

متن‌گرایی تاریخی؛ نگاهی به روش تفسیری آمنه ودود با

تمرکز بر تفسیر آیه ۳۴ سوره النساء

حسین خندق‌آبادی*

دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۴/۰۹)

چکیده

آمنه ودود نومسلمانی است که می‌کوشد رهیافتی بر مبنای بازتفسیر قرآن بر اساس روشی هرمنوتیکی برگرفته از آرای فضل‌الرحمن داشته باشد که خود آن را «هرمنوتیک توحیدی» می‌خواند. از ویژگی‌های مهم این روش، توجه به ذهنیت خواننده متن، قابلیت‌های زبانی زبان وحی و التفات به زمینه‌های تاریخی ظهور متن است. ودود این روش را به خصوص درباره آیات مربوط به زن به کار می‌برد. از مهم‌ترین آیات مورد نزاع در این باره، آیه ۳۴ سوره نساء است. ودود می‌کوشد شیوه هرمنوتیکی فضل‌الرحمن را به صورت مصداقی درباره این آیه اجرا کند و به تفسیری همدلانه‌تر با زنان در مقایسه با تفسیرهای سنتی دست یابد. البته او نیز در آخرین بازنگری‌های فکری خود گامی فراتر می‌نهد و بر مبنای بررسی‌های مربوط به زمینه آیه در تفسیر خود از این آیه تجدید نظر می‌کند.

واژگان کلیدی: زن، فمینیسم، قرآن، هرمنوتیک، متن‌گرایی تاریخی، آمنه ودود.

* E-mail: hkhandaghabadi@yahoo.com

مقدمه

میری تسلی (۱۹۵۲-) از نسل آمریکایی‌های آفریقایی تبار است و در سال ۱۹۷۲ میلادی که مشغول تحصیل در دانشگاه بود، تصمیم گرفت اسلام آورد و در ۱۹۷۴ رسماً نام خود را به آمنه ودود - محسن تغییر داد. ودود خود را پست‌مدرن می‌داند. به نظر وی، پست‌مدرنیسم نهضتی مدافع «بازاندیشی» و «بازسازی» گذشته است و این فرایند برای آفریدن آینده‌ای تکثرگراتر و سازگارتر ضروری است. این تفکر وی را در کنار محققانی چون محمد ارکون (۱۹۲۸-) و محمد شحرور (۱۹۳۸-) قرار می‌دهد که هر دو متأثر از محققان پست‌مدرن بودند. هر سه این افراد در صدد انتقاد از روش‌های تثبیت‌شده پژوهش‌های اسلامی بودند و در پی آگاهی دادن به انفسی بودن مواضعی برآمدند که درست انگاشته می‌شوند (Saeed, 2006: p. 225). ودود و شیوه مواجهه او با متن قرآن بر شماری از فمنیست‌های مسلمان تأثیر بسیار نهاد که از آن میان، اسماء بارلاس (۱۹۵۰-) به اذعان خود ودود، از همه به شیوه او نزدیکتر است (Sharify-Funk, 2008: p. 55).

اولین و مهم‌ترین کتاب ودود، قرآن و زن است که مبنای این بررسی است. در واقع، این کتاب شکل منقح رساله دکتری وی در دانشگاه میشیگان (۱۹۸۹م) است. این کتاب ابتدا در مالزی (۱۹۹۲م) چاپ و منتشر^۱ و پس از آن به زبان‌های اندونزیایی، ترکی، عربی، ایتالیایی، هلندی، اسپانیایی^۲ و فارسی^۳ ترجمه شد. ویرایش بعدی آن با عنوان قرآن و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن در آمریکا منتشر شد.^۴ انتشار این کتاب از سوی زنی تازه‌مسلمان با واکنش شدید مسلمانان محافظه‌کار مواجه شد و شکافی میان او و برخی اعضای جوامع مسلمان پدید آورد. این دغدغه و تلاش ودود بعدها شدت و گسترش بیشتری یافت و او خود بدان، نام «جهاد جنسیت» داد؛ عنوانی که نام کتاب دیگر ودود در ادامه پژوهش وی در قرآن و زن شد. این کتاب مجموعه مقالاتی است با عنوان درون جهاد جنسیت؛ اصلاح‌گری در اسلام (۲۰۰۶)^۵. وی در این اثر برخی از آرای خود را صریح‌تر بیان و در مواردی نیز در آرای پیشین خود تجدید نظر کرد، به‌ویژه در آرای مربوط به موضوع این مقاله که در جای خود به آن اشاره خواهد شد.

۱- هرمنوتیک و روش‌شناسی در آثار آمنه ودود

ودود از شاگردان فضل‌الرحمن (۱۹۸۸-۱۹۱۹ م.)، محقق و اندیشمند مسلمان پاکستانی است و تحت تأثیر اندیشه‌های روش‌شناسانه او الگویی هرمنوتیکی برای فهم قرآن به نام «هرمنوتیک توحیدی» ارائه می‌دهد (ر.ک؛ ودود، ۱۳۹۳: ۲۱).^۶ فضل‌الرحمن معتقد است که صرفاً یک روش معتبر برای تفسیر متن وجود ندارد. از نظر او، تفسیر متعدّد برای بقای دین و نیز برای انسجام‌بخشی قرآن امری اساسی به‌شمار می‌رود. این امر پدیده‌ای طبیعی و چه‌بسا ضروری است. تکثر و تنوع برداشتها به‌هیچ‌وجه از تقدّس متنی که پدیدآورنده‌اش خداست، نمی‌کاهد. وانگهی، متن قرآن به‌مثابه پدیده‌ای زبانی و پیامی به همه افراد بشر - اگر بنا باشد معتبر بماند - نیازمند تفاسیر متنوع است. تقدّس و تغییرناپذیری، مربوط به خود متن است نه تفاسیر آن که صرفاً فهم‌های بشری است. فضل‌الرحمن تأکید دارد که استنباط معانی از متن قرآن باید با اصولی معین و مجموعه‌ای از ارزشهای طبقه‌بندی‌شده اجتماعی - اخلاقی هدایت شود^۷ تا از برداشتهای غیرضروری و دلخواهی یا غیراصولی و تحمیلی از متن جلوگیری شود (ر.ک؛ سعید، ۱۳۸۵: ۷۶-۷۵). فضل‌الرحمن عناصر تشکیل‌دهنده رویکرد خود را به تفسیر قرآن به منظور مرتبط ساختن آنها با نیازهای مسلمانان امروز در نظریه‌ای مدوّن کرد که به «نظریه دوحرکتی» مشهور است. وی می‌گوید برای بنا کردن مجموعه‌ای اصیل و قابل اجرا از قوانین اسلامی باید دو حرکت انجام داد: نخست باید از برخوردهای عینی قرآن - که شرایط اجتماعی مرتبط با آن دوره در آن لحاظ شده است - به سوی اصول عمومی پیونددهنده تمام آموزه‌های قرآن حرکت کرد. در حرکت دوم، باید از این سطح عمومی به سوی قوانین ویژه‌ای که شرایط متناسب با عصر حاضر در آن منظور شده است، بازگشت (Rahman, 1982: p. 4, 5, 20). به نظر فضل‌الرحمن، این امر شامل دو حرکت در اندیشه فقهی است: اول از جزء به کلّ و دوم از کلّ به جزء. در حرکت نخست، به منظور دستیابی به اصولی عمومی، نظیر عدالت، برابری و آزادی درباره بافت اجتماعی - تاریخی قرآن و اوضاع و شرایط نزول وحی تحقیق می‌شود. در حرکت دوم، اصول عمومی به‌دست‌آمده از حرکت اول، به مثابه مبنایی برای طرح قوانین متناسب با دوره جدید به‌کار می‌روند.^۸

ودود به پیروی از اندیشه‌های روش‌شناسانه فضل‌الرّحمن، از محدودیت‌های رویکرد جزء‌گرایانه غالب در تفسیرهای سنتی انتقاد می‌کند. وی برای کمک به پشت سر نهادن این محدودیت‌ها و برای تأکید بر این نکته که چگونه وحدت و یکپارچگی قرآن بر همه اجزای آن سایه افکنده است، «هرمنوتیک توحیدی» را پیشنهاد می‌دهد.^۱ بنابراین، به جای اینکه هر آیه را به تنهایی و گاه با رجوع به آیات دیگر معنا کنیم، می‌توان چارچوبی ایجاد کرد که ساختار عقلانی نظام‌مندی، برای ایجاد ارتباط متقابل میان آیات داشته باشد و نیز می‌توان تأثیر انسجام و یکپارچگی کامل قرآن را نیز به قدر کافی نشان داد (ر.ک؛ ودود، ۱۳۹۳: ۲۱). به نظر ودود، راه ایمان آوردن به «همه کتاب» تشخیص «روح» کتاب و پذیرفتن جهان‌بینی، بینش و هدف نهایی آن است. بنابراین، در بررسی قرآن، باید منطق پشت جملات، احکام و فرمان‌های آن را به دقت معلوم کرد (ر.ک؛ همان: ۱۴۷).

الگوی هرمنوتیکی ودود برای تأیید نتایج متن با سه جنبه از متن سر و کار دارد و اغلب تفاوت‌های عقیدتی به دلیل تفاوت در تأکید به این سه جنبه ناشی می‌شود: ۱- زمینه‌ای که متن در آن نوشته شده است (در باب قرآن، فضایی که در آن نازل شده است). ۲- ترکیب دستور زبانی متن (آنچه را می‌خواهد بگوید، چگونه می‌گوید). ۳- کلیت متن یا جهان‌بینی آن (ر.ک؛ همان: ۴۲). بدین سان، وی می‌کوشد روش پیشنهادی فضل‌الرّحمن را در تفسیر قرآن به کار برد. به نظر او، تمام آیات قرآن که در مقطع زمانی خاصی از تاریخ و در چارچوب اوضاع و شرایط عام و خاصی نازل شده‌اند، متناسب با آن اوضاع و شرایط بیان شده‌اند. هر چند پیام به آن زمان یا آن اوضاع تاریخی محدود نمی‌شود، خواننده باید دلالت بیانات قرآنی را در محدوده زمانی که در آن بیان شده‌اند، بفهمد تا معنای درست آنها را دریابد. این همان معنای «روح قرآن» در دوران جدید است. اگرچه برای دستیابی به این روح باید الگوی هرمنوتیکی قابل فهم و سامان‌یافته‌ای وجود داشته باشد (ر.ک؛ همان: ۴۳-۴۲). او خود می‌کوشد از نظر قرآن در تحلیل مسائل جنسیتی، معنای بسیاری از آیات را به یک موضوع، رویداد یا زمینه خاص محدود کند، چراکه به نظر او، بعضی از بزرگترین محدودیت‌های زنان که باعث صدمه زیادی به آنها می‌شود، از آنجا ناشی شده است که راه حل‌های قرآن برای مشکلات خاص را چنان تعبیر کرده‌اند که گویی اصول عام هستند (ر.ک؛ همان: ۱۷۰). او این محدود کردن‌ها را بر مبنای فضای آیات یا کاربرد مفاهیم عام قرآنی، از جمله عدالت در برخورد با انسان، منزلت انسانی، حقوق مساوی در برابر قانون و در برابر خداوند، مسئولیت متقابل و

روابط عادلانه میان انسان‌ها ایجاد می‌کند (ر.ک؛ همان: ۱۲۲). ودود تصریح می‌کند هر تفسیری که کاربرد خطوط راهنمای قرآن را تنها در تقلید موبه‌موی جامعه صدر اسلام عملی بدانند، در حق قرآن بی‌انصافی کرده است، چراکه هیچ جامعه‌ای نیست که عین جامعه دیگر باشد. بنابراین، هیچ جامعه‌ای رونوشت جامعه صدر اسلام نخواهد بود. قرآن هرگز نمی‌گوید هدف این است که همه جوامع رونوشتی از جامعه صدر اسلام باشند، بلکه هدف برتری جستن در اصول کلیدی خاص تحولات بشری، یعنی عدالت، برابری، توازن، مسئولیت اخلاقی، آگاهی معنوی و پیشرفت است. هر جا این ویژگی‌های عمومی وجود داشته باشد، چه در جامعه صدر اسلام، چه در حال حاضر و جوامع آینده، هدف غایی قرآن برای جامعه محقق شده است (ر.ک؛ همان: ۱۶۵-۱۶۴). در ادامه می‌کشیم آرای هرمنوتیکی آمنه ودود را در چهار زمینه بیان کنیم که عبارتند از: ۱- توجه به خواننده هر دوره و زمانه به عنوان موضوع. ۲- بررسی زبان عربی به عنوان زبانی حامل تفسیرهای متعدد. ۳) التفات به زمینه‌های تاریخی متن قرآن. ۴- اشاره به جنسیت در قرآن به عنوان مصداقی برای تفسیر بر اساس شیوه هرمنوتیکی ودود.

۱-۱) خواننده به عنوان موضوع

مطابق نظریه دوحرکتی فضل‌الرحمن، ودود معتقد است که روش محدود کردن موارد خاص به بافت معین، استخراج اصولی که مبنای قرآن در این موارد بوده است و آنگاه به کار بستن این اصول در موارد خاص دیگر در بافت‌های گوناگون فرهنگی را تنها اعضای جامعه‌ای می‌توانند انجام دهند که آن اصل باید در آن اعمال شود. از این رو، در این روش هیچ تفسیری از قرآن را هرگز نمی‌توان تفسیر نهایی دانست (ر.ک؛ همان: ۵۱).^{۱۰} این روش نتایج ثابت و غیرقابل تغییری ندارد و بنا بر دیدگاه خواننده می‌تواند متفاوت باشد (ر.ک؛ همان: ۲۰). به نظر ودود، هیچ یک از روش‌های تفسیر قرآن کاملاً عینی نیستند، چون هر مفسری به انتخاب‌های شخصی دست می‌زند. برخی از جزئیات تفاسیر مفسرین بازتاب انتخاب شخصی ایشان است، نه لزوماً مراد متن، و با وجود این، اغلب میان متن و تفسیر تمایز قائل نمی‌شوند (ر.ک؛ همان: ۴۰-۳۹). فهم قرآن را می‌توان به دو سطح تقسیم کرد: قرائت و تفسیر. در سطح قرائت، هر خواننده‌ای در همان حال که می‌خواند، می‌فهمد. این سطح فهم را بینش‌ها، تجارب، حافظه و دیدگاه‌های زبانی هر خواننده، یعنی متن پیشین او شکل می‌دهد. در سطح تفسیر، تلاش می‌شود تا برای رهیافتی عینی‌تر به قرآن، دیدگاه‌های شخصی فراموش شود. بدین

سان، مهارت‌های متعدّد - علوم قرآنی - و روش‌های هرمنوتیکی به کار گرفته می‌شوند تا این عینیت و بی‌طرفی حاصل گردد. اما هیچ مفسّری، در عین حال که باید تمام کوشش خود را داشته باشد، نهایتاً نمی‌تواند کاملاً اهمیت قرائت شخصی و فشار متن پیشین را از تفسیر کنار بگذارد (ر.ک؛ همان: ۱۶۳ و بارلاس، ۱۳۹۲: ۲۲).

ارتباط میان تلقی‌های شخصی و مفاهیم قرآنی به بررسی نقادانه نیاز دارد. زمانی که متفکری مسلمان ادّعا می‌کند در تفسیر قرآن صاحب‌نظر است، بیشتر مسلمانان که این تفاسیر را می‌خوانند، گمان می‌کنند که مفسّرتین ابزار مشروع فهم قرآن هستند (ر.ک؛ همان: ۱۶۹). وجود آثار تفسیری بسیار زیاد بیانگر این است که در مورد قرآن، فرآیند تفسیر در شکل‌های گوناگون وجود داشته است و احتمالاً بعد از این هم وجود خواهد داشت. لازم است ماهیت طبیعی تطابق‌پذیری تفسیر از فردی به فرد دیگر و از زمان و مکانی به زمان و مکان دیگر تا به آخر به همان قوت ادامه یابد. از یک سو، به این سبب که امری طبیعی است و از سوی دیگر، به این دلیل که تنها از طریق تفسیر مستمر است که حکمت قرآن به صورت مؤثر عملی می‌شود (ر.ک؛ همان: ۱۶۴-۱۶۳). عنصر منحصر به فرد در خواندن و فهمیدن هر متنی، «متن پیشین» خواننده است؛ یعنی زبان و بافت فرهنگی که متن در آن خوانده می‌شود. به نظر و دود، این امر اجتناب‌ناپذیر است. از یک سو، تنوع ارزشمندی که به طور طبیعی در میان خوانندگان روی می‌دهد و از سوی دیگر، منحصر به فرد بودن هر یک را نشان می‌دهد. متن پیشین به صورت قابل ملاحظه‌ای به چشم‌انداز تفسیر و نتایج آن می‌افزاید و فردیت مفسّر را فاش می‌کند. این امر به خودی خود، نه خوب است و نه بد. اما زمانی که خواننده خاصی با جهان‌بینی ویژه و متن پیشین خاص اصرار می‌کند که قرائت او تنها قرائت ممکن و مجاز است، مانع از آن می‌شود که خوانندگانی که در بافت‌های دیگرند، ارتباطی را که خود با متن برقرار کرده‌اند، بپذیرند (ر.ک؛ همان: ۴۴).

مهم‌ترین اشکال که معمولاً اینجا مطرح می‌شود اینک باز نهادن راه تفسیرهای گوناگون از منظرهای متفاوت، ممکن است به نوعی آشفتگی در متن و پیام آن بر اساس قرائت‌های دلخواه انجامد. و دود معتقد است از آنجا که حتی در قرائت‌های مختلف نقاط تلاقی و مشترکی وجود دارد، درمی‌یابیم که خود متن قرآن، حضور مستمر دارد و این حضور مانع از بروز خطر بالقوه

نسبیت‌گرایی است. به هر حال، برای اینکه قرآن به هدف خود، یعنی اثرگذاری بر رفتار جامعه در نقش واسطه دست یابد، هر بافت اجتماعی باید اصول مبنایی و تغییرناپذیر متن را بفهمد و آنگاه آنها را در موقعیت منحصر به فرد خود به مرحله عمل درآورد. آنچه تغییر می‌کند، متن یا اصول آن نیست، بلکه ظرفیت و خصوصیت فهم آن، اصول و بازتاب آنها در میان مردم است (ر.ک؛ همان: ۴۴-۴۵). قرآن به سبب ادعای خود مبنی بر اینکه برای تمام کسانی که ایمان دارند، سودمند است، باید به اندازه کافی انعطاف‌پذیر باشد تا بتواند با اوضاع و احوال مختلف فرهنگی سازگاری پیدا کند. از این رو، محدود کردن قرآن به اینکه تنها یک چشم‌انداز فرهنگی داشته باشد - حتی چشم‌انداز فرهنگی جامعه اولیّه پیامبر - کاربرد آن را به شدت محدود می‌کند و با هدف جهانی مذکور در خود این کتاب تعارض دارد (ر.ک؛ همان: ۴۵). سرمشق‌های قرآنی باید جوامع گوناگون را در چارچوب فضای هدایت جهانی قرآن به سوی تغییرهای رو به رشد راهنمایی کند. مقید کردن جوامع آینده به کمبودهای اجتماعی هر جامعه‌ای - حتی جامعه صدر اسلام - مقید کردن این هدایت خواهد بود (ر.ک؛ همان: ۱۴۷).

۲-۱) زبان عربی حامل تفسیرهای متعدّد

متن قرآن با ویژگی‌های خاصّ زمانه‌اش محدود شده است؛ مثلاً زبان آن محیط نه برای تقدّس بخشیدن به زبان عربی، بلکه برای قابل فهم کردن وحی استفاده می‌شده است (ر.ک؛ همان: ۲۱-۲۲). توجّه نظام‌مند به رابطه میان آیات «خاص» که به محیط نزول قرآن اختصاص دارند و آیات «عام» که به آن محیط اختصاص ندارد و به همه زمان‌ها و مکان‌ها قابل انطباق می‌باشند، بر فهم ما از کاربرد الفاظ خاص در قرآن اثر می‌گذارد، چراکه توجّه به حوزه معنایی دقیق ویژه خود را، برای واژگان کلیدی ایجاد می‌کند. هم مجموعه آیات وحیانی قرآن و هم زمینه‌ای که در آن هر واژه به کار رفته است، بر معنای آن اثر می‌گذارد. در نتیجه، هر واژه‌ای باید بر اساس نقش زبانی، ساختار دستوری و زمینه متن بررسی شود تا مختصّات معنا را کامل‌تر تعیین کند. این امر نیازمند فرایندی دوگانه است: حفظ واژه در زمینه و رجوع به کاربردهای دیگر واژه در متن (ر.ک؛ همان: ۲۲-۲۳). واژه‌ها یک معنای اصلی دارند که می‌توان از آن واژه به تنهایی فهمید و یک معنای نسبی که معنای ضمنی است و از زمینه‌ای که واژه در آن به کار رفته است، گرفته می‌شود (ر.ک؛ همان: ۵۱ و

۱۶۷-۱۶۶). قرآن جهان‌بینی خود را دارد. به‌رغم وجود معنای اصلی برخی واژه‌ها قبل از نزول قرآن، بعضی از همان واژه‌ها، دلالت‌های مختلفی دارند که به کاربرد قرآنی آنها اختصاص دارد. هر واژه باید در چارچوب زمینه‌ای خود فهمیده شود (ر.ک؛ همان: ۵۱). این امر همان چیزی است که توشیهیکو ایزوتسو از آن به «جهان‌بینی معنی‌شناختی» تعبیر می‌کند (ر.ک؛ ایزوتسو، ۱۳۸۱: ۲۰-۲۱).

اینکه قرآن چه می‌گوید، چگونه آن را می‌گوید و چه کسی این سخنان را می‌گوید، اهمیت دارد. اگر این نکته را دریابیم که قرآن برخی ساختارهای دستوری را کجا و چگونه به کار می‌برد، آنگاه رمزگشایی دقیق‌تر آن میسر می‌شود (ر.ک؛ ودود، ۱۳۹۳: ۲۴). هر واژه عربی بالقوه می‌تواند هر یک از شکل‌های فعلی، مصدری و وصفی را داشته باشد. برخی از آنها هرگز در قرآن به کار نرفته‌اند و برخی از آنها در زبان رایج نبوده‌اند. آیا در شرایط متفاوت متنی ساختارهای خاصی ترجیح داده می‌شوند؟ ممکن است قرآن از اسم مصدر واژه‌ای استفاده کند و فعل آن را به کار نبرد و یا به عکس. آیا قالب اسمی دلالت‌هایی دارد که ممکن است قالب فعلی آنها را نداشته باشد؟ اگرچه فعل و اسم هر دو در بعضی موارد به کار می‌روند، اما آیا می‌توان آنها را به جای هم به کار برد؟ کدام یک در تفسیر قرآن مورد تأکید بوده است؟ چگونه آیات متفاوت قرآن درباره موضوعات مشابه با یکدیگر هماهنگی و سازگاری دارند؟ آیا آیاتی هست که با ارائه سلسله‌مراتبی از معنا ما را قادر سازند تا معیارهای معنایی افزوده درباره موضوعات خاص را، علی‌رغم عدم ذکر صریح آنها، در متن قرآن تحلیل کنیم؟ چه میزان ناگفته مانده است؟ چه قالب‌هایی به طور کامل کنار گذاشته شده‌اند؟ آیا می‌توان به کمک مطالب گفته شده و قالب‌های به کار رفته، خلاء ناگفته‌ها و قالب‌های به کار نرفته را در کل این مجموعه پُر کرد؟ به نظر ودود، بررسی این موارد باعث می‌شود تا به جای پرداختن به موارد خاص، به مشی سیاست‌محور و قدرت‌مدار بپردازیم که ویژگی بدنه اصلی تفسیر سنتی و نومحافظه‌کار است (ر.ک؛ همان: ۲۴-۲۵).

با این حال، به نظر ودود، باید تأکید ویژه بر زبانی کرد که برای بحث درباره «غیب» به کار می‌رود. غیب بخشی از واقعیت است که از درک بشر پوشیده یا مخفی مانده است. از این رو، تمام سخنان قرآن درباره موضوع‌های مرتبط با غیب غیرقابل توصیف هستند؛ زیرا در واقع، این واژه به

کار بردن زبان برای بحث درباره چیزی است که با زبان قابل بیان نیست. چنین زبانی را نمی‌توان به صورت عینی یا تحت‌اللفظی تفسیر کرد (ر.ک؛ همان: ۵۲)؛ زیرا «زبان ذاتاً برای بحث درباره ماورای طبیعت، به گونه‌ای که واقع‌نما باشد، مناسب نیست». بنابراین، واژه‌های مربوط به خدا و عالم غیب باید به صورت «تمثیلی» به کار روند. با این حال، همه هر آنچه ما برای بحث درباره این مسائل داریم، واژگان زبان بشری است؛ همان واژگانی که برای گفتگو درباره مسائل تجربی به کار می‌بریم. معنای کامل آیات تمثیلی را نمی‌توان به طور تجربی معلوم کرد. هر بحثی درباره غیب غیرقابل توصیف است. از جمله مواردی که در دایره این غیب قرار می‌گیرند، بحث آفرینش انسان است. از این رو، بحث ودود درباره آفرینش زن و مرد در قرآن عمدتاً بحثی زبانی است (ر.ک؛ همان: ۵۸).

نکته دیگر، جنسیت در زبان عربی است. هر واژه‌ای در زبان عربی، چه برای اشاره به غیرجاندار باشد چه جاندار، چه حوزه‌ها و ابعاد فیزیکی و چه متافیزیکی، جنسیت دارد، حال آنکه برخی اندیشه‌ها، نشانه‌های جنسیتی دارند و برخی دیگر نه. چگونه می‌توان اندیشه‌ها و مفاهیمی را که فراتر از جنسیت هستند، در زبانی دارای جنسیت بیان کرد؟ هدایت خواننده به قلمروهای غیرجنسیتی از واقعیت، به سبب محدودیت‌های زبانی امری پیچیده است (ر.ک؛ همان: ۲۲-۲۱). به نظر ودود، اشارات خاص ممکن است مذکر یا مؤنث باشند، اما اصولی که در پیام تجسم یافته‌اند، هیچ قیدی ندارند (ر.ک؛ همان: ۱۷۱). به نظر ودود، یکی از اندیشه‌هایی که ورای جنسیت است، اندیشه هدایت عام در قرآن است. به نظر او، اگر نشان دهیم که هدایت از مرزهای متعارف فراتر می‌رود که فردی را از فردی دیگر متمایز می‌کند، خواهیم دید که هدایت ورای تفکیک جنسیت است (ر.ک؛ همان: ۴۲ و ۵۲).

۳-۱) متن‌گرایی تاریخی

آمنه ودود به پیروی از نظریه فضل‌الرحمن درباره وحی و بافت تاریخی-اجتماعی آن (Rahman, 1982: pp.5-6)، معتقد است که قرآن پاسخ خداوند از طریق پیامبر به موقعیت اخلاقی - اجتماعی عربستان زمان پیامبر است. نزول قرآن و تکوین جامعه اسلامی در پرتو تاریخ و در زمینه‌ای اجتماعی - تاریخی روی داد. قرآن پاسخی به آن موقعیت است و غالباً شامل اظهار

نظریات اخلاقی، دینی و اجتماعی است که به مسائل خاص پدید آمده در موقعیت‌های ملموس تاریخی پاسخ می‌دهد (ر.ک؛ همان: ۷۹-۸۰).

ودود معتقد است که به استثنای آیین‌ها و مناسک عبادی که اساساً غیرقابل تغییر هستند و باید از آنها پیروی کرد، بخش‌های دیگر قرآن که عام دانسته می‌شوند و نه مختص بابت خاص، لزوماً تقلیدی نیستند. مواردی را در قرآن که مختص عربستان قرن نخست هجری است، باید به همان بابت محدود کرد، مگر آنکه بتوان از آن موارد مبنایی عام‌تر برای فهم و کاربرد قرآن به دست داد. در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و اخلاقی باید میان امور خاص تاریخی یا فرهنگی دوران نزول قرآن به منزله امور که بازتاباننده اصولی بنیادین هستند و بازتاب‌های مختلفی که آن اصول می‌توانند در زمینه‌های تاریخی و فرهنگی دیگر داشته باشند، ارتباطی متقابل ایجاد کرد. ودود این نظر را پیشنهادی معقول می‌داند برای آنکه پیروی از هدایت عام قرآن استمرار داشته باشد (ر.ک؛ همان: ۲۲). قرآن ارزش‌های اخلاقی را که ماهیت فراتاریخی و ماورای طبیعی دارند، چنان مطرح می‌کند که قرار گرفتن آنها در نقطه‌ای از تاریخ، تأثیر عملی یا معنای آنها را از بین نمی‌برد. زمان قرآن به دنیای حاضر محدود نمی‌شود و به حقایق و وقایع قابل مشاهده محدود نمی‌گردد، نه تنها اطلاعات مربوط به وقایع حقیقی که روی داده‌اند، بلکه هدف از چنین وقایع و تأثیر روانی آنها را نیز شامل می‌شود (ر.ک؛ همان: ۷۸).

در نگاه ودود، در باب شخصیت‌های زن مذکور در قرآن، دو دغدغه مهم وجود دارد: تاریخ‌گذاری مکی و مدنی دوران نزول و اشاره به وقایع تاریخی معلوم. استدلال شده است که بحث‌های تفصیلی در دوران مدنی منطبق با وضعیت جامعه موجود در آن زمان بوده است و در برخی موارد، اهداف عام و جهان‌شمول قرآن را محدود می‌کند. برای غلبه بر چنین محدودیتی، حقوق دانان و متفکران اسلامی باید به آیات عام و جهان‌شمول دوران مکی اولویت دهند (ر.ک؛ همان: ۷۸). به نظر ودود، الگویی هرمنوتیکی که با اولویت بخشیدن به بیانات عام اصول اخلاقی به جای بیانات خاص، مبنایی را برای تحولات بیشتر و ملاحظات حقوقی استخراج کند، می‌تواند بسیاری از مسائل را حل کند. اما اگرچه تحلیلی مورد نیاز است که اصول عام را بر بیانات خاص اولویت دهد، لزوماً نتیجه این نمی‌شود که این تحلیل صرفاً بر اساس ملاحظه تفاوت ترتیب زمانی آیات مکی و مدنی باشد (ر.ک؛ همان: ۷۸-۷۹).

اما ودود درباره اشارات قرآن به وقایع تاریخی مشهور می‌گوید که بخش قابل‌توجهی از تفسیر قرآن، دانش اسباب نزول است. اگر «سبب» نزول یک آیه، واقعه‌ای خاص باشد، ماهیت «فرا تاریخی» عام و کلی قرآن از بین می‌رود و به کتابی تاریخی با هدف محدود گزارش وقایع تبدیل می‌شود. اگرچه به یاد داشتن اینکه قرآن در برهه خاصی از تاریخ و در چارچوب بافت اجتماعی ویژه‌ای نازل شده است، به فرد کمک می‌کند تا مقصود بعضی از آیات را بفهمد، بدون اینکه به هر صورت مستلزم انحصار اصول قرآنی به زمینه مذکور باشد (ر.ک؛ همان: ۷۹).

۱-۴) جنس به عنوان مقوله‌ای تفسیری

وظیفه‌ای که ودود در پژوهش خود به عهده گرفته، تأکید بر این مطلب است که چگونه هرمنوتیک قرآنی که تجربه‌ها و صدای زنانه را هم در بر دارد، می‌تواند عدالت جنسیتی بیشتری را برای اندیشه اسلامی فراهم آورد و به تحقق این عدالت به شیوه اسلامی کمک کند (ر.ک؛ همان: ۱۹). در گفتمان‌های مدرن و پسامدرن درباره اسلام توجه گسترده‌ای به این موضوع شده است که چگونه زنان از موجوداتی برخوردار از انسانیت کامل و فاعلیت اخلاقی یا «خلیفه» بودن به موجوداتی تحت سلطه تنزل پیدا کرده‌اند. اما اندک بودن آثاری که مبنای پارادایم (الگوی) اصلی و زیربنایی اندیشه اسلامی را به سبب نپرداختن به موضوع جنسیت، که مقوله مهم در تفکر، تحلیل و تبیین آرمان‌های اسلامی است، به چالش می‌کشند، قابل انکار نیست. بیشتر کتاب‌ها و مقاله‌هایی که با موضوع اسلام و جنسیت مرتبط هستند، به نقش زنان در جامعه، فرهنگ یا تاریخ اختصاص دارند (ر.ک؛ همان: ۲۰).

به نظر ودود، در زمینه اسلام و مسلمانان، درک مفهوم قرآنی زن که بیش از هزار و چهارصد سال پیش بنا شده است، سطح عالی تمدن را نشان می‌دهد. اگر این درک به طور کامل جامعه عمل می‌پوشید، اسلام نیروی محرکه جهانی، برای قدرتمند کردن زنان می‌شد. به اعتقاد وی، موضوع خاص زن در قرآن، اولاً به شیوه‌ای خاص این دیدگاه او را که قرآن برای آنکه همیشه معنادار باشد، باید مستمراً و دوباره تفسیر شود، اثبات می‌کند و ثانیاً نشان می‌دهد که پیشرفت تمدن مرهون مشارکت زنان در جامعه و به رسمیت شناختن توانایی‌های آنان است (ر.ک؛ همان: ۳۵).

ترجیح ودود به استناد به متنی هزار و چهار صدساله دربارهٔ این موضوع، در مقایسه با دیدگاه برخی از فمینیست‌ها که گسستن کامل از گذشته را لازم می‌دانند، کاری منحصر به فرد است. از نظر این فمینیست‌ها، برای دستیابی به پیشرفت باید به کلی از قید سنت‌های الزام‌آور رها شد، اما اهمیت متن قرآن به سبب فرازمانی بودن آن و بیان ارزش‌های ابدی در آن است. به معنای دقیق کلمه، وضعیت جوامع مسلمان هنوز به سطح متن قرآن نرسیده است. متن، زنان را محدود نکرده، بلکه تفسیر آن متن موجب این محدودیت شده است و به جایی رسیده که از خود متن مهم‌تر قلمداد می‌شود. در ادیان دیگر، فمینیست‌ها ناچار شده‌اند زن را در گفتمان خود وارد کنند تا مشروعیت به دست آورند. حال آنکه زن مسلمان تنها باید متن را خالی از تکلف تفاسیر انحصاری و محدودکننده مطالعه کند تا به رهایی غیرقابل‌انکاری برسد (ر.ک؛ همان: ۳۶-۳۵).

ودود تفسیرهایی که در قرآن از زن شده را در سه مقوله قرار می‌دهد: سنتی، واکنشی و کل‌گرایانه. تفسیر سنتی، تفسیر همهٔ قرآن را، چه در دورهٔ مدرن و چه در دورهٔ کلاسیک، با اهداف فقهی، نحوی، بلاغی یا تاریخی عرضه می‌کند. اگرچه ممکن است این اهداف به تفاوت‌هایی در تفسیر انجامند، اما وجهی مشترک در همهٔ این آثار وجود دارد و آن روش تفسیر ترتیبی آنهاست. این تفسیرها از اولین آیهٔ اولین سوره شروع می‌شوند و آنگاه آیهٔ دوم و به همین ترتیب، آیه به آیه، تا آخر قرآن پیش می‌روند. در این تفسیرها، هیچ تلاشی صورت نگرفته یا تلاش کمی صورت گرفته تا موضوع‌های اصلی قرآن مشخص شوند یا ارتباط قرآن با خود به لحاظ موضوعی بررسی شود. ممکن است توضیح مختصری دربارهٔ ارتباط آیه‌ای با آیهٔ دیگر ارائه شود، اما این کار بدون هر گونه نظمی و بدون استفاده از هیچ زیربنایی هرمنوتیکی صورت می‌گیرد. نوعی روش‌شناسی که ایده‌های مشابه در قرآن، ساختارهای دستوری، اصول و موضوع‌های اصلی را به هم پیوند دهد، تقریباً وجود خارجی ندارد. این تفسیرهای سنتی منحصراً به دست مردان نوشته شده است. این سخن بدین معناست که مردان و تجربه‌های آنها مندرج در این نوع تفسیر است و زنان و تجربه‌های آنها یا کنار گذاشته شده است و یا دیدگاه‌ها، تمایلات و نیازهایشان از طریق بینش مردان تفسیر شده است.

دومین مقوله تفسیر قرآن در ارتباط با موضوع زن، عمدتاً از واکنش‌های محققان جدید در برابر عقب‌ماندگی شدید زن به عنوان عضوی از جامعه تشکیل می‌شود که به متن قرآن نسبت داده شده است. در این مقوله، زنان و یا اشخاص بسیاری هستند که در مجموع با پیام قرآن یا به عبارت دقیق‌تر با اسلام مخالفت کرده‌اند. آنان از موقعیت ضعیف زنان در جوامع مسلمان برای توجیه واکنش‌های خود استفاده می‌کنند. این واکنش‌ها نیز در تفاوت‌گذاری میان تفسیر و متن ناموفق بوده‌اند. اهداف دنبال‌شده و روش‌های به کار رفته اغلب از منطوق و آرمان‌های فمینیست‌ها گرفته شده است. اگرچه آنها غالباً با موضوع‌های معتبر سروکار دارند، اما فقدان تحلیل جامع قرآنی سبب می‌شود جایگاهی را برای زن در حوزه‌های مختلف قائل شوند که با جایگاه قرآنی زن کاملاً ناهم‌هنگ است. مؤثرترین ابزار برای آزادی زن مسلمان، نشان دادن ارتباط میان آزادی او با نخستین منبع الهیات و ایدئولوژی اسلامی است که تنها راه وصول به این ابزار، ارائه تحلیلی جامع از قرآن است.

تفسیرهایی که روش کل‌گرایانه تفسیر قرآن را با عنایت به دغدغه‌های جدید و گوناگون اجتماعی، اخلاقی، اقتصادی و سیاسی، از جمله موضوع زن در نظر می‌گیرند، آخرین مقوله را تشکیل می‌دهند. این مقوله نسبتاً جدید است و هیچ عنایت چشمگیری به موضوع خاص زن در پرتو کلیت قرآن و اصول عمده آن تاکنون وجود نداشته است. ودود پژوهش خود را در زمره همین مقوله قرار می‌دهد (ر.ک؛ همان: ۴۰-۴۱). به نظر او، دیدگاه افراد درباره جنسیت، به‌ویژه در فهم رفتارهای زنانه و مردانه و نیز نقش مردان و زنان در جامعه، مبتنی بر فضای فرهنگی آنان است (ر.ک؛ همان: ۴۵). وی معتقد است با توجه به جهان‌بینی قرآنی و روح کلی حاکم بر آن، ۱- هیچ ارزش ذاتی در مرد یا زن قرار داده نشده است. در واقع، هیچ نظام طبقاتی استبدادی از پیش تعیین شده و ازلی وجود ندارد و ۲- قرآن نقش زن و مرد را تا به حد انحصاری ترسیم نکرده است که فقط یک امکان برای هر جنسی ارائه دهد؛ یعنی زنان باید مثلاً نقش «الف» و تنها نقش «الف» را ایفا کنند، حال آنکه مردان باید نقش «ب» را بر عهده بگیرند و تنها مردان توان بر عهده گرفتن نقش «ب» را دارند (ر.ک؛ همان: ۱۲۲).

همواره خاطرنشان شده است که قرآن به لحاظ ترتیب تاریخی، تغییرهای بسیاری درباره منزلت زنان و عنایت به آنها در جامعه به ارمغان آورده است و به نظر ودود، بنا نیست تغییر مستمری که قرآن آغازگر آن بود با اتمام نزول متوقف شود (ر.ک؛ همان: ۱۷۲)، اما متفکران محافظه‌کار، اصلاحات صریح قرآنی را در امور تاریخی و فرهنگی موجود در آن زمان به عنوان احکام قطعی و تغییرناپذیر درباره این امور در همه زمان‌ها و مکان‌ها تعبیر می‌کنند. آنچه ودود در پی آن است، قرائتی است که اصلاحات مذکور را زمینه‌ساز تحول و پیشرفت مداوم به سوی نظام اجتماعی عادلانه تلقی می‌کند. نظام اجتماعی عادلانه نه تنها بر رفتار منصفانه با زن تأکید می‌کند، بلکه همچنین او را فاعل مسئول در قبال شرکت در تمام امور مرتبط با جامعه انسانی به حساب می‌آورد (ر.ک؛ همان: ۲۳).

اگر خوانندگان قرآن به هر نحوی فرض کرده‌اند که مردان به لحاظ عقلی، روحی، هستی‌شناختی و نظایر اینها از زنان برترند، مردان «مسئول زنان» هستند، نقش مهم‌تری در جامعه دارند، ذاتاً رهبرند، باید در خانواده فرمانروایی کنند و زنان در اطاعت آنان باشند و نیز زنان نباید در حفظ خانواده و جامعه مشارکت و همکاری کنند یا مشارکت آنها حاشیه‌ای است. در این صورت، این خوانندگان، قرآن را مطابق همین پیش‌فرض‌ها تفسیر خواهند کرد. گاهی این انعطاف قرآن که وظایف اجتماعی را به صراحت مطرح نمی‌کند یا ارزشگذاری مشخصی برای این نقش‌ها نمی‌کند، به معنای حمایت قرآن از نظام ارزشیابی موجود، چه در زمان پیامبر و چه در جوامع اسلامی پس از آن تعبیر شده است. از این رو، مردان مسلمان هم برای تأیید فرمانبرداری زن از مرد و هم برای دفاع از حق برابری و استقلال خود به آیاتی از قرآن استناد کرده‌اند (ر.ک؛ همان: ۱۶۶).

نظام تأسیس شده در شبه‌جزیره عربستان در عصر نزول، مردسالارانه بود؛ فرهنگی بر ساختار فرمانروایی و فرمانبرداری بنا شده که لازمه آن، نظام طبقاتی و سلسله‌مراتب بود؛ فرهنگی با تعصب مردمحور که در آن مرد و تجربه مردانه، هنجار دانسته می‌شد. با وجود چنین تعصبی، در جمله‌هایی نظیر «تمام مردان برابر آفریده شده‌اند»، به میل افراد واگذار شده که بتوانند واژه «مردان» را به «انسان‌ها» تعبیر کنند یا این واژه شامل زنان هم بشود، یا منحصر به افراد مذکر باشد. مفهوم چنین فضای مردسالاری را باید در ارتباط با اصول مهم‌تر قرآنی و هدف نهایی آنها،

یعنی روابط عادلانه و دوستانه در جامعه فهمید. این هدف نهایی قرآن است که «روح» آن را نشان می‌دهد (ر.ک؛ همان: ۱۴۷-۱۴۶).

۲- تفسیر آمنه ودود

۲-۱) نتایج کلی در باب زن و قرآن

فعالیت‌های ودود ضد پس‌زمینه تعصب‌ها و نگرش‌های رایج میان مسلمانان درباره زن است که هم بر جایگاه زن در جوامع مسلمان و هم بر تفسیر جایگاه زن در قرآن تأثیر گذاشته است. یکی از این عقاید آن است که میان مردان و زنان در خلقت، ظرفیت و نقش در جامعه، قابلیت فهم هدایت (به‌ویژه هدایت قرآنی) و نیز در پاداش اخروی تفاوت‌های «ذاتی» وجود دارد. به اعتقاد ودود، اگرچه میان زنان و مردان تفاوت‌هایی وجود دارد، اما این تفاوت‌ها به سبب ماهیت ذاتی آنها نیست (ر.ک؛ همان: ۴۷). قرآن از تفاوت جسمانی مرد و زن خبر می‌دهد. همچنین خبر می‌دهد که هر جنسی به شیوه‌ای عمل می‌کند که تفاوت‌های آشکار موجود در فرهنگ خود را بازتاب می‌دهد. این تفاوت‌ها بخش مهمی از چگونگی عملکرد فرهنگ‌هاست. به همین دلیل، اگر قرآن به این تفاوت‌ها اقرار نمی‌کرد، حکیمانه نمی‌بود و در واقع، با تفاوت‌های کارآمد در هر فرهنگ و مختص آن فرهنگ، همراهی نمی‌کرد. قرآن سعی ندارد تفاوت مرد و زن را از بین ببرد یا اهمیت تفاوت کنشی هر جنس را که به هر جامعه‌ای کمک می‌کند تا به آرامی اداره شود و نیازهای خود را مرتفع کند، معدوم سازد. در واقع، روابط متقابل، کارآمد، یاری‌بخش و هماهنگ میان مردان و زنان را می‌توان بخشی از هدف قرآن درباره جامعه دانست. اما به نظر ودود، قرآن نقشی واحد یا تعریف واحدی از برخی نقش‌ها برای هر یک از جنس‌ها در هر فرهنگ پیشنهاد نکرده است و از آن حمایت نمی‌کند. قرآن به نقش مردان و زنان به عنوان افراد جامعه اذعان دارد. البته هیچ نسخه‌ای وجود ندارد که شامل جزئیات مشخص درباره چگونگی عملکرد فرهنگی باشد. وجود چنین نسخه‌ای قرآن را از متنی جهانی به متنی تنزل می‌دهد که متعلق به فرهنگی خاص است؛ نظری که بسیاری به خطا مدعی آن شده‌اند. آنچه قرآن مطرح می‌کند، ورای زمان و مکان است (ر.ک؛ همان: ۴۸-۴۹). با وجود این، این حقیقت محض که قرآن در عربستان قرن نخست هجری نازل شد، در حالی که

عرب‌ها تلقی‌های خاص و پندارهای نادرستی درباره زن داشتند و در برخی امور شرم‌آور ضد آنان دست داشتند، موجب صدور دستورهایی خاص شد که اختصاص به آن فرهنگ داشت. برخی از اعمال رایج، به اندازه‌ای بد و ناشایست بود که باید صراحتاً و فوراً تحریم می‌شد. بعضی از رایج‌ترین آنها عبارتند از: کودک‌کشی، سوء استفاده جنسی از کنیزکان، نفی ارثیه زنان وظهار. جز این موارد، اعمال دیگری هم باید اصلاح می‌شد؛ مثلاً تعدد زوجات، طلاق غیراضطراری، خشونت زناشویی و متعه. از سوی دیگر، به نظر می‌آید قرآن درباره بعضی از این اعمال بی‌طرف مانده است: مردسالاری اجتماعی، مردسالاری زناشویی، نظام طبقاتی اقتصادی و تقسیم کار بین مرد و زن در هر خانواده از آن جمله است (ر.ک؛ همان: ۵۰-۴۹).

دود به طور مفصل به بحث منشاء انسان، زوجیت در آفرینش و وقایع بهشت توجه نشان می‌دهد و می‌کوشد با استفاده از شیوه هرمنوتیکی خود، آیات قرآن در این باره را تفسیر کند. وی می‌نویسد قرآن با نگاه به سه مرحله وجود بشر، افراد بشر را با ارزش ذاتی برابر به تصویر می‌کشد. نخست در آفرینش بشر، قرآن بر مبداء واحد همه انسان‌ها تأکید می‌کند: «او (همه شما) را از نفس واحد آفرید» (النساء / ۱). دوم قرآن درباره تحول در این دنیا تأکید می‌کند که استعداد تغییر، رشد و تحول نیز در نفس فرد (یا گروه) قرار دارد: «خداوند شرایط گروهی را تغییر نمی‌دهد تا اینکه آنها حال خود را تغییر دهند» (الرعد / ۱۱). در نهایت، «همه اعمال بشر بر اساس آنچه فرد به دست می‌آورد، جزا داده می‌شود» (النساء / ۱۲۴؛ ر.ک؛ همان: ۸۶). معیار تمایز انسان‌ها در دنیا را می‌توان در بیانیه قرآن در آیه ۱۳ سوره حجرات خلاصه کرد: «ما شما را مرد و زن آفریدیم و ملت‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا شاید یکدیگر را بشناسید. قطعاً از دیدگاه خداوند شریف‌ترین شما کسی است که باتقواتر باشد». این آیه همه ابعاد وجودی بشر را بازسازی می‌کند. با آفرینش آغاز می‌شود، سپس از جفت مرد و زن خبر می‌دهد. آنگاه اینها به صورت گروه‌های بزرگتر و کوچکتر که در اینجا به ترتیب به «ملت» و «قبیله» ترجمه شده است، ادغام می‌شوند: «برای اینکه یکدیگر را بشناسید»، یا به عبارت ساده، متفاوت بودن، شناخت را ممکن می‌کند. اگر ما همانند بودیم، بدون چیزی که ما را متمایز کند، هیچ راهی برای شناخت یکدیگر یا شناخته شدن نداشتیم. نتیجه نهایی این آیه و جنبه مرکزی آن در این بحث عبارت است از: «شریف‌ترین شما از منظر خداوند کسی است که باتقواتر است». معیار امتیاز از منظر خداوند، تقوا است. خداوند نه بر اساس ثروت، ملیت، جنسیت،

یا بافت تاریخی، بلکه بر اساس تقوا امتیاز می‌دهد. بنابراین، باید از این منظر، تمام امتیازهای میان زن و زن، مرد و مرد، و مرد و زن تحلیل شود (ر.ک؛ همان: ۸۶-۸۷).

سرانجام، ودود بار دیگر بر اهمیت زمینه تاریخی در اصلاحات اجتماعی قرآن درباره زنان تأکید می‌کند و می‌گوید قرآن به موضوعات خاص عربستان در عصر نزول، واکنش نشان داده است. جالب است متذکر شویم که در قرآن هیچ اشاره‌ای به حقوق خاص زنان، مسئولیت‌های آنها و رفتار با ایشان تا پیش از دوره مدنی نشده است: «درباره زنان از تو نظر می‌خواهند. بگو: خداوند به تو درباره آنها حکم می‌دهد...» (النساء/۱۲۷). اگر در سوره‌های مکی زنی ذکر می‌شد، نماینده عمومی همه انسان‌ها بود. در دوران مدینه، اصلاحات اجتماعی خاص به رویه‌های موجود مربوط بودند و در این باب، بیشتر اصلاحات به سود زنان بوده است و هیچ اصلاح هم‌ارزی که به سود مردان باشد، پایه‌گذاری نشده بود و ظاهراً به این سبب بود که عرف مردم‌محور موجود، بیش از همه به سود خواست‌ها و نیازهای مردان تعبیه شده بود و به همین دلیل، واکنش‌های قرآنی نیاز اضطراری اصلاحات در موضوع زنان را نشان رفته بود. اگرچه قرآن به نیاز اصلاح درباره زنان در سوره‌های مدنی پاسخ داد، اما این پاسخ‌ها متضمن دلالت‌هایی برای جوامع آتی بود. به هر حال، اموری که این آیات بر آنها تأکید می‌کند، شواهد روشنی از هنجارهای محیط نزول است. در همه اموری که جنسیت در آنها مطرح بود، عربستان قرن نخست هجری از وضع مطلوب فاصله داشت. به هر روی، حتی اصلاحات قرآنی به طور کامل محقق نشد. البته این تغییرها سریع با مشکلات و بی‌رغبتی‌هایی مواجه شد (ر.ک؛ همان: ۱۴۳-۱۴۲). ودود بعضی جزئیات اصلاحات اجتماعی قرآن را از قبیل نشوز، طلاق، تعدد زوجات، شهادت، ارث و نگهداری کودک بررسی کرده است (ر.ک؛ همان ۱۵۹-۱۳۶). اما شاید مهم‌ترین و کلیدی‌ترین مسئله در این باره مطلبی باشد که در آیه ۳۴ سوره نساء درباره مردان و زنان مطرح شده است که در ادامه به صورت خاص به آن می‌پردازیم.

۲-۲) تفسیر سنتی از آیه ۳۴ سوره النساء

آیه ۳۴ سوره نساء از مهم‌ترین آیات مربوط به مسائل زنان است. ودود آن را آیه‌ای منحصر به فرد درباره روابط زن و مرد به حساب می‌آورد (ر.ک؛ همان: ۱۳۱). این امر از آن روست که در آغاز این آیه، به صراحت از قیومت مردان بر زنان به سبب خصوصیت‌هایی که خداوند برای آنها مقرر

داشته است، سخن می‌رود و در ادامه آن مطلبی درباره بهترین خصوصیت‌های زنان در مقابل مردان بیان می‌شود و سرانجام در پایان آن گفته می‌شود که مردان در برابر زنان نافرمان می‌توانند چه برخوردی داشته باشند و در نهایت، این برخورد به کتک زدن آنها هم می‌تواند بینجامد. بنابراین، چنان‌که ملاحظه می‌شود، این آیه نقشی محوری در مباحث مربوط به زنان پیدا کرده است که علمای اسلامی از بسیاری آیات دیگر به عنوان تأیید رأی خود در کنار این آیه استفاده می‌کنند. متن آیه ۳۴ سوره نساء به این شرح است: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا: مردان، سرپرست و نگهبان زنانند، به‌خاطر برتری‌هایی که خداوند (از نظر نظام اجتماع) برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده است و به‌خاطر انفاق‌هایی که از اموال خود (در مورد زنان) می‌کنند؛ و زنان صالح زنانی هستند که متواضع هستند و در غیاب (همسر خود)، اسرار و حقوق او را، در مقابل حقوقی که خدا برای آنان قرار داده است، حفظ می‌کنند؛ و (اما) آن دسته از زنان را که از سرکشی و مخالفت ایشان بیم دارید، پند و اندرز دهید! (و اگر مؤثر واقع نشد،) در بستر از آنها دوری نمایید! (و اگر هیچ راهی جز شدت عمل، برای وادار کردن آنها به انجام وظایف آنان نبود،) آنها را تنبیه کنید! و اگر از شما پیروی کردند، راهی برای تعدی بر آنها نجوید! (بدانید) خداوند، بلندمرتبه و بزرگ است».

طبری (۲۲۴-۳۱۰ ق.) معنی «قوامون» را قیام مردان بر زنان در تأدیپ آنها، در باب آنچه خدا بر آنان درباره شوهران ایشان واجب کرده است، می‌داند. دلیل آن را همان برتری می‌داند که خدا به مردان بر همسرانشان داده است، به اینکه مهریه، نفقه و کفایت امورشان بر عهده مردان است و از این رو، سخن آنان را در اموری که خدا برایشان تعیین کرده، نافذ می‌شمرد. شأن نزولی هم که برای این آیه نقل می‌کند، درباره مردی است که به همسرش سیلی زده است و همسرش به رسول خدا شکایت برده است. پیامبر حکم به قصاص می‌دهد، اما این آیه نازل می‌شود و پیامبر می‌گوید: «من چیزی اراده کردم و خدا چیزی دیگر؛ و آنچه خدا اراده کرده، خیر است» و بدینسان از قصاص صرف نظر کرد.

در ادامه، طبری «صالحات» را به معنی متدین و عامل به امور خیر، «قانتات» را به مطیع خدا و همسر و «حافظات للغیب» را به مراقبت و محافظت همسران از خود، در زمان غیبت شوهرانشان به لحاظ پاکدامنی و نیز نگهداری اموال تفسیر می‌کند. طبری «نشوز» را به معنی مخالفت زنان با شوهرانشان در اموری می‌داند که بر ایشان واجب است، از شوهرانشان اطاعت کنند. در این حالت، شوهران ابتدا آنان را وعظ دهند و اگر سودی نکرد، ترک همبستری کنند و در نهایت، اگر این هم آفاقه نکرد، آنان را به آرامی بزنند. اما اگر در هر کدام از این سه مرحله پاسخ گرفتند، جلوتر نروند (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۸۴-۸۱).

اما زمخشری (۴۶۷-۵۳۸ق.) «قوامون» را به معنی آمر و ناهی بودن شوهران نسبت به همسران، همچون فرمانروایان نسبت به رعایا، می‌داند و سبب این سیطره را تفضیل مردان بر زنان از سوی خدا می‌داند که در واقع، فضل خداست و از طریق سیطره و استفاده از قوه قهریه به دست نیامده است. در ادامه، وی مواردی را که موجب فضل مردان به طور کلی (نه صرفاً بر همسرانشان) می‌داند، برمی‌شمارد: عقل، دوراندیشی، عزم، توانایی، سواد، دلاوری و اینکه انبیاء و علما از مردان بوده‌اند، امامت کبری و صغری از آن مردان است. همچنین جهاد و اذان و خطبه نماز جمعه و اعتکاف و شهادت در موارد مربوط به حدود، قصاص، طلاق، تعداد همسران و غیره. همچنین وی «قانتات» را تنها به معنی مطیع شوهران در مورد حقوق شوهران می‌داند (ر.ک؛ زمخشری، ۱۳۸۵ق، ج ۱: ۵۲۳-۵۲۵).

طبرسی (۴۶۸-۵۴۸ق.) نیز «قوامون» را به معنی مسلط بودن شوهران بر همسران در امور تدبیر، تأدیب و تعلیم می‌داند و دلیل آن را فزونی فضل شوهران بر همسران در علم، عقل، حسن رأی و عزم می‌داند و نیز به دلیل مهریه و نفقه‌ای که به همسران می‌دهند. او نیز مانند طبری، «قانتات» را به معنی مطیع خدا و شوهران تفسیر می‌کند (ر.ک؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۷۷-۷۹).

فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶ق.) دلیل «قوام» بودن مردان بر زنان را فضل آنها در ارث می‌داند و از این رو باید، در برابر آن، مهر و نفقه به زنان دهند و نتیجه می‌گیرد که در اینجا هیچ برتری وجود ندارد، بلکه بیان کیفیت نظم است. بدین سان، فخر رازی «قوامون» را به معنی اقامه امور مربوط به همسر و اهتمام به حفاظت از او معنی می‌کند. با این حال، وی نیز در پی نقل شأن نزول این آیه، از

سلطهٔ مرد بر همسر در تأدیب او و امیر بودن و حکمروا بودن شوهر سخن می‌گوید و این امر را به سبب فضل مرد در علم و قدرت دربارهٔ همان اموری می‌داند که پیشتر از قول زمخشری نقل شد و سبب دیگر را پرداخت مهر و نفقه به شمار می‌آورد. او نیز «قانتات» را به مطیع خدا و شوهر بودن تفسیر می‌کند. وی دربارهٔ «ضرب» از قول شافعی، پس از اجرای دو مرحلهٔ پیشین، نهایتاً آن را مباح و ترک آن را بهتر می‌داند. سرانجام، وی ذکر دو صفت «علیّ و کبیر» برای خدا در پایان این آیه را از جمله به منظور تهدیدی برای شوهران در ظلم بر همسران می‌داند، چراکه همسران توانایی دفع ظلم شوهران را ندارند و این دو صفت، شوهران را تحذیر می‌دهد به اینکه خدا توانایی استیفای حقوق همسران را دارد. بنابراین، آنها نباید به اینکه بر همسران تسلط دارند و از درجهٔ بالاتری نسبت به آنها برخوردارند، مغرور شوند (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۹۸۱م، ج ۱۰: ۹۱-۸۷).

تفاسیر فوق نمونه‌ای از مهم‌ترین تفسیرهای سنتی اولیه از این آیه بود. بعدها اندیشمندان مسلمان، در موقعیت‌های مختلف، بسته به اقتضای متفاوت فرهنگی، زمانی و مکانی، از این آیه تفسیرهای متفاوتی ارائه کرده‌اند؛ از جمله می‌توان به این افراد اشاره کرد: محمد عبده (۱۹۰۵-۱۸۴۹ م)، فقیه و اندیشمند مصری و مفتی اعظم مصر که تحت تأثیر سید جمال‌الدین اسدآبادی فعالیت‌های فرهنگی و سیاسی دامنه‌داری را آغاز کرد (ر.ک؛ عبده، ۱۹۷۹م، ج ۵: ۲۱۰-۲۰۸)؛ محمد رشیدرضا (۱۹۳۵-۱۸۶۵ م)، شاگرد عبده که تقریر بیانات عبده را در تفسیر المنار آورده است (ر.ک؛ عبده، ۱۳۶۶ق، ج ۵: ۶۷-۷۵). قاسم امین (۱۹۰۸-۱۸۶۳ م)، شاگرد مشهورتر عبده، ابوالاعلیٰ مودودی (۱۹۷۹-۱۹۰۳ م)، از رهبران مشهور دینی و سیاسی پاکستان (Maududi, 2000, Vol. 1: pp.323-329)، سید قطب (۱۹۶۶-۱۹۰۶ م)، اندیشمند سلفی مصری - مؤلف تفسیر معروف فی ظلال القرآن - که در قرآن و زن بسیار مورد استناد ودود است (ر.ک؛ سید قطب، ۱۹۶۷م، ج ۴: ۳۶۴-۳۵۰)، و از میان شیعیان، به‌خصوص محمدمهدی شمس‌الدین (۲۰۰۱-۱۹۳۶ م)؛ (ر.ک؛ شمس‌الدین، ۲۰۰۱م، ج ۲: ۶۳-۷۲)، و محمدحسین فضل‌الله (۱۹۳۵-)؛ فضل‌الله، ۱۳۸۳، الف: ۱۱۱-۱۰۸ و ۱۲۰-۱۱۴؛ همان، ۱۳۸۳، ب: ۳۳-۳۶ و ۲۴۷-۲۴۶).

در تمام این سخنان، «قوام» بودن مرد بر زن به امور زناشویی منحصر شده است و هیچ‌گونه اطلاقی از آن فهمیده نشده است. استدلال‌های این اندیشمندان را در این باره، در قالب سه استدلال می‌توان

بیان کرد که البته چگونگی و میزان تأکید بر هر یک از این سه استدلال از فردی به فرد دیگر متفاوت است. استدلال اول را می‌توان نظریه سرپرستی یا ولایت الهی مرد بر زن دانست که بر مبنای آن، مرد حق سرپرستی مشروع زن را دارد، چراکه این حق به‌گونه‌ای از سرپرستی خداوند نشأت گرفته است. استدلال دوم را نظریه سرپرستی طبیعی مرد بر زن می‌توان خواند که بر مبنای آن سرپرستی مرد بر زن به اقتضای طبیعت زن است که مناسب دستور گرفتن است و طبیعت مرد که مناسب دستور دادن و سرپرستی کردن است. سرانجام استدلال سوم، نظریه فرادستی برخاسته از خیر و خوبی اکتسابی مرد است که بر مبنای آن سرپرستی مرد بر زن بر اساس دانش یا تخصص بیشتر مرد است (ر.ک؛ پزشکی، ۱۳۸۷: ۸۳-۸۵).

۲-۳) تفسیر ودود از آیه ۳۴ سورة النساء

چند آیه مشخص از قرآن اغلب برای تأیید ادعای برتری مردان بر زنان به کار رفته‌اند. آینه ودود آشکارتر از هر اندیشمند دیگری، بحث درباره این آیات را بر مبنای روش‌شناسی خاصی مطرح کرده است. در این آیات، دو واژه هست که در تفاوت نقش افراد و گروه‌ها در دنیا نشان‌دهنده ارزش است. ودود این واژه‌ها و نحوه استعمال آنها در قرآن و در فضای عمومی عدالت قرآنی را بررسی می‌کند. نخستین واژه «درجه» به معنای «مرتب، مرحله یا سطح» است که در آیه ۲۲۸ سورة بقره درباره زنان و مردان آمده است (برای آگاهی بیشتر درباره این واژه، ر.ک؛ ودود، ۱۳۹۳: ۱۳۰-۱۲۵). واژه دیگر «فصل» است که اغلب همراه «درجات» به کار می‌رود؛ همانند «درجه»، قرآن صراحت دارد که خدا بعضی از آفریده‌ها را بر برخی دیگر برتری داده است (فصل). از این برتری نیز با واژگان خاصی سخن رفته است. اولاً انسان بر سایر آفریده‌ها برتری داده شده است (الإسراء/۷۰). سپس گهگاه گروهی از مردم بر گروه دیگر برتری داده شده‌اند (البقره/۴۷ و ۱۲۲ و الأعراف/۴۰). سرانجام، بعضی از پیامبران بر سایر آنان ترجیح داده شده‌اند (الإسراء/۵۵؛ الأنعام/۸۶ و البقره/۲۵۳). ودود یادآور می‌شود که این برتری به هر حال مطلق نیست. اگرچه قرآن بیان می‌کند که بعضی از پیامبران بر دیگران برتری داده شده‌اند، همچنین می‌گوید که هیچ تفاوتی میان آنها قرار داده نشده است (البقره/۲۸۵). این مطلب نشان می‌دهد که در کاربرد قرآنی، این رجحان نسبی است. «فصل» نیز همانند «درجه» داده می‌شود تا

کسی که به او داده شده است، آزمایش شود. اگر چه بر عکس «درجه»، «فضل» با انجام اعمال خاصی حاصل نمی‌شود. تنها خدا که مالک آن است، می‌تواند آن را عطا کند و آن را به هر کس که بخواهد و به هر شکل که اراده کند، عطا می‌کند. دیگران مالک آن نیستند و نمی‌توانند بدهند، تنها می‌توانند دریافت‌کنندگان فضل او باشند (ر.ک؛ و دود، ۱۳۹۳: ۱۳۰).

یادآوری می‌شود که «فَضْل» در آیه ۳۴ سوره نساء مفهوم بیش از برتری عادی را شامل می‌شود. و دود قبل از بررسی این آیه، خاطر نشان می‌شود که این ارتباط بر مبنای دو چیز تعیین می‌شود: ۱- «برتری» داده شده چیست؟ ۲- چه چیزی از اموال خود (برای تأمین زنان) می‌پردازند؛ به عبارت دیگر، هنجار و مطلوب اجتماعی - اقتصادی چیست؟ «ب» در «بِمَا فَضَّلَ»، بای سببیه است که در عربی برای هدف یا دلیل به کار می‌رود و بین دو بخش جمله یا عبارت رابطه شرطی ایجاد می‌کند. بخش اول مشروط است و نمی‌توان جدا از بخش دوم به آن استناد کرد. بنابراین، دلالت «ب» در این جمله این است که خصوصیات یا محتوای جمله قبل از «ب» بر مبنای آنچه بعد از «ب» آمده است، تعیین می‌شود. در آیه مذکور بدین معناست که مردان «قَوَّامُونَ عَلٰی» زنان هستند. تنها اگر این دو شرط موجود باشد: اولین شرط، «برتری» است و شرط دیگر این است که آنها زنان را از اموال خود تأمین کنند: «اگر هر یک از شرطها ساقط شود، مرد قوام بر آن زن نیست» (ر.ک؛ همان: ۱۳۱).

در اینجا و دود نخست به واژه «فَضْل» می‌پردازد. آیه می‌گوید جایگاه مردان و زنان بر مبنای چیزی است که خدا ترجیح داده است. تنها یک اشاره قرآنی درباره برتری مالی وجود دارد که مشخص می‌کند خداوند برای مردان جایگاهی برتر از زنان تعیین کرده است و آن ارث است. در چارچوب یک خانواده، سهم مرد دو برابر سهم زن است (النساء/ ۷). افزون بر این، اگر آیه ۳۴ سوره نساء به برتری تعیین شده در ارث اشاره کند، این برتری مادی نیز مطلق نیست، چرا که شرط دوم قوامیت این است که «از اموال خود (برای تأمین زنان) بپردازند». بدین سان، رابطه‌ای متقابل بین حقوق و مسئولیت‌ها وجود دارد. مردان مسئول هستند از اموال خود برای تأمین زنان هزینه کنند و در پی آن دو سهم از ارث به ایشان داده می‌شود (ر.ک؛ همان: ۱۳۲-۱۳۱).

و دود با اشاره به تفسیرهای دیگر از این آیه، معتقد است نمی‌توان نادیده گرفت که بسیاری از مردان آیه فوق را گواه برتری نامشروط مردان بر زنان می‌دانند. آنها اصرار دارند که «خدا مردان را

برتر از زنان (به لحاظ قدرت و عقل) آفریده است». به هر حال، این تفسیر هم نامعتبر است، چراکه در این آیه هیچ اشاره‌ای به برتری جسمانی یا عقلانی مرد وجود ندارد و این سخن با آموزه‌های اسلامی دیگر نیز ناسازگار است. از سوی دیگر، در این آیه گفته نشده است که «آنها (جمع مذکر) بر ایشان (جمع مؤنث) برتری دارند». آیه این گونه است: «بعض (برخی از) آنها بر بعض (برخی) دیگر برتری دارند». استعمال «بعض» مرتبط با آن چیزی است که آشکارا در فضای بشری دیده شده است. تمام مردان در همه حالات بر تمام زنان برتری ندارند. بعضی مردان در بعضی حالات بر برخی زنان برتری دارند. همچنین بعضی زنان در بعضی حالات بر بعضی مردان برتری دارند. بنابراین، «فَضْلٌ» نمی‌تواند غیرمشروط باشد و آنچه خداوند برتری داده است، هنوز هم مطلق نیست (ر.ک؛ همان: ۱۳۳).

اگر «آنچه» خدا برتری داده است، مقید به مال (خصوصاً ارث) باشد، حدود و ماهیت این برتری را قرآن توضیح می‌دهد. حتی اگر «آنچه» خدا آن را برتری داده است، بیش از برتری در ارث باشد، باز هم این برتری با عبارت «بعضی از ایشان بر بعضی دیگر» مقید شده است. اما فهم بیشتر این تفاوت، نیاز به توضیح بیشتر «قوامون» دارد. «قوامون» را به معنی «مسئول، مدیر امور زنان یا حامی و هادی اخلاقی» ترجمه کرده‌اند. اما درباره شرایط کاربرد آن پرسش‌هایی مطرح است؛ از جمله اینکه آیا همه مردان «قوامون» بر همه زنان هستند؟ آیا این امر مقید به خانواده است، به طوری که مردان یک خانواده «قوامون» بر زنان آن خانواده هستند؟ یا از این محدودتر و مقید به پیوند زناشویی است، به طوری که تنها شوهران «قوامون» بر زنان خود هستند؟ تمام این احتمال‌ها مطرح شده است (ر.ک؛ همان: ۱۳۴-۱۳۳).

عموماً کسانی که «فَضْلٌ» را برتری غیرمشروط مردان بر زنان می‌دانند، قوامیت را به روابط خانوادگی مقید نمی‌کنند، بلکه آن را در وسعت جامعه به کار می‌برند. مردان، این موجودات برتر، «قوامون» بر زنان به عنوان موجودات وابسته حقیق هستند. ودود کاربرد آیه را به طور کلی درباره جامعه می‌داند، اما نه بر مبنای برتری ذاتی یا خدادادی مردان بر زنان. در مقابل، آن رابطه عملی میان زن و شوهر را به مصلحت مشترک در روابط کلی زن و مرد در جامعه تعمیم می‌دهد. عمده توجه او به مسئولیت و حقوق زنان در به دنیا آوردن فرزند است (ر.ک؛ همان: ۱۳۵-۱۳۴).

مرد و زن هر دو آفریده خدا هستند و خدا هرگز نمی‌خواهد به هیچ یک از آفریده‌هایش ستم کند. مرد و زن هر دو اعضای مهم‌ترین کانون اجتماع، یعنی خانواده هستند. خانواده با ازدواج یک زن و یک مرد شکل می‌گیرد. هر عضوی در خانواده مسئولیت‌های معینی دارد و به سبب دلایل زیست‌شناختی بدیهی، مسئولیت عمده زن، به دنیا آوردن فرزند است. مسئولیت به دنیا آوردن فرزند اهمیت بسیاری دارد و وجود بشر وابسته به آن است. این مسئولیت نیاز به قدرت جسمانی بسیار زیاد، بنیه، عقل و تعهد عمیق فردی دارد. حال که این مسئولیت، بسیار مهم و بدیهی است، به طور کلی، مسئولیت مرد در خانواده و جامعه چیست؟ برای برقراری موازنه‌ای ساده و عدالت در آفرینش و نیز اجتناب از ظلم، او نیز باید به صورت مساوی در استمرار نسل بشر مسئول باشد. قرآن مسئولیت او را «قومیت» می‌داند، سعی می‌کند مسئولیت‌های اضافی بر زن تحمیل نکند تا مسئولیت توانفرسای اولیه او که فقط از عهده او نیز برمی‌آید، به مخاطره نیفتد. مطلوب این است که هر چه او برای تحقق مسئولیت اولیه‌اش به آن نیاز دارد، باید در جامعه از جانب مرد تأمین شود. این به معنای محافظت جسمانی و معاش مادی است. در غیر این صورت، به زن ظلم جدی شده است (ر.ک؛ همان: ۱۳۵).

این امر رابطه‌ای عادلانه و در مقابل، وابسته ایجاد می‌کند. اما بسیاری از واقعیت‌های حاضر را تأیید نمی‌کند. در جوامعی مانند چین و هند که جمعیت اضافه دارند، چه اتفاقی می‌افتد؟ در جوامع سرمایه‌داری مانند آمریکا که درآمد یک نفر برای تأمین زندگی مرفه و معقول کفایت نمی‌کند، چه اتفاقی می‌افتد؟ هنگامی که زنی نازاست، چه روی می‌دهد؟ آیا او هم مانند دیگر زنان استحقاق «قومیت» را دارد؟ زمانی که مرد نمی‌تواند خانواده را به لحاظ مادی تأمین کند، چنان‌که در دوران برده‌داری و پس از آن، در آمریکا اغلب چنین بود، بر سر موازنه مسئولیت چه می‌آید؟ (ر.ک؛ همان: ۱۳۶-۱۳۵).

ودود پاسخ مشخصی به این پرسش‌ها نمی‌دهد، اما نتیجه می‌گیرد که اگر به آیه ۳۴ سوره نساء تنگ‌نظرانه نگاه کنیم، هیچ یک از این موضوع‌ها حل نمی‌شود. به همین سبب، باید قرآن تا ابد با توجه به تغییر بشر و مسئولیت متقابل مرد و زن بررسی شود. این آیه تکلیفی آرمانی برای مردان در برابر زنان برای ایجاد جامعه‌ای مشارکتی و متعادل وضع می‌کند. این مسئولیت نه بیولوژیکی و نه ذاتی است، اما ارزشمند است. باید نگرشی متمایل به مسئولیت ایجاد کنیم. به سادگی می‌توان

مواردی را دید که چنین نگرشی در کار نبوده است. چنین نگرشی نباید صرفاً به قوامیت مادی محدود شود؛ به عبارت روشن تر، این امر باید در ابعاد روحی، اخلاقی، فکری و روانی نیز اعمال شود. چنین دیدگاهی در مورد قوامیت، این امکان را به مردان می دهد که «خلیفه» بودن خود را در دنیا، چنان که خدا در آفرینش بشر مقدر فرموده است، به درستی محقق کنند. چنین نگرشی بر تفکر رقابتی و طبقاتی که نه تربیت کننده و سازنده که ویرانگر است، غلبه خواهد کرد. مردان ترغیب می شوند که خلیفه بودن خود را در دنیا، به ویژه در رابطه با زنان، یعنی به دنیاآوردندگان کودک و مریبان سنتی به انجام رسانند. آنچه را زنان از طریق به دنیا آوردن و تربیت فرزندان آموخته اند، مردان می توانند از طریق نگرش به زن و رفتار با او رفته رفته تجربه کنند (ر.ک؛ همان: ۱۳۶).

در ادامه، ودود به بررسی بقیه آیه می پردازد. نخست به واژه «قانتات»، که در اینجا برای توصیف زنان «خوب» به کار رفته است، می پردازد و می گوید این واژه اغلب به غلط «فرمانبردار» معنا شده است و بعد فرض شده که معنای آن «فرمانبردار در برابر شوهر» است. در متن قرآن، این واژه هم برای مرد (الأحزاب/ ۳۵؛ آل عمران/ ۱۷؛ البقره/ ۲۳۸) و هم برای زن (التحریم/ ۱۲ و ۵؛ الأحزاب/ ۳۴ و النساء/ ۳۴) به کار رفته است (این واژه برای غیرانسان نیز استعمال شده است (البقره/ ۱۶۶ و الروم/ ۲۷). این واژه، ویژگی یا خصوصیت فردی مؤمنان به خدا را توصیف می کند. آنها تمایل دارند یار و یاور یکدیگر و مطیع خدا باشند. این امر آشکارا با فرمانبرداری صرف مخلوقات که با واژه «طاعة» بیان می شود، تفاوت دارد. گزینش واژگان در این آیه نشان می دهد که به نظر قرآن، این واژه ناظر به واکنش عاطفی فردی است، نه «پیروی از فرمانها» بیرونی، که «طاعة: اطاعت کردن» بیانگر آن است (ر.ک؛ همان: ۱۳۷).

واژه «نشوز» نیز هم در مورد مرد (النساء/ ۱۲۸) و هم در مورد زن (النساء/ ۳۴) استفاده شده است، اگرچه برای هر یک به نحوی متفاوت تعریف شده است. به نظر ودود، از آنجا که قرآن، نشوز را هم برای مرد و هم برای زن به کار می برد، نمی تواند به معنای نافرمانی شوهر باشد. نشوز را نوعی ناهنجاری میان زوجین می توان دانست. در صورت بروز ناهنجاری، قرآن پیشنهادهایی را به عنوان راه حل های ممکن ارائه می دهد. این راه حل ها عبارتند از: ۱- راه حل لفظی، چه در میان زن و

شوهر (مانند همین مورد در آیه النساء/ ۳۴) یا در میان زن و شوهر با کمک حکم (مثل النساء/ ۳۵ و ۱۲۸). اگر گفتگوی علنی به جایی نرسید، آنگاه راه حل‌های جدی‌تری پیشنهاد می‌شود. ۲- یعنی لازم است فاصله ایجاد شود. تنها در موارد حاد و تدبیر نهایی. ۳- بنابراین، زدن مجاز است (ر.ک؛ همان: ۱۳۷-۱۳۸).

ودود دربارهٔ بازیابی سازگاری زناشویی نکات زیر را به نقل از سید قطب مطرح می‌کند. نخست اینکه قرآن اولویت را به ساماندهی روابط می‌دهد و بر اهمیت بازیابی آن تأکید می‌کند؛ به عبارت دیگر، این اقدام تنبیهی نیست که در موارد عدم توافق میان همسران صورت گیرد. دوم اینکه اگر مراحل کار به ترتیب پیشنهادی قرآن دنبال شود، این امکان وجود دارد که قبل از مرحلهٔ نهایی به سامان برسند. سوم اینکه حتی اگر به راه حل سوم برسیم، ماهیت «زدن» نباید چنان باشد که خشونت زناشویی یا کشمکش میان زوجین ایجاد شود، چراکه چنین چیزی مغایر با اسلام است (ر.ک؛ همان: ۱۳۸). آشکار است که اولین اقدام مذکور در آیه، بهترین راه حل ارائه شده می‌باشد و همان است که قرآن ترجیح می‌دهد؛ زیرا در هر دو مورد، کاربرد واژهٔ نشوز مطرح است. این مسئله با اصل عمومی قرآن دربارهٔ مشاورهٔ زناشویی (یا شورا) که بهترین روش برای حل مسائل میان دو گروه است، هماهنگی دارد. بدیهی است زمانی که قرآن می‌گوید: «گناهی بر آن دو نیست، اگر بین خود صلح کنند. صلح بهتر است» (النساء/ ۱۲۸). هدف آن، حل مشکلات زوجین و بازگشت آنها به صلح و سازگاری است. هدف، صلح و جبران گذشته است، نه خشونت و فرمانبرداری اجباری (ر.ک؛ همان: ۱۳۸-۱۳۹).

راه حل دوم، به معنای واقعی کلمه، «راندن آنها به بستر جداگانه» است. به نظر ودود، اولاً «بستر جداگانه» تنها زمانی معنادار است که زوجین مدام هم‌بستر باشند (برعکس چندهمسری که شوهر با هر یک از زن‌ها چنین رابطه‌ای ندارد) و در غیر این صورت، نمی‌تواند اقدامی معنادار باشد. افزون بر این، «بستر جداگانه» این دلالت را دارد که دست کم باید یک شب به این منوال بگذرد. در نتیجه، این دورهٔ فروکش کردن خشم به مرد و زن، هر دو، این امکان را می‌دهد که جداگانه دربارهٔ مشکل حاضر فکر کنند. بدین سان، این اقدام نیز برای هر دو طرف به صورت مساوی اشاره‌هایی دارد. از آنجا که یک شب جدایی می‌تواند به شب‌های متعدد جدایی، قبل از هر گونه چاره‌جویی انجامد، این جدایی می‌تواند

به صورت نامحدود ادامه یابد. این مسئله به این معنا نیست که مرد باید اقدام به بدرفتاری فیزیکی با همسرش کند. به عکس این امر، نوعی راه حل صلح‌آمیز متقابل یا جدایی دائمی (طلاق) را امکان‌پذیر می‌کند. طلاق نیز نیازمند زمان انتظار است و جدایی بسترها، ویژگی این انتظار است. بدین سان، این اقدام را می‌توان بخشی از زمینه عمومی اختلاف‌های سازش‌ناپذیر زوجین به حساب آورد (ر.ک؛ همان: ۱۳۹).

البته نمی‌توان نادیده گرفت که آیه ۳۴ سوره نساء پیشنهاد سوم را با استفاده از واژه «ضرب» (زدن) بیان می‌کند. ودود به استناد لسان‌العرب و فرهنگ لاین می‌گوید «ضرب» لزوماً به معنای فشار یا خشونت نیست؛ به عنوان مثال، در قرآن در عبارت «ضرب الله مثلاً...: خداوند مثالی طرح می‌کند...» به کار رفته است. همچنین زمانی که کسی جایی را ترک می‌کند یا سفری در پیش می‌گیرد، از این واژه استفاده می‌شود. اما این کاملاً مخالف با صیغه باب تفعیل این فعل، یعنی «ضرب» به معنای مکرر یا به شدت زدن است. با توجه به خشونت شدیدی که نسبت به زنان صورت می‌گرفت و در شرح حال صحابه به آن اشاره شده است و نیز به واسطه اعمالی که در قرآن محکوم شده (مثل زنده به گور کردن دختران)، ودود نتیجه می‌گیرد که باید این آیه را به معنای تحریم خشونت مهار نشده علیه زنان دانست. بدین سان، این آیه نه در مقام صدور جواز، بلکه در مقام بیان محدودیت شدید اعمالی است که علیه زنان در این مواقع به کار می‌رفت. بنابراین، مشکل خشونت داخلی کنونی در میان مسلمانان امروز، در این آیات قرآن ریشه ندارد. تعدادی از مردان پس از پیروی از پیشنهادهای قرآن و برای بازیابی سازگاری زناشویی، همسران خود را می‌زنند. هدف این مردان، صدمه رساندن است نه سازگاری. بدین سان، پس از ارتکاب نمی‌توانند برای توجیه عمل خود به آیه ۳۴ سوره نساء استناد کنند (ر.ک؛ همان: ۱۴۰-۱۳۹). اما واژه «طاعة» در این آیه نیاز به ملاحظات مربوط به زمینه متن دارد. آیه می‌گوید: «اگر آنها فرمانبرداری (طاعة) کنند، راهی علیه آنها نجوید». این جمله شرطی درباره زنان است و نه یک دستور. به نظر ودود، در پی وقوع ازدواج‌های سلسله‌جویانه که در میان مسلمانان و غیرمسلمانان در عصر نزول رواج داشت، زن‌ها مطیع شوهران بودند. به شوهران دستور داده شده که راهی علیه زنانی که مطیع هستند، نجویند (یعنی بر آنان ستم نکنند) و این تأکید بر رفتار مرد با زن است. قرآن هرگز به زنی دستور نداده است که از شوهرش اطاعت کند.

قرآن هرگز نمی‌گوید که فرمانبرداری از شوهر، ویژگی «زنان برتر» است (التحریم/ ۵) یا شرط لازم برای ورود زنان به جامعه اسلامی (در بیعت زنان) است (الممتحنه/ ۱۲). به هر حال، زن‌ها در ازدواج‌های سلطه‌جویانه از شوهرانشان اطاعت می‌کردند، عموماً به این سبب که باور داشتند شوهری که خانواده و از جمله همسرش را از نظر مادی تأمین می‌کند، سزاوار اطاعت است. حتی در چنین مواردی، عرف جامعه در عصر نزول هیچ التزامی نداشت که شوهر باید زنش را کتک بزند تا از او اطاعت کند. چنین تفسیری هیچ امکان بالقوه همگانی ندارد و با اساس قرآن و سنت، مغایر است. این امر متضمن بدفهمی شدید از قرآن، به منظور تأمین کمبود خویش‌تنداری در بعضی مردان است (ر.ک؛ همان: ۱۴۰).

در باب ارتباط نفقه و اطاعت، ودود معتقد است که می‌توان دید که حتی شوهرانی که ناتوان از تأمین همسرانشان یا بی‌میل به این کارند، معتقدند که باید اطاعت شوند. در واقع، این خصوصیت متداول ازدواج در میان مسلمانان، تنها نمونه‌ای از تصویر مردان به عنوان رهبران ذاتی است که شایسته اطاعت هستند. اعتقاد به لزوم اطاعت از شوهر، یادگاری از ازدواج‌های سلطه‌جویانه است و به تاریخ مسلمانان اختصاص ندارد. البته این نوع ازدواج گسترشی نداشته است و امروزه زوج‌ها به دنبال شریکی برای بهبود عاطفی، فکری، اقتصادی و روحی هستند. این سازگاری بر مبنای احترام و عزت متقابل است، نه بر اساس سرسپردگی زن در برابر مرد. تلقی کنونی از خانواده، واحدی دارای حمایت متقابل و آداب اجتماعی است، نه بنیانی برای به بردگی کشیدن زن به دست مردی که او را به بالاترین قیمت می‌خرد و آنگاه بدون اینکه هیچ اهمیتی برای ابعاد برتر رشد انسانی او قائل شود، تنها حوائج مادی و جسمانی او را تأمین می‌کند (ر.ک؛ همان: ۱۴۱-۱۴۲). اگر قرآن تنها این یک نوع ازدواج را مطرح کرده بود، در ارائه الگویی سازگار با نوسان نیازها و لوازم تمدن‌های در حال توسعه جهانی ناکام می‌ماند. در عوض، قرآن بر عرف زناشویی در عصر نزول متمرکز می‌شود و بر کنش‌های شوهران در برخورد با زنان، قیودی را اعمال می‌کند. قرآن در حوزه گسترده‌تر، ساز و کاری برای حل مشکلات از طریق مشاوره و حکمیت دوجانبه یا توسعه‌یافته ایجاد می‌کند (ر.ک؛ همان: ۱۴۲).

در پایان، ودود نتیجه می‌گیرد که قرآن ترجیح می‌دهد که مردان و زنان ازدواج کنند (آل عمران/ ۲۵). در ازدواج باید سازگاری وجود داشته باشد (النساء/ ۱۲۸) که به ورت دوجانبه با عشق و لطف ساخته شده باشد (آل عمران/ ۲۱). پیوند ازدواج، حفاظتی برای مرد و زن محسوب می‌شود: «آنها (جمع مؤنث) جامه شما (جمع مذکر) و شما جامه آنها هستید» (البقره/ ۱۸۷). به هر حال، قرآن احتمال مشکلی را که پیشنهاد حل آن را می‌دهد، منتفی نمی‌داند. اگر از طرق دیگر توفیقی حاصل نشد، قرآن جواز طلاق عادلانه را صادر می‌کند (همان).

۳- تغییر موضع ودود

موضع جدید ودود در کتاب جهاد جنسیت، گذشته از فضل الرحمن، متأثر از خالد ابوالفضل بیان شده که مقدمه‌ای هم بر این کتاب او نوشته است. اما علاوه بر این، موضع وی پیامد مستقیم فعالیت‌های شخصی وی در جمعیت «خواهران اسلام» و نیز شرکت کردن در همایش‌های مربوط به بیماری ایدز و آشنایی نزدیک با برخی مشکلات عملی است. ودود آگاه شده است که هرمنوتیک قرآنی وی رضایت‌بخش نیست و لازم است که از آن فراتر رود و رویکردی ناظر به زمینه متن، در پیش گیرد و به تاریخ متن مقدس توجه کند. در کتاب جهاد جنسیت، ودود برخلاف کتاب قرآن و زن، که در آن عمدتاً می‌کوشید تا جنبه فقهی قرآن را بکاود و گفتمان ظاهراً نه چندان برابری‌طلبانه آن را توجیه کند و می‌پذیرد که قرآن در آیاتی که سلطه جنسیتی مرد را تقویت می‌کنند، از زبان جنسیتی استفاده می‌کند (Maududi, 2000, Vol. 1: pp.192-193).

ودود در کتاب جدید خود، در تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء تجدید نظر می‌کند و می‌گوید: «علی‌رغم همه تلاش‌هایی که کردم و روش‌های متفاوتی که به کار بستم، از پس این آیه برنیامدم و از تفسیرم راضی نشدم» (Ibid: pp. 200-201). وی می‌گوید آنگاه که میان متن و شواهد جنبی آن اصطکاک پیش می‌آید، باید به پژوهش پویا و از روی درک، درباره متن پرداخت. وی این کار را درباره این آیه انجام داده است و به چهار مرحله تحول تاریخی رسیده است. نخستین مرحله، تحول تفسیر متنی در زمان و زمینه آن وحی است. مرحله دوم، نشان دادن تداوم تفسیر فقهی و تنوع آن در دو سه سده پس از نزول وحی است. مرحله سوم، توجه به معانی مختلف واژه «ضرب» و

امکان‌های تفسیری متفاوت است؛ کاری که وی در قرآن و زن انجام داد و نتیجه‌اش این بود که قرآن برای خشونت‌مهارنشده محدودیت ایجاد کرده است. سرانجام، مرحله چهارم که وی در جهاد جنسیت مطرح می‌کند، مبتنی بر معلومات کنونی و داده‌های صریح درباره خشونت‌مهارنشده علیه زنان و تجربه خود آنان است. اینجاست که وی علیه هر تصویری از خشونت مرد نسبت به همسرش استدلال می‌کند و هر نوع استفاده‌ای از این آیه، برای این کار را علیه اصول دیگر قرآن، به‌ویژه اصول عدالت و کرامت انسانی می‌داند (Ibid: pp. 201-204).

ودود تصریح می‌کند پیش از این معتقد بود که متن را می‌توان با توجه به برابری طلبی تفسیر کرد، اما اکنون معتقد است که معنای متن را بر اساس تجربه انسانی و عدالت اجتماعی می‌سازیم. البته وی همچنان بر این باور است که به عنوان کسی که به سنت اسلامی ایمان دارد، نمی‌تواند متن را بازنویسی کند، چراکه متن قرآن تغییرناپذیر است. اما این متن در معرض معانی متفاوت و تفسیرهای گوناگون است، چراکه متن ساکت است و نیاز به تفسیر دارد و ما در هر زمان با پرسش‌های جدید از متن آن را به سخن درمی‌آوریم (Ibid: pp. 194-195 & Ibid: pp. 204-205). اما درباره فقه، ودود معتقد است که می‌توان و باید آن را با توجه به زمانه بر اساس اصول جهان‌شمول قرآنی برای رسیدن به جامعه‌ای اخلاقی و عادلانه «بازنویسی» کرد، چراکه فقه تنها با توجه به واقعیت زنده هر زمان معنا پیدا می‌کند. در صدر اسلام، جنسیت مقوله‌ای فکری نبود و بنابراین، برای پرداختن به آن، نیاز به بازنویسی فقه است. وی مثال برده‌داری را می‌آورد که امروزه حتی محافظه‌کارترین بنیادگرایان هم خواهان بازگشت به وضعیت صدر اسلام نیستند که در آن برده‌داری امری پذیرفته و در قرآن نیز بازتاب یافته بود. برخورد قرآن با مردسالاری پیش از اسلام نیز همین گونه باید تلقی شود. مردسالاری در عین اینکه در قرآن بازتاب یافته، انعکاسی از جامعه آن زمان بود و قرآن کوشیده تا آن را مهار کند. بنابراین، فقه امروزی نیز باید، مانند برده‌داری، آن را کاملاً کنار نهد تا به جهان‌شمولی هدایت قرآنی خدشه وارد نیاید (Ibid: pp. 205-206).

بدین سان، ودود خود پیشگام نقد آرای پیشین خود می‌شود و به نظر می‌رسد با چنین برداشتی به آرای فمینیست‌های سکولاری، مانند فاطمه مرنیسی نزدیک می‌شود. رویکرد جدید ناظر به زمینه متن ودود مبتنی بر بازناندیشی قرآن به منزله کلام خداست. وی تصریح می‌کند که

«تنها متن، نمایانگر الوهیت نیست» و «قرآن، خدا نیست» (Ibid: pp. 201-208). ودود به پیروی از خالد ابوالفضل می‌گوید زبان واسطه انسانی ناکاملی است و اگرچه خدا از این واسطه به طور کامل استفاده کرده، ولی خود این واسطه کامل نیست (Ibid: p. 208).

نکته دیگری که ودود بر آن تأکید دارد، رویکرد اخلاقی است. آیا امری به دلیل اینکه خدا گفته، خوب است؟ یا اینکه چون ذاتاً خوب است، خدا بدان فرمان داده است؟ بنابراین، اگر فهم اخلاقی یا وجدانی کسی با آنچه متن می‌گوید، مخالف باشد، چه باید کرد؟! البته ودود در اینجا جانب اخلاق و وجدان را می‌گیرد. این نیز مسئله دیگری است که در تاریخ اسلام تازگی ندارد و به نزاع میان اشاعره و معتزله درباره حُسن و قبح عقلی و شرعی بازمی‌گردد. در پرتو این نزاع، ودود موضع پیشین خود را بازنگری می‌کند و معتقد است که نباید قرآن را به عنوان متنی نهایی و ثابت در نظر گرفت، چراکه خواننده آن ذهنیت ثابتی ندارد: «اگر وحی در قالب متن باید به زبان بشری بیان شود تا انسان آن را فهم کند، بنابراین، ممکن نیست وحی امری غایی باشد. البته این سخن بدان معنا نیست که وحی از منشاء الهی سرچشمه نگرفته است» (Ibid: p. 214). بنابراین، ودود بر مبنای تفکر اعتزالی، با ارائه پرسش‌های جدید و با یاری گرفتن از ابزارهای جدیدی مانند جنسیت و مطالعات مقایسه‌ای ادیان، مبنایی نو می‌سازد که آن را می‌توان گرایشی نومعتزلی تلقی کرد.

نتیجه‌گیری

جستجوی وثاقت، سردرگمی و مبنانگرای بی‌مشکلات عامی است که گریبانگیر همه فمینیست‌های مسلمان است. پروژه فمینیست اسلامی معمولاً با بررسی مجدد برداشت‌های مردانه کهن از متون دینی، تأکید بر آیاتی با درونمایه برابری جنسیتی و تفسیر دوباره متونی با افاده برابری جنسیتی نه چندان روشن، بر اساس دیدگاهی موافق با زنان شکل می‌گیرد. محققان مسلمان فمینیست در مقایسه با هم‌تایان مسیحی خود با محدودیت بیشتری مواجه هستند. فمینیست‌های مسیحی از سنت روش نقد تاریخی در درون الهیات مسیحی برخوردارند و این امر به آنها اجازه می‌دهد که کتاب مقدس را متنی نوشته انسان، به‌ویژه مردان تلقی کنند. اما در اسلام مسلمانان شیعه و سنی، حتی اگر با متن حدیث موافق نباشند، همگی وثاقت قرآن را به عنوان کلام خدا می‌پذیرند. به

همین دلیل، کسانی که در اسلام درباره جنسیت تحقیق می‌کنند، اغلب روش‌شناسی خاصی را برمی‌گزینند که بر تحلیل متن متمرکز است و بر شواهدی تکیه می‌کنند که آنها را در ارائه برابری جنسیتی یاری می‌رسانند. اما معدودی از این محققان درباره مفهوم «کلام خدا» یا وحی بازاندیشی کرده‌اند. آنها بر این باورند که این بازاندیشی می‌تواند به آنها در فراتر رفتن از محدودیت‌های الهیات کمک کند و آنها را قادر می‌سازد که گفتمان ظاهراً مردمدار قرآن را بدون آنکه گرفتار محاجه‌های الهیاتی یا سردرگمی شوند، بررسی کنند. آنها بدین شیوه می‌توانند این مردمداری را به مثابه امری تاریخی و زمینه‌مند تلقی کنند تا امری ابدی و الهی. این بازاندیشی برای فمینیست‌های مسلمانی که می‌خواهند نه از ایمان خود و نه از آرمان برابری جنسیتی خویش چشم‌پوشی کنند، اهمیت دارد. این بازاندیشی، اتفافی تازه و خارج از دایره اسلام نیست و سابقه آن به قرون نخستین تفکر اسلامی و نزاع اشاعره و معتزله درباره خلق قرآن بازمی‌گردد. نوشتن از موضع ایمان، انگیزه‌ای مهم است، اما آنگاه که این موضع به رهیافتی مبدل می‌شود که می‌خواهد به هر شکل ممکن برابری جنسیتی را به مثابه هنجاری که قرآن بنا نهاده است، به کرسی نشاند و سخت‌گیری را در تحلیل به کنار می‌نهد و شکل عقیده‌ای جزمی به خود می‌گیرد و در نتیجه، روایت‌های سردرگم پدید می‌آورد که قابل دفاع نخواهد بود. روش‌شناسی آمنه ودود دو مشکل اساسی دارد: یکی اینکه چندان به تحلیل ناظر به زمینه آیات توجه ندارد و تمرکز بیش از حد بر تفسیر زبانی دارد و دیگر اینکه پراکنده‌گزینی می‌کند و از آیاتی که نظرگاهی مردمدار دارند، چشم می‌پوشد. این امر به‌ویژه در بحث وی از معانی «ضرب» آشکار است که گویی هیچ توجهی به زمینه آیه و فضای اجتماعی رایج آن روزگار ندارد.

توجه به بُعد فقهی قرآن لازم است، اما نباید چشم‌بسته گفتمان قرآن را اساساً فقهی در نظر گرفت. ودود به خوبی به برابری معنوی میان مرد و زن در آیات مربوط به آغاز خلقت، مقام خلیفه الهی و نیز مسئولیت یکسان در برابر کرده‌های خود توجه می‌کند، اما درباره آیات فقهی چندان توجهی به زمینه آنها نمی‌کند و آنها را خارج از زمینه فرهنگی خود بررسی می‌کند. از همین روست که ودود در کتاب جهاد جنسیت موضع و روشی جدید و کاملاً متفاوت با تفسیر موافق زنانه‌اش در کتاب قرآن و زن در پیش می‌گیرد. او صادقانه روش‌شناسی کتاب نخستش را

نمونه‌ای از «دخل و تصرف تفسیری» می‌خواند (Wadud, 2006: p.200). البته این سخن بدان معنا نیست که وی در کتاب نخست خود صادقانه عمل نکرده است یا نظر او در آنجا پیامد راهبردی فریبکارانه بود. باید به مشکلات و پیچیدگی‌های حفظ و تأیید موضعی که نه می‌خواهد از ایمان دست بشوید و نه از برابری جنسیتی، توجه داشت.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۸۱). *خدا و انسان در قرآن*. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بارلاس، اسماء. (۱۳۹۲). «بازخوانی متن مقدس از منظر زنان؛ تفسیر آمنه ودود از قرآن». *آینه پژوهش*. ترجمه مهرداد عباسی و متین‌السادات موسوی. سال ۲۴. شماره ۱ (پیاپی ۱۳۹). صص ۲۱-۳۲.
- البیومی غانم، ابراهیم و صلاح‌الدین الجوهری. (۲۰۰۸ م.). *الإمام محمد عبده؛ مائة عام على رحيله*. القاهرة و بیروت: دارالكتاب المصری و دارالكتاب اللبنانی.
- پزشکی، محمد. (۱۳۸۷). *صورت‌بندی مطالعات زنان در جهان اسلام*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- رازی، فخرالدین. (۱۹۸۱ م.). *تفسیر کبیر*. بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، جارالله. (۱۳۸۵ ق.). *الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل*. القاهرة: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- سعید، عبدالله. (۱۳۸۵). «فضل الرحمن و اندیشه‌های وی در باب فهم و تفسیر قرآن». *مدرسه*. ترجمه مهرداد عباسی. سال ۱. شماره ۴. صص ۷۶-۷۱.
- شاذلی، سید قطب. (۱۳۸۶ ق.). *فی ظلال القرآن*. چاپ پنجم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- شمس‌الدین، محمد مهدی. (۲۰۰۱ م.). *مسائل حرجة فی فقه المرأة*. چاپ سوم. بیروت: المؤسسة الدلیة للدراسات و النشر.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ ق.). *مجمع البیان*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طبری، محمدبن جریر. (۱۴۱۵ق.). *جامع‌البيان*. تصحیح صدقی جمیل العطار. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

عبده، محمد. (۱۳۶۶ق.). *تفسیر القرآن الکریم المشتهر باسم تفسیر المنار*. تألیف محمد رشیدرضا. القاهرة: دار المنار.

_____ . (۱۹۷۹ق.). *الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده*. جمعها وحققها و قدّم لها محمد عماره. بیروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

فضل‌الله، محمدحسین. (۱۳۸۳) «دنیای زن در گفتگو با علامه سیدمحمد حسین فضل‌الله». *دفتر پژوهش و نشر سهروردی*. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

_____ . (۱۳۸۳). *اسلام، زن و جستاری تازه*. ترجمه مجید مرادی. قم: بوستان کتاب.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۸۹). *کشف الأسرار و عدّة الأبرار*. معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری. به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت. چاپ هشتم. تهران: انتشارات امیرکبیر. ودود، آمنه. (۱۳۹۳). *قرآن و زن*. ترجمه اعظم پویا و معصومه آگاهی. تهران: انتشارات حکمت.

Ali, Kecia, et all. (2012). *A Jihad for Justic: Honoring the Work and Life of Amina Wadud*. USA: 48HrBooks. Available at: www. 48HrBooks.com.

Aysha Hidayatullah. (2009). "Inspiration and Struggle: Muslim Feminist Theology and the Work of Elisabeth Schüssler Fiorenza". *Journal of Feminist Studies in Religion*. Vol. 25. No. 1. Pp. 162-170.

Farid, Esack. (2002). *Quran, Liberation & Pluralism; An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: OneWord Publishers.

Fazl ul-Rahman, Mohammadhossien. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

_____ . (1980). *Majore Themes of Qur'an*. Chicago: Bibliotheca Islamica.

Haddad, Yvonne Yazbeck and John Sposito. (2001). *Daughters of Abraham; Feminist Thought in Judaism, Christianity and Islam*. Gainesville: University Press of Florida.

Khaled Abou el-Fadl. (2007). "Foreword" in Amina Wadud. *Inside the Gender Jihad: Womens Reform in Islam*. Oxford: OneWord Publishers.

- Maududi, Abul a'La. (2000). *The Meaning of the Quran*. English rendering by Ch. Muhammad Akbar. Edited by A.A. Kamal. Lahore: Islamic Publications Limited.
- Saeed, Abdullah. (2006). *Interpreting the Quran; Towards a Contemporary Approach*. London & New York: Routledge.
- Sharify-Funk, Meena. (2008). *Encountering the Transnational: Women, Islam and Politics of Interpretation*. Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Wadud, Amina. (2006). *Inside the Gender Jihad; Reform in Islam*. Oxford: OneWord Publishers.
- www.hds.harvard.edu/people/faculty/elisabeth-schuessler-fiorenza.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی