

## رویکرد های روشنفکری به مسأله زن در قرآن

سید حیدر علوی نژاد

زمانی به او حقی نمی دهند؛ چون کالایی به ارث می نهند، یا در کودکی زنده به گورش می کنند. زمانی دیگر او را مانند مردان تلقی می کنند، و حتی زمانی، تمام هستی را در چشم و ابروی او خلاصه می بینند، و حاضرند با تیشه عشق او خود را قربانی کنند. زمانی او را لکه ننگ می پندارند، و زمانی نیز برای پیشبرد اهداف سیاسی از او استفاده می کنند، و با متهم کردن حریف به بی توجهی به او دشمن را آسیب پذیر می سازند. زمانی نیز به او آزادی می دهند تا راحت و بی پروا با او برقصند، و یا با تصویری از او کالای خویش را بفروشند، اما زن کیست و چیست؟ انسان؛ مانند مرد، که مرد همدم او و او رئیس مرد باشد؟ یا موجودی در خدمت مردان؛ یا فراتر از مردان، که به ستم در ضعف نگه داشته شده و جامعه باید با انگشت او بچرخد، و «مرد دشمن اصلی» اوست؟

زویای مختلف نگاه به زن، تفاوت دیدگاه ها را در پی خواهد داشت. در این نوشتار هدف نشان دادن تلاش برخی روشنفکران عرب است، که با دید انتقادی به مسأله زن در قرآن نگاه کرده اند. تلاش می کنیم به طور فشرده و از دو جنبه این دیدگاه ها را بررسی کنیم:

۱. ادعای اجتهاد در دین و ادعای برداشت درست نظریه دین در باره زن.

۲. نظریات انتقادی آنان درباره گزاره های دینی در این زمینه.

و پس از آن یکی از محورها و نمونه های عینی در این زمینه؛ یعنی تعدد زوجات را به بررسی می نشینیم.

زیر عنوان نخست، اجتهادها و روش اجتهادی ارائه شده بررسی می شود، و اینکه آیا چنان اجتهادی درست است؟ و بر فرض درستی آن روش، آیا دستاوردهای حاصله نیز درست است.

زیر عنوان دوم، نقد این جریان از مجتهدان مسلمان، روشنفکران دینی و متون اسلامی عرضه و بررسی خواهد شد.

مسأله زن و حقوق او از جنجالی ترین مسائل مطرح در کشورهای اسلامی است، اصل مسأله و مشکلات پدید آمده درباره آن برخاسته از جامعه و محیط فرهنگی غرب بویژه در قرن بیستم است.

در این غائله سنگین، حقیقت جویی و کشف نظریه اسلام، از یک طرف در پرده جمود متحجران باقی مانده است، و از سوی دیگر در بوق و کرنای منتقدان قوانین اسلام قرار گرفته است. در این میان اصل مسأله گاه به صورتی تحریف می شود، که نتیجه و پیامدهای آن نه به نفع زن است، و نه به سود مرد؛ نه زمینه توسعه فرهنگی سیاسی می شود و نه سبب خوشبختی و رفاه و آرامش روانی در خانواده و جامعه.

جمعی نیز با ادعای قبول «جوهر عادلانه و توحیدی دین» تا نفی ضروری ترین احکام آن پیش می روند، و هیچ غباری نیز بر چهره دینداری آنان نمی نشیند.

در چنین آشفته بازاری نقد، بررسی، رد یا تأیید هر نظریه ای ممکن است به تندروی یا کندروی و... متهم شود، و یا با برچسبهای کلیشه ای دسته بندی و کناری گذاشته شود.

مسأله زن و حقوق آن در کشورهای عربی اسلامی سابقه دیرینه دارد، یک قرن پیش از این قاسم امین (۱۹۰۸ - ۱۸۶۳م) کتاب «المرأة الجديدة» را در مصر نوشت. محمد عبده نیز در درسهای تفسیری خویش درباره تعدد زوجات و حق طلاق مطالبی گفت. پس از آنان نیز افرادی دیگر با اهداف و استدلالهای متفاوت در این زمینه نظریاتی ارائه کردند، شاید در آخرین حلقه این دیدگاه، ابوزید و نوال سعداوی قرار داشته باشند.

ابوزید و اجتهاد در متن

نصر حامد ابوزید ۱ خود را ادامه دهنده راهی می داند که از طه حسین شروع شد و به امین الخولوی و پس از او به محمد احمد خلف الله رسید، در مسأله زن نیز از قاسم امین، طاهر حداد، و زکی نجیب محمود دفاع می کند. او خودش را جزء علمانیون (سکولارها) می داند که نه فقط یک مسلمان است و نه فقط یک مارکسیست یا عضو هر مکتب دیگری، اما از هر کدام چیزی گرفته است. او همچنین از وابستگی فرهنگی خود به یکی از احزاب چپ مارکسیستی پرده بر می دارد.

اما ابوزید با این حال کار خود را «اجتهاد» می خواند. او معتقد است که فقها و همه دست اندکاران گفتمان دینی به انحراف کشیده شده، و از فهم درست اسلام عاجز مانده اند، و این اوست که راه درست اجتهاد را شناخته است.

امام علی(ع) می فرماید:

آغاز فتنه ها از هوی و هوسهایی است که به دنبال آن می روند، و احکامی که خود ساخته به دین نسبت می دهند؛ بر خلاف کتاب خدا، و بر اساس آن بدعتها عده ای ولایت عده ای دیگر را می پذیرند (در جبهه واحد قرار گرفته و از آنان پیروی کنند)، بیرون از چهارچوب دین خدا. اگر باطل از آمیختگی به حق جدا می شد، بر طالبان حق مخفی نمی ماند، و اگر حق از زیر پوشش باطل برهنه می شد، زبان دشمنان قطع می شد، (بدعت گذاران) قسمتی از حق را می گیرند و قسمتی از باطل را، و آنها را در هم می آمیزند، آن جاست که شیطان بر پیروان خویش چیره می شود، و آنانی که «مشمول» رحمت پروردگار قرار گرفته اند «نجات می یابند».<sup>۲</sup>

آمیختن حرف حق با سخن باطل، حتی اگر برای نتیجه گیری درستی باشد، صحیح نخواهد بود، چه رسد که برای نتیجه گیری از پیش تعیین شده و نادرستی باشد. اگر حق به گونه ای آشکار به نمایش گذاشته شود جای شبهه ای نمی ماند، و اگر باطل خالص نشان داده شود توان فریفتن کسی را نخواهد داشت.

حال نگاهی می اندازیم به ادعای ابوزید که تلاشهای خودش را «اجتهاد» اسلامی می خواند:

«به سبب اهمیت و اصالت نقش خرد در پایه گذاری ایمان و هدایت، اسلام بین عقل و اجتهاد، پیوندی محکم برقرار ساخته است. رسیدن به نتیجه درست (صواب) را شرط اجازه اجتهاد قرار نداده است، چه رسد که کشف حقیقت را که گمشده همیشگی مؤمن است شرط اجازه اجتهاد قرار بدهد. اسلام اجتهاد خطا را هم اجازه داده «من اجتهد فأخطأ فله اجر» - هر کسی اجتهاد کند و [اگرچه] در اجتهاد خویش اشتباه کند پاداش دارد - این برای آن است که خطا کردن در میدان «تفکر آزاد» راه رسیدن به صواب (و درستی خواهد بود).»<sup>۳</sup>

البته اسلام دین خرد و موافق «اجتهاد» است. اما اجتهاد اصطلاحی است که مفهومی معین را در نظر دارد. بی تردید تلاش عالمانه برای کشف حقیقت از منابع دینی با داشتن تواناییهای لازم و به

قصد شناخت درست معارف دین و احکام آن، کاری خدایپسند است، اما آنچه را که اجتهاد می خواند درست نیست؛ تعریف او از اجتهاد این است:

«تفکر بدون ترس، بی هیچ مانع و یا «منطقه های ممنوعه» چنان که عده ای می خواهند. دینی که به «تفکر آزاد» تشویق می کند و پاداش برای اجتهاد خطا در نظر می گیرد، دینی که به خود اعتماد دارد، دینی است که به مؤمن جرأت و جسارت اجتهاد می دهد و جرأت بحث و تفکر، از خشم ناراضیان و تعصب متعصبان نیز نخواهد هراسید.»<sup>۴</sup>

اجتهاد را «تفکر آزاد» خواندن مشکلی را حل نمی کند، در تعریف باید واژه ها شفاف و هدف مشخص باشد. اگر بار عاطفی - شعاری آزادی را کنار بگذاریم، آن وقت «آزاد» در این تعریف مساوی خواهد بود با «جست وجوی بی برنامه، بی ضابطه و پراکنده.

اجتهاد در مسائل دینی، توانایی یا تواناییهای علمی ویژه لازم دارد؛ آشنایی با ادبیات عرب از صرف و نحو و لغت تا علوم بلاغی، دانستن تفسیر و توضیح پیامبر(ص) درباره آیات، سند شناسی (شامل متن شناسی، رجال و درایه الحدیث) از این جمله هستند.

آیا بهتر نیست به جای «تفکر آزاد» عناصر دیگری را در اجتهاد دخالت بدهیم؟ مثلاً تفکری «ضابطه مند» در «چارچوب متونی خاص»، و پیروی از «منطقی خاص» در استدلال و برای «کشف نظر دین» و... تن دادن به سخنان صریح دین (نص)؟

اگر گفته شود منظور از «تفکر آزاد»، یعنی محدود نماندن در خود دین، و قواعد مشخص اجتهاد و ضوابط آن در شرع است، ولی واقعیت این است که منظور ابوزید از «تفکر آزاد» محدود نماندن در چهارچوب متون دینی است. او حرکت در این چهارچوب مشخص را ناسازگار با تفکر آزاد تلقی می کند، به این گفته او بنگرید:

«ان قضیه المرأة لاتناقش اطلاقاً إلا بوصفها قضیه اجتماعیه، و إدخالها فی دائرة القضايا الدینیة هو فی الحقیقه تزییف لها، و قتل لكل امکانات الحوار الحر حولها»... «و هو اطار لایسمح بالتداول الحر للافکار.»<sup>۵</sup>

بی تردید مسأله زن جز به عنوان مسأله ای اجتماعی قابل گفت وگو نیست، وارد کردن این مسأله در چهارچوب مسائل دینی لوث کردن مسأله است، و سبب از میان رفتن تمامی امکانات گفت وگویی آزاد در آن باره خواهد شد... «و این از تفکر آزاد جلوگیری می کند».

تفکر آزاد و گفت وگویی آزاد با مرجع قراردادن متون دینی ناسازگار است. در نتیجه اجتهاد با مرجع قراردادن متون دینی ناسازگار است؛ این نتیجه مستقیم ادعای اوست.

آیا واقعاً این کار اجتهاد است؟ گفت وگویی آزاد از محدودیت متون دینی، با مرجع قراردادن معیارهایی غیردینی و گریز از محدودیت متون دینی این همان چیزی است که اسلام برای آن پاداش در نظر گرفته است؟

معلوم است که آنچه با این دیدگاه گفته شود اجتهاد نیست، زیرا برای «فهم و استخراج احکام از منابع آن» نیست. او در جایی می نویسد:

«در اثر دگرگونی در روابط اجتماعی و انسانی در ساختار جامعه، هم وطنی (شهروندی) اساس جامعه بشری است، نه «دین». مبنای «مساوات» بین شهروندان «قرارداد اجتماعی» است.»<sup>۶</sup>

به درستی و نادرستی این سخن فعلاً کار نداریم، اما نمی‌تواند اجتهاد به مفهوم اسلامی آن باشد، یعنی آن چیزی که در اسلام حتی در خطای آن پاداش وجود دارد. ابوزید در جایی دیگر از کتابش، در نقل و بررسی سخنان «طاهر الحداد» نویسنده تونس می‌نویسد:

«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، هم نظر نیست که وقایع جدید را به علت 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: ... در طول زندگی ۲۳ ساله پیامبر لازم آمد که نصوصی با نصوص دیگر نسخ شود و احکامی جایگزین احکام دیگر شود، که سنت ازلی است، پس ما چگونه از اسلام این دین جاودانه دفاع کنیم، بدون تبدیل و تغییر احکام».

ابوزید و حداد به این نکته اشاره نمی‌کنند که اسلام به تدریج دعوت خویش را آغاز کرد و جریان نسخ به فرض آن که در قرآن رخ داده باشد پدیده‌ای لازم در شرایط تدریجی ظهور و حاکمیت اسلام و در انحصار خدا بود، حتی پیامبر نیز بدون وحی حق کم و زیاد کردن در احکام قرآن را نداشت. واقعیت این است که «نسخ» کاری است در انحصار شارع؛ حکمی به حکمی، یا دین و کتابی با دین و کتاب دیگر. نسخ احکام توسط مجتهد زمانه ابوزید و مانند او معنایی جز ردّ احکام دین ندارد، و هرگز چنین عملی اجتهاد نامیده نمی‌شود.

ابوزید معتقد است که دینی از دنیوی جداست، بنابر این دین به امور اجتماعی و سیاسی نباید پردازد و نتیجه حاکمیت دینی زشت‌ترین شکل دیکتاتوری است:

«گفتمان دینی مسأله زن را تحریف می‌کند، زیرا می‌خواهد با مرجع قراردادن نصوص دینی مسأله را حل کند، و این نکته را نادیده می‌گیرد که مسأله زن در اساس موضوعی اجتماعی است.»<sup>۸</sup> بنابراین نباید مسأله زن را در قرآن و سایر متون دینی جست‌وجو کنیم، زیرا این یک مسأله اجتماعی است، و مسائل اجتماعی ربطی به دین ندارند.

آیا این سخن اجتهاد است، یا پاک کردن صورت مسأله از گفتمان دینی؟ در اینجا باید دید اجتهاد چیست، و چه کسی مجتهد است؟

### تعریف اجتهاد

اجتهاد صرف تمام توان در جهت پژوهش حقیقت در مسائل و گزاره‌های دینی است. به همین دلیل واژه اجتهاد در نظر مسلمانان ارزشمند است و مجتهد گرامی داشته می‌شود.

بی‌تردید تلاشهای دین‌ستیزانه یا دین‌گریزانه را نمی‌توان اجتهاد نامید؛ تلاشهای دین‌مدارانه یا تلاشهای دین‌ستیزانه در طبیعت خویش متفاوت هستند. این دعوی و یا برداشت از دین که دین را نهادی اجتماعی می‌خواند بی‌گمان اجتهاد مأمور و مطلوب نخواهد بود.

فهم درست، آیا فهمی است که «نفع» یا «مصلحت» دنیایی دینداران را تأمین کند، یا فهمی است که «رستگاری» و «نجات» را به ارمغان بیاورد؟ یا اینکه صرف نظر از پیامد و دستاورد آن، فهمی درست است که منطق و خرد آن را تأیید کند. در صورت اخیر، تازه اول سخن خواهد بود، باید از میان

مکتبهای فلسفی و علمی اصول فهم یا شناخت درست را کشف و استخراج کنیم و اصول تفسیر متن را بر آن اساس شناسایی کنیم و به کار ببندیم. در تفسیر متن نمی توان از واقعیات و «نیازهای» امروز چشم پوشید.

اجتهاد در نظر اهل سنت خود یکی از منابع استنباط احکام است، البته در جایی که نص وجود نداشته باشد، و منظور از اجتهاد «قیاس» است، قیاس مواردی که نصی ندارند به مواردی که حکم آنها معلوم است. اما از نظر شیعه هر عملی که بر اساس متن و نص، یا ظهور، یا اصول عملیه برای استنباط حکم انجام شود اجتهاد است، و قیاس از دایره اجتهاد بیرون است.<sup>۹</sup>

هدف قیاس در اجتهاد سنی، و هدف اجتهاد در فقه شیعی کشف و شناخت احکام الهی است، نه تبدیل و تعویض حکم یا نسخ آن، که فقط در حیطة اختیارات شارع است. بنابراین نمی توان تلاشهای دین گریزانه را اجتهاد نامید. بیرون بردن موضوع زن از دایره متن (قرآن) پاک کردن صورت مسأله است... محدود کردن قرآن است و طبیعی است که اجتهاد نخواهد بود، نه با نظر شیعه، و نه با نظر سنی.

ابوزید نگاه اسلام به زن، و احکام مربوط به زن در اسلام را احکامی همیشگی نمی داند، بلکه می پندارد تاریخ مصرف آن گذشته است. او اسلام را حرکتی آزادی خواه و دادگستر می داند که برای جامعه عربی و انسان عربی برکاتی را در پی داشت. اما او می افزاید که این حرکت، تغییر ناگهانی بی زمینه و ناهماهنگ با فرهنگ و جامعه موجود آن روز نبود، بنابراین نباید به عنصر عربیت در اسلام به عنوان عنصری عارضی نگاه کرد. ابوزید بر خلاف برخی روشنفکران، زبان عربی را عنصر جوهری در دین اسلام می پندارد<sup>۱۰</sup> نه عارضی. البته ابوزید با پیش فرض زبان شناختی ساپیر-ورف؛ یعنی نسبت زبانی، نمی تواند جزاین نظر بدهد. او پیامبر و قرآن را فرآورده ای فرهنگی و نیروی دریافت وحی را نه نیروی مرموز، و نه حتی نیروی «عقله»، بلکه نیروی تخیل می داند و حتی معتقد است که زبان چون ظرفی خالی نیست، پس خدا هم آن را مانند ظرفی خالی برای قالب زدن حقایق وحی نفرستاده، بلکه ناچار در قالبی که محتوای خاص خودش را داشته مطالب خویش را ریخته است. اکنون با دقت بیشتری سخنان ابوزید را دسته بندی و نقل می کنیم:

محمد، فرزند جامعه جاهلی و محصول فرهنگ آن

ابوزید با ارائه تحلیلی درباره پیامبر و رسالت او می خواهد نشان دهد که او تافته جدا بافته ای نیست، بلکه:

«جزئی از واقعیت و جامعه (جاهلی) بوده است. او فرزند جامعه (خویش) و محصول آن بود. در مکه یتیم متولد شد و مانند همسالان خویش بین عرب صحرائشین و در میان بنی سعد تربیت شد. همچون سایر مردم مکه تاجر بود. با آنان در سفرها، زندگی و دلمشغولی هاشان شریک بود.»<sup>۱۱</sup>

بنابراین نباید پنداشت که «وجودی» بیش از وجود عینی و مادی خویش داشته است. کسانی که این مطلب را عنوان می کنند، می خواهند از او انسانی جدا از جامعه انسانی تصویر کنند.<sup>۱۲</sup>

در پاسخ به این اشکال که چگونه مردی از چنان جامعه ای بسته و بی سواد، تحوّل چنان بزرگ به وجود آورد، می نویسد:

«معنای این سخن که او فرزند جامعه و محصول آن است، این نخواهد بود که او الزاماً به همان فرهنگ جاهلی که تبلیغات رسمی دینی تصویر می کند وابسته بوده؛ فرهنگ خشن، دخترکش و پرستنده خدایانی از مواد خوراکی که در صورت گرسنگی آن را می خوردند. فرهنگ دو جنبه دارد، جنبه مسلط، و جنبه ضعیف؛ جنبه ضعیف که صدایش پایین است، می کوشد با جنبه مسلط فرهنگ درافتد.» ۱۳

او وجود حنفاء، پیروان آیین ابراهیم را دلیل بر سخن خویش می گیرد، (والبته به اشتباه آنان «احناف» لقب می دهد. ۱۴ درحالی که صحیح آن حنفاء است، و احناف بر پیروان ابوحنیفه اطلاق می شود)

«میل به انزوا و تنهایی و گوشه گیری در غار حرا، جدا از روش زندگی مردم و واقعیت‌های آن روز نبوده، مناسکی بوده که عده ای پیش از محمد و هم زمان با او اجرا می کرده اند، آن دیگران احناف بودند، که در سیره فقط از «ورقه بن نوفل» و «عبدالله بن جحش» و «عثمان بن الحویرث» و «زیدبن عمروبن نفیل»، نام برده شده است. و محمد از این حرکت جدا نبود.» ۱۵

او از زید بن عمرو نقل می کند که افتخار می کرد به آیین ابراهیم عمل می کند، و می افزاید: «آیا آن پیرمرد که در میان مردم فریاد پیروی از دین ابراهیم را سر داده بود، صدایی بود در سرزمینی خالی؟ یا این که تبلوری بود از رویکرد جدید در آن فرهنگ؟ و آیا محمد که انسان بود، و فرزند واقعیت و جامعه خود، جز بخشی از این رویکرد بود که علیه فرهنگ مسلط درباره جامعه و فکر ایستاده بودند؟» ۱۶

ابوزید می خواهد چنان وانمود کند که با این استدلال، دیگر محمد انسان متفاوت و دگرگونه ای که در جامعه خویش نمونه باشد، یا با ارتباط با آسمان ناگهان تحول یافته باشد و فریاد نوی را آغاز کند نبوده، بلکه با تحلیل جامعه شناختی می توان زمینه ها و علل حرکت او را فهمید و ریشه های تفکر و اندیشه و مکتب او را دریافت. و جان سخن این که، او فرزند زمان و جامعه خویش و محصول آن بوده، هرچه که آورده از خود جامعه گرفته، نه از جای دیگر، ولی نه از بت پرستان و پرستندگان لات و عزی که فرهنگ مسلط جامعه بودند، بلکه از معترضان و پیروان آیین ابراهیمی.

او در پاسخ جامعه شناختی به اینکه چرا پیامبر از آیین موسی و عیسی (ع) دفاع نکرد می نویسد: «اما چرا این بازگشت به آیین ابراهیم بود؟ چرا بازگشت به یهودیت یا مسیحیت نبود، تا پرسشهای متحیر کننده آن عده را با آن پاسخ دهند؟ حقیقت این است که این پرسشها تنها شعارهای صوفیانه برای درآغوش گرفتن مطلق نبود، بلکه بیان احساس بحرانی بود که وجود داشت، و به ضرورت باید تغییر می کرد. این پرسشها به منزله کاوش یک «ایدئولوژی» بود برای تغییر، این پژوهش به گونه ای نبود که از افقهای معرفتی آن روز و آن عده فراتر برود، بلکه افقهایی بود که ساختارهای اقتصادی و اجتماعی آن جماعت بر آن حاکم بود. بی تردید تلاش برای بازاندیشی در دین ابراهیم در حقیقت تلاش برای به دست آوردن «هویت خاص عرب» بود. هویتی که خطرهایی آن را تهدید می کرد، مهم ترین آن خطرها خطر اقتصادی برخاسته از محدودیت منابع اقتصادی بود که از سویی بر کشاورزی و مراتع تکیه داشت و از سوی دیگر بر تجارت...» ۱۷

«در میانه این خطرات نیاز به وحدت و یگانگی احساس می شد.» ۱۸

او با این تحلیل، اسلام را نه به عنوان دینی برآمده از وحی آسمان و «مطلق»، بلکه برخاسته از نیازهای جامعه عربی می‌داند، اگر این انگیزه‌ها و زمینه‌ها سبب پیدایش دین جدید شده باشد، طبیعی خواهد بود همان اهداف در پرتو این آیین جست‌وجو شود.

بنابراین جست‌وجو در باره «آیین ابراهیم» تلاش برای دینی بوده که از سوی به عرب «هویتش» را تحقق دهد، و از سوی زندگی آن را بر اساس پایه‌های جدیدی سامان بدهد. «اسلام» همان دینی بود که برای تحقق این اهداف آمد. این یک ادعای «ایدئولوژیکی» نخواهد بود اگر بگوییم اسلام با این تحلیل و از آن رو که خودش را به آیین ابراهیم منتسب می‌داند در حقیقت پاسخی به واقعیت و نیازهایی بوده که احناف آن را بیان می‌کردند، و محمد یکی از آنان بوده است. و قرآن نیز برای پاسخ‌گویی به این واقعیت و نیاز بوده به‌گیرنده اول (محمد) پاسخ داده... بنابراین سخن از محمد، سخن از انسانی است که در درون او آرزوهای جماعت بشری که به آن وابسته بود تبلور یافته بود؛ انسانی که دارای هویت جدا از واقعیت‌های موجود نبود، بلکه انسانی بود که در ژرفای جان‌ش شور و شوق واقعیت و آرزوهای آینده تبلور یافته بود» ۱۹.

با این تحلیل دیگر نباید بپنداریم تکیه بر آیین ابراهیم برای آن است که او پدر ادیان ابراهیمی است، و روی گرداندن از شرایع حضرت موسی (ع) و حضرت عیسی (ع)، از یک طرف به دلیل نسخ و تکمیل آن شرایع بوده، و از سوی کنار گذاشتن تحریف‌ها و پندارهای احبار و رهبان، بلکه عملی حسابگرانه بوده برای «هویت» بخشیدن به عرب در برابر غیر عرب؛ تا زمینه‌ای باشد برای وحدت عرب و امنیت اقتصاد کشاورزی و تجاری عرب.

باید از او پرسید پس چرا همان مردمی که پیامبر برای امنیت تجارتشان به پاخواسته بود، و برای امنیت کشاورزی و کار و کسبشان ماه‌های حرام را وضع کرده بود، آن چنان او را دشمن داشتند و پیروان او را به حبشه تبعید کردند و عده‌ای را شکنجه و شهید کردند، و حتی پس از ۱۳ سال و مهاجرت او به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی دست از تلاش برنداشته، بارها و بارها به مدینه حمله کردند، فقط در سالهای پایانی با فتح مکه به او پیوستند، آن هم نه از ته دل... به راستی آیا فریاد عدالتخواهان و حق‌جویان امروز و گرایش سیاهان آمریکا و... به فرهنگ «عربی» است، آن هم فرهنگ محدود حجاز، یا گرایش به یک آیین متصل به آسمان است که تمام مردم جهان را به نور و عدالت می‌رساند؟

قرآن؛ فرآورده‌ای فرهنگی

ابوزید به صراحت ادعا می‌کند که:

«انّ النصّ فی حقیقته و جوهره مُنتج ثقافی. و المقصود بذلک أنّه تشکل فی الواقع و الثقافة خلال فترة تزیید علی العشرین عاماً... فانّ الایمان بوجود متافیزیقی سابق للنصّ یعود لکی یطمس هذه الحقیقة البدیہیة، و یعکرمّن ثمّ امکانیة الفهم العلمی لظاهرة النصّ.» ۲۰

بی تردید متن (قرآن) در حقیقت و جوهر خویش فرآورده‌ای فرهنگی است، منظور این است که قرآن در (تعامل با) واقعیت و فرهنگ، و در زمانی به درازای بیش از بیست سال تکوین یافته است... بنابراین ایمان به وجود متافیزیکی (غیبی) و پیشینی قرآن برای پوشاندن این حقیقت بدیهی است، و تهاجمی بر فهم علمی پدیده متن (قرآن).

روش زبان شناختی و نظریه نسبیت زبانی، تنها راه فهم قرآن با چنین پیش فرضی که حرکت پیامبر، حرکتی بود بر اساس فرهنگ و نیازهای اجتماعی برای تحقق هویت عربی، و قرآن نیز فرآورده چنین حرکتی در متن فرهنگ و جامعه بود، تنها راه شناخت قرآن نیز باید بر همین اساس باشد.

راه های شناخت قرآن، نگاه فیلسوفانه، نگاه عارفانه، نگاه مؤمنانه به غیب و... نیست. فقیهان نیز با حق مطلق انگاشتن قرآن به خطا می روند، تنها راه شناخت علمی، بررسی زبان شناختی قرآن است: «إن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص و الوصول الى مفهوم عنه ليس اختياراً عشوائياً نابغاً من التردد بين المناهج... بل الأخرى القول أنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته.» ۲۱

بی گمان برگزیدن روش تحلیل زبانی (زبان شناختی) در فهم متن (قرآن) و رسیدن به درکی از آن، انتخابی کورکورانه و دلخواه نیست، که از میان چندین روش ممکن و صحیح برگزیده شده باشد، بلکه شایسته است گفته شود این تنها روش ممکن است، با توجه به تناسب با موضوع پژوهش و رشته و گرایش آن. او سپس تأکید می کند:

«بنابراین روش تحلیل زبان شناختی تنها روش انسانی ممکن برای فهم رسالت محمد و از این راه، برای فهم اسلام است.» ۲۲

دیدگاه زبان شناختی خاصی که ابوزید بر آن تأکید دارد و روش خود را بر آن مبنا می پندارد، برگرفته از دیدگاه ایزوتسو است، که او نیز به نوبه خود از دیدگاه ساپیر - ورف، و وایسگربر گرفته است. این نظریه همان چیزی است که به نام «نسبیت زبانی» و «نسبیت فرهنگی» مورد بحث قرار گرفته و امروزه با جایگزین شدن نظریه قدرتمند و پرنفوذ «جهانی های زبانی» از سوی چامسکی و پیروان او، این نظریه عقب نشینی کرده است. ۲۳ ابوزید خود به بهره برداری بسیارش از دیدگاه ایزوتسو اعتراف می کند. این نظریه در دو کتاب ایزوتسو که به فارسی ترجمه شده، به وضوح بیان شده و نیز نظریه اصلی که ایزوتسو از آن وامدار است در آثار ترجمه شده به فارسی موجود است. در واقع مطلب مربوط به وحی در مفهوم النص، از ابوزید، ترجمه کاملی از یک فصل خدا و انسان در قرآن ایزوتسو است.

نقد این دیدگاه که اساس دیدگاه ابوزید است، جز با بازخوانی و نقد دیدگاه ایزوتسو و ساپیر- ورف ممکن نیست که در اینجا تنها بدان اشاره می شود. ۲۴

در نظریه نسبیت زبانی، زبان فقط واسطه انتقال پیام نیست، بلکه جهان بینی گویندگان را نیز شکل می دهد، در نتیجه رابطه زبان و فرهنگ مربوط به آن، چنان تنگاتنگ است که در عمل جز اهل آن فرهنگ کسی نمی تواند آن زبان را به خوبی درک کند. به همین دلیل «ترجمه ناپذیری» متون یک فرهنگ به زبان دیگر یک اصل است. «قیاس» ناپذیری فرهنگها سبب شده که زبانها از هم بیگانه باشند. شواهدی نیز از زبان هوپی و سایر زبانهای بومی سرخپوستان آمریکا آورده اند.



اما چامسکی با تحلیل گشتاری زبان، و رفتن به دنبال «جهانی های زبان» و «کشف مشرکات گرامری همه زبانها و دستور زبان جهانی (G.U) با این نظریه به مقابله پرداخت، که امروز نظریه پذیرفته در بین زبان شناسان و معنی شناسان است.

از جمله جوابهای نقضی این است که اگر قیاس ناپذیری فرهنگها و بیگانگی زبانها واقعیت می داشت، مردم چین، با زبانی کاملاً متفاوت و فرهنگ نامتجانس با غرب و بویژه آمریکا نباید می توانستند فیزیک اتمی را بفهمند، و بر اساس آن بمب اتم بسازند و... این نظریه در جایی دیگر به گونه مستند با مقایسه نظریات زبان شناسان و معنی شناسان بررسی و نقد شده است.

نظریه ابوزید درباره قرآن و پیامبر(ص) از آنچه تا کنون گذشت روشن شد؛ او پیامبر و قرآن را برآمده از فرهنگ جاهلیت می داند، به قول ناقد معروف لبنانی، علی حرب، اگر چه او از وحی، پیامبری و خدا و تعبیراتی مانند: خداوند وحی فرمود و... استفاده می کند، ولی اینها همه برای لفافه گذاشتن بر روی اصل نظریه است. او دریافت وحی را نیز مربوط به قوه مخیله می داند که در پیامبران، عارفان و شاعران وجود دارد، اما در پیامبران این نیرو قوی تر است. درباره الفاظ قرآن نیز در آخرین دیدگاه های خویش می نویسد: وحی بر قلب پیامبر است، یعنی محتوا، و الفاظ آن ساخته خود پیامبر است. افرادی مانند اركون، جابری، و ابوزید تلاش می کنند هاله قداست را از قرآن دور کنند، و ابوزید در این زمینه از همه پیش تر رفته است؛ او مدعی است که فهم قرآن از راهگذار فرهنگی که به آن «وابسته» است با وحی بودن آن ناسازگار نیست:

«به عبارت دیگر؛ هنگامی که خدای تعالی به پیامبر وحی کرد و قرآن را فرستاد، نظام زبانی مخصوص کسی را که اولین برخورد کننده با قرآن است انتخاب کرد. انتخاب زبان، انتخاب ظرفی خالی نیست، اگر چه گفتمان دینی معاصر می خواهد این چنین وانمود کند، زیرا زبان مهم ترین ابزار یک جماعت انسانی برای ادراک جهان و سازمان آن است. و بنابراین نمی توان از زبانی جدا از فرهنگ و عینیت جامعه سخن گفت. به همین دلیل نمی توان از متنی جدا از فرهنگ و واقعیت جامعه سخن گفت، زیرا متن خود در چهارچوب سازمان زبانی آن فرهنگ است.» ۲۵

این همان نظریه نسبیت زبانی است. یعنی نمی توان یک مطلب را در همه زبانها به گونه ای بیان کرد که برای همه قابل فهم، درک و تأثیر یکسان باشد. بنابراین قرآن در محدوده زبان عربی در بند است، و زبان عربی در محدود فرهنگ عربی. جهان بینی و فرهنگ عرب را زبان عربی شکل داده است. قرآن از ظرفی که محتوای ویژه خود را داشته استفاده کرده است... از آنجایی که نسبت زبانی و نسبیت فرهنگی هم آغوش هستند، ابوزید ناچار قرآن را دارای مفاهیمی نسبی می داند، نه مفاهیمی مطلق؛ برای همه در همه سرزمینها و در همه زمانها:

«و اگر چه مفهوم «حقیقت» در ذات خود مفهومی نسبی است، اما نسبیت در اینجا باید بر اساس «نسبیت فرهنگی» فهمیده شود، نه نسبیت خرافی. در اینجا است که پژوهش در میراث فرهنگی، پژوهش درباره «حقایق در فرهنگ» ماست نه «حقایق مطلق»... چیزی که فرهنگی خاص آن را حقیقت مطلق می پندارد، حقیقت مطلق بالنسبه به همان فرهنگ است. هدف کار علمی نفی یا اثبات آن حقیقت نیست، به ویژه در علوم انسانی، بلکه هدف، پژوهش علمی تحلیلی آن چیزی است که حقیقت مطلق پنداشته می شود؛ در چارچوب فرهنگی که به آن تعلق دارد.» ۲۶

ابوزید در هنگام بررسی دیدگاه طاهر حداد درباره زن به همین اصل فکری خویش تکیه می کند، که به قول او حداد نیز بر همین اساس به «قراءتی دیگر» از اسلام دست یافته است:

«طاهر حداد مفهوم «نسبیت» و «تاریخمندی» را در تفسیر احکام اسلامی درباره زن مورد توجه قرار می دهد. این احکام، به نظر طاهر حداد احکام نهایی نیستند که برای همیشه ثابت باشند، بلکه احکام اسلام سرچشمه گرفته از وضعیت جامعه ای است که در آن نازل شده، و آن جامعه ای بود که وضعیت زن در آن به بردگی بیش از هر چیز دیگر شبیه بود.»<sup>۲۷</sup>

و طبیعی است که ابوزید و طاهر حداد و همفکران آنها احکام اسلامی را برای امروز کافی و حتی صحیح ندانند، به سخن دیگر، زمان و تاریخ مصرف آن احکام سرآمده است. اکنون جامعه به قوانینی نو، پیشرو و همگام با واقعیتها و نیازهای جامعه و انسان نوین نیازمند است:

«ان الحیاء طویلۃ العمر جداً و بقدر ما فیها من الطول بقدر ما فیها من الأطر العبرۃ عن جوهرها و اخص میزاتها و نحو عشرين سنة من حیاة النبی(ص) فی تأسیس الاسلام، کنت بل اوجبت نسخ نصوص بنصوص، أحكام بأحكام، اعتباراً لهذه السنة الازلیة. فکیف بنا اذا وقفنا بالاسلام الخالد امام الأجيال و القرون المتعاقبة بعد انقطاع و نحن لانبذل ولا نغیر؟»<sup>۲۸</sup>

زندگی تاریخی دراز دارد، و به اندازه درازای آن چهارچوب های متنوع بیان کننده جوهر معنای آن، ویژه ترین ویژگیهای آن است که در چیزی حدود بیست سال از زندگی پیامبر(ص) در تأسیس اسلام نسخ متنی با متن دیگر و نسخ حکمی با حکم دیگر کافی، بلکه واجب و ضروری بود. با توجه به این سنت ازلی پس ما چگونه می توانیم اسلام این دین جاودانه را برای نسلها و قرنهای پی در پی و بدون انقطاع حفظ کنیم، در حالی که چیزی را در آن تبدیل نکنیم و تغییر ندهیم؟

جالب است که طاهر الحداد از سویی از جاودانگی اسلام سخن می گوید، و از سویی از نسخ و تبدیل احکام آن از سوی دیگران، یعنی غیر از خود صاحب شریعت و احکام.

جالب تر نکته ای است که ابوزید در مقدمه این فراز از سخنان طاهر حداد آورده است، او می گوید: طاهر حداد با فقها هم عقیده است که متون دینی محدود است، ولی وقایع «نامحدود» هستند، ولی او مانند فقها نمی گوید پس از راه قیاس مسائل را حل می کنیم، بلکه او به نسخ می اندیشد، یعنی تغییر احکام.<sup>۲۹</sup>

خلاصه سخن در این قسمت، تکیه بر یک مبنا و پیش فرض مهم است که ابوزید در نگاه خود به قرآن بر آن تأکید می ورزد؛ نسبیت زبان و فرهنگ. او با این نگاه بیرون دینی؛ که تردید نسبت به حقیقت در ذات خود از یک سو و نسبیت حقیقت در هر فرهنگی از سوی دیگر بر آن سایه افکنده است، به تفسیر قرآن نگاه می کند. او اگر چه نمی خواهد تصریح کند، اما از نتایج چنین نظریه ای - که جاودانگی و جهانی بودن را از اساس ناممکن می شمارد - بهره می برد. آیا چنین دیدگاهی می تواند همان اجتهادی باشد که در اسلام پاداش دارد، و در صورت اشتباه نیز نه تنها کیفر ندارد، بلکه ثوابی به صاحب آن خواهند داد؟

ابوزید در کتاب دوائر الخوف نیز با همین مبنا «قراءة سیاقیة» را که قراءت متن در افق تاریخی آن است مورد تأکید قرار می دهد، و ما عناصر این نوع قراءت را در قسمت دوم این نوشتار، (نقد اجتهادات ابوزید) خواهیم آورد.

## تعدد زوجات و دیدگاه های ابوزید

جواز تعدد همسران برای مردان حمله گاهی بر اسلام شده است. در غرب که با اسم و رسم، چند همسری را در قانون خویش ندارند، این جزء فرهنگ خویش را با ترفندهای تبلیغاتی زیباتر از قانون جلوه می دهند، بدون این که به «تعدد واقعی» همسران برای مردان و زنان خویش اشاره کنند... برخی روشنفکران نیز این مسأله را مانند نقطه سیاهی بر بدن جامعه و قانون اسلامی تلقی کرده اند، عده ای هم که پایبندی به اسلام ندارند، اما در کشورهای اسلامی و با نام مسلمان زندگی می کنند، و دوست دارند موردی برای ضربه زدن به اسلام پیدا کنند، قوانین آن را کهنه، ضد پیشرفت، و مخالف حقوق بشر تلقی کنند، اینان نیز ساکت ننشسته مسأله را هر روز به گونه ای دامن می زنند. اکنون بیش از یک قرن است بر اسلام در این زمینه حمله می کنند و طنز می گویند.

از سویی، مانند بسیاری دیگر از احکام اسلام که بویژه در چند قرن اخیر، استحاله شده و جای خود را به اموری داده اند که با روح قوانین اسلام نمی سازند، مسأله تعدد زوجات هم در بین مردم، بسته به عرف کشورها و مناطق، دارای پیامدهایی شده، یعنی زمینه ها و شرایط تعدد زوجات در نظر گرفته نمی شود، نتیجه آن به وجود آمدن فضایی ناسالم است؛ فضایی که غالباً یک طرف، و گاه هر دو طرف، یا هر سه طرف در آن زیان می بینند و تربیت فرزندان نیز به گونه شایسته ای انجام نمی شود. چنان که در بسیاری از موارد، جدای از قانون، آنچه که انجام شده قابل دفاع نیست.

این مسأله نیز سبب شده که از آغاز و حتی تا اواخر قرن نوزده، برخی از علمای دینی نواندیش، دیدگاه های اصلاحی خویش را به روابط خانوادگی و از جمله موضوع تعدد زوجات نیز گسترش دهند. البته سخنان آن مصلحان بزرگ اگر چه از سر حسن نیت و برای اصلاح امور مسلمین بوده، ولی جای چند و چون بسیار داشته و به دلیل این که برای اولین بار مطرح شده «خام» و درخور مناقشات بسیار هم بوده است. فقها و علمای بزرگ در حوزه های علمیه سنی و شیعی به جواب آنها پرداخته اند. اما مهم این است که عده ای پشت سر آن مصلحان ایستاده و سخنان آنان را مستمسک خویش قرار داده، گاه تحریف کرده و یا نتایجی از آن گرفته اند که مورد نظر آن شخصیت‌های اصلاح طلب و مؤمن نبوده است.

در این نوشتار، برای این که نمونه ای از «اجتهاد» های دکتر نصر حامد ابوزید را نقد و بررسی کنیم، پیش از آن، تاریخچه کوتاهی از این مسأله را در مصر و برخی از کشورهای عربی دیگر یادآور می شویم. در این بررسی مسیر حرکت ابوزید را دنبال خواهیم کرد.

## دانشمندان مسلمان عرب و نظریه آزادی و حقوق زنان

درباره حقوق زن، آزادی، آموزش و تربیت زنان، و انتقاد از وضعیت اجتماعی و در جهل نگه داشتن زنان، از نیمه اول قرن نوزدهم حرکت‌هایی در مصر و کشورهای عربی آغاز شد، طبیعی است که در این حرکت سخنان درست و سودمند بسیار گفته شده باشد، همان گونه که اشتباهات و گاهی تندی‌های و خام اندیشی‌ها نیز طبیعی به نظر می رسد.

«این چنین بود که طهطاوی یکی از وظایف دینی و وطنی خویش را فراخوانی و دعوت برای آموزش زنان قرار داد. بنابراین کتاب «المرشد الامین فی تعلیم البنات و البنین» را نوشت، محمد عبده پرچم را از طهطاوی گرفت و سپس قاسم امین و پس از او طاهر حداد این پرچم را به دست گرفتند.

همه آنان همان گونه که خواهیم دید - درست از همان جایی آغاز کرده اند که دشمنان مساوات زن و مرد در حقوق - مانند واجبات آغاز کرده اند، یعنی از مرجعیت دینی. «۳۰»  
بنابراین بد نیست به نمایی کلی از دیدگاه این افراد اشاره کنیم، و سپس به بحث، بررسی و نقد مسأله بپردازیم.

رفاعة الطهطاوی (۱۸۰۱ - ۱۸۷۳م)

طهطاوی ۳۱ را از پیشگامان نهضت جدید در مصر شمرده اند. ۳۲  
«رفاعة رافع الطهطاوی از فروزنده ترین چهره هایی بود که در جهان عرب ظاهر شد، در نهضت مصر جایگاه برتر از آن اوست، او جزء نخستین طلایه داران تفکر نو درباره هویت ملی عربی است.» ۳۳  
اگر نواندیشان را به سه گروه تقسیم کنیم: (۱) طرفداران گرفتن فرهنگ غرب. (۲) مخالفان کلی فرهنگ غرب و تکیه خالص بر میراث فکری فرهنگی اسلامی. (۳) طرفداران اصلاح سنت و تجدید تراث و بازسازی اندیشه دینی. او را می توان جزء دسته سوم دانست. ۳۴  
او را رکن نهضت نوین عربی دانسته اند، ۳۵ و در دائرة المعارف الاسلامیة، موريس شيمول با تمجید بسیار از او می نویسد او و شاگردانش حدود دوهزار کتاب را به عربی و ترکی ترجمه کردند و بدین سان افکار جدید اروپا را به جهان اسلام و عرب وارد کردند. ۳۶  
طهطاوی درباره تربیت، نظریات نوی داشت، تهذیب اخلاق و رشد عقلانی جامعه از نظر او بسیار مهم بود.

«به نظر طهطاوی یکی از چیزهایی که جامعه مصری باید به آن بپردازد، آموزش زن و رهاسازی او از نادانی است. شاید رفاعة طهطاوی نخستین کسی باشد که فریاد آزادی زن از چنگال جهالت در عصر جدید را برآورده باشد، اما او درباره آزادی زنان همچون قاسم امین اعتقاد نداشت. قاسم امین به تجدید نظر همه جانبه درباره زن نظر داشت، اما او در زمینه هایی محدودتر حرکت می کرد، مثلاً درباره حجاب چیزی ننوشت، اختلاط زنان و مردان را جز در موارد ضروری اجازه نمی داد، مخالف تعدد زوجات نبود، بلکه با شرط عدالت بین همسران تعدد زوجات را اجازه می داد. بنابراین او در میانه محافظه کاران و تندروها بود.» ۳۷

محمد عبده (۱۸۴۹ - ۱۹۰۱م)

اگر چه افرادی دیگری از نویسندگان عرب مسأله حقوق زن را اندکی پیشتر از عبده مطرح کرده بودند، اما از میان عالمان دینی، اولین کسی که درباره حقوق زنان و تعدد زوجات با دیدگاه های جدید سخن گفت محمد عبده بود.

محمد عبده در درسهای تفسیری خویش، و مقالاتی که در نشریات مصر منتشر کرد، بویژه مسأله تعدد زوجات را سبب کینه و دشمنی فرزندان خواند، و مدعی شد که در بیشتر موارد مردان نمی توانند یا نمی خواهند به عدالت رفتار کنند، بنابراین نباید چند همسری امری آزاد باشد، بلکه باید تنها با اجازه قاضی و در موارد خاص باشد.

محمد عبده در سال ۱۸۹۷ میلادی به حکومت مصر طرحی را پیشنهاد کرد که در آن در خواست شده بود سازمانی برای نظارت بر تعدد زوجات به وجود بیاید، تا کسانی که شایستگی و توانایی آن را ندارند اقدام به تعدد همسران خویش نکنند، اما حکومت آن طرح را نپذیرفت.

شاگردان او اما فکر استادشان را دنبال کردند، در هر فرصتی این مسأله را مطرح و برای پیاده کردن آن تلاش کردند. پشت سر این افراد مخلص، عده ای از دشمنان اسلام هم بودند؛ کسانی که از توانمندی، گسترش و فراوانی جمعیت مسلمانان ناراحت بودند.

به این سبب، هنگامی که در سال ۱۹۲۶ هیئتی برای تعدیل و اصلاحات در قوانین «احوال شخصی» ایجاد شد، بیشتر اعضای آن از شاگردان مرحوم شیخ محمد عبده بودند که تحت تأثیر نظریه او قرار داشتند. آنان طرحهایی برای محدود کردن تعدد زوجات ارائه کردند که این کار زیر نظر قاضی باشد و قاضی هم دو شرط را در نظر بگیرد: عدالت بین همسران و توانایی مخارج. اما این طرح با مخالفت‌های جدی روبه رو شد و فقهای بزرگ به نقد و رد آن پرداختند.

در سال ۱۹۴۵ نیز وزارت امور اجتماعی مصر چنین طرحی را پیشنهاد کرد، ولی این طرح نیز مانند طرح اول، توفیق نیافت.

اما سالها پس از آن که هیئتی برای یگانه کردن قوانین فردی ایجاد شد، این بار کسانی که به منع تعدد زوجات گرایش داشتند با استفاده از تمام وسایل و امکانات تبلیغی و تمام راه‌های ممکن تلاش کردند.

میان‌روهای آنان بر دو شرطی که شریعت تعیین کرده تکیه کردند، که جواز تعدد جز با وجود آن دو شرط وجود ندارد، آنان می‌خواهند این دو شرط از محدوده تکالیف دینی بیرون آمده به صورت تکلیف قضایی در آید، تکلیفی که ولی امر را از بستن عقد ازدواج برای کسی که زن دارد باز می‌دارد، جز در صورتی که قاضی عدالت و قدرت او را بر تأمین نیازهای بیشتر از یک همسر تأیید کند. ۳۸

احمد فارس شدیاق (۱۸۰۱ - ۱۸۸۷م)

همان گونه که در آغاز سخن از عبده اشاره کردیم، پیش از او نیز کسانی درباره حقوق زن و آزادی‌های زنان سخن گفته‌اند، از جمله احمد فارس شدیاق. برخی معتقدند که او اولین شخصی بود که در شرق، به ویژه در کشورهای عربی از حقوق و آزادی‌های زن سخن گفت، حتی پیش از قاسم امین و کتابهایی که در این زمینه نوشت. احمد فارس شدیاق لبنانی و متولد اطراف بیروت بود، اما او به دلیل این که مسلمان نبود و از موضع اعتقادی خویش (آیین پروتستان) سخن می‌گفت مورد بحث ما نیست. او عضو هیأت ترجمه تورات نیز بود. ۳۹

قاسم امین (۱۸۳۶ - ۱۹۰۸م)

هم زمان با عبده، یکی از شاگردان او، قاسم امین در این زمینه به طور مفصل به تألیف و نگارش پرداخت. قاسم امین در حومه قاهره به دنیا آمد، در اسکندریه و سپس قاهره به تحصیل پرداخت، تحصیلاتش را در رشته حقوق در فرانسه به پایان برد، از سال ۱۸۸۵ میلادی در مصر به کارهای حقوقی و مشاغل مهم قضایی مشغول شد و در سال ۱۹۰۸ در قاهره درگذشت. ۴۰

او در بین روشنفکران امروز کشورهای عربی، به عنوان کسی که به آزادی و حقوق زنان توجه ویژه ای داشت مشهور است، و دو کتاب او در این زمینه: «المرأة الجديدة» و «تحرير المرأة» بسیار مشهور است. ۴۱

حنا الفاخوری آرای او را این گونه خلاصه می کند:

«به نظر قاسم امین، جهل زن و حضور نداشتن او در جامعه و تن دادن بی چون و چرای زنان به ستم و تحقیر، از زشت ترین علت‌هایی است که تربیت ملی و آگاهی اجتماعی در کشور را ناممکن ساخته است. پایه های اساس زندگی می طلبد که کیان خانه و خانواده پاسداری شود، و کیان خانواده در زن تبلور می یابد. تلاش قاسم امین بر این بود که در ملت و جامعه نهال آگاهی جدیدی را غرس کند و خود آگاهی ژرفی را برای آشنایی با خویشتن و هستی پایه گذاری کند. او می خواست با آزادی زنان جامعه را آزاد و اصلاح کند. به نظر او حجاب و پوشاندن تن که بر زنان تحمیل شده پرده ای در برابر روشنایی و توسعه خرد، روان و زندگی زن است. او می گوید:

در شریعت اسلامی نصی وجود ندارد که حجاب را بدین شکل که معروف است واجب کرده باشد، بلکه این حجاب جزء عادات و فرهنگ سایر ملت‌هایی است که مسلمانان با آنان مخلوط شده اند، مسلمانان این نوع حجاب را پسندیده و آن را انتخاب کرده اند و با مبالغه به آن لباس دین پوشانده اند، مانند برخی از عاداتی زیان بخش دیگر که به نام دین در بین مردم رواج دارد، اما دین از آن بیزار است.

انیس المقدسی می گوید: در آستانه قرن بیستم صدایی از مصر بلند شد که سراسر جهان اسلام و عرب را تکان داد، آن صدا صدای قاسم امین بود که فرزندان ملت خویش را به لزوم آموزش دختران، سبک کردن یا برداشتن حجاب و سازمان دادن به مسأله ازدواج و طلاق فرا می خواند، و می خواست که حقوق اجتماعی و آزادی طبیعی زنان را به آنان بدهند، البته در همه این امور نیز به قرآن و سنت نبوی(ص) استناد می کرد، با تفسیری متناسب با روح زمان حاضر... محافظه کاران در برابر او ایستادند و او مانند سایر مصلحان با مشکلات جدی روبه رو شد. شاعر نیل، به همین مخالفت‌های شدید اشاره می کند آنجا که می گوید:

أقاسم انّ القوم ماتت قلوبهم و لم يفقهوا في السفر ما أنت كاتبه

الی الیوم لم یرفع حجاب ضلالهم فمن ذا تُنادیه و من ذا تُعائبه؟!

قاسم! بی تردید این ملت دل‌هایشان مرده است؛ به کتابی که نوشته ای ژرف نیاندیشیده اند؛ تا امروز «حجاب» گمراهی آنان برداشته نشده است؛ پس تو که را مخاطب قرار می دهی، و که را سرزنش می کنی؟! ۴۲

شاعر در دفاع از قاسم امین و با لحنی دلسوزانه می گوید مسلمانان و عربها دل‌هایشان مرده است، با ایهام شاعرانه «حجاب ضلال» استفاده کرده گویی حجاب زنان مسلمان را به پرده ای تشبیه می کند که جلو چشمان مردم را می گیرد و آنان را به گمراهی می اندازد...!

قاسم امین زندگی تاریخی زن را دارای چهار مرحله می دانست:

مرحله نخست: آزادی زن در آغاز زندگی انسان، پیش از تشکیل خانواده در جوامع بشری؛

مرحله دوم: برده شدن حقیقی زن، با تشکیل خانواده (بردگی)؛

مرحله سوم: به رسمیت شناخته شدن برخی از حقوق، اگر هنوز مطیع مرد بود (دگرگون شدن صورت بردگی)؛

مرحله چهارم: آزادی کامل زنان و تساوی آنان با مردان در بسیاری از حقوق.

او زن مصری را در مرحله سوم زندگی تاریخی زن می دانست:

«زن مصری امروز در مرحله سوم زندگی تاریخی خویش است، به این معنی که زن در نظر شارع، انسانی است آزاد، دارای حقوق و وظایف، اما در نظر خانواده ها و در برخورد آنان با او موجودی آزاد نیست، بلکه از بهره مند شدن از حقوق شرعی خویش نیز محروم است؛ این وضعیت زنان از پیامدهای استبداد سیاسی است که زنان تابع آن هستند و ما نیز از آن پیروی می کنیم.»<sup>۴۳</sup>

حتی روشنفکرانی که درباره او و تمجید از نظریاتش نوشته اند، نتوانسته اند با تقسیم بندی خام و

ناروای او موافقت کنند.<sup>۴۴</sup>

از خامی و لغزشهای استدلالی که بگذریم برخی از آنچه او درباره وضعیت زن مسلمان مصر گفته، در زمان او و حتی تا اکنون در بسیاری از کشورهای مسلمان نشین بجا است، بسیاری از سوگ سروده های او درباره مصیبت‌های زنان کاملاً درست است و ربطی به اسلام ندارد، اما برخی از سخنان او که متأسفانه به نام اسلام و قرآن نیز درباره آنها سخن گفته است پذیرفتنی نیست.

صحیح است که آزادی ها و حقوقی را که اسلام به زن داده اما عملاً از او گرفته شده، باید به زن برگردانید؛ حق مشارکت در امور اجتماعی، حق اشتغال، حق تحصیل، و... و در کل با او همچون انسان برخورد کردن، اما این به معنای نبودن تفاوت‌هایی در وظایف و مسؤولیتهای زنان و مردان جامعه نیست. طبیعی است که خدا بر حسب نیازها و توانایی های زنان و مردان برای آنان حقوق و وظایفی تعیین کرده است، بیشتر این حقوق و وظایف که به انسانیت انسان بازمی گردد مشترک است، اما زنان حقوقی دارند که مردان ندارند و مردان نیز حقوق ویژه ای دارند که این حقوق متقابل حدود و مرزهای روشنی دارد. در جامعه ای که امنیت برقرار است زنان و مردان حضور دارند، ولی حضور زنان در جامعه به معنای زیرپا گذاشتن حقوق شوهر از جمله پاسداری از ناموس نخواهد بود.

برخی از احکام نیز جنبه «حقوقی» ندارند، بلکه احکامی هستند که خداوند برای پاکسازی جانهای مؤمنان واجب یا حرام کرده، و حقوق الهی به شمار می روند.

قاسم امین این گونه مطلب را به هم آمیخته است. درست است که شکل خاصی از لباس برای حجاب در اسلام واجب نشده، اما این به معنای واجب نبودن حجاب نیست، به معنای مقید نبودن آن به فرم خاص است، این درست است که بی سواد و جهالت زن (و مرد) سبب عقب ماندگی جامعه می شود، آموزش زنان و دختران، واجب، لازم و ضروری است و زن باید از نور دانش بهره برد، سازندگی و سرزندگی حق زن است، اما آیا داشتن مقنعه ای که موی و گردنش را بپوشاند، یا لباسی که شامل تمام بدن باشد، در محیط هایی که مردان حضور دارند، آیا این مانع تحصیل، سازندگی و مشارکت اجتماعی زن است؟

به هر حال، قاسم امین، حجاب، حق طلاق، تعدد زوجات، و... را در کتابهایش به نقد می کشد.

قاسم امین به سخن شیخ محمد عبده اشاره می کند که می گوید: من فریاد شکایتم را می خواهم بلند کنم، از فراوانی مواردی که مردان فقیر چند همسر را در یک خانه جمع می کنند، بسیاری از آنان چهار زن، یا سه زن، یا دو زن دارند که توانایی تأمین نفقه آنان را ندارند، و پیوسته با آنها در جدال و

مخاصمه بر سر نفقه و سایر حقوق همسری هستند، آنان را طلاق نمی دهند، حتی یکی از آنان را، فساد همواره در بین آنان و فرزندانشان می جوشد، نه شوهر و نه همسران توانایی اقامه حدود الهی را ندارند، و زیان این برای دین و امت بر کسی پنهان نیست.

او از شیخ محمد عبده تمجید می کند به سبب این که او دو مسأله تعدد زوجات و دادن حق طلاق به زن را مطرح کرده است. ۴۵

طاهر حداد تونسسی (۱۸۹۹ - ۱۹۳۴م)

یکی دیگر از کسانی که ابوزید او را ادامه دهنده راه عبده و امین می داند طاهر حداد تونسسی است. ۴۶

طاهر حداد حدود سی سال پس از قاسم امین، درباره زن و حقوق او در اسلام سخن گفت، یعنی در سال ۱۹۲۹ میلادی، کتاب او در این زمینه به نام «امراتنا فی الشریعۀ و المجتمع» نام دارد. او طرح قرائتی دیگر از اسلام، «نسبیت» و «تاریخمندی» را در تفسیر احکام زنان در اسلام مطرح کرد. احکام مربوط به زن در اسلام، احکام نهایی اسلام نیستند، بلکه احکامی هستند که از وضعیت جامعه ای که در آن قرآن نازل شده است (یعنی جامعه جاهلی) سرچشمه گرفته است. همان جامعه ای که وضع زنان در آن به بردگی بیشتر شباهت تا به وضعیتی دیگر:

«در حقیقت اسلام درباره «جوهر» و ذات زن حکمی نهایی صادر نکرده است، حکمی که گذر زمان در آن دگرگونی پدید نیآورد، در متون اسلامی چیز صریحی در این زمینه وجود ندارد، آنچه که وجود دارد این است که با توصیف واقعیت موجود در وضعیت زنان در آن جامعه، یعنی ناتوانی و عقب ماندگی آنان، کفالت زن را بر عهده مرد گذاشته است، و یا احکامی دیگر که به همین اعتبار صادر شده است. فقیهان کم بودن سهم ارث زن را نسبت به مرد به دلیل کفالت زن از سوی مرد دانسته اند، دلیلی وجود ندارد که ما این حالت را همیشگی بدانیم و تغییر ندهیم. در حالی که خود اسلام این کار را کرده است، در بسیاری از این احکام وضعیت را تغییر داده و از وضعیت موجود پا را فراتر نهاده است، به سبب ضرورت همگامی با زمانها. اسلام به زن آزادی مدنی داده تا بتواند کسب کند و مال خود را افزایش دهد، مانند تجارت و سایر انواع کارها... و کارهایی را به زن اجازه داده که موفقیت زنان در آن برنامه ها هنوز معلوم نبود.» ۴۷

طاهر حداد بین جوهر دین و احکام آن که عرضی هستند فرق قائل می شود؛ جوهر دین را ثابت می داند و احکام آن را نسبت به زمانها و اوضاع متفاوت، متغیر می داند.

«باید بگوییم فرقی آشکار است بین آنچه که اسلام آورده و برای آن آمده که جوهر دین است و تا اسلام است این جوهر باقی خواهد بود، مانند عقیده به توحید، مکارم اخلاق، برپایی عدالت و مساوات بین مردم، و بین آنچه در هنگام ظهور اسلام در جامعه وجود داشت؛ حالات متغیر انسان، و امور درونی که از جاهلیت در روانها رسوخ یافته بود، بدون این که از اهداف و مقاصد اسلام باشد.

در این گونه امور هر جا اسلام حکمی را تقریر کرده یا در آن تعدیلی انجام داده تا وقتی خواهد بود که اصل آن مسأله در جامعه موجود باشد، اما اگر مسأله ای به کلی از میان رفت، تقریر و اجازه اسلام یا تعدیل آن نیز از بین خواهد رفت و بدین گونه در آن مسأله اسلام چیزی را از دست نداده است.» ۴۸

حداد به عنوان نمونه از احکامی نام می برد که آنها را نه جزء اسلام می داند و نه جزء مقاصدی که اسلام برای آنها آمده است، بلکه چیزهایی بود که در جامعه وجود داشته و اسلام آن را تقریر کرده و



اجازه داده، یا با گذاشتن قیودی آنها را تعدیل کرده است. مانند احکام مربوط به غلام و کنیز و مانند آن که جزء اسلام نبوده است. او مسأله تعدد زوجات را از این گونه مسائل می داند. ۴۹

اما چیزی که حداد بیان نمی کند این است: اسلام می خواست برده داری از میان برود، پس احکام امضایی و تعدیلی برده داری به کلی بی موضوع می شود، اما تعدد زوجات که در کشورهای اسلامی هنوز رواج دارد، بنابراین طبق استدلال خود حداد، تا رواج دارد جواز هم دارد... هدف از آوردن این نمونه روش «اجتماعی» حداد است که ابوزید بر آن بسیار تکیه دارد. ۵۰

آنچه طاهر حداد به عنوان مبنای نظریه خویش بیان می کند اگر پذیرفته شود جایی برای احکام حقوقی، جزایی و اجتماعی اسلام نمی ماند، اگر چنین مبنایی بتواند تأیید دینی داشته باشد، همه جوامع می توانند با مرجع قراردادن عرف ملتهای خویش یا پدیده های اجتماعی در فرهنگ جهانی امروز - اگر چه از راه تهاجم فرهنگی باشد - احکام و حقوق اسلامی را تغییر دهند و دگرگون کنند.

طاهر حداد نه تنها از این نتیجه گیری هراسی ندارد، بلکه به صراحت آن را مطرح می کند. او در مسائل جدید به جای روشهای معمول اجتهادی در بین مسلمانان به «نسخ» احکام نظر می دهد:

«در حدود بیست سال از زندگی پیامبر(ص) در تأسیس اسلام لازم شد که برخی از نصوص به نصوص دیگر نسخ شود، و احکامی به احکام دیگر، بنابراین سنت ازلی، پس چگونه ما نتوانیم با اسلام این دین جاودانه در برابر نسلهای پی در پی و قرون متوالی تغییر و تبدیلی در احکام پدید آوریم؟» ۵۱

او دیگر به این اصل اعتقادی که تشریح مختص شارع است و نسخ احکام جز توسط شارع امکان پذیر نیست اشاره نمی کند، و شاید توجه نداشته که نمی توان حکمی را که در برابر حکم شرع قرار گرفته و به قول او آن را نسخ کرده حکم شرع نامید، یا توجه داشته اما برای رسیدن به اهداف مورد نظر خویش از آن چشم پوشیده است. معنای سخن او اجازه تشریح داشتن انسانهاست، نه تنها بدون توجه به دستور شارع، بلکه درست بر خلاف آن.

#### دیدگاه ابوزید

اکنون به نظریه ابوزید ( ۱۹۴۳م) درباره حقوق و مسائل مربوط به زن می پردازیم و از جمله مسأله تعدد زوجات را به عنوان نمونه یادآور می شویم.

ابوزید در کتاب «دوائر الخوف؛ قراءه فی خطاب المرأة» بیشتر از آن که نویسنده باشد منتقد است، اما در کنار نقد، اظهار نظر می کند و برای درستی یا نادرستی نظریات استدلال می کند. او دیدگاه های عبده، قاسم امین، طاهر الحداد، دکتر عماره، فهمی هویدی، دکتر زکی نجیب محمود، فاطمه مرینیسی و... و حتی قوانین مدنی برخی از کشورها مانند تونس، و به طور ضمنی قوانین مصر را بررسی و نقد می کند. نقد نقدهای ابوزید دشوار است، نه از آن رو که بر مبنایی استوار بنا شده، یا با استدلالی قوی اثبات شده است، بلکه به این دلیل که لحن خطابی تبلیغاتی دارد، و به جای بحث علمی به شعار متوسل می شود، گاه اندیشه ای را به تمسخر می گیرد. مبنای استدلال او نیز جا به جا متفاوت است، و در مواردی متضاد. ما در این نوشتار نگاهی به نقاط مهم سخنان او داریم.

ابوزید در بررسی قوانین حقوق خانواده در تونس، تلاش می کند اعتراضهای وارد یا ممکن بر این قانون را پاسخ دهد. مهم ترین موارد در آن قانون، که به نظر ابوزید ممکن است اصول گرایان بر آن اعتراض کنند، یکی گرفتن حق طلاق از مرد و دادن آن به قاضی است، که در آن مورد هم زن و مرد

مساوی هستند، هر کدام می توانند تقاضای طلاق کنند، و مورد دیگر تحریم تعدد زوجات. ۵۲ در این میان امور دیگری هم هست، مانند مسؤولیت زن در مخارج خانه، حضانت و مسأله اثبات نسب و... که به نظر او مهم نیستند. ابوزید تلاش می کند نشان دهد این مسائل با قرآن ناسازگار نیستند. در فقه اهل سنت، دست کم در بین قدمای آنان، طلاق بسیار شرایط آسانی دارد، اما در فقه شیعه طلاق شرایط دشوارتری دارد، مثلاً سه طلاق در یک مجلس را شیعه درست نمی داند، باید در سه جلسه و هر بار با حضور دو شاهد عادل باشد؛ مهم تر از این دو مسأله، مسأله تعدد زوجات است، اهمیت آن در این است که قرآن در این مورد صراحت دارد، قرآن می فرماید:

«فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع».

از زنان، آنانی را که برای شما پاکیزه هستند به زنی بگیرید، دو، سه و یا چهارتا. در اینجا ما بیش از آن که به جواز یا استحباب، یا منع تعدد زوجات بپردازیم، به روش استدلال و مبانی ابو زید می پردازیم.

او از این «تحریم» یا دست کم «منع» دفاع می کند و آن را درست می داند؛ استدلال او چنین است:

مدعیان تطبیق و اجرای شریعت خواهند گفت که این قانون «تحریم ما أحلّ الله» است، چون آیه «فانكحوا ما طاب لكم» دو، سه و چهار زن را به صراحت تجویز کرده است. این که قانونگذار تونسسی به چه حجتی تمسک کرده برای ما مهم نیست، ولی اصولگرایان این مسأله را منصوصی می دانند که با هیچ مسأله ای دیگر تباین ندارد، حتی در عربستان سعودی برخی از «سلفیه» آن را امری ایمانی می دانند، به گونه ای که از سنتهای واجب الاتباع قرارش می دهند، تا جایی که برخی آن را از سنتهای رو به زوال می دانند که واجب است مسلمانان آن را حفظ کنند، برخی نیز آن را راه امتحان ایمان زن مسلمان می دانند. دلیل قانونگذار تونسسی هر چه باشد اسلام گرایان می توانند انتقادهای فراوانی بر آن وارد کنند. ممکن است مهم ترین این دلایل این باشد که در چیزی که نص هست جای اجتهاد نیست، و بحث تمام می شود... به هر حال، آنها که از نصوصی استفاده تحت اللفظی می کنند، اصلاً مناقشه پذیر نیستند، اما ما از باب انجام تکلیف حکم حقیقی مسأله را برای آنان بازخواهیم کرد. ۵۳ او بدین سان ردای مجتهدی مصلح را بر تن می کند و مدعی است که راه صحیح فهم اسلام را کشف کرده است. ما پیش از این که وارد جزئیات شویم اساسی ترین نظریه او را که در کتابهای خویش تکرار کرده بررسی می کنیم و آن نظریه «تاریخمندی» است که نتیجه آن با تصریح خود او «نسبیت» خواهد بود.

#### تاریخمندی متن

روش قراءت سیاقی، عنوانی است که ابوزید از آن برای «قراءت متن در افق تاریخی آن» استفاده می کند. شاید مهم ترین سخن او در زمینه قراءت متون دینی بویژه قرآن همین باشد که در آثار گوناگون خود بر آن پای فشرده و آن را به شکلهای متفاوتی بیان کرده است. در کتاب دوائر الخوف می نویسد:

«روش نوسازی اندیشه دینی اساساً بر روش «القراءة السياقية» (قراءت متن در افق تاریخی - فرهنگی آن) تکیه دارد، البته این روش چندان هم نو نیست، بیشتر تحول دانش «اصول فقه» است،

این از یک سو، و از سوی دیگر ادامه راه پیشروان نهضت است، بویژه راه امام محمد عبده و شیخ امین الخولی.

دانشمندان اصولی بر رشته علوم قرآن، به ویژه «اسباب نزول» و علم «ناسخ و منسوخ» در کنار رشته علوم زبانی، به عنوان ابزار اساسی تفسیر و استخراج احکام و استنباط آن از متون تکیه می کنند، اینها مهم ترین ابزارهای روش «قراءت سیاقی» نیز هستند؛ اگر اصولیان بر اهمیت «اسباب نزول» برای فهم معنی تأکید می کنند، «قراءت در افق تاریخی» (القراءه السیاقیه) به مسأله از زاویه گسترده تری نگاه می کنند، و آن به طور کلی، افق تاریخی - اجتماعی آن است - قرن هفتم میلادی - سیاق تاریخی وحی این است، زیرا پژوهشگر می تواند احکام و تشریحات را در آن سیاق تاریخی قرار دهد، و مشخص کند که کدام یک اصلی است و مربوط به پیدایش وحی و تأسیس شریعت بوده و کدام یک مربوط به عاداتها و عرف دینی یا اجتماعی پیش از اسلام است، و نیز می تواند تشخیص دهد که از میان مسائل مربوط به عرف یا آیین های گذشته کدام یک را اسلام به طور کلی قبول کرده است، با ایجاد دگرگونی در آن مانند حج، و کدام یک را به طور جزئی پذیرفته، اما با این تلقی که اگر مسلمانان آن را دگرگون کنند بهتر است؛ مانند «بردگی» و مسائل «حقوق زن» و «جنگ».

اگر عالمان علم اصول نظرشان درباره «اسباب نزول» این است که موجب اختصاص حکم به زمان خاص نمی شود و محدود به مورد خاص سبب نزول نیز نمی ماند، وقاعده «العبره بعموم اللفظ، لایبخصوص السبب» را وضع کرده اند، در «قراءت در افق تاریخی» نیز بین «معانی» یعنی دلالتهای تاریخی استنباط شده از سیاق از یک سو، و «مغزی» (مقصود اصلی سخن) که معنی در افق تاریخی - اجتماعی خود بر آن دلالت می کند از سوی دیگر برای تفسیر فرق می گذارند. این تمایز بسیار مهم است، اما به شرط این که «مغزی» سرچشمه گرفته از همان معنی و مربوط به آن باشد، آن هم ارتباطی محکم، مانند رابطه نتیجه با سبب، علت با معلول، و تنها تعبیری به دلخواه مفسر و با نادیده انگاشتن «معنی» نباشد.

ابوزید معتقد است که افزون بر افق کلی اجتماعی تاریخی عصر پیش از نزول قرآن، سطوح دیگری نیز هستند که باید در افق موضوع مورد نظر قرار گیرند که به اختصار این سطوح دیگر افق تاریخی را نقل می کنیم:

#### یک: افق ترتیب نزول

یعنی در نظر گرفتن تسلسل تاریخی نزول سوره ها که با ترتیب تنظیم و چینش موجود سوره ها متفاوت است. با این دقت، اگر واژه ای در قرآن در دوره ای معنایی داشت و سپس معنای آن دگرگون شد، یا گسترده تر و یا محدودتر از نظر افق معنی، چنین تفاوتی از نظر دور نمی ماند. قراءت بر حسب تلاوت (ترتیب موجود) «معانی» قرآن را کشف می کند و قراءت بر اساس ترتیب نزول، «مغزی» یعنی مقصود اصلی آن را آشکار می کند، روش قراءت در افق تاریخی هر دو را در نظر می گیرد.

دو: سطح افق داستانی

برخی از چیزهایی که گمان می رود امر یا نهی تشریحی باشند چنین نیستند، بلکه تنها برای توصیف حال امتهای گذشته، یا تهدید و هشدار، یا درس و موعظه، یا از باب اسکات دشمنان با روش و منطق خودشان هستند.

سه: سطح ترکیب زمانی

این سطح پیچیده تر از سطح «نحوی» محض است، بلکه ناظر به مسائل مربوط به علوم بلاغت است؛ مانند: «فصل و وصل»، «تقدیم و تأخیر»، «اضمار و اظهار» (ذکر و حذف)، تکرار و ... که همه در کشف سطوح معنی اساسی هستند. عبدالقاهر جرجانی از اینها با عنوان سبک (اسلوب یا اسلوبیة) نام برده است. افزون بر اینها نوبت دستاوردهای جدید می رسد؛ یعنی «تحلیل گفتمان» (تحلیل الخطاب) و تفسیر متون (تحلیل النصوص). اما در نقد سنت باید نقد متن و نقد سند را با هم درآمیخت؛ با استفاده از روشهای جدید زبان شناسی و نقد متون. ۵۴

آنچه تا اینجا نقل شد، خلاصه ای است از مبانی و روشهایی که ابو زید پیشنهاد می کند. ۵۵ طبیعی است که این روش و مبانی آن باید مستدل باشد، به همین دلیل ایشان در گام نخست، دلایل خویش را برای انتخاب این روش و مبانی آن بیان می کند، گام دوم تبیین روش است، و گام سوم بهره برداری از این روش در پژوهش و نتیجه گیری.

در یک بررسی صحیح، این سه سطح باید به تفکیک ارزیابی شوند. آیا دلایل رویکرد به این روش صحیح است؟ آیا افزون بر این دلایل، دلایل دیگری به سود این روش و مبانی آن داریم؛ یا اینکه دلایل بیان شده ناتوان از اثبات هستند، و دلایل دیگری نیز وجود دارند که ناتوانی دلایل او را روشن تر می کند؟ اصولاً آیا جاودانگی اسلام با «تاریخمندی» ناسازگار نیست؟

گام دیگر؛ بررسی پژوهشهای اوست که در این کتاب، خود آنها را اجتهادات خوانده است؛ آیا با توجه به همین روش آنچه او استفاده کرده درست است؟

سیاق وصف و جدل

ابوزید، بر اساس روش پیشنهادی خویش، برخی از آیات قرآنی را درباره زنان مربوط به «لحن جدلی» آن می داند، آنجا که با کفار، مشرکان و بت پرستان سخن می گوید و چنان بر می آید که گویی زنان مساوی مردان نیستند، در حالی که در منطق قرآن زن و مرد مساوی هستند. در مواردی نیز قرآن در مقام توصیف است، یعنی چیزی را که وجود دارد بیان می کند، بدون این که بخواهد بر آن مهر تأیید بزند، مثلاً در داستان مادر مریم که از تولد دختر ناراحت است، و می گوید: «ربّ اِنّی وضعتها اُنثی و الله اعلم بما وضعت و لیس الذکر کالانثی...» (آل عمران / ۳۷) این مادر مریم است که دختر و پسر را مساوی نمی داند، ولی خداوند می گوید: «فتقبّلها ربّها بقول حسن و اُنبتها نباتاً حسناً...»

بنابراین، مواردی از این دست نباید با نظر خود قرآن اشتباه گرفته شود، همان گونه که گاه خداوند با نطق خود جاهلیت آنان را محکوم می کند، آنان دختر داشتن را عیب می دانستند، ولی می گفتند خدا دختر دارد!

«يجعلون لله البنات سبحانه و لهم مايشتهون. و إذا بشر أحدهم بالأنثى ظلّ وجهه مسوداً و هو كظيم» نحل/۵۸-۵۷

«أفأصفاكم ربكم بالبنين و اتخذ من الملائكة إناثاً إنكم لتقولون قولاً عظيماً»

اسراء/۴۰

از این آیات نباید چنین برداشت کرد که پسران نسبت به دختران ارزشمندترند، بلکه قرآن می خواهد با مجادله، و استفاده از منطق خود مشرکین آنها را محکوم کند؛ منطق آنان که پسر را بهتر می دانستند، و دختران را نه تنها هم عرض پسران نمی دانستند، بلکه وجود آنان را مایه ننگ و عار نیز می دانستند، با چنین دیدگاهی نسبت به دختر، می گفتند فرشتگان دختران خدا هستند!

### نصوص تشریحی ازدواج و طلاق

تعدد زوجات از مسائل بحث برانگیز است، پیش از ابوزید نیز افرادی در این باره اظهار نظرهایی کرده اند. واقعیت این است که تحت تأثیر فرهنگ غربی که تک همسری را به ظاهر ترویج می کند، حتی برخی دانشمندان به نام اسلامی برای اصلاح امور و تنظیم روابط اجتماعی - خانوادگی، به تحریم تعدد زوجات گرایش داشته اند، ابوزید در این مسأله پشت سر شیخ محمدعبده ایستاده است، تا با استفاده از وجاهت او هماهنگی نسبی با او در تعدد زوجات و طلاق را دستاویزی برای اظهارنظرهای دیگر خویش قرار دهد، در حالی که انگیزه و دلایل این دو نظریه متفاوت است و «روش استدلال» هر دو نیز با هم اختلاف دارد.

ابوزید سبب نزول آیه تجویز تعدد زوجات را موقعیت اضطراری خاص می داند:

«بیشتر متنهای تشریحی مربوط به زنان، در سوره ویژه امور زنان (سوره نساء) آمده که ششمین سوره مدنی است و پس از واقعه احد نازل شده است؛ در سال چهارم هجرت، بنابراین طبیعی است که مسائل زیادی را درباره زنان، که نتیجه شکست مسلمین و شهادت عده ای فراوان بوده بیان کند، زیرا پس از آن عده فراوانی یتیم و یا بیوه شدند. در این چنین زمینه ای بود که قوانین مربوط به «ازدواج و طلاق» و «ارث» بیان شد.» ۵۶

اگر چه او، چنان که پیش از این از او نقل کردیم، قاعده عدم تخصیص حکم به مورد را در باره اسباب نزول می پذیرد، اما در اینجا بر عکس آن نظر می دهد:

«... و در این افق، موضوع تعدد زوجات وارد شد:

«و أتوا الیتامی أموالهم و لاتتبدلوا الخبیث بالطیب و لاتأکلوا أموالهم إلی أموالکم إنه کان حوباً کبیراً. و إن خفتم ألاّ تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة أو ما ملکت أیمانکم ذلک أدنی ألاّ تعولوا»

نساء/۲-۳

و اموال یتیمان را (هنگامی که به حد رشد رسیدند) به آنها بدهید، و اموال بد خود را با اموال خوب (آنها) عوض نکنید، و اموال آنان را همراه اموال خودتان (با مخلوط کردن یا تبدیل کردن) نخورید، زیرا این گناه بزرگی است. و اگر می ترسید که (به هنگام ازدواج با دختران یتیم) عدالت را رعایت نکنید، از ازدواج با آنان چشم پوشی کنید (و با زنان پاک دیگر ازدواج نمایید، دو یا سه یا چهار همسر؛ و اگر می

ترسید عدالت را رعایت نکنید تنها یک همسر بگیرید، و یا از زنانی که مالک آنها هستید استفاده کنید، این کار از ظلم و ستم، بهتر جلوگیری می کند.

سیاق نزول، به اضافه سیاق ترکیب زبانی - صیغه شرط، که بین اباحه و بین ترس از عدالت نکردن با یتیمان ربط برقرار می کند - هر دو بر این تأکید دارند که این حکم، تشریح دائمی نیست، بلکه فقط حکمی است که به طور موقت تشریح شده و برای حل مشکلات وضعیت اضطراری به وجود آمده است. ۵۷.

اگر این حکم، موقت و مربوط به وضعیت اضطراری به وجود آمده پس از جنگ باشد زمینه کنار گذاشتن آن در زمانهای دیگر و در وضعیت صلح آماده است، مانند سایر احکام، حدود و دیات که باید در زمان ما کنار گذاشته شوند، چون مناسب این زمان نیستند. ۵۸. در این مورد او از نظر محمد عبده نیز بهره می برد. عبده بر این باور است که تعدد زوجات، رسمی پیشین و موجود در جامعه جاهلی بود که حد و مرزی نداشت، اما اسلام آمد و برای آن حد و مرزی تعیین کرد، به این نیز قناعت نکرد، بلکه برای همین تعداد محدود نیز شرایطی دشوار گذاشت. ۵۹. پس می توان امروزه به حرمت تعدد زوجات نظر داد، به این دلایل:

۱. به دلیل شرط عدالت، که یک در هزاران هزار نیز تحقق نمی یابد، زیرا عموم مردم فاسد شده اند؛ مردان در مورد زنان عدالت را رعایت نمی کنند.

۲. بدرفتاری مردان دارای چند همسر با آنها زیاد شده است.

۳. تعدد زوجات سبب دشمنی فرزندان آنها می شود.

عبده می افزاید؛ اما در مورد کسی که فرزند ندارد، این ستم خواهد بود که از ازدواج مجدد او جلوگیری شود، زیرا حکمت اصلی ازدواج ادامه نسل است. بنابراین قاضی یا شارع می تواند به صورت فراگیر از چند همسری جلوگیری کند، جز در مواردی که ضرورت آن برای قاضی ثابت شود، در این صورت مانعی از سوی دین وجود ندارد.

این همه سخن محمد عبده است، طهطاوی در این زمینه اصلاً وارد نشده و تعدد زوجات را نفی نکرده است. اما قاسم امین، حداد و ابوزید به دنبال تحریم تعدد زوجات هستند. دلایل ابوزید را به طور کلی می توان در این خلاصه کرد که اولاً آیه را در مقام محدود کردن تعدد زوجات می داند، و نه بیان تجویز و اباحه، ثانیاً آیه در وضعیتی اضطراری نازل شده، یعنی پس از جنگ احد که عده ای حدود ۷۲ نفر شهید شدند، و در نتیجه خانواده هایی سرپرستان خویش را از دست دادند. پس این حکم دائمی نیست. اگر اسلام در مقام تجویز نیست، در مقام محدود کردن است، و از سویی این حکم ویژه وضعیت اضطراری است و موقت و تاریخمند است، پس لزومی ندارد آن را امروزه حفظ کنیم.

در بررسی این نکات، دو نکته دارای اهمیت است: یکی «تاریخمندی» احکام قرآن و دیگری نظریات خاص ابوزید در این مسأله. مسأله «تاریخمندی» قرآن و احکام آن که اساس نظریه ابوزید است، با عنوان نسبیت مفهومی - فرهنگی، یا نسبیت زبان بحث شده، زیرا تکیه گاه آن نظریه ادوارد ساپیر و بنجامین ورف است، با یک واسطه که ایزوتسو باشد. این مبنا را به اختصار در این مقاله نقد کرده ایم و تفصیل بیشتر در مقاله ای دیگر آمده است.

اما بررسی دلایل ابوزید در خصوص مسأله تعدد زوجات را در اینجا نقد و بررسی می کنیم.

برخی از دلایل ابوزید برای تحریم تعدّد زوجات تکیه بر گفتار محمدعبد است که می گوید باید مجوز ازدواج بیشتر از یک زن از سوی قاضی صادر شود؛ زیرا:

یک. شرطی که قرآن برای جواز تعدّد زوجات گذاشته امروز وجود ندارد، یک در میلیون هم آن را در نظر نمی گیرند، زیرا فساد در بین مردم گسترش یافته است.

دو. چون بدرفتاری بیشتر شده، واجب است قاضی جلو این کار را بگیرد.

سه. معلوم شده که منشأ دشمنی فرزندان، اختلاف مادران است که به خصومت شدید و بی خانمانی می انجامد.

بنابر این منع کلی ازدواج دوم فقط جلوگیری از یک عادت است؛ منع دینی ندارد. فقط در صورت ضرورت، قاضی باید اجازه صادر کند.

گرچه ممکن است گذاشتن شروطی در قانون برای گرفتن همسر دوم صحیح و لازم باشد، اما واقعیت این است که دلایل نقل شده از محمد عبده ضعیف است:

یک: نبودن عدالت جز به نسبت یک در میلیون؛ این ادعا بسیار گزافه است، مگر این که بگوییم چنین وضعی در مصر زمان عبده وجود داشته. بر اساس چه آمار می توان گفت عدالتی که امروز رعایت نمی شود در زمان صدر اسلام از سوی همه مسلمانها اجرا می شده، و درصد عدالت مثلاً ۱۰۰٪ یا ۹۹٪ بوده یا ۶۰٪ مثلاً... ولی امروز «یک در میلیون» رعایت نمی شود، این آمار به طور وضوح غیر واقع بینانه است، زیرا خانواده های بسیاری وجود دارند که در صلح و صفا و عدالت با این وضع زندگی کرده یا می کنند.

اما بر فرض آن که عدالت نباشد، باید آن که مظلوم است برای حق خود از قانون استمداد کند، و قانون گذار دولت اسلامی بر این اساس جرایم و کیفیهای برای بی عدالتی بگذارد، نه آن که صورت مسأله را پاک کند.

۲. چون بدرفتاری غلبه کرده پس باید... به جای این مطلب می توان گفت: پس باید نظارت قانونی جدی تر، و رسیدگی به شکایات زنان ستم دیده بویژه در میان کسانی که چند همسر دارند، بیشتر و سریع تر شود؟ پس باید قوانین نظارتی جدی تر عمل شود.

۳. اما منشأ اختلاف میان فرزندان، این مسأله اگر بوده چنان که در صدر اسلام و نیز در زمان یوسف و برادران او نیز بوده، اسلام راه حل آن را انسان سازی می داند و برخورد یوسف گونه و از بین بردن خصومتها.

به هر حال این مسأله با روش بحث عبده قابل مناقشه است، اما نتیجه ای که ابوزید می گیرد هرگز پذیرفتنی نیست، و آن تحریم کلی حکم و «زمان مصرف گذشته» بودن مسأله است.

ابوزید می گوید:

(۱) آیات در سوره نساء است که در آغاز آن تساوی زن و مرد آمده، اما افق تاریخی نزول این آیات پس از جنگ احد است، این افق و سیاق تاریخی به اضافه سیاق ترکیبی زبانی - مشروط بودن جواز تعدد - معنای خاصی دارد. ۶۰

(۲) تعدّد زوجات مرسوم بوده، اسلام آن را تشریح نکرده، محدود کرده، از بی عنانی به عدد چهارتا محدود کرده است. ۶۱

بنابر این، اولاً این حکم اضطراری و موقتی است نه دائمی؛ ثانیاً، به دلیل محدود کردن حکم معلوم می شود مطلوب اسلام نبوده است.

اما سخن نخست ابوزید اگر درست باشد، باید گفت اختصاصی بودن سبب نزول موجب مخصوص بودن حکم نمی شود. ثانیاً، این سبب مگر فقط در یک زمان به وجود آمده و تکرار نخواهد شد. پس از احد، جنگهای دیگر با تلفات بیشتر پیش آمده، در صدر اسلام و زمان خلفا و پس از ایشان جنگهای بسیاری به راه افتاده و همواره شمار زیادی از مسلمانان و گاه چندین برابر کشتگان جنگ احد به شهادت رسیده اند. بنابراین فلسفه تشریح حکم تعدد زوجات همچنان پابرجاست. هم اینک در برخی از کشورهای اسلامی تعداد شهدا به دهها هزار، در برخی به صدها هزار و در الجزایر و افغانستان بالای یک تا یک میلیون و نیم می رسد...

۲. اما این نکته که هدف اسلام محدود ساختن پدیده چهارهمسری بوده اگر منظور جلوگیری از بی عدالتی و کنترل افسارگسیختگی موجود در این زمینه و مبارزه با حرمسراهای شاهانه بوده درست است. ولی این که بیش از یک همسر از دیدگاه اسلام ناپسند و نامطلوب باشد دلیلی نخواهد داشت، چنان که می بینیم اسلام برای آزادی بردگان و منسوخ شدن برده داری تمهیداتی اندیشیده و قوانینی وضع کرده است و آزاد کردن برده را مطلوب و گاه در شرایطی لازم شمرده است. اما رها کردن همسران متعدد و طلاق همسر دوم و سوم را در هیچ حکمی توصیه نکرده و برای آن پاداشی وعده نداده است. همچنین شرط عدالت که محدود کننده و قید جواز تعدد همسران است نیز هیچ گاه بیش از ازدواج به اثبات نخواهد رسید.

بنابراین آنچه ابوزید می گوید نظریه دین و متن دینی نیست، بلکه گریز از متن است. هدف در این پژوهش نشان دادن ناسازگاری بین اهداف اعلام شده و استدلالهای ابوزید است، که گاهی از اجتهاد دم می زند، و گاه انتقاد از قوانین مدنی کشورهایمانند تونس، و مقصود، نشان دادن ضعف استدلالهای ابوزید بر تحریم تعدد زوجات بوده است و نه کاویدن بحث و استدلال بر جواز آن. به عبارت دیگر، هدف ما این بوده که اولاً: زیربنای نظریه تاریخمندی احکام قرآن را که نسبیت فرهنگی و زبانی از نظر ابوزید است بررسی کنیم و نشان دهیم که طرفداران این نظریه در میان زبان شناسان بسیار اندکند. (نسبیت مفهومی و زبانی سایپر و ورف).

ثانیاً: بر فرض تاریخمندی، آنچه را که ابوزید سبب تجویز تعدد می داند امروزه هم موجود است، و شاید به گونه ای شدیدتر... پس نمی تواند سبب دست برداشتن از این حکم قرآنی باشد. البته باید توجه داشت که نظریه ابوزید با نظریه عبده و طهطاوی بسیار متفاوت است، تفاوت میان جواز مشروط تا تحریم بسیار است، ضمن آن که در دلایل عبده نیز جای تأمل و اشکال بسیار است.

۱. برای اطلاع بیشتر از دیدگاه های ابوزید و زندگی او نگاه کنید به مقاله: «فهم متن در افق فرهنگی آن»، پژوهشهای قرآنی، شماره ۲۱ - ۲۲، بهار و تابستان ۱۳۷۹، اثر نگارنده این سطور، و مصاحبه ابوزید با ماهنامه کیان، شماره ۵۴.



۲. سیدرضی، نهج البلاغه، ۵.
۳. ابوزید، نصر حامد، دوائر الخوف؛ قرائه فی خطاب المرأة، لبنان، المركز للنشرالثقافی العربی، الطبعة الاولى، ۱۹۹۹م، ۶.
۴. همان، ۶-۷.
۵. همان، ۸۶.
۶. همان، ۱۰ و ۷۲.
۷. همان، ۶۸؛ حداد، طاهر، امرأتنا فی الشریعة و المجتمع، الدار التونسیة للنشر، ۱۹۹۲، ۳۱.
۸. همان، ۱۲۳.
۹. در این زمینه رجوع کنید به صفحه ۱۸۳ مقاله نویسنده که در پاورقی شماره یک یاد شد. نیز: مجموعه مقالات «اصل اجتهاد در اسلام» و دروس فی علم الاصول، اثر سید محمد باقر صدر. همچنین باید دانست، قیاس فقه غیر از قیاس در منطق است، بلکه معادل تمثیل در منطق است و گر نه قیاس منطقی در استدلال، درست و پذیرفته است..
۱۰. ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص (دراسة فی علوم القرآن)، بیروت، المركز للنشر الثقافی العربی، الطبعة الرابعة، ۱۹۹۸، ۲۳ - ۲۲.
۱۱. همان، ۵۹.
۱۲. همان.
۱۳. همان، ۶۰.
۱۴. همان.
۱۵. همان، ۶۰.
۱۶. همان، ۶۳.
۱۷. همان، ۶۳.
۱۸. همان، ۶۴.
۱۹. همان، ۶۵.
۲۰. همان، ۲۴.
۲۱. همان، ۲۵.
۲۲. همان، ۲۷.
۲۳. همان، ۵۷.
۲۴. تفصیل نقد این دیدگاه در مقاله ای از نگارنده با عنوان «معنی شناسی و فهم متن» در شماره های آینده همین نشریه به چاپ خواهد رسید.
۲۵. ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص، ۲۴.
۲۶. همان، ۱۸.
۲۷. همان، ۶۷.
۲۸. الحداد، طاهر، امرأتنا فی الشریعة و المجتمع، ۱۲.
۲۹. ابوزید، نصر حامد، دوائر الخوف، ۶۸.
۳۰. همان، ۱۸۰.

۳۱. او در سال ۱۸۰۱ میلادی در طهطا متولد شد. در الازهر تحصیل کرد و پس از آن به عنوان واعظ و امام جماعت در ارتش منصوب شد، سپس همراه هیأتی به فرانسه اعزام شد، به عنوان روحانی و برای فراگیری دانش. وقتی که به مصر برگشت به تدریس، اشتغالات اداری و ترجمه پرداخت، تا آن که به سودان منتقل شد. در سال ۱۸۵۶ به عنوان «رئیس المدرسة الحریة» تعیین شد و سپس ناظر امور ترجمه شد. سفر او به فرانسه در سال ۱۸۲۶ بود، که او علاوه بر ارشاد و وعظ به تحصیل زبان فرانسه و دانش های جدید نیز پرداخت و پایان نامه های مهمی در چندین رشته به نگارش درآورد. مدتی ترجمه دروس اساتید فرانسوی زبان را برای شاگردان انجام می داد.

(الجامع فی تاریخ الأدب العربی (الأدب الحدیث)، ۶۹)

۳۲. عراقی، عاطف، العقل و التنویر فی الفكر العربی المعاصر، (قضایا و مذاهب و شخصیات)، قاهره، دارالقباء للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۹۹۸م، ۱۴۸.

۳۳. الفاخوری، حنا، الجامع فی تاریخ الأدب العربی (الأدب الحدیث)، بیروت، دارالجیل، ۱۹۸۶، ۷۲.

۳۴. عراقی، عاطف، العقل و التنویر فی الفكر العربی المعاصر، ۱۴۷.

۳۵. الجامع فی تاریخ الأدب العربی (الأدب الحدیث)، ۷۶.

۳۶. همان، ۷۷.

۳۷. همان، ۷۶.

۳۸. شعبان، زکی الدین، الأحکام الشرعیة للأحوال الشخصیة، لیبی، بنغازی، منشورات جامعة قاریونس، ۱۹۹۳م، ۱۹۲ - ۱۹۶.

۳۹. فاخوری، حنا، الجامع فی تاریخ الأدب العربی، ۶۶؛ رواد النهضة الحدیثة، ۱۵۶ و ۱۵۷.

۴۰. فاخوری، حنا، الجامع فی تاریخ الأدب العربی، ۹۵.

۴۱. عراقی، عاطف، العقل و التنویر، ۲۱۳.

۴۲. فاخوری، حنا، الجامع فی تاریخ الأدب العربی، ۱۰۴ و ۱۰۵.

۴۳. امین، قاسم، المرأة الجدیة، ۵۶. به نقل از العقل و التنویر، ۲۱۶.

۴۴. عراقی، عاطف، العقل و التنویر، ۲۱۷.

۴۵. امین، قاسم، تحریر المرأة، ۱۳۵؛ عراقی، عاطف، العقل و التنویر، ۲۲۰.

۴۶. زرکلی صاحب «الأعلام» درباره طاهر حداد می نویسد:

«او از پیشگامان نهضت جدید در تونس بود. در تونس متولد شد و تحصیلات خویش را در زیتونه به انجام رسانید، در بدو تأسیس «الحزب الحر الدستوری» ۱۹۳۰ به عضویت آن درآمد، و با هیأتی برای درخواست آزادی تونس به پاریس سفر کرد. دو کتاب از او به چاپ رسیده است، «العمال التونسيون و ظهور الحركة النقابية» و «امراتنا فی الشریعة و المجتمع» مجموعه شعری هم داشته که مفقود شده است. (الأعلام، ۲۲۰/۳)

۴۷. الحداد، طاهر، امرأتنا فی الشریعة و المجتمع، الدار التونسية للنشر، ۱۹۹۲، ۳۱.

۴۸. همان، ۱۲ - ۱۳.

۴۹. همان.

۵۰. ابوزید، نصر حامد، دوائر الخوف، ۶۷.

۵۱. الحداد، طاهر، امرأتنا فی الشریعة و المجتمع، ۱۲.

۵۲. ابوزید، نصر حامد، دوائر الخوف، ۲۸۵.

۵۳. همان، ۲۸۶.

۵۴. همان، ۲۰۳ - ۲۰۵.

۵۵. در جایی دیگر آخرین دیدگاه او را درباره این روش نقل کرده ایم، اما در اینجا مطلب از کتابی است که محور بحث است.

درباره تعدد زوجات و درستی و ضرورت آن استدلالهای زیادی شده، در ایران، پیش از انقلاب اسلامی نیز مسأله کثرت دختران ازدواج نکرده گاه مسأله ساز بوده و در مطبوعات منعکس شده، آثار ارزشمندی نیز نوشته شده، از جمله «نظام حقوق زن در اسلام» از شهید مطهری. نویسندگان عرب نیز در این زمینه مطالب خوب زیاد گفته اند، از شاگردان خود عبده گرفته تا امروز، از جمله رشیدرضا در جلد چهارم المنار، و یا از باب نمونه «تعدد الزوجات، بین العلم و الدین» از عبدالمحسن علی ابوعبدالهل، چاپ لبنان (دارالصحوة) یا الأحكام الشرعية (چاپ لیبی) از زکی الدین شعبان و...

۵۶. ابوزید، نصر حامد، دوائر الخوف، ۲۱۷.

۵۷. همان.

۵۸. ر. ک: مقاله «فهم متن در افق تاریخی آن» از نگارنده، پژوهشهای قرآنی، شماره ۲۲ - ۲۱، بهار و تابستان ۱۳۷۹.

۵۹. محمد عبده، الأعمال الكاملة، صفحه ۸۴ به بعد؛ محمدرشید رضا، تفسیر المنار، ۴/۳۴۸.

۶۰. ابوزید، نصر حامد، دوائر الخوف، ۲۱۶.

۶۱. همان، ۲۸۸.

