

تحلیل و نقد برابری جنسیتی از منظر نصر حامد ابوزید

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۱

محمد علی میرزایی^۱

سعید ارجمندفر^۲

سمیه توسلی^۳

چکیده

برابری جنسیتی از مسائل کلیدی در حوزه مطالعات زنان است که اندیشه بسیاری از اندیشمندان روشنفکر و طرفداران حقوق زن در جهان اسلام را به خود مشغول داشته است. نصر حامد ابوزید نیز به عنوان اندیشمندی عقل گرا و نواندیش، بر این مسأله، تأکید بسیاری داشته و مهم ترین عامل نابرابری جنسیتی در جوامع اسلامی را در عقل گرایی و نادیده گرفتن ابعاد انسانی، تاریخی و اجتماعی متون دینی، می داند. از همین رو نیز وی به نقادی گفتمان دینی پرداخته و با تاریخمند خواندن احکام و آموزه های قرآنی، چون قوامیت، ازدواج و میراث و نیز با توجه به دگرگونی موقعیت زن در دوران معاصر، چنین آموزه هایی را ناکارآمد و مخالف با اصل برابری و عدالت خواهی قرآن، می داند. اما باید گفت، دیدگاه ابوزید، علی رغم جنبه های مثبت و روزآمد خود، دارای نقدهای بسیاری چون منافات اصل برابری جنسیتی با عدالت قرآنی و عدم پذیرش تاریخمندی احکام و آموزه های اساسی قرآن، است؛ بنابراین، اهمیت و ضرورت این مسأله سبب شده است در این مقاله، به روش کیفی و با رویکردی توصیفی - تحلیلی، به تحلیل و نقد مسأله برابری جنسیتی از منظر ابوزید، بپردازیم. شیوه گردآوری اطلاعات نیز، به صورت کتابخانه ای و از طریق مطالعه و تأمل در آثار و تالیفات ابوزید می باشد.

کلیدواژه ها: برابری جنسیتی، عدالت، مسائل زنان، تاریخمندی، نصر حامد ابوزید.

۱. عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه: tamaddon.islamy@gmail.com

۲. عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه: saeed-arjmandfar@miu.ac.ir

۳. دانش پژوه دکتری گروه علمی کلام اسلامی مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول): s.tavassoli.95@gmail.com

مسأله برابری جنسیتی از مهم‌ترین و کلیدی‌ترین مسائل در حوزه مطالعات زنان است که اندیشمندان فمینیسم و مدافعان حقوق‌زن، مشتاقانه به دنبال استیفای آن هستند؛ زیرا در طول تاریخ اندیشه بشری، آن‌چه بیش از همه، چهارچوب ادراکی آدمی را نسبت به جنسیت، شکل بخشیده است، تفکر ریشه‌دار مردسالاری و وجود باورهای ناروا، نسبت به زنان است. چنین اندیشه‌ای پیوسته از طریق باورها، فرهنگ و زبان، تولید و بازتولید شده و سبب نهادینه و قاعده‌مندی نابرابری جنسیتی، گشته است. اما در چند دهه اخیر، به موازات تحولات گسترده در موقعیت و توانمندی‌های زنان، این تفکر غالب، دگرگون شده و بنیان‌های نابرابری جنسیتی، تضعیف گردیده است (احمدی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۷۶-۱۵۶-۱۵۵).

چنین دگرگونی‌ای در جوامع اسلامی نیز که سنت‌ها، عرف‌ها و هنجارهای دینی و اجتماعی در آن نقش پررنگی در موقعیت‌مندی زنان ایفا می‌کند، بسیار موثر بوده است. به گونه‌ای که در سال‌های اخیر به فراخور افزایش آگاهی‌ها و بسط و گسترش مدرنیته و نیز نفوذ مکتب فمینیسم، زن و مسائل وی، مورد عنایت و توجه بسیاری از جریان‌های فکری و اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است. در این میان، اندیشمندان عقل‌گرا و نواندیش، تلاش کرده‌اند تا با اتکا به عقلانیت خودبنیاد، تاریخی‌نگری در فهم نصوص دینی، مقاصدگرایی، نقد شریعت‌گرایی و...، تفسیر و تحلیل‌های نوینی از مسائل زنان، ارائه دهند که بیشترین هم‌سویی را با اقتضائات عصر حاضر و ارزش‌های مدرنیته، چون برابری و آزادی، داشته باشد. (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳: ۵۳/۳-۵۴)

بنابراین اهمیت این مسأله پژوهشی سبب شده است در این نوشتار، به تحلیل و نقد برابری جنسیتی از منظر دکتر نصر حامد ابوزید که از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین متفکرین چنین رویکردی است، پردازیم. وی که اندیشمندی عقل‌گراست، با تأثیرپذیری از روش‌ها و فلسفه‌های نوین در غرب، ریشه مصائب و چالش‌های زن مسلمان، از جمله نابرابری جنسیتی را در سنت‌گرایی و عقل‌گریزی جوامع اسلامی دانسته و راه برون‌رفت از این بحران را نیز در خوانش عقلانی نصوص دینی و مبارزه با ظاهرگرایی و جزم‌اندیشی می‌داند (ابوزید، ۲۰۰۴: ۱۲-۹۴-۹۳)، اما باید توجه داشت، ابوزید در آثار خود، به صورت مستقل و خاص به مسأله برابری جنسیتی و ابعاد آن نمی‌پردازد؛ بلکه همواره، در ذیل سایر نظریات خویش نسبت به متن، انسان، جامعه و تاریخ و یا در قالب مصادیق مختلف، به این مسأله ورود می‌کند؛ بنابراین، تحلیل و نقادی دیدگاه ابوزید در مسأله برابری جنسیتی، نیازمند مطالعه عمیق و تحلیل دقیق می‌باشد.

در خصوص پیشینه مسأله پژوهشی، باید گفت، تاکنون در رابطه با ابوزید و نظریات علمی وی، پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته است؛ اما بخش اعظم این پژوهش‌ها، ناظر به نظریه تأویل و تاریخ‌مندی متن است. از همین رو به سایر نظریات ابوزید، توجه کمتری شده است. البته در سال‌های اخیر مقالاتی نظیر: «نقد برخی ادعاها و مبانی ابوزید در کتاب دوائر الخوف»، اثر مرتضی رستگار؛ مقاله «افکار من کتاب (دوائر الخوف قراءة فى خطاب المرأة) للمفكر نصر حامد أبوزيد»، اثر زینب تبوه؛ مقاله «قراءة جديدة لوضع المرأة فى الخطاب العربى المعاصر، نصر حامد أبوزيد» اثر سعدیه مفرح؛ مقاله «وقفه مع د. نصر حامد أبوزيد فى نظره الى تعدد الزوجات»، اثر زین العابدین شمس‌الدین و پایان‌نامه «نقد نگاه تاریخی به احکام فقهی، با تأکید بر دیدگاه نصر حامد ابوزید»، اثر راضیه موحدی‌نیا و...؛ در خصوص دیدگاه‌های ابوزید در حوزه مسائل زنان، نگاشته شده است. اما با توجه به جستجوی انجام گرفته، می‌توان مدعی بود، تاکنون کتاب، پایان‌نامه و یا مقاله‌ای منطبق با موضوع، حدود و قیود مطرح شده در این مقاله، تدوین نشده است.

بنابراین، عبارت «مسأله برابری جنسیتی از منظر نصر حامد ابوزید چگونه تحلیل و نقد می‌شود؟» سؤال اصلی این پژوهش است که برای وصول به پاسخ آن، تلاش می‌شود، پس از بیان چستی برابری جنسیتی از لحاظ مفهومی و اصطلاحی، به تحلیل و ارزیابی معنا و ملاک برابری جنسیتی از منظر ابوزید و تبیین قرائت وی از برابری جنسیتی در قرآن، پردازیم. در ادامه نیز، برای فهم و تحلیل بهتر دیدگاه ابوزید، برخی از مهم‌ترین مسائل فقهی - حقوقی زنان در جوامع اسلامی، چون مسأله قوامیت و افضلیت مردان بر زنان، ازدواج و طلاق و مسأله ارث در قرآن را که وی در خلال آن به تفسیر دیدگاه خویش نسبت به برابری جنسیتی پرداخته است، مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌دهیم. شایان ذکر است، در این مقاله، از روش کیفی با رویکرد توصیفی - تحلیلی، استفاده شده است و گردآوری اطلاعات نیز، به شیوه کتابخانه‌ای و از طریق مطالعه و تأمل در آثار ابوزید، می‌باشد.

چستی برابری جنسیتی

بسیاری از اندیشمندان علوم اجتماعی و صاحب‌نظران فمینیسم، میان دو واژه «جنسیت»^۱ و «جنس»^۲ تمایز قائل هستند (ساروخانی، ۱۳۷۰: ۹۰۵) برای این اندیشمندان، واژه جنس ناظر به ویژگی‌های بیولوژیکی و

1. Gender.

2. Sex.

زیست‌شناختی متفاوت میان زن و مرد است و واژه جنسیت، ناظر به ویژگی‌هایی است که منشأ زیست‌شناختی نداشته، بلکه عوامل اجتماعی و فرهنگی، سبب بروز آن‌ها، شده است (بستان، ۱۳۹۱: ۳)؛ به عبارت بهتر، جنسیت یک امر مصنوع و برساخته است، اما جنس، امری طبیعی و بیولوژیک می‌باشد (سفیری، ۱۳۸۸: ۱۹).

واژه «برابری»^۱ نیز در لغت به معنای تعادل، تساوی، یکسانی و مساوات است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۴۴۹۸)؛ بنابراین، «برابری جنسیتی»، بدان معناست که زن و مرد، در تمام عرصه‌ها از جمله آموزش، کار، سیاست اجتماع و فرهنگ، حقوقی یکسان و برابر دارند و تفاوت‌های جنسی و بیولوژیکی، نباید عامل تبعیض، بی‌عدالتی و محدودیت میان دو جنس گردد (Anonymous, 2017:3; Hannan et al, 2022: 10-11)؛ البته امروزه در ادبیات مدافعان حقوق زن، به جای «برابری جنسیتی» بر «عدالت جنسیتی» تاکید شود. اما باید توجه داشت، مراد از عدالت جنسیتی در ادبیات این گروه، ایجاد تبعیض مثبت و موقتی به نفع زنان است، تا به واسطه آن، به تحقق برابری جنسیتی کامل میان دو جنس دست یابند (علاسوند، ۱۴۰۱: ۱۴۰۶)؛ بنابراین، در این تعبیر نیز، تنها ارزش قابل تصور، برابری است و نه هیچ امر دیگری.

معنا و ملاک برابری جنسیتی از منظر ابوزید

ابوزید در تحلیل مسائل زنان، قائل به برابری جنسیتی است؛ چرا که از منظر او در اسلام، زن و مرد در انسانیت و ویژگی‌های انسانی از جمله عقلانیت، آزادی، حقوق و تکالیف، برابر هستند و تفاوت آنها تنها در تفاوت‌های جنسی و بیولوژیکی است. این در حالی است که تفاوت‌های بیولوژیکی و جنسی، هرگز عامل تفاوت در انسانیت و پذیرش نابرابری‌های جنسیتی که ریشه‌های اجتماعی و فرهنگی دارد، نمی‌باشد؛ بنابراین، در نزد ابوزید، مسائل زنان هرگونه که تفسیر شود، ذاتاً ماهیتی انسانی، اجتماعی و به تبع، جنسیتی دارد. بدین معنا که این مسائل بخش بنیادینی از مسأله هستی اجتماعی انسان در شرایط تاریخی هستند (ابوزید، ۲۰۰۴: ۸۵)؛ بنابراین، انکار واقعیت اجتماعی مسائل زنان و وارد کردن آن، در سایر حوزه‌ها چون دین و متون دینی، در حقیقت تحریف و از بین بردن امکان بحث آزاد و عقلانی درباره زنان است (همان: ۸۶).

چنین اعتقادی، ابوزید را بر آن داشت که به نقادی گفتمان دینی و سنتی حاکم در جهان اسلام بپردازد؛ زیرا مدعی است، گفتمان دینی همواره روی جنبه‌های بیولوژیک و طبیعی زن متمرکز می‌کند و با این کار در حقیقت،

1. Equality.

موجودیت انسانی زن را انکار می‌کند (همان: ۸۵). امری که زنان را در حصار دیوارهای خانه و نقش‌های مادری و همسری اسیر کرده و مرد را در کانون توجه و محور فعالیت‌های اجتماعی قرار می‌دهد (همان: ۸۰-۸۱). گویی این شیوه از زندگی برای زنان، یک تقدیر متافیزیکی و اجتناب‌ناپذیر است (همان: ۲۹).

از منظر ابوزید، این مسأله زمانی دشوارتر می‌شود که گفتمان دینی، برای تثبیت و تأکید این وضعیت نابرابر، به متون دینی استناد می‌جوید. در حالی که همین استناد جویی به متون دینی، راه را برای طرح مسأله جنس به جای انسان، هموار می‌کند؛ بنابراین، هرگز مجالی برای طرح برابری جنسیتی، با مبنای اشتراک در انسانیت و برابری حقوقی و اجتماعی، فراهم نمی‌شود و بدین‌سان زن در جهان اسلام، از جایگاه برابری و مشارکت با مرد، به جایگاه خدمت‌گزاری مرد، تنزل می‌یابد (همان: ۱۰۸-۱۰۹).

باید گفت، در نگاه ابوزید، تمدن عربی-اسلامی، تمدن متن است. بدین معنا که تمام شالوده نظام فرهنگی، سیاسی و اجتماعی آن بر مبنای متن دینی، شکل گرفته است، اما متن دینی به جهت به حاشیه رفتن عقل و عقل‌گرایی در جهان اسلام، از هدف اصلی خود که تحقق عقلانیت و مساوات در روابط اجتماعی و حقوقی است، خارج گشته و این امر سبب به حاشیه رفتن عقل و سلطه متون در جوامع اسلامی شده است. امری که گفتمان دینی و سنتی با تکیه به مرجعیت سنت و در اختیار گرفتن فهم و تفسیر متون، بیشترین بهره را از آن برده‌اند (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۱: ۷۴ تا ۱۰۲)؛ زیرا بدین وسیله، حاکمیت سیاسی و حاکمیت دینی را توأمان از آن خود کردند و در این امر تا جایی پیش رفتند که به شکل مکانیکی میان نصوص دینی و قرائت‌های خویش از دین، این همانی برقرار کردند؛ بنابراین، حق تفسیر دین و صدور احکام و قوانین دینی و اجتماعی را به صورت انحصاری از آن خود نمودند (همان: ۶۵).

همچنین این گفتمان، با نادیده گرفتن اصل تاریخمندی و فاصله تاریخی متون با اقتضانات عصر حاضر، تلاش می‌کند، نیازهای انسان در دوران معاصر را با روزگار پیشین منطبق سازد و راه حل تمام چالش‌ها و پرسش‌های جوامع اسلامی را در گذشته‌ای دور جستجو کند (همان: ۱۰۵ تا ۱۱۰)؛ بنابراین، زن مسلمان همواره باید، تفاسیر، تأویلات، افکار و سنت‌های گذشتگان را به دوش کشد. سنت‌هایی که توسط فقیهان و مفتیان به آن رنگ قداست و دیانت زده شده‌است و اجازه نقد و بازنگری آنها را به احدی نمی‌دهند؛ حتی اگر ره‌آورد آن نابرابری جنسیتی برای زنان، باشد (ر.ک: ابوزید، ۲۰۰۴: ۲۷۷).

ابوزید همچنین، برای توجیه دیدگاه خویش در مسأله برابری جنسیتی، به خوانش تاریخمند و تفکیک آیات

قرآن، روی می‌آورد که در ادامه به توضیح آن می‌پردازیم.

تقریر ابوزید از برابری جنسیتی در قرآن

ابوزید معتقد است، در قرآن، اصل عدل در رأس قوانین هستی قرار گرفته است؛ زیرا خداوند، بنابر صریح آیات قرآن، خود قائم بالقسط است (آل عمران: ۱۸) و جهان هستی، قلمرو تجلی صفت عدل الهی می‌باشد (ابوزید، ۱۳۷۶: ۳۳۳)؛ بنابراین در قرآن، همه انسان‌ها با هم برابر هستند و این برابری نیز عطیه‌ای الهی است که در چارچوب نفس واحد (نساء: ۱) و شرافت و کرامت انسان به او اعطا شده است (اسری: ۱۳) (ابوزید، ۱۳۹۳: ۱۴۵-۱۴۶)؛ بنابراین، می‌توان گفت، برابری و ایجاد مساوات میان دو جنس، حقیقت حقه و هدف نهایی اسلام است (ابوزید، ۲۰۰۴: ۶۹).

اما در این جا مسأله وجود دارد و آن دسته‌ای از آیات قرآنی است که نابرابری در روابط اجتماعی، به ویژه میان دو جنس را تأیید و تصدیق می‌کند. ابوزید برای رهایی از این مسأله، ابتدا به تفکیک میان آیات قرآن در دو سطح دینی - معنوی و اجتماعی - تاریخی، می‌پردازد. از منظر او در سطح دینی - معنوی قرآن، ارزش‌هایی وجود دارد که با عدالت، برابری و ارزش‌های کل‌گرایانه و انسان‌گرایانه در عصر حاضر مطابقت دارد؛ ارزش‌هایی نظیر اشتراک در خلقت، کرامت انسانی، تکالیف، معاد و پاداش برابر. اما در سطح اجتماعی - تاریخی قرآن که به روابط و مناسبات اجتماعی عصر نزول اختصاص دارد، چنین امری کلیت ندارد؛ بنابراین، قرآن در این سطح، روابط اجتماعی و مناسبات میان افراد در عصر نزول را گاه رد کرده و طرحی نو می‌آورد، گاه نقد و گاه تأیید می‌کند (ابوزید، ۱۳۹۳: ۱۴۵-۱۴۶).

چرایی این امر نیز از آن رو است که به اعتقاد وی، تمامی متون، از جمله متون دینی، آینه تمام‌نمای فرهنگ مولف و مخاطبان آن است (ابوزید، ۱۹۹۶: ۲۶)؛ بنابراین، قرآن نیز محصول و فرآورده‌ای تاریخی و فرهنگی است که در مدت بیش از بیست سال در یک واقعیت تاریخی و فرهنگی شکل گرفته است و سپس به آن شکل بخشیده است (ابوزید، ۲۰۱۴: ۲۴-۲۶). این نگاه تاریخی به قرآن، این نتیجه اساسی را در بر دارد که بسیاری از احکام و حقوق مطرح شده در متون دین، به ویژه در بخش‌هایی که مربوط به حوزه اجتماعی و رفتار فرهنگی است، از دلالتی زنده در تاریخ به شواهد تاریخی تبدیل شوند (وصفی، ۱۳۸۸: ۲۸-۲۹).

ابوزید مدعی است، نباید انتظار داشت که توصیف قرآن از برابری در عرصه روابط اجتماعی و جنسیتی، با

فهم کنونی ما از برابری و عدالت سازگار باشد. اما می‌توانیم مشاهده کنیم که قرآن چه نظامی را مطابق با واقعیت عصر نزول، تثبیت می‌کند؛ زیرا قرآن، در میان همین نظام نابرابر حاکم در عصر نزول تلاش می‌کند، نظام برده‌داری را تعدیل سازد، سهم ارث برای زنان قائل شود و حتی چند همسری را که حدی برای آن وجود نداشت، به چهار همسر محدود سازد (ابوزید، ۱۳۹۳: ۱۴۹).

به اعتقاد ابوزید در این سطح از قرآن، ما با جامعه‌ای رو به رو هستیم که قویاً بر پایه نظام طبقاتی و مردسالاری تقسیم بندی شده است. در این جامعه، انسان‌ها به دو گروه برده و آزاد تقسیم می‌شود و تفاوت عمیقی میان دو جنس وجود دارد. اما قرآن کریم هرگز از این نظام طبقاتی کاملاً دفاع نکرده است، بلکه در مواردی کوشیده تغییراتی در آن ایجاد کند. تغییراتی که نشان می‌دهد قرآن، بیش از آن که به دنبال تحقق یک انقلاب در عرصه اجتماعی باشد، به دنبال اصلاح اجتماعی است. اصلاحی که به مرور و از دل تغییرات کوچک تحقق می‌یابد (همان: ۱۴۷)؛ بنابراین، همواره در تفسیر و تأویل آیات قرآن به خصوص آیات مرتبط به مسأله زن، باید بر ساختار و بافت‌های اجتماعی و فرهنگی قرآن در عصر نزول توجه کنیم. همچنین در این مسیر بیش از همه باید از عقل و عقلانیت استعانت جوید؛ زیرا تنها این عقل است که قدرت تعیین و تشخیص فرع و اصل گفتارهای قرآنی را دارد و زمینه تحقق برابری میان زن و مرد را فراهم می‌سازد (ابوزید، ۲۰۱۰: ۲۲۹).

نقد و ارزیابی

نقد و ارزیابی مبانی نظری دیدگاه ابوزید

بی‌گمان هر اندیشه‌ای که در قالب یک نظریه علمی یا دیدگاه خاص ارائه می‌گردد، متکی بر مبانی و ساختارهای کلان نظری است (خاکی قراملکی، ۱۳۹۰: ۱۲۴)؛ بنابراین نقد و ارزیابی دیدگاه ابوزید نیز، بدون شناخت و نقادی مبانی نظری که وی در بستر آن به تعقل و اندیشه‌ورزی پرداخته است، امکان پذیر نمی‌باشد. یکی از مهم‌ترین مبانی نظری ابوزید در تحلیل برابری جنسیتی، اتکا به عقل‌گرایی خودبنیاد است. عقل‌گرایی که به استغنا و خودبستگی عقل آدمی در شناخت انسان و هستی، باور داشته و جایگاه وحیانی به آن می‌بخشد (ر.ک: همتی، ۱۳۷۵: ۹۳-۹۵؛ رندال، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۳۱ تا ۳۳۶)؛ به عبارت دیگر، در عقل‌گرایی خودبنیاد، وحی همواره ابژه یا متعلق شناساست و عقل و ادراک آدمی به عنوان سوژه و فاعل شناسا، به تنهایی قادر است، به شناخت و تفسیر هستی و پدیده‌های آن پردازد (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۱۲۵ تا ۱۴۰). از همین رو ابوزید در

تحلیل دیدگاه خویش، بر عقل‌گرایی تاکید بسیاری می‌کند و مهم‌ترین عامل نابرابری جنسیتی در جوامع اسلامی را به حاشیه رفتن عقل و سلطهٔ متن بر عقل می‌داند. حال آن‌که اعتقاد به خودبنیادی عقل آدمی و بی‌نیازی از وحی، پیامدهای معرفتی بسیاری چون باور به اومانیسیم، شکاکیت و نسبی‌گرایی را به همراه دارد. همچنین با نادیده گرفتن ابعاد معرفتی وحی و متون وحیانی، دین در حیات بشر، کارکرد حقیقی خویش را در عرصه‌های حقوقی، اعتقادی و اجتماعی از دست می‌دهد و تنها تفسیری که از آن باقی می‌ماند دین حداقلی یا دین فرهنگی است که بر آن نقدهای بسیاری وارد است (ر.ک: جوادی‌آملی، ۱۳۸۱: ۲۷۵؛ خسروپناه، ۱۳۹۳: ۹۵/۲).

از دیگر زیرساخت‌های فکری ابوزید در این مساله، اعتقاد به تاریخمندی متن قرآن است. وی براساس این مبنا، آن دسته از آیات قرآن را که با خوانش وی از برابری جنسیتی، هم‌خوانی ندارد، تاریخمند و محصول فرهنگ و ارزش‌های پدرسالارانه و نابرابر در عصر نزول می‌داند. اما باید توجه داشت، چنین نگره‌ای اشکالات فراوانی دارد که نادرستی دیدگاه وی را آشکار می‌سازد. نخست آن‌که، اعتقاد به فاعلیت خدا و ابعاد روحانی وجود انسان، با اصل تاریخمندی قرآن، قابل جمع نیست؛ چرا که از منظر اسلام و قرآن، مخاطب اصلی آیات قرآن، فطرت و روح انسان است، نه صرفاً مخاطبان نخستین وحی. همچنین اصل فطرت نیز امری ثابت و همگانی برای تمامی انسان‌ها می‌باشد؛ بنابراین، ابوزید نمی‌تواند ادعا کند که قرآن و آموزه‌های اساسی آن، تحت تاثیر فرهنگ، زبان و باورهای ساکنان جزیره‌العرب در عصر نزول قرار گرفته و تاریخمند است (عرب‌صالحی، ۱۳۹۲: ۱۲۳-۱۲۴) در ثانی، اعتقاد به اصل تاریخمندی، امکان راه یافتن عقاید و باورهای باطل و ناصحیح در قرآن را فراهم می‌سازد،^۱ این در حالی است که چنین اعتقادی، با استناد به عقل و استدلال‌های عقلانی چون عدم امکان صدور باطل از خیر مطلق و نیز مفاد فائدهٔ لطف، قابل پذیرش نخواهد بود (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳: ۳۲۴، صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳۶).

سکولاریسم دینی از دیگر مبانی ابوزید در مسالهٔ برابری جنسیتی است. البته سکولاریسم در نزد ابوزید، به معنای تأویل راستین و فهم علمی از دین است (ابوزید، ۱۳۸۳: ۵۶). امری که به باور وی، سبب می‌شود تفسیر دین، از نگاه‌های ایدئولوژیک و منفعت طلبانه‌رهایی یابد و اسلام با مدرنتیبه، حقوق بشر، دموکراسی و عقلانیت که لازمهٔ تحقق برابری جنسیتی در جوامع اسلامی است، سازگار باشد (ابوزید، ۲۰۰۴: ۳۰۸-۳۰۹)؛ بنابراین، به نقادی گفتمان دینی می‌پردازد و رویکرد انحصاری آنان در تفسیر و خوانش ظاهری از نصوص دینی را عامل

۱. «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»، فصلت، ۴۲.

نابرابری جنسیتی در جوامع اسلامی می‌داند. در ارزیابی و نقد این مبنای ابوزید باید گفت، هر چند گفتمان دینی و سلفی در جهان اسلام، با عقل‌ستیزی و ظاهرگرایی خویش، مانع نواندیشی در آموزه‌های دینی شده و هر تلاش عقلانی برای بهبود وضعیت حقوقی و اجتماعی زن مسلمان را، عامل خروج از دایره ایمان و مخالفت با دین تفسیر می‌کنند، اما نباید از این حقیقت نیز غفلت کرد که سکولاریسم دینی در خوانش ابوزید، نتیجه‌ای جز تفسیر مادی از دین، تقدس‌زدایی از نصوص دینی و نیز محدود سازی دامنه تأثیرگذاری دین از حیات اجتماعی انسان، ندارد. همچنین، سکولاریسم خود بر محور مادی‌گرایی، اومانیسیم و عقلانیت خودبنیاد شکل گرفته است که با آموزه‌های قرآنی و باورهای اصیل دینی در اسلام فاصله بسیاری دارد (ر.ک: مجموعه نویسندگان، ۱۳۷۰: ۱۲۴ تا ۱۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۳۷ تا ۱۵۷).

نقد و ارزیابی برابری جنسیتی از منظر ابوزید

یکی از مسائلی که ابوزید برای اثبات برابری جنسیتی در قرآن بدان استناد می‌کند، تأکید بر اصل عدل در قرآن است و بدین وسیله عدالت قرآنی را به معنای برابری، تشابه و همگونی میان زن و مرد در حقوق و تکالیف فردی و اجتماعی، معنا می‌کند. اما در این جا می‌توان مدعی بود، برخلاف دیدگاه ابوزید، نگاه اسلام و به ویژه قرآن در خصوص جنسیت، نه به معنای برابری و تشابه در حقوق و تکالیف، بلکه بیشتر ناظر بر برقراری عدالت به معنای، ایجاد اعتدال و توازن میان دو جنس است (زیبایی‌نژاد، سبحانی، ۱۳۸۸: ۶۶).

در توضیح باید گفت، ابوزید خود تأکید می‌کند که عدل، اصلی تکوینی است که تمام هستی بر آن استوار است، اما این نکته را نادیده می‌گیرد که بنابر نظام تکوینی الهی، همچنان که در بسیاری از جهات زنان و مردان با یکدیگر برابرند، در بسیاری از موارد نیز تفاوت‌های تکوینی غیر قابل انکاری از لحاظ بیولوژیکی و روان‌شناسی با یکدیگر دارند. تفاوت‌هایی که هرگز موجبات برتری و کهتری دو جنس را فراهم نمی‌آورد؛ بلکه زمینه‌های درک متقابل، تمایل دو سویه و پویایی و همکاری میان زن و مرد را فراهم می‌سازد. افزون بر این، اساساً کارآمدی و ارزشمندی دو جنس در گرو آن است که هویت جنسی آنان هماهنگ با طبیعت و خلقت بوده و موقعیت‌ها و نقش‌های جنسیتی آنها، در همه زمینه‌های حقوقی، خانوادگی و اجتماعی، پاس داشته شود (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۱۳۰-۱۲۹)؛ بنابراین می‌توان گفت، در نگاه قرآن، آن چه مقوم انسانیت است، در هر دو صنف زنان و مردان موجود است و آن چه مقوم جنسیت- زنانگی و مردانگی- است، منحصر در صنف مردان یا زنان است. بر همین

اساس در نظام فکری اسلام، برای مثال تکالیف الهی به همه انسان‌ها تعلق می‌گیرد و اختصاص به جنس خاصی ندارد، اما نوع تکالیف ممکن است به جنبه‌های متفاوت آن دو باز گردد که در این صورت احکام خاص جنسیتی شکل می‌گیرد (زیبایی نژاد، سبحانی، ۱۳۸۸: ۶۳).

حتی اگر بگوییم که در این مسأله روی سخن ابوزید، برابری جنسیتی در بُعد اجتماعی است نه فردی و تکوینی؛ درست همان گونه که امروزه در بسیاری از دیدگاه‌های فمینیستی غیر رادیکال، تفاوت‌ها و ویژگی‌های جنسی زنانه به رسمیت شناخته شده است، ولی آنها علی‌رغم تصدیق این مسأله، مدعی هستند که هیچ یک از این ویژگی‌ها نباید در قوانین حقوقی و اجتماعی منعکس شود (علاسوند، ۱۳۸۲: ۱۳۵)، اما باز هم این اشکال مطرح است که چگونه می‌توان از یک سو در صحنه تکوین، تفاوت‌ها را پذیرفت و زنان را در برخی خصوصیات جسمی و روانی متفاوت از مردان دانست و از سوی دیگر به طرح برابری و تساوی کامل حقوق و وظایف اجتماعی در همه زمینه‌ها پرداخت. مگر می‌شود این حقیقت مهم را انکار کرد که ویژگی‌های دو جنس، خواه یا ناخواه در نوع روابط و نقش‌های اجتماعی آنان تأثیر می‌گذارد و مطالبات حقوقی خاصی را اقتضا دارد (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۹/۱۳۶).

به نظر می‌رسد این مسأله از آنجا ناشی می‌شود که بسیاری از اندیشمندان نواندیش چون ابوزید، به صورت عینی، همواره با گستره‌ای از ناعدالتی‌های فردی و اجتماعی، نسبت به زنان در جوامع اسلامی - به ویژه در جوامع سنتی و رادیکال - رو به رو هستند. امری که در موارد بسیاری، از قرائت‌های ظاهرگرایانه و جمودگرایانه فقها و مفتیان سنت‌گرا، ناشی می‌شود؛ بنابراین، بدیهی است، هرگز با استناد به چنین قرائت‌هایی از دین و متون دینی، نمی‌توان به بهبود وضعیت زنان در جوامع اسلامی، دل خوش کرد. از همین رو ابوزید، تنها راه برون رفت از این مسأله را در طرح برابری جنسیتی زنان و مردان، می‌جوید و آن را به دین استناد می‌دهند. در حالی که طرح چنین دیدگاه‌هایی - که منشأ آن فرهنگ و اندیشه‌های غرب است - بدون فراهم آوردن بسترهای فرهنگی و اجتماعی آن، خود زمینه‌های ظلم و ناعدالتی‌های بیشتری را فراهم می‌سازد و بار مضاعفی را بر دوش زنان مسلمان می‌افکند و حتی زن مسلمان را از هویت زنانه و اسلامی خود دور می‌سازد.

۷۰ افزون بر این، هر نوع تساوی و برابری را نمی‌توان نیکو دانست و نمی‌توان برای همه انسان‌ها با شرایط، ویژگی‌ها، ظرفیت‌ها و نیازهای متفاوت، حقوق و امتیازات یکسان در نظر گرفت. این نکته‌ای است که لازم است در مباحثی چون برابری جنسیتی مورد توجه قرار گیرد. از همین رو، چه بسا گاه رفتار مشابه و برابر با زن و مرد

عین ظلم باشد و گاه اصل عدالت، با توجه به وظایف و نقش‌های اجتماعی و خانوادگی که زنان دارند، اقتضا کند تا از حقوق و مزایای بیشتری از مردان برخوردار شوند. چنانچه لازم است دولت‌ها، برای رشد و پیشرفت فردی و اجتماعی زنان در عصر حاضر، قوانین خاص، محیط مساعد و فرصت‌های بیشتری در اختیار زنان قرار دهند. امری که شاید به زعم مردان ناعادلانه تصور شود، اما برای تحقق عدالت ضروری باشد.

برابری جنسیتی در مسئله قومیت و افضلیت

بی‌گمان آیه ۳۴ سوره نساء یکی از بحث برانگیزترین آیات قرآن است که بر قومیت و برتری مردان بر زنان اشاره دارد. در خصوص این آیه، ابوزید با تاکید بر تاریخمندی قرآن؛ قومیت را چون سایر احکام و آموزه‌های قرآنی امری تاریخمند و متأثر از فرهنگ و ارزش‌های پیشینیان می‌داند. از همین رو، در تحلیل این آیه به خوانش بافتاری متن^۱ روی می‌آورد. خوانشی که با بکارگیری دانش‌های نوین چون، تحلیل متن، تحلیل گفتمان و علم زبان‌شناسی، به خواننده این امکان را می‌دهد تا علاوه بر سیاق و بافت تاریخی و اجتماعی متن، به سطوح متعدد دیگری در متن، چون بافت ترتیب نزول، بافت روایی، بافت توصیفی، بافت تشریحی، دست یابد و بدین طریق، معانی جدیدی از متن کشف کند که پاسخ‌گوی نیازهای زنان در عصر حاضر باشد (ابوزید، ۲۰۰۴: ۲۰۲-۲۰۳).

براساس چنین خوانشی، ابوزید مدعی است، آیه قومون، به بافت توصیفی قرآن اختصاص دارد و حاکی از وضعیت زن در عصر نزول است (همان: ۲۱۲)؛ بنابراین، مقصود از قومیت در این آیه را، صرفاً توصیف تفاوت‌های اجتماعی و اقتصادی موجود، میان دو جنس می‌داند. این تفاوت‌ها نیز اموری اجتناب‌ناپذیر هستند که به تعبیر قرآن، تحت سنن و قوانین الهی و اجتماعی طبقه‌بندی می‌شوند، اما به حکم آیه «دَفْعَ اللَّهِ لِلنَّاسِ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ» (بقره: ۲۵۱) تغییرپذیر نیز می‌باشند (همان: ۲۱۲-۲۱۳)؛ بنابراین قومیت بیش از آن که تشریح و قانون‌گذاری باشد، توصیف وضعیت زنان در گذشته است، توصیفی که سبب می‌شود از آن درس بگیریم و برای تحقق برابری در عصر حاضر، آن را دگرگون سازیم.

به عبارت دیگر، از منظر ابوزید، اصل اساسی در قرآن، برابری و مساوات میان دو جنس در حقوق و تکالیف است و مسئله قومیت، فرع بر این اصل اساسی قرار گرفته است. در حقیقت این هنجارهای تثبیت شده موجود در جامعه هستند که مردان را در مرتبه بالاتری قرار داده است، حال آن که آداب، رسوم و هنجارهای جامعه، هرگز

۱. قراءه السیاقیه.

به عنوان احکام الهی و قوانین مطلق، محسوب نمی‌شوند (همان: ۲۱۴).

ابوزید همچنین معتقد است، حتی اگر بپذیریم که قوامیت یک توصیف تشریحی و قانونی باشد، باز هم به معنای برتری و انحصار قدرت توسط مردان و لزوم اطاعت مطلق زنان نیست؛ بلکه در این جا قوامیت به معنای پذیرش مسئولیت‌های اقتصادی و اجتماعی است (همان).

وی برای این ادعای خود به سراغ بررسی معنای قائم و قیوم در صفات خداوند می‌رود و می‌گوید: یکی از صفات خداوند «الهی القیوم» است، بدین معنا که خداوند مسئول برقراری هستی و مراقبت از آن است. همچنین خداوند «قائم بالقسط» و برقرار کننده عدالت است (رعد، ۳۳) می‌باشد. از همین رو نتیجه می‌گیرد، قوامیت در حقیقت پذیرش یک مسئولیت است. مسئولیتی که هر یک از زن و مرد می‌تواند در خانواده بر عهده بگیرد و یا حتی به صورت مشارکتی صورت گیرد. امری که این معنا از قوامیت را قوت می‌بخشد، ادامه آیه یعنی «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ يَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» می‌باشد، که براساس آن، قرآن علت قوامیت را دو امر معرفی می‌کند؛ نخست افضلیت و دیگری تأمین مخارج زندگی زن. اما نکته‌ای که از منظر ابوزید نباید از نظر دور داشت، توجه به این مسأله است که قرآن در این آیه به شکل قاطع، مشخص نکرده است که چه کسی بر چه کسی افضلیت دارد. این امر خود گویایی امکان تغییر قوامیت میان زن و مرد و نیز امکان مشارکت در آن است (همان: ۲۱۴-۲۱۵).

براین اساس ابوزید معتقد است، در عصر حاضر زندگی انسان از زوایه ارتباط زن و مرد، بر پایه برابری و هم‌سنگی شکل یافته و تقسیم کار میان زن و مرد، به یک قانده اصلی در زندگی مبدل شده است؛ بنابراین، اگر مردی تصور کند که وظیفه اصلی زنان، صرفاً خانه‌داری و تربیت کودکان است و زنان توان کارهای اجتماعی و تأمین مخارج زندگی را ندارند، بسیار تنگ‌نظرانه به زندگی نگاه می‌کند؛ زیرا زنان در عصر کنونی، شایستگی‌های خود را در زمینه اشتغال و دیگر حوزه‌های اجتماعی ثابت کرده‌اند؛ بنابراین، می‌توان گفت، به حکم عقل، براساس تحولاتی که در دوران حاضر در موقعیت و زندگی زنان ایجاد شده است، دیگر نمی‌توان قوامیت را صرفاً حکمی برای مردان در نظر گرفت؛ بلکه قوامیت نوعی تقسیم تخصصی کار میان زن و مرد است؛ بنابراین، در برخی از امور قوامیت با مردان است و در برخی دیگر با زنان (همان، ۲۹۵).

نقد و ارزیابی

نقد خوانش بافتاری متن

همان گونه که بیان ساختیم، پذیرش مبنای تاریخمندی، به ابوزید این امکان را می‌دهد، برای اثبات دیدگاه خویش، به خوانش بافتاری متن استناد جوید. اما باید گفت، از آن روی که چنین خوانشی بر مبنای تاریخمندی متن شکل گرفته است، تمامی اشکالات و نقدهایی که پیش‌تر در رابطه با مبنای تاریخمندی قرآن، بیان گشت، بر این روش نیز وارد است. همچنین، به نظر می‌رسد در خوانش بافتاری متن، آن چه اهمیت می‌یابد و ملاک کشف معنای جدید از بافتار متن می‌باشد، فهم مقصود خواننده از متن است، نه فهم مقصود مآئن متن. این در حالی که است که از منظر اسلام، قرآن کلام خداوند است که برای هدایت بشر نازل شده است؛ بنابراین، مقصود نهایی از خوانش متن، فهم مقصود خداوند می‌باشد است (واعظی، ۱۳۸۹: ۵۷).

عدم تعارض قوامیت با اصل برابری در قرآن

بدون تردید، برخی از مفسران، به ویژه در اعصار پیشین، با استناد بر آیه قوامیت، به مطلق قوامیت و برتری مردان بر زنان اعتقاد داشته‌اند. در این رابطه می‌توان به آرای مفسرانی چون زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۵۰۵)، بیضاوی (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲/۷۲) و فیض کاشانی (فیض کاشانی، بی تا: ۱/۲۰۷) اشاره کرد که قوامیت مرد بر زن را همانند ولایت و حکومت حاکم نسبت به رعیت تشبیه می‌کردند و معتقد بودند خداوند برتری و حاکمیت مطلق به مردان بخشیده و زنان باید از مردان در همه امور اطاعت کنند. اما در کنار چنین تعریفی از قوامیت، در نظر بسیاری از مفسران و اندیشمندان قرآنی نیز، قوامیت، معنای دیگری دارد؛ بنابراین، بدون اعتقاد به تاریخمندی قرآن و احکام دینی نیز می‌توان مدعی بود، قوامیت در این آیه، هرگز به معنای تسلط و ولایت مطلق مرد بر زن نیست تا هر زمان که مرد اراده کند بتواند بر تمام جنبه‌های حیات خانوادگی و اجتماعی زن اعمال ولایت و قدرت کند، بلکه از منظر اسلام، قوامیت مرد بر زن، فقط در حیطة خانواده قابل اثبات است. علت این قوامیت هم از آن جهت است که مرد وظیفه دارد، نیازهای مادی و معنوی زن را در خانواده تأمین کرده و از او حمایت کند. چنانچه در آیه قوامون نیز به واسطه گزاره «و به ما انفقوا من اموالهم»، به این حقیقت اشاره شده است (حکمت‌نیا، ۱۳۹۷: ۲۰۹)؛ بنابراین، باید گفت، قوامیت در این آیه، بیش از آن که به معنای برتری و تفضیل مردان بر زنان باشد، به معنای تکلیف و وظیفه مردان نسبت به زنان است.

همچنین نزد خداوند، چه از لحاظ تکوینی و چه از لحاظ عمل به تکالیف الهی، هرگز جنسیت ملاک برتری نمی‌باشد (حجرات: ۳؛ نحل: ۹۷). پس می‌توان گفت، تنها ملاک تفضیل مرد بر زن در آیه ۲۲۸ سوره بقره، توانایی‌های جسمی و تدبیر امور مربوط به مسائل اجتماعی خانواده است که از نظر مصالح فرد، خانواده و اجتماع مورد توجه قرار گرفته و وظیفه‌ای متناسب با آن را برعهده مرد گذاشته است. چنان‌که بنا بر توانایی جسمی و روحی زن، وظیفه مادری و همسری برعهده زن قرار گرفته است. البته در این جا نیز باید اشاره کرد، چنین تفضیل و برتری‌ای برای مردان، به معنای سلطه و استبداد نسبت به زن در خانواده نیست؛ بلکه مرد تنها براساس حدود اختیارات خود در خانواده که در منابع و متون دینی مشخص شده است، باید عمل کند. از طرفی در همین آیه نیز نخست، بر ضابطه کلی حسن رفتار مردان در خانواده یعنی «عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ»، تأکید شده است که با معنای حاکمیت و سلطه مطلق مرد بر زن، در تعارض است (حکمت‌نیا، ۱۳۹۷: ۲۱۲-۲۱۳).

در نتیجه می‌توان مدعی بود اولاً، پذیرش سرپرستی و قوامیت مردان بر زنان در محیط خانواده هرگز مخالف با اصل برابری نمی‌باشد. ثانیاً، عامل این قوامیت و تفضیل نیز به جهت ویژگی‌های فیزیکی و روحی حاکم در زنان و مردان است. تفاوت‌هایی که با گذشت زمان دگرگون نمی‌شود و؛ بنابراین، مصداق اصل تاریخمندی در دیدگاه ابوزید نمی‌باشند.

امکان مشارکت در قوامیت

در تحلیل مسأله قوامیت، این پرسش مطرح می‌شود که آیا امکان مشارکت زن یا سرپرستی زنان در خانواده از منظر اسلام، وجود ندارد یا خیر؟ در پاسخ باید گفت، اگر نگاهی به آمار و ارقام مرتبط به خانواده بیاندازیم، به زودی در می‌یابیم، امروزه حتی در کشورهای اسلامی نیز، بسیاری از زنان وظیفه سرپرستی خانواده را برعهده دارند. ریشه این مسأله نیز، با توجه به بررسی‌های صورت گرفته، عواملی مانند: اعتیاد، بیکاری و بیماری مرد، غیبت مرد و ازدواج مجدد او... عنوان شده است (اعظم‌آزاد، تافته، ۱۳۹۴: ۳۴).

پس باید گفت، اصل در نزد خداوند همانا قوامیت و سرپرستی مردان بر خانواده است، اما چه بسا بنا بر شرایطی، علی‌رغم روال طبیعی و خواست الهی، زن مسئولیت مالی و سرپرستی خانواده را برعهده بگیرد. همچنان که مشارکت نیز امری امکان پذیر است. فقط باید توجه داشت، در نگاه اسلام زن هیچ گونه تکلیفی نسبت به مسائل اقتصادی در خانواده ندارد؛ بلکه این وظیفه و بار مضاعفی است که زن به خواست خود و یا به اجبار، آن

را می‌پذیرد. توجه به این نکته، می‌تواند ما را به نگاه رحمانی اسلام و قرآن نسبت به زنان رهنمود سازد.

برابری جنسیتی در مسأله ازدواج و طلاق

ابوزید معتقد است، در نگاه اسلام ازدواج و طلاق بر مبنای اصل برابری جنسیتی بنا شده است که خود بیانگر آرمان‌رهای بخش و عدالت‌خواه قرآن نسبت به زنان است که متأسفانه در خلال تاریخ، فراموش شده است (ابوزید: ۱۳۹۳: ۱۵۰)؛ زیرا وقتی به آیه ۲۱ سوره روم مراجعه می‌کنیم، در می‌یابیم، در نگاه قرآن، اساساً خلقت دو جنس بر مبنای عاطفه، صمیمیت و تعامل میان دو انسان است. به عبارت دیگر در ازدواج هرگز بحث بر سر بهره برداری و اطاعت نیست، بلکه موضوع عشق و مهربانی است؛ بنابراین، ابوزید، به نقد دیدگاه فقها و احکام شرعی ای می‌پردازد که ازدواج و پیمان زناشویی را به عنوان عقد بیع و شراء تفسیر می‌کنند و پیام‌رهای بخش و عدالت‌محور قرآن را نادیده گرفته و با تمام توان پایه‌های عدم تساوی دو جنس را محکم می‌کنند. از این رو می‌گوید: در درون یک جامعه سنت‌گرا و پدرسالار، ازدواج و احکام آن، کاملاً به نفع مردان و به زیان زن تمام می‌شود (همان). همچنین مدعی است، تأویلات فقهی فقها، قواعد و قوانین ازدواج در اسلام را از سیاق عدالت‌محور خود خارج کرده و آن را در بافت و سیاق سیطره و استیلای مردان قرار داده است (ابوزید، ۲۰۰۴، ۲۱۷).

حال آن که در نزد ابوزید، فقه و احکام شرعی اموری الهی نیستند؛ بلکه دارای خاستگاهی انسانی و نتیجه فهم فقها از دین می‌باشند (ابوزید، ۱۳۹۳: ۱۶۷)؛ بنابراین احکام شرعی اموری تحوّل‌پذیر، عصری و نسخ‌پذیر هستند؛ بنابراین، بر مسلمانان لازم است در مواجهه با احکام شرعی، ابعاد عقلانی و اخلاقی آن را بجویند و سپس آن را به کار ببندند. در این صورت می‌توان، از آیات و احکامی که با نیازهای انسان در روزگار کنونی سازگار نیست، پیامی قابل قبول استخراج کرد که با عدالت و برابری مورد تایید قرآن و خرد انسان، هم خوانی داشته باشد (ابوزید، ۲۰۰۴: ۱۹۳؛ همان، ۱۳۹۳: ۱۶۸).

ابوزید در بحث طلاق نیز به دنبال برابری جنسیتی برای زنان است. او معتقد است طلاق یک مسأله اجتماعی است و خود انسان مسئول سامان بخشیدن به آن است. زیرا فقها و سنت‌گرایان، متونی در دست ندارند که چگونگی انجام طلاق را معین کرده باشد؛ بنابراین، در این مسأله باید در جهت برقراری و حفظ برابری جنسیتی

میان زن و مرد، تلاش کرده و حقوق و قوانینی وضع کرد که رهاورد آن تحقق برابری جنسیتی در روابط زوجین باشد (همان، ۲۰۰۴: ۲۹۴).

در نگاه ابوزید، در جوامعی که زنان از آزادی و استقلال لازم برخوردار نیستند، طلاق به منزله شمشیری است که برگردن زن گذاشته می‌شود و زن از ترس طلاق، باید تمامی اقداماتی که پامال‌کننده انسانیت او است را پذیرا باشد. از این رو لازم است، قانون‌گذاران از منظری برابر که مبتنی بر قراردادی آزاد میان دو شخص آزاد است، به رابطه زناشویی نگاه کنند؛ بنابراین، طلاق باید به عنوان حقی یکسان برای زن و مرد در نظر گرفته شود و هر دو ملزم باشند تا زیان وارده بر طرف مقابل را جبران کنند (همان: ۲۹۵-۲۹۴).

نقد و ارزیابی

تضعیف پایگاه فقه

بی‌گمان تحلیل ابوزید از برابری جنسیتی در مسأله ازدواج و طلاق، بیش از همه، با تضعیف پایگاه فقه و احکام شرعی همراه است. از همین رو، به نقد نگاه فقها می‌پردازد که با تأویلات خود که ناشی از حاکمیت تفکر مردسالارانه است، اصل ازدواج را از مسیر عدالت محور و حقیقی خود خارج کرده‌اند. اما ابوزید این مسأله را فراموش می‌کند، که هر چند ازدواج در اسلام بنا بر اصل فطرت و مبتنی بر عشق و مودت میان زوجین بنا شده است، اما هرگز خالی از سایر ابعاد، چون ابعاد فقهی و حقوقی نبوده است. در توضیح باید گفت، اساساً نظام معرفت اسلامی، نظامی چند بُعدی است که در آن فقه، اخلاق و حکمت، مبانی اساسی آن را تشکیل می‌دهند؛ بنابراین، با نقد و تضعیف دستگاه فقاهت هرگز مشکل جوامع اسلامی حل نخواهد شد؛ بلکه مشکل در عدم رشد یافتگی ابعاد اخلاقی و فلسفی در این جوامع است. چرا که این اخلاق است که احکام فقهی و روابط میان زوجین را تلطیف می‌کند و این فلسفه و حکمت است که افراد جامعه و علمای دین را، به سوی عقلانیت، اجتهاد و استنباط احکام و قوانین حکیمانه در روابط فردی و اجتماعی سوق می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۲: ۶۶).

نقد خاستگاه اجتماعی احکام

یکی از نکاتی که ابوزید برای تحلیل برابری جنسیتی در روابط میان زوجین، بدان استناد می‌جوید، توجه به خاستگاه انسانی و اجتماعی این مسائل است. از همین رو در تبیین دیدگاه خویش، بر ابعاد انسانی، عاطفی و اجتماعی ازدواج، تاکید فراوانی می‌کند و وجود همین ابعاد را شاهدهی بر مدنی و اجتماعی بودن حقوق و قوانین

حاکم در امر ازدواج و طلاق می‌داند؛ بنابراین، در ارزیابی دیدگاه وی می‌توان گفت، هرچند تحلیل ابوزید از برابری جنسیتی در امر ازدواج و تاکید وی بر ابعاد انسانی و عاطفی میان زوجین، می‌تواند نقطه قوت دیدگاه او باشد. چنانکه قرآن و سیره پیامبر (ص) و معصومین (ع) نیز به فراوانی بر آن تأکید بسیاری کرده‌اند. اما در حقیقت شالوده‌چنین نگره‌ای، حاکمیت مبنای سکولاریسم بر نظام فکری ابوزید است. اندیشه‌ای که دین را تنها در حیطه حیات فردی معنادار می‌یابد و مانع از ورود آن در روابط اجتماعی و وضع قوانین مدنی در جامعه می‌شود؛ بنابراین، چنانچه پیش‌تر نیز بیان کردیم، نتیجه چنین دیدگاهی، تفسیر انسان‌گرایانه، مادی و عرفی از دین است که در آن ارزش‌های دینی، خانوادگی و اخلاقی به فراموشی سپرده می‌شود (فصیحی، ۱۳۸۴: ۲۶۸-۲۶۹).

برابری جنسیتی در میراث

از منظر ابوزید، مسأله میراث از مسائل بغرنجی است که به اجتهاد و بازنگری عقلانی نیاز دارد و نزدیک شدن به آن به خصوص در دوره‌ای که جهان عرب از عدالت اجتماعی بسیار دور است، می‌تواند طوفانی به پا کند و مجتهد را در معرض سیل اتهامات و افتراها قرار دهد (ابوزید، ۲۰۰۴: ۳۰۰). ابوزید در این مسأله بیش از همه به تأویل عقلانی و اندیشه‌های هرمنوتیکی خویش روی می‌آورد. بر همین مبنا نیز متون را به سه دسته تقسیم می‌کند. الف: متونی که صرفاً شواهد تاریخی هستند؛ ب: متونی که قابلیت تأویل مجازی دارند؛ ج: متونی که با بازشناسی معنا و فحوا در بافت فرهنگی و اجتماعی‌اش، قابلیت توسعه معنایی دارند و عرصه تأویل و اجتهاد عقلانی هستند؛ بنابراین، مسأله ارث را نیز در بر می‌گیرد (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۸۵-۳۰۱).

از منظر ابوزید، قرآن برخلاف سنت حاکم در جهان عرب، ارث زن را به مثابه اصل مسلم و شناخته شده در نظر می‌گیرد و از طرفی سهم الارث مرد را بر آن حمل کرده و آن را می‌شناساند. چنین امری در بافت جامعه و تاریخی که در آن مرد معیار و اصل ارزش‌گذاری بوده است، فحوای مهمی دارد. این فحوای قرآنی چیزی نیست جز ایجاد توازن میان دو محور که یکی از آن دو، یعنی جنس مرد، بر همه چیز حاکم و مسلط شده است؛ بنابراین، ایجاد توازن میان آن دو، جز با انتقال موقتی گرانیگاه بر محور زنان محقق نمی‌شود؛ بنابراین، اصل برابری که سوره نساء با آن آغاز شده، در این جا نیز تثبیت می‌شود و دامنه آن از سپهر برابری دینی تا افق برابری اجتماعی را شامل می‌شود. علاوه بر این از آن جا که به رسمیت شناخته شدن حق ارث زنان فرض و حدود الهی است، خود این مسأله نیز بر ابعاد برابری در قرآن تأکید می‌کند (ابوزید، ۲۰۰۴، ۲۳۲).

از منظر ابوزید، این آیات به وضوح نشان می‌دهد که هدف قرآن از تشریح حدود ارث، مشخص کردن حداکثر دریافتی سهم مرد است که از دو برابر سهم زنان فراتر نمی‌رود. این در حالی است که سابقاً تمام ارث به مرد می‌رسید. علاوه بر این، حداقل سهم زن که کمتر از نصف سهم مرد نیست، خود فریضه کردن سهم جنس محروم و با هدف نزدیک شدن به تحقق برابری در حیات اجتماعی است (همان: ۲۳۳). از همین رو تأکید می‌کند، هر اجتهادی در راستای تحقق این برابری که مقصد اصلی و هدف والای زندگی دینی است، اجتهاد مشروع یا به عبارت بهتر، اجتهاد در همان مسیر اهداف و مقاصد کلی شریعت است. در طرف مقابل نیز، هر اجتهادی که مخالف با اهداف کلی شریعت یا تأویلی که در افق لحظه تاریخی نزول وحی متوقف شود، صرف نظر از نیت پاک و اخلاص صاحبان آن، در دایره خطای معرفت‌شناختی قرار می‌گیرد؛ بنابراین، نتیجه می‌گیرد، برابری در میراث، به معنای ایجاد تساوی میان حداکثر سهم مرد با حداقل سهم زن، مغایرتی با حدودی که خداوند در قرآن تعیین کرده است، ندارد، بلکه حرکت در مسیر هدف الهی است (همان).

همچنین ابوزید تحقق برابری جنسیتی در دوران حاضر را مستلزم آن می‌داند که مسلمانان تمامی تغییراتی را که از زمان نزول وحی در طی پانزده قرن اتفاق افتاده است، در نظر بگیرند و همسو با متن حرکت کرده، اظهار دارند که امروزه زن، سهمی برابر با مرد در میراث دارد؛ بی آن که به گناه مخالفت با مبانی اصلی دین که در رأس آنها عدالت است، گرفتار شوند (همان: ۳۰۴). وی می‌افزاید، چنین نگره‌ای، نتیجه توجه به ظرفیت‌های زبان‌شناختی است که فرد صرفاً با قرائت دقیق متن متوجه آنها می‌شود و نشان دهنده مسیری است که قرآن می‌خواهد ما را بدان راهنمایی کند تا تلقی قرآن از عدالت را بازشناسی کنیم (ابوزید، ۱۳۹۳: ۱۴۹).

نقد و ارزیابی

نقد تاویل عقلانی متن

چنان‌که گذشت، ابوزید برای اثبات برابری جنسیتی در مسأله ارث، به تاویل عقلانی متن، برای کشف فحوای پنهان در متن، استناد می‌جوید. حال آن که از منظر بسیاری از اندیشمندان مسلمان، تاویل دارای قواعد و ضوابط خاصی است که بدون رعایت آنها، امکان‌پذیر نیست. برای مثال تاویل زمانی ضرورت می‌یابد که ظاهر الفاظ یک‌آیه، با حکم عقل مخالف باشد و از آنجا که عقل، مورد تأیید شارع است، پس می‌توان از معنای ظاهری آن عبور کرد و با ارجاع به محکومات قرآن، به تاویل آن پرداخت (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۱/۳۲-۳۳؛

طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/ ۴۴-۴۶). این در حالی است که ابوزید در خوانش تاویلی خویش، بیش از همه بر فهم تاریخ‌مند مخاطب از متن اصرار می‌رود؛ بنابراین، باید گفت، تاویل عقلانی ابوزید همان تفسیر و تاویل به رأی است که از منظر اندیشمندان اسلامی - چه شیعه و چه سنی - مورد نکوهش واقع شده است. همچنین، کشف فحوا و مراد نهفته در متون دینی توسط مخاطب و قرار دادن آن در قالب و ظروف جدید، برای توسعه معنایی و سنخیت یافتن آن با ارزش‌های حاکم در عصر حاضر، در حقیقت فرایندی است که به مصادره و عصری کردن دین می‌انجامد (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳: ۴/ ۸۲).

عدم تعارض حدود ارث با اصل برابری در قرآن

ابوزید اصل برابری جنسیتی در قرآن را مستلزم پذیرش برابری زن و مرد در میراث می‌داند. اما با دقت در آیات قرآن، می‌توان گفت، نصف بودن ارث زن نسبت به مرد، هرگز با روح برابری طلبانه قرآن که ابوزید به آن تأکید می‌کند، منافاتی ندارد. زیرا تقسیم ارث در قرآن نه بر مبنای جنس و تصور برتری مردان بر زنان، بلکه بر اساس مسئولیت‌های مالی و موقعیتی که فرد در خانواده و یا اجتماع دارد، صورت می‌گیرد؛ بنابراین، در نظام حقوقی اسلامی، شاهد طیفی از تفاوت‌ها در میراث هستیم که فقط شامل زنان نمی‌شود.

توضیح آن که در نظام حقوقی اسلام، مردان وظایف و مسئولیت‌های اقتصادی و اجتماعی بیشتری نسبت به زنان دارند. از جمله، وجوب پرداخت نفقه همسر و فرزندان، پرداخت مهریه، وجوب پرداخت مخارج اقارب تهنی دست مثل مادر و پدر و خواهر، پرداخت دیه در بعضی از خطاهای خویشاوندان به عنوان عاقله، وجوب شرکت در جنگ و پرداخت نفقه خانواده در آن ایام و غیره (جوادی‌آملی، ۱۳۷۲: ۳۴۱؛ جهان‌گیری، ۱۳۸۵: ۳۳۶). این در حالی است که زنان می‌توانند تماماً مالک اموال و دارایی‌های خود باشند، بدون این که هیچ وجوب و مسئولیت مالی در خانواده داشته باشند. در منابع شیعی، احادیث بسیاری در خصوص این مسأله بیان شده که تصدیق‌کننده این سخن می‌باشد. برای مثال امام صادق (ع) در پاسخ به چرایی میزان ارث زن می‌فرماید: زن به جهاد، نفقه و پرداخت دیه دیگران مکلف نیست، در حالی که اینها به عهده مردان است؛ بنابراین، برای زن یک سهم و برای مرد دو سهم ارث قرار داده شده است (کلینی، ۱۳۹۳: ۸۵/۷). همچنین امام رضا (ع) سر نصف بودن میراث زنان را آن می‌داند که زن با ازدواج، مالی را از مرد می‌ستاند (مهریه و نفقه)، در حالی که مرد پس از ازدواج باید مالی به زن اعطاء کند؛ از این رو اسلام، سهم مرد را از ارث بیشتر از سهم زن قرار داده است (ابن بابویه، ۱۳۸۳:

از دیگر سوی، در نظام حقوقی اسلام این گونه نیست که همواره سهم ارث زن از مرد کمتر باشد؛ بلکه در مواردی، چون پدر و مادری که فرزند میتی داشته باشند و نیز کلاله مادری، زنان سهم الارث مساوی با مردان دریافت می‌کنند و در مواردی نیز زنان از مردان ارث بیشتری می‌برد. برای مثال در جایی که دختر یا دخترانی تنها ورثه باشند و والدین متوفی نیز حضور داشته باشد. در چنین شرایطی سهم دختران دو سوم میراث است و در صورتی که یک دختر باشد نصف میراث است. در حالی که پدر و مادر متوفی یک ششم ارث را می‌برند.^۱

نکته دیگری که در نقد و ارزیابی دیدگاه ابوزید می‌توان بیان کرد، آن است که قرآن کریم در پایان آیه ۱۱ از سوره نساء، بعد از بیان بخشی از احکام ارث، تعبیر «فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ» را بیان می‌کند و نیز در آیه ۱۳ سوره نساء، بعد از ذکر تمام موارد ارث، عبارت «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ» را به کار می‌برد. همچنین در آیه ۱۴ همین سوره، عصیان و تجاوز از حدود الهی را باعث خلود در آتش و عذابی ذلت بار می‌داند؛ بنابراین، برخلاف آن چه ابوزید می‌پندارد در مسأله ارث، حدود و فرایض الهی کاملاً مشخص شده و بر آن تأکید سختی نیز صورت گرفته است؛ بنابراین، در چنین مسائلی امکان تأویل و اجتهاد عقلانی وجود ندارد و نمی‌توان به راحتی از معنای ظاهری آن گذشت.

دگرگونی حیات بشر و تغییر در حدود ارث

یکی از نکاتی که ابوزید برای اثبات دیدگاه خویش بدان استناد می‌کند، وجود تغییرات انکارناپذیری است که در طول قرون متمادی، در حیات بشر روی داده است. تغییراتی که سبب دگرگونی نظام خانواده و اقتصاد جوامع گردیده و بر مبنای آن زنان بر خلاف ادوار گذشته، سهم گسترده‌تری در اقتصاد و تولید ثروت دارند. از همین رو، بسیاری از اندیشمندان، توسعه و پیشرفت اقتصادی جوامع انسانی را بدون حضور زنان که نیمی از افراد اجتماع را تشکیل می‌دهند، امکان‌پذیر نمی‌دانند؛ بنابراین، در چنین جوامعی مصرف‌گرایی و خانه‌نشینی، خواست زنان نیست و آنان به دنبال مشارکت و حقوق برابر هستند.

در این مسأله کافی است نگاهی به آمار و ارقام بی‌شمار زنان شاغل و نیز زنان سرپرست خانواده در جوامع اسلامی، بیاندازیم. زنانی که علی‌رغم تمام ناعدالتی‌های موجود در حیطه اشتغال، برای تأمین مخارج خود و دیگر اعضای خانواده، مشغول به کار هستند؛ بنابراین، با وجود آن که اسلام، تأمین مخارج زنان در خانواده را بر

۸۰

۱. «إِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلَا يُورِثُهَا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ...»، (نساء، ۱۱).

عهدۀ مردان قرار داده است؛ اما واقعیت‌های بیرونی، گویایی تغییرات بنیادی در نظام اقتصادی جامعه و خانواده است. تغییراتی که ما را ملزم به واکاوی و تجدید نظر در برخی از مسائل اقتصادی اسلام از جمله مسأله ارث می‌کند.

البته برای حل این مسأله، همانند ابوزید نیازی به تأویل و تغییر در حدود الهی نیست؛ بلکه می‌توان از ظرفیت‌ها و امکانات موجود در فقه و حقوق اسلامی استفاده کرد. یکی از این ظرفیت‌ها برای حل چالش موجود، «وصیت» است. وصیت این امکان را به فرد می‌دهد که به تمام ورثه خود از جمله همسر و دختران، سهمی مساوی و عادلانه با پسران، اعطا کند. همچنین یکی دیگر از ظرفیت‌های فقه اسلامی، توجه به خرد جمعی و عرف عقلانی به عنوان یکی از منابع استنباط احکام در مسائل اجتماعی و غیر عبادی است. برای مثال در فقه شیعه زوجه از سهم الارث عرصه و اعیان محروم بوده و صرفاً از قیمت اعیان ارث می‌برد. اما با دگرگونی شرایط اجتماعی و تحول نقش زنان در جامعه و نیز افزایش قیمت زمین، زنان چنین امری را با عقلانیت و عدالت ناسازگار یافتند و خواستار تغییر قانون و احکام ارث زوجه شدند. این خواست زنان، قانون‌گذاران را برآن داشت تا بر مبنای فتوای رهبری، حکم مذکور را در ماده ۹۴۶، اصلاح کرده و رأی به ارث بردن زن از عرصه دهند (مهریزی ثانی، باقری، ۱۳۹۸: ۱۳۲).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نصر حامد ابوزید اندیشمندی عقل‌گرا، آگاه و دغدغه‌مند نسبت به مسائل جامعه است. همین مسأله نیز سبب می‌شود، برای پاسخ‌گویی به چالش‌های زن مسلمان در دوران معاصر، به خوانشی نوین و عقلانی از متون دینی، روی آورد؛ زیرا وی، تمدن عربی - اسلامی را تمدن متن‌می‌داند و مسائل زن مسلمان را نیز در پیوندی عمیق با متن دینی می‌یابد.

ابوزید قائل به برابری جنسیتی است و زنان را در ویژگی‌های انسانی چون عقلانیت، آزادی، حقوق و تکالیف با مردان یکسان می‌داند؛ بنابراین، مدعی است مسائل زنان ذاتاً ماهیتی انسانی، اجتماعی و جنسیتی دارد و تفاوت‌های بیولوژیکی و جنسی، هرگز نباید عامل نابرابری جنسیتی گردد. از همین رو، به نقادی گفتمان دینی می‌پردازد که بر مسأله جنس به جای جنسیت، تأکید می‌کند و برای اثبات دیدگاه ناصواب خویش به متون دینی استناد می‌جوید و بدین وسیله زن را اسیر متون، تفاسیر و تأویلات آن، می‌سازد؛ بدون آن که به جنبه‌های تاریخی متن و ابعاد انسانی و اجتماعی آن توجه کنند.

ابوزید برای اثبات برابری جنسیتی، به اصل عدل در قرآن استناد می‌کند و عدالت را به معنای برابری و تشابه کامل میان افراد، می‌داند. از طرفی از منظر وی، متن قرآن، در سطح اجتماعی متضمن عدالت و برابری نیست. چرا که معتقد است، قرآن در این سطح، تحت تاثیر شرایط و اقتضائات تاریخی عصر نزول، قرار گرفته است و لازم می‌داند مسلمانان با اتکا به عقل و دانش خویش، قوانینی را مبنای عمل خود قرار دهند که با مفهوم برابری و عدالت در عصر حاضر هم‌خوانی داشته باشد؛ بنابراین، بسیاری از آموزه‌ها و احکام شریعت چون قوامیت، ارث، ازدواج و طلاق را ناکارآمد می‌یابد و به نقد آن می‌پردازد.

می‌توان گفت، شالوده تفکر ابوزید در تبیین و اثبات برابری جنسیتی، دانش‌ها و فلسفه‌های حاکم در غرب، چون عقلانیت خودبنیاد، تاریخ‌مندی متن و سکولاریسم دینی است؛ بنابراین، نادیده گرفتن وحی‌انیت و جامعیت قرآن، بی‌توجهی به ابعاد معنوی و روحانی انسان، فرو افتادن در دام نسبی‌گرایی و شکاکیت، تفسیر حداقلی از دین و کم‌رنگ کردن نقش دین در حیات بشر، از جمله مهم‌ترین نقدهایی است که بر دیدگاه ابوزید وارد است.

با این همه می‌توان گفت، رویکرد ابوزید، از آن جهت که وی، در درون جامعه سنت‌گرا و اشعری مصر، به خوانشی عقلانی و نوین از مسأله برابری جنسیتی در متون دینی می‌پردازد، امری در خور ستایش است و حتی می‌توان آن را در طراز اندیشه و اقتضائات عصر حاضر دانست. زیرا در زمانه‌ای که اندیشمندان و مدافعان حقوق

زن در جهان غرب، به صورت گسترده، علمی و سیستماتیک، به طرح و نظریه پردازی در خصوص زن و مسائل وی می پردازند؛ در جوامع اسلامی اما، هنوز گفتمان دینی و سنتی، مسائل زنان را در دل سنتها و قیل و قالهای تمام نشدنی مفتیان و فقیهان سنت گرا، جستجو می کند؛ بنابراین، تلاش های علمی ابوزید در این زمینه، بسیار حائز اهمیت و البته نیازمند تحلیل و نقادی علمی و دقیق است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، قم: ادب الحوزه.
۲. ابن بابويه، محمد بن علی، (۱۳۸۳)، علل الشرايع، قم: مومنين.
۳. ابوزيد، نصر حامد، (۲۰۱۰م)، التجديد، التحریم و التأويل، بيروت: المركز الثقافي العربي.
۴. ابوزيد، نصر حامد، (۱۹۹۶م)، الاتجاه العقلي في التفسير، بيروت: المركز الثقافي العربي.
۵. ابوزيد، نصر حامد، (۲۰۱۴م)، مفهوم النص، درسه في علوم القرآن، بيروت: المركز الثقافي العربي.
۶. ابوزيد، نصر حامد، (۲۰۰۴م)، دوائر الخوف: قراءه في خطاب المرأه، بيروت: المركز الثقافي العربي.
۷. ابوزيد، نصر حامد، (۱۳۹۳)، محمد و آيات خدا، ترجمه: فريده فرنودفر، تهران: علم.
۸. ابوزيد، نصر حامد، (۱۳۸۱)، نقد گفتمان ديني، ترجمه: حسن يوسفی اشكوري، محمد جواهر كلام، تهران: یادآوران.
۹. ابوزيد، نصر حامد، (۱۳۷۶)، «تاريخ مندى مفهومی پوشيده و مبهم»، ترجمه و تحقيق: محمدتقى كرمی، نقد و نظر، سال ۳، ش ۴.
۱۰. احمدی، يعقوب، سهراب زاده، مهران و ديگران، (۱۳۹۳)، «تحليل جامعه شناختی برابری جنسیتی در رویکردها و اهداف توسعه انسانی»، توسعه اجتماعی، دوره ۸، ش ۴.
۱۱. اعظم آزاده، منصوره، تافته، مریم، (۱۳۹۴) «روایت زنان سرپرست خانوار از موانع شادمانی»، مطالعات زنان و خانواده (پژوهشکده زنان دانشگاه الزهرا)، دوره ۳، ش ۲.
۱۲. بستان، حسین، (۱۳۹۱)، اسلام و تفاوت های جنسیتی، تهران: دفتر امور بانوان وزارت کشور، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، انوار التنزیل و اسرار التأویل، تحقيق: محمد عبدالرحمان، بيروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. جمعی از نویسندگان، (۱۳۷۴)، فرهنگ و دین (مجموعه مقالات)، ویراسته میرچا الیاده، تهران: طرح نو.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، زن در آئینه جلال و جمال، قم: اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، شریعت در آئینه معرفت، قم: اسراء.

۱۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۴)، نسبت دین و دنیا (بررسی و نقد نظریه سکولاریسم)، قم: اسراء.
۱۸. جهانگیری، محسن، (۱۳۸۵)، بررسی تمایزهای فقهی زن و مرد، قم: نشر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۹. حکمت‌نیا، محمود، (۱۳۹۷)، فلسفه نظام حقوق زن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. خاکی‌قراملکی، محمدرضا، (۱۳۹۰)، تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن، قم: فردا.
۲۱. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۲)، «اسلام و مدرنیته»، کلام اسلامی، دوره ۲۲، ش ۸۶.
۲۲. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۳)، مسائل جدید کلامی و فلسفه دین، قم: مرکز بین‌المللی و نشرالمصطفی.
۲۳. دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه دهخدا، تهران: روزنه.
۲۴. رندال، هرمن، (۱۳۷۶)، سیر تکامل عقل نوین، مترجم: ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی فرهنگی.
۲۵. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۶. زیبایی‌نژاد، محمدرضا، (۱۳۸۸)، هویت و نقش‌های جنسیتی (مجموعه مقالات)، تهران: مرکز امور زنان و خانواده نهاد ریاست جمهوری.
۲۷. زیبایی‌نژاد، محمدرضا، سبحانی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام (بررسی مقایسه‌ای دیدگاه اسلام و غرب)، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
۲۸. ساروخانی، باقر، (۱۳۷۰)، دایره‌المعارف علوم اجتماعی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۹. سفیری، خدیجه، (۱۳۸۸)، جامعه‌شناسی جنسیت، تهران: جامعه‌شناسان.
۳۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۱. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی التفسیر القرآن، قم: انتشارات اسلامی.
۳۲. عرب‌صالحی، محمد، (۱۳۹۲)، «ابوزید و تاریخی‌نگری»، قبسات، س ۱۸، ش ۶۷.
۳۳. عرب‌صالحی، محمد، (۱۳۹۳)، مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال‌نو، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۴. علاسوند، فریبا، (۱۳۸۲)، «زنان و حقوق برابر»، کتاب نقد، ش ۲۶-۲۷.

۳۵. علاسوند، فریبا، (۱۴۰۱)، «واکاوی مفهومی معیارهای برابری در نظریه‌های عدالت و عدالت جنسیتی»، مطالعات حقوق عمومی، دوره ۵۲، ش ۳.
۳۶. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۷. فصیحی، امان‌الله، (۱۳۸۴)، «عقلانیت دینی سکولار»، علوم سیاسی، دوره ۸، ش ۳۲.
۳۸. فیض‌کاشانی، ملامحسن، (بی‌تا)، الاصفی فی تفسیرالقرآن، تحقیق: محمدحسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۹۳)، اصول کافی، ترجمه: حسین استاد ولی، قم: دار الثقلین.
۴۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۴۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲)، انسان و ایمان، تهران: صدرا.
۴۲. مهریزی‌ثانی، محمد، باقری، احمد، (۱۳۹۸)، «جستارهایی پیرامون عدالت عرفی»، جستارهای فقهی و اصولی، س ۵، ش ۱۵.
۴۳. واعظی، احمد، (۱۳۸۹)، «نقد تقریر ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن»، قرآن شناخت، س ۳، ش ۲.
۴۴. وصفی، محمدرضا، (۱۳۸۸)، نومعتزلیان، گفتگو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمداکون و حسن حنفی، تهران: نگاه معاصر.
۴۵. همتی، همایون، (۱۳۷۵)، «اندیشه دینی و سکولاریزم در جهان معاصر»، قبسات، دوره ۱، ش ۱.

46. Anonymous, (2017), *Gender Equality: Glossary of Terms and Concepts*, Unicef Regional Office for South Asia.

47. Hannan, Carolyn et al, (2022), *Handbook on Gender Mainstreaming for Gender Equality Results*, UNWOMEN.