

قرائت زن گرایانه از قرآن

فروغ پارسا*

چکیده

حرکت‌های دفاع از حقوق زن مسلمان، که تحت تأثیر جنبش فمینیسم غربی در جهان اسلام شکل گرفته بود، در اواخر قرن بیستم قرائت زن‌گرایانه از قرآن را پدید آورد. این قرائت با اعتقاد به این‌که رسول خدا (ص) در پانزده قرن پیش با توجه به آیات قرآنی ارزش و شخصیت ویژه‌ای به زن داد، بر آن است که پس از رسول خدا، قرآن دست‌خوش تمایلات مردسالارانه مفسران شده است. قرائت زن‌گرایانه از قرآن با توجه به برابر بودن زن و مرد در آفرینش ایده برابری حقوقی زن و مرد را مطرح می‌کند. این قرائت رویکرد هرمنوتیک و موضوعی در تفسیر آیات قرآن را در حکم مبنای روش‌شناختی خود مطرح می‌کند و توجه به ماهیت جنسیتی و قواعد زبان عربی در تفسیر از قرآن را ضروری می‌داند. طرفداران این قرائت معتقدند بر این اساس می‌توان بسیاری از آموزه‌ها و احکام قرآنی مربوط به زن، هم‌چون تعدد زوجات، حجاب و دیگر مسائل حقوقی زنان را به گونه‌ای دیگر تبیین کرد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر قرآن، قرائت زنانه، مدافعان حقوق زن، برابری جنسیتی، تفسیر هرمنوتیک، زبان عربی.

۱. مقدمه

حدود ۱۴۰۰ سال پیش، هنگامی که قرآن بر رسول اکرم (ص) نازل می‌شد، ام سلمه از ایشان پرسید که چرا قرآن زنان را خطاب قرار نمی‌دهد؟ اگر این سؤال مهم‌ل و فقط از جانب شخص ام سلمه بود و پیامدی نداشت، احتمالاً واقعه مذکور راه خود را در میان سنت مسلمانان باز نمی‌کرد، اما نه تنها سنت را ضبط کرد، بلکه بسیاری از مسلمانان برای

* دانشیار پژوهشکده مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی f.parsa@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۲۱

توضیح بستری از آن استفاده کردند که طی آن بستر، قرآن به یگانه متن مقدسی که مستقیماً با زنان سخن می‌گوید تبدیل شد. در واقع نه تنها قرآن زنان را خطاب قرار می‌دهد، بلکه به صورت مکرر و به شیوه‌ای این خطاب‌ها را بیان می‌کند که در برابر دانستن آنان با مردان جای تردید باقی نمی‌گذارد. برای نمونه آیه ۳۵ از سوره احزاب است که می‌گوید: «همانا مردان و زنان مسلمان، و مردان و زنان باایمان، و مردان و زنان عبادت‌پیشه، و مردان و زنان راست‌گو، و مردان و زنان شکیب‌ها، و مردان و زنان فروتن، و مردان و زنان صدقه‌دهنده، و مردان و زنان روزه‌دار، و مردان و زنان پاک‌دامن و مردان و زنانی که خدا را فراوان یاد می‌کنند، خدا برای همه آنان آمرزش و پاداشی بزرگ فراهم ساخته است». با وجود چنین آیاتی در قرآن، برخی محققان مسلمان و غیرمسلمان هم‌چنان نابرابری جنسی، تبعیض و حتی بیزاری از زنان در قرآن را مطرح می‌کنند. سؤال ام سلمه و پاسخی که برای این سؤال در کلام الهی آمده، نشان می‌دهد که روحیه پرسش‌گرانه برای کشف معانی درست آیات مربوط به زنان در قرآن ضروری است (Barlas, 2006: 255).

این عبارات بخشی از جستاری است که مؤلفش کوشیده ارزش و اهمیت زن در قرآن را در خلال آیات اثبات کند. در واقع بارلاس و شماری دیگر از اندیشمندان مسلمان در حوزه مسائل زنان حلقه‌ای را تشکیل داده‌اند و دیدگاه‌های سنتی به زن مسلمان و حقوق مدنی‌اش را به چالش کشیده‌اند. اندیشمندان این حلقه عموماً زنان مسلمانانی‌اند که در کشورهای غربی تحصیلات عالی و مناصب اجرایی و آموزشی بالایی دارند. این حلقه اندیشه‌ای بر آن است که در قرائت‌های سنتی از قرآن، که می‌توان آن‌ها را مردسالارانه نیز نامید، آیات و احکام دقیقاً به گونه‌ای تفسیر شده که غلبه و حاکمیت مردان بر زنان را مشروع و الهی جلوه دهد. اندیشمندان این جریان معتقدند برداشت‌های نادرست و مردسالارانه از آیات مربوط به زنان به دلیل کاستی‌های روش‌شناختی در این‌گونه مطالعات است. در واقع آن‌ها معتقدند مفسران قرآن تاکنون این آیات را با روش تفسیر ترتیبی تبیین کرده‌اند. مفسران آیات مربوط به زنان را بی‌توجه به آیات قبل و بعد از آن تفسیر کرده‌اند؛ در نتیجه نتوانسته‌اند انسجام ساختاری و مضمونی قرآن را حفظ کنند. این‌گونه تفسیر ترتیبی آیات، ترسیم درستی از موقعیت و جای‌گاه زن در عصر نزول ارائه نمی‌کند و نیز قادر نیست احکام لازم برای زن مسلمان در عصر حاضر را پیش‌بینی کند. به اعتقاد ایشان، پیش‌فرض‌های ذهنی، تمایلات، منافع، بافت و محیط زندگی افراد در فهم ایشان از قرآن تأثیر مستقیمی دارد. از آن‌جا که از نظر تاریخی تقریباً فقط مردان قرآن را تفسیر کرده‌اند، احتمالاً در تفسیرشان تمایلات و منافع مردانه را لحاظ کرده‌اند؛ البته آن‌ها تأکید می‌کنند که

زنان نیز در فهم از قرآن از نگرش‌های زنانه آزاد نیستند؛ از آن‌جا که خداوند جنسیت ندارد، آیات قرآن نیز باید بر اساس همین معیار تفسیر شوند (ibid: 261). به اعتقاد این اندیشمندان، برخی پیش‌فرض‌های کلامی مفسران، به کار نگرفتن هرمنوتیک در تفسیر قرآن و بی‌توجهی به ماهیت جنسیتی زبان قرآن باعث پدیداری قرائت مردسالارانه از قرآن شده و اگر قرآن و سنت رسول خدا با نگاهی تازه قرائت شود، رهیافت دیگری به بار خواهد آورد. این جستار، ضمن تبیین مبانی و رهیافت‌های قرائت زن‌گرایانه، این فرضیه^۱ را بررسی می‌کند که پیش‌فرض‌های مفسر و روش تفسیری‌اش در فهم منظور و مراد قرآن تأثیر دارد.

۲. حرکتهای دفاع از حقوق زن مسلمان (زن‌گرایی اسلامی)

حرکتهای دفاع از حقوق زن در کشورهای اسلامی بی‌تردید از جنبش دفاع از حقوق زن در غرب تأثیر پذیرفته است. حرکت برابری‌طلبی زنان، که عموماً به منزله فمینیسم از آن یاد می‌شود، پیشینه‌ای بیش از ۱۵۰ سال دارد، اما احتمالاً از اواخر قرن نوزدهم این جنبش به کشورهای اسلامی راه یافت.

قاسم امین (۱۸۶۳-۱۹۰۸) نویسنده مصری در شمار نخستین نویسندگانی است که اندیشه‌های فمینیستی را در کتاب‌هایش (تحریر المرأة و المرأة الجديدة) مطرح کرد. آثار وی اگرچه رویکردی کاملاً اسلامی نداشت، اما در خلال آن‌ها کوشید آیات را به طرف‌داری از زن تأویل و تفسیر کند. پس از امین، در دیگر کشورهای اسلامی نیز تلاش‌هایی برای استیفای حقوق زنان از طریق مبارزه درون دینی صورت گرفت. در واقع مقارن با حرکتهایی که در راستای احیا و نواندیشی دینی در جهان اسلام صورت گرفت، حرکتهایی نیز در دفاع از حقوق زن در همه کشورهای اسلامی بیش و کم به وقوع پیوست. البته این حرکتهای کاملاً تحت تأثیر تحولات معرفتی و اندیشه‌های غربی بود. در دهه‌های پایانی قرن بیستم، حرکتهای اسلامی در راستای دفاع از زن به شکل منسجم‌تر و سامان‌یافته‌تر انجام شدند. در شمار معروف‌ترین فعالان این عرصه می‌توان از فاطمه مرنیسی، جامعه‌شناس مراکشی؛ رفعت حسن^۲، استاد دانشگاه پاکستانی؛ عزیزه الجبری^۳، حقوق‌دان لبنانی؛ امینه و دود^۴، مسلمان امریکایی؛ لیلا احمد^۵ مصری و اسماء بارلاس^۶، محقق مسلمان پاکستانی یاد کرد که همگی آثار بسیار تأثیرگذاری در دفاع از زنان تألیف کرده‌اند.

باید خاطر نشان کرد زنان مسلمان شیعی‌مذهب در ایران نیز در زمینه دفاع از حقوق زن با رویکرد اسلامی فعالیت‌های بسیاری کرده‌اند، اما از آن‌جا که اغلب تألیف‌ها و

نگاشته‌هایشان به زبان فارسی ارائه شده، بازتاب بین‌المللی نداشته است.^۷ به هر روی، این حلقه از اندیشمندان، که برخی آن‌ها را فمینیست اسلامی (زن‌گرای اسلامی) نامیده‌اند، معتقدند بسیاری از آیات قرآن و نیز سیره نبوی بر آزادی عمل و شخصیت مستقل زنان در زمان رسول خدا تأکید کرده‌اند؛ چنان‌که همسران پیامبر (ص)، خدیجه و عایشه، در تاریخ اسلام شخصیت‌های تأثیرگذاری بودند، اما به مرور زمان و به‌ویژه از حدود قرن دوم هجری با تثبیت حکومت اسلامی در زمان عباسیان، این آموزه از زندگی مسلمانان محو شد و عالمان دینی با تفسیر باژگونه آیات و روایات، وجوه تساوی حقوق زن و مرد را کم‌رنگ جلوه دادند. در نتیجه، زن مسلمان برای صدها سال همه حقوق و شخصیتی که اسلام برایش به ارمغان آورده بود از دست داد (ibid: 256-257). این دیدگاه بر آن است که منابع اصیل اسلام، یعنی قرآن و سنت نبوی، به هیچ روی نگاه جنسیتی به زن نداشته و بسیاری از تبعیض‌های انجام‌شده علیه زنان به دلیل تفسیرهای مردسالارانه از قرآن و سنت است (Wadud, 1999: 2).

۳. مبانی و رهیافت‌های قرائت زن‌گرایانه از قرآن

۱.۳. برابری جنسیتی در قرآن

مهم‌ترین رهیافت این قرائت از قرآن برابری جنسیتی است. اندیشمندان این حلقه معتقدند همان‌گونه که خداوند فراجنسیتی است، قرآن، آموزه‌ها و احکام آن نیز فراجنسیتی است و صبغه زنانه یا مردانه ندارد. آیات قرآن در موارد زیادی بر تساوی زن و مرد تأکید کرده‌اند و خداوند هرگز زن را فروتر و تحت انقیاد مرد نیافریده است (Barlas, 2006: 261). آن‌ها معتقدند اصل بنیادی توحید و یگانگی خداوند مستلزم آن است که همه انسان‌ها از یک نفس آفریده شده باشند. به همین دلیل نیز خداوند می‌فرماید: «ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یک‌دیگر شناسایی متقابل حاصل کنید، در حقیقت ارج‌مندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست...» (حجرات: ۱۳) و خداوند هیچ‌گاه مسئله جنسیت را مطرح نکرده است (Hassan, 1999: 5).

۲.۳. برابری زن و مرد در آفرینش از نگاه قرآن

این پژوهش‌گران کوشیده‌اند نشان دهند بر اساس آموزه‌های قرآن، آفرینش زن و مرد یکسان است و این تلقی که نخستین مخلوق خداوند مرد است و زن از دنده چپ یا از

اضافی گل وی پدید آمده است صرفاً مبتنی بر قرائت‌های مردسالارانه و زن‌ستیز از قرآن است. رفعت حسن می‌گوید قرآن منشأ زن و مرد را در نفس واحده دانسته است. واژه آدم در ۲۱ مورد از ۲۵ موردی که در قرآن به کار رفته، نماد نفس آگاه انسان است و به طور کلی به انسان اشاره می‌کند، نه صرفاً به جنس مرد. وی با توجه به آموزه‌های قرآن، این ادعا را که زن برای مرد آفریده شده انکار می‌کند و معتقد است همه انسان‌ها برای زندگی کریمانه آفریده شده‌اند و تفسیرهای مبتنی بر حدیث این گفتمان زن‌ستیزانه را به وجود آورده است (Hassan, 2000: 235).

۳.۳ آفرینش زن و مرد از نگاه مفسران مسلمان

شماری از آیات قرآن، همان‌گونه که رفعت حسن، بارلاس و دیگران تأکید کرده‌اند، به تمایز آفرینش زن و مرد اشاره‌ای ندارد. از جمله در آیات ۱۲ تا ۱۴ سوره مؤمنون، که مراحل خلقت مطرح شده، خداوند می‌فرماید: «و همانا انسان را از گل خالصی آفریدیم...» ظاهر سیاق این است که مراد از انسان، نوع بشر باشد که در نتیجه، شامل آدم (ع) و همه ذریه او می‌شود. طبرسی (د ۴۶۰) در مجمع‌البیان می‌گوید: مقصود از انسان، فرزندان آدم است و این کلمه، اسم جنس است و شامل جمیع می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۷/۳۶). دیگر مفسران هم تقریباً همین نظر را بیان کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱/۳۴۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۵/۴۰۶؛ مراغی، بی تا: ۸/۱۸؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۲/۱۶۷۹؛ حقی بروسوی، بی تا: ۲/۷۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۹/۲۱۶؛ سیدقطب، ۱۴۱۲: ۴/۲۴۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵/۲۳).

آیات دیگری هم چون آیه ۵ سوره حج، آیه ۷۱ سوره ص، آیه ۲۸ و ۲۹ سوره حجر، آیه ۵۴ سوره فرقان و آیات ۳۷ تا ۳۹ سوره قیامه نیز همین معنا، یعنی برابری آفرینش زن و مرد را افاده می‌کنند. اختلافی که درباره آفرینش زن در میان مفسران وجود دارد احتمالاً مربوط به مواردی هم چون آیه نخست سوره نساء^۱ است که امر آفرینش به گونه‌ای از هم متمایز شده است: «ای مردم، از پروردگارتان که شما را از "نفس واحدی" آفرید و جفتش را [نیز] از او آفرید، و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد، پروا دارید» (نساء: ۱).

شیخ طوسی (د ۴۸۰) می‌گوید: به اعتقاد بیش‌تر مفسران، منظور از نفس واحده در این جا آدم است و روایت شده که زوج او، یعنی حوا از یکی از دنده‌های آدم آفریده شده است (طوسی، بی تا: ۳/۹۹). پیش از وی در تفسیر قمی (قرن سوم) نیز این دیدگاه مطرح شده است (قمی، ۱۳۶۷: ۱/۱۳۰). طبرسی، از مفسران شیعی قرن ششم، نیز در تفسیر این

آیه می‌گوید: از پیامبر گرامی اسلام روایت کرده‌اند که حوا از یکی از دنده‌های آدم خلق شده است و نیز روایت کرده‌اند که زن از دنده آدم آفریده شده است، اگر بخواهید راستش کنید، شکسته می‌شود و اگر آن را به حال خود گذارید، از آن تمتع می‌برید. از امام باقر (ع) روایت شده است که خداوند حوا را از مازاد خاکی که آدم را از آن آفریده بود خلق کرد. در تفسیر علی بن ابراهیم آمده است که حوا از دنده‌های پایین آدم خلق شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۵). مفسران شیعی در قرن‌های بعدی نیز این روایات را در تفسیر آیه آورده‌اند (کاشانی، ۱۳۳۶: ۲/۴۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۲/۱۰؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۲/۳۴۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۱/۴۱۳، قمی، ۱۳۶۸: ۳/۳۰۷؛ چنان‌که این‌گونه روایات تفسیری در بسیاری از کتاب‌های تفسیری متقدم و متأخر اهل سنت نیز بیان شده است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱/۸۰؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۳/۸۵۲؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۲/۱۸۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ۴/۱۵۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲/۱۱۶).

باید توجه داشت که از سده سیزدهم و چهاردهم به این سو، به دلیل اندیشه‌های احیاگرانه سیدجمال‌الدین اسدآبادی (د ۱۳۱۴)، تحول عمده‌ای در جهان اسلام و آثار و مطالعات قرآنی پدید آمد. مهم‌ترین تأثیر این تحول، راه یافتن مسائل اجتماعی و عصری در حوزه تفسیر قرآن و لزوم پاسخ‌گویی مفسران به مسائل روز بود. احتمالاً به همین دلیل در تفاسیر دوران معاصر چنین روایاتی در تفسیر این آیه اصلاً بیان نمی‌شوند یا مردود شمرده می‌شوند. مفسران معاصر عمدتاً به این ایده رسیده‌اند که افراد انسان از حیث «حقیقت و جنسیت» واقعیت دارند و با همه کثرتشان همه از یک ریشه منشعب شده‌اند. در واقع منظور آیه آن است که خداوند همسر او را از جنس او (جنس بشر) آفرید (سیدقطب، ۱۴۱۲: ۱/۵۷۴؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۱/۲۷۹؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۳/۲۴۶؛ طالقانی، ۱۳۶۲: ۶/۱۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۲/۲۴۳). صاحب تفسیر المیزان ذیل تفسیر این آیه می‌گوید: از ظاهر سیاق برمی‌آید که مراد از «نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» آدم و مراد از «زوجهها» حوا باشد و به طوری که از ظاهر قرآن برمی‌آید، همه افراد نوع انسان به این دو تن منتهی می‌شوند. کلمه زوج در جمله «وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» بنا به گفته راغب به معنای همسر است؛ یعنی این کلمه در مورد هر دو قرین، که یکی نر و دیگری ماده است، استعمال می‌شود. آیه درصدد بیان این معناست که همسر آدم از نوع خود آدم و انسانی مثل خود اوست و این همه انسان، که در زمین زندگی می‌کنند، همه از دو انسان شبیه به هم منشأ گرفته‌اند. هرچند در روایات آمده که حوا از دنده آدم خلق شده، اما این معنا از خود آیه استفاده نمی‌شود و در آیه چیزی که بر آن دلالت کند وجود ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۲۱۵).

مؤلف کتاب *زن در آئینه جلال و جمال* نیز این دیدگاه را تأیید کرده و به‌ویژه روایت تفسیری بحث‌شده را نقد می‌کند. جوادی آملی می‌گوید در مقابل روایتی که زن را مأخوذ از دندهٔ مرد دانسته روایتی از زرارة بن اعین نقل شده که از امام صادق (ع) پرسید نزد ما مردمی‌اند که می‌گویند: خداوند حوا را از دندهٔ چپ آدم آفرید (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۵). امام (ع) فرمود:

خداوند از چنین نسبتی منزّه و برتر است ... آیا کسی می‌تواند بگوید که خداوند توان آن را نداشت که همسر آدم را از غیر دندهٔ او خلق کند، تا بهانه به دست عیب‌جویان دهد که بگویند بعضی از اجزای آدم با بعضی دیگر نکاح نمود.

سپس فرمود: «خداوند بعد از آفرینش آدم، حوا را به صورت تازه و نو پدید آورد ...» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱ / ۴۳۰-۴۳۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۱ / ۴۱۳).

مقایسهٔ تفاسیر متقدم و معاصر تحول عمده‌ای در تفسیر آیات مربوط به خلقت زنان نشان داد. در واقع در میان تفاسیر متقدم، فقط فخر رازی این احتمال را مطرح کرده که زن و مرد از یک منشأ و نفس واحد آفریده شده باشند که خودش با استدلال‌هایی این احتمال را منتفی دانسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۹ / ۴۷۸)؛ بنابراین تفاوت شایان توجه دیدگاه مفسران معاصر و متقدم بیان‌گر آن است که در تفسیر آیات، مبانی فکری و پیش‌فرض‌های مفسران دخالت داده شده است.

۴. برابری حقوقی زن و مرد

قرائت زن‌گرایانه با توجه به برابری جنسیتی زن و مرد در قرآن این دو جنس را به لحاظ حقوقی در همهٔ امور با یک‌دیگر برابر می‌داند و تبعیض‌هایی را که به زنان روا داشته شده صرفاً معلول قرائت‌های مردسالارانه از قرآن می‌داند.

۱.۴ موجه نبودن قوامیت مردان و فرمان‌بری زنان

بارلاس می‌گوید:

قرائت مردسالارانه غالب صرفاً با استفاده از سه چهار کلمه یا بخشی از آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء موفق شده اصل برتری مرد و فرودست بودن زن و فرمان‌بری از مرد را تثبیت کند؛ در حالی که روح کلی قرآن بر تساوی زن و مرد است. به طور مثال این ادعا که برتری مردان بر زنان از آیه برگرفته شده از همین قبیل است. قرآن در آیه می‌فرماید: "الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَىٰ"

النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ... در حالی که آیه را به شکل های مختلف می توان ترجمه کرد (Barlas, 2006: 261).

از نظر خبری، ترجمه کردن واژه قوامون بسیار دشوار است و ترجمه آن به محافظ، سرپرست، و حامی ترجمه دقیقی نیست؛ زیرا به نوعی ضعف جسمی و عقلی زن را تداعی می کند و با دیگر آموزه های اسلامی سازگار نیست. آیه فقط به طور خاص برخی مردان را بر برخی زنان به دلیل هزینه و پولی که می پردازند قوام تلقی کرده است؛ بنابراین قرآن آشکارا مردان را در برابر زنان قوامون تلقی نکرده است. جالب است که در آیه حتی گفته نشده که برخی مردان ذاتاً و فطرتاً بر برخی زنان برتری دارند؛ بلکه فقط اظهار داشته که در موارد خاص برخی مردان بهتر از برخی زنان اند (Al-Hibri, 1982: 217-218). بیش از آن ایده برتری عام مردان با دیگر آیات و آموزه های اسلامی سازگاری ندارد؛ زیرا به طور مثال آیه ۷۱ سوره توبه اشعار می دارد: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ: مردان و زنان مؤمن برخی بر برخی دیگر ولایت دارند». معنای ولایت تقریباً نظیر قوامیت است و حمایت، مسئولیت، سرپرستی و هدایت در آن وجود دارد. اگر قرار باشد مردان قوامون بر زنان باشند و بر همه زندگی شان اقتدار مطلق داشته باشند چگونه می توان تصور کرد زن اولیاء بر مرد باشد (همان).

بارلاس می گوید: بسیاری از مفسران مسلمان از این آیه برای حکم شرعی لزوم اطاعت و فرمانبری زن از مرد استفاده کرده اند. این دیدگاه زن فرمانبر را قاننات تلقی کرده و برعکس در صورت اطاعت نکردن و فرمانبری زن را ناشزه دانسته و به شوهرش حق کتک زدن او را داده است (Barlas, 2006: 264).

امینه ودود در این باره معتقد است که این تفسیر دقیق نیست؛ زیرا قاننات به ویژگی و حالت انسان در ارتباط با اطاعت از خداوند اشاره دارد و به اطاعت زن از شوهر مربوط نیست. قرآن هرگز به زن دستور نداده که از شوهرش اطاعت کند و هرگز نفرموده اطاعت کردن از شوهر از شاخص های زن برتر است. مهم تر آن که قرآن حتی همسران پیامبر را وادار به اطاعت از ایشان نکرده است. خود پیامبر (ص) نیز چنین رفتاری با همسران خود نداشته و در موارد ناسازگاری و اختلاف (نشوز)، پیامبر (ص) با همسرانش با خشونت رفتار نمی کرده است.^۹ قرائت مردسالارانه از این آیه برای مشروع جلوه دادن کتک زدن و خشونت علیه زن استفاده کرده است؛ در حالی که می توان واژه ضرب را مانند این که قرآن می فرماید ضرب الله مثلاً، به گونه ای تفسیر کرد که اساساً مسئله ضرب و شتم زن از آن برداشت نشود (Wadud, 1999: 76-77).

۲.۴ قوامیت مردان بر زنان در نگاه مفسران مسلمان

آیه ۳۴ سوره نساء، که قوامیت مرد بر زن و مسئله ضرب را مطرح کرده، از آیات بحث‌برانگیز قرآن در دوران جدید است. همان‌گونه که بارلاس و دیگران گفته‌اند، مفسران سنتی و متقدم قوامیت و تسلط مردان بر زنان لزوم اطاعت مرد از زن و مجاز بودن تنبیه زنان در صورت نافرمانی را در تفسیر آیه بیان کرده‌اند (ابن اُبی حاتم، ۱۴۱۹: ۳/ ۹۴۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۲/ ۲۵۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۵۰۶؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۸۷؛ قمی، ۱۳۳۷: ۱/ ۱۳۷؛ طوسی، بی تا: ۳/ ۱۸۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/ ۶۹-۷۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۱/ ۴۴۸-۴۴۹)، اما چنان‌که پیش‌تر بیان شد، در خلال دوران معاصر و تأثیرپذیری مطالعات تفسیری از مسائل عصری، به‌ویژه در پی حرکت‌های دفاع از حقوق زنان، مفسران از نگاه دیگری به این آیه توجه کرده‌اند. شماری از مفسران معاصر مسئله قوامیت را به این شکل تبیین کرده‌اند که زن و مرد به هر روی دو رکن مهم خانواده‌اند. زنان در ساختار خانواده و تربیت اولاد نقش مؤثری دارند؛ به همین دلیل اهمیت بسیاری دارند. اما میان این دو جنسیت تفاوت‌های فیزیکی و صوری وجود دارد و به همین دلیل شارع مقدس حقوق گوناگونی برای آن‌ها تعریف کرده است. در بعضی مسائل، مانند حقوق عبادی و حق تملک و حق ارث و استقلال اجتماعی حقوق مساوی دارند، اما در مسئله خانواده، مرد حق قیمومیت و سرپرستی خانواده را دارد؛ زیرا مهریه و نفقه خانواده را می‌پردازد (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲/ ۳۱؛ سیدقطب، ۱۴۱۲: ۲/ ۶۴۹-۶۵۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۷/ ۲۳۰). در واقع برخی مفسران معاصر، قوامیت و برتری مرد را اولاً به شرایط فیزیکی و قدرت جسمی مرد تعلیل کرده‌اند و در مرحله بعد، قوامیت مرد را در محیط خانواده محصور کرده‌اند؛ البته مرحوم طباطبایی معتقد است که بر اساس این آیه، قیم بودن مردان بر زنان عمومیت دارد و منحصر به شوهر در قبال همسر نیست؛ بلکه حکمی است که برای نوع مردان درباره نوع زنان جعل شده است و دلیلش نیروی بدنی و نیروی عقلی مردان است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/ ۵۴۴). البته ایشان در ادامه این مطلب می‌گوید:

معنای قیمومیت مرد این نیست که استقلال زن را در حفظ حقوق فردی و اجتماعی و دفاع از منافعش سلب کند. بلکه معنای قیمومت مرد این است که به دلیل تأمین هزینه زندگی زن در رابطه با استمتاع جنسی، زن از وی اطاعت کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/ ۵۴۵).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، اگرچه مرحوم طباطبایی در آغاز قوامیت را به صورتی کلی و درباره جنس زن مطرح کرده، اما در ادامه معنای قیمومیت را به رابطه زناشویی منحصر دانسته است. پژوهش‌گران دیگری نیز در معنای این آیه به این نتیجه رسیده‌اند که منظور از

قوامیت فقط در خانواده و ارتباط زوجیت است که آن نیز معلول نفقه مرد به زن است؛ بنابراین مرد در قبال زنی که همسرش نیست قوامیت ندارد؛ زیرا هزینه زندگی اش را نمی‌پردازد (علایی رحمانی، ۱۳۸۳: ۴۸). برخی فقها نیز قوامون را به گونه دیگری تعبیر کرده‌اند. موسوی بجنوردی معتقد است معنای این آیه این است که مردان برای کارهای زنان نفقه می‌پردازند و رئیس و افضل تلقی کردن مرد مخالف حکم عقل است. صانعی نیز تقریباً همین نظر را دارد و می‌گوید معنای آیه «الرجال یقیمون بامرهن» یعنی «مردان برای انجام امور زنان ایستاده‌اند» (مه‌ریزی، ۱۳۹۳: ۱۰)، اما در نهایت به این نتیجه رسیدند که قوامیت به معنای سرپرستی و مراقبت هم است.

مفسران معاصر در معنای برتری مرد نیز تشکیک‌های بسیار جزئی وارد کرده‌اند، مانند این که گفته شده زن ضعف عقلی ندارد، اما به دلیل ضعف جسمی و عاطفی زنان، مردان برتری دارند (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲/۳۱۵-۳۱۶؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۷/۱۶۰-۱۶۲).

درباره مسئله ضرب و شتم زنان نیز مفسران مسلمان دیدگاه‌های متمایزی از دیدگاه سنتی ارائه کرده‌اند. محمد عبده و شاگردش مراغی، که در شمار مفسران مترقی معاصر طبقه‌بندی می‌شوند، معتقدند در برخی شرایط برای دفاع از کبان خانواده و تأمین سلامت آن، خشونت و کتک زدن مشروعیت دارد (رشید رضا، ۱۳۷۳: ۵/۷۵-۷۶؛ مراغی، بی‌تا: ۲/۲۶-۲۸). پس از وی، دیگران نیز به ایده‌هایی نظیر ایشان رسیدند و البته تأکید کردند که این عمل نباید منجر به مجروح شدن زن شود (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۳/۴۱۵-۴۱۶). برخی اساساً ضرب را به گونه‌ای غیر از کتک زدن معنا می‌کنند و می‌گویند در واقع ضرب در قالب و معنی باب افعال به کار برده شده است (مه‌ریزی، ۱۳۹۳: ۴۳۴). برخی حکم آیه را منسوخ می‌دانند (معرفت، ۱۳۸۰: ۲۶/۴۵) و برخی دیگر آن را مربوط به شرایط جنگ احد (طالبی، ۱۹۹۶: ۱۳۳) یا شرایط فرهنگی جامعه عرب در عصر نزول (ابن عاشور، ۱۹۷۸: ۵/۴۱) می‌دانند.

صرف نظر از درستی یا نادرستی این تفاسیر و تعبیر، مشاهده می‌شود که مفسران متأخر در مقایسه با متقدمان، تفاسیر متفاوتی ارائه کرده‌اند. این تفاوت نیز نرمشی به نفع حقوق زن داشته و احتمالاً از حرکت‌های دفاع از حقوق زنان متأثر شده است. در تحلیل نهایی، باز هم این فرضیه که پیش‌فرض مفسر در تفسیرش تأثیر داشته تأیید می‌شود.

۵. لزوم بازنگری در حکم تعدد زوجات

حکم شرعی تعدد زوجات از دیگر احکامی است که قرائت زن‌گرایانه آن را حاصل

برداشت‌های مردسالارانه از قرآن می‌داند. بارلاس می‌گوید اگر به اهداف و ارزش‌های دینی و لزوم تکامل انسان‌ها توجه شود، بسیاری از احکام شرعی تغییر می‌کند. حکم شرعی تعدد زوجات، که به مرد اجازه می‌دهد چند همسر داشته باشد، به خودی خود شهادی بر نابرابری جنسیتی و امتیاز مردان است. در واقع این حکم از آیات قرآن گرفته نشده است (Barlas, 2006: 265). چنان‌که ودود هم گفته است باید در نظر داشت که پیش از اسلام عرب‌ها می‌توانستند تعداد بی‌شماری همسر داشته باشند و این حکم اسلام واقعاً در زمان خودش پیش‌رفت به شمار می‌آمده است. تعدد زوجات در آیه مربوطه (نساء: ۱۲۵) فقط برای تأمین عدالت یتیمان تشریح شده است و به منزله راه حلی برای بچه‌دار شدن یا ارضای تمایلات جنسی مرد نیست. قرآن در آیاتش تأکید کرده که در صورت عدالت بین دو همسر اجازه دارید تعدد زوجات داشته باشید و پیش‌بینی کرده که در واقع هرگز نمی‌توانید مساوات را رعایت کنید (Barlas, 2002: 191).

۶. دیدگاه مفسران مسلمان درباره تعدد زوجات

مسئله تعدد زوجات امری است که در چند آیه، از جمله آیه ۳ سوره نساء (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا) بدان تعریض شده است. تقریباً بسیاری از مفسران متقدم، جواز تعدد زوجات را از این آیه برداشت کرده‌اند و گفته‌اند منظور خداوند این بوده که می‌توانید از میان زنان حلال، با دو یا سه یا چهار زن ازدواج کنید و اگر می‌ترسید که عدالت را درباره همسران متعدد مراعات نکنید، فقط به یک همسر اکتفا کنید (ابن‌کنیر، ۱۴۱۹: ۲/۱۸۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۱۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۴۶۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲/۱۱۸؛ مدرس اردبیلی، ۱۴۱۹: ۵۰۸؛ جصاص، ۱۴۰۵: ۲/۳۴۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۹/۴۸۵). در واقع مسئله مجاز بودن و حلیت ازدواج با چهار زن محرز است و بیش‌تر بحث درباره مجاز بودن ازدواج با بیش از چهار زن است؛ چنان‌که فخر رازی ازدواج‌های نه‌گانه پیامبر را مثال زده و می‌گوید ممنوعیت ازدواج با بیش از چهار نفر صرفاً از طریق روایات به دست می‌آید و آیه‌ای درباره آن وجود ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۹/۴۸۸). برخلاف متقدمان، در دوران معاصر برخی هم‌چون شیخ محمد عبده اساساً تعدد زوجات را در این زمان جایز ندانسته‌اند (رشید رضا، ۱۳۷۳: ۴/۳۹۴)، اما دیگران جواز تعدد زوجات را تعلیل کرده و منافعش را بیان کرده‌اند و بیش از همه، به شرایطی که خود آیه بیان کرده و آن لزوم عدالت میان همسران است تأکید کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۲۶۷؛

فضل الله، ۱۴۱۹: ۷/ ۴۴؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۲/ ۲۴۹). در واقع این مفسران نشان داده‌اند که در جامعه عصر نزول هیچ تحدیدی برای تعدد زوجات مرد نبوده و اسلام آن را به چهار مورد محدود کرده است. برخی از معاصران نیز معتقدند کلمه «نساء» در آیه به معنای زنان یتیم به کار رفته و تعمیم مورد آیه (ازدواج با یتیمان) به دیگر موارد هیچ دلیلی ندارد (باجوری، ۱۹۸۶: ۱/ ۲۷۲-۲۷۴؛ وافی، ۱۹۶۰: ۲۰۵) و برخی دیگر جواز تعدد زوجات را به موارد ضروری یا احراز ضرورت اجتماعی موکول کرده‌اند (مهریزی، ۱۳۹۳ الف: ۷/ ذیل «تعدد زوجات»).

اگرچه حکم فقهی تعدد زوجات مد نظر این جستار نیست، اما باید خاطر نشان کرد که به‌رغم بحث‌های گوناگونی که درباره این حکم در میان اندیشمندان قرآنی مطرح است، در کتاب‌های فقهی هم‌چنان حکم تعدد زوجات بدون شرط جایز، بلکه مستحب دانسته شده است (هاشمی شاهرودی و دیگران، ۱۴۱۷: ۶/ ۱۹؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۳۰/ ۳-۵). به هر روی مقایسه دیدگاه‌های تفسیری درباره این آیه هم نشان می‌دهد پیش‌فرض‌های مفسران در تفسیر آیه تأثیر داشته است و گرنه این اختلاف آرا شکل نمی‌گرفت.

۷. حجاب و پوشش زنان

حجاب و پوشش زنان از مسائلی است که قرائت زن‌گرایانه دیدگاه رایج درباره آن را نقد می‌کند؛ در واقع این قرائت با دو مقدمه انتقاد خود را بیان کرده است.

۱.۷ مقدمه اول: توجه به ماهیت جنسیتی زبان عربی

این جریان به این نکته به‌درستی توجه کرده است که زبان عربی زبانی جنسیت‌دار است و تقریباً تذکیر یا تأنیث بودن همه اجزای یک جمله (اسم، فعل، صفت، انواع ضمائر) باید با علامت‌های مقرر در زبان عربی مشخص می‌شود. این قرائت معتقد است ماهیت جنسیتی زبان عربی باعث شده آموزه‌های قرآنی تحت‌الشعاع قرار گیرد؛ بنابراین اگر قرآن با صیغه مذکر از خداوند نام می‌برد، به این معنا نیست که خداوند مرد است؛ بلکه او همان‌گونه که قرآن فرموده، توصیف‌نشده است و شبیه به هیچ‌کس نیست. و دود معتقد است این معنا در مورد انسان نیز صادق است و اشارات و خطاب‌های قرآن به انسان در صیغه مذکر نباید این تصور را پدید آورد که خداوند مرد را مد نظر قرار داده است؛ بلکه انسان در قرآن در قالبی فراجنسیتی بیان شده است. به عبارت دیگر، مفهوم زن و مردی در قرآن مطرح

نیست. اگرچه تفاوت‌هایی بین دو جنسیت وجود دارد، اما این تفاوت‌ها موجب ارزش ذاتی هیچ‌یک نیست؛ اگر چنین بود، اراده و اختیار انسان بی‌معنا می‌شد. پس میان جنسیت و آموزه‌های قرآنی رابطه‌ای نیست و قرآن با دو جنس تعاملی برابر داشته است (Wadud, 1999: xxi, 35). پژوهش‌گران دیگری نیز برای خطابات عام قرآن نمونه‌های مختلفی از کاربرد صیغه مذکر یا مؤنث نشان داده‌اند؛ برای مثال در «یا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ» (بقره: ۱۸۳) لفظ «یا أَيُّهَا الَّذِينَ» مذکر است، اما مخاطب عام است و در «یا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّاتٍ» (فجر: ۲۷-۳۰) لفظ «یا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» مؤنث مجازی و مخاطب آن عام است (شاهسوندی، ۱۳۸۳: ۸۰-۸۶).

۲.۷ مقدمه دوم: به‌کارگیری روش هرمنوتیک در تفسیر آیات قرآن

قرائت زن‌گرایانه از قرآن مبتنی بر تفسیر هرمنوتیک قرآن است. منظور از هرمنوتیک در نگاه این حلقه، نوعی تأویل‌گرایی و فهم تاریخی آیات قرآن است. این دیدگاه بر آن است که بسیاری از احکام دینی به لحاظ شرایط و وضع زندگی آن روز صادر شده‌اند و چه بسا مراد الهی از نزول چنین آیاتی جاودانگی و همیشگی بودن حکم نبوده است. ودود می‌گوید دلیلی برای تعمیم احکامی که قرآن برای آن زمان تشریح کرده نیست؛ بلکه می‌توان از این احکام، اصول و مبانی اخلاقی را برداشت کرد. مسلمانان نوعاً با تاریخی تلقی کردن آموزه‌های قرآن مخالف‌اند و آن را مخل تقدس و جاودانگی قرآن می‌دانند؛ در حالی که مسلماً ضروری است با وحی در حکم پدیده‌ای که در ظرف زمان رخ داده مواجه شویم؛ زیرا تاریخ همانند متن مقدس نشانه‌های آشکاری از قدرت خدا و مداخله در رشد و تحول انسان ارائه می‌کند. این مداخله نه تنها ارتباط بین محتوا، بافت، و سیاق کلام الهی را نشان می‌دهد، بلکه بیش از آن کلام الهی را مربوط و معنادار جلوه می‌دهد (Wadud, 1999: 30)؛ بنابراین در همان مورد خاص است که تاریخ تقدس یافته و لزوماً نباید به موارد دیگر تعمیم یابد (Barlas, 2002: 58).

با این دو مقدمه، بارلاس و دیگر موافقانش به این نتیجه می‌رسند که قرآن، بر خلاف عقیده رایج مسلمانان، به پوشش صورت یا حتی سر و موی زنان حکم نداده است. آنچه قرآن قصد تعمیم و فراگیر کردنش را داشته رعایت اصل وقار جنسیتی است و نه لباس مردم عرب در قرن اول هجری. در واقع در قرآن دو دسته آیات دربارهٔ حجاب، یکی به صورت خاص و دیگری به صورت عام، مطرح شده است. در آیه ۵۹ احزاب (یا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ

لِأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا) خداوند به پیامبر دستور می‌دهد که به همسر و دخترانش و زنان مؤمن بگوید که وقتی بیرون می‌روند، جلباب (پوشش) خود را بر خود فروتر گیرند و این کار برای آن‌که (به منزله زن آزاد) شناخته شوند و (مانند زنان برده) آزار نبینند [به احتیاط] نزدیک‌تر است. دسته دیگر، آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور است که به هر دو گروه جنسی، زنان و مردان، دستور داده که نگاهشان را پایین بیندازند (به نامحرم خیره نشوند) و روسری‌شان را بر سینه و گردن فرو اندازند و زیبایی‌شان را مگر برای افراد محرم نمایش ندهند.

به این ترتیب، برخی اشکال حجاب مانند برقع و نقاب و نیز توجیهات کلامی و ایدئولوژیک آن به نوعی بدعت است و با آموزه‌های قرآن تناسب ندارد (Barlas, 2006: 267-268).

بارلاس می‌گوید حکم آیه ۵۹ سوره احزاب ناظر به آن است که زنان آزاد از زنان برده در جامعه جاهلی زمان نزول قرآن شخیص داده شوند؛ بنابراین تعمیم مفهوم جلباب و بی‌توجهی به بستر تاریخی آن منجر به محبوس ماندن برخی زنان در خانه و پوشاندن حتی صورت ایشان شده که خود به نوعی موجب تحقیر اجتماعی زنان شده است. از سوی دیگر، از آیات سوره نور، که به زنان و مردان مؤمن دستور رعایت عفاف در نگاه کردن را داده، می‌توان نتیجه گرفت که زنان با مردان تعامل داشته‌اند و حداقل رودرروی یک‌دیگر قرار می‌گرفته‌اند و زن در خانه و ذیل برقع مستور و مخفی نبوده‌اند. نتیجه آن‌که قرآن به پوشش سر و صورت و موی زنان دستور نداده است (همان: ۲۶۹).

۸. حجاب از نگاه مفسران مسلمان

همه مفسران، اعم از متقدمان و متأخران، درباره اصل مسئله واجب بودن حجاب و پوشش زنان اتفاق نظر دارند. در واقع ذیل آیه ۵۹ احزاب، عموم مفسران این مطلب را که این پوشش وسیله‌ای برای تمایز زنان آزاد از زنان برده بوده ذکر کرده‌اند، اما با توجه به معنی جلباب^۱ و نیز خمر^{۱۱} (قرشی، بی‌تا: ۲۹۹/۲؛) در آیه ۳۱ نور تأکید کرده‌اند که پوشش کردن و سینه و موی سر واجب است، اما پوشش صورت و دست‌ها یا ساق پاها و انگشتان در حالی که حنا داشته باشد را بیش و کم استثنا کرده‌اند (القمی، ۱۳۶۷: ۲/۱۰۲؛ طوسی، بی‌تا: ۳۶۱/۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۷/۱۲۶؛ بلخی، ۱۴۲۳: ۳/۱۹۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۶/۴۲؛ سیوطی، ۱۴۰۱: ۵/۴۲-۴۳ بر اساس روایاتی که برخی مفسران شیعی بیان کرده‌اند حتی پوشش سر برای زنان روستایی و کنیزان و برخی زنان بی‌قید و بند واجب نیست

(فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۳ / ۴۳۰-۴۳۳). مفسران دوران معاصر نیز با تأکید بر حقوق زنان بنا بر آیه ۳۱، حجاب و پوشش همه بدن زن و موی سر را واجب دانسته‌اند؛ اگرچه پوشش صورت و دو دست را استثنا کرده‌اند (مغنیه، ۱۴۲۴: ۵ / ۴۱۵؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۸ / ۳۰۳؛ سیدقطب، ۱۴۱۲: ۴ / ۲۵۱۲؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۲ / ۱۷۴۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵ / ۱۵۶).

بنابراین بررسی دیدگاه‌های مفسران متقدم و متأخر نشان می‌دهد لزوم پوشش بدن و موی سر از ظاهر آیات مربوطه دانسته می‌شود و مسئله پوشش صورت و اختفای زن در خانه و صندوق در گذشته نیز مطرح نبوده است. این معنا که زنان باید نقاب و برقع بزنند امری برآمده از قرآن و سنت نیست، اما این ایده که حجاب و پوشش زنان امری مربوط به قرن اول هجری است نیز با آموزه‌های قرآن و سنت منافات دارد؛ البته فقیهان در گذشته و حال دیدگاه‌های متفاوتی به حجاب و حدود پوشش زنان داشته‌اند و به‌ویژه فقهای شیعی به هیچ روی حجاب و پوشش را برای همه زنان امری اجباری نمی‌دانستند و بسیاری از طبقات را از این امر معاف می‌دانستند. محقق اردبیلی (د ۹۹۳) از فقهای است که قول مشهور درباره حدود پوشش زن را نقد کرده است (پارسا، ۱۳۹۳: ۱۵۰). به اعتقاد وی، بر اساس اصل سهولت در شریعت و نیز قاعده نفی حرج، که عقل و نقل بر آن دلالت دارد، پوشاندن پاهای زن در نماز واجب نیست؛ چنان‌که در روستاها نیز زنان پاها را نمی‌پوشانند و از امامان و عالمان منعی در این باره صادر نمی‌شده؛ ضمن این‌که این پوشش موجب مشقت ایشان است. محقق در ادامه به این ایده متمایل می‌شود که حتی پوشاندن بخشی از موهای سر و مقداری از بدن، که غالباً بیرون می‌ماند، واجب و لازم نیست (مقدس اردبیلی، بی تا: ۲ / ۱۰۶-۱۰۷). شایان ذکر است که فقهای شیعه غالباً ذیل کتاب النکاح و در فصل «احکام نگاه کردن»، به مسئله حجاب و پوشش زنان پرداخته‌اند. در آن فصل بیشتر فقها حکمی مطرح کرده‌اند مبنی بر آن‌که نگاه کردن به زنان غیرمسلمان و زنان روستایی و برخی زنان دیگر اشکالی ندارد. مبنای این حکم نیز روایاتی است که در این موضوع وارد شده است؛ چنان‌که گفته شده:

قوله: ویجوز النظر إلى أهل الذمة وشعورهن، ... وقد روی الجواز بطریق السکونی عن ابي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص) لا حرمة لנساء أهل الذمة أن ينظر إلى شعورهن وأيديهن. و فی حدیث آخر عنه (ع) قال: لا بأس بالنظر إلى نساء أهل تهامة والأعراب، وأهل البوادی من أهل الذمة والعلوج، لأنهن إذا نهين لا يتهين (حکیم، بی تا: ۲۰ / ۱۴؛ طباطبایی، ۱۴۰۴: ۱۰ / ۶۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۷ / ۴۳-۴۵).

این مسئله در روایت صحیحی از امام صادق (ع) نقل شده است:

... عن عباد بن صهیب قال: سمعت أبا عبدالله (ع) يقول: لا بأس بالنظر إلى رؤس أهل تهامة له والاعراب وأهل السواد والعلوج لأنهم إذا نهوا لا ينتهون. قال: والمجنونة والمغلوبة على عقلمها، ولا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمد ذلك (كلینی، ۱۳۶۷: ۵ / ۵۲۴).

هم چنین نگاه بدون قصد ریبه به برخی از زنان مسلمان، که با وجود امر به حجاب شرعی باز هم حجاب را رعایت نمی کنند، اشکالی ندارد (عاملی، ۱۴۱۳: ۱ / ۵۳). برخی از فقها، مانند مرحوم محقق داماد از این مسئله نتیجه گرفته اند که اگر نگاه کردن به زنان غیرمسلمان یا موارد مذکور در روایات ایرادی ندارد، حجاب نیز برای آنان الزامی نیست (مؤمن، ۱۴۱۵: ۳۷۲-۳۷۳). آیت الله جوادی آملی نیز در تقریر دیگری از مرحوم محقق داماد به این نکته تصریح کرده است (جوادی آملی، ۱۴۰۵: ۶۱).

مسئله بسیار مهمی که در این باره باید به آن توجه شود آن است که منشأ بسیاری از احکام اسلام سنت رسول خدا (ص) است. در همان عصر پیامبر (ص)، خود ایشان چگونگی برخی مناسک شرعی، از جمله نماز و روزه و حج و امور دیگر را تبیین می کردند. از سوی دیگر، ملاحظه می شود برخی مسائل شرعی منصوص در قرآن، مثل ظهار و ایلاء و احکام مربوط به بردگان، به دلیل تحولات تاریخی و فرهنگی خود به خود منسوخ شده اند و این مسئله همواره وجود داشته که فقها با دخالت عنصر زمان و مکان در مسائل مستحدثه اجتهاد کرده اند.^{۱۲} با این تفصیل، احکام مربوط به حجاب نیز امکان تغییر در مکان و زمان های مختلف را دارد.

۹. نتیجه گیری

قرائت زن گرایانه از قرآن بخشی از جریانی است که با هدف دفاع از حقوق زن در جهان اسلام پدید آمد. از پژوهش حاضر موارد زیر نتیجه گیری می شود:

۱. در بخش مبانی کلامی به نظر می رسد که ایده برابری زن و مرد در آفرینش و نیز برابری حقوقی زنان با مردان در بسیاری امور با مبانی اصیل اسلام و دیدگاه مفسران بزرگ قرآن کاملاً سازگار است و قرائت های زن ستیزانه از قرآن بیش تر ماحصل ورود اسرائیلیات به تفاسیر اسلامی است؛

۲. این ایده که پیش فرض های مفسران قرآن در فهم و برداشت های ایشان از قرآن تأثیر داشته در بسیاری موارد کاملاً مشاهده می شود. در واقع مرور بر تفاسیر آیات مربوط به زنان نشان داد مبانی معرفتی و دیدگاه های سیاسی و منافع اجتماعی مفسر در فهم وی از قرآن تأثیر دارد؛ بنابراین برداشت های زن سالارانه از قرآن نیز موجه نیست؛

۳. لزوم توجه به جنسیتی بودن زبان عربی و قواعد مربوط به آن در تفسیر قرآن ایده‌ای است که کاملاً درست و منطقی به نظر می‌رسد؛
۴. ایده به‌کارگیری هرمنوتیک در تفسیر آیات الهی به معنای نگاه فراتاریخی به آیات قرآن، که طرف‌داران قرائت زن‌گرایانه مطرح کرده‌اند، در شرایط مختلف تاریخی تا حدود زیادی به دست مفسران و فقها اعمال شده و با سیره فقها و عالمان اسلامی منافات ندارد؛
۵. لزوم تحول در احکام حقوقی زنان ضروری است، اما بی‌شک این تحول و بازنگری در احکام باید با معیارهای محکم مبتنی بر قرآن و سنت صورت گیرد و رویکردی جانب‌دارانه نداشته باشد؛
۶. تفسیر و تبیین قرآن باید به اصالت قرآن، در حکم حقیقتی فرابشری و فراتاریخی، پای‌بند باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در واقع این فرضیه مربوط به قرائت زن‌گرایانه از قرآن است.
۲. رفعت حسن دین‌شناس پاکستانی الاصل مقیم امریکا است. وی دکترای خود را از دانشگاه دورهام در سال ۱۹۶۸ با ارائه رساله‌ای با عنوان «محمد اقبال» دریافت کرد. در سال ۱۹۷۲ او با دخترش به ایالات متحده مهاجرت کردند. او در مدارس آن‌جا، از جمله دانشگاه ایالتی اوکلاهما و دانشگاه هاروارد تدریس کرد و در حال حاضر استاد مطالعات دینی در دانشگاه لوئیزیولا است.
۳. عزیزه الحبری استاد دانشکده حقوق دانشگاه ریچموند ویلیامز است. وی از وکلای زنان مسلمان برای حقوق بشر است. الحبری، طی دو دهه گذشته، درباره موضوعات مربوط به حقوق زنان مسلمان، اسلام و دموکراسی مطالب فراوانی نگاشته است. در حال حاضر نیز در حال تکمیل کتابی درباره حقوق زنان مسلمان است.
۴. امینه ودود متولد امریکا و افریقایی تبار است. او لیسانسش را از دانشگاه پنسیلوانیا بین سال‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۵ دریافت کرد. در ۱۹۷۲ شهادتین گفت و مسلمان شد و نامش را به امینه ودود، که نشان‌دهنده گرایش به دین اسلام بود، تغییر داد. فوق لیسانسش را در رشته مطالعات خاور نزدیک و دکترایش را در مطالعات اسلامی عربی از دانشگاه میشیگان در سال ۱۹۸۸ دریافت کرد. وی نخستین زنی است که امامت نماز جمعه مختلف مردان و زنان نیویورک را در منتهن امریکا برعهده گرفت. این اقدام با حمایت گروه‌های مدافع حقوق زنان انجام شد. محمد الحیب بن الخوجه، دبیر مجمع فقه اسلامی، در این زمینه اعلام کرد که نماز خانم امینه ودود و همه آنان که پشت سر وی نماز خوانده‌اند، باطل بوده و باید در حکم نماز ظهر اعاده شود. وی اعلام کرد که

- امامت زن در خواندن خطبه و نماز جمعه و برای مردان به شکل مختلط و در یک کلیسا بدعت گمراه‌کننده‌ای است.
۵. لیلا احمد استاد امریکایی - مصری بخش مطالعات زنان و مذاهب دانشگاه هاروارد است و مقالاتی درباره زنان مسلمان دارد.
۶. اسما بارلاس مدیر مرکز مطالعات فرهنگی، نژادی، و قومی دانشکده علوم سیاسی کالج اتاکا در نیویورک است. تخصص بارلاس مطالعه تطبیقی و بین‌المللی سیاست، اسلام و هرمنوتیک قرآن، زنان و جنسیت است. برخی دیدگاه‌ها و تفاسیر او از اسلام را فمینیست اسلامی خوانده‌اند، اما خود بارلاس این لفظ را رد می‌کند، مگر این که این لفظ را این‌گونه تعریف کنیم: «گفتمانی از برابری جنسی و عدالت اجتماعی که فهم و دستوراتش را از قرآن استنتاج کرده و تلاش می‌کند که حقوق و عدالت را برای تمامی انسان‌ها در کل ماهیت وجودی آن‌ها در زندگی شخصی و اجتماعی آن‌ها دنبال کند».
۷. افسانه نجم‌آبادی و نیره توحیدی در شمار ایرانیانی‌اند که در این حوزه به زبان انگلیسی تألیفات داشته‌اند.
۸. آیه ۱۸۹ سوره اعراف و موارد دیگر.
۹. چنان‌که در آیات ۲۷ و ۲۸ احزاب می‌فرماید: «ای پیامبر به همسرانت بگو اگر خواهان زنگی دنیا و زینت آید، بیاید تا مهرتان را بدهم و خوش و خرم شما را رها کنم و اگر خواستار خدا و فرستاده وی و سرای آخرتید، پس به‌راستی خدا برای نیکوکاران شما پاداش بزرگی آماده گردانیده است».
۱۰. راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/ ۱۹۹.
۱۱. قرشی، ۱۳۷۱: ۲/ ۲۹۹؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳/ ۲۹۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴/ ۲۵۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳/ ۱۲۷.
۱۲. سبحانی تبریزی، ۱۴۱۸؛ مطهری، ۱۳۸۸.

منابع

- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی حاتم رازی (۱۴۱۹ ق). *تفسیر ابن ابی حاتم*، مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا) *التحریر و التنویر*، بی‌جا: بی‌نا.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ ق). *تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)*، بیروت: دارالکتب العلمیه منشورات محمد علی بیضون.
- ابن منظور، محمد ابن مکرم (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.

- باجوری، جمال محمد (۱۹۸۶). *المراه فی الفکر الاسلامیہ*، عراق.
- بحرانی، سید محمد هاشم (۱۴۱۶ ق). *البرهان*، تهران: بنیاد بعثت.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق: عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار احیاء التراث.
- پارسا، فروغ (۱۳۹۳). *تفاسیر شیعی و تحولات تاریخی ایران*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ ق). *حکام القرآن (جصاص)*، تحقیق: محمد صادق قمحاوی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبد الله (۱۴۰۵ ق). *کتاب الصلاه*، تقریرات بحث مرحوم سید محمد محقق داماد، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *زن در آینه جلال و جمال*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳). *تفسیر اثنا عشری*، تهران: میقات.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا). *تفسیر روح البیان*، بیروت: دارالفکر.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا). *روح البیان*، بیروت: دارالفکر.
- حکیم، سید محسن (بی تا). *مستمسک العروه*، قم: منشورات مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- راغب اصفهانی (۱۴۱۲ ق). *مفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق و بیروت: دارالعلم الدار الشامیه.
- رشید رضا، محمد (۱۳۷۳). *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار (تقریرات درس شیخ محمد عبده)*، ج ۴، مصر.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۱۸ ق). *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج*، بیروت: دارالفکر المعاصر.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دمشق: دارالکتاب العربی.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۸ ق). *رساله فی تأثیر الزمان و المكان علی استنباط الأحکام*، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۶). *رساله فی تأثیر الزمان و المكان علی استنباط الأحکام*، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲ ق). *فی ظلال قرآن*، بیروت، قاهره: دارالشروق.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ ق). *الدر المثور فی تفسیر الماثور*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶ ق). *تفسیر جلالین*، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
- شاهسوندی، شهره (۱۳۸۳). «نقش جنسیت زبانی در ترجمه‌ها و تفاسیر قرآن»، *فصل نامه بیانات*، ش ۴۲.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ ق). *مسالك الافهام*، قم: مؤسسه معارف اسلامی.
- طالبی، محمد (۱۹۹۶). *امه الوسط*، تونس: سراسر للنشر.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲). *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۷۰ قرائت زن گرایانه از قرآن

- طباطبایی، سیدعلی (۱۴۰۴ ق). *ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلایل*، قم: مؤسسه آل البيت. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان*، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، ابوجعفر محمد (۱۴۱۲ ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- طریحی فخرالدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*، تحقیق: سیداحمد حسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، محمدبن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عاملی، سیدمحمد (۱۴۱۳ ق). *نهایه المرام*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ ق). *تفسیر نور الثقلین*، تهران: اسماعیلیان.
- علائی رحمانی، فاطمه (۱۳۸۳). «بررسی تحلیلی قوامیت در آیه الرجال قوامون علی النساء»، فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، س ۱، ش ۱.
- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ ق). *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۸ ق). *الأصفی فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمدحسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). *تفسیر قمی*، قم: دارالکتاب.
- قمی، مشهدی محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸). *تفسیر کنز الدقایق و بحر الغرائب*، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کاشانی، مولی فتح الله (۱۳۳۶). *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷). *اصول کافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مؤمن، محمد (۱۴۱۵ ق). *کتاب الصلاه، تقریرات بحث محقق داماد*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- مدرسی، سیدمحمدتقی (۱۴۱۹ ق). *من هدی القرآن*، تهران: دار محبب الحسین.
- مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا). *تفسیر المراغی*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران: صدرا.
- مغنی، محمد جواد (۱۴۲۴ ق). *الکاشف*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا). *زبده البیان فی احکام القرآن*، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مهریزی، مهدی (۱۳۸۴). «تطور دیدگاهها در تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء»، فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، س ۲، ش ۱.
- مهریزی، مهدی (۱۳۹۳ الف). «تعدد زوجات»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۷، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.

مهريزي، مهدي (۱۳۹۳ ب). قرآن و مسئله زن، تهران: نشر علم.
نجفي، محمدحسن (۱۴۰۴ ق). جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
الوافي، علي عبدالواحد (۱۹۶۰). بيت الطاعة و تعدد الزوجات والطلاق في الإسلام، قاهرة: دار العروبه.
هاشمي شاهرودي، سيد محمود و جمعي از پژوهش گران (۱۴۱۷ ق). معجم فقه الجواهر، بيروت: الغدير للطباعة و النشر و التوزيع.

- Ahmed, L. (1992). *Women and gender in Islam*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Al-Hibri, A. (1982). *Women and Islam*, Oxford: Pergamon Press.
- Barlas, A. (2002). *'Believing women' in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Quran*, Austin, TX: University of Texas Press.
- Barlas, A. (2006). *Women's readings of the Quran*, in Mc Auliffe, *The Cambridge Companion to the Quran*, 1st U.S.A, Cambridge University Press.
- Cambridge Collections Online (2007). Cambridge University Press.
- Esack, F. (2002). *The Quran: A short introduction*, Oxford: Oneworld.
- Hassan, R. (1999). "An Islamic perspective", in K. Lebacqz (ed.), *Sexuality: A reader*, Cleveland: The Pilgrim Press.
- Marlow, L. (1977). *Hierarchy and egalitarianism in Islamic thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mernissi, F. (1991). *The veil and the male elite*, New York: Addison-Wesley.
- Rahman, F. (1980). *Major themes of the Quran*, Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica.
- Smith, J. and Y. Haddad (2002). *The Islamic understanding of death and resurrection*, Oxford: Oxford University Press.
- Stowasser, B. (1994). *Women in the Quran, tradition and interpretation*, Oxford: Oxford University Press.
- Wadud, A. (1999). *Quran and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective*, Oxford: Oxford University Press.
- Webb, G. (2002). *Windows of faith: Muslim women scholar-activists in North America*, New York: Syracuse University Press.
- Women's rebellion and Islamic memory* (1996). London: Zed.