

بازخوانی متون تشریحی مربوط به زنان

مروری بر مقاله نصر حامد ابوزید

فاطمه مصلح‌زاده

نصر حامد ابوزید (۱۹۴۳-۲۰۱۰)، اسلام‌شناس و نواندیش سرشناس مصری، به سبب برخی دیدگاه‌های نوگرایانه‌اش به شدت با علمای سنتی مصر درگیر شد. در ادبیات عرب و مطالعات اسلام تحصیل کرد، در ۱۹۸۱ از دانشگاه قاهره دکتری گرفت و چند سال همان جا تدریس کرد، اما پس از آنکه از جانب علمای سنتی تکفیر شد و گروه‌های تندرو او را تهدید به قتل کردند، به اروپا مهاجرت کرد و در دانشگاه‌های هلند مشغول به تدریس مطالعات اسلام شد. برخی از کتاب‌های او به فارسی هم ترجمه شده‌اند: «معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن»، «رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن»، «دایره‌های ترس: زنان در گفتمان دینی»، «محمد و آیات خدا: قرآن و آینده اسلام». نوشتار حاضر گزارشی است از مقاله «حقوق زنان در اسلام: پژوهشی در تاریخ‌مندی متون» که ترجمه فارسی آن ابتدا در «فصلنامه حوزه اصفهان» (ش ۹ و ۱۱) به قلم علی زاهدپور منتشر شد و سپس در کتاب «دایره‌های ترس» (۱۳۹۷) به قلم ادريس امینی به چاپ رسید. ابوزید در این مقاله تلاش می‌کند با تأکید بر خوانش بافتاری آیات قرآن برداشتی از این آیات متناسب با شرایط معاصر ارائه دهد.

ابوزید سخن را با مروری بر پیشینه موضوع حقوق زنان در جوامع اسلامی معاصر و تأثیر شرایط تاریخی و اجتماعی بر آن آغاز می‌کند. او از عقب‌ماندگی قوانین مربوط به زنان در مصر انتقاد می‌کند و این وضع را نتیجه این می‌داند که این قوانین همچنان متکی بر مرجعیت شریعت‌اند و شریعت هنوز صورت‌بندی حقوقی منضبطی ندارد. ابوزید می‌گوید به‌رغم این که شریعت در قرآن به معنای دین و راه و روش به کار رفته و تا چندین قرن هم همین کاربرد را در ادبیات اسلامی داشته، از نیمه دوم قرن بیستم و با گسترش اسلام سیاسی این مفهوم را با قوانین فقهی یکسان پنداشته‌اند و این اعتقاد رایج شده است که شریعت

مساوی با قوانین جاری در جوامع مدرن و حتی مترقی‌تر و کارآمدتر از آن‌هاست. این حرف مبتنی بر این فرض است که شریعت برای هر مشکلی راه‌حلی دارد و این فرض، از نظر ابوزید، نقطه مشترک نگاه نوگرایان و احیاگران سلفی است و هر دو به مرجعیت تمام‌عیار متون بدون در نظر گرفتن بافت و زمینه اعتقاد دارند. همین بی توجهی به بافت و درهم آمیختن سطوح مختلف معنایی متن است که اندیشه اسلامی را در بحران درازمدت تأویل و تأویل متضاد گرفتار کرده است.

از دید ابوزید، راه حل این بحران خوانش بافتاری است. روش نوسازی، که حاصل تحول «اصول فقه» کلاسیک و ادامه تلاش‌های عبده و امین الخولی است، از این خوانش بهره می‌برد. خوانش بافتاری در بسیاری موارد از همان ابزارهایی استفاده می‌کند که علمای اصول برای استنباط احکام از متون استفاده می‌کنند مثل «اسباب نزول» و «ناسخ و منسوخ»، اما آن‌ها را در گستره‌ای وسیع‌تر به کار می‌گیرد. یعنی مثلاً نه تنها سبب نزول آیه را برای درک معنای آن در نظر می‌گیرد بلکه به کلیت بافت تاریخی و اجتماعی قرن هفتم میلادی هم توجه می‌کند تا از این طریق بتواند احکام تأسیسی را از عرف و عادت قبل از اسلام جدا کند. علاوه بر بافت کلی اجتماعی و تاریخی، ابوزید درباره سطوح دیگر بافت همچون بافت ترتیب نزول، بافت روایی، ترکیب لغوی و تحلیل نحوی و بلاغی نیز توضیح می‌دهد. مثلاً توجه به بافت روایی به محقق کمک می‌کند میان آیات تشریحی با آیات جدلی یا وصفی تمایز بگذارد یا در سطح تحلیل نحوی و بلاغی با استفاده از ابزارهای «تحلیل گفتمان» و «تحلیل متن» می‌تواند سطوح عمیق‌تر و پیچیده‌تر گفتار الهی را نشان دهد.

در ادامه مقاله، ابوزید می‌کوشد آیات مربوط به مسائل زنان را با خوانش بافتاری بخواند. او معتقد است برای فهم دیدگاه واقعی اسلام درباره حقوق زن، باید مقایسه‌ای تاریخی بین حقوق زنان پیش از اسلام و حقوق جدیدی که اسلام وضع کرده است انجام داد؛ فرآیندی که آن را «بازگرداندن معنای اصلی» گفتار می‌نامد. علاوه بر آن، باید به فرآیندهای جهت‌دهی ایدئولوژیک به معانی توجه کرد که معنا را با خارج کردن آن از بافت خود وارونه می‌کنند و با استفاده از آن مسائل اجتماعی بدویت‌گرایانه و ضدزن را توجیه می‌کنند.

از نظر ابوزید، یکی از اشتباه‌های رایج در خوانش و تفسیر آیات مربوط به زنان خلط بافت جدلی و بافت تشریحی است. بافت عمومی متن قرآن بر تساوی زن و مرد در آفرینش اذعان دارد (خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ). آیات متعددی نیز بر مسئولیت دینی برابر و ثواب و عقاب یکسان زن و مرد تأکید می‌کنند.

برخی آیات که میان مذکر و مؤنث تفاوت قائل می‌شوند در بافتی جدلی نازل شده‌اند، همچون آیاتی که در بافت پاسخگویی به مشرکانی آمده که مؤنث‌ها را به خداوند نسبت می‌دادند و فرشتگان را دختر خدا می‌خواندند. موارد دیگری مثل واکنش مادر مریم نسبت به نوزادش یا بدگویی هدهد در وصف مملکت سبا یا بیان قوامیت مرد بر زن همگی در بافت توصیفی آمده‌اند و نباید به شکل تشریحی تفسیر شوند.

ابوزید دربارهٔ مسئلهٔ قوامیت به‌شکلی گسترده‌تر بحث می‌کند. او می‌گوید روایاتی که سیوطی نقل کرده است نشان می‌دهد که پیامبر طرفدار اصل تساوی کامل، نه فقط اخروی، در اسلام بوده اما چون مخاطبان او هنوز قادر نبوده‌اند این تساوی را بپذیرند، آیهٔ قوامیت (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) نازل شده است. سپس دربارهٔ مفهوم افضلیت در ادامهٔ آیه (بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) می‌گوید اگر افضلیت ریشهٔ قوامیت محسوب شود و برتری جنس مرد بر زن مورد تأیید خدا باشد، باید گفت قوامیت حکم الهی و تشریح دائم است. برای روشن شدن معنای افضلیت با توجه به بافت به سراغ آیهٔ ۲۱ سورهٔ اسراء می‌رود (انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا) و نتیجه می‌گیرد که کاربرد واژهٔ «تفضیل» به معنای تأیید این برتری از جانب خداوند نیست، بلکه تنها برای توصیف تفاوت‌های اجتماعی و اقتصادی بین افراد جامعه به کار می‌رود. بنابراین، قوامیت نیز توصیف وضع اجتماعی و آداب و رسوم آن زمان است نه تشریح الهی که حکمی مطلق به شمار رود. ابوزید می‌افزاید حتی اگر این آیه به قصد تشریح باشد، معنای قوامیت تحمل مسئولیت اجتماعی و اقتصادی است که قرآن علت آن را افضلیت و قدرت نفقه‌دادن دانسته اما روشن نکرده که چه کسی بر چه کسی برتری دارد و همین نشان‌دهندهٔ ماهیت چرخشی و مشارکتی قوامیت است.

پس از بررسی نمونه‌های آیات مربوط به زنان در بافت جدلی و توصیفی، در بخش آخر مقاله، ابوزید متون تشریحی مربوط به زنان را بررسی می‌کند. اغلب این متون در سورهٔ نساء آمده‌اند که در سال چهارم هجرت و بعد از جنگ احد نازل شده است. از آنجا که مردان زیادی در جنگ شهید شده بودند و تعداد بیوه‌ها و یتیم‌ها در جامعه زیاد شده بود، احکام مربوط به ازدواج مجدد، ارث و نگهداری یتیمان در این سوره آمده است. نخستین آیهٔ سوره از برابری زن و مرد در آفرینش سخن می‌گوید، آیهٔ دوم به حفظ حقوق یتیمان اشاره می‌کند و سومین آیه در چنین بافتی اجازهٔ تعدد زوجات را می‌دهد. ابوزید می‌گوید با در نظر گرفتن بافت نزول به همراه بافت ترکیب زبانی آیه، می‌توان دریافت که این حکم قانونی موقتی است که برای حل وضعی فوق‌العاده صادر شده است، نه حکمی دائم. علاوه بر آن باید در نظر داشت که تعدد

زوجات قبل از اسلام وجود داشته و اگر بافت تساوی زن و مرد را لحاظ کنیم، این حکم تنها برای قاعده‌مند کردن هرج و مرج پیش از آن آمده است. اما اگر آن را در بافت سیطرهٔ مرد بر زن قرار دهیم، چنان که اغلب فقها کرده‌اند، به آزادی بی‌حساب و کتاب مرد در ازدواج و بهره‌وری جنسی منجر خواهد شد.

اینجا ابوزید از عبده نقل می‌کند که با استناد به دو قاعدهٔ «منع ضرر و ضرار» و «درء مفسد» می‌توان نتیجه گرفت اگر زمانی در کاری مفسده‌ای باشد که قبلاً وجود نداشته، باید حکم آن را تغییر داد. او با تحلیل وضع جامعه، چندهمسری را مضر به حال افراد می‌داند و می‌گوید بر اساس این قواعد باید چندهمسری را برای همهٔ مردان ممنوع کرد مگر در صورتی که ضرورت آن نزد قاضی ثابت شده باشد. در ادامه، ابوزید از رویکردی دیگر به موضوع تعدد زوجات سخن می‌گوید و آن رویکرد کسانی است که چندهمسری را استثنا می‌دانند اما در عین حال در مقایسه با مدل روابط آزاد در غرب از آن دفاع می‌کنند. او می‌گوید چنین قیاسی تلویحاً نشانگر آن است که در ذهن این افراد غرب اصل است و چنین گزاره‌ای خود با اصول نوزایی مستقل از غرب تناقض دارد. دیگر این که دفاعیات این گروه بر مبنای استدلال‌هایی است که سیطرهٔ مرد بر زن را با دلایل زیست‌شناختی توجیه می‌کنند. مثلاً آن‌ها معتقدند که تاریخ رابطهٔ زن و مرد نشان می‌دهد که همواره مرد بر زن مسلط بوده یا غریزهٔ جنسی زن و مرد متفاوت است و مردان اشتهای جنسی بیشتری دارند، چنانکه روسپی‌گری در تمام تاریخ حرفه‌ای مختص زنان و برای لذت مردان بوده است. ابوزید در مقابل می‌گوید برای تحلیل برتری تاریخی مرد بر زن باید به مردم‌شناسی متوسل شد نه زیست‌شناسی؛ نمی‌توان با مقایسهٔ انسان با حیوان و دیدن برتری جنس نر بر ماده، انسان را به وجود جسمی‌اش فروکاست و بدون در نظر آوردن وجوه فرهنگی و معنوی او درباره‌اش حکم داد.

دومین موضوعی که ابوزید به آن می‌پردازد ارث است که در آیات ۷ تا ۱۱ سورهٔ نساء مطرح شده است و این آیات هم در بافت تأکید بر حقوق یتیمان نازل شده‌اند. پیش از هر چیز، قرآن تأکید می‌کند که هنگام تقسیم میراث، بخشی از آن را به فقرا بدهید. این دیدگاه در مقابل دیدگاه‌های حقوقی دیگری قرار می‌گیرد که به هر نحو ممکن بر حفظ اموال در خاندان و حفظ نام و میراث فرد تکیه می‌کنند. هدف قرآن، در مقابل، پخش ثروت در جامعه و جلوگیری از دست‌به‌دست شدن ثروت میان طبقهٔ ثروتمند است. علاوه بر این، مشخص است که رابطهٔ عصبیت و ارتباط خونی، بر خلاف بسیاری از دیدگاه‌های حقوقی و عرفی، از نظر قرآن مهم‌ترین رابطهٔ انسانی به شمار نمی‌رود.

ابوزید، با نقل از سیوطی، درباره سبب نزول این آیات می‌گوید که پیش از اسلام ارث به تمامی حق جنس مذکر بود و زنان و پسران ضعیف، که توان جنگ نداشتند، از ارث محروم بودند. در جامعه‌ای که دختران زنده به گور می‌شدند و زنان به‌عنوان بخشی از اموال متوفی به ارث برده می‌شدند، قرآن درباره سهم زن از ارث والدین و نزدیکان سخن می‌گوید و آن را فرض و واجب می‌داند (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا). پس از آن، سهم هر یک از فرزندان متوفی را مشخص می‌کند و در این حکم، سهم (حظ) زن را محور قرار می‌دهد. از نظر ابوزید، دلالت معنایی برآمده از ترکیب این آیه، که در جامعه‌ای مردم‌محور سهم زن را اصل قرار می‌دهد و سهم مرد را بر اساس آن تعیین می‌کند، اینپ است که قرآن می‌کوشد بین دو محور زن و مرد توازن برقرار کند. از این طریق، از تساوی دینی که در ابتدای سوره به آن اشاره کرده است به تساوی اجتماعی نیز نزدیک می‌شود. در پایان آیه تأکید بر این است که آنچه گفته شد حدود الهی است و نباید از آن تخطی کرد. اگر این حدود را بر اساس بافت نزول درک کنیم، در خواهیم یافت که خطاب آیه به مردانی است که پیش از آن سهمی برای زنان در نظر نمی‌گرفتند و اینک اجرای حکم برایشان دشوار می‌آید زیرا سهم آنان را حداکثر محدود به دو برابر سهم زنان می‌کند. چنین درکی ما را به این نتیجه می‌رساند که این میزان نشان‌دهنده حداکثر سهمی است که مرد می‌تواند از ارث بردارد و در شرایط موجود می‌توان به برابری سهم زن و مرد حکم داد و این موضوع مغایرتی با حدود الهی ندارد. اما فهمی که در لحظه نزول متوقف شده باشد این حدود را چنان می‌فهمد که زن دقیقاً نصف مرد سهم می‌برد و بر این اساس ارزش زن را نصف مرد می‌داند. طرفداران این دیدگاه با موضوع شهادت دادن زن در دادگاه یا قاضی شدن او نیز چنین برخوردی می‌کنند و آیاتی مثل ۲۸۲ بقره را، که توصیفی از وضعیت زنان در زمان نزول بوده، تشریحی دائم در نظر می‌گیرند. به‌علاوه، این آیات در چارچوب معاملات مالی است که زنان در آن زمان سررشته‌ای از آن نداشتند و نمی‌توان آنها را به وضع امروز، که زنان در تمام عرصه‌ها تجربه و مشارکت دارند، تعمیم داد. در بخش آخر مقاله، ابوزید به مفهوم حجاب و عورت می‌پردازد. او نظر افراد و گروه‌های مختلف را درباره معنای زینت و عورت بررسی می‌کند، اما آنها را تأویل‌هایی خارج از بافت زمان و مکان می‌داند. از نظر او، عورت مفهومی ثابت و بی‌تغییر در فرهنگ انسانی نیست بلکه در بافت تاریخی و جامعه‌شناسی‌اش معنا می‌شود. اگر در بافت قرآنی، بدون در نظر گرفتن بافت تاریخی نزول، به دنبال

مفهوم عورت بگردیم، خواهیم دید که عورت برای افراد زنده اعضای تناسلی‌شان است و برای افراد مرده جسدشان. اما این برداشت متن قرآن را خارج از چارچوب کاربردش در زمان نزول می‌فهمد.

ابوزید یک بار دیگر به سخنان عبده ارجاع می‌دهد و می‌گوید او مبنای تأویل مسئله حجاب را در فکر معاصر اسلامی پی‌ریزی کرده که بر دو نکته استوار است: اول این که پوشاندن صورت جزء تشریح اسلام نیست بلکه از عادات قومی برخی ملت‌ها در قدیم بوده و وارد رسوم اسلامی شده است. تشریح اسلام انداختن لباس بر جیوب است. دیگر این که حجاب به معنای دوری از سایر مردان مخصوص زنان پیامبر بوده و برای سایر زنان، حتی از باب اقتدا به اسوه، جایز نیست و شاهد این امر عبارت قرآن در آیه ۳۲ سوره احزاب (لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ) است. ابوزید، به‌رغم اینکه رویکرد عبده را درباره حجاب می‌پسندد، همچنان معتقد است چنین رویکردهایی با متون به شکلی گزینشی برخورد می‌کنند؛ آنچه را که در خدمت اهداف‌شان است در متون پررنگ می‌کنند و آن‌هایی را که مخالف هدف‌شان است طوری تأویل می‌کنند که معنای نامطلوبش نفی شود.

در مجموع، می‌توان گفت ابوزید در این مقاله تنها به دنبال ارائه خوانشی جدید از آیات مربوط به زنان نیست بلکه می‌خواهد نشان دهد روش‌ها و ابزارهای سنتی که نوگرایان برای تأویل متون به کار می‌برند کارایی کافی ندارد و نوعی بازی دلالتی با متن است. او علاوه بر نقد رویکردهای احیاگری سلفی و سنت‌گریزی، حتی رویکرد نوسازی سنت از بازتأویل و سازگارکردن آن با مقتضیات زمان را هم نقد می‌کند. او روش این «نوگرایان» را التقاطی می‌داند و می‌گوید آن‌ها نیز همچون سلفی‌های تندرو به مرجعیت تمام‌عیار متن معتقدند و نقطه ضعفشان بی‌توجهی به بافت است. پیشنهاد جایگزین او همان خوانش بافتاری است که در فهم معنای متن بافت تاریخی، اجتماعی و زبانی شکل‌گیری آن را در نظر می‌گیرد.