

## تأثیر پایه‌های فکری ابوزید در نگرش او به مسائل زنان

دکتر فتحیه فتاحی‌زاده\*

دانش‌یار دانشکده‌ی الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه الزهرا

### چکیده

نصر حامد ابوزید، اندیشه‌مند معاصر مصری، به مسئله‌ی زن در قرآن با نگاهی نو می‌نگرد و بر آن است که اتهام‌های واردشده بر اسلام را پاسخ دهد. وی، با تکیه به روش تجربه‌گرایی و با توجه به بافت تاریخی و زبانی آیات، احکام تشریحی مربوط به زنان را کوتاه‌مدت و وابسته به شرایط زمان نزول می‌داند و با بررسی چالش‌های مهم مسائل زنان، مانند چندهمسری، ارث، و حجاب، تلاش می‌کند برابری زن و مرد را در قرآن، با استناد به مفهوم آیات، نشان دهد.

### واژگان کلیدی

قرآن؛ زن؛ تاریخ‌مندی؛ حامد ابوزید؛

حامد ابوزید، اندیشه‌مند معاصر مسلمان، از نواندیشانی است که با تأثیرپذیری از پدیده‌ی مدرنیسم، موضوع زن و حقوق او را مورد توجه قرار داده‌است و با انتشار مقاله‌های خود، در کتابی با عنوان *دوائر الخوف قراءة فی خطاب المرأة* (ابوزید ۲۰۰۷)، تلاش می‌کند با نگرش و گفتمانی تازه در باره‌ی مسائل زنان، به شبهه‌های واردشده بر اسلام پاسخ گوید. برای ریشه‌یابی و روشن کردن اندیشه‌های ابوزید و نیز دریافت نوع نگاه او به مهم‌ترین مسائل و حقوق زنان، نخست باید پایه‌های فکری او، مانند تاریخ‌مندی قرآن، عرفی بودن مسائل زنان، و تفاوت معنا و محتوا را مورد بررسی قرار داد.

### روش فهم دین

ابوزید، با گرایش به روش تجربه‌گرایی<sup>۱</sup>، بر این باور است که نمی‌توان خداوند را موضوع پژوهش و کاوش قرار داد و باید پذیرفت که سخنان او برای مردم با زبان خودشان و به وسیله‌ی اساسی‌ترین عناصر فرهنگی‌شان گفته‌می‌شود، پس تنها راه ممکن برای پژوهش علمی آن است که کلام الاهی را از راه داده‌ها، و البته در چهارچوب سامانه‌ی فرهنگی که این داده‌ها در آن پدیدار شده‌است بررسی کنیم؛ بدین ترتیب، برای ما انسان‌ها، تنها روش انسانی و ممکن برای فهم پیام خداوند و پیام اسلام روش تحلیل زبانی است (کریمی‌نیا ۱۳۷۶).

ابوزید روش ایده‌آلیستی و متافیزیکی را نمی‌پذیرد، زیرا این روش روشی است که فهم دین را از خداوند و گوینده‌ی متن آغاز می‌کند و پس از سخن گفتن از گیرنده‌ی وحی (پیام‌بر)، به مباحث و دانش‌های مربوط به دین و قرآن می‌پردازد (ابوزید ۱۹۹۴)؛ در حالی که به باور ابوزید، انسان ویژگی‌هایی بشری و زمینی دارد و خداوند هم با زبان انسان سخن گفته‌است، پس تنها راه شناخت دین ورود از گذرگاه زمین، و نه آسمان است. چون این متنی پی‌رویی قوانین زبانی بشر است و نمی‌توان بخشی از این قوانین را از روی گرایش شخصی یا به دلیل تقدس نادیده‌گرفت؛ به همین دلیل، ابوزید نیز، برای فهم عینی قرآن، همه‌ی دانش و روش‌های زبانی خود را به کار می‌بندد (کریمی‌نیا ۱۳۷۶).

ابوزید نصوص دینی را نصوصی زبانی می‌داند که ویژگی‌های نصوص دیگر فرهنگ را نیز دارد؛ بنا بر این، خاستگاه الاهی داشتن این نصوص به آن معنا نیست که پژوهش و تحلیل در باره‌ی آن‌ها نیازمند روشی ویژه باشد و انسان‌ها با روش‌های خود از فهم آن ناتوان باشند (ابوزید ۱۹۹۴).

روش تجربی روشی هم‌آهنگ با فهم بشر است. اسلام با نشانه‌ی خداوند دانستن پدیده‌های جهان آفرینش، بشر را به درنگ و اندیشه‌ورزی فرا می‌خواند و هرچند این راه تا اندازه‌ی می‌تواند کارگشا باشد و حقایقی را به روی بشر بگشاید، روشن است که در مسائل ماورائی و متافیزیکی نمی‌توان آن را به کار بست؛ پس نگاه تجربه‌گرایی/ابوزید در شناخت دین جای بحث و درنگ دارد.

### تاریخ‌مندی متون دینی

با توجه به این که ابوزید، متون دینی را، همانند دیگر متون، زبانی می‌داند و پیوند دیالکتیک آن را با واقعیت و فرهنگ پذیرفته‌است، اصل تاریخ‌مندی متون دینی را مطرح می‌کند. به باور او، این متون را باید در بستر تاریخی ویژه‌ی خود بررسی کرد و حقیقت انکارنشده‌ی این است که نص قرآنی و حدیث نبوی، نه در یک آن و به شکلی کامل، بلکه در طی بیش از بیست سال شکل گرفته و در واقعیت و فرهنگ نمایان شده‌است (ابوزید ۱۹۹۰).

از دید ابوزید، تاریخ‌مندی متن ریشه در اصلی زبان‌شناختی دارد که پیوند واژه و معنا را ذهنی می‌داند و بر این باور است که واژه‌ها برای اشیای بیرونی پدید نیامده‌اند. پیوند واژه با جهان بیرون، محکوم به بودن در دایره‌ی مفاهیم و تصورات ذهنی و فرهنگی است و واژه یا زبان نشان از جهان عینی و خارجی نمی‌دهد، زیرا چون این جهانی، بر فرض وجود، در بستر تصورات و مفاهیم بازسازی می‌شود (ابوزید ۱۹۹۵).

ابوزید برای نشان دادن پیوند نص و سامانه‌ی زبانی و فرهنگی از سوسور<sup>۱</sup> وام می‌گیرد. او نصوص دینی را هم‌آن نصوص زبانی می‌داند که با وابستگی به بافت فرهنگی ویژه، هم‌آهنگ با قوانین هم‌آن فرهنگ ارائه می‌شود. این بدان معنا نیست که نصوص برای بیان ساختار فرهنگی خود از راه سامانه‌ی زبانی به گونه‌ی منفعل عمل می‌کنند، بلکه بدان معنا است که آن‌ها کنش‌ها و تأثیراتی ویژه دارند، که از ساخت زبانی خود نصوص به‌دست می‌آید (ابوزید ۱۹۹۴)؛ بدین ترتیب، حال که واژه‌ها نشان‌دهنده‌ی واقعیت بیرونی نیستند و تصورات و مفاهیم ذهنی موجود در آگاهی افراد جامعه را نشان می‌دهند، زبان را می‌توان آینه‌ی تمام‌نمای فرهنگی دانست که نصوص می‌توانند در آن تأثیر گذارند.

مراد از تاریخ‌مندی نصوص آن نیست که معنای دینی در دوره‌ی شکل‌گیری نصوص ثابت می‌ماند، زیرا زبان، به عنوان چهارچوب اساسی تفسیر و تأویل، همراه با فرهنگ و واقعیت، در حال حرکت و رشد است و اگر نصوص، که نمودار گفتار است، در گسترش

<sup>1</sup> Saussure, Ferdinand de (1857-1913)

زبان و فرهنگ سهیم باشد، رشد زبان باعث دگرگونی دلالت نصوص و، بیش‌تر، انتقال معنا از حقیقت به مجاز می‌شود (هم‌آن).

ابوزید، با تأکید بر تأثیرپذیری متون مقدس از فرهنگ زمانه، چون‌این می‌گوید که پاره‌یی از محتوای این متون، به علت بسته بودن در چهارچوب تنگ فرهنگ و باورهای مردمان آن زمان، نمی‌تواند از اصالت و اعتبار همیشگی برخوردار باشد و به‌نوعی رنگ اسطوره می‌گیرد؛ پس وظیفه‌ی مفسر تلاش برای اسطوره‌زدایی از این متون مقدس است (هم‌آن)، زیرا قرآن، به عنوان نص پای‌دار، زمانی می‌تواند اثرگذار باشد که شرایط مخاطبان زمان خود را در نظر بگیرد و بر پایه‌ی واقعیت‌های موجود، به چاره‌اندیشی و به‌بود عادات و آداب آن‌ها بپردازد. این اسطوره‌زدایی، هرچند عنصر پویایی دین را اثبات می‌کند، پایایی آن راه، که از لوازم باور به جاودانگی دین اسلام است، زیر سؤال می‌برد و آن را قربانی عنصر پویایی می‌سازد. ابوزید تاریخ‌مندی قرآن را چون‌این تفسیر می‌کند که این پیام الهی، پس از برگزیدن عناصر مثبت فرهنگی، به پیرایش آن‌ها می‌پردازد و با این کار، از فرهنگ برای بیان اهداف استفاده می‌کند؛ در این صورت، قرآن دیگر تأییدکننده‌ی عناصر منفی یا لغزش‌های علمی حاکم به فرهنگ جامعه نخواهد بود.<sup>۱</sup>

### برابری زن و مرد

در بررسی تاریخی نصوص قرآنی مربوط به مسئله‌ی زن، باور ابوزید آن است که بسیاری از متون تشریح قرآن نیست. وی با مقایسه‌ی تاریخی حقوق زن، در پیش از اسلام، و حقوقی که اسلام تشریح کرده‌است، نقطه‌ی برخورد اسلام و جاهلیت را پل و گذرگاهی می‌داند که، به‌ناچار، بر پایه‌ی بینش و فرهنگ مردم عصر نزول—که نخستین مخاطبان وحی اند—پایه‌ریزی شده‌است؛ پس، از آن جا که تفاوت میان زن و مرد بخشی از فرهنگ و سامانه‌ی اجتماعی مردم جاهلی بود، طبیعی است که این دگرگونی در جدل‌های قرآنی نمایان شود.

قرآن، برخلاف تورات، حوا را عامل فریب آدم و سرپیچی او از فرمان الهی نمی‌داند و مسئولیت و مجازات هر دو را یک‌سان قرار می‌دهد؛ به هم‌این دلیل، ابوزید برابری میان زن و مرد را از اهداف گفتمان قرآنی می‌داند، که در دو جنبه نمایان شده‌است:

۱) برابری در اصل آفرینش، که با «مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» از آن یاد شده‌است (قرآن،

نسا: ۱ و اعراف: ۱۸۹).

۲ برابری در امور اخروی و مسئولیت‌های دینی و ثواب و عتاب آن (هم‌آن، نحل: ۹۷، نسا: ۱۲۴، مؤمن: ۴۰، آل عمران: ۱۹۵، و توبه: ۷۱-۷۲).

ابوزید این آیات را پایه‌ی داوری در مسائل زنان می‌داند و آیاتی را که نشان‌دهنده‌ی نابرابری زن و مرد در مسائلی مانند ارث و دیه است، به دلیل داشتن دلالت تاریخی و اجتماعی و با ارجاع به متون اصلی (که برابری زن و مرد را نشان می‌دهد)، قابل‌تفسیر و تأویل می‌داند (ابوزید ۲۰۰۷).

ابوزید متونی را که به تفاوت زن و مرد اشاره می‌کند در دو بافت جدلی و توصیفی بررسی می‌کند؛ برای نمونه، در بافت جدلی، به دلیل آن که مشرکان عرب جنس مؤنث را موجودی پست و مایه‌ی ننگ می‌دانستند و فرشتگان را دختران خدا می‌نامیدند، قرآن، از دید ارزش‌های اجتماعی حاکم بر آن روزگار، نسبت دادن مادینه‌ها را به خدا نوعی خوارشماری دانسته‌است (قرآن، نحل: ۵۷-۵۹، زخرف: ۱۵-۱۹، و صافات: ۱۴۹-۱۵۹)؛ پس نباید از این گفتار نتیجه گرفت که قرآن در پی کوچک شمردن جنس زن برآمده‌است. در بافت توصیفی نیز، برای نمونه، مسئله‌ی قوامیت مرد بر زن را توصیفی از شرایط و موقعیت پیش از اسلام می‌داند و به هیچ روی جنبه‌ی تشریحی به آن نمی‌دهد (ابوزید ۲۰۰۷).

این که چرا، از نگاه ابوزید، آیات نشان‌دهنده‌ی برابری زن و مرد در آفرینش و مسئولیت‌های دینی باید مرجع آیاتی قرار گیرد که نشان از نابرابری زن و مرد می‌دهد و نیز این مسئله که بر پایه‌ی کدام منطق، تأویل و تفسیر درست این آیات در گروهی ارجاع به آیات برابری زن و مرد است، پرسش‌هایی است که باید به آن‌ها پاسخ مناسب داد.

### عرفی بودن مسائل زنان

ابوزید مسئله‌ی زن را مسئله‌ی کاملاً اجتماعی می‌داند، که گنجاندن آن در دایره‌ی مسائل دینی یک کج‌روی بزرگ است و امکان بحث آزاد را از میان می‌برد (ابوزید ۲۰۰۷). او، با روی‌کردی تاریخی، تفاوت‌های زن و مرد را برگرفته از طرحی سامان‌یافته نمی‌داند و بر این باور است که این تفاوت‌ها می‌توانسته‌است به گونه‌ی دیگر باشد و روابط زن و مرد را نیز دگرگون کند. ابوزید تفاوت‌های جسمی و روحی زن و مرد را می‌پذیرد، اما چون آن را پی‌آمد شرایط فکری و فرهنگی جامعه می‌داند، بر این باور است که می‌توان این ساختار را به گونه‌ی دگرگون کرد که تفاوت‌ها به برابری حقوق بیانجامد.

از دید ابوزید، مسئله‌ی زن، به لحاظ ماهوی، مسئله‌ی انسانی و اجتماعی است و از مسئله‌ی مرد جدا نیست؛ پس زنان، در گستره‌ی زندگی اجتماعی و در هر برش تاریخی،

بخش اصلی به شمار می‌آیند و این چیزی است که هم وضعیت مرد و هم وضعیت زن را در ساختار اجتماعی، فرهنگی، و فکری روشن می‌کند. تفاوت زیست‌شناختی زن و مرد را نیز می‌توان با شرایط مشخص‌شده برای زندگی بشری، از نظر فرهنگی و فکری، سازگاری داد و صورت‌بندی دوباره کرد (هم‌آن).

از دید /بوزید، آزادی زنان، که در بهره‌برداری از حقوق طبیعی و انسانی نمایان می‌شود، با آزادی مردان، که با توانایی آنان برای گرفتن حق طبیعی‌شان در همه‌ی لایه‌ها و زمینه‌های گوناگون معنا می‌شود، تفاوتی نمی‌کند. این آزادی انسانی در گروهی بافت آزادی اجتماعی و فکری همه‌جانبه، در یک بخش تاریخی مشخص و هنگامی است که حرکت جامعه رو به سوی پیش‌رفت باشد؛ یعنی آزادی حالتی اجتماعی و همه‌جانبه است، که بودن آن بستگی به برآورده شدن شرایطی دارد که جز از راه شکل‌های گوناگون مبارزه به‌دست‌نمی‌آید و مبارزه‌ی فکری-فرهنگی یکی از این شکل‌ها است (بوزید ۱۳۸۰؛ ۲۰۰۷).

### معنا و فحوا

/بوزید به جدایی معنا و فحوا باور دارد و پایه‌ی اندیشه‌ی خود را از هرش<sup>۱</sup>، فیلسوف هرمنوتیک معاصر، گرفته‌است. او معنا را در برابر meaning و فحوا را به جای signification قرار می‌دهد (کریمی‌نیا ۱۳۷۶).

در نگاه /بوزید، معنا مفهوم بی‌واسطه‌ی منطوق است، که از ساختار لفظی متن به‌دست‌می‌آید؛ به عبارت دیگر، معنا دلالت تاریخی نص در بافتی است که در آن پدید می‌آید و از این جهت، میان مردم دوره‌ی نص و آن‌ها که بعد می‌آیند چندان تفاوتی نیست (بوزید ۱۹۹۴). فحوا نیز، برداشت مفسر از هم‌آن معنای تاریخی است، که بنا به بافت فرهنگی و اجتماعی او تفاوت می‌کند (بوزید ۱۳۸۲ ب)؛ بدین ترتیب، تفاوت معنا و فحوا از دو سو قابل بررسی است؛ نخست آن که معنا تاریخ‌مند است و تنها با شناخت بافت زبانی، فرهنگی، و اجتماعی دوره‌ی نص قابل دریافت است، اما فحوا فراعصری است و محدود به دوره‌ی نص نیست، و دوم این که معنا از ثباتی نسبی برخوردار است، اما فحوا با دگرگونی شیوه‌های خوانش، دگرگونی و پویایی می‌یابد؛ هرچند به دلیل پیوندی که با معنا دارد، دگرگونی آن قانون‌مند است (کریمی‌نیا ۱۳۷۶).

توجه به بافت تاریخی-اجتماعی عصر نزول به پژوهش‌گر این امکان را می‌دهد که قوانین الهی را از آداب و رسوم پیش از اسلام بازشناسد و میان معانی دلالت‌های تاریخی برگرفته از بافت و فحوا، که معنا، در بافت تاریخی-اجتماعی، تفسیر آن را نشان می‌دهد

<sup>۱</sup> Hirsch, Eric Donald, Jr.

تفاوت گذارد. این مسئله، هنگامی که فحوا برگرفته از معنا باشد و پیوند تنگاتنگ خود را با معنا حفظ کند—مانند رابطه‌ی علی و معلولی—، دارای اهمیت خواهد بود (ابوزید ۱۳۸۱).  
 ابوزید بر این باور است که فحوا ی بسیاری از احکام ویژه‌ی زنان، بدون شناخت جای‌گاه زن پیش از اسلام روشن نمی‌شود. شواهد بسیار نشان می‌دهد که در آن عصر، زن را موجودی می‌دانستند که ارزش خود را از مردانی مانند پدر، برادر، و همسر به‌دست می‌آورد؛ برای نمونه، مردم عصر نزول، به دلایل کاملاً اقتصادی، زن و پسرچه را شایسته‌ی ارث نمی‌دانستند و از دید آن‌ها ارث‌بری تنها حق کسی بود که توان تولید و بر دوش گرفتن مسئولیت را داشته‌باشد (ابوزید ۱۹۹۴). در چنین اوضاع و احوالی، فحوا ی معانی مربوط به زن، مانند ارث او که نصف سهم مرد است، باید از جریان‌ی که نص پدید آورده‌است و نیز با شناخت سمت و سوی آن جریان آشکار شود. جریان نص در راستای گذر از وضعیت اسفبار زن و رفتن به سوی برابری است و این سوبه‌گیری، با آن که در کناره و پوشیده است، از بافت نص دریافت می‌شود.

یکی دیگر از سوبه‌گیری‌های نص قرآنی رهانیدن انسان از اسارت زنجیرهای اجتماعی و عقلی است و به هم‌این دلیل عقل را در برابر جاهلیت، ظلم را در برابر عدالت، و آزادی را در برابر بردگی قرار می‌دهد. نکته‌ی مهم در این باره، پوشیده بودن این ارزش‌ها و سوبه‌گیری‌ها است، زیرا نص، در رویارویی با واقعیت، تلاشی برای برخورد و مخالفت کلی همه‌جانبه نمی‌کند (هم‌آن).

### چندهمسری

به نظر ابوزید، چندهمسری، در بافت تاریخی و جوامع بشری پیش از اسلام، شیوه‌ی فراگیر بوده و وحی الاهی و حکم قرآنی انگاشتن آن اشتباهی بزرگ است. قرآن نیز به گونه‌ی غیرمستقیم به این مسئله پرداخته و قوانینی هم برای آن وضع کرده‌است، اما اگر گفتمان دینی را با گفتمان جاهلی بسنجیم و تفسیر متن قرآن را مورد بازنگری قرار دهیم درمی‌یابیم که قرآن تنها این پدیده را قانون‌مند کرده و هیچ پدیده‌ی تازه‌ی اجتماعی را ارائه نداده‌است. برای اثبات این موضوع، ابوزید از سوره‌ی «نسا» یاد می‌کند، که در نخستین آیه‌های آن به برابری زن و مرد در آفرینش اشاره شده و پس از بیان بی‌درنگ حقوق یتیمان، به ازدواج با آنان پرداخته‌است؛ افزون بر این مسئله، ابوزید به بافت نزول سوره، که در سال چهارم هجری و پس از جنگی که یتیمان و بیوه‌هایی بسیار بر جای گذاشته‌بود (احد)، نیز اشاره می‌کند و آیه‌ی مربوط به چندهمسری را برای حل مشکل یتیمانی می‌داند که پس از شهادت پدران‌شان نیاز به سرپرستی داشتند؛ بدین ترتیب، از بافت نزول و بافت

ترکیب زبانی چون این برداشت می‌شود که جواز چندهمسری تنها در باره‌ی ازدواج مادران یتیمان یا دختران یتیم بدون سرپرست بوده‌است؛ به شرطی که این ازدواج بتواند نگرانی‌ها را از میان بردارد. آیات بعدی این سوره (از جمله ۱۲۹) که خودداری از ازدواج با بیش از یک زن را به‌شدت سفارش می‌کند، نشان می‌دهد که چندهمسری قانونی همیشگی نیست و حکمی کوتاه‌مدت به شمار می‌آید، که برای شرایطی ویژه پدید آمده‌است (ابوزید ۲۰۰۷). /بوزید برای تأیید برداشت خود، از گفته‌ی محمد عبده یاد می‌کند که شرط رعایت عدالت در چندهمسری را، نه تشویق این مسئله، بلکه ناخوش‌آیند دانستن آن می‌شمارد. از نگاه عبده، اسلام فراوانی همسران را سرزنش کرده و آن را محدود به چهار زن دانسته‌است؛ افزون بر آن که دایره‌ی چندهمسری در اسلام چون‌آن تنگ است، که، در صورت اندیشه‌ی درست، کسی از تک‌همسری تجاوز نمی‌کند (عبده ۱۹۹۳).

هواداران چندهمسری این مسئله را در بافتی جدلی مطرح می‌کنند و بر این باور اند که چندهمسری، در مقایسه با آزادی جنسی در غرب، از نظر اخلاقی به‌تر، و از نظر اجتماعی کم‌زیان‌تر است، اما /بوزید این مقایسه را شکل‌گرفته بر پایه‌ی قیاس و معیار سنجش امور دانستن غرب می‌داند؛ در حالی که این منطق با طرح نوزایشی، که متفاوت از غرب است، سازگار نیست (ابوزید ۲۰۰۷).

گفتمانی دیگر نیز در باره‌ی چندهمسری وجود دارد، که مورد انتقاد /بوزید است. این گفتمان چندهمسری را بر دو مسئله استوار می‌داند؛ یکی برتری تاریخی مرد بر زن، و دیگری ساختار زیست‌شناختی زن و مرد، که نشان می‌دهد اشتباه جنسی این دو متفاوت است و جنس مؤنث، به دلیل آن که مدتی را به جذب تخمک، بارداری، و زایمان می‌گذراند، اشتباه جنسی کم‌تری دارد. /بوزید، با تنگ و بسته دانستن چون‌این نگرشی، بر این باور است که زیاده‌تر بودن اشتباه جنسی مرد پشتوانه‌ی علمی ندارد و برتری تاریخی او را نیز باید از دیدگاه مردم‌شناسی، تحول، و نه از چشم‌انداز زیست‌شناختی، تفسیر کرد. /بوزید این تحلیل را فروکاستن قضیه‌ی مرد و زن به جنسیت می‌داند؛ در حالی که این مسئله دارای ابعاد گوناگون فرهنگی، اجتماعی، و تاریخی است (ابوزید ۱۳۸۲؛ ۲۰۰۷) و حاکمیت سنت‌های اجتماعی جاهلی در جوامع اسلامی ریشه‌ی اصلی مشکل است. اگر تصویر قرآنی ازدواج را با محتوای سوره‌ی «نسا»، یک‌جا، در نظر بگیریم، بسیاری از کج‌فهمی‌ها در باره‌ی نگاه قرآن به زن از میان می‌رود. قرآن پیوند ازدواج را یکی از نشانه‌های خداوند قلم‌داد می‌کند (نحل: ۷۲؛ روم: ۲۱-۲۲) و توجه به بافت تاریخی و زبانی، و نیز بازنگری در



تفسیر آیات مربوط به جای‌گاه زن نشان می‌دهد که هدف اساسی قرآن پیاده کردن عدالت در باره‌ی جای‌گاه زن و نقش او در جامعه بوده‌است (علی‌خانی ۱۳۸۲).

دیدگاه /ابوزید در باره‌ی چندهمسری پرسش‌هایی را پدید می‌آورد، که باید به آن‌ها پاسخی شایسته داد؛ برای نمونه، به گفته‌ی /ابوزید، چندهمسری از سنت‌های جاهلی است و قرآن با ایجاد دگرگونی‌هایی، آن را قانون‌مند کرده‌است؛ حال چرا /ابوزید حکم قرآنی دانستن این پدیده را، که با شکل تازه‌اش بخشی از احکام اسلام به شمار می‌آید، اشتباهی بزرگ می‌داند؟ اگر حکم چندهمسری حکمی کوتاه‌مدت و مربوط به بازماندگان نبرد احد است، پس حکم موارد همانند، در دوره‌های بعدی، چه می‌شود؟ با وجود قرآن، که دگرگونی‌هایی بسیار در باره‌ی سنت‌ها انجام داده‌است، چه‌گونه ادعای حاکمیت سنت‌های جاهلی پذیرفتنی است؟ /ابوزید، در مقاله‌ی «المرأة والأحوال الشخصية»، برای ممنوع بودن چندهمسری سه دلیل می‌آورد (ابوزید ۲۰۰۷):

۱ فلسفه‌ی جواز چندهمسری را باید در روابط طبیعی زن و مرد، در دوره‌ی پیش از اسلام، جست‌وجو کرد، زیرا مردان آن دوره محدودیتی برای داشتن همسر نداشتند و گاه همسران آن‌ها به ۱۰ یا ۲۰ همسر می‌رسید؛ پس اباحه‌ی داشتن چهار همسر برای محدودسازی این بی‌نظمی است و حکم آیه را می‌توان یک دگرگونی ویژه در راستای رهنیدن زن از چیرگی مردسالاری آن عصر به شمار آورد. قرآن در باره‌ی چندهمسری نظری روشن ندارد، اما با گرد آوردن دو آیه می‌توان به رأی ناگفته‌ی قرآن دست یافت. آیه‌ی سه‌ی سوره‌ی «نسا» داشتن بیش از یک همسر را مشروط به رعایت عدالت در میان آنان می‌داند و آیه‌ی ۱۲۹ هم‌این سوره رعایت عدالت میان آنان را ناممکن می‌داند؛ پس با در نظر داشتن این که عدالت یکی از اصول بنیادین اسلامی است، حکم به اباحه‌ی چندهمسری با اصل عدالت هم‌آهنگ نیست و باید برای پاس‌داشت اصل، حکم را قربانی کرد. چون‌این است که قرآن در تکامل شیوه‌ی داخلی خود، چندهمسری را، به گونه‌ی ضمنی یا با دلالتی که از آن به‌روشنی سخن نگفته‌است (دلالت مسکوت عنه)، حرام می‌شمرد.

۲ اباحه‌ی داشتن چهار همسر برای محدود کردن بی‌نظمی پیش از اسلام در داشتن همسر بود؛ یعنی تقیید آیه (بر چهار همسر) شیوه‌ی سازمان‌یافته‌ی قرآن است، برای به‌بود یک سنت اجتماعی جاهلی و نامتناسب با شعور اجتماعی؛ پس در این حالت، وصف «اباحه» از آن برداشته‌می‌شود و الغای حکم آن نیز حرام

نخواهد بود. این مسئله تنگنایی دیگر است که قانون‌گذار اسلام آن را متناسب با پیش‌رفت اجتماعی دانسته‌است و زیر عنوان «تحریم مباح» قرار نمی‌دهد؛ به عبارت دیگر، این محدودسازی از دایره‌ی احکام دینی بیرون می‌رود و به قلم‌روی احکام مدنی وارد می‌شود.

گفتنی است پرداختن به فضای نزول آیه و یادآوری رسم جاهلی در باره‌ی چیرگی مرد و داشتن همسران پرشمار بسیار منطقی و معقول است، اما چه‌گونه می‌توان از این مسئله تحریم چندهمسری را برداشت کرد؟ آیا می‌توان ثابت کرد که علت محدود کردن چندهمسری آزادسازی و رهانیدن زن بوده، یا ملاک و حکمت آن امری دیگر است؟ با توجه به این که، معمولاً، شمار زنان بر شمار مردان فزونی دارد و گاه ضرورت اجتماعی روا داشتن چون‌این حکمی را در پی دارد، آیا تحریم آن حقوق زن را پای‌مال نخواهد کرد؟ آیا عدالتی که به عنوان شرط روا بودن چندهمسری قرار داده‌شده، هم‌آن عدالت مطلق و حقیقی است که در آیه‌ی ۱۲۹ سوره‌ی «نسا» ناممکن خوانده‌شده‌است؟<sup>۱</sup> در جمع دلالتی باید به دو نکته توجه کرد؛ یکی آن که حکم به دست‌آمده مخالف با مجموع آیات نباشد، و دیگر آن که حکم ناگفته (مسکوت‌عنه)، در جایی دیگر و به روشنی، نیامده‌باشد (مظفر ۱۹۶۷)؛ با این وصف، آیا جمع دلالتی /بوزید و حکم چندهمسری، که در احکام مسکوت‌عنه قرار گرفت، پذیرفتنی است؟

### ارث

در مسئله‌ی ارث نیز /بوزید بر این باور است که باید از معنای بافت تاریخی به فحوای موجود در آن، که می‌تواند خاست‌گاه فرهنگ دینی معاصر ما شود برسیم. نکته‌ی اساسی آیات ارث این است که پیوند عصیبت (پدر و پسری) مهم‌ترین پیوند انسانی نیست و حقوق همه‌ی خویشاوندان باید رعایت شود. از این اشاره‌ی قرآنی می‌توان چون‌این برداشت کرد که قرآن در پی رعایت عدالت در پخش مال و ثروت در جامعه است و نمی‌خواهد که مال، تنها میان ثروت‌مندان در گردش باشد (قرآن، حشر:۷)؛ بر این اساس، در چهارچوب این فهم کلی، باید ارث را در قرآن تعریف کنیم. توجه به بافت تاریخی نشان‌گر رفتار تبعیض‌آمیز پیش از اسلام است؛ عصری که تنها جنس مذکر، که توانایی جنگیدن داشت، ارث می‌برد و زن نه‌تنها حق ارث‌بری نداشت، بلکه هم‌چون کالایی به ارث برده‌می‌شد. اسلام، در پی نهی از به ارث بردن زنان (هم‌آن، نسا:۱۱)، حق ارث بردن آن‌ها را نیز پدید آورد (هم‌آن، نسا:۱۲ و ۱۷۶) و طبیعی است پذیرش چون‌این امری برای

مسلمانان چندان آسان نبود، زیرا آنان بر این باور بودند که به کسی که نه اسبی سوار می‌شود، نه باری حمل می‌کند، و نه دشمنی دفع می‌کند نباید ارث داد (واحدی نیشابوری بی‌تا).  
 ابوزید برداشت محمد عبده را در باره‌ی آیات ارث می‌پسندد، زیرا وی با توجه به بافت تشریحی قرآن و بر پایه‌ی تحلیل پیوندهایی مانند عطف و تکرار در ساختار آیات، چون این برداشت می‌کند که قرآن بر حق زن در داشتن سهمی از پدر، مادر، و نزدیکان تأکید کرده‌است. به گفته‌ی این مفسر، قرآن، پس از حرام دانستن خوردن مال یتیم، می‌گوید در مال به‌ارث‌مانده‌ی پدر و مادر، مرد و زن شریک اند؛ بدین ترتیب، آیه را می‌توان چون این معنا کرد که اگر یتیمان در ماترک پدر، مادر، و نزدیکان سهمی داشتند، در مورد آن با هم برابر اند و در کمی و زیادی آن تفاوتی نیست (عبده ۱۹۹۳). عبده عبارت «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ» را جمله‌ی تفسیرکننده‌ی «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ» می‌داند و می‌نویسد در این آیه چون این عبارتی آمده‌است تا محرومیت زن از ارث را باطل کند. گویا خداوند ارث‌بری زن را امری مشخص‌شده قرار داده‌است و خبر می‌دهد که مرد دوبرابر آن را دارد یا این که خداوند ارث زن را اصل و ارث مرد را فرع آن قرار داده‌است، که اگر چون این نبود، باید می‌فرمود: «لِلأُنثَى نَصْفُ حَظِّ الذَّكَرِ».

ابوزید دلالت معنایی به‌دست‌آمده از ترکیب آیه را مهم می‌شمارد، زیرا در بافت جامعه‌شناسی تاریخی، که مرد معیار ارزش‌گذاری است، فحوائی که ارث زن را به منزله‌ی اصل مشخص قرار دهد و سهم مرد را بر آن حمل کند اهمیتی ویژه دارد و در راستای ایجاد توازن میان زن و مرد است؛ بر این اساس، نقطه‌ی ثقل، برای کوتاه‌مدت، بر زن حمل می‌شود تا اصل برابری، که سوره با آن آغاز شد، برآورده شود و از برابری دینی به برابری اجتماعی گسترش یابد (ابوزید ۲۰۰۷)؛ با این کار، بر ابعاد برابری تأکید می‌شود و سهم زن، به عنوان فریضه، به رسمیت شناخته می‌شود. بافت تاریخی، همراه با دلالت معنایی و فحوائی آیات، نشان می‌دهد که هدف قرآن از تشریح مشخص کردن سهم مرد است، که بیشینه‌ی آن دوبرابر سهم زن است؛ پس این محدودیت، جلوگیری از هرج و مرج و انحصار است و با واجب کردن سهم برای جنس محروم به‌دست‌می‌آید. این کار، با هدف نزدیکی هرچه‌بیش‌تر به برابری در گستره‌ی زندگی اجتماعی صورت می‌گیرد و هر اجتهادی که در راستای برآوردن این برابری باشد اجتهادی مشروع است (هم‌آن).

نکته‌ی مورد توجه در باره‌ی دیدگاه ابوزید آن است که چه‌گونه می‌توان گفت، تنها به این دلیل که زن در دوره‌ی پیش از اسلام ارث نمی‌برده، قرآن ارث او و مرد را همانند قرار داده‌است؟ یا به چه پشتوانه‌یی می‌توان گفت اسلام نیمی از سهم ارث مرد را

به زن بخشیده، تا نخستین گام را برای رهایی زن از محرومیتی که مرد، در گذشته، برای او پدید آورده‌است بردارد و ما امروز، با این حکم، راهی را که اسلام آغاز کرده‌است کامل می‌کنیم؟ (هم‌آن)

روشن است نسبت دادن این حکم به اسلام در صورتی درست است که با بررسی پژوهش‌ها و تحلیل‌های تاریخی و از میان بردن نکات مبهم، شناختی کامل از ملاک تشریح، در گذشته، به‌دست‌آید و در صورت نبود چون‌این شناختی، حکمی که از نخست وجود داشته‌است پذیرفته‌شود؛ افزون بر آن، باید توجه داشت که قانون اسلام با زن برخوردی شایسته کرده و او را از چنگال وحشی‌گری و ستمی که پیش از اسلام دوچار آن بوده، نجات داده‌است؛ پس آیا می‌توان گفت زن، از گذشته تا امروز، اسیر دست مرد بوده و امروز چاره‌ی جز پی‌گیری اندیشه‌ی آزادی زن و تکمیل گامی که اسلام در رهایی زن از بندها برداشته‌است نیست؟ (هم‌آن). این دیدگاه زمانی درست است که از پیش‌گامی اسلام در دادن حقوق کامل زن چشم‌پوشی کنیم، در حالی که آن‌چه در جوامع اسلامی می‌بینیم، از پای‌مالی حقوق زن گرفته تا به خواری کشاندن او، دست‌آورد پای‌بند نبودن مسلمانان به حکم قانون‌گذار اسلام است و این کاستی راه، که پی‌آمد ضعف شناخت یا بی‌اعتنایی نسبت به قوانین اسلامی است، نباید کاستی تشریح اسلامی به شمار آورد.

### حجاب

مسئله‌ی پوشش از نگاه /بوزید چندان اهمیت ندارد و او جریان‌هایی سیاسی مانند انقلاب اسلامی ایران یا حکم ممنوعیت حجاب از سوی دادگاه‌های فرانسه را سبب عمومی شدن این مسئله می‌داند. وی در این مورد، کلام عبده را در باره‌ی آیه‌ی ۳۲ سوره‌ی «احزاب» یادآوری می‌کند که حجاب، به معنای دوری از هم‌نشینی با مردان، تنها برای همسران پیام‌بر<sup>ص</sup> است؛ یعنی «لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ» اشاره‌ی است به این که قرآن به همگانی بودن این حکم میان زنان گرایش ندارد. مجموعه‌ی از موارد عملی مربوط به خریدوفروش، وکالت، و گواهی دادن در دادگاه‌ها نیز از حکمت‌های این غیرهمگانی بودن است (عبده ۱۹۹۳)؛ افزون بر این، خداوند جهان را آفریده و، با برقرار کردن حدود و حقوق، زن و مرد راه، به گونه‌ی یک‌سان، در بهره‌مندی از منافع آن توانا ساخته‌است؛ بر این اساس، اگر زن نتواند در برابر دیدگان نامحرم آشکار شود، چه‌گونه می‌تواند از آن‌چه خدا برای او فراهم کرده‌است، استفاده کند؟ شکی نیست که عقل و شرع در پی این مسئله

نیستند (بوزید ۲۰۰۷).

ابوزید، با تأکید بر تاریخ‌مندی متون دینی، مسئله‌ی حجاب را یک موضوع ثابت و همیشگی نمی‌داند و چون این می‌گوید که «حقیقت این است که مفهوم حجاب مفهومی جدا از ساختارهای فرهنگی یک جامعه نمی‌تواند باشد؛ بنا بر این، حجاب و مسئله‌ی پوشش یک مفهوم کلی، ثابت، و دائمی در تمام جوامع بشری نیست، چون آن که برخی گمان برده‌اند، زیرا اگر ما ساختار آیات قرآنی را بدون ساختارهای تاریخی هنگام نزول وحی در نظر بگیریم، درخواستیم یافت که مواردی که باید پوشانده شود، فقط مربوط به اعضای جنسی زن و مرد می‌شود.» (ابوزید ۱۳۸۲)؛ چون آن که قرآن می‌فرماید: «وَطَیْفًا یُخْصَفَانِ عَلَیْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجُتَّةِ» (اعراف: ۳۲؛ طه: ۱۲۱)؛ یعنی قرآن، برای پوشاندن شرم‌گاه، میان آدم و حوا تفاوتی نگذاشت و ضمیر تشبیه در آیه‌ی «فَبَدَّتْ لَهَا سَوْءَاتُهُمَا» (هم‌آن) نشان می‌دهد هر دو در این حکم یکسان اند (ابوزید ۲۰۰۷).

به باور ابوزید، آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی «احزاب» برای شناخت زنان آزاده و کنیز نازل شده‌است<sup>۱</sup> و به دلیل از میان رفتن برده‌داری، حجاب در این عصر واجب نیست؛ یعنی حکم دائر مدار علت است؛ با آمدن علت، حکم هم می‌آید و با رفتن علت، حکم هم از میان می‌رود، پس امروز نیازی به اختصاص دادن پوششی مشخص به زنان آزاد نیست (ابوزید ۲۰۰۷):

این حکم زمانی صادر شد که زن در جامعه به عنوان کالا مطرح بود. با تحلیل اجتماعی تاریخی روشن می‌شود که اسلام احترام و استقلال مادی بسیاری به زن بخشید و او را از حالت کالا درآورد. مهم است بدانیم که این حکم در آن زمان صادر شده‌است. بر پایه‌ی اجتهاد و توسل به فکر و عقل، این حکم و احکام زیادی را می‌توان تعدیل کرد. (ابوزید ۱۳۷۶: ۱۲۷)

او هم چون این حجاب را زندان زن می‌داند، که دنباله‌ی در بند کردن پویایی زن از درون و نمادی از زندانی کردن عقل و شخصیت اجتماعی او است. این نفی شخصیت اجتماعی زن فرآیندی همانند خودکشی زمان‌دار زن مصری در سوگ شوهرش دارد<sup>۲</sup> (ابوزید ۲۰۰۷).

پرسشی که پیش می‌آید این است که چه‌گونه ابوزید، بدون پشتوانه‌ی قرآنی، عبارت «ذَلِكْ اَدْنٰی اَنْ یُعْرِفَنَّ فَلَا یُؤَدِّیْنَ» (احزاب: ۵۹) را علت حکم دانسته و می‌گوید علت حکم حجاب آن است که مردان زنان آزاد را از کنیزان بازشناسند و ایشان را مورد آزار قرار ندهند؟

<sup>۱</sup> سبب نزول آیه‌ی که نویسنده به آن اشاره می‌کند در تفاسیر پرشمار شیعه و اهل سنت پذیرفته شده‌است، اما علامه، در المیزان، روایت را سست دانسته، می‌نویسد: خداوند این فرمان را صادر کرده‌است تا زنان، با پوشاندن خود، به عفاف و پاکدامنی شناخته شوند و از تعرض افراد نامطلوب و بیمار در امان بمانند؛ پس آیه اختصاص به زنان پیامبر یا این سبب نزول ندارد (طباطبایی ۱۹۸۳).

<sup>۲</sup> در زمان‌های گذشته، زن بیوه مصری، در دوران سوگواری شوهر، بدن‌اش را در رسوب‌های نیل پنهان می‌ساخت.

افزون بر آن، چرا وی مسئله‌ی پوشش را به در بند کردن زن و غیبت اجتماعی زن پیوند زده، در حالی که روشن است حجاب نه‌تنها از حضور زن در اجتماع جلوگیری نمی‌کند، بلکه جواز حضور اجتماعی زن است؟ (فتاحی‌زاده ۱۳۸۷).

### بررسی کلی

به نظر می‌رسد آرای /بوزید در مسائل تشریحی زنان، بر پایه‌ی نفی ضرورت وجود حکم دینی در زندگی پایه‌ریزی شده‌است، زیرا نبود حکم، در یک مسئله، این امکان را فراهم می‌کند تا بتوان حکمی دیگر را، بنا به مصلحت، جای‌گزین آن کرد؛ افزون بر آن، از گفتار وی چون این برمی‌آید که احکام دین محدود به عبادات و فعالیت‌های فردی است و حتا از مسائل فردی نیز، آنچه جنبه‌ی اجتماعی داشته‌باشد، نادیده انگاشته می‌شود. گفتار تفصیلی /بوزید در باره‌ی احکام دینی و مدنی به‌ترین گواه این مطلب است (شمس‌الدین ۱۳۸۲). در صورت پذیرش دیدگاه /بوزید، که مسائل زنان را مجموعه‌یی از احکام مدنی یا اجتماعی به شمار می‌آورد که در مجموعه‌ی احکام دینی نمی‌گنجد، باید بسیاری از احکام دینی، که حکم آن‌ها موضوع یک حکم اجتماعی است، به احکام مدنی تبدیل شود و به جای آن، احکامی مخالف با آنچه در نصوص دینی آمده‌است پدید آید.

### نتیجه

با بررسی روش فهم دین /بوزید روشن می‌شود که وی بر عنصر پویایی دین، به قیمت از دست دادن احکام جاودان اسلام، تأکید می‌کند و با باور به تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه می‌پندارد که بخشی از احکام و مضامین آن، به علت بسته بودن در چهارچوب فرهنگ و باورهای مردم عصر نزول، نمی‌تواند از اصالت و اعتبار همیشگی برخوردار باشد. از دید او، فحوا یا جریان نص در راستای گذر از وضع اسفبار زن و رفتن به سوی برابری است و مسائل مربوط به زن را باید کاملاً عرفی و اجتماعی دانست؛ برای نمونه، او چندمسری را به یک برش زمانی ویژه، پس از جنگ احد، پیوند می‌دهد و با تفسیر مسئله‌ی ارث، با توجه به بافت تاریخی و شرایط عصر نزول، بر این باور است که اکنون زن و مرد در این باره یک‌سان اند. او علت تشریح حکم حجاب را نیز بازشناسی زنان آزاد از کنیزان می‌داند و به دلیل از میان رفتن برده‌داری در زمان حال، اکنون حجاب را واجب نمی‌داند و آن را نوعی در بند کردن عقل و شخصیت اجتماعی زن می‌پندارد.

به گونه‌ی کلی می‌توان گفت که *ابوزید*، با تأثیرپذیری از پدیده‌ی مدرنیسم، عنصر پایایی دین را قربانی می‌کند و به این وسیله، در پی آشتی دادن دین و دست‌آوردهای مدرنیته است. او آیات تمایز زن و مرد را توصیفی از شرایط و موقعیت پیش از اسلام می‌داند و بر این باور است که این آیات جنبه‌ی تشریحی ندارد و تنها با ارجاع به آیات برابری زن و مرد تفسیر می‌شود.

### منابع

- ابوزید*، نصر حامد. ۱۹۹۰. *مفهوم النص*. بیروت، لبنان: مرکز الثقافی العربی.
- \_\_\_\_\_ . ۱۹۹۴. *تقد الخطاب الدینی*. قاهره، مصر: سینا.
- \_\_\_\_\_ . ۱۹۹۵. *النص والسلطة والحقیقة*. بیروت، لبنان: مرکز الثقافی العربی.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۷۶. «مصاحبه با مجله‌ی العربی»، *نامه‌ی فرهنگ* ۷(۳): ۵۱-۶۲.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۰. «زن، پاره‌ی گم‌شده در گفتمان دینی معاصر»، برگردان علی زاهدپور. *فصل‌نامه‌ی حوزه‌ی اصفهان* ۷-۱۵۹: ۸-۲۲۴.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۱. «حقوق زن در اسلام: پژوهشی در تاریخ‌مندی متون»، بخش ۱. برگردان علی زاهدپور. *فصل‌نامه‌ی حوزه‌ی اصفهان* ۹: ۹۱-۱۴۹.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۲. «حقوق زن در اسلام: پژوهشی در تاریخ‌مندی متون»، بخش ۲. برگردان علی زاهدپور. *فصل‌نامه‌ی حوزه‌ی اصفهان* ۱۱: ۵۱-۷۹.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۲. *ب. معنای متن*. برگردان مرتضا کریمی‌نیا. تهران: طرح نو.
- \_\_\_\_\_ . ۲۰۰۷. *دوائر الخوف قراءة فی خطاب المرأة*. بیروت، لبنان: مرکز الثقافی العربی.
- ایززی، محمدعلی. بی‌تا. *قرآن و فرهنگ زمانه*. رشت: کتاب مبین.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۷۴. «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم»، *بینات* ۵: ۹۰-۹۷.
- شمس‌الدین، زین‌العابدین. ۱۳۸۲. «چندمسری در قرآن: نقد دیدگاه دکتر نصر حامد ابوزید»، برگردان علی راد. معرفت ۶۷: ۹-۲۰.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۹۸۳. *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت، لبنان: مؤسسة الأعلی.
- عبده، محمد. ۱۹۹۳. *الاعمال الكاملة*. قاهره، مصر: دار الشروق.
- علی‌خان، علی‌اکبر. ۱۳۸۲. «عدالت قرآنی در اندیشه‌ی نصر حامد ابوزید»، *مقالات و بررسی‌ها* ۷۴: ۱۲۱-۱۳۸.
- فتحی زاهد، فتحیه. ۱۳۸۷. *حجاب از دیدگاه قرآن و سنت*. قم: بوستان کتاب.

- کریمی‌نیا، مرتضا. ۱۳۷۶. *آرا و اندیشه‌های دکتر حامد ابوزید*. تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
- مظفر، محمدرضا. ۱۹۶۷. *اصول الفقه*. نجف، عراق: دارالنعمان.
- معرفت، محمدهادی. ۱۳۸۵. *شبهات وردود حول القرآن الکریم*. قم، مؤسسه التمهید.
- واحدی نیشابوری، علی‌بن‌احمد. بی‌تا. *اسباب النزول*. قاهره، مصر: مصطفی البابی الحلبي.

## نویسنده

## دکتر فتحیه فتاحی‌زاده

دانش‌یار دانشکده‌ی الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه الزهرا  
f-fattahizadeh@alzahra.ac.ir

دانش‌آموخته‌ی دکترای علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم.

پژوهش‌های وی در زمینه‌ی تحلیل و بررسی مسائل قرآنی، تحلیل روش‌شناسانه‌ی کتاب‌های حدیثی، و زنان است. وی نگارنده کتاب‌های *زن در تاریخ و اندیشه‌ی اسلامی*، *حجاب از دیدگاه قرآن و سنت*، *پیامبر اعظم ص و خرافه‌زدایی*، و *مبانی و روش‌های نقد حدیث* است. از وی بیش از ۱۰ مقاله‌ی علمی-پژوهشی و ده‌ها مقاله‌ی علمی-ترویجی و تخصصی چاپ شده‌است.