

Women's rights in "Tahir al-Haddad"
Maqasidieh interpretation

حقوق زنان در خوانش مقاصدی «طاهر الحداد»

Ahmad Fallahi*

احمد فلاحی^{*۱}

1-Assistant Professor of Criminal Law and Criminology,
Faculty of Humanities and Social Sciences, University
of Kurdistan, Sanandaj, Iran.

۱- استادیار حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده‌ی علوم انسانی و
اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.

Received Date: 2021/02/13

دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۲۵

Accepted Date: 2021/06/08

پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۳/۱۸

Abstract

چکیده

In today world, the philosophy of Shari'a and how the Shari'a (fixed matter) interacts with social issues (in most cases the changing variable matter) as well as the division of religion and Shari'a are among the most important concerns and preoccupations of Muslim thinkers. It is obvious that how to read the text (religious text) and pay attention to its principles, spirit and purposes, is effective in the method that religion and Sharia are related to reality. In this regard, one of the issues that has led to many different approaches among Muslim thinkers is the position of women's rights in Islamic law. Among the religious thinker who have dealt with the above-mentioned subjects is Tahir Haddad, a Tunisian thinker, writer and literate. In this article, his teachings are explained by using a descriptive-interpretive method. In connection with the present issue, Tahir Haddad, with a special reading of Maqasid theory, has criticized the views based on jurisprudential formalism, and has made a substantial distinction between the spirit of religion and its goals and the form of rulings; According to the principles and the spirit that governs it, and in the meantime, recognizes the constancy of religion from its variables. In relation to women's rights, he believes in equal rights for men and women; What is more, the goal and spirit of Islam is in the direction of achieving freedom and equality among human beings, and accordingly, while considering the purposeful interpretation and reading, it considers all forms based on inequality between human beings contrary to the spirit and goals of religion and sharia.

در جهان امروز، فلسفه‌ی شریعت و چگونگی تعامل شریعت (امر ثابت) با مسائل اجتماعی (در بیشتر موارد امر متغیر متحول) و نیز تقسیم‌بندی دین و شریعت، از جمله‌ی مهم‌ترین دغدغه‌ها و دل‌مشغولی‌های نواندیشان مسلمان است. بدیهی است چگونگی خوانش از نص (متن دینی) و توجه به مبانی و روح و مقاصد آن، در شیوه‌ی ارتباط دین و شریعت با امر واقع اثرگذار است. طاهر حداد با درک ضرورت وجودی اجتهاد و نیز تأکید بر نقش اساسی شریعت اسلامی در حمایت از حقوق بشر، به بازخوانی رویکردهای پیشین در ارتباط با این موضوع می‌پردازد. مقاله‌ی حاضر با هدف معرفی رویکردی نو در اجتهاد فقهی-مقاصدی و بازپژوهی برخی اجتهادات در حوزه‌ی حقوق بشر، با استفاده از روش توصیفی-تفسیری، به تبیین آموزه‌های طاهر حداد پرداخته است. وی با خوانش خاصی از نظریه‌ی مقاصدی، دیدگاه‌های مبتنی بر صورت‌گرایی و ظاهرگرایی فقهی را نقد کرده است و میان روح دین و شریعت و مقاصد آن، با ظاهر احکام تمایز جوهری قایل شده و بیان از آن دارد که برخی احکام در طول زمان، با توجه به مبانی و روح حاکم بر آن می‌تواند متحول شود و در این میان، ثوابت دین را از متغیرات آن بازمی‌شناسد. در ارتباط با حقوق زنان، او قائل به برابری حقوق زن و مرد است؛ چه این‌که هدف و روح دین اسلام، در راستای تحقق آزادی و برابری میان انسان‌ها بوده و بر همین اساس، ضمن توجه به تفسیر و خوانشی مقصدمحور، تمامی صورت‌های مبتنی بر نابرابری میان انسان‌ها را مغایر روح و مقاصد دین و شریعت می‌داند.

واژگان کلیدی: طاهر حداد، مقاصد شریعت، فلسفه‌ی دین، حقوق زنان، تفسیر، نص، حقوق بشر.

Keywords: Tahir al-Haddad, Maqasid (purposes of Sharia Philosophy of Religion, Women's Rights Interpretation, text, human rights).

مقدمه

توجه و تأکید بر کرامت انسان، حفظ حیات، پاسداشت آزادی، در نظر داشت برابری و توجه به عشق و دوستی و مهربانی، از جمله‌ی اساسی‌ترین مستلزمات ارتباطات انسانی است. عدالت، آزادی و برابری و حقوق انسان، از جمله‌ی مسائلی است که از دیرباز در قالب بازنمودهای مختلف درونی-اجتماعی، جزو دلمشغولی‌ها و دلنگرانی‌های انسان‌ها بوده است و جوامع مختلف، در جهت حمایت از این ارزش‌ها، قواعدی اخلاقی، اجتماعی و قانونی را وضع کرده‌اند. در همین ارتباط، یکی از مسائل مطرح شده در ارتباط با حقوق و آزادی‌های فردی، جایگاه حقوق زنان در میان مسلمانان و شریعت اسلامی بوده و این امر هم از نظر تئوریک و هم از جهت آثار آن بر فعالیت‌های اجتماعی-سیاسی زنان، بحث‌های مختلفی را موجب شده است و اندیشمندان متعدد، با رویکردهای مختلف، درصدد تحلیل و ترسیم مدلی بوده‌اند که بر اساس آن، وضعیت حقوقی زنان را در چهارچوب مبانی، اصول و قواعد برگرفته از خوانش خود از دین اسلام، توصیف کنند. از جمله‌ی این اندیشمندان می‌توان به طاهر حداد، نویسنده و کنشگر تونسی که در حوزه‌ی حقوق زنان و کارگران در تونس فعالیت داشت، اشاره کرد. او در سال ۱۸۹۹ در شهر تونس پایتخت این کشور متولد شد و در دسامبر ۱۹۳۵ وفات یافت. مقالات و کتاب‌های متعددی را نگاشته و همه‌ی آن‌ها در مجموعه‌ای به نام «الاعمال الكاملة لطاهر الحداد» جمع‌آوری شده است. او در کتاب «امراتنا فی الشریعة والمجتمع» اندیشه‌های فقهی-حقوقی خود را در ارتباط با حقوق زنان در شریعت اسلامی مطرح کرده است. این کتاب، اولین بار در سال ۱۹۳۰ چاپ شده و خوانش نویسنده از وضعیت حقوقی زنان در شریعت اسلامی در آن بیان شده و به واکاوی آموزه‌های رایج در ارتباط با این موضوع پرداخته است. اگرچه این کتاب در ظاهر به حقوق زنان و چگونگی تقویت حضور و جایگاه اجتماعی آنان اختصاص یافته است، اما مبانی و اصولی که طاهر حداد در این کتاب بیان کرده و آموزه‌ی خود در مورد وضعیت حقوقی زنان را بر آن استوار کرده است، می‌تواند نوع خوانش وی از دین اسلام و چگونگی نگاه او را به مسأله‌ی حقوق بشر در اسلام بازگو نماید و در خلال این کتاب، روش خاص خود را در تفسیر متون دینی تبیین می‌کند و در این زمینه، خواننده را نسبت به مبانی، اصول و قواعدی کلی رهنمون شود. این مهم بدان علت بوده است که سؤال از کارایی دین در جهان معاصر طاهر حداد، برای او پرسشی بنیادین است. در همین ارتباط، در

واقع، نوگرایی و نوزایی برای او این است که امر ثابت بشر و متغیر میان انسان کدام است و دین برای نیازهای ثابت و متغیر بشر، چه راهکاری دارد؟ آیا می‌توان قایل به تفکیک و تمایز میان ثوابت و متغیرات شریعت شد و این تقسیم‌بندی چه آثار عملی‌ای بر اجتهاد دارد؟ و از همین دریچه است که به حقوق زنان و جایگاه آن در شریعت اسلامی می‌پردازد؛ این‌که آیا با توجه به مبانی متعدد شریعت اسلامی و نیز قواعد و اصول و روح کلی حاکم بر آن، جایگاه حقوق زنان در شریعت اسلامی چیست؟ و آیا می‌توان قائل به برابری حقوقی زن و مرد چونان یک انسان بود؟ تلاش نویسنده این مقاله نیز بر این است که ضمن نظریه‌مندسازی چهارچوب‌های کلی آموزه‌ی فقهی - حقوقی حدّاد در ارتباط با این مبانی و اصول، حقوق زنان را از منظر اندیشه‌ی او ترسیم کند و به همین منظور، با استفاده از روشی توصیفی تفسیری، ابتدا ضمن تبیین تئوری «مقاصد الشریعة» به عنوان مبنای نظری ایده‌ی وی و معرفی مهم‌ترین مبانی و آثار آن بر فهم و اجرای احکام و نیز تحلیل رابطه‌ی نصوص دینی با وقایع و مسائل اجتماعی، به معرفی دیدگاه‌های طاهر حدّاد می‌پردازد و مبانی و آثار آموزه‌های او در حوزه‌ی حقوق زنان و آثار آن بر فلسفه‌ی شریعت و امکان‌سنجی تحولات برخی احکام را بیان خواهد کرد.

مفهوم و مبانی نظریه‌ی «مقاصد الشریعة» و آثار آن بر خوانش از احکام

یکی از معیارهایی که در بیشتر - و حتی می‌توان گفت در قریب به تمام - منابع مرتبط با استنباط فلسفه‌ی وضع احکام مورد توجه قرار گرفته است، در نظر داشت مصلحت موجود در احکام است که در بیشتر منابع از آن به مقاصد شریعت یاد می‌شود. توجه به مقاصد شریعت از جمله‌ی مسائلی است که بدون در نظر داشتن آن، ممکن است فقیه در تطبیق حکم ثابت با شرایط متحول زمان و مکان دچار محدودیت جدی شود. از جمله مباحث رایج میان اندیشه‌ورزان دینی این است که خداوند سبحان تمامی کارهایی که انجام می‌دهد یا امر به انجام یا ترک آن نموده است، دارای مقصد، علت و حکمت است؛ چه این‌که خداوند، حکیم است و کار عبث و لاهو انجام نمی‌دهد و بر همین اساس، دین و شریعت منزل از جانب ذات الهی، دارای مقصد، علت یا حکمت‌هایی است که در چهارچوب تئوری مقاصد شریعت مورد بررسی قرار گرفته است.

مفهوم و مصادیق مقاصد شریعت^۱

در میان بیشتر فقها و اصولیان، در مورد این که احکام موجود در شریعت اسلامی دارای مقاصدی هستند و مبتنی بر مصالحی صادر شده‌اند، اختلافی وجود ندارد؛ اختلاف در مورد چگونگی کشف این مقاصد، میزان قطعیت آن، چگونگی کاربست آن در اجتهاد و آثار آن بر اجرای احکام شریعت اسلامی است. از نظر شاطبی - که از او به عنوان مشهورترین نظریه پرداز مقاصد شریعت یاد می‌شود - وضع شریعت‌ها برای رعایت مصالح بندگان در حال و آینده است. (الشاطبی، ۲۰۰۲: ۲۰۰) ^۲ نجم‌الدین طوفی (متوفی ۷۱۶ ه.ق) نیز بیان از آن دارد که وضع دین در جهت تحصیل منفعت و مصلحت است (الطوفی، ۱۹۹۸: b: ۲۳۷) و مصالح تمامی آن چیزهایی هستند که پایداری و اکمال زندگی مبتنی بر آنهاست و شامل هر آن چیزی است که موجب دستیابی انسان به اوصاف و ویژگی‌های غریزی و عقلی خود می‌شود؛ به گونه‌ای که هر فرد، برخوردار از نعمت‌ها باشد. (الشاطبی، ۱۴۲۳: ۲۱۳) توجه به مقاصد موجود در احکام می‌تواند در این قالب باشد که هر حکم «یا مفسده‌ای را درآ می‌کند یا مصلحتی را جلب می‌کند» (عبدالسلام، ۱۴۱۴: ۱۱) و بر این اساس، حفظ مقاصد می‌تواند به صورت «وجودی و عدمی» (الشاطبی، ۲۰۰۲: ۲۰۲) باشد. در حالت حفظ وجودی، برای تحقق مقصد باید کاری را انجام داد و در حالت حفظ مقصد به صورت عدمی، نباید کاری را انجام داد و در واقع یک ترک فعل مدنظر است.

حکیم ترمذی (متوفی ۳۰۰ و برخی نیز می‌گویند متوفی ۲۹۵) در کتاب اثبات العلل به علت‌شناسی توحید، وضو، نماز و دیگر عبادات و نیز به علت‌شناسی تحریم خمر و غیره می‌پردازد. از نگاه ابوالحسن عامری نیشابوری (متوفی ۳۸۱ ه.ق) - که یکی از اولین نظریه پردازان حوزه‌ی مقاصد و این مهم کمتر مورد توجه بوده است - «باید فرع را به اصل ارجاع داد، [اجرای این اصل] با تمسک به سنت صحابه‌ی گرام است.» (العامری، ۱۴۰۸: ۱۱۵) از نگاه وی، ادیان هر کدام به صورت جزئی [تفاوتی] به

^۱ - میان شناخت توصیفی مقاصد و آثار تجویزی آن باید تفکیک قابل شد. همچنین تحولات این نظریه در طول زمان خود از جمله‌ی موضوعاتی است که باید مورد توجه باشد.

^۲ - احکام بر مقاصد استوار هستند. (الدهلوی، ۲۰۰۵: ۲۳۷)

نسبت دین دیگر ندارند یا این که فائده‌ای جزئی [خاص] داشته باشند، بلکه مقصود از همه‌ی ادیان، یک مصلحت کلی^۱ است. «(العامری، ۱۴۰۸: ۱۰۱) بخاری متوفی ۵۴۶ ه.ق در کتاب محاسن الاسلام و شرائع الاسلام، با ذکر احکام وارده در شریعت اسلامی در دو بخش عبادات و معاملات، به ذکر محاسن هر حکم می‌پردازد و بر این اساس بیان می‌دارد که همه‌ی احکام ناظر بر تحقق این محاسن هستند. تعلیل حکم در [احکام مرتبط با] بیع، ازدواج، قصاص، شهادت، وکالت و همانند آن از معاملات جاری است و در این موارد، فرع به اصل ملحق می‌شود. (المالکی، ۱۴۲۰: ۱۳۳) علت‌شناسی و مقصدشناسی حکم و نیز تعلیل آن، ریشه در روشی دارد که در آموزه‌های قرآن و سنت می‌توان آن را پیگیری کرد. در همین ارتباط بیان شده است «قرآن کریم و سنت رسول (ص) سرشار از تعلیل احکام با حکمت‌ها و مصالح مندرج در احکام است» (ابن قیم، بی‌تا: ۹۱۳) و مواردی از تعلیل حکم در سنت رسول اکرم (ص) وجود دارد. علت‌شناسی و تعلیلی که [در مواردی] ابتداءً مطرح شده و آن بخش از تعلیل احکام که در پاسخ به سؤال اصحاب بیان شده است. (الریسونی، ۲۰۱۰: ۶۷) همچنان که اصحاب برخی کارها، از جمله کتابت مصحف یا تأسیس زندان را بر اساس مصلحت انجام داده‌اند. (الطوفی، ۱۹۹۸: ۲۱۳) اهمیت نظریه‌ی شاطبی در آن است که شاطبی «با نگاهی جدید به اصول، ما را از زندان [نگاه به] نص [چون امری صرفاً] واژگانی آزاد ساخت تا آن را به دنیای مقاصد و مصلحت ارتباط دهد و در پی آن، فراروی عقل و اجتهاد، پهنه‌ی گسترده‌تری قرار گیرد. می‌توان میزان وسعت این امر معرفتی را که شاطبی ایجاد کرد تصور کرد؛ میان آنکه علت حکم را در الفاظ و انواع دلالت‌های آن یا در ویژگی‌های چیزی که در مورد آن حکم صادر شده است بجوییم و میان آنکه علت حکم را در آنچه شریعت به عنوان یک کل مصلحت قرار داده یا مفسدتی که باید دفع شود، جستجو کنیم. علت، در حالت اول، ساکن و جامد است و در حالت دوم، دینامیک است و پویا.» (الجابری، ۲۰۰۹: ۵۶۹) در واقع، مسأله‌ی اساسی در تئوری مقاصد «امکان فراتر رفتن از فهم لفظی (حرفی) نص است و توجه به حکمت و مقاصد ماورای نص است.» (الشرفی، ۲۰۰۹: ۴۳) از این زاویه، واژگان با قرار گرفتن در درون متن، از حقیقت لغوی خود یک گام فراتر رفته و واجد خصوصیتی می‌شوند که در یک قالب

^۱ - در همین راستا بیان شده است: شرایع اگرچه در فروع باهم اختلاف دارند، اما در غایت، متفق‌اند و این غایت، اقامه و برپای داشتن عدالت

گزاره‌ای درونی‌متنی و در بافتار آن، معنایابی می‌شوند. از نگاهی مقاصدی، معنای متن، در درون متن جستجو می‌شود و علت‌شناسی می‌گردد؛ چه این‌که در این حالت، متن، واجد هستی‌ای در طول روح و مقاصد حاکم بر کل متن است.

مصالح انسان، روح مقاصد شریعت است. (بزا، ۲۰۰۸: ۳۶) توحید، ترکیه و عمران (آبادانی و توسعه) مقاصد کلی دین هستند و در کنار آنها، حفظ دین، حفظ نفس (انسان)، حفظ عقل، حفظ مال، حفظ نسل و دیگر مقاصد، از جمله‌ی اهداف شریعت در وضع احکام است؛ و «مقصد عام شریعت، آباد کردن جهان و حفظ نظام همزیستی در آن است و استمرار صلاح آن که این امر با صلاح کسانی که در آن زندگی می‌کنند و برپای داشتن عدالت و پایداری بر آن است.» (فاسی، ۱۹۹۳: ۴۵) شاطبی مقاصد را به سه درجه‌ی ضروری، حاجی و تحسینی تقسیم‌بندی می‌کند؛ شکل‌گیری، ثبات و استمرار زندگی انسان مستلزم برخورداری انسان از ضروریات زندگی است. (الشاطبی، ۱۴۲۳: ۲۰۷) در کنار این باید توجه کرد این ضروریات می‌تواند تغییر یابد و در گردش میان ضروریات، حاجیات و تحسینیات قرار گیرد. اگرچه بیان شده است درجه‌بندی مقاصد به ضروریات، حاجیات و تحسینیات در ارتباط با وسایل تحقق مقاصد است (عطیه، ۲۰۰۳: ۵۱) و در همین ارتباط باید تمامی ابزارهای حفظ مقاصد را مورد توجه قرار داد و در این میان بر تمایز ماهوی مقصد و ابزار تأکید کرد.

رابطه‌ی مقصد، مصلحت و حکم

تئوری مقاصدالشریعه را می‌توان در عین متن‌مداری، شارع‌محور دانست؛ هدف و مقصود شارع از متن مورد توجه است و نه این‌که خود متن مورد توجه اولیه باشد و بلکه آنچه در درجه اول مورد تأکید است، مصلحت مندرج در حکم و هدف و مقصود شارع است. پی‌جویی قصد شارع در خود متن صورت می‌گیرد و گویی شارع قصد خود را در متن گنجانده است و منبع پی‌جویی این قصد، خود متن است. در مورد دلالت نص^۱ بر معنا و حکمت و علت، می‌توان گفت بیشتر نصوص «تشریحی به‌ویژه در

۱- باید توجه داشت بحث از نص بودن، در معناست و نه در لفظ؛ آنچه که اعتبار دارد معنا و حکمت موجود در آن بر اساس شرایط ذیل است؛ این‌که معنا و حکمت بر اساس دلیلی مقبول معتبر باشد و این‌که ابطال لفظ و تغییر و تخصیص آن نباید موجب ابطال کلی لفظ باشد به‌گونه‌ای که آن را امری عبث

دلالت بر معنا و احکام خود، ظنی هستند. اگر برخی از نصوص در دلالت بر معنا قطعی هستند، در دلالت عموم آن بر تمامی افراد در شمول آن ظنی هستند. قاعده لا اجتهاد مع النص الخاص که در برابر نص عام است، در صورتی است که در دلالت بر معنا و حکمت و علت آن قطعی باشد. (ابومؤنس، ۲۰۰۱: ۲۸۵) آنچه از نگاه بیشتر مقاصدیون پیداست این است که در ارتباط با الفاظ به‌کار رفته در نصوص، «لفظ، وسیله‌ای است برای تحصیل مراد و معنا که [در اساس] مراد و معنا هم مقصود است» (الشاطبی، ۲۰۰۲: ۲۵۱) چه این که «تکالیف مبتنی بر اسباب شناخته‌شده و معروف است، بدون این که اسباب، خود مصلحتی را جلب کند و یا مفسده‌ای را دور کند؛ در حقیقت، اسباب، نشانه‌هایی برای احکام و مصالح مندرج در احکام است. (عبدالسلام، ۱۴۱۴: ۱۷) بر این اساس، «حکم شرعی، فی حدنفسه مقصود نیست و بلکه فقط به علت حکمت موجود در آن، هدف و مقصد است و حکم، وسیله‌ای برای نیل به آن مقصد است» (آمدی، بی تا: ۴۸۰) و باید مقصد حاکم بر نص را شناسایی کرد و «در مجال تشریح، نص وسیله‌ای بر اخبار است و خود فی حدنفسه مقصد نیست.» (ابومؤنس، ۲۰۰۷: ۵۷۴) در رابطه‌ی میان مقاصد و ابزارها، ابزارها «ذاتیت نداشته و بلکه تابع مقاصدند، به گونه‌ای که با سقوط مقاصد، وسایل نیز ساقط می‌شوند.» (بزا، ۲۰۰۸: ۳۹۶) این موضوع نیز مبتنی بر این امر است که «خطاب شارع بر حسب اوضاع و احوال موجود در یک شخص یا وجود یک موقعیت بوده است و چنانچه این شرایط و اوضاع و احوال وجود نداشته باشد، به‌کاربردن این خطاب در غیر مورد آن شرایط، مأذون نخواهد بود. وسیله و ابزار با انتفای مقصد، منتفی می‌شود، مگر این که دلیلی بر ابقای وسیله و ابزار وجود داشته باشد که در این حالت، وسیله، خود، مقصود است.» (الشاطبی، ۲۰۰۲: ۲۰۹-۲۰۲) آنچه باعث ترجیح مقصد بر حکم و الفاظ موجود در یک حکم شود این است که «مصالح ثبات دارد، ولی وسایل بر اساس شرایط و اوضاع و احوال و مسائل جدید و نیز میزان توانایی و امکانات تغییر می‌کند» (بزا، ۲۰۰۸: ۳۹۹) و این موضوع نیز خود مبتنی بر این قاعده‌ی کلی است که «اسلام به عنوان یک حرکت فرهنگی، نگاه ایستا به جهان را رد می‌کند و به یک نگاه پویا و دینامیک می‌رسد. اساساً قرآن نگرشی پویا و دینامیک را نسبت به حیات تجسم می‌کند (اقبال، ۱۳۹۰: ۳۵۵-۳۵۹) و نمی‌توان از جاودانگی اهداف و ارزش‌ها، جاودانگی راه‌های نیل به آن اهداف یا شیوه‌های تضمین آنها

را نتیجه گرفت. (امیدی، ۱۳۸۸: ۳۳) تشخیص و تعیین این مهم در فرایند معنایابی و اجتهاد صورت می‌گیرد؛ «اجتهاد-که همان کوشش روشمند و مضبوط برای فهم دین است- عبارت است از تفکیک دین از ظرفی که دین برای نخستین بار در قالب آن نازل شده، یا تفکیک دین از فرهنگ قوم پیامبر، نه تحمیل این فرهنگ بر صاحبان و حاملان فرهنگ‌های دیگر؛ که نه ممکن است و نه مطلوب. (فناپی، ۱۳۹۲: ۴۵۸) توجه به تفاوت شرایط زمانی و مکانی و چگونگی انطباق قواعد، در شیوه‌ی نزول آیات در عصر رسالت نیز مورد توجه بوده است و «تفاوت آیات مکی و مدنی نیز از این منظر تفسیر شده است که در مرحله مدنی، برای نظم بخشیدن به یک جامعه‌ی سیاسی معین، در محدوده‌ی تاریخی و جغرافیایی مشخص، نیاز به منطبق ساختن آن اصول و مسائل کلی بر شرایط خارجی بوده است.» (نعیم، ۱۳۸۱: ۶۰) در همین ارتباط تقسیم‌بندی قرآنی از آیات به دو دسته‌ی محکمت و متشابهات- فارغ از مصداق محکمت و متشابهات- از این جهت تفسیر شده است که «احکام شرعی به دو دسته‌ی احکام اصلی یا فراتاریخی (=محکمت) و احکام فرعی یا اشتقاقی یا تاریخی (= متشابهات) قابل تقسیم‌اند. احکام اصلی دین، همان احکام مطلق و جاودانه‌ای است که در همه‌ی زمان‌ها، مکان‌ها، اوضاع و احوال قابل اجراء است. اما احکام فرعی در حقیقت از رهگذر تطبیق احکام اصلی بر اوضاع، احوال و شرایط تاریخی به دست می‌آیند. (فناپی، ۱۳۹۲: ۴۵۵) بر این اساس، قرآن کریم، خود، ما را به تمایز امر ثابت از متغیر رهنمون گشته است و بر این اساس، «بازگشت به قرآن، یعنی واکاوی خوانش گذشته از طریق به‌کارگیری روش‌های معرفتی معاصر برای اصالت‌بخشی به مدرنیته و آنچه در آینده همراه با تحولات اجتماعی و اقتصادی و فکری خواهد بود و این امر با تجدید و نوگرایی ممکن است.» (حاج‌حمد، ۲۰۱۱: ۲۵) و این بازگشت، «بازگشت به کشف دوباره‌ی قرآن و خوانش از آن بر اساس شرایط آگاهی جدید در دنیای جدید» (حاج‌حمد، ۲۰۱۲: ۶۴۳) است. تمایز میان سنت و سیره و نیز الزامی بودن تبعیت از سنت و تقریری بودن آن و الگوگیری از سیره بر همین مبناست که میان امر ثابت و امر متغیر تفاوت ماهوی و روشی وجود دارد؛ از نگاه قرافی (متوفی ۶۸۴ ه.ق) باید میان کارهایی که پیامبر (ص) انجام داده‌اند تمایز قایل شد؛ بین آنچه به عنوان قضاوت انجام داده و میان آنچه در قالب فتوا بوده و بین آنچه در چهارچوب نقش امام بوده است. به عنوان مثال،

ارسال لشکر برای قتال، چگونگی هزینه‌کرد از بیت‌المال، قضاوت کردن، تقسیم غنائم و معاهده با ذمیان از جمله نقش‌های خلیفه و امام اعظم است. (القرافی، ۱۹۹۸: ۳۵۷-۳۵۹).

باتوجه به حدیث لاضرر و لا ضرار، در صورت تعارض میان نص و اجماع و مصلحت، اولویت مصلحت واجب است. [چه این‌که] رعایت مصلحت قوی‌تر از اجماع است. (الطوفی، ۱۹۹۸b: ۲۳۸-۲۳۹) طوفی با تفکیک میان عبادات و معاملات و عادات، بیان می‌دارد چون در عبادات، حق شرع است، باید نص را اجرا کرد؛ اما در عادات و معاملات، رعایت مصلحت مورد توجه است، چه این‌که رعایت مصلحت نص کنه و هسته‌ی اساسی مقصود شرع از وضع آن حکم است. (الطوفی، ۱۹۹۸b: ۲۴۱) چه این‌که محال است که خداوند عزوجل مصلحت مردمان را در مبدأ و معاد و زندگی‌شان مورد توجه قرار داده باشد، اما در احکام شرعی به آن توجهی نکرده باشد، در حالی‌که دومی مهم‌تر است. (الطوفی، ۱۹۹۸b: ۲۴۶) در معاملات و همانند آن، آنچه که مورد توجه است، مصلحت مردم است آن‌گونه که تقریر شده است؛ اگر مصلحت موجود در حکم با ادله‌ی شرعی تفاوت داشت، تا جائی که امکان دارد، میان مصلحت و ادله قائل به جمع می‌شویم، اگر امکان جمع میان مصلحت و نص و اجماع نبود، باتوجه به حدیث لاضرر و لا ضرار، مصلحت بر غیر خود مقدم است. چه این‌که مصلحت، مقصود سیاست‌گذاری مکلفین است و سایر ادله، همانند ابزار هستند و تقدم مقاصد بر وسائل واجب است. (الطوفی، ۱۹۹۸b: ۲۷۷-۲۷۸) علت تقدم مصلحت در معاملات نیز آن است که «بر اساس حکم عرف و عادت و عقل» (الطوفی، ۱۹۹۸b: ۲۸۰) میزان تحقق مصلحت روشن و واضح است. بدون تحقیق و پژوهش در پیوند میان نص و واقعیت، نظریه‌ی مقاصد شریعت تبلور و بروز نمی‌یابد. از طرف دیگر، تمسک به عموم لفظ همراه با ازبین بردن و عدم توجه به خصوص سبب، باعث ازبین رفتن

^۱ - از نگاه شحرور نمی‌توان در شعائر (نماز، حج، زکات، روزه و...) و اخلاقیات اجتهاد کرد، اما در مورد آیات احکام جای اجتهاد وجود دارد. (شحرور، ۲۰۰۰: ۱۴۳) البته شحرور بر قاعده‌ی لا اجتهاد مع النص ایراد وارد می‌کند و بیان می‌دارد اگر نصی وجود نداشته اجتهاد کردن امری طبیعی و بدیهی است و مهم اجتهاد با وجود نص است. (شحرور، ۲۰۰۰: ۵۶) در مقابل بیان شده است در قطعیات نمی‌توان اجتهاد کرد؛ الاجتهاد مع القطعیات لا فیها. (قرضاوی به نقل از ابومونس، ۲۰۰۱: ۲۸۲) قرضاوی در این گزاره، آنچه معمول است که بر ممنوعیت اجتهاد با وجود نص تأکید دارد، خوانشی دیگر ارائه داده است و بحث از قطعیات می‌نماید و به نوعی آندسته از نصوص را مورد تأکید قرار داده است که معنای آنها قطعی باشد و باید گفت این معنا، در درون متن و باتوجه به اصول و قواعد و مفاهیم کلی آن و در چهارچوب یک تفسیر موضوعی پدیدار می‌گردد.

حکمت موجود در تدرج تشریح در قضایای حلال و حرام به ویژه در حوزه‌ی غذاها و خوراکی‌ها و نوشیدنی‌هاست. (ابوزید، ۲۰۱۴: ۱۰۴)

جایگاه حقوق بشر در آموزه‌های اسلامی

کرامت در اسلام «مبتنی بر طبیعت و ماهیت آدمی است. کرامت و [پاسداشت] آن، پایه و مبنای اساسی ارتباطات میان انسان‌هاست.» (هویدی، ۲۰۰۵: ۸۲) در شریعت اسلامی حقوق بشر آن‌چنان «تقدیس شده است که در مرتبه‌ی ضروریات قرار گرفته و بر این اساس، آن را در چهارچوب واجبات قرار داده است و می‌توان گفت در شریعت اسلامی، صحت و سلامت جسم، مقدم بر امر دینداری است؛ چه این‌که این امر مناط تکلیف است و به علت نیاز جسمی انسان، برخی از محظورات و اعمال حرام، مباح می‌شوند و دینداری نیز، خود شکر و سپاسگزاری از خداوند کریم در برابر نعمت‌هایی است که به انسان ارزانی داشته و بر خورداری از آن نعمت‌ها حق انسان است.» (عمار، بی‌تا: ۱۵-۱۶)

اصل در اسلام، آزادی است؛ ولی این آزادی در جامعه‌ای نازل شد که بردگی جزئی از نظام اجتماعی و اقتصادی آن بود. اصل در اسلام، مساوات کامل میان زن و مرد است (محمده، ۱۹۶۹: ۱۴۹-۱۵۲) و بر اساس آیه ۷۹ سوره نحل، هدف انتقال از حالت بردگی به آزادی است؛ (حاج حمد، ۲۰۱۲: ۵۹۸) چه این‌که جامعه‌ی نیک (صالح)، جامعه‌ای است که هر آن امر اعتباری که مبنایی بر عدم برابری بر اساس رنگ، عقیده، نژاد و جنس را اسقاط نماید. (محمده، ۱۹۶۹: ۱۷۲) ارزشمندی انسان نیز بر اساس ویژگی‌های ماهوی انسان بودن قرار گرفته است؛ زیرا همه‌ی انسان‌ها دارای کرامت‌اند، دارای قوای ادراکی هستند و «ماهیت و چکیده‌ی توحید-به عنوان یک اعتقاد کاربردی- برابری، یگانگی و آزادی است.» (اقبال، ۱۳۹۰: ۳۶۷) آزادی در اسلام، ناظر بر معنای اصیل آن در زبان عربی است؛ حر، متضاد زائف است. (فاسی، ۱۹۹۳: ۲۵۱) حر در زبان عربی، در دو معنای مخالف بردگی و نیز میرا بودن از هر عیب و نقص است. (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۷ و مصطفی، بی‌تا: ۳۴۵) خداوند انسان‌ها را آزاد آفریده است و اصل خلقت نیز دلالت بر این امر دارد و چون خلقت انسان در احسن تقویم و در بهترین صورت ممکن است، این امر خود مستلزم حضور آزادانه در جهان و تلاش برای آبادانی است. (الراشد، ۱۴۲۵: ۲۶۳) آیات ۷۵-۷۹ سوره نحل در ارتباط با ویژگی یک انسان آزاد است؛ «در این آیات

خداوند ویژگی‌های یک برده‌ی مملوک را بیان می‌کند که فاقد اراده است و حق سخن گفتن ندارد و خداوند با مثال از مالک برده بیان از آن دارد» (حاج‌حمد، ۲۰۱۰: ۱۰۳) که مالکیت بر دیگری امری ممدوح نیست. چه این‌که در آموزه‌های اسلامی «انسان برای آن آفریده شده است که آزاد باشد.» (غنوشی، ۱۳۸۱: ۱۲) اولین ثمره‌ی حیات و آزادی، برابری است و «مساوات اولین اثر از آثار برادری است و تصدیق‌کننده‌ترین دلالت بر آن است. تخلق و رفتار به آن و نیز آماده‌ساختن خود بر اساس آن بارزترین جلوه‌ی برخورداری درونی معنای برادری در درون است. مساوات، از ریشه‌ی ساوی مأخوذ شده است، وقتی که دو چیز مشاله باشند. (بن‌عاشور، ۲۰۰۵: ۱۳۴) ابتدا باید گفت یکی از اصول شریعت اسلامی «احترام به زن و برابری میان او و مرد است.» (امین، بی‌تا: ۳۲۵).

در جامعه‌ی صدر اسلام، «اسلام می‌خواست زن را به آن جایگاهی که در اصول اسلام دارد برساند، اما چون ویژگی‌های جامعه‌ی قبل و حین اسلام بر [افکار و رفتار] افراد احاطه داشت، نتوانست به‌طور کامل اوضاع را تغییر دهد. چراکه قانونگذاری مستلزم تدریج است و تحول جامعه آرام‌آرام است و باید در قانونگذاری میزان توان جامعه را در نظر گرفت.» (محمدطه، ۱۹۷۹: ۳۷) از نگاه محمد عبده، اسلام در ارتباط با تعدد زوجات دیدگاهی اصلاح‌گرایانه را در پیش می‌گیرد که هدف آن الغای تعدد است. چه این‌که موضع قرآنی در طرح تعدد، نه ترغیب به آن، بلکه ناخوشایند دانستن آن است. (عبده، ۱۹۹۳: ۱۷۸) بر این اساس باید احکام را در طول مقصد و هدف و مصلحت مندرج در آن قرار داد و ارزش ذاتی و روح حکم و جهت‌گیری کلی آن را از ظاهر آن بازشناخت؛ «آنچه در درون [تمامی احکام] وجود دارد، آزادسازی انسان - چه مرد و چه زن - است از اسارت ارتهان اجتماعی و عقلی؛ در همین راستا، [اسلام] عقل را به عنوان نقیض جاهلیت مطرح کرد، عدالت را به عنوان نقیض ظلم و آزادی نیز نقیض بردگی.» (ابوزید، ۱۹۹۴: ۲۲۴) اهداف احکام، مقاصد کلی مندرج در آن نیست آنگونه که فقها مشخص کرده‌اند، بلکه این مغزا، نتیجه حرکتی [تحولی] است که نص در بنیان واژه ایجاد کرده است و بر همین اساس در فرهنگ و واقعیت ایجاد کرده است. (ابوزید، ۱۹۹۴: ۲۲۲) در همین ارتباط باید فرهنگ و حکم و قاعده و ارزش بنیادین را از هم بازشناخت و «خطاب دینی به جای این‌که نصوصی را که قاعده‌ای را به صورت استثنایی وضع کرده‌اند، در چهارچوب دلالت‌های تاریخی اجتماعی آن قرار دهد [از آن قاعده ایجاد کرده است و استثنا را چون قاعده قرار داده است؛ در

حالی که] واجب است که بازخوانی تاویل آن در پرتو نصوصی که برابری بنیادین را برای انسان قایل شده است آن را دوباره بازخوانی و تاویل کرد.» (ابوزید، ۲۰۰۴: ۹۰)

معرفی خوانش طاهر حدّاد از جایگاه زن در شریعت اسلامی

طاهر حدّاد برای این که به مقصود خود در ترسیم جایگاه و وضعیت حقوقی زنان در شریعت اسلامی نائل آید، ابتدا چندین پرسش هستی‌شناختی در مورد مفهوم انسان‌بودن و زن‌بودن مطرح می‌کند و سپس به طرح مبانی ایده‌ی خود در مورد حقوق زنان می‌پردازد و در این میان، روح دین و احکام را از یکدیگر بازمی‌شناسد.

پرسش‌های هستی‌شناختی

طاهر حدّاد، کتاب خود را با پرسشی اساسی شروع می‌کند؛ آیا «زن، انسان است یا [فقط] زن است؟» (حدّاد، ۲۰۱۱: ۳) می‌توان گفت از نگاه وی، انسان‌بودن یک مفهوم است و قابل فروکاست به ویژگی‌های جسمانی نیست. سؤالی که او مطرح می‌کند، ما را با مسأله‌ی اساسی حقوق بشر مواجه می‌کند و آن این که ما وقتی از حقوق بشر صحبت می‌کنیم، از جنس انسان فارغ از همه‌ی تفاوت‌ها بحث می‌کنیم. او به نوعی به ویژگی‌های اساسی انسان می‌خواهد اشاره کند که زن نیز همه‌ی آن ویژگی‌ها را داراست و بنابراین، چون زن انسان است، پس تمامی حقوق بشر را دارد. در واقع، حق‌ها خصوصیاتی اعتباری دارند و برای حمایت از کرامت، حیات، آزادی و برابری انسان ایجاد می‌شوند. در این منظر، حدّاد قبل از تقسیم‌بندی انسان به زن و مرد، بر خصوصیت انسان‌بودن زن تأکید دارد. از این منظر، هرآنچه زن را از خصوصیت و کارکردهای انسان‌بودن او دور می‌کند، برخلاف مقتضیات کرامت انسان و ارزشمندی حیات اوست و رعایت کرامت نیز مستلزم پاسداشت تمامی وجوه حق‌هایی است که انسان‌بودن او را تضمین می‌کند.

وضع قواعد و ارتباط آن با فرهنگ عصر نزول از نگاه طاهر حدّاد

حدّاد برای این که بتواند خواننده را در خوانش خود از حقوق زن در شریعت اسلامی همراه و همگام نماید، در آغازین صفحات کتاب، برداشت خود از اسلام را ارائه می‌دهد؛ چه این که به نظر

می‌رسد هر نوع بحث از احکام در دایره‌ی دین یا غیر آن، مستلزم آن است که فرد موضوع، مبانی، اصول و روش خود را تبیین نماید و لازمه‌ی توافق پایدار در نتایج، اتفاق نظر در مبانی، اهداف و روش است. او سراغ این موضوع می‌رود که چرا احکام به صورت تدریجی نازل شده است و به تدریج در نزول قواعد و فلسفه و آثار آن توجه دارد. در همین ارتباط بیان می‌دارد: آیات قرآن کریم بر اساس حوادث و وقایع موجود در جامعه نازل شده است. بنابراین باید به ارتباط زمانی-معنایی میان وقایع و قواعد توجه کرد. در عصر رسالت، برخی نصوص، با نص‌های بعدی نسخ شده است. (حدّاد، ۲۰۱۱: ۱۲-۱۳) او برای تبیین برداشت خود، نه سراغ متون فقهی، بلکه به منابع شریعت مراجعه می‌کند؛ از نگاه او، اسلام، «دین واقعیت [جامعه] است و با تحول واقعیت نیز [احکامی که بر مبنای آن واقعیت وضع شده‌اند] تحول می‌یابند و این امر، راز جاودانگی اسلام است.» (حدّاد، ۲۰۱۱: ۱۹) از نگاه او، اسلام، فقط یکسری نصوص ثابت در یک لحظه از تاریخ نیست، بلکه مجموعه‌ای از اصول، قواعد و احکام است که مدام با تجدید در اوضاع، نوگرایی می‌یابد. البته این بدان معنا نیست که ظاهر حدّاد دین را به صورت کلی اینچنین در متن واقعیت قرار دهد. در خوانش حدّاد از دین، اسلام، «یک روح و جوهر و معنا دارد؛ در همین راستا او میان آنچه در صدر اسلام و در عصر نزول، از احکام در اسلام وضع شده و آنچه رسالت اسلام به خاطر آن نازل شده است، تمایز قائل می‌شود. از نگاه او، تفاوت میان این‌دو، تمایزی آشکار و بزرگ است. (حدّاد، ۲۰۱۱: ۱۳) این تفاوت، منوط به تأمل در مورد این مطلب است که باید «میان آنچه اسلام به علت [تحقق] آن آمده است و آنچه که توانست در صدر اسلام [در راستای تحقق جوهر و ذات خود] محقق کند» (حدّاد، ۲۰۱۱: ۱۳) تفکیک قائل شد. روح و جوهر دین، ثوابت آن را تشکیل می‌دهند و آنچه به واقعیت ارتباط دارد، با تغییر منشأ متغیر آن، تحول می‌یابد. در این نگاه، او تا حدودی به دیدگاه برخی مقاصدین نیز نزدیک می‌شود و هم آنچنان که به آن اشاره خواهد شد در مواردی از دیدگاه‌های آنان نیز فراتر رفته است. طاهر حدّاد «توحید، فضیلت‌های اخلاقی، اقامه‌ی قسط و عدالت و برابری میان مردم» (حدّاد، ۲۰۱۱: ۱۳) راجز و جوهر و ذات اسلام می‌داند. از نگاه او، احکام مرتبط با مسائلی چون «برده‌داری، داشتن کنیز و تعدد زوجات» (حدّاد، ۲۰۱۱: ۱۳) جزو ذات و جوهر اسلام نیستند و با توجه به شرایط موجود در صدر اسلام برای آنها، برخی قواعد وضع شده است؛ وگرنه این حالات با برابری و آزادی‌ای که در جوهر و ذات شریعت اسلامی موجود است ناسازگار هستند. در مورد برده‌داری نیز او بر اساس روش خود در شناسایی جوهر و ذات دین،

بیان می‌دارد: اسلام، دین آزادی است و فقط بندگی انسان برای خداوند را به رسمیت می‌شناسد. بنابراین هر آنچه انسانی را در مقابل انسانی دیگر خصوصیت بندگی بدهد، مخالف روح دین می‌داند. اسلام به روش‌های مختلف برای آزادسازی بردگان قاعده وضع کرده است و ذات دین اسلام، روابط انسان‌ها را بر مالکیت بر ممنوع قرار نداده است، بلکه همه‌ی انسان‌ها کرامت دارند و آزاداند. بنابراین روابط انسان مسلمان با دیگر انسان‌ها نمی‌تواند بر پایه‌ی مالکیت بر انسان هم‌نوع خود قرار گیرد. طاهر حداد بیان می‌دارد «اسلام این مسأله را مورد توجه قرار داده بود که باید وضعیت برده‌داری ممنوع شود، اما چون دیگر اموری که باید ممنوع شوند،» (حداد، ۲۰۱۱: ۳۸) سیاست تدریج در تشریح، در تنزیل، در تبلیغ و در تطبیق را در پیش گرفت. این رویکرد در تدریجی بودن نزول احکام در پرتو روح شریعت، بایستی چون یکی از اصول استنباط و استخراج حکم مورد توجه فقها قرار گیرد؛ چه این‌که تدریجی بودن خود مبتنی بر یک منطق و روشمندی خاص است و مبانی و اهداف و آثار خاص خود را در پی دارد و «روح شریعت جاودانه‌تر از جزئیات آن است و این روح شریعت است که با گذشت زمان بر جهت‌گیری اجرای آن تأثیر دارد و جزئیات باید در پرتو این روح قرار گیرند.» (حداد، ۲۰۱۱: ۴۲)

او برای تشخیص و تعیین این‌که چه چیزی جزو ذات و جوهر اسلام است و آنچه عرضی است، سؤالی را مطرح می‌کند که بر اساس آن می‌توان مرز میان این دو موضوع را روشن کرد: «آیا اسلام به خاطر آن آمده است؟ به عنوان مثال، آیا اسلام به این سبب آمده است که تزکیه‌ی درون گناهکاران و پاک کردن آن از فضای شر و بزهکاری را مورد توجه قرار دهد و آمده است که برای نیل به این امر روش‌هایی را برای تزکیه مقرر دارد یا این‌که اسلام آمده است تا کیفر را به عنوان سزای عمل، بر فرد اعمال کند؟ آیا اسلام آمده است که برابری - مگر آنکه تفاوت‌ها ناشی از کار و نتایج کار هر فرد باشد - را میان مردم نهادینه کند یا این‌که آمده است که به زن به علت زن‌بودن‌اش کمترین حق را در برابر مرد به علت مردبودن‌اش اعطا نماید؟ از نگاه او، بدون شک تفاوت میان پاسخ به این پرسش‌ها برای هرکسی که در اسلام - هرچند کم - دقیق شود، روشن است.» (حداد، ۲۰۱۱: ۱۴) بر این اساس برای تبیین یکایک احکام، مشخص کردن موضوع، شناخت روح و جوهر دین، اهداف و مقاصد آن، شناخت مبانی و اصول یا اصل اساسی، مشخص کردن روش استدلال، مشخص کردن میزان هم‌باقی آن

با مبانی و اصول لازم است. در مورد این که چرا مسائلی چون برده‌داری که با روح اسلام همخوانی ندارد، اما در صدر اسلام نیز به‌طور کامل از بین نرفت، باید به این نکته توجه کرد که تطبیق و نهادینه کردن یک ارزش اساسی در برابر قواعد اجتماعی موروثی و تغییر این قواعد، موضوعی است که به گذشت زمان و تغییر نگرش‌ها و رفتارها و بعد اصلاح فرهنگ عمومی نیاز دارد.

جایگاه زنان در اندیشه‌ی طاهر حدّاد

طاهر حدّاد به نمونه‌هایی از جایگاه زن در اسلام این‌گونه اشاره می‌کند: «اسلام به زن اعتبار و جایگاه ذاتی خود را دوباره بخشید و در برابر کراهت و ناخوشایندی که اعراب در عصر جاهلیت از زن داشتند، مقابله کرد.» (حدّاد، ۲۰۱۱: ۱۵) اسلام این تفکر را در میان مسلمانان نهادینه کرد که زن نیز چون مرد، انسان است و هر دو آفریده‌ی خداوند و برخوردار از کرامت و آزادی هستند. اسلام بر اساس «مساوات و برابری با زن و مرد تعامل می‌کرد. اعتبار دادن به جایگاه زن، مقدمه‌ای بود برای اعطای حقوق [کامل] او. قبل از اسلام، خانواده و حتی همسر زن نیز جز در موارد ضروری از همنشینی و گفتگو با او خودداری می‌کردند و در مقابل این فرهنگ، اسلام شهادت زنان را در امور مختلف مورد پذیرش قرار داد.» (حدّاد، ۲۰۱۱: ۱۸) تا صدای زنان در جامعه و آنهم در نزد مهم‌ترین مرجع که قضاوت است شنیده شود. اگرچه می‌توان به دیدگاه حدّاد نقد وارد کرد و به صورت مطلق نمی‌توان گفت که زن پیش از اسلام در جامعه عرب هیچ جایگاهی نداشته است و خدیجه همسر گرامی رسول نازنین (ص) یکی از تجار موفق جامعه بوده است. از نگاه حدّاد، در آیات قرآن کریم، «ممنوعیتی برای در اختیار قرارگرفتن مسؤولیت و مناصب در جامعه توسط زنان وجود ندارد و این امر دلالت بر این دارد که ممنوعیت تصدی مناصب، جزو جوهر اسلام نیست و گرنه قرآن کریم به آن اشاره می‌کرد.» (حدّاد، ۲۰۱۱: ۱۹) بر اساس آیه ۳۲ سوره‌ی نساء، زن حق مالکیت دارد و این مالکیت نیز در صورتی است که او فعالیت اقتصادی داشته باشد. او با بیان این موضوع به این امر اشاره دارد که هرآنچه جزو روح و ذات و جوهر دین اسلام است در قرآن کریم بدان اشاره شده است. علاوه بر این، اسلام، «مالکیت زن را به رسمیت می‌شناسد.» (حدّاد، ۲۰۱۱: ۲۰) اسلام، می‌خواهد زن در جامعه حضور داشته باشد و مبنا و مصادیق این حضور را مورد توجه قرار داده است و باید «این امر را با دیدگاه‌های [درون دینی] کسانی که می‌خواهند زن را منزوی کرده و او را از زندگی [اجتماعی] جز در

چهارچوب منزل‌اش دور کنند، مقایسه کرد.» (حدّاد، ۲۰۱۱: ۲۱) طاهر حدّاد با اشاره به آیاتی چون توبه ۱۱۲، طه ۱۱۴، نساء ۹۳، بیان می‌دارد قرآن کریم برابری میان زن و مرد را در امور مختلف مورد اهتمام قرار داده است. او بر آزادی حضور زن در زندگی اجتماعی تأکید داشته و بیان می‌دارد وقتی که در سوره‌ی نور ۳۰-۳۱ خداوند سبحان به غض ابصار اشاره می‌کند، به این مسأله دلالت دارد که «زن و مرد، هر دو در جامعه حضور داشته باشند» (حدّاد، ۲۰۱۱: ۲۴) و غض بصر نیز به این دلیل است که نگاه جنسی به همدیگر نداشته باشند. او از این آیات این تفسیر را دارد که نمی‌توان زندگی زن را محدود به منزل کرد یا حضور او در بیرون را منوط به پوشیدن روبنده دانست. او در مورد ارث نیز با اشاره به آیات قرآن کریم که در مواردی میزان ارثیه زن را کمتر از مرد مقرر کرده است، بیان می‌دارد این امر مبتنی بر یکسری عوامل است و در صورت نبود این عوامل، «نباید به جاودانگی این حالت باور داشته باشیم.» (حدّاد، ۲۰۱۱: ۳۴) از نگاه او فقها و مفسرین با توجه به نصوصی که پرداخت نفقه‌ی زن را برعهده‌ی مرد قرار داده‌اند، نابرابری در ارث را توجیه کرده‌اند. بنابراین در صورت تغییر این وضعیت و استقلال مالی-تجاری زن، می‌توان به برابری ارث زن و مرد نظر داد. چه این‌که از دیدگاه او «اسلام در ذات خود هیچ منعی برای تقریر مساوات میان زن و مرد در تمام موارد ندارد- در صورتی که اسباب تفوق مرد بر زن، [از جمله کفالت اقتصادی] وجود نداشته و وسایل و ابزارهایی که موجب مساوات می‌شوند [وجود داشته باشد]» (حدّاد، ۲۰۱۱: ۳۴) او بر این باور است که اسلام برابری زن و مرد را در تمام امور به رسمیت شناخته است و چون هر دو انسان هستند، باید از تمام حق‌های خود برخوردار باشند. در نگاه او اگر در نصوص شریعت اسلامی و اهداف آن تأمل کنیم، می‌بینیم که برابری زن و مرد را در بخش‌های مختلف حیات و زندگی مورد توجه قرار داده است. از دیدگاه وی، زن همانند مرد جایگاه حقوقی دارد، مگر احکامی که به مناسبت جنس زن بودن یا مردن بودن به هریک از آنان به‌طور خاص تعلق داشته باشد. در راستای همین روش او در مورد احکام مرتبط با تعدد زوجات نیز بر این باور است که «این شیوه‌ی ازدواج و زندگی قبل از اسلام و در دوران جاهلیت رایج بوده است و اسلام بر اساس سیاست تدریجی بودن وضع مقررات خود با آن مواجهه کرده است. از نگاه او اسلام می‌خواسته است که تعدد زوجات را ممنوع کند و در اولین گام، آن را محدود کرده است؛ چه این‌که اگر اسلام اساس ازدواج را مودت و رحمت و سکون درون همسران با هم قرار داده است،

همچنان که این جزو منطوق ازدواج است، تعذر تقسیم این احساس و آثار آن را بر زندگی زناشویی درک می‌کنیم. اگر مرد احساس کند که همسرش فقط به او محبت دارد و زن نیز در مقابل همین احساس را داشته باشد، امنیت و اطمینان بر فضای خانواده غالب خواهد بود. «حداد، ۲۰۱۱: ۶۲-۶۳» در نگاه او، عدالت در زندگی زناشویی، آن گونه که برخی فقها مطرح می‌کنند فقط ناظر به حالت‌های بیرونی و عینی نیست و بلکه اساس خانواده را که مودت و سکون و رحمت است شامل می‌شود و این‌ها نیز چون قابل تقسیم نیستند، ذات ازدواج با تعدد زوجات همخوانی ندارد.

نتیجه‌گیری

چگونگی تفسیر و خوانش از متن در میان فقها و اصولیان، در قالب رویکردهای مختلفی مورد توجه قرار گرفته است؛ گاه موضوع از زوایه‌ی خوانشی مقصدگرایانه تحلیل شده و گاه بر اساس رویکردی صورت‌گرایانه، شکل‌گرایانه و ظاهرگرایانه بیان شده است. همچنان که باید در نظر داشت هرکدام از رویکردهای فوق در تاریخ شکل‌گیری و استمرار وجودی خود و در اثر عوامل مختلف درونی و برونی، تحولات متعددی را به خود دیده است؛ به گونه‌ای که می‌توان از خوانش‌های متعدد و گاه متفاوت از هر رویکرد نام برد. رویکرد مقاصدی نیز از این موضوع مستثنی نبوده و در واقع می‌توان از خوانش‌های متعدد و گاه مختلف از تئوری مقاصد شریعت در چگونگی مواجهه با متن صحبت کرد. اگر در رویکردی شکل‌گرایانه، متن، بیشتر در قالب حقیقت‌واژگانی خود و صرفاً چون امری بیان می‌شود که انگار انجماد معنایی دارد، آنچه در نظریه‌ی مقاصدی می‌تواند مورد توجه باشد این است که باید علت، حکمت و سبب حکم را در کنار مصادیق و واقع و مقصد و مصلحت و منفعت مندرج در حکم قرار داد و به تفسیری هم‌بسته، نظام‌مند و ساختارمند از متن تأکید کرد و در این میان، قاعده، اصل، حکم و همچنین ثوابت و متغیرات را از هم بازشناخت و به آثار این موضوع بر اجتهاد و تفسیر و خوانش از متن توجه کرد. با توجه به این که الفاظ، ابزاری برای بیان مقاصد هستند، در کنار توجه به مقصد و مصلحت، باید متن را چون یک ترکیب و بافت مفهومی تفسیر و در عین حال، در تفسیر یک متن باید به نقش بافتار فرامتنی توجه کرد و به همین جهت، شناخت ساخت فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه‌ای که در آن یک حکم وضع شده است و زمینه‌های وضع این حکم و در نظر داشت پیوند آن با علت و مقصد و حکمت و ارتباط آن با چگونگی تفسیر ضروری خواهد بود.

همچنان‌که باید در نظر داشت در خوانش از متن چون ترکیبی مفهومی واقع در بافتار متن، گاه، خوانش از متن، معنا و مفهومی متفاوت از آنچه در غیر آن متن است، می‌یابد. طاهر حداد هم ساختار متن را نظاره می‌کند و هم بافتار فرامتنی را مورد توجه قرار می‌دهد. همچنان‌که از دیدگاه او تفسیر از متن نمی‌تواند با ارزش‌های اساسی دین و شریعت در کرامت، حیات، آزادی، برابری و حق فرد مغایر باشد. نگاه موضوعی و شبکه‌ای به قرآن کریم و سنت رسول رحمت(ص) از جمله ویژگی‌های طاهر حداد در خوانش خود از مبانی و منابع است و نوع نگاه خود را در کنار فلسفه‌ی دین، مقاصد شریعت و نسبت احکام و قواعد و مقاصد و فلسفه‌ی شریعت اسلامی و دین قرار می‌دهد. توجه به روح شریعت و ارزش‌های اساسی آن در تفسیر نصوص مورد توجه حداد است و تفسیر او در عین حال که متن‌محور و مقاصدگراست، اما در درون تئوری مقاصد، گونه‌ای از تحول را در فهم متن در خود دارد؛ خوانشی که توجه به مقاصد و مصالح حکم را صرفاً امری استنباطی ندانسته، بلکه بر آثار عملی این امر در اجتهاد تأکید دارد. در کنار این، طاهر حداد به نوعی بر این باور است که احکام- و نه قواعد و اصول- مبتنی بر روابط و مناسبات اجتماعی-اقتصادی است و بر همین اساس، ضمن تفکیک ثوابت از متغیرات، به بازساخت احکام مبتنی بر فرهنگ و اوضاع و احوال صدر اسلام توجه کرده و در این میان جهت‌گیری کلی دین را مورد توجه قرار می‌دهد و در این رابطه، استثنا را از قاعده تمایز بخشیده و استثنا را در عرض قاعده قرار نمی‌دهد. او از هست‌های موجود در ارتباط با حقوق زنان، باید نساخته و بیان از آن دارد، که بایدهای حقوق زنان، غیر از آن چیزی است که موجود است. با توجه به آنچه بیان شد، مهم‌ترین قواعد مورد نظر طاهر حداد که بر اساس آن وضعیت حقوقی زن نیز استوار می‌گردد، عبارتند از این‌که اسلام، روح و ذات و جوهری دارد که هسته‌ی اساسی دین را تشکیل می‌دهد و این جوهر در زمان و مکان ثابت است و احکام را باید بر اساس میزانی که این جوهر را محقق می‌کنند، ارزیابی کرد و تفسیر و برداشت از یک حکم، نمی‌تواند مخالف با ارزش‌های بنیادینی باشد که در دین و شریعت اسلامی مورد توجه و تأکید قرار گرفته است. در کنار این، توجه به واقعیت‌های زمان و مکان و نیز توجه به آثار خاتمیت دین اسلام چه از بعد درونی و چه برونی و این‌که رمز جاودانگی اسلام در چه چیزی است باید مورد توجه قرار گیرد.

منابع

- ابن فارس، ابوالحسن احمد، ۱۳۹۹ه.ق، معجم مقایس اللغة، الجزء الثاني، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، دارالفكر، بيروت.
- ابو مؤنس، رائد نصرى جميل، ۲۰۰۱، التعليل بالحكمه و أثره فى قواعد الفقه و أصوله، كليه دراسات العليا، الجامعة الاردنيه.
- ابوزيد، نصر حامد، ۲۰۰۴، دوائر الخوف؛ قراءة فى خطاب المرأة، الطبعة الثالثة، المركز الثقافى العربى.
- ابوزيد، نصر حامد، ۲۰۱۴، مفهوم النص؛ درسه فى علوم القرآن، الطبعة الاولى، المركز الثقافى العربى.
- ابوزيد، نصر حامد، ۱۹۹۴، نقد الخطاب الدينى، الطبعة الثانية، سينا للنشر.
- اقبال، محمد، ۱۳۹۰، تجديد بنای اندیشه‌ی دینی در اسلام، ترجمه مسعود نوروزی، چاپ اول، انتشارات دانشگاه امام صادق.
- اميدى، جليل، ۱۳۸۸، سنت نبوى و عدالت كيفرى، فصلنامه‌ی حقوق، دوره‌ی ۳۹، شماره‌ی ۴، دانشكده‌ی حقوق و علوم سياسى دانشگاه تهران، زمستان.
- امين، قاسم، بى تا، الاعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دارالشروق.
- آمدى، سيف الدين ابى الحسن على بن ابى على بن محمد، بى تا، الاحكام فى اصول الاحكام، المجلد الثانى، دارالكتب العلمية، بيروت.
- البخارى، ابى عبدالله محمد بن عبدالرحمن، ۱۳۵۷ه.ق، محاسن الاسلام و شرائع الاسلام، مكتبة القدسى.
- بزا، عبدالنور، ۲۰۰۸، مصالح الانسان مقارنة مقاصدية، الطبعة الاولى، المعهد العالمى للفكر الاسلامى.
- بن عاشور، محمد الطاهر، ۲۰۰۵، اصول النظام الاجتماعى فى الاسلام، الطبعة الاولى، دارالسلام.
- الترمذى، ابى عبدالله محمد بن على الحكيم، ۱۹۷۰، اثبات العلل، كلية الآداب و العلوم الانسانية، رباط.
- الجابرى، محمد عابد، ۲۰۰۹، بنية العقل العربى؛ دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية، الطبعة التاسعة، مركز دراسات الوحدة العربية.

جبرون، محمد، ١٣٩٨، تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اسلام؛ جستارهایی در باب سه گانه‌ی اصالت،

مدنیت و عقلانیت سیاسی، ترجمه‌ی یاسین عبدی، چاپ اول، نشر پارسه.

ابن قیم الجوزیه، ابی عبدالله محمد بن ابی بکر بن ایوب، بی تا، مفتاح دارالسعادة و منشور ولایة العلم و

الارادة، المجلد الاول، تحقیق عبدالرحمن بن حسن بن قائد، دار عالم الفوائد.

حاج حمد، محمد ابوالقاسم، ٢٠١٠، الحاکمیه، الطبعة الاولى، دارالساقی.

حاج حمد، محمد ابوالقاسم، ٢٠١١، القرآن والمتغيرات الاجتماعية و التاريخية، الطبعة الاولى،

دارالساقی.

حاج حمد، محمد ابوالقاسم، ٢٠١٢، العالمية الاسلامية الثانية؛ جدلية الغيب و الانسان والطبيعة، الطبعة

الاولی، دار الساقی.

الحداد، الطاهر، ٢٠١١، امرأتنا فی الشريعة و المجتمع، درالكتاب اللبناني، بیروت.

الدهلوی، شاه ولی الله ابی عبدالرحیم، ٢٠٠٥، حجة الله البالغة، تحقیق السيد سابق، الجزء الاول، الطبعة

الاولی، دارالجیل.

الراشد، محمد احمد، ١٤٢٥، اصول الافتاء و الاجتهاد التطبیقی، الطبعة الثانية، دارالمحراب.

الریسونی، احمد، ٢٠١٠، مدخل الی مقاصد الشريعة، الطبعة الاولى، دارالكلمة.

الشاطبی، ابراهیم بن موسی بن محمد اللخمی الغرناطی، ١٤٢٣، الموافقات فی اصول الشريعة، تحقیق

محمد الاسکندرانی، الطبعة الاولى، دارالكتاب العربی.

شحرور، محمد، ٢٠٠٠، نحو اصول جديدة للفقہ الاسلامی، الطبعة الاولى، الاهالی للطباعة و النشر و

التوزیع.

الشرفی، عبدالمجید، ٢٠٠٩، تحديث الفكر الاسلامی، الطبعة الثانية، دارالمدار الاسلامی.

الطوفی، نجم الدین، ١٩٩٨، شرح مختصر الروضة، الجزء الثالث، تحقیق عبدالله بن عبدالمحسن التركي،

الطبعة الثانية، بی نا.

الطوفی، نجم الدین، ۱۹۹۸ب، التعیین فی شرح الاربعةین، تحقیق احمد حاج محمد عثمان، الطبعة الاولى، مؤسسة الريان و المكتبة المكية.

العامری، ابی الحسن، ۱۴۰۸، الاعلام بمناب الاسلام، تحقیق احمد عبدالحمید غراب، الطبعة الاولى، دارالاصالة للثقافة و النشر والاعلام.

عبدالسلام، ابی محمد عزالدین عبدالعزيز، ۱۴۱۴، قواعد الاحکام فی مصالح الانام، الجزء الاول، تحقیق طه عبدالرؤف سعد، مكتبة الازهریة.

عبدہ، محمد، ۱۹۹۳، الاعمال الكاملة، الجزء الاول، الطبعة الاولى، دارالشروق.

عطیة، جمال الدین، ۲۰۰۳، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، دارالفکر.

عمارة، محمد، بی تا، الاسلام و حقوق الانسان، دار عالم المعرفة، کویت.

غنوشی، راشد، ۱۳۸۱، آزادی های عمومی در حکومت اسلامی، ترجمه حسین صابری، چاپ اول، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

الفاسی، علال، ۱۹۹۳، مقاصد الشريعة الاسلامية و مکارمها، الطبعة الخامسة، دارالغرب الاسلامی.

الفاسی، علال، ۲۰۱۱، دفاع عن الشريعة، تقديم دريسا تراوری، دارالكتاب المصری.

فنايی، ابوالقاسم، ۱۳۹۲، اخلاق دين شناسی؛ پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه، چاپ دوم، نشر نگاه معاصر.

القرافی، ابی العباس احمد بن ادريس الصنهاجی، ۱۹۹۸، انوار البروق فی انواء الفروق، الجزء الاول، الطبعة الاولى، دار الكتب العلمية.

المالکی، القاضي ابی بکر بن العربي المعافری، ۱۴۲۰، المحصول فی اصول الفقه، الطبعة الاولى، دارالبیارق.

محمدطه، محمود، ۱۹۶۹، الرسالة الثانية من الاسلام، الطبعة الثالثة، بی نا.

محمدطه، محمود، ۱۹۷۹، تطوير شريعة الاحوال الشخصية، الطبعة الثالثة، بی نا.

مصطفى، ابراهيم، بی تا، المعجم الوسيط، تحقیق مجمع اللغة العربية، الجزء الاول، بی نا.

نعیم، عبدالله احمد، ۱۳۸۱، نواندیشی دینی و حقوق بشر، ترجمه‌ی حسنعلی نوریها، چاپ اول،

انتشارات فرهنگ و اندیشه.

هویدی، فهمی، ۲۰۰۵، مواظنون لا ذمیون، الطبعة الرابعة، دار الشروق.

