

Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 21, No. 6, Summer 2021, 355-379
Doi: 10.30465/CRTLS.2021.33708.2048

Ideological Apparatuses of Shari'a and Reproduction of Domination: A Critique on the Book "The Circles of Fear"

Reza Najafzadeh*

Abstract

In this manuscript, we try to examine the connection between the interpretation of the sacred text, the ideology of language, and the apparatuses of domination in Abu Zayd's "Circles of Fear: Reading the Discourse about Women" with a focus on the issue of women. "Circles of Fear" is based on the text-based historical hermeneutics and Abu Zayd has a post-secular humanistic approach. In "Circles of Fear" he has used critical approaches such as subaltern theory and critique of ideological apparatuses within the framework of historical structuralism, and in addition to his Qur'anic views, he has also developed a kind of critical political sociology. In Abu Zayd's critical theory, the abstractedness of the situation arises from the intertwined relations of Shari'a, political economy, and ruling power. In his analysis, we can see a net of power that overshadows the exploitative financial and economic relations and the interpretation of Sharia and with its repressive mechanisms, prevents critical awareness in the social space. This refusal of awareness in the Egyptian space is more severe and worse for women. This article reviews Abu Zaid's views critically in five parts: Abu Zaid and critical theory of society; reconstruction of reawakening discourse and the history of Ezzali belief; women in crisis discourse, the ideology of language and the production of domination; the defeat and historical decline and critique of anti-woman practices and discourses on the eve of the transition to the information age; and the critique of the commodification of women.

Keywords: The Question of Women, Historical Quranology, Political Critique of Ideology, Apparatus, Post-Secularism

* Assistant Professor, Department of Political Science and International Relations, Faculty of Economics and Political Science, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran, najafzadeh.reza@gmail.com

Date received: 18/04/2021, Date of acceptance: 31/07/2021

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

سازوبرگ‌های ایدئولوژیک شریعت و بازتولید سلطه:

بررسی انتقادی کتاب *دوائر الخوف*

(دایره‌های ترس)

رضا نجف‌زاده*

چکیده

در این مقاله پیوند تفسیر نص مقدس، ایدئولوژی زبان و سازوبرگ‌های سلطه در کتاب *دوائر الخوف* (دایره‌های ترس) را با محوریت مسئله زن بررسی می‌کنیم. کتاب *دوائر الخوف* بر اساس هرمنوتیک تاریخی نص محور تالیف شده و ابوزید رویکرد انسان‌باوری پساسکولار دارد. وی در *دوائر الخوف* از رهیافت‌های انتقادی‌ای چون نظریه فرودستی و نقد آپاراتوس‌های ایدئولوژیک، در چارچوب ساختارگرایی تاریخی بهره برده و در کنار آراء قرآن‌شناختی خود نوعی جامعه‌شناسی سیاسی انتقادی را هم تمهید کرده است. در نظریه انتقادی ابوزید، فروبستگی وضعیت ناشی از مناسبات درهم‌تنیده شریعت، اقتصاد سیاسی و قدرت حاکمه است. در تحلیل‌های وی می‌توان تور قدرتی را دید که روابط مالی و اقتصادی استثمارگرانه را در سایه سار تفسیر شریعت قرار داده و با مکانیزم‌های سرکوب، مانع آگاهی انتقادی در فضای اجتماعی می‌شود. این امتناع آگاهی در فضای مصر، در مورد زنان شدیدتر و وخیم‌تر است. این مقاله در پنج قسمت به نقد و بررسی دیدگاه‌های ابوزید می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: مسئله زن، قرآن‌شناسی تاریخی، ایدئولوژی زبان، نقد سیاسی ایدئولوژی، آپاراتوس، پساسکولاریسم.

* استادیار دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی، عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران،

najafzadeh.reza@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۰۹

۱. مقدمه

نصر حامد ابوزید در سال ۱۹۹۹ کتابی منتشر کرد با عنوان *دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة*. از این کتاب تاکنون دو ترجمه فارسی منتشر شده است: یکی با عنوان *نهادهای هراس: خوانشی در گفتمان زنان* ترجمه هدی عوده تبار، و دیگری با عنوان *دایره‌های ترس: زنان در گفتمان دینی*، ترجمه ادريس امينى. در این مقاله پیوند تفسیر نص مقدس، ایدئولوژی زبان و سازوگرهای سلطه در کتاب *دوائر الخوف* با تکیه بر مسئله زن (قضیه المرأة) را بررسی می‌کنیم. خوانش ما بر پایه نسخه عربی و بر اساس تطبیق با ترجمه هدی عوده تبار صورت می‌گیرد.^۱ کتاب *المرأة في خطاب الأزمه* (ابوزید، ۱۹۹۴) و کتاب *التجديد و التحريم و التأويل: بين المعرفة العلميه و الخوف من التكفير* نیز از منظر مسئله زن حائز اهمیت اند. کتاب اخیر متعلق به دوره فکری متاخر ابوزید است و از لحاظ رویکرد و روش با دو کتاب دیگر تفاوت اساسی دارد. کتاب *دوائر الخوف و المرأة* بر اساس هرمنوتیک تاریخی نص محور تالیف شده، و در مقابل کتاب *التجديد و التحريم و التأويل* بر اساس رویکرد وحی به مثابه گفتار نوشته شده است. اما در هر سه کتاب رویکرد ابوزید انسان‌باوری پساسکولار است. به علاوه، این سه کتاب از منظر تحلیل آراء ابوزید در مورد زنان اهمیت خاصی دارد.^۲ تمام کتاب *دوائر الخوف* و فصل «رهیافت نو به قرآن، از متن به گفتار: به سوی تأویلی انسان‌باورانه» در کتاب *التجديد و التحريم و التأويل* به مسئله زن مربوط است.

همچون قاطبه متفکران مرتبط با سنت التجديد یا نقد الخطاب الدینی در شمال افریقا، رویکرد ابوزید در پژوهش‌های اسلامی بسیار سیاسی است. قرآن‌پژوهشی تاریخی و زبان‌شناختی ابوزید با تفکیک عناصری چون سیاق جدلی، سیاق وصفی و سیاق تشریحی آیات، اساساً برای نقد وضعیت سیاسی و اجتماعی واقعاً موجود تمهید شده است (Abu Zaid and Nelson, 2004, p 10). از همین رو مناسبات قدرت در کانون نگرش انتقادی وی قرار دارد، و در امتداد راه ناهمواری که شاگردان محمد عبده و امین الخولی پیمودند، و در امتداد برنامه پژوهش تاریخی-ادبی کسانی چون طه حسین، نقد تاریخی نص و سنت را در پرتو ملاحظات زمان حال انجام می‌دهد. وی جزء آن دسته از قرآن‌پژوهان غالباً طردشده است که مطالعات اسلامی را در خدمت انتقاد از وضعیت فروبسته مصر قرار داده است (در این مورد، ر. ک. Kamrava, 2007, 8; Hatina, 2007; Oweidat, Agrama, 2012, p 42-68).

2014). در نظریه انتقادی ابوزید، فروبستگی وضعیت ناشی از مناسبات درهم‌تنیده شریعت، اقتصاد سیاسی و قدرت حاکمه است.

در واقع، ابوزید فقط روش‌های تفسیر قرآن یا استنباط آیات الاحکام را نقد نمی‌کند، بلکه چون از درک جامعه‌شناسی تاریخی برخوردار است، نقد شریعت را به نقد اقتصاد سیاسی، نقد رسانه و نقد جنبش‌های دینی و اجتماعی سلفی و میانه‌رو نیز پیوند می‌دهد. مفهوم «ایدئولوژی» و «آگاهی انتقادی» عنصر اصلی نظریه انتقادی ابوزید است. در تحلیل‌های وی می‌توان تور قدرتی را دید که روابط مالی و اقتصادی استثمارگرانه را در سایه‌سار تفسیر شریعت قرار داده و با مکانیزم‌های سرکوب، مانع آگاهی انتقادی در فضای اجتماعی می‌شود. این امتناع آگاهی در فضای مصر، در مورد زنان شدیدتر و وخیم‌تر است. مدعای مقاله حاضر این است که ابوزید به‌ویژه در *دوائر الخوف* برای مطالعه مسئله زنان از رهیافت‌های انتقادی‌ای چون نظریه فرودستی و نقد آپاراتوس‌های ایدئولوژیک در چارچوب ساختارگرایی تاریخی به‌غایت بهره‌برده و در کنار آراء قرآن‌شناختی خود نوعی جامعه‌شناسی سیاسی انتقادی را هم تمهید کرده است. تحلیل‌های وی در واقع کاربست دستاوردهای بزرگان مطالعات انتقادی ایدئولوژی و مطالعات فرودستی هم‌چون لوئی آلتوسر و گایاتری اسپیواک در مورد وضعیت زنان در مصر و خاورمیانه و شمال آفریقا است.^۳

این مقاله در پنج قسمت تدوین شده است: ابوزید و نظریه‌های انتقادی جامعه؛ بازسازی گفتمان النهضة و تاریخ‌باوری اعتزالی؛ زن در گفتمان بحران: ایدئولوژی زبان و تولید سلطه؛ هزیمت و انحطاط تاریخی: ستیز با زن در آستانه انتقال به عصر اطلاعات؛ و نقد کالایی‌شدن زن. در انتها نیز به نتیجه‌گیری تحلیلی می‌پردازیم.

۲. ابوزید و نظریه‌های انتقادی جامعه

محمد عابد الجابری می‌گوید ما ناگزیر از کاربست مفاهیم، روش‌شناسی‌ها و قرائت‌های مختلفی هستیم که در شکل‌گیری آنها متفکران بزرگی از کانت گرفته تا فروید، باشلار، آلتوسر و فوکو سهیم اند. در کنار همه اینها، جابری «مقولات مارکسی» را هم قرار می‌دهد و می‌گوید «اندیشه معاصر بدون اینها امکان تنفس ندارد.» (الجابری، ۱۹۹۴، ص ۱۴). ابوزید نیز در چنین حال و هوایی تنفس می‌کند. وی در مقدمه‌ای که بر ترجمه فارسی مفهوم النص نوشت، پیوند روش تفسیری خود با نقد ایدئولوژی را به خوبی بیان کرده است. این

رویکرد از اتکای ابوزید قرآن‌پژوه بر نظریه‌های ساختارگرایی تاریخی، هرمنوتیک، و نو‌تاریخ‌باوری حکایت دارد. نتیجه بهره‌گیری وی از این رویکردها به صورت نقد اجتماعی آشکار می‌شود و نقد ایدئولوژی به منزله پرده پندار انقیاد جنسیتی یکی از ارکان آن است. به بیان ابوزید:

... از آنجا که مکتب و روش ادبی از مبانی سستی در میراث گذشته و دستاوردهای پیشرفته روش‌های جدید در تحلیل و نقد به یکسان برخوردار است، می‌تواند متن دینی را از کارکردهای ایدئولوژیک - سیاسی، اقتصادی، علمی یا فلسفی - که در قرن بیستم شاهدش هستیم برهاند. (ابوزید، ۱۳۸۱، ص ۳۸).

ابوزید نظریه پرداز نقد ایدئولوژی نیست، اما از آرای انتقادی برای نقد سازوبرگ‌های ایدئولوژیک دولت و شریعت بهره گرفته است. به‌ویژه، مدارهای سلطه و مُنقادسازی زن در چارچوب این سازوبرگ‌ها موضوع پژوهش وی است. پیش از او و هم‌زمان با او متفکران برجسته‌ای چون بنسالم حمیش، محمد عابد الجابری و عبدالله العروی به تمهید لوازم نظری نقد ایدئولوژی و سازوبرگ‌های آن پرداخته‌اند. (ر. ک. حمیش، ۱۹۹۳، ص ۱۴؛ الجابری، ۱۹۹۴، ص ۱۲-۱۴؛ العرووی، ۱۹۹۵، ص ۲۹؛ ۲۰۰۶، ص ۲۶؛ و ۲۰۱۲، ص ۹-۱۵؛ در مورد نگاهی دیگر با تاکید خاص بر آرای آلتوسر، ر. ک. العالی، ۲۰۰۸، ص ۴۹-۷۸)

عبدالله العروی در کتاب *ایدئولوژی عربی معاصر تعریفی سه وجهی از ایدئولوژی به دست می‌دهد که در تحلیل‌های ابوزید نیز می‌توان کاربست آن را یافت*. العروی می‌گوید ایدئولوژی را در سه معنا به کار می‌برم: نخست، بازتاب تحریف‌شده امور واقع، در ذهن، با تأثیر ناخودآگاه از طریق مفاهیم استفاده شده؛ دوم، یک سیستم فکری با هدف پنهان کردن واقعیتی غامض که گاهی اوقات از درک و تحلیل آن نیز جلوگیری می‌کند؛ سوم، نظریه‌ای وام گرفته شده که هنوز به طور کامل در جامعه وام‌گیرنده تجسم پیدا نکرده است، اما هر روز بیشتر و بیشتر در آن نفوذ می‌کند. به عبارت دقیق‌تر، ایدئولوژی نقش یک مدل ذهنی را بازی می‌کند که این روند تجسم را تسهیل می‌کند. (العروی، ۱۹۹۵، ص ۲۹)

ابوزید در هر دو قلمرو تفسیر قرآن و نظریه اجتماعی، از تحلیل‌های زبان‌شناختی و مردم‌شناختی بهره می‌گیرد. وی هرچند خود اذعان دارد که از تحلیل زبانی و مطالعات فرهنگی برای تحلیل رابطه زبان با قدرت و ساختار اجتماعی سلطه بهره می‌گیرد، اما ادعا ندارد که نظریه پرداز مردم‌شناسی و مطالعات فرهنگی یا جامعه‌شناسی است. از ابتکارات روش‌شناختی ابوزید مسلمان، تلاش برای پیوند زدن نظریه‌های جدید با سنت‌های عقلائی

قرون میانه اسلامی است. به اذعان خود ابوزید، وی آرای زبانی-تفسیری قدامی مسلمان را در پرتو آراء ساختارگرایی، هرمنوتیک، پدیدارشناسی و دیرینه‌شناسی قرار می‌دهد. ابوزید در مصاحبه با مرتضی کریمی‌نیا این رویکرد آمیخته خود را چنین معرفی می‌کند:

تردیدی ندارم که مدیون امین خولی، محمد احمد خلف الله، شکری محمد عیاد، و همه نویسندگان هرمنوتیک، پدیدارشناسانی چون حسن حنفی و برخی کتاب‌های مارکسیستی‌ام. مثلاً قرائت لوئی آلتوسر از مارکسیسم، در واقع قرائت امور مسکوت‌عنه است. برای آلتوسر، آنچه مارکس گفته است، مهم نیست، مهم آن چیزی است که مارکس نگفته است. برای من نیز در هر گفتمانی، تنها مطالب گفته‌شده مهم نبودند، بلکه از آن مهم‌تر، امور مسکوت‌عنه بوده‌اند. هیچ تردید ندارم که در من تأثیرات مارکسیستی، پدیدارشناختی و غیر آن فراوان است، اما افتخارم این است که گپی‌برداری نکرده‌ام. ... به همین جهت به ابن جنی، عبدالقاهر جرجانی و حمیدالدین کرمانی و بسیاری دیگر توجه داشته‌ام. (ابوزید، ۱۳۸۱، ص ۵۰۸-۵۰۹)

در تحلیل جامعه‌شناختی ابوزید و نقد وی بر سازوبرگ‌های ایدئولوژیک سلطه در جامعه مسلمان، بهره‌گیری از آرای لوئی آلتوسر و نظریه‌های فرودستی و پسااستعمارگرایی در مطالعات فرهنگی به خوبی دیده می‌شود. ابوزید در اغلب موارد مستقیماً به آثار اصلی نظریه‌پردازان این سنت‌ها استناد نمی‌کند، اما نقد اجتماعی وی سراسر از تأثیر این سنت‌ها بر نوشتار وی حکایت دارد. دراسات التابع و دراسات ما بعد الاستعماریه، یا همان مطالعات فرودستان و مطالعات پسااستعماری ذیل چارچوب کلی الدراسات الثقافیة، از دید نگارنده در اینجا تأثیر ویژه‌ای دارند. ابوزید از نظریه انتقادی جامعه در سه جهت استفاده می‌کند:

۱. نقد فرایندهای سلطه در تفسیر، و تحلیل انتقادی پیوند نص با قدرت، و پیوند تفسیر نص با قدرت؛

۲. نقد فرایندهای سلطه در مقیاس داخلی جامعه عربی-مصری؛

۳. نقد سلطه اسرائیل و ایالات متحده.

۳. بازسازی گفتمان النهضة و تاریخ‌باوری اعتزالی

کتاب *دوائر الخوف* متعلق به دوره نخست تفکر ابوزید است و بر نظریه «قرآن به مثابه متن تاریخی» استوار است. در فصل دوم آن کتاب وی گزارشی از درون جنبش نوزایش دینی یا خطاب النهضة مصر به دست می‌دهد، و علاوه بر اینکه اتصال ابوزید به سلسله متفکران این

جنبش را نشان می‌دهد، به طور انتقادی مواضع آنان در قبال مسئله زن را نیز بررسی می‌کند. رفاعه رافع طهطاوی (۱۸۷۳-۱۸۰۱) در کتاب *تخلیص الابریز فی تلخیص باریز* خدشه‌دار شدن عفت زن را ناشی از حجاب یا بی‌حجابی او نمی‌دانست، بلکه عفت را به تربیت نیک یا بد مربوط می‌دانست. با چنین آثاری بود که دعوت به آموزش زن اهمیت پیدا کرد. طهطاوی در راستای آموزش و تربیت زن، کتاب *المرشد الأمين فی تعلیم البنات و البنین* را نوشت. پس از رفاعه طهطاوی، محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵) با مبنای فقهی قوی‌تر و با استمداد از فقه مالکی این گفتمان را ادامه داد، و مباحث قاسم امین (۱۹۰۸-۱۸۶۳) و طاهر حداد (۱۸۹۹-۱۹۳۵) را نیز در همین چارچوب باید ارزیابی کرد. قاسم امین در این میان نقش برجسته‌ای دارد. وی که در فرانسه حقوق خوانده بود، در مقالاتی چون «رهایی زنان» یا *تحریر المرأة* (۱۸۹۹)، و «زن جدید» یا *المرأة الجديدة* (۱۹۰۱) برای نخستین بار مسئله زن را در معنای جدید مطرح کرد (ر. ک. Abu Zayd, 2006, p 21, 38). خاستگاه همه اینان تاکید بر مرجعیت دینی و نتیجتاً نحوه تفسیر نص برای انطباق با وضعیت زندگی امروز است. اما در میان بنیان‌گزاران نوزایش عربی، ابوزید بیش از همه وامدار شیخ محمد عبده است. ابوزید در دوران نص‌باوری تاریخی خویش، در مورد مسائلی چون قُبْح تعدد زوجات، و اختیار زن در نکاح و طلاق و خروج از منزل بسیار مدیون آراء او است، به طوری که در بسیاری موارد از تقریر و بازگویی بلائقد آراء شیخ فراتر نمی‌رود.

اما ابوزید در فضای یأس‌آلود دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ تنفس کرده و با نیروهای اجتماعی جدیدی چون اسلام‌گرایی سیاسی مواجه است. از آنجا که وی بازگشت مجدد به بررسی مسائل زنان در جهان عرب را به «بیداری اسلامی» یا «اسلام سیاسی» مربوط می‌داند، در گفتمان نوزایش نیز امکان‌های فراوانی برای خروج از دایره‌های ترس می‌جوید. اینچنین، وی هم‌چنان مسائل مربوط به حقوق زن را به گفتمان نوزایش عرضه می‌کند و پاسخ می‌جوید.

سنت نوزایش از طهطاوی و عبده تا ابوزید بر رویکردی تاریخی‌باورانه استوار است. این تاریخ‌باوری در تفسیر نص مستلزم دستگاه متافیزیکی و کلامی‌ای است که ابوزید در مجموعه آثار قرآن‌شناختی خود تلاش کرده است مبانی آن را بر پایه شعبه عقلانی سنت متافیزیکی و کلامی قرون نخستین و قرون میانه اسلامی تقریر کند. این تقریر متافیزیک کلام عقلانی اسلامی اساساً وام‌دار روش‌شناسی‌های زبانی در ساختارگرایی و هرمنوتیک قرن بیستم است. (ر. ک. Abu Zayd, 2004a؛ ابوزید، ۱۳۷۶ الف، ۱۳۷۶ ب، ۱۳۸۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۴، ۲۰۱۰، و کریمی‌نیا، ۱۳۷۶)

ابوزید با تکیه بر مفهوم «تاریخ‌مندی» روایت معتزله از حدوث و خلق کلام به‌مثابه فعل الهی را مجدداً تقریر می‌کند. این تاریخ‌مندی اعتزالی در مقابل اندیشه‌ای قرار دارد که معتقد است قرآن از جانب خداوند توسط جبریل امین بر محمد(ص) نازل شده است. عبدالقاهر جرجانی و عبدالجبار معتزلی دو متکلم و فقیه مورد علاقهٔ ابوزید اند.^۴

نقد سیاسی رادیکال ایدئولوژی، عنصر همبستهٔ قرآن‌شناسی تاریخی ابوزید است. هدف این نگرش انتقادی، مجموعهٔ «عقاید» اسطوره‌باورانه‌ای است که به‌طرزی جزمی بر تاریخ فرهنگ عربی-اسلامی حاکم شدند و با ابزار قدرت سیطره یافته‌اند.

ابوزید متأخر بر «نظریهٔ گفتاری قرآن» تاکید می‌کرد و عنصر «سیالیت» ویژگی اختصاصی این نظریه است. با این حال به نظر می‌رسد که ابوزید عنصر سیالیت را در نظریهٔ قرآن به‌مثابه متن نیز تمهید کرده بود. این عنصر سیالیت با شاعرانگی نص قرین است و هرمنوتیک متن را به کنشی لذت‌بخش و حسّی بدل می‌سازد؛ لذتی همواره حیّ در پیوستار تودرتوی زمان‌های تاریخی. از این منظر، دلالت زبانی، قواعدی دارد و از قوانین گونه‌های دلالت غیرزبانی متمایز است. اگر از دیرباز لذتی را در متون ادبی و شعری کهن که بیش از پانزده قرن از عمر آنها می‌گذرد احساس می‌کنیم، تنها بدین سبب است که این متون همچنان از پس اعصار و قرون متمادی در برقراری ارتباط معنایی با ما توانا هستند. متون زایندهٔ خیال آدمیان چنین خصلتی دارند، و متون دینی نیز در مکالمه با انسان و ایجاد ارتباط معنایی با او توانایی عظیمی دارند. نکتهٔ عمده در اینجا این است که تاریخ‌مندی متن با قدسیت و الوهی بودن آن و تنزیل آن «من عندالله» تنافر ندارد. همین نگرش، هرمنوتیک تاریخی-زبانی ابوزید را هم در نظریهٔ متن‌محور او و هم در نظریهٔ گفتاری او صبغه‌ای پساسکولار می‌بخشد.

۴. زن در گفتمان بحران: ایدئولوژی زبان و تولید سلطه

جامعه‌شناسی تاریخی عنصر روش‌شناختی تمامی تفسیرهای ابوزید است. به باور وی

گفتمان موجود در مورد زن در جهان عرب، به طور عام جهت‌گیری متعصبانه و جنسیت‌گرایانه دارد. این گفتمان از معنای مطلق زن (جنس مؤنث) سخن گفته و به تعریف آن در برابر و در مقایسه با معنای مطلق مرد (جنس مذکر) می‌پردازد.

وقتی ارتباطی میان دو طرفِ مخالف شکل گیرد که در آن یکی از دو طرف باید تسلیم دیگری شده و نفوذ او را بپذیرد، طرف قدرت‌مند گفتمانی کاملاً جنسیت‌محورانه و گروه‌مدارانه و متعصبانه به وجود خواهد آورد. علاوه بر گفتمان دینی، گفتمان رایج جهان عرب در سطح عامه و در سطح رسانه‌ای نیز از همین منطبق برخوردار است. گفتمان «برابری» و «مشارکت» نیز نوعی برتری‌جویی را القا می‌کند؛ گفتمانی با مرکزیت جنس مذکر که وانمود می‌شود زن با «مرد» برابر است: اما مرد اصل و مرکز است و اگر به زن اجازه مشارکت هم داده می‌شود، این مشارکت تبعی است. زن با مرد و در کنار او است.^۵

از این منظر، گفتمان معاصر عرب، ریشه در ساختار خود زبان عربی نیز دارد. زیرا زبان عربی میان نام‌های عربی و اعجمی (غیرعربی) تفاوت قائل است و این تفاوت را با نشانه «تنوین» یا «تعریف» نشان می‌دهد. نون گفتاری و غیرنوشتاری در پایان نام‌های غیرعربی نمی‌آید. اطلاق واژه «عجم» یا «اعاجم» بر غیرعرب‌ها که بر عدم توانایی در سخن گفتن دلالت دارد و صفتی ویژه «حیوانات» یا «عجموات» یا «زبان‌بسته‌ها» است، نشانگر دیدگاه برتری‌جویانه عرب‌ها است.

این تفاوت میان عرب و غیرعرب، در سطح ساختار زبان و دلالت‌های آن، بر تفاوت دیگری میان «مذکر» و «مؤنث» در درون خود نام‌های عربی نیز دلالت دارد. اسم مؤنث عربی از لحاظ ارزش نوشتاری در جایگاهی فرودست، یعنی هم‌سطح اسم «اعجمی» یا غیرعربی قرار می‌گیرد. تاء تأنیث در پایان واژگان مؤنث، در سطح ساختار صرفی منجر به تمایز می‌شود و فرودست‌سازی می‌کند. در این ساختار آن چنان که اسم علم اعجمی تنوین نمی‌پذیرد، اسم علم مؤنث نیز تنوین نمی‌پذیرد. این برابری مؤنث عربی و مذکر اعجمی، نشانگر نوعی نگرش نژادپرستانه است که در زبان عربی علیه بیگانگان و علیه جنس مؤنث عربی اعمال می‌شود. این به فرودست‌سازی و اقلیت‌سازی زن انجامیده است.

بنابراین، ایدئولوژی زبان تمام جهان را با تمام عناصر واژگانی آن به واسطه دوگانه «مذکر و مؤنث» بازتولید می‌کند. در زبان عربی، تمام عناصر واژگانی زبان یا مذکرند یا مؤنث و در زبان عربی اساساً «نام‌های بی‌طرف» وجود ندارد. در زبان عربی اصالت و کنشگری از آن جنس مذکر است، و جنس مؤنث موجودیتی فرعی، تبعی و منفعلانه دارد. از همین رو در زبان عربی جمع زبانی، تابع اصل مذکر بودن می‌شود و بر همین پایه است که هرگاه در جمعی تنها یک مرد حضور داشته باشد و بقیه جمع را زنان تشکیل دهند، فعل به صورت مذکر آورده می‌شود. ابوزید می‌گوید وجود یک مرد کافی است تا کارآیی جمعی زنان از بین برود.

ابوزید حتی زن‌محورانه بودن هستی‌شناسی متافیزیکی محی‌الدین ابن عربی را نیز معطوف به برابری در نگرش جنسیتی نمی‌داند، و عشق به زن به منزله مبنای وحدت وجود را هم‌چنان مذکر‌محور می‌داند. «در گفتمان عارف و صوفی بزرگ اندلسی، محی‌الدین بن عربی، می‌توان علی‌رغم تظاهر این گفتمان به توجه به عنصر مؤنث، ... جهانی را مشاهده کرد که مرد در آن مرکزیت دارد. ابن عربی عشق بشری را بنیان عشق الهی می‌داند، و عشق به زن این چنین یکی از صفات کمال بشری تلقی می‌شود.» اما طبق دریافت ابوزید، تجربه عشق‌ورزی خود بر آموزه و انگاره کنشگری عنصر مردانه و انفعال و کنش‌پذیری عنصر زنانه دلالت دارد. رابطه عاشقانه از لحاظ روان‌شناختی و فیزیکی بر اساس تعامل و کنش متقابل دوسویه برابر و هم‌ارز نیست. همین رابطه اساساً بر القاگری/کنش‌گر و القاپذیری/کنش‌پذیری استوار است.^۶

ابوزید ریشه نمادین این رابطه عمودی را در ساختار آگاهی تاریخی نهادینه‌شده بشری می‌جوید، و به داستان آدم و حوا بازمی‌گردد. حوا از جسد آدم خلق شد و بنابراین پاره‌ای است از جسم آدم. «دلتنگی آدم (مرد) برای حوا (زن) نیز دلتنگی یک کلی است به جزء جداگشته از خویش، و مرد نسبت به زن همان اصلی است که زن همیشه خواهان بازگشتن و بازجستن وصل آن و آرامیدن در پناه اوست.» در متون ابن عربی نیز در اصل تجلی الهی در فرآیند خلقت و در معراج بشری در بازگشت به اصل روحانی خود، نماد و الگوی مشخص این ایده و سیستم، بیرون شدن حوا از پهلوی آدم است به سبب نیاز به خارج‌شدن از بحران تنهایی مطلق. زبانی که با زن برخوردی جنسیت‌محورانه و گروه‌مدارانه دارد و او را همچون اعاجم یا زبان‌بستگان خطاب قرار می‌دهد، بازتاب سطح آگاهی‌ای است که از طریق زبان برساخته شده است.

ابوزید معتقد است در دوران واپسماندگی و انحطاط، گزاره «النساء شقائق الرجال» (زنان هم‌تراز مردانند) جای خود را به گزاره «ناقصات العقل و الدین» می‌دهد و ممنوعیت عمل جنسی در ایام عادت ماهانه تحت تأثیر اسطوره‌ها و تابوها تا بدان جا می‌رسد که حرف‌زدن و غذا خوردن با زن نیز در این دوره ممنوع و حرام می‌شود. داستان خروج آدم از بهشت به شیوه تورات نگاشته می‌شود که در آن حوا با شیطان و مار، همدست و همسان می‌شود و گفتمانی واپس‌گرا تولید می‌شود. این سنت عقب‌مانده، جمله «کیدهن عظیم» را از قرآن برمی‌گیرد و کید و مکر را صفت ذاتی زن و ناشی از زنانگی او معرفی می‌کند. زن به موجودی شهوت‌انگیز، عامل فتنه و دام شیطان بدل می‌شود و تنها راه حل ممکن، زنده به

گور کردن زن است و برخی قبایل عرب دوران جاهلیت چنین می‌کردند. ابوزید برقع را زنده به گور کردنی جدید در وضعیت امروز می‌داند: «گور، لباس سیاه و پوشیده‌ای است که تنها دو روزنه برای دو چشم دارد. این پدیده معادل امروزی زنده بگور کردن زن در گذشته و راه حلی برای پیشگیری از شبهه و عمل به قاعده مشهور فقهی است که می‌گوید «درء المفاسد مقدم علی جلب المنافع» (جلوگیری از مفسدت مقدم است بر جلب منفعت)».

اما ابوزید در زبان قرآن راهی می‌جوید برای شکستن دلالت‌های مردم‌محورانه. به بیان ابوزید، در تاریخ زبان عربی آگاهی متمایز دیگری شکل گرفت که مربوط به زبان قرآن می‌شود. این زبان در دوره‌ای که زنان در آن به صورت غیرمستقیم و به واسطه خطاب قرار گرفتن مردان مورد خطاب قرار می‌گرفتند، زنان را درست همچون مردان به صورت مستقل مورد خطاب قرار داد. از همین رو وی معتقد است برخی توهم‌های ایدئولوژیک در مورد وضعیت فرودست زن در گفتمان قرآن را (به‌ویژه در مورد نصف بودن ارث زن نسبت به ارث مرد) را باید کنار گذاشت. استدلال ابوزید این است که باید معیار ما وضعیت زن در جامعه پیش از نزول وحی باشد و تنها مقایسه گفتمان قرآن و خواسته‌های معاصر ما در مورد وضعیت زن معیار نباشد. بر این اساس، مورد خطاب قرار دادن زن به عنوان شخصیتی مستقل از مرد، در گفتمان قرآن به عنوان آگاهی جدیدی مطرح می‌شود. در مقایسه با شعر شاعران اهل قبیله، می‌توان این گفتمان را در شعر شاعران صحرائین و بی‌قبیله (صعالیک) عرب نیز یافت. ولی این آگاهی ناشی از گفتمان قرآن، طی چالش‌های پیچیده و چندجانبه‌ای ابتدا در عرصه سیاسی و سپس در حوزه‌های مختلف اندیشه و فرهنگ عرب، با آگاهی سنتی برخاسته از زبان تنش پیدا کرد. در این تنش هر اندازه که کفه ترازو به سود آگاهی و بینش جدید می‌چربید، وضعیت زن رشد و بهبود می‌یافت و هر گاه کفه ترازو به سود آگاهی و بینش سنتی و ارزش‌های بسته قبیله‌ای می‌چربید، وضعیت زن نیز بدتر می‌شد.

ابوزید به مدد نوعی جامعه‌شناسی تاریخی، راهی برای اصلاح از طریق اجتهاد باز می‌کند، و همچون محمد عبده ابایی ندارد که فقه مالکی را در این زمینه پویا بداند. وی اجتهادات در بسترهای تاریخی را برای تغییر وضعیت زنان مهم می‌داند. برای مثال زن در جامعه اندلس در اجتهادات فقهی مذهب مالکی جایگاه قابل توجهی دارد. در این مذهب زن حق داشت شرط کند همسرش با زن دیگری ازدواج نکند و برخی زنان شرط می‌بستند چنانچه همسر بدون اطلاع آن‌ها ازدواج کند، حق داشته باشند آن زن را طلاق دهند. برخی

زنان شرط می‌گذاشتند که همسر آنان حق نداشته باشد مگر برای مدتی کوتاه از خانواده دور شود. فقهای اندلس براساس همین «شروط ضمن عقد» حکم صادر می‌کردند و هیچ‌کدام از این فقها این شروط را در تعارض با اصل «قوامیت» (الرجال قوامون علی النساء) نمی‌دانستند.

۵. هزیمت و انحطاط تاریخی: ستیز با زن در آستانه انتقال به عصر اطلاعات

در جامعه‌شناسی تاریخی انحطاط از دید ابوزید، هزیمت یونیو-حزیران یا شکست کشورهای عربی در ژوئن ۱۹۶۷ جایگاه مهمی دارد. تقریباً کمتر متفکر عربی را می‌توان یافت که به این شکست نپرداخته باشد و ابوزید هم در *دوائر الخوف* چندین بار بر نقش تعیین‌کننده این شکست تاکید کرده است. چرا که این رخداد چرخه‌ای از انحطاط و خشونت ساختاری را رقم زده است که از تروریسم قومی شروع می‌شود و به ستم جنسیتی علیه زنان ختم می‌شود. در فصل سوم *دوائر الخوف* با عنوان «واقعیت اجتماعی: بُعد مفقوده گفتمان دینی»، ابوزید حرکت عام عقب‌ماندگی اقتصادی، اجتماعی و فکری بر اثر شکست ژوئن ۱۹۶۷ در جوامع عربی به‌ویژه در مصر را موجب زوال تمامی دستاوردهای تاریخ جدید عرب می‌داند. در همین فقرات است که به برجسته‌ترین صورت می‌توان تعلق خاطر ابوزید به گفتمان سوسیالیستی و نقد رادیکال وی بر لیبرالیسم بازار آزاد را مشاهده کرد.

شکست ژوئن ۱۹۶۷، برای ابوزید آغازگاه شکست‌ها و فروبستگی‌های متعددی در قلمر سیاست، جامعه، اقتصاد و فرهنگ عربی است. این رخداد با رخدادهای هزیمت‌آمیز دیگری در سال‌های بعد همراه شده و بر فروبستگی جامعه عربی افزوده است: توافق‌نامه کمپ دیوید میان مصر و اسرائیل، گسست در جبهه سیاسی عربی، اشغال بیروت، جنگ اول خلیج فارس، عملیات طوفان صحرا یا جنگ دوم خلیج، تعدی‌های اسرائیل در جنوب لبنان، و گفتگوهای صلح مادرید، اسلو، و غزه-اریحا. در نتیجه این شکست‌ها، به‌حاشیه‌راندن و حذف اقلیت‌ها شدت گرفت. ابوزید چون نگرش جامعه‌شناسی تاریخی دارد، سطح جهانی تحولات را نیز در نظر می‌گیرد. این مقطعی است که شاهد فروپاشی شوروی و همزمان شکل‌گیری «دیکتاتوری امریکایی در مقیاس جهانی» هستیم. «نژادگرایی‌ها و تنش‌های فرقه‌ای عظیمی در مقیاس جهانی و فراتر از رژیم‌های توتالیتار» ظهور می‌کند. وضعیت بین‌المللی نقش مهمی در شکل‌گیری فرقه‌گرایی و نژادگرایی در کشورهای عربی داشت. فرقه‌گرایی دشمن خویش را ابرقدرتی به نام آمریکا می‌داند. در واکنش به دشمن خارجی،

عرب به خویشتن خویش بازمی‌گردد و در گذشته سنگر می‌گیرد. در جهان عرب گفتمان غالب گفتمان سلطه (خطاب سلطوی) بود که نه سکوت را برمی‌تافت و نه گفتگو را، و مدعی تمام‌عیار حقیقت مطلق و مرجعیت برتر بود و ردای تقدس آسمانی را بر تن داشت. استبعاد یا به بندکشیدن فرد و خشونت علیه او، چه زن و چه مرد تشدید شد. خشونت علیه زنان و کودکان به‌طور مضاعف اعمال شد. (ر. ک. ابوزید، ۲۰۰۴، ص ۱۸۰-۱۸۱). سخن ابوزید این است که شکست‌های پی‌درپی جهان عرب پرسش‌هایی درباره «هویت»، «سنت» و «تضاد تمدنی» را از نو مطرح کرد، اما در عین حال، وضعیت بین‌المللی نیز نقش به‌سزایی در تعمیق این پرسش‌ها و گسست‌ها داشت.

رخداد ژوئن ۱۹۶۷ احساس شرم و بحران را در انسان عرب افزایش داده و شخصیت مردانه دچار آسیبی جبران‌ناپذیر شده است. این احساس شرم مردانه تا به امروز درمان نشده، و شخصیت آسیب‌دیده عرب به جبران این شکست در میدان مبارزه به گذشته و به هویت ذاتی و اصیل خویش، به مردانگی موهوم به‌جای‌مانده از گذشته پناه برده است. در بستری از سلطه اسرائیل و آمریکا، جهان عرب دچار سرگردانی و ناامیدی شده است. حاصل این درماندگی چندپارگی، فرقه‌گرایی و غلبه دین بر امر ملی بوده و نتیجه این سه نیز «تروریسم» و «خشونت» ساختاری است. این خشونت ساختاری مسلمان علیه مسیحی، مسیحی علیه مسلمان، شیعه علیه سنی و سنی علیه شیعه، با انباشت زور و ترور، موجب افزایش خشونت مرد علیه زن نیز شده است. گفتمان هویتی واپس‌گرا خود بازتاب بحران است و بحران را تعمیق می‌بخشد. خشونت و تجاوز علیه زن در قالب خشونت جسمی و گفتاری در جوامع بی‌هدف و بحران‌زده عربی تعمیق می‌شود. ابوزید با چنین تحلیلی به نقد نگرش دین‌باوران مدافع حق زن برای اشتغال نیز می‌پردازد. برای نمونه مصطفی محمود که به ظاهر از حق زنان در اشتغال دفاع می‌کند، اما در تحقیر زن هیچ تفاوتی با گفتمان مخالف اشتغال زن ندارد. این نگرش‌های انتقادی ابوزید از منظر مطالعات فرودستان اهمیت اساسی دارد.

از دید ابوزید بهترین نشانه این واپس‌روی و زوال، تحول گفتمان عربی از گفتمان «نوزایش» به گفتمان «بحران» بود. گفتمان بحران به جای بررسی شرایط و ابزار نوسازی و نوگرایی، تمام توجه خویش را معطوف به تحلیل علل «بحران» و جستجوی راه‌حل خروج از بحران بر پایه محور سنت و اسلام کرد. در مقابل «الاسلام هو الحل»، گفتمانی قرار گرفت که می‌گفت «القطعیة مع التراث هی الحل»؛ یعنی سلفیان بر «اسلام هم‌چون راه حل» تاکید می‌کردند، و معرفت‌شناسان اما «گسست از سنت» را راه حل دانستند. در مقابل

هر دو جریان، تجدید یون یا اصلاح طلبان تجدیدنظرگرا بر «تجدید التراث هو الحل» یا «نوسازی سنت» تاکید کردند. (ابوزید، ۲۰۰۴، ص ۷۷-۷۸). واپس‌روی در تحول گفتمان عربی و جهش آن از سطح «نوزایش» به سطح «بحران» خلاصه نشده بلکه تمامی سطوح تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را در بر می‌گیرد.^۷ اینها همه با عقب‌گرد در مورد وضعیت زن عرب به طور عام و زن مصری به طور خاص، وحدت دارند.

هم‌زمان با این حوادث بود که زنان برای بازگشت به خانه و حفظ کرامت، عفت و انسانیت خویش تشویق می‌شدند. پارلمان مصر درست در سال ۱۹۷۷ چنین طرحی را تصویب کرد. بحران شدید اقتصادی، فعالیت دستگاه سیاسی علیه منافع ملی و تشویق زن به کناره‌گیری از عرصه عمومی و بازگشت به حریم خانه به‌طور هم‌زمان رخ می‌داد (همان، ص ۸۰). ابوزید در چارچوب نظریه انتقادی به نقد محبوس‌سازی زن در خانه می‌پردازد.

ابوزید در خلال کتاب *دوائر الخوف* با تمهید نظریه انتقادی خاص خود، به اتصال سطح هرمنوتیکی معرفت‌شناختی از یک سو و سطح سیاسی در مقیاس ملی و جهانی از سوی دیگر می‌پردازد. این را به‌روشنی در تحلیل وی از مفهوم حقوق بشر نیز مشاهده می‌کنیم:

تبعیض‌های نژادی، جنسی و فرهنگی علیه انسان‌ها نقض حقوق بشر است، اما بدتر از همه این‌ها چیزی است که کشورهای قدرتمند در حق کشورهای ضعیف‌تر با گونه‌های مختلف استعمار، استثمار و اشغال‌گری انجام می‌دهند. ... منظور از کلمه "بشر" در قطعنامه حقوق بشر همان بشر اروپایی است و حتی بشر اروپای غربی و نه اروپای شرقی. بدین ترتیب دلالت این مفهوم در پیوند با کنش‌های سیاسی و روابط مبتنی بر قدرت تغییر می‌یابد؛ روابط و کنش‌هایی که چه بسا منافع اقتصادی غایت آن‌ها است. (ابوزید، ۲۰۰۴، ص ۱۳۳).

از دیگر سو، به باور ابوزید گونه متنی «تاریخ رُسل و مُلوک» میدان عمده صورت‌بندی ایدئولوژیکی است که روابط فرادستی و فرودستی بین انسان‌ها را ترسیم کرده است. فروکاستن انسان به حاکمان و محکومان، شکل‌گیری سوژه‌های فرودستی چون عوام، طغام و حشویه، و رانده شدن گروه‌های اسلامی مخالف قدرت رسمی هم‌چون خوارج، شیعه و قمرطیان، تحقیر عُرفا و مُتصوفه و مخالفان سیاسی، و تکفیر بزرگانی چون معبد جهنی، جعدین درهم، غیلان دمشقی، ابن مقفع، حلاج، سهروردی و ابن‌رشد نمونه‌هایی از

سازوکارهای پایگان‌بندی طبقاتی در بستری از روابط نابرابر سلطه اند. (ر. ک. ابوزید، ۲۰۰۴، ص ۱۶۳-۱۶۷)^۱

ابوزید رسالت خود را نقد ابعاد مختلف سیطره گفتمان سلفی می‌داند. در تحلیل انتقادی خاص ابوزید به‌خوبی می‌توان شبکه قدرت مالی، سیاسی و فقهی حافظ وضع موجود نابرابر و مستبدانه در آستانه عصر اطلاعات جوامع اسلامی را مشاهده کرد. از دید وی، این گفتمان به گذشته در می‌آویزد، آرائی اغراق شده درباره سلفیت بیان می‌کند و در سیاست عملی نیز قدرت تاثیرگذاری بیشتری دارد. «گفتمان سلفی تریون‌های رسانه‌ها را در دست گرفته و منبرنشین مساجد است و مردم را به تقلید از گذشته‌ای فرامی‌خواند که عرصه فتوحات و پیروزی‌ها بود؛ از ولی امر دفاع می‌کند و منافع مالی بسیاری دارد.» سلفی‌گرایی منافع مالی خود را زیر شعار مبارزه با ربا پنهان می‌سازد و دست شرکت‌های بزرگ را برای بهره‌گیری از اموال پشت‌پرده شعارهای دینی درباره سود حلال باز می‌گذارد. از دید ابوزید نوسازی زندگی سیاسی و اجتماعی، در گرو رسواسازی نقش نمایندگان این گفتار و آشکارسازی دروغ‌های سلفیان است. سلفیان برای استحکام آیدئولوژی‌شان گذشته را پشتوانه قدرت‌شان می‌سازند، تاریخ و سنت دینی را مأوای خود می‌سازند، جلوه‌های درخشان تاریخ و دین را پس می‌رانند، و مردم را به این توهم می‌اندازند که هرکس سلطه این نهادهای دینی را نپذیرد بر اجماع شوریده است، چراکه این قدرت دینی با نیروی نادان‌سازی مردم و ائتلاف با قدرت سیاسی به دست آمده است. از همین رو، ابوزید نوسازی اندیشه دینی را کانون نبرد برای نوسازی زندگی این جامعه و ستیز برای خروج از وضعیت بحران‌زده می‌داند. (ابوزید، ۲۰۱۳، ص ۵۸)

این نظریه انتقادی سازوبرگ‌های دولتی یا شبه‌دولتی‌ای چون پارلمان، نهاد علما و فقاهت، روشنفکران و تلویزیون را در خدمت القای رضایت و تولید سلطه و پنهان‌سازی سویه‌های واقعی قدرت سیاسی مستقر می‌داند. رسانه تلویزیون در این‌جا در سلطه‌پذیری و تربیت زنانی سلطه‌پذیر از لحاظ سیاسی و نتیجتاً تربیت فرزندان سلطه‌پذیر و فاقد آگاهی انتقادی نقشی محوری دارد. حبس زن در چارچوب خانه آگاهی اجتماعی اکتسابی را از زن سلب می‌کند، و کارآیی او در کسب آگاهی لازم برای فرآیند جامعه‌پذیری خود و کودکان را می‌کاهد. «زنی که در چارچوب‌اری خانه زندانی است، آگاهی خود را به صورتی منفعل و یک سویه از طریق رسانه‌های صوتی و تصویری دریافت می‌کند، بدون آن که این آگاهی از طریق برخورد با محیط اجتماعی فرصت رشد آزاد و مثبت بیابد. این گونه آگاهی منفعل و

راکد مستقیماً از طریق مادر و تصویر نادرستی که تلویزیون و دیگر رسانه‌های جمعی در آگاهی او ایجاد می‌کنند بازتولید می‌شود.» ابوزید کارآمدترین راه برخورد با این مشکل را «مادری رشدیافته و آگاه از طریق تعامل و برخورد مستقیم و هر روزه با زندگی و جامعه و بیرون از چارچوب خانواده» می‌داند. دعوت به بازگشت زن به خانه به بهانه تربیت فرزندان و رسیدگی به خانواده، در سطوح عمیق‌تر دعوتی است برای رفع مسئولیت جامعه‌پذیری و تربیت از دوش جامعه و دولت و تیره آن‌ها از پیامدهای ناشی از سیاست‌های دولت. این دعوت در واقع تلاشی است همه‌جانبه برای تحریف آگاهی از مشکلات جامعه‌پذیری و تربیت: آگاهی منفعل به فرزندان منتقل می‌شود و مادر ابزار ایدئولوژیکی می‌شود برای ساختن شهروندی نیکوکار، سازش‌کار و مطیع گفتمان سیاسی و دینی حاکم. (ابوزید، ۲۰۰۴، الفصل الثالث، فقره ۱. ۱، ص ۸۴)

ابوزید مسئله زن را جزء جدایی‌ناپذیر هستی اجتماعی انسان در چارچوب ساختار تاریخی معین می‌داند. از دید وی مسائل زن اصالتاً مسائلی انسانی-اجتماعی اند و نباید آن را از مسائل مردان جدا دانست. چنان‌که در بخش دوم *دوائر الخوف* هم می‌بینیم، جامعه‌ای که در آن ارزش‌هایی چون آزادی و احترام به حقوق دیگران نهادینه و بنیادین نشود، توانایی آن را نخواهد داشت که مفاهیم و قوانین خود را متناسب با تغییرات تاریخ و تحولات اجتماعی پایه‌ریزی کند و اصول ثابتی برای حفظ کرامت انسانی گروه‌های فرودست جامعه بیافریند. جوامعی چون جوامع عربی که مورد ستم، اشغال‌گری و تبعیض از سوی اسرائیل و آمریکا واقع شده، نیازمند تعمیق دفاع از حقوق بشر به منزله قضیه مرکزی و بنیادین گفتمان خویش اند؛ نه هم‌چون برخی دولت‌های موجود برای راضی کردن گروه‌های مطالبه‌گر یا برای داعیان متعصب هویت فرو بسته. به عبارتی، حقوق زن در کانون دفاع از حقوق بشر قرار دارد. (ابوزید، ۲۰۰۴، القسم الثاني، الفصل الأول، ص ۱۳۷)

وضعیت زن و مرد در بافت اجتماعی، فرهنگی و فکری تابعی است از شرایط حاکم بر روابط اجتماعی که به نوبه خود انعکاسی است از شرایط حاکم بر روابط تولید یک جامعه در وضعیت تاریخی معین. از همین رو تأکید صرف بر بعد زیست‌شناختی و طبیعی امری نامعقول است. گفتمان سیاسی و گفتمان دینی، هر دو صرفاً بر بعد زیست‌شناختی و طبیعی تأکید می‌کنند و زن را از منظر «مؤنث بودن» و نه «انسان بودن» می‌نگرند. از همین رو است که ابوزید در نظریه انتقادی جامعه خود قصد دارد «نقاب ایدئولوژی تحریف» را از چهره گفتمان سیاسی و گفتمان دینی مسلط بردارد. گفتمان سیاسی با دور ساختن زن از مشارکت

اجتماعی و محدود کردن شخصیت وی به شخصیت معشوقه، همسر و مادر، مرد را فعال می‌سازد؛ مردی که خود عنصری شکست‌خورده در میدان سیاست جهانی و منطقه‌ای است.

ابوزید پیشنهاد می‌کند در «برداشتن نقاب ایدئولوژی تحریف» از چهره گفتمان دینی نیز باید از بحث و جدل ایدئولوژیک با این گفتمان بپرهیزیم و از سلاح خود این گفتمان یعنی سلاح تأویل و تفسیر نصوص و دیدگاه‌های دینی سود ببریم. نکته اساسی‌تر اما این است که ابوزید مدعی است مسئله زن را باید صرفاً به‌منزله مسئله‌ای اجتماعی دید، و وارد ساختن آن در حوزه مسائل دینی تحریف مسئله و از بین بردن آزادی گفتگو در باب آن است. (ابوزید، ۲۰۰۴، الفصل الثالث، فقرة ۱. ۲، ص ۸۵-۸۸. همچنین در مورد رویکرد اجتماعی ابوزید، ر. ک. (Abu Zaid and Nelson, 2004, and Abu Zayd, 2006)

۶. نقد کالایی‌شدن زن؛ ابوزید علیه سلفیان و نوگرایان

وجه دیگر تحلیل‌های ابوزید به نقد کالایی‌شدن و نگاه کالایی به زن مربوط است. به باور ابوزید بررسی مسائلی چون آزادی، آموزش و برابری زن و مرد و طرز پوشش و جایگاه اجتماعی زن بر پایه نصوص و فکر دینی چندان روا نیست. چون از دید ابوزید گفتمان دینی مسئله زن را وارد چارچوب و افق نصوص تاریخی می‌سازد و مسئله اجتماعی امروز را در مدار فرهنگ و سنت قُدماً منجمد می‌سازد. این چنین، مسئله زن در «إطار الحلال و الحرام» یا چارچوب حلال و حرام محدود می‌شود و در چارچوب حلال و حرام، با پاسخ‌های از پیش معین و داورهای ارزشی و اخلاقی پیشینی، آزادی اندیشه محدود خواهد شد. (ابوزید، ۲۰۰۴، ص ۸۶)

از این منظر، هاله‌ای از تأویل‌های ایدئولوژیک و نفع‌گرایانه بر نصوص دینی می‌نشیند، دآوری دینی و اخلاقی بُعد اجتماعی و اقتصادی مسائل را مغفول می‌گذارد، و ارتباط زن و مرد در بافت واقعی و چارچوب عملی جامعه پنهان می‌شود. گزاره اساسی ابوزید اما این است: «تأویل نفع‌گرایانه و ایدئولوژیک نصوص دینی سلباً یا ایجاباً به تغییر وضعیت زن و وضعیت انسان به‌طور کلی نمی‌انجامد، و این است که تأویل نصوص دینی معطوف به زندگی انسان نیست.» (ابوزید، ۲۰۰۴، ص ۸۷). این فروبستگی با در نظر گرفتن منطق حذفی و انتقام‌جویانه گفتمان دینی موجب تداوم وضعیت می‌شود. ابوزید منطق حذفی و مُتتقمانه اصحاب گفتمان دینی را با رفتار کافور اخشیدی از امیران و حاکمان مصر و شامات

در سده چهارم هجری مقایسه می‌کند. گفتمان دینی بحران‌زده در پی آن است تا از طریق نقد و بررسی هر گفتمان عربی مخالف، از این بحران و در هم شکستگی‌های یابد و این کار را با همانندسازی میان آن گفتمان عربی و گفتمان اروپایی انجام می‌دهد. به بیان ابوزید گفتمان دینی تندرو، در قلع و قمع گفتمان نوزایش و در پس آن اروپای نوزایش و آزادی، رفتاری شبیه به رفتار کافور اخشیدی برای قصاص روم دارد. به باور وی، در زمانه ما امثال کافور اخشیدی و چه بسا بدتر از او بر سرنوشت جهان اسلام حاکم اند. خمودگی، خشکیدگی و سستی سراسر فرهنگ عقلی و علمی را گرفت، و به جدایی متون قرآن و سنت از جریان واقعیت و بسته شدن باب اجتهاد انجامید (ابوزید، ۱۳۸۱، ص ۵۲). گفتمان دینی در بررسی هر مسئله خاستگاهی غیر قابل بحث را مفروض می‌گیرد، بر مرجعیت نصوص دینی و شمول آن‌ها بر تمامی ابعاد طبیعی و اجتماعی زندگی تاکید می‌کند، و با تکیه بر نوعی قاعده «حاکمیت» به داوری و تصمیم می‌پردازد. بسنده کردن به این دیدگاه یا بحث و جدل با آن به معنای تسلیم شدن در برابر قاعده حاکمیت است.

از دید ابوزید آزادی زن در چارچوب تلاش برای احقاق حقوق طبیعی و انسانی او، همراه با آزادی مرد در تمامی لایه‌ها است؛ آزادی‌ای توأم با ارزش‌های حق و عدالت. آزادی یک وضعیت کلی اجتماعی است که وابسته به تحقق شرایطی است که جز با مبارزه‌ای چندبعدی و فراگیر میسر نخواهد شد. این نقد معطوف به آزادی را به‌ویژه در تحلیل ابوزید از حجاب (حجاب پویایی درونی و عقلی و حجاب به‌منزله پوشش ظاهری) به‌منزله حافظ مالکیت مردانه می‌توان مشاهده کرد. نقد ابوزید در مورد حجاب در محاجه وی با بنت الشاطی اوج می‌گیرد. بنت الشاطی گفته بود: حجاب از آن رو صفت زنان آزاد و لباس خانم‌های اصیل و بزرگوار خاندان نبوت و همسران مؤمنان شد، تا آنان بدین وسیله متمایز شده و از کنیزکان مبتذل مشخص شوند تا هیچ شخص نادانی به آن‌ها بی‌احترامی نکند. در مقابل، ابوزید می‌گوید: «از دید من در حال حاضر که نظام برده‌داری و کنیزداری به پایان رسیده، آن اسباب نزول دیگر منتفی شده و نیازی نیست که زنان آزاد با لباس خاص از دیگران متمایز شوند.» (ابوزید، ۲۰۰۴، ص ۱۲۲-۱۲۳).

نظریه انتقادی ابوزید به‌ویژه در نقد گفتمان دینی متفکرانی چون شیخ محمد غزالی، قاسم امین و سید قطب به این مدعا ختم می‌شود: زن به کمیته بی‌خاصیت در یک رابطه مالکانه تبدیل می‌شود و رتوریک شاعرانه زن به‌منزله جنس لطیف و مادرانه، با حجاب ایدئولوژی بر ستم‌های وارد بر آن سرپوش می‌گذارد. ابوزید مشخصاً به نقد

«کالایی‌سازی زن» در بطن نظام کالایی شده گفتمان میانه‌روانه دعوت دینی می‌پردازد. این کالایی‌سازی اساساً از منطقی دیگری ستیزانه نسبت به غرب و غیرمسلمانان برخوردار است (ابوزید، ۲۰۰۴، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ و فقره ۳، ص ۱۱۱). ابوزید نقد خود را متوجه گفتمان نوزایش هم می‌سازد. از دید وی گزینش و تحریف در واقع چهره اصلی گفتمان نوزایش است، و این ویژگی گزینش‌گری و تحریف، در مورد مسئله زن، در پذیرفتن تفاوت‌های نوعی میان زن و مرد و پذیرش نتایج حاصل از این تفاوت‌ها بنیادگرایان و اصحاب نوزایش را به هم پیوند می‌دهد. از این منظر، توسل اخوان المسلمین و اصحاب نوزایش همچون زکی نجیب محمود به قواعدی چون «الضرورات التی تبيح المحظورات» و «درء المفسد مقدم علی جلب المصالح» در اصل مسئله تغییری ایجاد نمی‌کند که آزادی انسانی زن تباه شده است. (ابوزید، ۲۰۰۴، فقره ۳. ۱. ۱، ص ۱۱۱؛ و ص ۱۱۶ و ۱۱۹-۱۲۰)

۷. نتیجه‌گیری

۱. چنان‌که مفصلاً گفته ایم، ابوزید در تحلیل ساختار آگاهی انسان عربی برای جنگ‌های ژوئن ۱۹۶۷ اهمیت زیادی قائل است. شکل‌گیری جریان سلفی‌گری از دل جریان «نقد خطاب دینی» در پرتو این شکست بزرگ تحلیل می‌شود. وجه قابل توجه دیگر نگرش ابوزید، تحلیل فرودستی زنان در بستر فرودستی ملی ناشی از شکست ژوئن ۱۹۶۷ است. وی معتقد بود بحران هویت جهان عرب که شکست ژوئن ۱۹۶۷ نقطه‌ی اوج آن است، نقطه آغازین بازگشت و بازبینی هرآن چیزی است که از لحاظ سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و فکری، ثابت و پذیرفته شده تلقی می‌شود. پیامدهای این شکست هنوز هم به شکلی حاد و شدید و پی‌درپی رو به افزایش است.

۲. ابوزید مسئله «دیگری» به‌منزله موضوع محوری مطالعات فرودستان را وارد مطالعات اسلامی کرده است: دیگری ملی، دیگری قومی، دیگری نژادی، دیگری سیاسی، و دیگری جنسیتی. ابوزید سلطه بر زن و زن به‌منزله دیگری جنسیتی ضعیف و تفکیک درون‌بیرون خانه به حوزه زنانه و مردانه، را با دیگری‌سازی قومیتی بین مسلمانان و مسیحیان و زنان مسلمان و زنان غیرمسلمان همراه می‌داند. این وجه ارزشمند نظریه انتقادی چندسطحی وی است.

۳. نقد مصرف‌گرایی عنصر اساسی نگرش ابوزید است. زن وقتی به خانه رانده می‌شود، در واقع به مصرف‌کننده تولیدات مادی و غیرمادی مردسالارانه فروکاسته می‌شود. ذهنیت

زنان از طریق رسانه‌های عمومی کنترل می‌شود، و رسانه‌های متصل به نهادهای رسمی تفسیر شریعت آنان را سوژه‌هایی مطیع بار می‌آورند. در چنین وضعیتی، زن به یک سوژه فرودست مصرف‌گرا تنزل پیدا می‌کند. این فرودستی، در واقع فرودستی در مقابل دیگری بزرگ مذکری است که خود حامل بار سنگین فرودستی اجتماعی و تاریخی است. فرودستی درونی شده سوژه مذکر برخوردار از آگاهی نگون‌بخت را به خشونت نمادین و جسمانی در جامعه اسلامی سوق داده است. ابوزید به‌درستی رسانه‌های متصل به نهادهای شرع را با نظام مالی و اقتصادی ویژه‌ای مرتبط می‌داند. این کنترل در پرتو تفسیر، در چارچوب منافع شرکت‌ها و بنگاه‌های بزرگی عمل می‌کند که در عصر اطلاعات جوامع عربی سیطره‌ای بلامنازع دارند. این تحلیل ابوزید اگر مصرف‌گرایی و ابزارسازی را به میدان‌های اندرونی خانواده محدود نسازد، بسیار موجه است. باید توجه داشت که زن در جوامع اسلامی جدید در میدان مشارکت اجتماعی نیز وارد مدارهای کالایی‌سازی شده و بازار مصرف بزرگی برای تولیدات مادی و غیرمادی دولت‌ها و شرکت‌ها است. این وجه از کالایی‌شدن زن تابعی از کالایی‌سازی عمومی اشیاء و انسان‌ها در جوامع اسلامی دو دهه اخیر است، و ابوزید کمتر به آن توجه داشته است.

۴. ابوزید در هر دو دوره قرآن‌شناسی انتقادی خود معتقد بود که مسئله زن را نمی‌توان با رجوع به نص حل کرد، بلکه تنها با نقد وضعیت اجتماعی می‌توان آن را حل کرد. این مدعا که به سطح پدیدارشناختی واقعیت اجتماعی بحران‌زده ارجاع می‌دهد، زبان مشترک گفتگو با سلفی‌ها و مخالفان نوسازی یا التجدید را از دست می‌دهد. خود وی در سال‌های پایانی حیات خود بارها از قطع پیوند خود با مراجع سنتی تفسیر شریعت خبر داده بود. این چنین، با فقدان زبان مشترک بین اصحاب نوسازی، اسلام‌گرایان میانه‌رو و محافظه‌کاران سنتی، جامعه و ساختار حکمرانی در فروبستگی مضاعف باقی خواهد ماند و امیدی برای سیاست‌گذاری مشترک برای وضعیت زندگی مشترک و چندفرهنگی باقی نخواهد ماند.

۵. رویکرد سیاسی ابوزید اساساً دارای سویه‌های چپ‌گرایانه است. یکی از ویژگی‌های فکر چپ، اتصال گسترده ملی نظریه انتقادی به گستره بین‌المللی و میدان وسیع نیروهایی است که در مقیاس جهانی عمل می‌کنند. ابوزید نقد سلطه را به صورت پایگان‌بندی شده مطرح می‌کند: نقد سلطه جنسیتی در خانواده، نقد سلطه رسانه‌ای، نقد سلطه تفسیری واحد، نقد سلطه اقتصادی از طریق تفسیر واحد از شریعت، نقد نظام سیاسی مسلط در قلمرو ملی، نقد سلطه نیروهای صاحب قدرت نظامی و سیاسی در مناطق

خاورمیانه، مدیترانه و شمال آفریقا، و نقد سرمایه‌داری جهانی. این سویه تفکر ابوزید معمولاً در تحلیل‌ها نادیده گرفته شده، و عمدتاً به وجه لیبرالیستی تفکر او توجه شده است. جالب است که این مخالفان سرسخت ابوزید از جمله عبدالصبور شاهین بودند که بر سویه‌های چپ‌گرایانه تفکر او دست نهاده و آن را به‌غایت محکوم کرده‌اند.

۶. بخش عمده‌ای از کتاب *دوائر الخوف* به مجادله قلمی ابوزید با نویسندگان مصری هم‌دوره خود اختصاص دارد. نویسندگان طیف‌های مختلف، از مدافعان تجدید و نوزایش همچون طاهر حداد و زکی نجیب محمود تا نویسندگان سنتی حقوق زنان همچون بنت الشاطی، شیخ محمد غزالی، و نیز مراجع اسلام سیاسی رادیکال و اسلام سیاسی محافظه‌کار وهابی همچون فتوای شیخ عبدالعزیز بن باز، رئیس هیئت پژوهش و فتوا در عربستان سعودی، و تا محمد طالبی تونسی که مدافع چندمصری به علت ضعف بیولوژیک زن بود. نمایندگان مجلس و سخنرانی‌هایشان نیز طرف دیگر مجادله ابوزید است. وی فقرات طولانی‌ای از *دوائر الخوف* را به جدل با اینان اختصاص داده است. این امر چند خطر را در پی داشته است: نخست، طراز مباحث ابوزید در اغلب موارد از مطالعات روش‌مند و پژوهش‌شده به جدل‌هایی در سطح مباحث روزنامه‌ای تنزل یافته است؛ دوم اینکه این مباحث غیر عمیق بسیار با طعنه و کنایه همراه است؛ سوم اینکه مباحث کتاب را به موضوعات داخلی مصر محدود می‌سازد و از طرح مسائل در مقیاس دیگر کشورهای مسلمان ناتوان می‌ماند. ابوزید گفته است مشکل گفتمان نوزایش جدل‌محور بودن آن است و مفاهیم خود را در رویارویی با گفتمان سلفی‌گرای متضاد خویش بنا می‌نهد. همین مشکل در کار خود ابوزید نیز دیده می‌شود. اما همین خصیصه‌ها این کتاب را به گزارش‌هایی درباب تجربه مبارزات اجتماعی در مصر معاصر نیز تبدیل کرده است. برای نمونه می‌توان به دفاع ابوزید از اتحادیه‌های زنان و فعالانی چون امینه سعید در دهه ۱۹۷۰ و نقد سیاسی وی بر اتهام تبدیل شدن اتحادیه‌های زنان به خانه فساد اشاره کرد.

۷. مباحث کتاب *دوائر الخوف* عمدتاً ناظر به مسائل اجتماعی دهه‌های ۱۹۶۰، ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ مصر است. در حالی که موضوعاتی چون اشتغال زنان و تحصیل دختران مدت‌ها است که در جوامعی چون ایران و مصر در صدر مسئله‌های اجتماعی قرار ندارد.

۸. کتاب *دوائر الخوف* توجه ویژه‌ای به مسئله حجاب دارد. این موضوع هنوز و همچنان از مسئله‌های اصلی جوامعی چون ایران، ترکیه و مصر است. جوامعی چون ترکیه

و نیز مسلمانان اروپا و امریکای شمالی نیز با بازگشت حجاب به‌منزله یک مسئله اجتماعی مواجهند و از منظر سیاست‌گذاری اجتماعی می‌بایست به‌طور خردمندانه با آن مواجه شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. *دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، ۲۰۰۴*. دو ترجمه فارسی عبارتند از: *نهادهای هراس: خوانشی در گفتمان زنان*، ترجمه هدی عوده‌تبار، انتشارات گام نو، ۱۳۹۸؛ *دایره‌های ترس: زنان در گفتمان دینی*، ترجمه ادریس امینی، انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۹۷. ترجمه هدی عوده‌تبار منبع تطبیق با متن اصلی بوده و از آن استفاده برده‌ام. ایشان ترجمه خود را پیش از انتشار برای بهره‌برداری در اختیار اینجانب قرار داده‌اند. از ایشان بسیار سپاسگزارم.

۲. در این مقاله برخی آراء اصلی ابوزید در مورد مسئله زن را بر پایه همین دو کتاب بررسی کرده‌ام. به‌ویژه ترجمه فارسی هدی عوده‌تبار از *دوائر الخوف* منبع عمده تطبیق با متن اصلی بوده و از آن استفاده برده‌ام. ایشان ترجمه خود را پیش از انتشار برای بهره‌برداری در اختیار اینجانب قرار داده‌اند. از ایشان بسیار سپاسگزارم.

۳. در مورد آثار اصلی مطالعات فرودستان برای نمونه، ر. ک.

Spivak, 2010, p 237.

در مورد آلتوسر ر. ک. آلتوسر، ۱۳۸۷ و ۱۳۹۷.

۴. ابوزید در مقابل نگرش کلامی و زبانی ابوالحسن اشعری، بر نگرش قراردادی و برساخت‌گرایانه اعتزالی تأکید می‌کند و با تکیه بر آراء رومن یاکوبسن و فردینان دو سوسور صورت‌بندی جدیدی از آن به دست می‌دهد. در مورد یکی از متن‌های اصلی فکر اعتزالی، ر. ک. المعتزلی، ۱۹۶۵.

۵. در این مورد ر. ک. ابوزید، ۲۰۰۴، بخش نخست زن در گفتمان بحران؛ فصل نخست آسیب‌شناسی هویت.

۶. ابوزید کتاب مستقلی نیز درباره ابن عربی دارد. ر. ک. ابوزید، ۱۳۸۶.

۷. در سطح اجتماعی، از پروژه عدالت اجتماعی سوسیالیسم ناصری و از طرح‌های رشد و توسعه برنامه‌ریزی‌شده اجتماعی چشم‌پوشی شد، و عرصه برای طرح‌های خصوصی فردگرایانه و قوانین انفتاح یا گشایش اقتصادی بازتر شد. (ابوزید، ۲۰۰۴، ص ۷۹)

۸. به‌ویژه ر. ک. مبحث «الإنسان في خطاب الإسلام السياسي»، در ابوزید، ۲۰۰۴، ص ۱۶۹-۱۷۰. نقد وی بر غزالی را می‌توان در آنجا یافت.

کتاب‌نامه

- لوئی آلتوسر (۱۳۸۷)، *ایدئولوژی و سازویرگ‌های ایدئولوژیک دولت*، روزبه صدر آرا، تهران، چاپ اول، نشر چشمه.
- لوئی آلتوسر (۱۳۹۷)، *علم و ایدئولوژی*، ترجمه مجید مددی، چاپ اول، نشر نیلوفر.
- ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۴)، *المرأة فی خطاب الأزمه*، دار نصوص للنشر.
- ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۴)، *دوائر الخوف قراءة فی خطاب المرأة*، المركز الثقافی العربی، الطبعة الثالثة.
- ابوزید، نصر حامد (۲۰۱۰)، *التجديد و التحريم و التأویل؛ بین المعرفة العلمیه و الخوف من التكفير*، بیروت، دارالبيضاء، المركز الثقافی العربی.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۱)، *رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، نشر نیلوفر.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۱)، *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، چاپ دوم، نشر طرح نو.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳)، *تقد گفتمان دینی*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، نشر یادآوران.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۴)، *متن، قدرت، حقیقت*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، نشر نیلوفر.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۶)، *چنین گفت ابن عربی*، ترجمه محمد راستگو، نشر نی.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۸)، *نهادهای هراس: خوانشی در گفتمان زنان*، ترجمه هدی عوده تبار، انتشارات گام نو.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۷)، *دایره‌های ترس: زنان در گفتمان دینی*، ترجمه ادریس امینی، انتشارات نگاه معاصر.
- ابوزید، نصر حامد (۲۰۱۳)، *نوآوری، تحریم و تاویل: شناخت علمی و هراس از تکفیر*، ترجمه مهدی خلجی، توانا.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۶)، *نوسازی، تحریم و تاویل: از شناخت علمی تا هراس از تکفیر*، ترجمه محسن آرمین، چاپ دوم، نشر نی.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۷۶ (الف))، «تاریخ‌مندی، مفهوم پوشیده و مبهم»، ترجمه محمد تقی کرمی، فصلنامه نقد و نظر، نقد و نظر شماره دوازدهم (سال سوم شماره چهارم)، پاییز.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۷۶ (ب))، «مفهوم وحی»، ترجمه محمد تقی کرمی، فصلنامه نقد و نظر شماره دوازدهم (سال سوم شماره چهارم)، پاییز، ص ۳۷۶-۴۳۳.
- حمیش، بنسالم (۱۹۹۳)، *التشکلات الأیدیولوجیه فی الإسلام: الاجتهادات و التاريخ، الطبعة الاولى*، دارالمنتخب العربی.

سازوبرگ‌های ایدئولوژیک شریعت و بازتولید سلطه: ... (رضا نجف‌زاده) ۳۷۹

الجابری، محمد عابد (۱۹۹۴)، *الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية*، الطبعة الخامسة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

العالي، عبد السلام بنعبد (۲۰۰۸)، *حوار مع الفكر الفرنسي*، المغرب، دارتوبقال للنشر.
عبده، شيخ محمد (۱۹۷۲)، *الاعمال الكاملة للإمام محمد عبده*، جمعها وحققها و قدم لها الدكتور محمد عماره، مؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

العروى، عبدالله (۱۹۹۵)، *الأيدولوجيا العربية المعاصرة (صياغة جديدة)*، بيروت، المركز الثقافي العربي.

العروى، عبدالله (۲۰۰۶)، *العرب والفكر التاريخي*، الطبعة الخامسة، بيروت، المركز الثقافي العربي.

العروى، عبدالله (۲۰۱۲)، *مفهوم الأيدولوجيا*، بيروت، الطبعة ثامنة، بيروت، المركز الثقافي العربي.

كریمی‌نیا، مرتضی (۱۳۷۶)، *آراء و اندیشه‌های دکتر نصر حامد ابوزید*، مدیریت مطالعات اسلامی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، زمستان.

المعتزلی، عبدالجبار (۱۹۶۵)، *شرح الاصول الخمسة*، تحقیق عبدالکریم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة.

Agrama, Hussein Ali (2012), *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*, University of Chicago Press.

Nasr Hamid Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, Utrecht: the Humanistic University press publication 2004a .

Nasr Hamid Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

Nasr Hamid Abu Zaid and Esther R. Nelson, *Voice of an Exile: Reflections on Islam*, New York: Praeger Publishers, 2004.

Mehran Kamrava (2007), *The New Voices of Islam: Rethinking Politics and Modernity: A Reader*, University of California Press.

Meir Hatina (2007), *Identity Politics in the Middle East: Liberal Thought and Islamic Challenge in Egypt*, I.B. Tauris.

Oweidat, Nadia (2014), *Nasr Hamid Abu Zayd and the Limits of Reform in Contemporary Islamic Thought*, University of Oxford.

Gayatri Chakravorty Spivak, 'Can the Subaltern Speak?' in Rosalind Morris (ed), *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*, Columbia University Press, 2010.