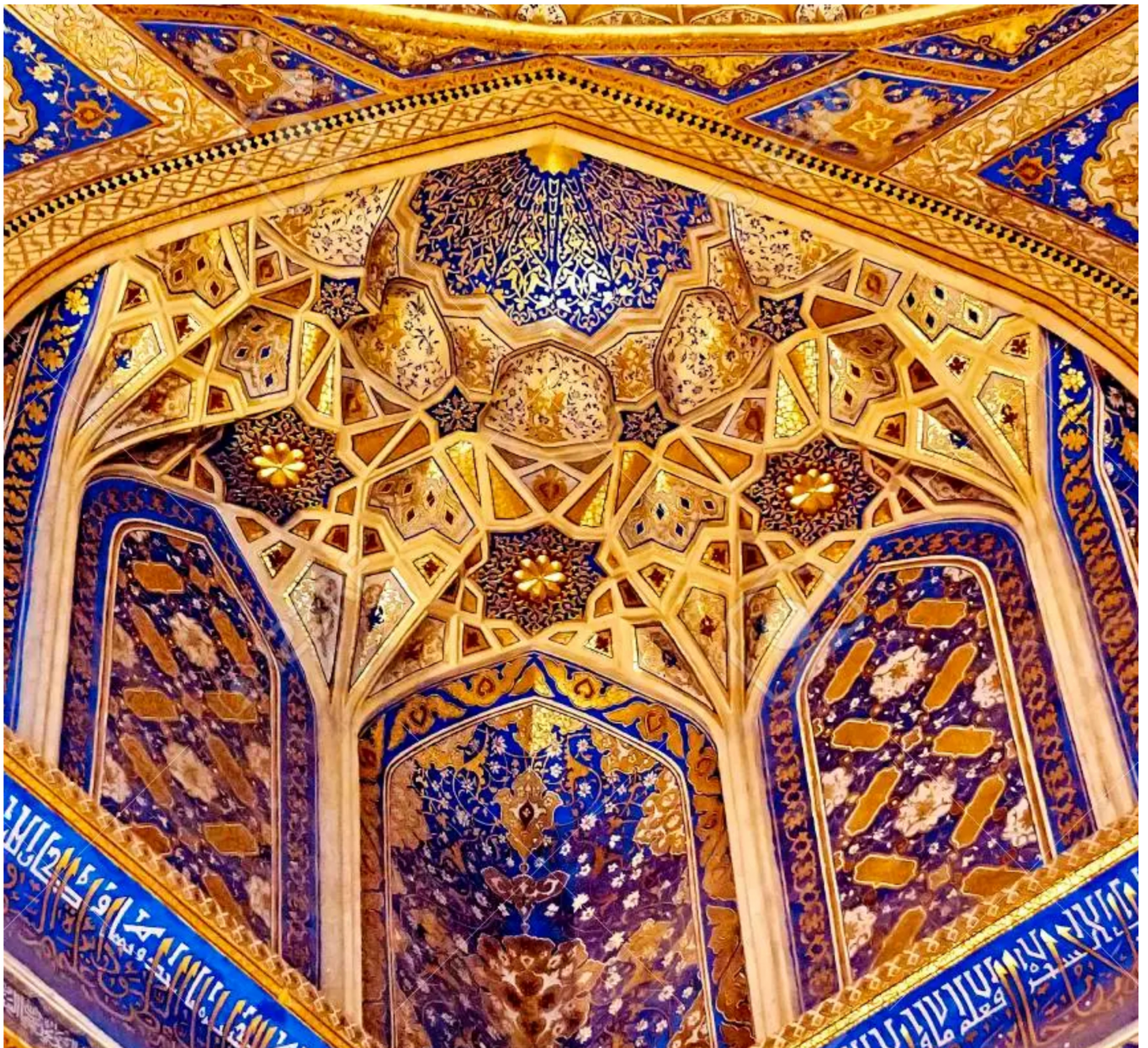




دریچه‌ای به واکاوی رهیافت‌های نو در مطالعات اسلام  
شماره هشتم؛ دی - اسفند ۱۴۰۱

۸

مروری بر آثار: • خالد ابوالفضل • ادوارد وسترمارک  
• محمد ارکون • طاهر حداد • یاسر میردامادی



۱	از فقه کثرت‌گرا تا فقه اقتدارگرا مروری بر کتاب «سخن‌گفتن به نام خدا: فقه، اقتدار و زنان» اثر خالد ابوالفضل / ساجده گودرزی
۸	آیین‌ها و باورهای پاگانی در گذار به اسلام مروری بر کتاب «بازمانده‌هایی از فرهنگ دوران جاهلی در تمدن اسلامی» اثر ادوارد وسترمارک / سمیه صفاری
۱۴	خوانشی نو از قرآن با گذار از تفاسیر سنتی مروری بر کتاب «قرآن: از تفسیر سنتی به تحلیل گفتمان دینی» اثر محمد ارکون / محمد شهریاری مقدم
۲۱	نظریه تشریح تدریجی و حقوق زنان در اسلام مروری بر کتاب «زنان ما در شریعت و جامعه» اثر طاهر حداد / ریحانه علیرضائی
۲۷	تحول رویکردهای فقهی و تفسیری به مسائل زنان گفت‌وگو با یاسر میردامادی / فاطمه مصلح‌زاده



شماره هشتم؛ دی - اسفند ۱۴۰۱  
مدیر مسئول و سردبیر: مهرداد عباسی  
ویراستار: فاطمه مصلح‌زاده  
مدیر داخلی: عاطفه بیگدلی  
طراح و صفحه‌آرا: نرگس طوافی  
مدیر وبسایت: فاطمه عباسی  
مدیر اینستاگرام: ریحانه علیرضائی

## از فقه کثرت‌گرا تا فقه اقتدارگرا

مروری بر کتاب «سخن‌گفتن به نام خدا: فقه، اقتدار و زنان»  
اثر خالد ابوالفضل



ساجده گودرزی

خالد ابوالفضل (متولد ۱۹۶۳، کویت) استاد حقوق و مدیر برنامه مطالعات اسلام در دانشکده حقوق دانشگاه کالیفرنیا در لس‌آنجلس تدریس و پژوهش می‌کند. ابوالفضل در رشته‌های علوم سیاسی، حقوق، و مطالعات اسلام در دانشگاه‌های ییل، پنسیلوانیا و پرینستون تحصیل کرده و سیزده سال نیز در مصر و کویت به آموختن فقه و ادبیات عرب پرداخته است. حاصل پژوهش‌های او درباره فقه و حقوق اسلامی، حقوق بشر، حقوق سیاسی و امنیت بین‌المللی در قالب ده‌ها کتاب و مقاله منتشر شده است. ابوالفضل معتقد است با پای‌بندی به سنت «اصولی» در اسلام به نوعی انسان‌گرایی اخلاقی خواهیم رسید. او از اسلام وهابی به دلیل بی‌توجهی‌اش به قواعد اخلاقی در اجرای قوانین قرآن انتقاد می‌کند. در «سخن‌گفتن به نام خدا: فقه، اقتدار و زنان» (۲۰۰۱)، که در دو دهه گذشته مرجع صدها مقاله و کتاب بوده، ابوالفضل به دنبال ارائه چارچوبی مفهومی برای درک ایده اقتدار و فهم نحوه سوءاستفاده از این مفهوم در احکام و قوانین اجتماعی و سیاسی شریعت امروز است. او از پدیده‌ای در جهان اسلام سخن می‌گوید که در آن افراد، بدون تظاهر به خدا بودن، به جای خدا حرف می‌زنند و مرزهای بین قدرت و قوانین الهی، اراده انسانی، و اخلاق را به نفع اقتداری نو و تجسم‌یافته در افراد و ساختارهای قدرت مدرن بر هم می‌زنند. او معتقد است اصول فقه سنتی نه تنها تاییدکننده هرمنوتیک اقتدارگرا نیست، بلکه بر ضد آن است؛ هرچند امروزه چنین دیدگاهی در اصول فقه و احکام دینی به غنای گذشته دیده نمی‌شود. او توسعه نگاه‌های اقتدارگرا در جهان اسلام را متأثر از عوامل مختلفی چون استعمار و ورود مدرنیته به جوامع اسلامی می‌داند.



این کتاب حاوی استدلال‌ها و شواهد بسیاری است که با روشی ترکیبی از فقه، کلام، و روش‌های علم تاریخ تحلیل و بررسی شده‌اند. روش این کتاب تحلیلی و هنجاری است و از دیدگاهی درون‌دینی به موضوع می‌پردازد. نویسنده خواندن فصل ابتدایی کتاب، حاوی زمینه‌ها و چارچوب اصلی بحث، را ضروری می‌داند. فصل‌های دوم، سوم، چهارم، و پنجم اصول و مبانی تحلیل انتقادی نویسنده را ارائه می‌دهند که بعدتر در فصل‌های ششم و هفتم برای بررسی و تحلیل چند نمونه مشخص در فتوای متاخر مربوط به زنان به کار می‌روند. ابوالفضل توضیح می‌دهد که این پژوهش را پس از دیدن صدور چند فتوای ضد زن از سوی یک مؤسسه اسلامی در آمریکا آغاز کرده، اما کتاب خود را در زمره مطالعات زنان و اسلام نمی‌داند. او معتقد است موضوع زنان یکی از نمونه‌های پُرچالشی است که مطالعه دقیق مسائل آن می‌تواند در بررسی انتقادی فقه معاصر و مشکلات آن راهگشا باشد و عمق برخی سطحی‌نگری‌ها و سهل‌انگاری‌ها در تعالیم دینی بی‌پایه و نادقیق را نشان دهد.

در بخش مقدمه، نویسنده توضیح می‌دهد که این کتاب یک کتاب فقهی یا حقوقی نیست و بنا نیست از متن آن دستورهای اسلام یا قوانین مبتنی بر شریعت استخراج شود. همچنین، موضوع این

کتاب نقد اقتدارگرایی سیاسی مدرن در جهان اسلام نیست، اگرچه برای توضیح مفهوم اقتدار و سلطه به ساختارهای سیاسی نیز اشاره می‌شود. نکته مهم دیگر، به تأکید نویسنده، این است که متن این کتاب در پی تعمیم هیچ موضوعی به کل جهان اسلام نیست، بلکه از پدید آمدن صورت‌هایی گفتمانی در صدور احکام اسلامی و از طریق سازمان‌های قدرت در جهان اسلام سخن می‌گوید که به طرز قابل توجهی فراگیر شده‌اند.

در فصل نخست، ابوالفضل اقتدارگرایی را

روشی هرمنوتیکی می‌داند که سازوکارهای تولید معنا از یک متن را غصب کرده و مطیع



قرائتی‌گزینشی، ذهنی و فردی می‌کند. او استدلال می‌کند که هرمنوتیک اقتدارگرا مستلزم برابری میان قصد نویسنده و قصد خواننده است و نیت و استقلال متن را — اگر سرکوب نکند — در بهترین حالت به حاشیه می‌فرستد. از نظر ابوالفضل، این فرآیند اصول پذیرفته‌شده اسلام را نقض می‌کند. زمانی که چنین فرآیندی فراگیر شود، خودرایی خواننده متن با خواست خداوند برابر می‌شود و خواننده‌ای اقتدارگرا تولید می‌شود که به جای خدا حرف می‌زند.



ابوالفضل سنت فقهی را مبتنی بر جست‌وجوی اراده الهی می‌داند که شامل تعامل دیالکتیکی با خداست، اما تفسیر اقتدارگرا مدعی است سخن خدا را با صدایی بلند و واضح می‌شنود، با ابهام زیادی دست و پنجه نرم نمی‌کند و اگر وارد فرآیند دیالکتیکی شود، این روند را کوتاه می‌کند. او معتقد است روش‌های تفسیری و هرمنوتیک اقتدارگرایانه، که به‌ویژه از ۱۹۷۵ به بعد در جوامع مسلمان معاصر بسیار رایج شده‌اند، اثربخشی و پویایی قوانین اسلامی را از بین می‌برند.

در فصل دوم کتاب، نویسنده ابتدا زمینه‌های بروز اقتدارگرایی در تفسیر و فقه را بررسی می‌کند. با مروری کوتاه بر درگیری‌های جامعه اسلامی آغازین، توضیح می‌دهد که چگونه در قرن دوم هجری قانون خدا یا «شریعت» به‌عنوان مرجع اصلی اقتدار در جامعه اسلامی به رسمیت شناخته شد. این شریعت را گروه خاصی از متخصصان (یعنی فقها) بر اساس برداشتی متن‌محور از قرآن و سنت پیامبر نمایندگی می‌کردند. در ادامه، نویسنده به بحث‌های تاریخی پیرامون حاکمیت خداوند می‌پردازد که از سوی برخی گروه‌های اجتماعی با مفهوم حاکمیت در جوامع اسلامی آمیخته می‌شود. او به درگیری خوارج با علی بن ابی‌طالب اشاره می‌کند و آن را درگیری میان برداشت‌های متفاوتی از «تعیین» و «عاملیت»

می‌داند. از نظر خوارج، قانون خدا هم از نظر معنا و هم از نظر مصداق دقیقاً قابل تعیین است. اما علی معتقد است قانون خدا را نمی‌توان به راحتی مشخص کرد و نقش مهمی برای «عاملیت» انسان قائل است. سپس برای بررسی اقتدارگرایی در اسلام به سراغ قرآن می‌رود. او معتقد است قرآن، در عین تأکید بر حاکمیت خداوند از یک سو و لزوم وجود حاکم عادل از سویی دیگر، تکلیف اقتدار و حاکمیت در اسلام را یک‌سره و بدیهی نمی‌کند و در بسیاری موارد آن را به مجموعه روابط پیچیده‌ای بین خدا، متن قرآن، پیامبر، جوامع و افراد واگذار می‌کند. در حقیقت، قرآن می‌پذیرد که برخی اختلافات هرگز به پاسخ واحدی نمی‌رسند. اینجا نویسنده از ایده تعلیق داوری در قرآن سخن می‌گوید، به این معنا که خداوند داوری درباره برخی اختلافات را به فردای قیامت و به خود واگذار می‌کند.

ابوالفضل فقه و اجتهاد و روند شکل‌گیری آن‌ها را در بستری تاریخی جانمایی می‌کند. او توضیح می‌دهد که تمایز بین فقه و شریعت محصول رسیدن به این برداشت بود که انسان‌ها از فهم خواست حقیقی خدا بر مبنای متن عاجزند. شریعت حقیقت خواست خدا برای جامعه بود و فقه نتیجه تلاش و اجتهاد فقیهان برای درک خواست خدا بر اساس متون. افزودن عبارت «اللّه أعلم» (خدا بهتر



می‌داند) به پایان هر بحث فقهی نشان از این عقیده داشت که اجتهاد تنها تلاشی برای درک حقیقت است و هر مجتهدی، مستقل از درستی یا نادرستی نتیجه‌ای که به دست می‌آورد، نزد خدا مأجور است. او به چندین ویژگی فقه سنتی اشاره می‌کند که موجب مرجعیت آن در جوامع اسلامی شده‌اند. یکی از این ویژگی‌ها کثرت‌گرایی مکاتب اسلامی است که پس از دوران پیامبر در فضای تولید دانش ایجاد شد و تا حدود قرن چهارم ادامه پیدا کرد. در آن زمان، به دلایلی که کاملاً روشن نیست، تعداد زیادی از این مکاتب منقرض شدند و کم‌تر از ده مکتب در فرقه اهل سنت و کم‌تر از پنج مکتب در فرقه شیعه باقی ماندند. اما همچنان تنوع قابل‌توجهی در نظرات و روندهای حقوقی وجود داشت. تنوع بین مکاتب چنان زیاد بود که یافتن نظر غالب بین علمای یک مکتب هم مشکل بود، چه رسد به یافتن نظر غالب در اسلام یا در کل یک مذهب. ویژگی دوم سنت تحقیق و ارائه نتایج با در نظر گرفتن احتمال و تأکید بر علم مطلق خداوند در متون فقهی بود. ابوالفضل توضیح می‌دهد که قوانین فقهی متقدم برای رسیدن به نظری واحد تنظیم نشده بودند، بلکه ابزاری برای رسیدن به تعادل در محل‌های اختلاف بودند. به عبارتی، فقه سنتی پذیرای اختلاف‌نظرها و گشوده به بحث و تحقیق بیشتر بود.

در فصل سوم، که به گفته نویسنده خلاصه‌ای از فصل‌های چهارم و پنجم است، او دو مفهوم اصلی «صلاحیت» و «تعیین» را بررسی می‌کند. مسئله «صلاحیت» با این پرسش مطرح می‌شود که یک منبع مشخص چه صلاحیتی برای سخن‌گفتن درباره خدا یا از جانب خدا دارد و منابعی که فرمان‌های الهی را منتقل می‌کنند تا چه اندازه معتبرند. «تعیین» به تصمیم‌گیری درباره معنای متن اشاره دارد و با این پرسش مرتبط می‌شود که چه کسی درباره معنای متن تصمیم می‌گیرد و چگونه معنا تحت تأثیر زبان، بافت و ذهن مفسر متن است. چنین تحلیل‌هایی منجر به پرسش جدیدی می‌شوند: آیا خدا انتظار دارد که بشر درباره تمام مسائل معنای درست متن را بجوید و بیابد؟ ابوالفضل پاسخ را از نگاه دو مکتب فکری مختلف مطرح می‌کند: گروهی معتقدند درباره همه مسائل یک پاسخ صحیح وجود دارد و باید با اجتهاد دقیق و سخت‌کوشانه آن را یافت. اما گروه دوم اعتقاد دارند پاسخ یکتای درستی به مسائل، به‌ویژه در موضوعات غیرضروری دین، وجود ندارد و اراده خداوند جست‌وجوی بشر به دنبال حقیقت و عمل صادقانه براساس وجدان است. در این مسائل، قانون خدا برای هر فرد همان چیزی است که پس از جست‌وجوی صادقانه و کافی در منابع به‌عنوان خواست خدا درک می‌کند.

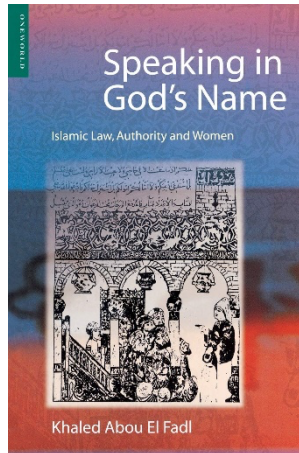


نشود، ابوالفضل معتقد است که هیات اسلامی فرد را به پیروی از وجدان خود فرامی‌خواند.

در فصل ششم، ابوالفضل به تشریح گفتمان‌های اقتدارگرا می‌پردازد. او ابتدا از افول سنت فقهی در دوران معاصر می‌گوید و معتقد است در عصر حاضر شریعت اسلام فقط مجموعه‌ای از احکام است نه یک فرآیند فقهی. اگرچه از ابتدای این قرن تلاش‌های مستمری برای احیای اجتهاد انجام شده، اما بدون احیای مبانی معرفتی لازم و تنها با تولید احکام جدید نمی‌توان یک نظام حقوقی تازه شکل داد. ابوالفضل در توضیح دلایل این افول به چندین موضوع مختلف اشاره می‌کند، از جمله تمرکز فزاینده قدرت دولتی، ملی شدن موقوفات خصوصی، و تجربه استعمار، که اغلب به‌طور روش‌مند و به بهانه مدرن‌سازی جامعه، نهادهای سنتی فقه را تحت پوشش قانون از بین بُرد.

اگرچه فرایند متمرکز کردن قوانین را دولت عثمانی آغاز کرد، شکی نیست که برچیدن سازوکارهای سنتی شریعت اسلامی در دوران استعمار و پسااستعمار شتاب دوچندان گرفت. با استقبال گسترده از قوانین مدنی متمرکز اروپا در جوامع مسلمان، قوانین و دادگاه‌های اسلامی به

در همین چارچوب است که نویسنده مفهوم اقتدارگرایی در تفسیر متن را، که پیش‌تر اشاره شد،



تبیین می‌کند. او میان سخن‌گفتن از جانب خدا و سخن‌گفتن به‌نام خدا تمایز می‌گذارد: اولی کاری است که پیامبر و قرآن در قالب وحی و کلمات انجام می‌دهند. دیگران همگی فقط ادعای سخن‌گفتن به‌نام خدا را دارند، همه در قلمرو احتمالات و ممکن‌ها سخن می‌گویند و اگر خوانش خود را از متن مطابق با خواست دقیق خداوند بدانند، منحصر به فرد بودن کمال الهی را به چالش کشیده‌اند.

مفهوم مهم دیگری که در این فصل مطرح می‌شود، ارتباط متن با مفاهیم اخلاقی است. ابوالفضل بار دیگر تأکید می‌کند که متن نمی‌تواند تنها مرجع تشخیص خواست الهی باشد. هرچند، بدون ارزیابی کامل شاخص‌های متن هم نمی‌توان دیدگاه درستی نسبت به اخلاقیات ارائه کرد. در چنین پس‌زمینه‌ای او مفهوم «توقف وجدانی» را مطرح می‌کند که به معنای نوعی اعتراض مبتنی بر ایمان به شواهد متنی است. چنین توقفی نه برای کنار نهادن متن، بلکه برای کاوش بیشتر به دنبال راه‌حل است. البته اگر در نهایت راه حلی یافت



حاشیه رانده شدند. حتی اصلاح‌گران مسلمانی که قصد مدرن‌کردن قوانین اسلامی را داشتند، اغلب به شدت تحت‌تأثیر پارادایم‌ها و نظریه‌های حقوق‌دانان حقوق مدنی و ایده‌های مدون‌سازی و یک‌دست‌سازی قوانین بودند.

عامل دیگری که ابوالفضل به آن اشاره می‌کند گسترش منطق و زبان جنبش وهابی در جهان اسلام است. او توضیح می‌دهد که چگونه با افزایش چشم‌گیر قیمت نفت، جهان اسلام ظهور مجدد و تسلط جنبش وهابی را تجربه کرد و در نتیجه اقتدار نظام فقه سنتی اسلام تضعیف شد. روش و فرایندهای مکتب وهابی کاملاً با روش‌ها و فرایندهای حقوق کلاسیک اسلامی متفاوت است. از نظر وهابیان، این سنت حقوقی درهم‌وبرهم است و پیچیدگی‌های غیرضروری دارد، در نتیجه، این جنبش از اختلاف عقاید یا تنوع فقهی استقبال نمی‌کند.

او بار دیگر تأکید می‌کند که بستن تفسیر یک متن و نتیجه‌گیری مطلق از آن امری اقتدارگرایانه است. فردی که ادعا می‌کند متن را فهمیده و مهر مطلق بودن بر آن فهم می‌زند، نیت صاحب متن از یک سو و عاملیت هر فرد دیگری برای امکان استدلال و رسیدن به فهم متفاوت را سرکوب می‌کند. در تحلیلی اخلاقی، ابوالفضل اسلام را دینی برابری طلب می‌داند که نه تنها تمامی انسان‌ها را به

تلاش برای فهم متن مقدس دعوت می‌کند، بلکه تنوع انسانی را به رسمیت می‌شناسد. اگر قائل باشیم که از نگاه اسلام جنسیت، نژاد، و طبقه اجتماعی و اقتصادی تعیین‌کننده میزان دسترسی یا توانایی فهم انسان‌ها و گروه‌ها از متن مقدس نیست، وجود اقتدارگرایی‌های سلطه‌گر و سرکوب‌گر در صدور احکام از سوی مؤسسه‌های اسلامی و مراکز قدرت اسلامی را چگونه می‌توانیم توضیح دهیم؟ آیا این متن است که هدایت‌گر این فتواها و دیدگاه‌هاست؟ یا عوامل دیگری در رسیدن به آن‌ها تأثیر جدی و غیر قابل‌اغماض دارند؟

ابوالفضل در فصل هفتم به‌طور خاص به موضوع زنان می‌پردازد. او معتقد است مطالعه فتوای رایج و غالب در مراکز اسلامی حاکی از ساختاری پیچیده و پراز تناقض است که در آن ارجاع به متن مقدس و تلاش برای فهم آن نقش کم‌رنگ‌تری در رسیدن به احکام دارد تا دخالت‌های ساختاری اجتماعی. در ادامه، او به بخشی از فتوای «شورای دائم مطالعات علمی و فتوا» در عربستان سعودی اشاره می‌کند که مبنای شکل‌گیری قوانین دولتی در این کشورند: اینکه زنان باید از همسران‌شان اطاعت کنند حتی اگر آن‌ها اشتباه کنند یا ظالم باشند، اینکه اطاعت از شوهر و خدا زنان را به بهشت می‌رساند، اینکه بیشتر ساکنان جهنم زنان‌اند، و اینکه زنان احساساتی و





ناقص العقل اند. ابوالفضل در بررسی هر یک از این فتواها به روایاتی از منابع معتبر اسلامی اشاره می‌کند که در فرآیند افول سنت فقهی سرکوب شده‌اند و مبنای احکام قرار نمی‌گیرند. مثلاً روایت‌های مرتبط با نقش اجتماعی فعال زنان در مدینه و حتی نقش آن‌ها در مذاکره برای ورود پیامبر به مدینه برای صدور فتوا در نظر گرفته نمی‌شوند. حتی اگر از سوی علمای مستقل‌تر مطرح شوند، با نوعی اقتدار سازمان‌یافته و قهرآمیز از سوی ساکنان مراکز اسلامی متولی شریعت روبه‌رو می‌شوند.

در مقابل این اقتدارگرایی، ابوالفضل پیشنهاد می‌دهد که مجتهدان نباید از ساختارهای سلسله‌مراتبی قدرت بگیرند بلکه اقتدارشان باید در قدرت استدلال و تبیین‌شان باشد که همراه با تواضع و احتیاط و احترام به ساحت حاکمیت خداوند مطرح می‌شود. از سوی دیگر، ابوالفضل معتقد است مجتهد به پنج وجه می‌تواند مشروع باشد: صداقت، پشتکار و تلاش فراوان، خودداری و تواضع،

جامعیت، و عقلانیت. ابوالفضل می‌گوید نقض هرکدام از این پنج شرط نقض مسئولیت و خیانت به صاحب متن و افرادی است که بنا به تکلیف به آن‌ها مراجعه کرده‌اند.

در نهایت می‌توان گفت خالد ابوالفضل در این کتاب با استناد به شواهد تاریخی و به‌کارگیری مفاهیم نظری جامعه‌شناسانه همچون اقتدارگرایی و عاملیت، می‌کوشد تبیین تازه‌ای از نظام حقوقی اسلام به دست بدهد. او ویژگی‌های این سنت حقوقی در گذشته و حال را بررسی می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه عوامل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی همچون نگاه استعماری یا گسترش ایدئولوژی وهابیت بر افول سنت کلاسیک فقهی و برآمدن هرمنوتیک اقتدارگرا تأثیر گذاشتند. او پس از تحلیل گفتمان‌های اقتدارگرا پیشنهادی هنجاری برای حفظ اقتدار متن و محدودکردن اقتدارگرایی خواننده ارائه می‌کند، چنان‌که به مفاهیمی چون توقف وجدانی و جست‌وجوی دائم در پی خواست و اراده الهی اشاره می‌کند.



# آیین‌ها و باورهای پاگانی در گذار به اسلام

مروری بر کتاب «بازمانده‌هایی از فرهنگ دوران جاهلی در تمدن اسلامی»  
اثر ادوارد وسترمارک



سمیه صفاری

ادوارد الکساندر وسترمارک (۱۸۶۲-۱۹۳۹) فیلسوف، جامعه‌شناس و انسان‌شناس فنلاندی است که در ۱۸۹۰ از دانشگاه هلسینگفورس (هلسینکی) درجهٔ دکتری گرفت. بعدتر در همان دانشگاه و دانشگاه‌های دیگری مثل مدرسهٔ اقتصاد لندن مشغول به تدریس شد. پژوهش‌های انسان‌شناسانهٔ وسترمارک بر موضوع ازدواج، خویشاوندی و نهاد خانواده متمرکز است اما آثاری دربارهٔ فلسفهٔ اخلاق نیز منتشر کرده است. به‌علاوه، او پژوهش میدانی درازمدتی در مراکش انجام داد که حاصل آن چند جلد کتاب از جمله اثری دوجلدی به نام «آیین و باور در مراکش» (۱۹۲۶) شد. کتاب حاضر، با عنوان اصلی «بازمانده‌های پاگانی در تمدن محمدی» (۱۹۳۳) به زبان انگلیسی، مجموعهٔ درس‌گفتارهایی است که وسترمارک از این اثر برگزیده بود و در دانشگاه لندن تدریس می‌کرد. او در این کتاب کوشیده است به شماری از سنت‌های کهن قبیله‌ای و باورها و اعمال پاگانی (شرک‌آمیز) مردم مراکش دست یابد که هنوز بعد از گرویدن قوم بربر به اسلام در میان آن‌ها باقی مانده یا با سنت‌های مذهبی دین جدیدشان، اسلام، درآمیخته است. این گزارش براساس ترجمهٔ فارسی کتاب به قلم علی بلوکباشی با عنوان «بازمانده‌هایی از فرهنگ دوران جاهلی در تمدن اسلامی» (۱۳۹۶) نوشته شده است.



مبانی و جزئیات نشان می‌دهد و اشاره می‌کند که این اعتقاد کهن به جن در اسلام نیز تأیید شده و حتی در قرآن برای جلوگیری از خطرات جنیان، تدابیری الهی در نظر گرفته شده است. مثلاً شهاب تیری است که فرشتگان به‌سوی جن‌هایی می‌افکنند که دم دروازه بهشت می‌کوشند آنچه را می‌شنوند، از فرشتگان بربایند تا به مردم شریر در به‌کاربردن جادو کمک کنند. در باور این مردم، تدابیر و وسایلی هم برای درآمان ماندن از جن‌ها وجود دارند مانند استفاده از شمع در تاریکی - چون جن‌ها از روشنایی می‌ترسند - و استفاده از نمک و آهن به عنوان بازدارنده که جن‌ها از آن بیزارند. در میان تمام بازدارنده‌ها و رماننده‌های جن، هیچ کدام مؤثرتر از کلمات مقدس یا آیات قرآن به نظر نمی‌آیند. وسترمارک معتقد است هماهنگی میان جن‌های سرزمین‌های غربی و شرقی افریقا تنها ناشی از تأثیرات اسلامی نیست؛ چرا که بسیاری از خصایص جن‌های بربرهای اولیه که در شمال افریقا زندگی می‌کردند، هنگام ورود اعراب به این سرزمین‌ها هم همین خصوصیات بود. همچنین مردم سرزمین مشرق و مغرب افریقا که به تبحر در علوم خفیه شهرت داشتند، جادوگرانی بودند که با جنیان ارتباط داشتند. در مراکش «بس» همان جن‌هایی است که نیروی شریر غیرطبیعی محسوب می‌شوند.

وسترمارک کتاب خود را در شش بخش سامان داده که در هر کدام مشاهدات مربوط به باورها و آیین‌های مردم مراکش را آورده است، از جمله درباره جن، چشم بد، نفرین، و قداست. البته او، مانند دیگر انسان‌شناسان، در مقام تأیید یا رد باورها و آیین‌ها نیست و فقط مشاهدات خود را ارائه و گاهی مقایسه و ریشه‌یابی می‌کند. مترجم کتاب، که خود انسان‌شناس و پژوهشگری با سابقه در حوزه مردم‌نگاری در ایران است، تعلیقات مفصلی تقریباً به اندازه متن نویسنده به انتهای کتاب افزوده است. او در این بخش، علاوه بر توضیحاتی درباره نام مکان‌ها و اشخاص، آوردن آیات و روایاتی که در متن به آن‌ها اشاره شده و توضیحات تکمیلی درباره برخی مفاهیم مطرح شده در متن، عقاید و موضوعات مورد بحث را در فرهنگ ایرانی به صورت خاص بررسی کرده است. بلوکبازی به آیین‌ها و باورهای مشابهی در فرهنگ ایرانی اشاره می‌کند، جزئیات برخی مراسم و مناسک مرتبط را با استناد به مردم‌نگاری‌های خود مطرح می‌کند و گاهی نیز شواهدی از شعر و متون کهن ادبیات فارسی می‌آورد.

جن اولین باوری است که وسترمارک در کتابش به آن پرداخته است. چنان‌که او توضیح می‌دهد، این موجود در مراکش «جنون» خوانده می‌شود. او شباهت‌های جنون مغربی به جن شرقی را در تمام



استفاده از عدد پنج و مشتقاتش، یا تصویر یک چشم یا یک جفت چشم.

او توضیح می‌دهد که استفاده از نماد دست یکی از روش‌های به‌کارگیری عدد پنج علیه چشم بد است. بازنمودهایی از دست دارای پنج انگشت گشوده در ساختمان‌ها یا مزارهایی در مصر باستان، بابل، فنیقیه، هندوستان، الجزایر، تونس، سوریه و فلسطین، سودان، مصر، انگلیس و یونان نوین وجود دارد. باور به چشم بد اثری عظیم بر هنر در جهان اسلام و تا حدود زیاد در میان مردم عرب و مغربی‌ها و از طریق آن‌ها بر مردم اروپا داشته است و در کتاب وِداها، کتاب زند اوستا، ادبیات یونانیان باستان و میان رومیان و مردم اسکانندیناوی بارها درباره‌اش سخن گفته‌اند.

بخش سوم کتاب درباره‌ی نفرین و آرزوی بد است. آرزوی بد مستقیم از راه نیروی اسرارآمیز خود نفرین، یا با یاری موجودی فراطبیعی که در نفرین به او توسل جست‌ه‌اند، تحقق می‌یابد. وسترمارک می‌گوید باور به قدرت فوق‌العاده‌ی نفرین‌ها و دعا‌های والدین از زمان قدیم هم در میان اقوام سامی و هم اقوام اروپایی رواج داشته و اقتدار والدین بر فرزندان‌شان را تحکیم می‌بخشیده است. به‌علاوه، در باور مردم مراکش خاصیت اثرگذاری نفرین بیشتر به گناه‌کاری یا

همچنین باور به جنون دقیقاً با هراس از چشم بد پیوند دارد. برای نمونه همان عبارات قرآنی را که برای دفع جنون به کار می‌برند، برای حفاظت از چشم بد به کار می‌برند.

بخش دوم کتاب درباره‌ی چشم بد است. از نظر

وسترمارک، چشم بد شایع‌ترین باوری است که از قدیم در شرق و غرب جهان و در میان تمام مردمان متداول بوده، به‌حدی که نمی‌توان درباره‌ی منشأ



اصلی آن قضاوت کرد. همچنین مردم در سراسر جهان اسلام، علاوه بر جن، چشم بد را سبب بیشترین بدبختی‌ها می‌انگارند. زمانی که نظر با گفتار همراه شود، خطری فوق‌العاده بزرگ به شمار می‌آید که به آن دهان شر [سقّ سیاه] گفته می‌شود. او به تدابیری که برای درآمان ماندن از آن در کشورهای مسلمان و اروپا در نظر گرفته شده می‌پردازد و می‌گوید تدبیر اختصاصی در میان مسلمانان عبارت «تَبَارَكَ اللهُ» و در اروپا خرافه «بزن به تخته» است. سپس انواع دیگری از تدابیر را نام می‌برد که مهم‌ترین افسون‌ها ضد چشم بد در سراسر کشورهای اسلامی و اروپا هستند مانند



شگفت‌آوری است که اغلب با خصوصیت سودرسانی همراه است و آن را در مراکش و جاهای دیگر «برکت» می‌نامند. به همین دلیل، برکت می‌تواند هم در انسان مقدس باشد و هم در حیوان‌هایی مثل قوچ و شتر و اسب و هم در درختانی چون انگور و انجیر و انار. حتی روزهایی را که برای برپایی جشن و پای‌کوبی در نظر می‌گرفتند، با برداشت محصول و بهره‌شان از طبیعت همراه بوده است. این باور بسیار کهن است و در همه ادیان وجود داشته اما در مراکش بیشتر به اسلام پیوند خورده است. پیامبر خود مقدس‌ترین انسان است و فرزندان از نسل او نیز این برکت را با خود دارند. نتیجه تحقیقات و سترمارک نشان می‌دهد راه‌های مختلفی نیز برای به‌دست‌آوردن برکت وجود دارند: برخی از آن‌ها را «ولی» تفویض می‌کند و برخی از آن‌ها هم با عبادت، جهاد و کوشش خود فرد به‌دست می‌آیند.

بخش پنجم کتاب همچنان به قداست و مظاهر آن می‌پردازد و شامل سه بخش است: خصوصیات ولی، غذاهایی که مقدس می‌شوند، و انسان‌های پلشت یا ناپاک که زاینده برکت معرفی شده‌اند. در خصوصیات ولی آورده‌اند که او شخصی بسیار بابرکت با توانایی‌های فراطبیعی است. او می‌تواند هم پشت سر و هم پیش رویش را ببیند. او می‌تواند کل جهان و هفت آسمان و هفت ارض و هفت دریا را ببیند. همچنین اولیا می‌توانند به

بی‌گناهی کسی که نفرینش می‌کنند، مربوط می‌شود. شخص از نفرین ناحق آسیب نمی‌بیند و این نوع نفرین برعکس به کسی که آن را بر زبان آورده است، باز می‌گردد. نوع دیگر نفرین سوگند نفرینی است که شخص برای خودش در صورتی که آنچه می‌گوید نادرست باشد، آرزوی بد می‌کند. سوگند شبیه نفرین در واقع پدیده‌ای جهانی بوده که نه فقط در میان سامیان باستان بلکه در میان همه اقوامی که به اسلام گرویده بودند، وجود داشته است.

در ادامه، و سترمارک به نوع دیگری از نفرین اشاره می‌کند که «عار» نامیده می‌شود. معنای تحت‌اللفظی کلمه عار «شرم» است، اما در مراکش این کلمه برای انتقال نفرینی شرطی به کسی به قصد ناگزیر کردن او به اجابت درخواست است. «من در عار شما هستم» به این معناست که اگر مرا کمک نکنی، نفرین می‌شوی. وظیفه مهمان‌نوازی، همانند وظیفه حفاظت از پناه‌جو، دقیقاً به باور عار مربوط می‌شود و با اجبار همراه است؛ زیرا مهمان در عار میزبان است. علاوه بر این، مهمان‌نوازی وظیفه‌ای است که مذهب آن را تکلیف کرده است. قرآن توصیه می‌کند که با «ابن‌السبیل» [مسافر رهگذر] باید مهربان بود. حتی پیش از زمان پیامبر نیز الله حامی مهمانان و حاجت‌مندان در میان عرب‌ها بوده است.

بخش چهارم کتاب درباره قداست و فراگیر بودن آن است. به گفته و سترمارک، قداست نیروی



به عقیده او ریشه در فرهنگ‌های کهن بربری و اروپایی دارند. او به برخی مناسک ویژه اشاره می‌کند که نه اسلامی‌اند و نه آثاری از شرک‌گرایی عربی در آنها وجود دارد: یکی مناسک آب و آتش است که اغلب در ماه محرم و روز عاشورا، روز سال نوی اسلامی، انجام می‌شود و دیگری جشن نقاب‌پوشان یا کارناوال. هم مناسک آتش و هم مناسک آب نوعی آیین تطهیر انسان‌ها و حیوانات، حفظ آنها از اثرات شر و برکت‌بخشی است. وسترمارک معتقد است این آیین‌ها بین بربرها بسیار پیش از گرویدن آنها به اسلام رایج بوده‌اند. از سوی دیگر، این رسوم میان اعراب شرقی وجود ندارد. او نتیجه می‌گیرد این رسوم، هرچند در دوره معینی از سال اسلامی برگزار می‌شوند، از اسلام به شمال آفریقا وارد نشده‌اند. با بررسی مشابهت این مناسک با جشن‌های نیمه تابستان (عید سن جان)، وسترمارک استدلال می‌کند که این رسم از تاریخ ثابتی در سال خورشیدی به این دوره انتقال یافته است و دقیقاً به همان قصد نیز در مناسک رایج در عاشورا در مراکش به کار می‌رود.

البته او به مراسم دیگری در دهه اول محرم اشاره می‌کند که با عزاداری و سوگواری همراه است. در تونس، بخش‌هایی از مراکش و همچنین در میان مسلمانان شیعه ایران و هند، در ده روز اول این ماه،

طریقی خلاف قوانین طبیعی از مکانی به مکانی دیگر بروند. دومین مورد از برکت که در این بخش مطرح می‌شود غذاهای بابرکتی‌اند که نه به دلیل خاصیت‌شان یا آمدن نام‌شان در قرآن بلکه به دلیل آورده‌شدن سر مزارات سیدها یا اولیا مقدس شده‌اند. این غذاها آن قدر مقدس‌اند که یا نباید آنها را خورد یا باید تنها اندکی از آنها را خورد. سومین مورد هم درباره برکت‌ها و قداست‌هایی است که در خطر آلوده‌شدن یا نابودی قرار دارند. مثلاً قداست در

تماس با کافران، زنان، مسیحیان و یهودیان در خطر آلودگی قرار می‌گیرد. زنان، مانند یهودیان، مُجاز نیستند در خرمن‌گاه غلات پا بگذارند، مبادا برکت خرمن‌گاه را از میان ببرند. همچنین در میان پلشتی‌های بدن نفس و خون نیز وجود دارند. اگر نفس کسی به آب باران بخورد، آن آب برکتش را از دست می‌دهد. همچنین رعایت

سکوت برای جلوگیری از رفتن برکت به کار می‌رود. هنگامی که نویسنده دارد آفسون را می‌نویسد، نباید کلامی سخن بگوید، زیرا در خاموشی نیروی جادویی وجود دارد.

آخرین بخش کتاب درباره بازمانده‌هایی از فرهنگ بربر و رومی در آیین است. در این بخش، وسترمارک از باورها و آیین‌هایی سخن می‌گوید که



منجر به تولید فرهنگی جدید می‌شود، برخورد یک دین و یک فرهنگ با یکدیگر هم نتیجه‌ای فرهنگی دربر خواهد داشت و منجر به تولید فرهنگی جدیدی خواهد شد.

در مجموع می‌توان گفت وسترمارک در این کتاب کوشیده تا باورها و آیین‌هایی را بازتاب دهد که بازمانده‌های شرک‌آمیز در دین اقوام مسلمان شمال افریقا می‌داند. برخی از این نشانه‌های بازمانده از فرهنگ کهن جذب اسلام شده‌اند و برخی دیگر همراه دین اسلام در باورهای بومی باقی مانده‌اند. او معتقد است این آثار بازمانده را در دو منبع اصلی می‌توان ردیابی کرد: نخست در پاگان‌یسم عربی شایع در زمان ظهور پیامبر اسلام، و دیگری باورها و اعمال رایج در سرزمین‌هایی که اسلام در آن‌ها گسترش یافت. البته وسترمارک در این کتاب تقریباً به‌تمامی به باورهای بازمانده از قوم بربر و آیین‌های پاگان‌ی آنان می‌پردازد و چندان نقشی برای نفوذ باورهای پاگان‌ی عربی در این منطقه قائل نیست، زیرا معتقد است شمار عرب‌هایی که به افریقای شمالی آمدند هرگز بسیار بالا نبوده و این تعداد برای تأثیرگذاری بر تودهٔ مردم بربر، که از پیش ساکن این ناحیه بودند، کافی نبوده است. او حتی قبایل عرب‌زبان بربرستان را بربرهای عرب‌شده می‌داند. در نتیجه، اغلب بازمانده‌های پاگان‌ی در آیین و باورهای مردم این منطقه را بازمانده‌های آیین‌های کهن بربری می‌داند.

یک دوره سوگواری به یادبود شهادت [امام] حسین، درگذشت پسران علی یا حتی درگذشت پیامبر برگزار می‌کنند. مراسم سوگواری دیگری که در محرم برگزار می‌شود خاک‌سپاری نمادین «بابا عیشُر (عاشور)» است. وسترمارک این آیین را بازتابی از مراسم پایان سال می‌داند که در آیین‌های رومی نیز به شکل بیرون‌کردن نماد سال کهنه وجود داشته است. از دید او، موضوع خاک‌سپاری در میان شیعیان جایگاه مهمی در رمز و راز محرم داشته و مراسم محرم تعبیری اسلامی از مناسکی است که به سال کهنه مربوط می‌شود.

مراسم دیگری که وسترمارک به‌تفصیل توصیف می‌کند، جشن نقاب‌پوشان یا کارناوال‌هایی است که در ماه محرم برگزار می‌شود. او نظریات مختلفی را برای تبیین این کارناوال‌ها مطرح می‌کند و در پایان آن‌ها را تحت تأثیر آیین‌های روم باستان می‌داند. با بررسی شباهت‌های این دسته مراسم، او نتیجه می‌گیرد که وقتی تقویم اسلامی جایگزین تقویم رومی (یولیانی) در افریقای شمالی شد، آیین سال نوی قدیم نیز به سال نوی اسلامی منتقل شد. او به همانندی‌های بسیار فراوان دیگر میان فرهنگ بربرها و اقوام ساکن در بخش اروپایی مدیترانه هم اشاره می‌کند و این احتمال را نیز در نظر می‌گیرد که آثار و مناسک رومی نقاب‌پوشان خود بازمانده‌هایی از اعمال بربرهای کهن باشند. او معتقد است همان‌گونه که برخورد فرهنگ‌های مختلف با یکدیگر



## خوانشی نو از قرآن با گذار از تفاسیر سنتی

### مروری بر کتاب «قرآن: از تفسیر سنتی به تحلیل گفتمان دینی»

#### اثر محمد ارکون



محمد شهریاری مقدم

محمد ارکون (۲۰۱۰-۱۹۲۸) اسلام‌پژوه و متفکر برجسته الجزایری است. زبان مادری اش امازیگی بود، اما عربی و فرانسوی را در مدرسه آموخت و در نوجوانی حافظ کل قرآن شد. بعد از تحصیل در رشته زبان و ادبیات عرب در دانشگاه الجزایر به فرانسه رفت و در ۱۹۶۹ در همان رشته با درجه دکتری از دانشگاه سوربن فارغ‌التحصیل شد. به‌علاوه، در این مدت در درس‌های مختلف مردم‌شناسی، فلسفه و جامعه‌شناسی نیز حاضر می‌شد. از آن پس تا پایان عمر به تدریس مطالعات اسلام در دانشگاه‌های مختلف اروپا و امریکا پرداخت. اغلب آثارش را به زبان فرانسه نوشته است و تعدادی از آن‌ها به عربی و فارسی ترجمه شده‌اند. از جمله آثار برجسته ارکون که به فارسی ترجمه شده‌اند می‌توان به «تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی» (۱۳۹۲) و «انسان‌گرایی در تفکر اسلامی» (۱۳۹۵) اشاره کرد. این گزارش بر مبنای نسخه عربی کتاب «قرآن: از تفسیر سنتی به تحلیل گفتمان دینی» (۲۰۰۱) چاپ انتشارات دارالطلیعه بیروت نوشته شده است. مترجم این اثر، هاشم صالح، اندیشمند سوری است که تعدادی از کتاب‌های ارکون را به عربی برگردانده و با زبان و اندیشه او آشنایی کامل دارد. به همین دلیل با افزودن توضیحاتی درباره برخی اصطلاحات و کلمات ابداعی ارکون کوشیده به فهم بهتر متن کمک کند.





ارتقای این سازوکارها باید از دانش‌های جدید استفاده کرد. البته در میان همین روش‌ها هم دست به‌گزینش می‌زند. مثلاً در جای‌جای کتاب خواستار استفاده از روش‌های انسان‌شناسانه و توجه ویژه به این دانش است. از سوی دیگر، به تحلیل فیلولوژیک اشاره می‌کند و به‌رغم آنکه این تحلیل را برای درک معنای متن کافی نمی‌داند اما از اینکه حتی این نوع خوانش هم در میان مسلمانان وجود ندارد انتقاد می‌کند. ارکون معتقد است این روش نتایج و اطلاعات مفید و مغتنمی به خواننده می‌دهد که با روش‌های دیگر نمی‌توان به آن‌ها دست یافت و در نتیجه فضایی را باز کرده که برای راست‌کیشی اسلامی مجهول بوده است.

ارکون به سبب نگاه پُست‌مدرنش، علاوه بر

سنت، مدرنیته را هم به چالش می‌کشد و برخی از روش‌ها و سازوکارهای خاورشناسان را نیز نقد می‌کند.



از نظر او، متن قرآن دارای لایه‌های مختلف معنایی است و به همین دلیل، رویکردهای ساخت‌گرایانه محض یا تفسیرهایی را که بر جنبه تک‌معنایی متن قرآن تأکید می‌کنند، نمی‌پذیرد.

کتاب شامل یک مقدمه و چهار فصل به‌ترتیب با این عناوین است: «جایگاه معرفت‌شناختی و کارکرد هنجارین وحی: مطالعه موردی قرآن»، «موضع مشرکان در برابر پدیده وحی»، «خوانشی از سوره فاتحه»، و «خوانشی از سوره کهف». ارکون خود در آغاز مقدمه‌اش بر این نسخه عربی، در توضیح محتوای کتاب، می‌نویسد که از اوایل دهه ۱۹۷۰ استفاده از مسئله‌ها و روش‌های دو دانش زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی را برای تحلیل گفتمان قرآن آغاز کرده و پس از انتشار مقدمه‌ای بر ترجمه قرآن کازیمیرسکی در ۱۹۷۰ با عنوان «چگونه قرآن را بخوانیم؟» (کیف نقرأ القرآن؟)، مجموعه پژوهش‌هایش طی حدود دوازده سال را در قالب کتابی با عنوان «خوانش‌هایی در قرآن» (قراءات فی القرآن) در ۱۹۸۲ به زبان فرانسه به چاپ رسانده است؛ او می‌گوید فصل‌های دوم تا چهارم کتاب حاضر از این کتاب پیشین‌اش گرفته شده‌اند و فقط فصل اول به آن‌ها افزوده شده است.

محمد ارکون، مانند دیگر متفکران اصلاح‌گرا، ناقد سنت اسلامی و سازوکارهای فهم متن قرآن است که مفسران کلاسیک در جهان اسلام به‌کار گرفته‌اند. او تلاش‌های این مفسران را، حتی تا دوران معاصر، متعلق به فضای معرفت‌شناسی قرون وسطایی می‌داند و معتقد است که برای



اندیشه دربارهٔ مصالح و منافع همهٔ انسان‌ها در هر زمان و مکان می‌داند. او می‌گوید اندیشمندان و محققان مسلمان طی سده‌های متمادی ادیان و مکاتب اعتقادی مختلف را بررسی کردند و نتایج آن را در کتاب‌های ملل و نحل آوردند، اما نتوانستند از نظریهٔ کلامی قائل به وجود «دین حق» رها شوند. آنان همواره نگاهی جزم‌اندیشانه و فرقه‌گرایانه داشتند و ادیان و مذاهب گمراه را معرفی می‌کردند؛ هر فرقه‌ای خود را دین حق و فرقهٔ ناجیه می‌دانست و دیگران را گمراه و محکوم به عذاب. این ذهنیت در یهودیت و مسیحیت و اسلام شایع بوده و از گذشته تا حال به درگیری و جنگ‌های متمادی بین گروه‌ها و فرقه‌ها مهر تأیید زده و می‌زند. ارکون همچنین توجه می‌دهد که عقل دورهٔ روشنگری و عقل مدرن - که به دوری از تعصب دینی و فرقه‌ای و جزم‌اندیشی و منافع ملت دعوت می‌کند - و در یک کلام مدرنیته هم نتوانست در زدودن ذهنیت تحریم و تکفیر و جنگ‌های دینی و ترویج انسان‌گرایی موفق شود. ارکون راز عدم موفقیت عقل مدرن را در این می‌داند که خود را با آموزه‌های دانش انسان‌شناسی گره نزد و از قرن نوزدهم به بعد خود را در غرب محصور کرد و برای شناخت غیرغربیان تعبیر «قوم‌نگاری» (اتنوگرافی) را به کار گرفت.

در مقدمهٔ کتاب، ارکون بر این نکته تأکید دارد که خواننده یا خوانش‌گر امروزی قرآن باید میان تأویل و تفسیر محصور در چهارچوب معرفت‌شناختی عقیدتی از یک‌سو و «تحلیل گفتمان دینی» از دیگرسو تمایز بگذارد. منظور از تحلیل گفتمان دینی نه عرضهٔ معانی صحیح و رد تفاسیر سنتی، بلکه توضیح ویژگی‌های زبانی و ابزارهای بیان و تبلیغ و مقاصد معنوی آن چیزی است که ارکون «گفتار پیامبرانه» می‌خواند. گفتار پیامبرانه، در تعریف او، چیزی نیست جز متونی که در عهد قدیم و جدید و قرآن آمده‌اند، اما منظور او ساختار زبان‌شناختی و نشانه‌شناختی این متون است نه تعریف‌ها و ویژگی‌های اعتقادی آن‌ها، و یادآور می‌شود که تحلیل زبان‌شناختی و نشانه‌شناختی از منظر روشی و معرفتی بر هر نوع تأویل و تحلیل اعتقادی مقدم‌اند. ارکون این نکته را نیز می‌افزاید که تحلیل گفتمان دینی برای دستیابی به مفهوم‌ها و روش‌های ایجاد عقیده‌ها و معناها در ادیان طبعاً پرسش‌هایی را در حوزهٔ انسان‌شناسی دینی و فرهنگی و اجتماعی همراه خود می‌آورد.

در نتیجه، ارکون در مقدمهٔ کتاب بر ضرورت آشنایی با دانش «انسان‌شناسی» (انترپولوژی) تأکید بسیار دارد و این دانش را موجب خروج عقل از «حصار بستهٔ جزم‌اندیشی» و ورود به ساحت

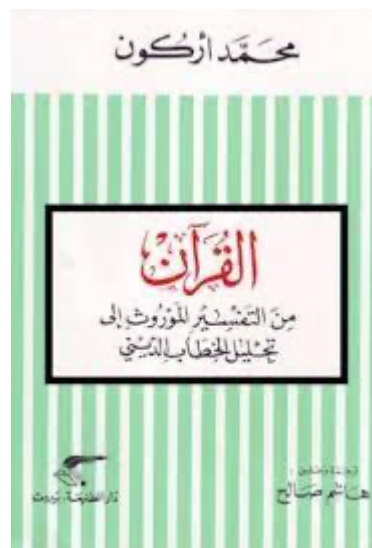


است: مقدمه «البيان في تفسير القرآن» از ابوالقاسم خوئی؛ «الكتاب و القرآن: قراءة معاصرة» از محمد شحرور؛ و «القرآن و التشريع: قراءة جديدة في آيات الاحكام» از قاسم بلعيد. ارکون پس از نشان دادن ضعفها و کاستیهای این سه کتاب و دیگر کتابهای مشابه، به معرفی رویکرد خود به وحی می‌پردازد و تحلیل خود را بر وحی اسلامی و قرآن متمرکز می‌کند، اگرچه مدعی است تحلیل او از پدیده وحی نه فقط برای اندیشه اسلامی بلکه برای ادیان یهودیت و مسیحیت نیز جدید است و برای اروپاییان و جهان غرب نیز به کار خواهد آمد. ارکون بخش مهمی از این فصل را به آنچه «تحلیل پدیدارشناسانه» از وحی می‌خواند اختصاص داده و در ادامه سوره علق را به عنوان نمونه‌ای از این نوع تحلیل پیش کشیده و در خلال آن از یکسو تلاش‌های مفسران سنتی و از سوی دیگر پژوهش‌های محققان غربی و خاورشناسان را به نقد کشیده است.

پژوهش ارکون در فصل نخست، که طولانی‌ترین و دیریاب‌ترین جستار این کتاب را تشکیل می‌دهد، با طرح عناوینی همچون «وحی، تاریخ، حقیقت» و «خشونت، قدسی‌سازی، حقیقت» ادامه می‌یابد و نویسنده در ذیل این عنوان‌ها با

فصل اول کتاب، که به معرفت‌شناسی و کارکرد پدیده وحی اختصاص دارد، با ذکر آیه مشهور قرآن (شوری: ۵۱) درباره انواع ارتباط کلامی خدا و بشر و همچنین با نقل عبارتی از کلود لوی استروس (د. ۲۰۰۹)، انسان‌شناس فرانسوی، آغاز می‌شود با این مضمون که اسطوره قصری ایدئولوژیک است که از سنگ‌ریزه‌ها و خرابه‌های یک گفتمان اجتماعی کهن ساخته می‌شود. او این فصل را با اشاره به نزاع بین مسلمانان بر سر ماهیت پدیده وحی و ماجرای خلق قرآن و دیدگاه امیدوارکننده معتزله آغاز می‌کند، اما توضیح می‌دهد که پس از مدتی دیدگاه معتزله به محاق رفت و نظریه سنی قدم قرآن غالب شد و این غلبه تا امروز ادامه یافته است، چنان‌که هیچ متفکر مسلمانی حتی با گذشت هزار سال از این رخداد هنوز جرأت طرح دوباره این موضوع و مخالفت با این تصمیم سیاسی را ندارد.

ارکون معتقد است مفهوم وحی در جوامع اسلامی از قرن پنجم هجری تا به امروز در دایره مفاهیمی قرار گرفته که اندیشیدن درباره آنها غیرممکن است (المستحيل التفكير فيه). او برای اثبات این مدعا از سه کتاب یاد کرده و با نگاهی انتقادی رویکرد آنها به مقوله وحی را بررسی کرده



نظام زبانی قرآن بین سال‌های ۵۵۰ تا ۶۳۲ میلادی، یعنی زبان معاصر با دوره نزول قرآن، که لازمه آن مطالعه انتقادی اسناد باقی‌مانده از آن دوره زمانی است؛ دوم، شناخت اسطوره‌ها، مناسک و ادیان خاورمیانه باستان، که مستلزم فاصله‌گرفتن از روش‌های خشک آکادمیک و شرق‌شناسانه و در عوض پژوهش در اسلوب‌های قرآن برای ساخت بنای ایدئولوژی جدید خود در برابر نظام‌های ایدئولوژی سابق است؛ و سوم، توجه و تمرکز بر مفهوم «جامعه کتاب مقدس»، که مفهومی گسترده‌تر و پیچیده‌تر از مفهوم قرآنی «اهل کتاب» است، زیرا همه عناصر مشترک تشکیل‌دهنده جامعه‌های یهودی، مسیحی و اسلامی را در بر می‌گیرد.

نویسنده در فصل سوم، که به بررسی سوره حمد یا فاتحه اختصاص دارد، با به‌کارگیری رویکرد زبان‌شناختی، نشانه‌شناختی و معناشناختی می‌کوشد نتایج تازه در خوانش نخستین سوره قرآن به دست آورد. او این خوانش را پروتکل زبان‌شناختی—نقدی می‌نامد و آن را در برابر پروتکل خوانش آیینی-مناسکی قرار می‌دهد. ارکون پس از تحلیل ضمائر و افعال سوره حمد و واژگان اصلی این سوره، حوزه معنایی این واژگان را در دو مرحله بررسی می‌کند: نخست، ارتباط این واژگان با ساخت‌های ریشه‌شناختی قاموس عربی؛ دوم،

به‌کارگیری دانش‌هایی چون زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی و انسان‌شناسی می‌کوشد گفتمان قرآنی را در پیوند با معرفت‌شناسی و کارکرد وحی تحلیل کند. در بخش پایانی این فصل، او به تبیین مفهوم «جوامع کتاب مقدس/ کتاب عادی»، که در برابر مفهوم قرآنی «اهل کتاب» ساخته و پیشنهاد کرده است، می‌پردازد.

در فصل دوم، ارکون در پی نشان دادن این نکته است که پژوهش درباره موضع مشرکان در برابر پدیده وحی در ایجاد اندیشه‌ای نو و معنایی جدید درباره دین نقش مهمی دارد. او معتقد است اگر بخواهیم همه جنبه‌های تاریخی این مسئله را در نظر بگیریم، ناگزیر باید با رویکردی انسان‌شناسانه به منشأ و کارکرد زبان دین بپردازیم. ارکون در این مقاله شواهد قرآنی حاوی گفت‌وگوها و جدل‌ها میان پیامبر و مشرکان مکه را فهرست کرده و بر مبنای زبان‌شناسی تاریخی و نشانه‌شناسی اجتماعی آن‌ها را به‌دقت تحلیل کرده است. در ادامه و بر اساس این تحلیل انتقادی، او نتیجه می‌گیرد که برای خوانش قرآن روش‌های امروزی دیگر پاسخ‌گو نیستند و باید طرحی نو در انداخت.

از نگاه ارکون، برای تحقق این طرح نو و بازخوانی قرآن در عصر جدید توجه و تعمق در چند موضوع ضروری است. نخست، تعریف و تعیین



رحمت آید» (اعراف: ۲۰۴). سپس نقل قولی از امیل بنونیسست (د. ۱۹۷۶)، زبان‌شناس و خاورشناس فرانسوی، می‌آورد که می‌گوید زبان اساساً یعنی تصنیف و تقسیم همه چیز به انواع و اصناف گوناگون؛ و زبان است که همه چیز را خلق می‌کند و روابط میان اشیا را به وجود می‌آورد. دومین نقل قول او از ویلارد کوآین (د. ۲۰۰۰)، فیلسوف علم آمریکایی، است که می‌گوید کار علمی بدین معنا نیست که مطالب و حقایق کورکورانه روی هم انباشته شوند. علم در ذات خود گزینشی و در پی حقایقی است که اهمیت بیشتری دارند، یا به سبب ارزش جاودانه‌شان یا به سبب ابزاری که به دست ما می‌دهند تا از طریق آن با جهان مواجه شویم.

ارکون توضیح می‌دهد که این چهار نقل قول معنای روش او را به دقت نشان می‌دهند و می‌توانند تعیین‌کننده اصول و مبانی معرفت‌شناختی ضروری برای به بار نشستن پژوهش او باشند: آیه اول از قرائت قرآن به عنوان حجاب و فاصله‌ای میان پیامبر با آنانی که به او ایمان نیاورده‌اند یاد می‌کند. آیه دوم به این نکته بسیار مهم اشاره می‌کند که قرآن اساساً نه متن مکتوب بلکه پدیده‌ای تلاوت‌کردنی است و باید با توجه تمام به آن گوش سپرد و در

ارزیابی تحولات معنایی آن‌ها درون نظام واژگانی به‌کاررفته در قرآن. ارکون از این تحلیل معنایی نتیجه می‌گیرد که میان قرآن و دیگر متون رایج عربی آن روزگار هم تفاوت وجود دارد و هم شباهت؛ یعنی واژگانی یافت می‌شوند که در حجاز رایج بوده و قرآن آن‌ها را به‌کار گرفته ولی معنایی تازه به این واژگان داده که با نگرش دینی تناسب و سازگاری دارد. ارکون در پایان خوانش زبان‌شناختی از سوره حمد به این نتیجه می‌رسد که این سوره دارای ریتم، نظم، اوج و فرود، آوا و تراکم در بیان است. به گفته او، ما می‌دانیم که تفسیر سنتی به هر یک از این واحدهای آوایی و تکرارها ارزش نمادین می‌دهد و بنابراین، تحلیل نظمی و ریتمیک این نشانه‌ها یا واژگان باید با بررسی نمادین همراه باشد.

در فصل چهارم، ارکون برای سخن‌گفتن از داستان‌های قرآن سوره کهف را بررسی می‌کند؛ سوره‌ای که در آن چند داستان ویژه و متمایز وجود دارند. او در ابتدای این بخش به دو آیه اشاره می‌کند: نخست آیه «و چون قرآن بخوانی، میان تو و کسانی که به آخرت ایمان ندارند پرده‌ای پوشیده قرار می‌دهیم» (اسراء: ۴۵)؛ و دیگری آیه «و چون قرآن خوانده شود، گوش بدان فرا دارید و خاموش مانید، امید که بر شما



برابری سکوت کرد. این نتیجه‌گیری برای او محدود به مناسک دینی قرائت قرآن نیست، بلکه توضیح می‌دهد که شفاهی بودن قرآن از مبانی تحلیلی اوست.

ارکون برای بررسی و نقد رویکرد تفسیر قدما از سوره کُهِف، از میان تفاسیر سنتی قرآن، دو تفسیر طبری و فخر رازی را برمی‌گزیند و جایگاه این دو تفسیر را نزد مسلمانان و اسلام‌پژوهان غربی روشن می‌کند. او پس از نقد برخی تفاسیر سنتی از سوره کُهِف، امکان گشایش راهی را بررسی می‌کند که خودمان را در مقابل خوانش تکثرگرایانه قرار دهیم. ارکون روشی برای خواندن سوره کُهِف به شکل خاص و قرآن به شکل عام پیشنهاد می‌دهد. او معتقد است کمتر پیش می‌آید که یک سوره قرآن واحدی یکپارچه و منسجم باشد، زیرا اغلب مجموعه‌ای از آیات کنار هم قرار می‌گیرند که کم‌وبیش از وجوه متعددی همچون تاریخ، شرایط خطاب و حتی مضمون با یکدیگر متفاوت‌اند، اما اینها به معنای نبود یک فکر مرکزی در هر سوره نیست؛ حتی در سوره‌ای چون بقره که بسیار طولانی است. نویسنده در این فصل به تعبیر «حافظه جمعی» بسیار توجه نشان می‌دهد و معتقد است داستان‌های سوره کُهِف کاملاً جدید نیستند و

پیش از آنکه در قرآن بیابند، در حافظه جمعی مردم خاورمیانه وجود داشته‌اند.

در نهایت می‌توان گفت ارکون در این کتاب بر لزوم استفاده از ابزارهای جدید برای مطالعه و خوانش قرآن تأکید دارد. او از خوانش تکثرگرایانه دفاع می‌کند و منتقد حصر برداشت از دین است. این خوانش جدید نباید دنباله‌رو تفاسیر و روش‌های فهم سنتی از متن باشد اما در عین حال نباید تنها به یک روش خاص محصور شود. او در نقد تفاسیر سنتی هم از دلایل روش‌شناسانه و هم از نظریه‌های فلسفه علم و انسان‌شناسی استفاده می‌کند و می‌کوشد خواننده را قانع کند که به‌کارگیری این ابزارهای نوین افق‌های جدیدی را به روی پژوهش‌های قرآنی باز خواهد کرد. ارکون از روشی در خوانش قرآن دفاع می‌کند که هم از حصارهای جزم‌اندیشانه راست‌کیشی آزاد است و هم از محدودیت‌های علم جدید. او در ضمن توضیح این محدودیت‌ها به این نکته مهم نیز اشاره می‌کند که اندیشه اسلامی هنوز با استفاده از این ابزارها و پژوهش‌ها فاصله زیادی دارد.



## نظریه تشریح تدریجی و حقوق زنان در اسلام

مروری بر کتاب «زنان ما در شریعت و جامعه»  
اثر طاهر حداد



ریحانه علیرضائی

طاهر حداد (۱۸۹۹-۱۹۳۵) نویسنده و مبارز سیاسی تونسی و پیش‌گام دفاع از حقوق زنان و کارگران تونسی است. او مسیر مبارزاتی خود را پس از فارغ‌التحصیلی از دانشگاه زیتونه با قلم‌زدن در روزنامه‌ها آغاز کرد. حداد در ۱۹۲۷ کتاب مهم «کارگران تونسی و پیدایش جنبش سندیکایی» را منتشر کرد که اولین کتابی بود که به جنبش کارگری در تونس اختصاص داشت و به مشکلات کارگران تونسی می‌پرداخت. او معتقد بود احیا و رنسانس در جامعه ممکن نیست مگر از طریق بیداری هم‌زمان کارگران و زنان، و بنابراین در ۱۹۳۰ کتاب «زنان ما در شریعت و جامعه» را منتشر کرد. با اینکه کتاب از جنبه تشریحی مورد حمله، نقد و انکار قرار گرفت و حداد متهم به کفر و بدعت شد، اما به دلیل توصیف اجتماعی دقیقش از اوضاع تونس از آن تمجید شد. حداد در «زنان ما در شریعت و جامعه» نظریه‌ای متفاوت در خوانش نص دینی مطرح می‌کند: او معتقد است تشریح اسلام خاصیت «تدریج» دارد و در هیچ نسل و قرنی متوقف نمی‌شود. این تمایز میان «ثابت» و «متغیر» یا به بیان او میان آنچه «اسلام به‌خاطر آن آمد» و آنچه «اسلام آن را آورد» تعیین می‌شود. چاپ جدیدی از کتاب با مقدمه مفصلی از محمد حداد (محقق و استاد دانشگاه تونس) در ۲۰۱۱ انتشار یافته که این گزارش بر اساس آن تهیه شده است.



چراکه شریعتش نتیجه تطور و تحول زندگی است، نه اینکه قوانینی ازپیش وضع شده باشند که مردم را به قبول آنها وادار کند. او با اشاره به پدیده نسخ در آیات قرآن می‌پرسد مسلمانان چگونه همراه این اسلام جاودانه در طول نسل‌ها و قرن‌ها بدون تغییر و تبدیلی پیش می‌روند؟ حداد در نظریه خود که می‌توان آن را نظریه «تشریح تدریجی» نام گذاشت، میان آنچه اسلام آن را آورد (که هدف اسلام نیست و فروع شریعت است و آنها را در احوال عارضی بر بشریت و ویژگی‌های راسخ در جاهلیت قبل از اسلام یافت) و آن چیزی که به خاطر آن آمد (که جوهر و معنای آن و اصول شریعت است و همراه با جاودانگی‌اش جاودان باقی می‌ماند، مانند عقیده توحید، مکارم اخلاق، اقامه عدل و مساوات میان مردم) تفاوت آشکار بزرگی قائل شد. بنابراین، هر حکمی که اسلام برای این شرایط مقرر کرده تا زمانی ماندگار است که شرایط باقی باشد و اگر شرایط از بین بروند احکام همراه آنها نیز از بین می‌روند، اما این ضرری به اسلام نمی‌رساند.

با توجه به این نکته، نویسنده در ادامه این بخش حقوق زنان در اسلام را بررسی می‌کند. ابتدا به موضوع شهادت و قضاوت آنان اشاره می‌کند و می‌نویسد اسلام صدای زنی را که خانواده و حتی همسرش از مجالست و سخن‌گفتن با او جز به ضرورت نفرت داشتند، تا جایی بالا برد که در برابر محکمه می‌ایستاد و له یا علیه مردان و زنان

محمد حداد در مقدمه‌ای طولانی، ضمن شرح زندگی طاهر حداد و شرایط زمانه او هنگام انتشار کتاب، گزارشی از کتاب ارائه می‌دهد. او به تأثیر دو کتاب دیگر بر این کتاب اشاره می‌کند: «السفور و الحجاب» (۱۹۲۷) اثر نظیره زین‌الدین و «روح الاسلام» (۱۸۹۱) اثر سید امیر علی، مصلح هندی. به‌علاوه، طاهر حداد به کتاب «آزادی زن» (۱۸۹۹) اثر قاسم امین نیز اشراف داشته است. در ادامه، محمد حداد آراء منتقدان را بررسی می‌کند و خود نیز نقدهایی به کتاب وارد می‌داند، از جمله اینکه طاهر حداد در نشان‌دادن تیرگی اوضاع تعلیم زنان در تونس یا درباره بی‌توجهی تونس‌ها به مسائل زنان مبالغه کرده است، و می‌گوید هرچند این موضوع جزء اولویت‌ها نبود، کتاب‌های زیادی به این موضوع پرداخته بودند.

طاهر حداد کتابش را به دو فصل تقسیم کرده است: فصل تشریحی که در آن موضوع را از جانب دینی بررسی می‌کند و فصل اجتماعی که در آن اوضاع زن تونس در عصرش را توصیف می‌کند. در بخش اول از فصل تشریحی با عنوان «زن در اسلام» می‌نویسد اسلام دینی نیست که تمام اهداف نهایی‌اش را که اغلب خلاف عادت مردم آن دوره بود یک‌باره عرضه کند، بلکه منتظر است تا نسل‌ها پیشرفت کنند و قانع شوند که قرآن کتابی برای زندگی جاودان و دستورالعملی مفید است. احکام قرآن بر اساس موضوع تبویب و طبقه‌بندی نشده‌اند





استفاده کند، از نور خورشید، نسیم هوا و ورزش در هوای آزاد و طبیعت بهره ببرد، بدون اینکه در پوشش رویی او چیز اضافه‌ای باشد. به نظر حداد، اسلام این آزادی را برای زنان محکوم نکرده، بلکه فقط از فحشا و بغی نهی کرده است (اعراف: ۳۳). حداد با بررسی آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور به این نتیجه می‌رسد که در امرکردن زنان و مردان مؤمن به «غض بصر» نشانه آشکاری است بر اینکه حجابی که میان آن دو فاصله بیندازد وجود نداشته است. قرآن آشکار کردن زینت را ممنوع کرده، ولی آنچه را که به صورت طبیعی ظاهر است (ما ظَهَرَ مِنْهَا) استثنا کرده است. مفسران در تعبیر «الَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» اختلاف دارند؛ ولی جمهور علما می‌گویند مراد این آیه صورت و دو دست است، بنابراین، او نتیجه می‌گیرد که اینکه خداوند این موضوع را مبهم قرار داده به این دلیل است که مردم با تطور زندگی این موارد را بشناسند.

ظاهر حداد بر این باور است که اسلام در زمینه سهم ارث زنان نیز با سیاست حکیمانه تدریج رفتار کرد و آن را یک‌باره به کمال خود نرساند، زیرا پذیرش این امر برای اعراب سخت بود. اسلام حکم قطعی و غیرقابل‌تغییر درباره زنان نداده است و در نصوص اسلام هم نص صریحی در این باب نیست. اسلام در برابر ضعف زن و عقب‌ماندگی او در زندگی احکامی متناسب با حال واقع او صادر کرد و بنابراین، کفالت او را بر مرد با احکام دیگری بر

شهادت می‌داد. اسلام مقرر کرد که در ابتدا شهادت دو زن معادل شهادت یک مرد باشد تا اگر یکی از آن دو حقیقت را فراموش کرد، آن دیگری به او یادآوری کند. در این صورت آیا می‌توان زنان را به نقص حواس ظاهری یا نقص اخلاقی متهم کرد؟ حداد اشاره می‌کند که در فقه مذاهب اسلامی امر قضا برای زنان همچون مردان ممکن است، چون در نص قرآن چیزی نیست که زن را از برعهده گرفتن هر کاری در جامعه منع کند و این خود دلالت می‌کند که این‌گونه مسائل جزء جوهر اسلام نیست و گرنه نص صریحی درباره آنها در قرآن بیان می‌شد.

حداد بر این باور است که اسلام برای زن حق تملک شخصی قائل است، هم از طریق ارث و هم از راه کارکردن مثل مردان (نساء: ۳۲). معقول نیست که



اسلام همه این حقوق را به زنان داده باشد اما به نقص ذاتی و عدم توانایی او در استفاده از اموال قائل باشد. آیه‌های قرآن در خطاب به مردان و زنان و احکام و مقررات یکسان‌اند، مگر این‌که نص در خطاب مستقیم به مردان یا زنان باشد. اسلام برای هر دو حقوق مدنی مقرر و تکالیفی واجب کرده و عقوبت هم برای هر دو مساوی است. حق زن است که از مواهب زندگی و خوشی‌های آن مثل مرد



برای انتخاب همسرش مثل مرد حق اختیار دارد. زن نیز مانند مرد ممکن است در انتخابش خوب عمل کند یا بد، ولی خطای زنان در مقایسه با مردان در جامعه بیشتر به چشم می‌آید، به سبب اینکه مشهور است آنها ضعف ادراک دارند. حداد تعدد زوجات را عملی ناپسند متعلق به دوران جاهلیت می‌داند که اسلام با آن طبق سیاست تدریجی خود مقابله کرد: در ابتدای امر حدی برای تعداد همسران قرار داد، سپس شرط رعایت عدالت میان آنها و ترس از رعایت نکردن عدالت را مطرح کرد (نساء: ۳) و در نهایت گفت هر اندازه هم تلاش کنند نمی‌توانند این شرط را محقق کنند (نساء: ۱۲۹). حداد از این روند تدریجی نتیجه می‌گیرد که اسلام به تک‌همسری تمایل دارد.

در بخش چهارم درباره طلاق، نویسنده می‌گوید اسلام در این موضوع مسئله عقب‌ماندگی زن نسبت به مرد در تربیت و تعلیم را در نظر داشته و برای مرد نسبت به زن حق تأدیب به شایستگی و نیکویی قرار داده، اما این بدان معنا نیست که مرد حق دارد زن را بزند چراکه آیات قرآن و احکام اسلام بر احترام به زن و احسان در رفتار با او دلالت دارند. او بر این باور است که ظاهر آیات قرآن نشان می‌دهد که اسلام حق طلاق را در دست مرد قرار داده، ولی از زمانی که محکمه‌های داوری در اسلام برای اجرای شریعت برپا شد، اسلام برای زن حق رجوع به دادگاه قرار داد و از او در برابر هرگونه

همین اساس واجب کرد. فقیهان نقص ارث زن در مقایسه با مرد را به این علت می‌دانند که کفالت او بر عهده مرد است و هیچ دلیلی نیست که مسلمانان را مجبور کند که این حالت تا ابد جاودان بماند. البته آیات قرآن در مواردی به تفاوت مرد با زن به صراحت حکم کرده است، ولی زمانی که اسباب مساوات اجتماعی با تطور زمان فراهم شود، باید مساوات بین این دو را برقرار کرد، چرا که قرآن و اسلام در جوهر خود به عدالت تام و کامل اشاره دارند.

نقد منتقدان حداد بر او این است که مثلاً در تدریج تحریم شراب خودِ نصوص شرعی بر این تدریج شاهدهند، اما تدریج فرض شده برای تعدد زوجات یا مساوات در میراث باعث تعطیل کردن نصوص شرعی مثل آیه «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى» (نساء: ۱۱) می‌شود. او در پاسخ به این انتقاد به مثال برده‌داری اشاره می‌کند که درباره آن هم نصی برای تحریم وجود ندارد، ولی فقیهان معاصر بعد از اینکه احوال زمانه این امر را واجب کرد ممنوعیت آن را قبول کردند.

در بخش دوم و سوم این فصل، حداد به موضوع ازدواج و مبارزه اسلام با زنا می‌پردازد و می‌نویسد اسلام اولین رکن ازدواج را مودت و رحمت قرار داده است. او با اشاره به اهمیت آزادی زن در انتخاب همسر می‌گوید بسیاری از علما از جمله ابوحنیفه معتقدند که زن هر زمان «رشیده» شود،



پیشنهادهایی برای رشد او متناسب با زمان ارائه کند. او ابتدا به آموزش در حیطه‌های مختلف اشاره می‌کند و راهی برای محقق‌شدن این آموزش‌ها جز با ساخت مدارس برای دختران جوان نمی‌بیند. در ادامه، برخی رسوم ناپسند مرتبط با ازدواج را نقد می‌کند، از جمله ازدواج اجباری دختران، ازدواج بدون آمادگی پسران و دختران زیر سن رشد، ازدواج

مردی که شغلی برای امرار معاش ندارد و ازدواج دختران با مردان مریض یا پیر. از دیدگاه حداد جهل و سوءتربیت باعث شده که فرد از حقیقت ازدواج و مسئولیت‌های آن در زندگی و تربیت فرزندان دور باشد. او همچنین تعدد زوجات در جامعه تونس را نقد می‌کند و می‌گوید این امر حتی اگر به قصد ادامه نسل هم

باشد منجر به جدال میان مرد و زنانش می‌شود. سپس نویسنده به شرایط سخت اقتصادی و تأثیر آن بر خانواده‌ها اشاره می‌کند. راه‌حل، به نظر او، آموزش صنایع مختلف و برنامه‌ریزی‌هایی است که مردم را از بیگانگان بی‌نیاز کند. او از تأثیر مدرنیته بر خانواده و جامعه در تونس هم سخن می‌گوید. به عقیده او، جامعه تونس بدون آمادگی برای تطور و پیشرفت سریع از لحاظ فکری، اخلاقی و اقتصادی وارد جریان مدرنیته شد و این موضوع بر ساختار خانواده تأثیری منفی گذاشت. مثلاً در نتیجه این

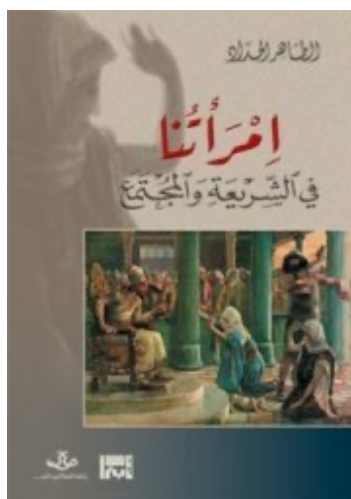
ضروری در این موضوع حمایت کرد. علاوه بر این، بسیاری از فقیهان برای زن حق طلاق مستقیم بدون مراجعه به محکمه قرار داده‌اند، مثلاً در مواقع نقض شروط واجب عقد. از نگاه حداد، طلاق در شریعت اسلام برای زمانی تشریح شد که بقای زوجیت ممکن نباشد نه اینکه بخواهد دست مرد را باز بگذارد تا از آن به عنوان سلاح استفاده کند. وی راه علاج این

امر را در برقراری محکمه طلاق می‌بیند که برای مسلمانان واجب است. وضع طلاق باید به دست محاکم شرعی باشد نه به اراده شخصی مرد.

حداد آخرین بخش از این فصل را به نظرات علمای تونسی درباره زن و ازدواج اختصاص داده‌است. او در مجموعه استفتاهایی از بزرگ‌ترین رجال شرع تونس این پرسش‌ها را مطرح می‌کند: آیا

زن حق انتخاب همسر دارد یا این اختیار با ولی اوست؟ آیا مرد اجازه دارد هر زمان که بخواهد زن را طلاق دهد؟ آیا زن اجازه دارد در دادگاه به علت عدم تناسب خود و همسرش درخواست طلاق کند؟ مقدار آزادی زن بالغ و رشید در تصرف اموالش چقدر است؟ آیا همسرش ولایتی بر او در این باره دارد؟ پوشاندن چه مقدار از بدن زن در انظار عمومی برای محافظت از اخلاق واجب است؟

در فصل اجتماعی کتاب نویسنده می‌کوشد وضعیت نامناسب زن در جامعه را نشان دهد و



بدی‌های این پدیده را کاهش می‌دهد. او هشدار می‌دهد که سفور غیر از برهنگی است و باعث فسق و فجور نمی‌شود. از دیدگاه حداد، باید به سفور احترام گذاشت، اما برهنگی آشکار که منجر به برانگیختن شهوت می‌شود برای جوانان گشوده است و آمادگی آنها برای آینده را از بین می‌برد. او در ادامه باز بر لزوم تعلیم زنان تأکید می‌کند و معتقد است که حق زن در یادگیری فقط در امور دینی و خانه‌داری محدود نمی‌شود، بلکه همه مراحل تعلیم مثل تعلیم عالی را نیز شامل می‌شود. تعلیم دختران از نگاه او بخشی از انتشار معرفت و آگاهی در جامعه و مشارکت در مبارزه علیه استعمار است.

در نهایت می‌توان گفت از نگاه طاهر حداد، با تأمل دقیق در نصوص شریعت و اهداف آن متوجه خواهیم شد که اسلام برای زن و مرد در تمام وجوه زندگی مساوات می‌خواهد، ولی اوضاع عمومی جزیره‌العرب شریعت را مجبور کرد در تقریر عموم احکامش به‌ویژه احکام زنان با «تدریج» عمل کند. او می‌گوید اسلام در جوهر خود مردان را بر زنان ترجیح نمی‌دهد، هرچند این موضوع را برای مسلمانان در بسیاری از احکام عمومی‌اش تبیین نکرده، در آیات بسیاری از قرآن اشاره کرده که همه بندگان نزد خدا یکسان‌اند و جزای خود را به قدر عمل‌شان می‌بینند.

تغییرات، زنان تونسسی دیگر در نگاه مردان برای همسری و کدبانوگری مناسب نیستند و جوانان به دختران اروپایی متمایل می‌شوند.

در بخشی دیگر، حداد مخالفت خود را با گذاشتن نقاب ابراز می‌کند و آن را به «کمامه» (پوزه‌بند سگ‌ها برای جلوگیری از حمله به اشخاص) تشبیه می‌کند. از این تشبیه می‌توان به عمق نفرت حداد از نقاب پی برد. او ارتباط این نوع حجاب را با دین نفی می‌کند و می‌گوید مردان تونسسی در همین حد هم متوقف نشده‌اند، بلکه نوع دیگری از حجاب را نیز بر زنان تحمیل کرده‌اند (در خانه ماندن و مسدود کردن پنجره‌ها) که زن فقط در زمان ضرورت مثل مرگ نزدیکان، بیماری و موارد مهم اجازه خروج از منزل را دارد. او بر این باور است که حجاب خودخواهی پنهان مردان در پوشش دین است. حبس کردن زن در منزل باعث می‌شود که مردان زندگی خاصی در خارج خانه داشته باشند که زنان از آن آگاه نیستند، زمینه فریب و زورگویی به زن را فراهم کرده، او را از زندگی اجتماعی، مدنی، علمی و ادبی جدا کرده و از تعلیم، آموزش، ورزش و استنشاق هوای سالم نیز محروم کرده است.

حداد در بخش ششم به پدیده «سُفور» یا بی‌حجابی می‌پردازد. از نگاه او، سفور زن با تقلید کورکورانه از تمدن غربی در جامعه رو به افزایش است اما روی آوردن به آموزش زنان بسیاری از



## تحول رویکردهای فقهی و تفسیری به مسائل زنان گفت‌وگو با دکتر یاسر میردامادی

گفت‌وگوکننده: فاطمه مصلح‌زاده



در هشتمین شماره از مجموعه گفت‌وگوهای دورنما با دکتر یاسر میردامادی دربارهٔ تحول رویکردهای فقهی و تفسیری به مسائل زنان گفت‌وگو کرده‌ایم. یاسر میردامادی علاوه بر تحصیلات حوزوی در حوزهٔ علمیة مشهد، دانش‌آموختهٔ مطالعات اسلام از دانشگاه ادینبرا در اسکاتلند و مدرس و پژوهشگر اخلاق زیستی-پزشکی در مؤسسهٔ مطالعات اسماعیلی لندن است. این گفت‌وگو هرچند به روال گفت‌وگوهای همیشگی دورنما در پایان نیم‌فصل‌هایش برگزار می‌شود، اما بی‌ارتباط با وضعیت جامعهٔ ایران در ماه‌های گذشته هم نیست. مستقل از وجوه اجتماعی اتفاقات اخیر، بخشی از بحث‌های مربوط به مسائل زنان، به دیدگاه‌های فقهی و تفسیری نیز مربوط می‌شود. در این گفت‌وگو، دربارهٔ اقتدارگرایی در فقه معاصر و تأثیر آن بر تعامل فقیهان با جامعهٔ امروز، ظرفیت فقه شیعی برای سازگاری با شرایط زنان مدرن و برخی دیدگاه‌های فقهی و تفسیری متفاوت و کمتر شنیده‌شده در حوزهٔ زنان سخن گفته‌ایم.

\*\*\*

سلامت باشید. ممنون. موضوع این گفت‌وگو بررسی تاریخی آرای فقهای مسلمان در دورهٔ مدرن دربارهٔ مسائل مربوط به زنان است. اما پیش از بحث تاریخی می‌خواهم دربارهٔ دو نکتهٔ نظری‌تر گفت‌وگو کنیم. نقطهٔ عزیمت‌مان بحثی است که خالد ابوالفضل در «سخن‌گفتن به نام خدا» دربارهٔ «اقتدارگرایی» فقه اسلامی در دورهٔ معاصر و تأثیر

آقای میردامادی، سلام. وقت‌تان به‌خیر. خیلی ممنون که دعوت دورنما را پذیرفتید.

سلام و درود. خیلی ممنونم. من از خواننده‌ها و دنبال‌کننده‌های قدیمی دورنما هستم و خیلی خوشحالم که دعوتم کردید.



رقیبان نهاد دارد. اقتدارگرایی نهادی به این معنا مخالف آزادی، دموکراسی و کثرت‌گرایی است. یک نمونه معاصر از اقتدارگرایی نهادی «حزب رستاخیر» است که سال ۱۳۵۳ خورشیدی با انحلال تمام حزب‌های قانونی دیگر در ایران عصر پهلوی دوم تشکیل شد و تمام احزاب منحل شده و کلیه کارمندان دولت هم موظف شدند که به نظام تک‌حزبی جدید بپیوندند و هر کس هم که با این حزب مخالف بود باید پاسپورت می‌گرفت و از مملکت می‌رفت.

در پرتو این توضیح، حالا پرسش این است که آیا فقه نهادی اقتدارگرا است؟ پاسخ به‌طور خلاصه این است که بله و خیر. به این معنا که فقه رگه‌های اقتدارگرایی دارد اما از رگه‌های ضد اقتدارگرا هم خالی نیست. یعنی هم‌هنگام فقه ما دورگه است. بگذارید این پاسخ را بیشتر توضیح دهم. فقه رگه‌های اقتدارگرا بلکه بالاتر از آن رگه‌های تمامیت‌خواهی دارد. با این توضیح که تمامیت‌خواهی (totalitarianism) غلیظ‌تر از اقتدارگرایی است، زیرا در اقتدارگرایی هنوز جای محدودی برای درجه‌ای از تکثر می‌تواند باقی باشد اما در تمامیت‌خواهی هیچ جایی برای هیچ‌گونه تکثری وجود ندارد. به نظرم، اوج اقتدارگرایی و بلکه تمامیت‌خواهی فقه در «تکفیر» است. تکفیر البته در گذشته به سود فقه تمام شده است.

آن بر احکام مربوط به زنان مطرح می‌کند. (ما به‌تازگی در دورنما این کتاب را مرور کرده‌ایم). او معتقد است فقه اسلامی با ورود مدرنیته و تغییرات ناشی از آن و البته متأثر از عوارض استعمار در کشورهای اسلامی دچار رکودی در آموزش و ساختار شد که آن را از فقهی کثرت‌گرا تبدیل کرد به فقهی اقتدارگرا. اجازه بدهید ابتدا همین نظریه را بررسی کنیم: شما با نظر او موافقید؟ فقه روزگاری پویا و کثرت‌گرا بوده و الان این‌طور شده یا این اقتدارگرایی در ذات فقه (چه شیعه و چه سنی) است؟ متأسفانه ابوالفضل شواهد تاریخی کافی برای نظریه‌اش نمی‌آورد. آیا چنان روند تغییری در جامعه فقهی شیعه دیده می‌شود؟

بگذارید ابتدا قدری بر مفهوم «اقتدارگرایی» درنگ کنم چون این مفهوم وزن مهمی در پرسش‌های شما دارد، تا بعد برسم به اقتدارگرایی فقهی و سپس به این پرسش محوری بپردازم که اقتدارگرایی فقه ذاتی آن است یا خیر.

اقتدارگرایی، که ترجمه authoritarianism است، عموماً در باب نظام‌های سیاسی به کار می‌رود. اما آن را در مورد نهادها هم می‌توان به کار بست. از آن‌جا که اجتماع فقیهان بیشتر شبیه نهاد است تا نظام سیاسی، من روی مفهوم «اقتدارگرایی نهادی» تمرکز می‌کنم. اقتدارگرایی نهادی یعنی سازمانی اجتماعی که تکثر نهادی را به رسمیت نمی‌شناسد، حاکمیت قانونی و رای خودش را نمی‌پذیرد و فرمانبری مطلق و انحصاری از فرد یا گروه بالادست نهاد را تبلیغ می‌کند و رویکرد حذف‌گرا نسبت به



معتبر تاریخی نیافته‌ام. بله، نواب صفوی گویا برای گرفتن فتوا تلاش‌هایی کرده بود و به برخی فقیهان مراجعه کرده بود، اما موفق نشده بود. نواب و گروهش، در نهایت، انگاری «سر خود» به قتل کسروی اقدام کردند. با این حال، تلاش موفق برخی فقیهان برای نجات قاتلان کسروی نشان داد که از نظر دست‌کم این دسته از فقیهان، کسروی حداقل جایز‌القتل بود اگر نه واجب‌القتل.

می‌دانیم که برخی فقیهان که مخالف این کار بودند با فقیهان موافق این کار اختلاف‌شان می‌شود. اگر بخواهم یک نمونه بیاورم، آقای «عین صاد» (علی صفایی حائری) که نویسنده، خطیب و اهل فکر ایرانی بود و در تصادف رانندگی درگذشت. پدرایشان، حاج شیخ عباس صفایی حائری، که هم‌عصر آیت‌الله خمینی است، از فقیهانی بوده که می‌گفته ما نباید با کسروی برخورد تند بکنیم و با کشتن او مخالف بوده است. به همین دلیل هم شیخ عباس به‌کنار رانده می‌شود و دیگر نام زیادی از ایشان نیست. ولی کتاب خاطرات شیخ عباس صفایی حائری همین اواخر چاپ شده و این موضوع اختلافی را آنجا می‌بینیم. به‌هرحال، قضیه کسروی مربوط به هفتاد و هشتاد سال قبل است.

اما اخیرتر رافق تقی‌لی، پزشک و روزنامه‌نگار اهل جمهوری آذربایجان، نمونه دیگر است. او مقالاتی انتقادی نوشته بود که «توهین به اسلام» تلقی شد و علیه او فتوای تکفیر صادر شد، از جمله از سوی آیت‌الله شیخ محمد فاضل لنکرانی (پدر). در سال ۲۰۱۱ میلادی نهایتاً او را با چاقو زدند و چند روز

این واقعیت که در فقه تشیع امامی دو-سه قرن اخیر، فکر اصولی جای گرفت و فکر اخباری به حاشیه رفت، صرفاً بر اثر استدلال نبود. البته خود اصولیان مایل‌اند موضوع را این‌گونه جلوه دهند. اما واقعیت تاریخی این است که در حذف اخباری‌ها تکفیر هم نقش داشت. از باب نمونه، فقیهی اخباری به نام میرزا محمد اخباری (که پدر زن حاج ملاهادی سبزواری، فیلسوف معروف صدرایی است) از سوی فقیهان اصولی تکفیر شد. میرزا محمد نه فقط تکفیر شد بلکه به تحریک مجتهدان و دسیسه‌چینی داوود پاشا حاکم وقت عراق، مردم به منزل او در کاظمین عراق ریختند او را با چاقو تکه‌تکه کردند و منزل‌اش را غارت؛ و جسد پاره‌پاره او و یکی دو نفر از فرزندان و شاگردانش را در کوچه و برزن چرخاندند.

جای تأکید دارد که میرزا محمد اخباری هیچ ضروری‌ای از - به قول معروف - «ضروریات اسلام» را انکار نکرده بود و عالمی راست‌کیش (ارتدوکس) بود، بلکه تنها منتقد سازوکار اجتهاد و منکر جایگاه مذهبی مجتهدان بود و برای مجتهدان شأن فتوادهی (افتاء) قائل نبود و می‌دانیم که باور به اجتهاد نه در زمره اصول دین است و نه فروع دین. قتل میرزا محمد اخباری البته مربوط به حدود ۲۵۰ سال پیش است. اما قتل سید احمد کسروی، که او را نیز کاردآجین کردند، نمونه‌ای در سده اخیر است (منظورم سده ۱۴ خورشیدی است، یعنی سده‌ای که اخیراً پایان یافت. چون الان دیگر وارد سده پانزدهم خورشیدی شده‌ایم). البته گویا هیچ فتوای رسمی تکفیری علیه کسروی وجود نداشت - یا دست‌کم من تا به این لحظه فتوایی در گزارش‌های



بلکه کسی که خروج عنادی کرده، دست به اسلحه برداشته و محاربه کرده، مسلمان‌ها را کشته یا قصد کرده بکشد، به چنین کسی می‌گویند مرتد محارب و به‌خاطر محاربه‌اش مجازات دارد. به هر حال از روش‌های مختلفی سعی می‌کرده‌اند به شکل نظری راه ارتداد و تکفیر را ببندند.

گذشته از بحث‌های نظری در باب ارتداد و تکفیر که هنوز هم در میان فقیهان ادامه دارد، احتیاط‌های فقهی به‌ویژه در حوزه مجازات قتل (اصطلاحاً «حدود») هم عملاً جلوی تکفیر را می‌گرفته است. یک نمونه مشهور آن شیخ مرتضی انصاری است. انصاری با آن‌که نظراً در آثار خود به تکفیر قائل بوده، اما در عمل بسیار اهل احتیاط بوده تا حدی که حکم به تکفیر علی‌محمد باب هم نداد. او حتی جلسه‌ای را که از سوی برخی فقیهان برای گرفتن حکم تکفیر باب تشکیل شده بوده به نشانه اعتراض نیمه‌کاره ترک کرد و هم‌چنین فتوای جهاد علیه بایان هم نداد. این امر موجب شد که در متون بهایی از شیخ انصاری با تکریم و احترام یاد شود. نائینی و آخوند خراسانی هم که هر دو فقیهان برجسته‌ای بودند مدافع حکومت مشروطه بودند و در جناح مخالف شیخ فضل‌الله نوری قرار گرفتند که رویکرد تکفیری داشت و موافقان مشروطه را تکفیر کرد. اما نائینی و آخوند استدلال‌هایی فقهی برای مقابله با استبداد سلطنتی آوردند و می‌دانیم که در مشروطه برای اقلیت‌های دینی هم حقوقی در نظر گرفته شده بود.

بعد در بیمارستان درگذشت. مجروح شدن اخیر سلمان رشدی با چاقو از اخیرترین نمونه‌های تکفیرگری منجر به جرح یا قتل است - که درباره سلمان رشدی منجر به قتل نشد اما به جرح انجامید.

اما به هر حال، تکفیر در میان عالمان مسلمان مخالفانی هم داشته چه در میان فقیهان چه غیرفقیهان، که در مورد فقیهان به نمونه شیخ عباس صفایی حائری اشاره کردم. هم در حال و هم در گذشته، چه در میان فقیهان سنی چه فقیهان شیعه، در میان غیرفقیهان از جمله میان عارفان، فیلسوفان، متکلمان و محدثان. مثلاً به‌خلاف غزالی که ابن‌سینا را به‌خاطر چند مسئله فلسفی تکفیر می‌کند (گرچه استدلال فلسفی-کلامی هم می‌آورد)، فخررازی تنها به نقد آرای کلامی و فلسفی مختلف می‌پردازد و به هیچ عنوان رویکرد تکفیری ندارد. هر دو هم اشعری مسلک و شافعی‌مذهب‌اند. یعنی هم مذهب فقهی‌شان یکی است و هم مذهب کلامی‌شان اما رویکردشان نسبت به تکفیر متفاوت است. به همین شکل، فقیهانی بوده و هستند که با تقسیم ارتداد به دو نوع اعتقادی و عنادی، خروج اعتقادی از دین را مصداق ارتداد نمی‌دانسته‌اند و در نتیجه مجازاتی برای خروج اعتقادی از دین قائل نبوده‌اند. برخی فقیهان، حتی بالاتر از این، صرف خروج عنادی از دین را هم مصداق ارتداد نمی‌دانند. حالا یک نفر خروج‌اش از دین از روی اعتقاد هم نیست، از روی حقد، کینه و عناد است، ولی از دین خارج شده برای خودش. این مصداق مرتد نیست،





فقه تکفیر است. اما تأکید بر روی تکفیر مهم است زیرا باب تکفیر اگر به کل بسته شود راه امن برای بازنگری در باقی بخش‌های اقتدارگرایانه فقه هم باز می‌شود، از جمله باب اجتهاد در امور مربوط به حقوق و جایگاه زنان. دیگر کسی به خاطر این که آرای متفاوتی دارد، از درس و بحث محروم نمی‌شود و مثل سید کمال حیدری مجبور نمی‌شود گوشه‌خانه‌اش بنشیند. حالا ممکن است کسی بگوید که ایشان تکفیر نشده، اما ببینید مسئله سازوکار حذف است. اوج این سازوکار تکفیر است، اما درجات پایین‌تر هم دارد. راه اوج اگر بسته شود همچنان ممکن است درجات پایین‌تر باقی باشد. اما همین بسته‌شدن اوجش هم قدم مغتنمی است.

البته بحث از تکفیر ایشان هم مطرح شد.

به هر حال زیر فشار قرار گرفت ایشان. اگر هم رسماً بحث تکفیرش مطرح نشد...

منظورم این است که دوستانی هم هستند که تکفیر را هم درباره‌ی ایشان مطرح می‌کنند، نه فقط عزلت و خانه‌نشینی.

بله، بله. یک کسی که مدعی است فقیه است در لبنان و آدم مشهوری هم نیست که اصلاً فتوایی داد که ایشان از مذهب خارج است ولی در میان فقیهان مشهور کسی چنین فتوایی نداد. به هر حال، ایشان را محصور کرده‌اند و از درس و بحث افتاده است. می‌خواهم بگویم که تنها سازوکار حذف تکفیر نیست اما اوجش تکفیر است که آن وقت جان و

به واکنش شیخ انصاری در برابر تکفیر باب اشاره کردید، یاد ماجرای شریعت سنگلجی افتادم. چون برای او هم درخواست تکفیر داده شده و فکر می‌کنم که در نهایت کار به شیخ عبدالکریم حائری می‌کشد و مردم می‌گویند او را تکفیر کنید چون اصول را انکار می‌کند و ایشان نامه‌ای می‌نویسند و این موضوع را رد می‌کنند و می‌گویند این چیزهایی که سنگلجی انکار می‌کند جزو ضروریات دین نیست و به این ترتیب شریعت سنگلجی نجات پیدا می‌کند از سرنوشتی که شاید ممکن بود مثل احمد کسروی باشد.

دقیقاً. نمونه‌ی دیگرش که باز هم به شیخ عبدالکریم حائری برمی‌گردد، میرزا حسن رشديه، بنیان‌گذار مدارس جدید در ایران است. رشديه هم بارها، به قول افغان‌ها، لت و کوب شد یعنی مورد ضرب و جرح قرار گرفت، مدرسه‌هایش را آتش زدند و بستند ولی شیخ عبدالکریم با وجودی که زیر فشار بود فتوایی علیه میرزا حسن رشديه نداد. البته این را هم عرض کنم که میرزا حسن رشديه از شاگردان درس خارج فقه شیخ عبدالکریم بود و احتمالاً این هم بی‌تأثیر نبوده در این که خونش حفظ شود.

این نکته را تأکید کنم که اصلاً حرف این نیست که تنها مؤلفه‌ی اقتدارگرایانه یا تمامیت‌خواهانه فقه تکفیر است. بلکه حرف این است که پررنگ‌ترین رگه‌ی اقتدارگرایانه یا تمامیت‌خواهانه



اقتدارگرا می‌بندد. بر این اساس، ما با خدمات متقابل فقه و شاخه‌های دیگر دانش مواجه‌ایم، به این صورت که: فقه باز به کلام، عرفان و فلسفه باز می‌انجامد و کلام، عرفان و فلسفه باز هم فقه را باز نگه می‌دارد. از سوی دیگر، فقه بسته به کلام، عرفان و فلسفه بسته می‌انجامد و کلام، عرفان و فلسفه بسته هم فقه را بسته نگه می‌دارد. البته عوامل سیاسی-اجتماعی هم به بسته یا باز شدن فقه کمک می‌کند که اکنون محل بحث ما نیست.

از پاسخ من تاکنون بایستی مشخص شده باشد که از ایده ذاتی بودن اقتدارگرایی یا تمامیت‌خواهی فقه دفاع نمی‌کنم. اما خوب است اشاره‌ای هم بکنم به اثر معکوس تجدد بر فقه اسلامی، که در پرسش شما هم بود، تا ببینیم عوامل بیرونی چه تأثیری بر اقتدارگرا شدن فقه گذاشته‌اند. اشاره کردید به رأی خالد ابوالفضل در باب اثرات سوء استعمار بر اقتدارگرا شدن فقه اسلامی در عصر جدید. بگذارید به کتابی دیگر اشاره کنم که شواهد تاریخی بیشتری در این باب آورده است. شما اشاره کردید که خالد ابوالفضل خیلی شواهد تاریخی نمی‌آورد.

رامی احمد استاد حقوق دانشگاه بریتیش کلمبیا در کتاب اخیر خود با عنوان «سازگار با شریعت: راهنمای هک کردن فقه اسلامی (Sharia Compliant, A User's Guide to Hacking Islamic Law) انتشارات دانشگاه استنفورد، ۲۰۱۸) توضیح می‌دهد که چگونه استعمارگران، تکثر فقهی در سرزمین‌های با

مال و عرض افراد و علقه زوجیت‌شان در خطر می‌افتد. باید فکری برای تکفیر کرد و راهش را مسدود کرد. خوشبختانه راه برای تجدیدنظر فقهی درباره این مسئله هم باز است. و اگر هم این راه بسته بشود، راه اجتهاد در حوزه مسائل مربوط به زنان هم باز می‌شود. آن وقت کسی اگر آرای متفاوت در این زمینه داشت دیگر تکفیر نمی‌شود.

در کل، فقه به‌سختی می‌تواند به‌ویژه در جامعه‌ای متکثر و پویا اقتدارگرا باقی بماند؛ برای آن‌که فقه بر اجتهاد متکی است و اجتهاد از علوم و هنجارهای زمانه و نیز محیط اجتماعی-سیاسی لاجرم اثر می‌پذیرد. درست است که خود سازوکار اجتهاد هم می‌تواند خروجی اقتدارگرایانه داشته باشد (مورد قتل میرزا محمد اخباری یک نمونه از این دست بود که مجتهدان او را به‌کشتن دادند) اما فقه، دانش دینی مصرف‌کننده‌ای است، از علوم آلی است نه اصالی، تکنیک و تکنولوژی در حوزه علوم اسلامی است و از دیگر علوم اسلامی، مثل کلام و فلسفه و عرفان که بنیادی‌ترند، و نیز از علوم عرفی اثر می‌پذیرد.

بالاخره جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و انسان‌شناسی و زبان‌شناسی ما اگر عوض شود روی فقه اثر می‌گذارد. حالا ممکن است با تأخیر، ولی به‌هرحال اثر می‌گذارد. این تأثیر و تأثر را این‌طور می‌شود توضیح داد که اگر باب اجتهاد در کلام و فلسفه باز شود و نیز به تجارب باطنی مجال داده شود، دایره اجتهاد فقهی هم گشوده‌تر می‌شود و تنوع و تضارب آرای فقهی راه را بر فقه



استعمار و البته خروجی‌اش اقتدارگرایی فقهی بود که تا به امروز به شکل‌های مختلف ادامه داشته است. یک دوره استعمارگری بوده که در واکنش به آن بنیادگرایی دینی را داریم و بعد یک دوره نواستعمارگری داریم که در واکنش به آن دوباره بنیادگرایی دینی داریم و این قصه غمناک تا به امروز ادامه پیدا کرده. به هیچ عنوان منظورم این نیست که مسلمانان از درون هیچ اشکالی ندارند و هر مشکلی هست به دلیل استعمار است، به عکس من در این استدلال کسانی را هدف گرفته‌ام که معتقدند هرچه عیب است از درون است و از بیرون هیچ تعامل معیوبی صورت نگرفته که به سنگ‌واره شدن فقه بیانجامد. نه، از بیرون هم اتفاق‌هایی افتاده که به سنگ‌وارگی (تجبر) فقه انجامیده است.

خیلی ممنون. پس تا اینجا برداشت من این است که درباره اقتدارگرایی فقه امروز شما هم با خالد ابوالفضل هم‌نظرید. پرسش بعدی این است که آیا اقتدارگرایی فقهی ریشه مشکلات در حوزه زنان است؟ این پرسش را با این پیش‌فرض مطرح می‌کنم که احکام فقهی رایج در جوامع اسلامی از دید بسیاری ناظران مسلمان متناسب با وضعیت و توانایی زنان در جوامع امروزی نیستند. یک دیدگاه این است که فقه اسلامی چون فرآورده دوره پیشامدرن است توان تطبیق با شرایط فعلی را ندارد. در مقابل، حداقل گروه دیگری از فقها معتقدند فقه فعلی، با همین روش‌ها و منابع، ظرفیت کافی برای تحول و صدور احکام متناسب‌تر را دارد و

اکثریت مسلمان را از بین بردند و آن را سوق دادند به طرف سیستم قانونی واحد تحمیل‌گری که براساس یک دیدگاه فقهی در میان بسا دیدگاه‌های فقهی دیگر شکل گرفته باشد، که اهداف استعماری‌شان را بیشتر تأمین می‌کرد. البته امپراتوری عثمانی هم تلاش‌هایی در جهت یکسان‌سازی قانونی کرده بود اما توفیق اصلی در یکسان‌سازی با استعمارگران بود.

بر این اساس، تبدیل سنت‌های محلی متکثر فقهی - که در آن فرد مختارانه از فقیه استفتا می‌کرد و جواب‌ها هم همیشه متنوع و محلی بود - به قانونی واحد که بر همه اطلاق می‌شد مرده‌ریگ تجدد استعماری در سرزمین‌های اسلامی است. چه سرزمین‌هایی که مستقیماً مستعمره بودند و چه آنجایی که محل تاخت‌وتاز استعمارگران بودند. به تعبیر ساده و خلاصه، استعمارگران کوشیدند با تکثرزدایی از فقه اسلامی، چه شیعه و چه سنی، آن را تبدیل به قانون واحدی کنند. اصولاً مدرن‌سازی با یکه‌سازی آمرانه همراه بوده است: قانون واحد، زبان واحد، متحدالشکل کردن لباس و غیره. در واکنش به این یکه‌سازی آمرانه، مسلمانان ضد استعمارگر آنگاه تلاش کردند که فقه را به شیوه خودشان تکثرزدایی کنند. آن‌ها معتقد بودند که استعمارگران این فقه را درست تکثرزدایی نکرده‌اند و تبدیل به ابزاری به سود منافع استعماری خودشان کرده‌اند و ما باید آن را به ابزاری علیه استعمار تبدیل کنیم. و همین شروع بنیادگرایی دینی است. درواقع، بنیادگرایی دینی واکنش مسلمان‌هاست به



زنان را از بسیاری موقعیت‌های ممتاز محروم می‌کند و این موقعیت‌ها را انحصاری مردان می‌کند.

بگذارید یک خاطره شخصی بگویم تا بحث قدری انضمامی شود، به قول سره‌گرایان بسودنی و ملموس بشود. یادم است حدود بیست سال پیش جناب استاد مصطفی ملکیان به دعوت نهاد نمایندگی به دانشگاه فردوسی مشهد آمده بود و (اگر درست یادم مانده باشد) در سالن دانشکده اقتصاد دانشگاه مشهد با آقای شیخ هادی صادقی مناظره کرد. با وجود این‌که جای خالی بسیاری در سالن بود، برگزارکنندگان خانم‌ها را به سالن اصلی راه ندادند و اتاق جدایی برای خانم‌ها در نظر گرفته بودند. یادم است که خانم دکتر فاطمه شمس، که اکنون شاعر و استاد ادبیات در امریکا است و آن موقع دانشجوی جامعه‌شناسی بود، در میان حاضران بود و اعتراض کرد که چرا خانم‌ها را به سالن راه نمی‌دهید. اما برگزارکنندگان، که چند روحانی جوان هم در میان آن‌ها بود، به اعتراض ایشان اعتنایی نکردند. تا این‌که خانم شمس موضوع را رها نکرد و خودش را روی سن به آقای ملکیان رساند و تذکر داد. آقای ملکیان از روی صحنه و پشت میکروفون به این موضوع اعتراض علنی و صریحی کرد به طوری که تنش مختصری هم در سالن میان موافقان و مخالفان حضور خانم‌ها ایجاد شد. بالاخره به خانم‌ها اجازه داد شد که وارد سالن شوند تا مناظره را به شکل مستقیم دنبال کنند.

چیزی که جلوی این تحول را گرفته همان اقتدارگرایی است. مثلاً در همین چند دهه می‌بینیم هر فقیه شیعی که آرای متفاوتی در باب زنان ابراز می‌کند از سوی گفتمان غالب طرد می‌شود. کسانی مثل یوسف صانعی یا سید کمال حیدری که شما هم اشاره کردید. این‌ها فقهای سنتی‌اند، متخصص دانشگاهی که نیستند. در همین حوزه سنتی درس خوانده‌اند، منتها ایده‌های متفاوتی دارند. می‌بینیم که این‌ها هم از طرف گفتمان غالب کنار زده می‌شوند. نظر شما چیست؟

اجازه بدهید کمی توضیح بدهم که فقه اقتدارگرا چگونه به سرکوب حقوق نه فقط زنان ولی از جمله زنان منجر می‌شود. فقه اقتدارگرا فقهی دیگریستیز است. زن یکی از دیگری‌هایی است که فقه اقتدارگرا با آن می‌ستیزد یا دست‌کم نادیده‌اش می‌گیرد. یکی از سازوکارهای دیگری‌سازی و دیگری‌ستیزی فقه - چون اول باید دیگری را بسازید و بعد با آن بستیزید - همانا جداسازی «ما و دیگری» است که این جداسازی، در نهایت به «ما در مقابل دیگری» می‌انجامد. یعنی اول جداسازی صورت می‌گیرد، بعد بیگانه‌شدگی اتفاق می‌افتد. گفت «الناس أعداء ما جهلوا» آدم‌ها دشمن چیزند که آن را نشناسند. در نتیجه، این بیگانگی و ناشناخت به دشمنی می‌انجامد. سوءتفاهم‌ها را آن قدر زیاد می‌کند و ستبر می‌شود تا دشمنی ایجاد می‌شود: تقابل، ما در مقابل دیگری. جداسازی فقهی زنان و مردان که به بهانه «سلامت روابط جنسی» صورت می‌گیرد عملاً



به موارد جزئی اشاره خواهم کرد. با این حال، قبول دارم که تلاش‌ها برای دیگری‌پذیر کردن و تبعیض‌زدایی از فقه هم‌چنان در حاشیه فقه شیعه و سنی باقی مانده و هنوز راه به جریان اصلی فقهی نبرده است. اما چنین تلاش‌هایی زمان زیادی می‌طلبد تا به لایه‌های عمیق‌تر فقه شیعه و سنی نفوذ کند و البته این احتمال هم وجود دارد که هیچ‌گاه به جریان اصلی تبدیل نشود و هم‌چنان در حاشیه باقی بماند. اما من ترجیح می‌دهم که امیدوار باقی بمانم.

از این تعبیر شما یاد اصطلاح ریچارد بولت افتادم که می‌گوید معرفت اسلامی - فقط راجع به فقه هم نمی‌گوید - همیشه یک مرکز و یک حاشیه‌هایی داشته و این حاشیه‌ها خیلی‌هایشان آمده‌اند جذب شده‌اند و جزئی از این مرکز شده‌اند. باید امیدوار باشیم که این اتفاق درباره این حاشیه هم بیفتد. حالا نتیجه‌گیری‌ای که من می‌توانم بکنم این است که شما معتقدید فقه شیعی هم ویژگی اقتدارگرایی دارد و هم به نوعی تبعیض‌انگار است اما این قابلیت را هم دارد که ازش اقتدارزدایی و تبعیض‌زدایی کنیم. اگر قرار باشد این فرایند تبعیض‌زدایی اتفاق بیفتد در چه سطوحی می‌تواند انجام شود؟ کمی درباره این حرف بزنیم و بعد آرام‌آرام وارد مصداق‌ها بشویم.

تلاش‌های درون‌دینی برای اقتدارزدایی از فقه و پروراندن فقه دیگری‌پذیر و تساوی‌گرا را می‌توان به

بینید این‌جا چه اتفاقی افتاده. خانمی که در یک اتاق جدا نشسته و در بهترین حالت، که معمولاً هم این بهترین حالت رخ نمی‌دهد، با تلویزیون مداربسته گفت‌وگویی را دنبال می‌کند درجه تعامل‌اش با بحث بسیار پایین می‌آید به‌ویژه در مقایسه با فردی که در خود سالن نشسته و می‌تواند بی‌واسطه سؤال بپرسد، اعتراض کند و جو جلسه را رودررو حس کند، از آن تأثیر بپذیرد و بر آن تأثیر بگذارد.

از آن‌جا که درجه آموختن به درجه تعامل آموزنده با محیط آموزشی ربط دارد و هرچه درجه تعامل با موضوع بالاتر درجه آموختن بالاتر، آن‌گاه پایین‌آوردن سطح تعامل زنان در محیط‌های علمی و عمومی مستلزم محروم کردن آن‌ها از معرفت‌آموزی است. به تعبیر فنی، در این‌جا کلیشه‌های جنسیتی موجب پدیدآوردن چیزی شده که در ادبیات معاصر معرفت‌شناسی اجتماعی به آن «بی‌عدالتی معرفتی» (epistemic injustice) گفته می‌شود، به‌ویژه نوع خاصی از بی‌عدالتی معرفتی که به آن «بی‌عدالتی هرمنوتیکی» می‌گویند. یعنی امکاناتی که براساس آن‌ها فرد می‌تواند خودش و جهان‌اش را بهتر بفهمد از او می‌گیرید و او را محکوم به بی‌عدالتی فهم‌آگاهانه یا خوانش‌شناختی - هرطور که هرمنوتیک را ترجمه کنیم - می‌کنید.

با این وجود، در دو قرن اخیر تلاش‌های بسیاری برای دیگری‌پذیرکردن و تبعیض‌زدایی از فقه اسلامی صورت گرفته است. در پاسخ به پرسش‌های بعدی



نیست و این مصادیق را در هر عصری به «فهم متعارف» (common sense) واگذار کرده است. اصل کرامت به این شکل صورت‌بندی می‌شود که آدمی به‌خودی‌خود صرف‌نظر از نژاد، زبان، ملیت، قومیت، عقیده و سبک زیست، جنسیت و گرایش جنسی دارای حقوق ذاتی است زیرا مخلوق خداوندی است که او را بر صورت خویش آفریده است. اصل کرامت در قرآن، واضح‌تر از هر کجا در این آیه (اسراء، بخشی از ۷۰) آمده است: «و به‌راستی ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم» (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ). با این حساب، پس این ادله بالادستی چه‌طوری است؟ اگر ظاهر آیه یا روایتی چیزی را به ما نشان می‌داد که با اصل کرامت ناسازگار بود، این ادله‌ای که از ظاهر برمی‌آید ادله پایین‌دستی‌اند اما اصل کرامت دلیل بالادستی است و در صورت تعارض، باید ادله بالادستی ترجیح داده شوند.

در لبنان فقیهی مثل محمد مهدی شمس‌الدین از این ایده جانب‌داری کرده است. این ایده را در تشیع ایرانی پس از انقلاب فقیهانی مانند حسینعلی منتظری، یوسف صانعی، در حد یک اشارت مرحوم مرتضی مطهری، و با بسط بیشتری دو فقیه نسبتاً جوان («جوان») با استانداردهای حوزوی، می‌دانید که در استانداردهای حوزوی شما هفتادساله هم باشید هنوز جوان‌اید!) به‌نام سید مصطفی محقق داماد و سید محمدعلی ایازی بسط داده‌اند. بگذارید به دو نمونه اخیر، که جدی‌تر این ایده را بسط

سه دسته تقسیم کرد: ۱. تلاش‌های موردی فقهی ۲. تلاش‌های اصول فقهی-قواعد فقهی که از تلاش موردی به لایه‌ای زیرین‌تر می‌رود و سعی می‌کند بنیان فقهی درست کند و ۳. تلاش‌های کلامی-فلسفی. به تلاش‌های کلامی-فلسفی باید در بحث دیگری پرداخت. به تلاش‌های موردی فقهی در پاسخ به پرسش‌های بعدی اشاراتی خواهم کرد. تلاش‌های موردی فقهی برای تبعیض‌زدایی از فقه در جای خود مهم‌اند. ضمناً تعبیر «موردی» را برای کم‌کردن اهمیت آن‌ها به‌کار نمی‌برم.

اکنون می‌خواهم به یکی از تلاش‌های - به نظر - جالبی اشاره کنم که کوشیده با توسعه امکانات قواعد فقه-اصول فقه، بنیانی برای فقه تساوی‌گرا و دیگری‌پذیر پیش نهد. این تلاش‌ها نشان می‌دهد که ادله استنباط احکام فقهی هم‌ارز و هم‌عرض نیستند، یعنی ارزش همه ادله استنباط احکام مساوی نیست و در یک عرض هم نیستند. بلکه این ادله را باید به دو دسته بالادستی و پایین‌دستی تقسیم کرد، به‌طوری که اگر میان ادله بالادستی و ادله پایین‌دستی تعارضی پیدا شد، ادله بالادستی حاکم بر ادله پایین‌دستی هستند.

از جمله ادله بالادستی، که این تلاشگران اصول فقهی پیشنهاد می‌کنند، اصل عدالت و اصل کرامت است. مهم‌تر این‌که شارع در مقام بیان تمام مصادیق اصل عدالت و کرامت تا روز قیامت



و ناقص‌الخلقه را سراسر کنار بگذارد و متون دینی را به سود حق امامت، مدیریت، مرجعیت تقلید، حضانت، قضاوت زن، حق تصمیم به ازدواج و تساوی دیه زن و مرد بازخوانی فقهی کند.

یعنی این بنیان انسان‌شناختی‌ای که در قالب اصل کرامت خودش را نشان می‌دهد، که مطابق آن زن و مرد مساوی‌اند، در حقوق هم سرریز می‌کند. درحالی‌که معمولاً فقیهانی که به اصول بالادستی معتقد نیستند این کار را نمی‌کنند. آن‌ها نص‌گرایند و اگر ظواهر نصوص بگویند که زنان حقوق کم‌تری دارند آن‌ها آن ظواهر را می‌پذیرند اما این گروه می‌گویند آن ادله‌ای که از ظواهر نصوص دینی به دست می‌آید ادله پایین‌دستی است و باید با ادله بالادستی چک بشوند. اگر ناسازگار نبودند پذیرفته می‌شوند، اگر ناسازگار بودند به نفع آن اصول بالادستی که آزادی اراده، اصل عدالت و اصل کرامت است، باید کنار گذاشته بشود.

این مسئله ادله بالادستی و پایین‌دستی خیلی برای من جالب بود، به خصوص خیلی مشابه دیدمش با ایده‌ای که فضل‌الرحمان می‌دهد درباره تفسیر. یعنی او هم می‌گوید آیات قرآن را به همین شیوه ببینیم: تعدادی از آیات اصل‌اند و آیه‌های دیگر را باید براساس آن‌ها بازخوانی کرد. و خیلی جالب است که دقیقاً ایده فضل‌الرحمان خیلی موردعلاقه کسانی است که می‌خواهند تفسیری زنانه‌نگر از آیات قرآن ارائه بدهند. ایده کلی او را استفاده

داده‌اند، اشاره جزیبی‌تری بکنم. محقق داماد در نقاط مختلفی از چند کتابش به‌ویژه در کتاب «مکتب اجتهادی آخوند خراسانی» (چاپ تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۹۷) از «اجتهاد بر محور عدالت» بحث می‌کند (مثلاً صفحات ۱۸۳-۲۱۶) یا از «نقش اصل عدالت در اجتهاد شیعی و توسعه حقوق بشر» سخن می‌گوید (مثلاً صفحات ۲۱۶ تا ۲۵۳) یا از «جایگاه اصل کرامت انسانی در اجتهاد شیعی» بحث می‌کند (مثلاً صفحات ۲۵۵ تا ۲۷۶). سید محمدعلی ایازی هم، که با همین استاندارد حوزوی که عرض کردم جزو فقه‌های جوان‌تر محسوب می‌شود، در کتاب «اصل کرامت انسان به مثابه قاعده فقهی» (تهران: نشر سراسی، ۱۴۰۰) سه اصل بنیادی حاکم بر کل استنباط احکام شرعی را ۱. اصل آزادی اراده انسان، ۲. اصل کرامت و ۳. اصل عدالت به‌مثابه انصاف می‌داند. هر فهمی از ظواهر متون دینی که این سه اصل را نقض کنند باید کنار گذاشته شوند، آن هم به سود فهمی که این سه اصل بنیادی را رعایت کنند. ایازی یکی از پیامدهای پیاده‌سازی این سه اصل، به‌ویژه اصل کرامت را رفع تبعیض فقهی-حقوقی از حقوق زنان می‌داند. از نظر او «قرآن زن را در مقام آفرینش، همانند مرد از جایگاه وجودی، یکسان تلقی کرده است» (ص ۴۱). او سپس استدلال می‌کند که اصل کرامت می‌تواند تصویر زن هم‌چون جنس دوم، طفیل مرد، محکوم به اطاعت



به‌طور عینی در بعضی از این موارد اتفاق افتاده‌اند.

همهٔ مواردی که برشمردید مهم‌اند و باید به آن‌ها در جای خود پرداخت. اما به‌نظرم تبعیض‌های مرجعیتی-مدیریتی از همه مهم‌ترند. حق زنان در حکمرانی و نیز حق زنان در مرجع‌تقلیدشدن از بقیه مهم‌ترند. زیرا زنان اگر بتوانند به شکل مساوی در سازوکاری دموکراتیک حق حکمرانی داشته باشند، بتوانند وزیر و وکیل و رئیس جمهور و مدیرکل و شهردار بشوند و مانند این‌ها. اگر حق‌شان در حکمرانی رعایت شود، می‌توانند بسیاری از تبعیض‌ها را در سطوح مدیریتی کم‌کنند. اگر حق مرجعیت تقلید داشته باشند، «فقه المرأة» ای برکنار از تبعیض خواهند پروراند.

این تعبیر «فقه المرأة» الان رایج شده، همین سید کمال حیدری که ذکرش رفت، و از حصر به دور باد، یک دوره درس «فقه المرأة» داشت. حالا فرض کنید درس خارجی داشته باشیم که کسی مثل بانو مجتهده امین نسل جدید بیاید آن‌جا و درس خارج فقه‌المرأة بگذارد، احتمالاً او تلاش خواهد کرد که فقه برکنار از تبعیض ارائه کند. البته نمی‌خواهم این توهم را ایجاد کنم که همهٔ خانم‌ها تبعیض‌زدا هستند. نه، اتفاقاً کم نداریم خانم‌هایی که خودشان چرخ‌دندهٔ فرایند تبعیض‌اند ولی به‌رحال اگر پای خانم‌ها در میان فقیهان هم باز شود و حق آن‌ها در مرجعیت تقلید به رسمیت شناخته شود، در تکراری که میان خانم‌ها پیدا می‌شود خانمی که فقه‌المرأة

می‌کنند و به‌همین شکل سعی می‌کنند که آیاتی را که به‌نظرشان «بد» تفسیر شده، بازتفسیر کنند براساس آیات اصلی. به‌نظر می‌آید که شاید بشود این را به‌عنوان راه‌حلی کلی هم در حیطة تفسیر و هم در حیطة فقه دید.

خب حالا به تلاش‌های بنیادی در حیطة اصول فقه اشاره کردیم که ادله را به این دو دسته تقسیم می‌کنند. یک قدم بخواهیم جلوتر برویم به تلاش‌های موردی می‌رسیم که همان‌طور که شما هم گفتید «موردی» به‌معنای کم‌اهمیت نیست بلکه می‌خواهیم دربارهٔ مصداق‌ها حرف بزنیم. به گمان من، مسائل فقهی مربوط به زنان را می‌توان به‌شکل حدودی این‌طور دسته‌بندی کرد: حیطة شخصی که به همهٔ زنان مربوط می‌شود مثل حدود پوشش و حجاب، عورت‌بودن صدای زن، مسائل مربوط به طهارت و منع از عبادت یا ورود به مسجد؛ حیطة روابط خانوادگی که به تعامل و روابط زن و مرد مربوط می‌شود مثل قوامیت مرد، تعدد زوجات، ازدواج موقت، حق طلاق و حضانت فرزندان؛ و حیطة امور اجتماعی مثل حق قضاوت و شهادت، امامت نماز و مرجعیت، حق حکومت در جامعه، دیه و ارث.

طبیعتاً این موارد آن‌قدر زیاد است که نمی‌شود یکی‌یکی بررسی‌شان کرد اما فکر می‌کنم حالا که بحث‌های کلی را گفتیم خوب باشد کمی هم از موارد جزئی حرف بزنیم. از تحولاتی که





عراقی، بروجردی، حکیم، خمینی و گلپایگانی) در این نکته بر او ایرادی نگرفته‌اند.

اما آیت‌الله سید محسن حکیم گرچه در حاشیهٔ عروهاش به قید مردبودن مرجع تقلید اشکالی نگرفته اما در مستمسک عروهاش رأی دیگری دارد، گویی رأیش تغییر کرده باشد: «برخی از محققان فتوا داده‌اند که تقلید از زن و خنثی جایز است» (ج ۱، ص ۴۳، قم: کتابخانه مرعشی نجفی). آقای حکیم این رأی را تقویت می‌کند، نه اینکه فقط بگوید برخی محققان این را گفته‌اند. تمام ادلهٔ عقلی و نقلی برای اینکه زن نمی‌توان مرجع تقلید بشود را هم نقل می‌کند.

مهم است که به این نکته توجه کنیم که ما هیچ آیه یا روایتی نداریم که بگوییم مردان باید مرجعیت علمی داشته باشند و زنان نمی‌توانند مرجعیت داشته باشند. پس ادلهٔ مخالفان مرجعیت تقلید زنان چیست؟ ادلهٔ آن‌ها یا اطلاق روایات است، یعنی می‌گویند این روایت مطلق است و اگر منظورش زنان هم بود باید قیدی زده می‌شد. حالا جالب است که این را از آن طرف هم گفته‌اند. آن کسانی که موافق مرجعیت تقلید زنانند هم به اطلاق تمسک کرده‌اند و می‌گویند که اگر قرار بود زنان خارج شوند باید قید می‌زد که فقط مردها باشند. حالا که نزده پس زن‌ها هم می‌توانند. مخالفان می‌گویند اطلاق منصرف در جنس مرد است، اطلاق را این‌طوری می‌فهمند. موافقان می‌گویند اطلاق یعنی این‌که قید نخورده و نباید بخورد.

یا مخالفان مرجعیت زنان می‌گویند روایاتی داریم که امامان دعوت به مراجعه به «رجلی» عالم و متقی در

تبعیض‌گریز داشته باشد هم احتمالاً پیدا می‌شود. من در پاسخ به سؤال بعدی به حق حکمرانی زنان خواهم پرداخت. این جا به حق مرجعیت آن‌ها می‌پردازم.

بر اساس پژوهشی که آقای شیخ زین‌العابدین نجفی، فقه‌پژوه، در مقاله‌ای با عنوان «زن و مرجعیت تقلید از منظر فقه امامیه» انجام داده (در فصلنامهٔ شیعه‌شناسی، ۱۳۹۶) تا زمان شهید ثانی هیچ یک از فقیهان برای منصب افتاء (یعنی مرجعیت تقلید، به زبان امروزی) شرط مرد بودن نگذاشته بودند. شهید ثانی گویا نخستین کسی است که در کنار شرایط دیگری مثل بلوغ، عقل و قدرت بر استنباط احکام فقهی، و تقوا، شرط مردن بودن (رجولیت) را نیز برای مرجعیت تقلید می‌افزاید و حتی بر آن ادعای اجماع می‌کند که البته می‌دانیم خیلی از این ادعای اجماع‌ها آب برمی‌دارد و دقیق نیست. پس در تشیع اولیه شرط مردبودن نبوده و شهید ثانی آن را باب کرده اما بعد این شرط جا می‌افتد به طوری که هنوز در میان فقیهان معاصر هم این شرط دیده می‌شود.

مثلاً آقای نجفی اشاره می‌کند که سید کاظم طباطبایی یزدی، فقیه صاحب‌نام ضد مشروطه و معروف به صاحب عروه، در کتاب مشهورش «عروة الوثقی»، که خیلی از فقیهان بر آن حاشیه و مستمسک زده‌اند و یکی از مهم‌ترین متون فقهی است که بر فقه شیعه تا زمان حال اثر گذاشته، مرد بودن را از شرایط مرجعیت تقلید می‌داند. نجفی می‌گوید تمام فقیهانی که بر عروه حاشیه زده‌اند (مثل نائینی، آقا ضیاء



حمیده مصفا، که زنی عالم و فقه‌دان بوده، ارجاع می‌دهد. می‌دانیم که اعمال حج خیلی پیچیده است و اگر کسی فقه حج را بداند دیگر مایه افتخار است چون پیچیدگی زیادی دارد. به همین دلیل است که آقای جناتی می‌گوید موضوع در باب زنان واضح است. چون هیچ دلیل نقلی علیه مرجعیت زنان نداریم، حدیث به سودش هم داریم. ایشان می‌گوید واضح است. نمی‌گویم همه می‌گویند واضح است، ولی برای آقای جناتی واضح است.

جالب این جاست که برخی فقیهان مخالف مرجعیت تقلید زن متوجه این نکته بوده‌اند که دلیلی نقلی علیه جواز تقلید زن نیست. ولی باز هم مخالف‌اند. چرا؟ توضیح می‌دهم. مثلاً آیت‌الله خویی تمام دلایل علیه جواز تقلید از زنان را در کتاب خودش «تنقیح عروه الوثقی» نقد می‌کند و می‌گوید این‌ها هیچ‌کدام تمام نیست.

آقای خویی می‌گوید [افزوده‌های میان قلاب توضیحات گوینده است]: «تقلید از زن به هیچ‌روی جایز نیست. [عجب! شما که گفتید همه ادله علیه مرجعیت تقلید زنان خراب است، پس چرا تقلید جایز نیست؟] زیرا ما از مشرب و مذاق شارع استفاده می‌کنیم که تنها وظیفه مورد انتظار از زنان پوشیده‌بودن و پرداختن به امور خانه است، نه دخالت در اموری که با وظیفه یادشده [یعنی امور خانه] منافات دارد. آشکار است که متصدی امر افتاء [یعنی مرجع تقلید] شدن به حسب عادت موجب می‌شود که شخص، خویش را در معرض مراجعه و سؤال و

امور دینی می‌کنند و واژه رَجُل را به معنای جنس مرد گرفته‌اند. فقیهانی که با مرجعیت زنان موافق‌اند

می‌گویند این «رَجُل» از باب غلبه است، چون در آن زمان عالمان دینی عموماً مرد بوده‌اند از بابت اغلیبی واژه «رجل» آمده، نه این‌که اشاره داشته باشد به جنس مرد. جنس مرد هیچ خصوصیتی ندارد. فقیه‌ی داریم به‌نام آیت‌الله شیخ ابراهیم جناتی (با جنتی اشتباه نشود) که در داوری صریحی جمع‌بندی می‌کند که آیا بالاخره می‌شود از زنان تقلید کرد یا نه، آیا می‌شود رساله یک مجتهد را بخریم و در درس خارج او شرکت کنیم؟

جناتی این‌طور می‌گوید: «جواز تصدی مرجعیت تقلید برای زنان، در ادله و منابع فقهی اجتهادی بسیار روشن است (یعنی می‌گوید می‌شود از زنان تقلید کرد) و به گمان من کوچک‌ترین ابهامی در آن راه ندارد. (یعنی می‌گوید نه تنها ادله شرعی می‌گویند می‌شود از زنان تقلید کرد بلکه به جز این نمی‌گویند، یعنی ابهامی هم ندارد، چندصدایی هم نیست) با آن‌که در برخی از مسائل دیگر، در ادله روایات تعارض دارد (یعنی می‌گوید در برخی امور دیگر یکی می‌گوید می‌شود یکی می‌گوید نمی‌شود) اما در این زمینه هیچ روایتی که با ادله جواز تعارض داشته باشد وجود ندارد» (ادوار فقه، تهران: نشر کیهان، ۱۳۷۴، صفحه ۳۶۸).

البته همه این‌ها را آقای نجفی هم در مقاله‌اش آورده است. حتی آقای جناتی به حدیث صحیح‌السندی استناد می‌کند که در آن امام صادق برای دانستن اعمال حج، فرد سؤال‌کننده را به زن عالمه‌ای به نام



و پایین‌دستی با هم سازگار بود، از روی هر دو. اما اگر سازگار نبود و تعارض پیدا کرد از روی ادله بالادستی می‌فهمیم. حالا اینجا در ادله پایین‌دستی که هیچ چیزی علیه مرجعیت تقلید زنان نداریم، ادله بالادستی چه‌طور؟ آیا مقتضای سه اصل آزادی اراده، کرامت و عدالت انسان این است که زنان بتوانند مرجع تقلید بشوند یا نه؟ به نظر می‌رسد که این اصول اقتضا دارد که بتوانند. این‌جا حتی اگر ادله پایین‌دستی تعارض داشت باید کنارشان می‌گذاشتیم دیگر چه‌رسد به این مورد که اصلاً تعارض هم ندارد. بر این اساس مرجعیت تقلید زنان جواز دارد.

مسئله مشابه دیگری که داریم مسئله ولایت است که مربوط به حقوق اجتماعی زنان می‌شود. از آنجا که هر مسئولیتی که از جمله شئون ولایت باشد قابل واگذاری به زن نیست، یعنی قرار نیست که زنان بر مردان یا بر جامعه ولایت داشته باشند. در نتیجه، حق امامت جماعت، قضا، مرجعیت و به‌طریق اولی حاکمیت جامعه هم قابل واگذاری به زنان نیست. درباره این موضوع چه می‌توان گفت؟

بله، من عرض کردم که دو تا مسئله در ساحت اجتماعی‌تر حقوق زنان مهم‌تر است. ساحت خانواده و ساحت شخصی هم هر دو مهم‌اند. ساحت سوم که اجتماعی‌تر است مهم‌تر است، چون سرریز می‌کند روی دو ساحت دیگر. البته از آن دو ساحت هم روی

جواب قرار دهد، [بالاخره هر روز باید بیایند منزلش و سؤال کنند] زیرا مقتضای ریاست مسلمانان چنین است [دقت کنید که آقای خویی مقام افتاء را با مقام ریاست مسلمانان یکی می‌بیند که این خودش محل اختلاف است. اخباریان اصلاً مخالف این بودند که فقیه مقام افتاء دارد، اما کسی موافق مقام افتاء هم باشد ممکن است آن را با ریاست مسلمانان یکی نبیند]. در حالی که شارع هرگز راضی نیست که زن خود را در معرض این امور قرار دهد. [اینجا آقای خویی به نوعی پرده‌نشینی دستور می‌دهد. چرا روی پرده‌نشینی تأکید می‌کنم؟ چون می‌دانیم که مرحوم مطهری در کتاب «مسئله حجاب» می‌گوید حجابی که اسلام برای زن آورده به معنای پرده نشینی نیست ولی این‌که آقای خویی می‌گوید گویا همان پرده‌نشینی است].» (تنقیح عروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۲۶، چاپ مؤسسه آل‌البیت).

دوباره ببینیم چه شد: آقای خویی هم که فقیه فحل و برجسته‌ای است حواسش هست که ما ادله نقلی نداریم علیه مرجعیت تقلید زنان، در عین حال نمی‌خواهد بپذیرد جواز مرجعیت تقلید زنان را. او به چیزی تمسک می‌کند به نام «مذاق شارع». مذاق شارع یعنی چه؟ یعنی من که فقیهم، سال‌ها با فقه در تماس، از «روح شریعت» به تعبیر امروزی چنین برداشتی دارم. حالا مذاق شارع را از ادله بالادستی می‌فهمیم یا از ادله پایین‌دستی؟ اگر ادله بالادستی



یادم است آقای محمد مجتهدشبه‌ستری، نواندیش و روشنفکر دینی، در جوانی‌اش به همراه جمع دیگری کتابی ترجمه کرده بود که همین ادعاهای علمی را درآورده بود تا نشان بدهد اگر احکام فقهی زن و مرد مساوی نیست به این دلیل است که زن‌ها مغزشان این‌طوری است و عقل‌شان کم‌تر است، به‌خاطر همین حقوق‌شان هم کم‌تر است. آقای شبه‌ستری می‌گفت که آیت‌الله بروجردی هم به‌خاطر آن کتاب از ما تقدیر کرد. خب علامه طباطبایی هم تحت‌تأثیر همان فضای علم‌زده گذشته است و این‌ها را می‌آورد.

ولی البته آیت‌الله منتظری و کسان دیگری این برداشت را نقد کرده‌اند و گفته‌اند قوامیت تنها مربوط به امور خانوادگی است و حتی در امور خانوادگی هم دلالت اصلی قوامیت به این است که نفقه (خرجی زندگی) بر مرد واجب است. «الرجال قوَّامون علی النساء» یعنی مرد باید خرج زندگی را بدهد. بر این اساس، قوامیت غیر از قیومیت است. آن تفسیر موسعی که علامه و دیگران می‌کنند براساس قیومیت (یعنی همه‌کاره‌بودن مرد) است و از آیه قیومیت برداشت نمی‌شود بلکه قوامیت را به معنای قوامیت مالی گرفته‌اند.

هیچ روایتی هم علیه حکمرانی زنان نداریم مگر یک روایت از امام باقر که می‌گوید: «بر زنان عهده‌داری اذان‌واقامه‌گفتن و امامت جمعه و جماعت نیست و زن بر مسند قضاوت نباشد و حکومت نکنند.» اما فقیهان نشان داده‌اند که این

این یکی سرریز می‌کند ولی این چون ارتباط بیشتری با اجتماع دارد مهم‌تر است: یکی حق زنان در این است که مرجع تقلید بشوند در امور فقهی، یکی دیگر هم حق ولایت یعنی حکمرانی سیاسی-اجتماعی است.

مهم‌ترین دلیل کسانی که ریاست سیاسی-اجتماعی زنان را به دلایل شرعی رد می‌کنند آیه «الرجال قوَّامون علی النساء» (نساء: ۳۴) است، که مردان بر زنان «قوامیت» دارند. حالا قوامیت یعنی چه، خواهم گفت. قوامیت در این آیه را این عده به معنای ریاست در همه شئون اجتماعی گرفته‌اند. مثلاً علامه طباطبایی در تفسیر المیزان همین برداشت موسع از آیه را دارد. بعد به‌طور طبیعی به‌عنوان یک فیلسوف این سؤال برایش پیش می‌آید که چرا خدا باید چنین قوامیت وسیعی را به مردان داده باشد و از زنان گرفته باشد؟

آقای طباطبایی علت قوامیت جنس مرد بر جنس زنان را این می‌داند که خردگرایی مردان بیشتر از زنان است. آقای طباطبایی تحت‌تأثیر جریانی است که در چهار-پنج دهه گذشته به‌راه افتاده و می‌توان از آن به «علم‌مالی» دین تعبیر کرد، یعنی یک‌سری فروعات فقهی داریم و برایشان توجیهاات علمی پیدا می‌کنیم. می‌دانیم که علم هم به هر حال نهادی عموماً مردسالار بوده است. از جمله برخی کشفیاتی که در چهار-پنج دهه گذشته بوده و الان دیگر وجود ندارد و ابطال شده این بوده که مغز زن‌ها از مردها کوچک‌تر است و عقل‌شان کم‌تر است. این حجم آثار ترجمه هم می‌شده به فارسی.



کنیم (مثل آن کاری که آیت‌الله خویی کرده بود) و خروجی‌اش این است که راه برای بازنگری در فقه اقتدارگرا، تساوی‌گریز و تبعیض‌گرا باز است.

البته این‌که این راه چه قدر باز است و چه قدر این فقه اقتدارستیز، تساوی‌گرا و تراز نوین این بخت را دارد که تبدیل به جریان اصلی بشود، [این] را باید از جامعه‌شناسان و روان‌شناسان اجتماعی و جریان‌شناسان پرسید و حوزه کاری من نیست و اگر هم چیزی بگویم شنونده‌ام. همان‌طور که عرض کردم، تنها می‌توانم ابراز امیدواری کنم که جریان فقه تراز نوین، فقه اقتدارستیز و برابری‌گرا، فقه تبعیض‌ستیز، فقه دیگری‌پذیر رو به گسترش باشد، چه جنگیدن با تکفیر باشد چه با نابرابری‌های حقوقی و امیدوارم که به عمر من و شما قد بدهد که شاهد پاگرفتن چنین فقهی باشیم.

من هم امیدوارم. امیدوارم به قول بولت این‌جا هم جزو حاشیه‌هایی باشد که - البته احتمالاً اگر به کثرت‌گرایی فکر کنیم نباید بگوییم که تبدیل بشود به گفتمان مسلط - این قدرت را پیدا کند که به مرکز نزدیک باشد. خیلی ممنونم از فرصتی که در اختیار دورنما قرار دادید، خیلی بحث جالبی بود، مثال‌هایی که از فقهای مختلف آوردید خیلی برای من جالب بودند. فکر می‌کنم برای خیلی از بیننده‌ها و شنونده‌های ما هم جدید باشند و دریچه جدیدی را باز کردند به روی بخشی از دیدگاه‌های فقها که کم‌تر شنیده‌ایم‌شان. متشکرم.

خیلی ممنونم از شما و دورنما. امیدوارم که عمر دورنما بلند باشد.

حدیث هم ضعیف است زیرا چند تن از راویان حدیث یا تضعیف شده‌اند یا مجهول‌الحال‌اند. در مجموع این حدیث قوی نیست. روایت مشابهی از پیامبر هم داریم که وضع مشابهی دارد از حیث صحت سند.

یکی از فقهای معاصری که به‌عنوان یک اصل اولی مدافع فقهی ریاست زنان در همه امور سیاسی و اجتماعی است و تمام دلایل فقهی علیه آن را نقد کرده آیت‌الله دکتر شیخ عبدالهادی فضل‌ی، فقیه شیعه عربستانی و از شاگردان محمدباقر صدر، است. فضل‌ی به‌طور خاص مقاله مفصلی در همین باب دارد با عنوان «ولایة المرأة في الإسلام: قراءة في ضوء الفقه الإسلامي» (ولایت زن در اسلام، خوانشی در پرتو فقه اسلامی) که سال ۲۰۰۵ میلادی در مجله «المنهاج» چاپ شده. روایتی از آرای فضل‌ی در این مقاله را می‌توان در نوشتاری فارسی از دکتر شیخ علی الهی، فقه‌پژوه، یافت. عنوان این مقاله این است: «بررسی فقهی ریاست جمهوری زنان بر اساس دیدگاه شیخ عبدالهادی فضل‌ی» (تارنمای دین آن‌لاین، ۱۳۹۹). فضل‌ی آن‌جا تمام ادله نقلی را نقد می‌کند و درواقع، نه به این صراحتی که عرض کردم، اما او هم تحت‌تأثیر ادله بالادستی است. ادله بالادستی که می‌گوید ما زن و مرد را مساوی آفریدیم، هر انسانی دارای کرامت است، اصلی که بر عدالت به‌مثابه انصاف تأکید می‌کند و آزادی و اختیار انسان را اصل می‌داند. این‌ها را ادله بالادستی می‌گیریم و اگر چیزی با این‌ها در تعارض افتاد در آن تردید می‌کنیم. و مذاق شارع را هم متعارض با این ادله بالادستی نمی‌توانیم تعبیر

