند و راه طولانی در پیش دارند. (ابوزید الف)، (۱۳۹۱) اهمیت این مسئله برای وی، باعث شد که دو کتاب را به مسئله زنان اختصاص دهد. یکی کتاب *المراة فی خطاب الأزمه* و دیگری کتاب *دوائر الخوف، قراءة فی خطاب المراة*. عمده نظریات وی در خصوص زنان را می‌توان در این دو اثر دید. او محور پژوهش‌های خود را، برابری زن و مرد و عرفی بودن مسائل زنان قرار می‌دهد.

۳-۱. تساوی زن و مرد

از منظر ابوزید، برابری مرد و زن، یکی از اهداف قرآن است و متون نازل شده در این رابطه، قابلیت تفسیر به چیزی جز آنچه به طور مستقیم بر آن دلالت می‌کنند، ندارد. وی برای توضیح دیدگاه خود، به مقایسه میان کتاب مقدس و قرآن می‌پردازد و می‌گوید: «قرآن برعکس تورات، حوا را عامل شیطان برای اغوای آدم جهت خوردن میوه درخت ممنوعه و مخالفت با دستور خداوند، نمی‌داند. بلکه قرآن به صراحت، به برابری آدم و حوا در مسئولیت و مجازات ایشان اشاره دارد». قرآن در این مورد می‌فرماید: «فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ» (اعراف: ۲۰-۲۳). ولی مفسرین مسلمان، قصه تورات را در تفسیر خود آورده و حوا را مسئول ارتکاب آن خطا می‌دانند. به این ترتیب در گفتمان سلفی در تمام دوره‌ها، زن به اسوه پلیدی و گناه و تجلی‌گاه شیطان تبدیل شد. (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۲۰۷)

ابوزید، دلیل برابری زن و مرد را دو دسته از آیات می‌داند. یکی آیات مربوط به خلقت انسان

مانند آیه: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً...» (نساء: ۱). دیگری آیات مربوط به تساوی زن و مرد در برخی از حقوق و تکالیف مانند آیه ۹۷ سوره نحل، آیه ۱۲۴ سوره نساء، آیه ۴۰ سوره مؤمن، آیه ۱۹۵ سوره آل عمران، و آیه ۷۱ سوره توبه.

تساوی به دو دلیل است. یکی اینکه قرآن می فرماید آدم و حوا از نفس واحد آفریده شده است و دیگر اینکه آیات متعددی بر تساوی تکالیف دینی زن و مرد دلالت دارند.» (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۲۰۷) بنابراین، ابوزید این دیدگاه که زن از دنده چپ مرد خلق شده است را باطل می داند و آن را برگرفته از تصورات اسطوره‌ای دانسته که در تفاسیر اولیه مانند تفسیر طبری یافت می شود. بر این اساس، معتقد است که تفاسیری مانند تفسیر طبری، برای جامعه معاصر قابل استفاده نیست. از نظری، این تفاسیر، حاوی عقاید و اندیشه‌های زمان خود هستند. برای همین، نسل کنونی باید به قرأت عقلانی این میراث بپردازد و آن را پژوهش کند، بی آنکه تقدسی به آن بخشیده و کورکورانه محتوای آن را بپذیرد. (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۲۳)

۲-۳. ساختار جدلی و وصفی در قرآن در مسئله زنان

از دیدگاه ابوزید، مسئله انسان و ارتباطش با خدا و جهان، ربطی به جنسیت ندارد، اما چون قرآن بر قومی نازل شد که بین مرد و زن و بین مؤنث و مذکر تفاوت می گذاشتند و این تفاوت‌ها جزئی از فرهنگ و نظام اجتماعی ایشان بوده، طبیعی بود که این تفکیک در خطاب‌های قرآن منعکس شود. وی می گوید خطاب قرآن دو ساختار جدلی و وصفی دارد. مقصود ایشان از آیات جدلی آن دسته از آیاتی است که در مواجهه با آداب و سنن غلط عرب آن روز نازل شده و هدف از آن از بین بردن کامل این سنن بوده است. ساختار جدلی که به مقایسه زن و مرد پرداخته و دوگانگی این دو از آنها دریافت می شود، در واقع برد مشرکانی وارد شده که به زنانگی فرشتگان اعتقاد داشته و آنها را دختران خدا می پنداشتند. ای بسا که کفار در این برداشت خود، در دایره عقاید منسوخ و جاهلی خود غوطه ور بودند که آثار آن تا زمان نزول قرآن باقی مانده بود. (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۲۰۹)

پس، ابوزید آیات مربوط به متونی که در یک ساختار جدال آمیز با عرب آن روزگار بیان شده است را موضع اسلام نسبت به مسئله زن نمی داند. از مواردی که در سیاق وصفی قرآنی قرار می گیرد، مسئله قومیت و تسلط مرد بر زن است. (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۲۱۲)

خداوند در سوره نساء آیه ۳۴ می فرماید:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ
اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِن أَطَعْتِكُمْ فَلَا تَنْبَغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا.

بیشتر مفسران با استناد به این آیه، قوامیت، سرپرستی و مدیریت خانواده را برعهده مردان می دانند و با توجه به عبارت بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ بیان می کنند که دلیل قوامیت مردان آن است که خداوند آنها را برتری داده است، اما از نظر ابوزید، این نهایت سادگی است که برخی از ظاهر سخن خداوند چنین استنباط کنند، بلکه منظور قرآن، توصیف تفاوت اجتماعی و اقتصادی مشهود بین بشر است. بنابراین، سرپرستی و قوامیت بنا به مراتب، افاده تشریح نمی کند و برتری مردان بر زنان یک برتری الهی و مطلق نیست، بلکه این برتری به اندازه ای است که حکایت از واقعیت موجود می کند.

پس برتری مردان نسبت به زنان، فرع بر اصل این آیه است: «... ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف...» (بقره: ۲۲۸) است، یعنی این برتری، مطابق سنت ها و آداب و رسوم موجود در جامعه است و نه امری الهی و درخور انسان فرهیخته امروزی نیست که بگوید سنت ها و آداب و رسوم، احکامی مطلق و لایتغیر هستند. حتی اگر این وصف، وصفی تشریحی باشد، باز هم معنی قوامیت، تسلط مطلق و بی چون و چرای مرد و حصر قدرت تصمیم گیری درید وی و وجوب اطاعت مطلق و بی چون و چرای زن نیست. در واقع، اقتضای قوامیت، التزام به قبول مسئولیت اجتماعی و اقتصادی است، بلکه مفهوم قوامیت و سرپرستی مرد به معنای تحمل مسئولیت اقتصادی و اجتماعی است. در این صورت، قوامیت مسئولیتی است که هر کسی به آن قادر است و باید انجام دهد. چه مرد باشد و چه زن و ممکن است از آن نوع مسئولیتی باشد که هر دو باید به صورت مشترک انجام دهند. (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۲۱۴)

۳-۳. عرفی بودن مسائل زنان

ابوزید مسئله زن را مسئله ای اجتماعی می داند، که گنجاندن آن در دایره مسائل دینی، یک کج روی بزرگ است و امکان بحث آزاد را از میان می برد. او با رویکردی تاریخی، تفاوت های زن و مرد را برگرفته از طرحی سامان یافته نمی داند و بر این باور است که این تفاوت ها می توانسته است به گونه ای دیگر باشد و روبرو زن و مرد را نیز دگرگون کند. ابوزید، تفاوت های جسمی و روحی زن و مرد را می پذیرد، اما چون آن را نتیجه شرایط فکری و فرهنگی جامعه می داند، بر این باور است که می توان این ساختار را به گونه ای دگرگون کرد که تفاوت ها به برابری حقوق بیانجامد.

از نظر ابوزید، مسئله زن، به لحاظ ماهوی، مسئله ای انسانی و اجتماعی است و از مسئله مرد

جدا نیست، پس زنان در گستره زندگی اجتماعی و در هر برش تاریخی، بخش اصلی هستند و این چیزی است که هم وضعیت مرد و هم وضعیت زن را در ساختار اجتماعی، فرهنگی و فکری روشن می‌کند. تفاوت زیست‌شناختی زن و مرد را نیز می‌توان با شرایط مشخص شده برای زندگی بشری از نظر فرهنگی و فکری، سازگاری داده و صورت‌بندی دوباره کرد. از دید وی، آزادی زنان که در بهره‌برداری از حقوق طبیعی و انسانی نمایان می‌شود، با آزادی مردان که با توانایی آنان برای گرفتن حق طبیعی آنها در همه لایه‌ها و زمینه‌های گوناگون معنا می‌شود، تفاوتی نمی‌کند. این آزادی انسانی در گروهی بافت آزادی اجتماعی و فکری همه‌جانبه، در یک بخش تاریخی مشخص و همگانی است که حرکت جامعه رو به سوی پیش‌رفت باشد، یعنی آزادی، حالتی اجتماعی و همه‌جانبه است که بودن آن، بستگی به برآورده شدن شرایطی دارد که جز از راه شکل‌های گوناگون مبارزه به دست نمی‌آید و مبارزه فکری و فرهنگی، یکی از این شکل‌ها است. (فتاحی زاده، ۱۳۸۹، ص ۸۷-۱۰۲)

۳-۴. نمونه‌ای از احکام اسلام در رابطه با زنان

۳-۴-۱. ارث

در مسئله ارث زن، ابوزید معتقد است که باید از معنای بافت تاریخی به فحوای موجود در آن رسید. در جامعه قبل از اسلام، روابط متعصبانه پدرسالارانه، معیار تقسیم ارث بود. در چنین جامعه‌ای، نه تنها زنان حق ارث بردن نداشتند، بلکه مانند کالا به ارث برده می‌شدند. اسلام در پی نهی از به ارث بردن زنان (ر.ک، نسا: ۱۱) حق ارث بردن آنها را نیز پدید آورد و طبیعی است که پذیرش چنین امری برای مسلمانان در آن دوره، چندان آسان نبوده است. بنابراین، از منظر او، قرآن بیشترین سهم مرد را تعیین کرده که نباید از آن حد تجاوز شود و در مقابل، کمترین میزان سهم زن را مشخص کرده که نباید کمتر از نصف سهم مرد باشد.

نقل سخن ابوزید در این مسئله که بافت تاریخی و مدلول آیات مذکور به روشنی نشان می‌دهد که هدف قرآن از تشریح سهمیه‌بندی ارث، تعیین بهره‌مرد است نه زن؛ زیرا به طور معمول این مردان بودند که به هر حال به حقوق و سهم بیشتری دست می‌یافتند و 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 ارزش دادن به مرد در برابر زن. بدیهی است وقتی برداشت ما از این آیات تنها این باشد که آیات برای تعیین حقوق زن در ارث نازل شده، 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 ارزش گذاری انسانی زن و مرد به مسئله میراث ارث بر هر یک از آن دو قیاس می شود. (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۲۳۳)

از این رو، ابوزید نتیجه می گیرد که بافت تاریخی، همراه با دلالت معنایی و فحوایی آیات، نشان می دهد که هدف قرآن از تشریح ارث، مشخص کردن سهم مرد است تا مانع انحصار طلبی و تجاوز مردان نسبت به حقوق زنان شود و این کار نیز با هدف نزدیکی به برابری و تساوی در زندگی اجتماعی است. بنابراین، اسلام نیمی از سهم ارث مرد را به زن بخشیده تا نخستین گام را برای رهایی زن از محرومیتی که مرد در گذشته برای او تحمیل کرده بود بردارد.

۳-۴-۲. تعدد زوجات

ابوزید به طبع استادش محمد عبده، مسئله تعدد زوجات را مسئله ای تاریخی می داند که پس از جنگ احد و در راستای حل یک مشکل واقعی واقع شد؛ زیرا سوره نساء که به امور مربوط به زنان از جمله مسئله تعدد زوجات می پردازد، در سال چهارم هجری و پس از جنگ احد نازل شده است. نتیجه آن جنگ، وجود تعداد زیادی یتیم و زنان بیوه بود که برای حل این مشکل، تعدد زوجات امری ضروری بود. بنابراین، تعدد زوجات یک امر دائمی نیست، بلکه یک قانون موقت برای علاج مشکلات پیش آمده آن روز بوده است.

در دیدگاه ابوزید، آنچه باعث این اشتباه در امر تعدد زوجات شده این است که این مسئله پیش از اسلام، به صورت یک عرف و عادت درآمده بود. به گونه ای که این عرف از هیچ ضابطه و معیاری پیروی نمی کرد، اما بعد از اسلام، در حالی که اسلام می خواست با چنین عادت هایی مبارزه کند و آن را با معیار و ضوابط مشخص وارد کند، تفسیرها و تأویل های فقهی، این معیارها و ضوابط را از مسیر اصلی شان خارج کرده و آنها را با ذهنیت های مردانه تطابق دادند. (ابوزید، ۲۰۰۷، ۲۱۷)

ابوزید، دیدگاه عبده در این رابطه را چنین بیان می کند:

تعدد زوجات، یکی از رسوم قدیمی بود که هنگام ظهور اسلام رایج بوده و در همه جا منتشر بود. آن روز، زن یک تحفه خاص مابین انسان و حیوان بود و تعدد زوجات جزء آداب و رسومی بود که پژوهش های تاریخی بر آن دلالت می کند. موقعیت زن در شکل اجتماعی، از آن آداب و رسوم تبعیت می کرد و روشن است که تعدد زوجات حقارت شدید زن را در پی دارد. خداوند در دین خود، رحمتی برای زنان قرار داده و خواستار تعیین و برشمردن حقوق ایشان و حکم عادلانه ای که منزلت زن را ارتقا بخشد، بوده است. می بینیم که در حکم تعدد زوجات، مجاز بودن، مشروط به رعایت عدالت شده و اگر مرد، ظن به بی عدالتی داشته باشد، از گرفتن بیش از یک زن منع شده است. بدیهی است که

در این حکم، تشویق به تعدد زوجات دیده نمی‌شود، بلکه کناره‌گیری از آن حکم دیده می‌شود. اسلام، کثرت همسر که در قبل از اسلام رایج بود را تقلیل داده و به چهار زن محدود کرده است و آنگاه شرایط را بر زیاده‌خواهان سخت‌تر کرده تا حدی که هیچ یک از ایشان، بیش از یک همسر اختیار نمی‌کند. جواز بطلان تعدد زوجات، امری است که هیچ شک و شبهه‌ای در آن نیست؛ زیرا شرط امکان تحقق تعدد زوجات، تحقق عدالت در رفتار مرد نسبت به همسران خود است و این شرطی است که احرازش مشکل است و اگر ما این شرط را در یک نفر دیدیم، این دلیل نمی‌شود که آن را قاعده قرار دهیم. اگر مسلم شد که مردان عدالت را بین همسران خود رعایت نمی‌کنند، برای قاضی ممنوع کردن تعدد زوجات، به علت رعایت حال عموم، مجاز می‌شود. مردان در صورت داشتن چند همسر با ایشان بد رفتاری می‌کنند و ایشان را از حق نفقه و رفاه محروم می‌کنند. به این علت، برای قاضی یا متولی امر دین ممنوع کردن تعدد زوجات به خاطر دفع فساد مجاز می‌شود. همچنین مشخص شده که منشأ اختلاف و دشمنی بین فرزندان این است که ایشان از یک مادر نیستند و اگر هر کدام از آنها با بغض و کینه نسبت به دیگری تربیت شوند، در آن صورت هر یک از این فرزندان که بزرگ می‌شوند نسبت به یکدیگر بغض و کینه شدیدی دارند و این درگیری همیشگی بین ایشان تا آنجا ادامه می‌یابد که به دست خود، روزگار خود را سیاه می‌کنند و به این دلیل هم، قاضی یا متولی امر دین می‌تواند حکم به تحریم تعدد زوجات و کنیزان کند تا خانواده‌ها از فساد و نابود شدن در امان بمانند. (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۲۱۸)

۳-۴-۳. پوشش

ابوزید مسئله پوشش و حجاب را نیز امری تاریخمند می‌داند که در عصر حاضر دیگر کارایی ندارد. او می‌گوید:

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

به باور ابوزید، آیه ۵۹ سوره احزاب: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» برای شناخت زنان آزاده و کنیز نازل شده و به دلیل از میان رفتن برده داری، حجاب در این عصر واجب نیست، پس امروزه نیازی به اختصاص پوشش به زنان آزاد نیست. (ابوزید، ۲۰۰۷)

این حکم زمانی صادر شد که زن در جامعه مانند کالا مطرح بود. با تحلیل اجتماعی-تاریخی روشن می‌شود که اسلام، احترام و استقلال مادی بسیاری به زن بخشیده و او را از حالت کالا درآورد. این حکم در آن زمان صادر شده و بر پایه اجتهاد و توسل به فکر و عقل، این حکم و احکام زیادی را می‌توان تعدیل کرد. از نظری، حجاب مانند زندانی برای زنان است که دنباله در بند کردن پویایی زن از درون و نمادی از زندانی کردن عقل و شخصیت اجتماعی اوست.

۴. ارزیابی و نقد دیدگاه نصر حامد ابوزید

مهمترین نقدی که می‌توان به ابوزید و طرفدارانش وارد کرد این نکته است که نومعتزله در عصر حاضر، وقتی با مسائل جدیدی در دوران مدرنیته روبرو شده‌اند، برای پاسخ به آنها چاره‌ای جز استفاده از مبانی عقلی عهد مدرنیته، نیافتند. استفاده از این مبانی، برای تبیین آموزه‌های دینی و برای رفع چالش سنت و مدرنیته، نتایجی غیر از تعالیم اصیل اسلام داشت. به عبارت دیگر، استفاده از اندیشه‌های افرادی مانند کانت، دکارت، پوپر، فوکو، گادامر، هیدگرو... که برای حل مشکلات مسیحیت تحریف شده شکل گرفتند، توسط نومعتزله برای تبیین عقاید مسلمانان به کارگرفته شدند که نتیجه‌ای جز تحریف اسلام و عقاید آن در پی نداشت.

امروزه اندیشه سکولاریسم و تاریخ‌مندی دین، مورد نقد و مناقشات بسیاری از سوی صاحب نظران قرار گرفته، اما آنچه در این مقاله اهمیت دارد آن است که ابوزید بر اساس مبانی سکولاریستی و تاریخ‌مندی خویش تلاش کرده که قرآن را محصول فرهنگی و بشری جلوه دهد. لازمه این دیدگاه این است که قوانین و احکام سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی اسلام از جمله احکام مرتبط با زنان، منطبق با فرهنگ و برهه تاریخی عصر نزول باشد و در جهان معاصر اعتباری نداشته باشد. بنابراین، متن دینی، امروزه فاقد اعتبار است و انسان به واسطه عقل خود می‌تواند قوانینی متناسب با زمان حال وضع کند؛ زیرا عقل انسان، معیار و ملاک سنجش و داوری در هر امری بوده و بهترین قانون‌گذار است.

اگرچه انسان‌ها تفاوت‌های زیادی از نظر مکانی، زمانی و فرهنگی با یکدیگر دارند، اما همچنان اشتراکات بسیاری در بینش‌ها، فطریات، غرایز و روابط دارند. با توجه به این امور مشترک میان انسان‌ها، آن دسته از قوانین و احکام که ناظر به این امور مشترک وضع می‌شوند، ثابت هستند و تفاوت‌های فرهنگی، جغرافیایی و تاریخی انسان‌ها، موجب تغییر در این قوانین نمی‌شوند. به عبارت دیگر، دین هم از نظر مبدأ فاعلی و هم از نظر مبدأ قابلی، ثابت است؛ زیرا منشأ دین، حقیقتی ثابت است و مقصد و مخاطب آن، ذات و فطرت انسان‌ها است که مشترک میان تمام

انسان هاست و به گفته قرآن کریم تبدیل پذیر نیست. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ». (روم: ۳۰)

بنابراین، اساس آموزه‌های قرآن تاریخمند نیست و گذشت زمان آن را تغییر نمی‌دهد.

قرآن کریم با توجه به آیه «... نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...» (نحل: ۸۹) کتابی است که تمام مبانی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی انسان را بیان کرده است. از طرف دیگر، مبانی و قوانینی که خاستگاه الهی دارند بر مبانی و قوانینی که محصول عقل بشری است و بدون استفاده از هدایت وحی وضع شده، برتری دارد. ادله عقلی و نقلی این مطلب را تأیید می‌کند. از جمله آنکه قانون‌گذاران بشری، در وضع قوانین، فقط به مصالح دنیوی توجه نمی‌کنند بلکه به تأمین مصالح اخروی و ارتباط آنها با مصالح دنیوی توجهی دارند.

بنابراین سکو لاریسم، عقل‌گرایی افراطی، جدایی دین از امور اجتماعی، اتکای انسان به نظام‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی که محصول عقل محدود بشری است و بدون در نظر گرفتن ساعات اخروی و تکامل همه جانبه ابعاد وجودی انسان وضع شده است، با ادله قاطع عقلی منافات دارد.

مهمترین مبانی که ابوزید در مسئله زنان از آن بهره گرفته، مبانی فکری او در تأویل و تفسیر متون دینی است. ابوزید، به هرمنوتیک با عنوان پیشرفت علمی غرب در پژوهش‌های غربی می‌نگریست و مبهوت آن شده بود. بنابراین، تلاش داشت تا این پدیده نوظهور را در متون اسلامی به ویژه قرآن کریم و فرهنگ متنی دین به کار بندد. این نوع نگرش او به هرمنوتیک باعث شد که نتواند مشکلات آشکار آن را نبیند. مشکلاتی مانند نسبت در فهم متون، انسداد باب علم و خودشکنی این نظریه.

همچنین مدعای محوری نظریه ابوزید در زبان‌شناسی، آن است که مفاهیم بازتاب فرهنگ زمانه است و با تغییر فرهنگ تغییر می‌کند، اما این مدعا اشکالات زیادی دارد. یکی اینکه مدعای فوق با توجه به تقسیمات مفاهیم و چگونگی دست‌یابی عقل به هر نوع از آنها کلیت ندارد. برای مثال، برخی از مفاهیم هستند که وهمیات نامیده می‌شوند. این مفاهیم، مصداق خارجی ندارند مانند مفهوم غول. چنین مفاهیمی در فرهنگ و زمان‌های مختلف هستند، اما برخی از مفاهیم، مانند عدل، ظلم، مالکیت و زوجیت که موضوعات اخلاقی هستند، در تمام فرهنگ‌ها و زمان‌ها وجود داشته و در تعیین مصداق آنها ممکن است تفاوت وجود داشته باشد، اما مفهوم آنها هرگز تغییر نمی‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ۲۰۱/۱) دوم آنکه اگر مفاهیم، بازتاب فرهنگ زمانه باشد و با تغییر فرهنگ، مفاهیم نیز تغییر کند، با توجه به تفاوت فرهنگ جوامع مختلف، تبادل افکار

نباید ممکن باشد. لازمه این نظریه، انسداد باب تفهیم و تفاهم میان افراد متعلق به فرهنگ‌های مختلف است. (ابوزید، ۱۳۹۳، ص ۱۰۳)

درست است که در اسلام، جنسیت برتری نمی‌آورد، اما موجب اختلاف و امتیاز می‌شود. این اختلاف، در نظام خانواده در اسلام به خوبی خود را نمایان می‌کند؛ زیرا این زن است که نقش مادری را در خانواده برعهده می‌گیرد و وظیفه سنگین بارداری، شیردهی و مراقبت از کودک را دارد. در مقابل، وجوب نفقه زن و فرزندان بر دوش مردان است که مستلزم کارهای سخت و گاه طاقت فرسا در خارج از خانه است. از طرف دیگر، اسلام احکامی مانند وجوب نفقه، مهریه، جهاد نظامی و ... را برعهده مردان گذاشته است.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا ابوزید این احکام سنگین را در رابطه با مردان نادیده می‌گیرد و چرا اینها را تاریخ مند و تابع شرایط روز نمی‌داند؟ آیا غیر از آن است که احکام اسلامی مبتنی بر اقتضائات فطری و ذاتی بشر است که تابع تاریخ و فرهنگ نیست؟ ابوزید در مباحث خود نسبت به زنان، به سه مسئله مهم و اساسی، یعنی تعدد زوجات، ارث و پوشش، نگاه ویژه دارد. به نظر می‌رسد که آرای ابوزید در این مسائل بر پایه نفی ضرورت وجود حکم دینی است؛ زیرا نبود حکم در یک مسئله، این امکان را فراهم می‌کند تا بتوان حکمی دیگر را بنا به مصلحت، جایگزین آن کرد. بنابراین، احکام دین تنها محدود به عبادات و فعالیت‌های فردی است. از دیدگاه ابوزید، مسائل زنان، مجموعه‌ای از احکام مدنی یا اجتماعی هستند که در مجموع احکام دینی نمی‌گنجد و باید برای آنها بنا بر مقتضیات عصر حاضر، احکامی اجتماعی وضع کرد، حتی اگر مخالف با نصوص دینی باشد.

۵. نتیجه‌گیری

نصر حامد ابوزید، از نومعتزلیانی است که در عصر حاضر به نظریه پردازی در خصوص مسائل زنان پرداخته است. وی مهمترین دیدگاه‌هایش را در این زمینه در دو کتاب *المرأة فی خطاب الأزمه* و *دوائر الخوف، قراءة فی خطاب المرأة* بیان کرده است.

مهمترین مبانی فکری ابوزید در مسئله زنان، تفکر سکولاریستی وی در خصوص مرجعیت عقل انسانی، تاریخ‌مندی متون دینی، هرمنوتیک فلسفی گادامر، زبان‌شناسی خاص وی و تفاوت معنا و فحوا است که به او این اجازه را می‌دهد تا مدعی شود قرآن یک محصول فرهنگی است که در زمینه فرهنگی-اجتماعی خاص شکل گرفته که از فرهنگ آن روزگار جدا نیست. بنابراین، بسیاری از احکام را اموری تاریخمند و تأویل پذیر می‌داند که مربوط به عصر نزول بوده و در عصر حاضر

کارایی ندارد. ایشان به طور اساسی مسئله زن را امری اجتماعی می‌پندارد و قائل به برابری زنان و مردان است. برای نمونه او چند همسری را مختص به دوره‌ای خاص پس از جنگ احد می‌داند و با تفسیر مسئله ارث، با توجه به بافت تاریخی عصر نزول و شرایط آن، بر این باور است که اکنون سهم زن و مرد باید یکسان باشد. همچنین وی علت تشریح حکم حجاب را به مقتضای عصر نزول و شناسایی زنان آزاد از کنیزی می‌داند و به دلیل از میان رفتن برده‌داری در زمان حال، اکنون مسئله پوشش را برای زنان واجب نمی‌داند.

منابع

* قرآن کریم

۱. ابوزید، نصر حامد (الف) (۱۳۹۱). حقوق زن در اسلام و بازگشت به قرآن. مهرنامه، ش ۲۰.
۲. ابوزید، نصر حامد (ب) (۱۳۹۱). حقوق زن در اسلام، پژوهشی در تاریخ‌مندی متون. فصلنامه حوزه اصفهان، ش ۹. ص ۱۴۹.
۳. ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۷). دوائر الخوف، قراءة فی خطاب المرأة. بیروت: المركز الثقافی العربی.
۴. ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۲). المنهج الوافی فی فهم النصوص الدینیة. بیروت: الهلال.
۵. عرب صالحی، محمد (۱۳۹۳). مجموعه مقالات جریان شناسی و نقد اعتزال نو. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. فتاحی زاده، فتیحه (۱۳۸۹). تأثیر پایه‌های فکری ابوزید در نگرش او به مسائل زنان. مطالعات اجتماعی روان‌شناختی زنان، ش ۳.
۷. کمالی اردکانی، علی اکبر (۱۳۸۸). بررسی و نقد مبانی سکولاریسم. تهران: دانشگاه امام صادق.
۸. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۲). آموزش فلسفه. تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

