

Explanation and Criticism of the Interpretation of Women's Readings of the Qur'an on "Justice as a Theological Basis for Interpretation"

Mohsen Badreh  *

Assistant Professor, Department of Family and Women Studies, Alzahra University, Tehran, Iran

Kosar Mirzaei 

Ph.D. Student of Islamic Women Studies, University of Religions, Qom, Iran

Abstract

Adl, as one of the theological foundations of reading the relationship between the two sexes from the perspective of the Holy Quran, has found a special place among Muslim women thinkers. In such a way that one of the main foundations of modern feminist readings of the Holy Qur'an is reliance on justice as a theological basis, new-thinking women consider the condemnation of femininity in traditional interpretations as a result of the centrality of hadiths in the interpretation of the Qur'an, the human mistakes of the commentators, and not considering the gradual approach of the Qur'an towards equality. Some Shiite mujtahids, by accepting the same human identity of both sexes, consider justice in adopting appropriate approaches to gender differences in the form of rights and duties, in individual, family, and social fields. In this context, neo-thinking women believe in egalitarian justice and Shia thinkers believe in meritorious justice. This research examines the justice between the two sexes in the Qur'an from the point of view of Shia thinkers and feminist readings using an analytical-applied method.

Keywords: Justice, Deserved Justice, Equal Justice, Female Interpretation.

* Corresponding Author: m.badreh@alzahra.ac.ir

How to Cite: Badreh, M., Mirzaei, K. (2023). Explanation and Criticism of the Interpretation of Women's Readings of the Qur'an on "Justice as a Theological Basis for Interpretation", *A Research Journal on Qur'anic Knowledge*, 14(53), 169-200.

Introduction

Qur'anic layers and levels are of two types in terms of existential or epistemological levels: 1. "Layers of ontology" are verses of the Qur'an; it is possible to look at them from an ontological point of view and discuss them. 2. There are "epistemological and cognitive layers" that can be examined and explored epistemologically. There is definitely a deep connection between these two layers. Based on the Quranic teachings and religious and mystical principles, the heavenly books extend from the earth to the sky in terms of ontology and levels of existence.

In terms of ontological levels, the heavenly books, especially the Qur'an, have traveled from the world of God to the world of matter in the arc of descent and nervousness. Regarding the origin and existential position of the revelation of the Qur'an, the honorable verse says: "Say: The Holy Spirit descended from your Lord with truth" (Nahl/102); that is, the truth of the Qur'an from the existence level of the Lord, the perfect human being, that is, the existence truth of the Holy Prophet (PBUH), which is referred to as "From your Lord" in the verse, has started the arc of descent and has gone through the levels of existence until it finally rests on the heart of the Messenger of God (PBUH).

Thus, the holy books and the Quran which is the most complete one, have different existence fields; and they have a special effect in every world.

Therefore, the Qur'an has an exterior and an interior in every sphere of existence, which is caused by the apparent difference in the world of the sense of appearance; and illusory, imaginary conceptual perception in the world of inner sense; and intellectual perception in the order of reason; and intuitive perception is at the level of the heart and soul (and higher, such as the head, hidden and secret) of its audience. In the "realm of reason" its audience is intellectual angels, just as in the "realm of matter" its audience is humans and human societies.

And human societies are divided into three categories in the Qur'an: believers, hypocrites, and infidels. The reason for the existence of different names for the holy book of Muslims (such as: Qur'an, Kitab Mubin, and Noor) and the difference in its effect on the audience is the same issue. Our Qur'an is healing and mercy for the

believers, and does not increase the wrongdoers except by loss" (Al-Isra', 82).

The truth of the Qur'an has a name in every world. And in the "realm of reason" are the same divine names and attributes that are mentioned in the verse "He said, 'O Adam, inform them of their names'" (Al-Baqarah/33).

Thus, in every world, a prophet is sent by God to the creatures of that world, who is the divine caliph in that world and the mediator of grace to that world. And the creatures of every world after bringing a scientific miracle (heavenly book according to that world) acknowledge the prophethood of that divine caliph, and the main miracle is the same scientific miracle that is presented to them in the form of knowledge of divine names and truth; up to the world of matter where divine miracles are presented to them in the form of holy books. The divine books are the books of guidance and actualization of the perfections of human beings, and since the people who are the audience of these books have different talents and show different reactions to the facts (faith or denial), then those who are guided are also different.

This article explains the different cognitive levels of the divine book of the Qur'an and the different classes of its audience and those who are guided, with the intention of explaining the cognitive and epistemological layers of the Qur'an and the types and levels of their audiences and their characteristics, as well as the extent to which those who are guided take advantage of specific Quranic guidance.

Research background

Some aspects of the issue, but not its entirety, have been addressed in articles. In this statement, it is pointed out that the back and inside of the verses of the Quran or the need to be familiar with different sciences to benefit from the teachings of the Quran, such as:

1. The article "Man's Need for Scientific and Epistemological Expertise in Understanding the Inner and Deep Layers of the Qur'an" (Ramadani, 1400).
2. The article "Hidden Layers in the Holy Quran" (Ahadi Nasab, 2019).
3. The article "Zhor and Batin of the Holy Qur'an" (Kalantari, 2002).

The innovation of this article, apart from distinguishing between understanding the Qur'an and benefiting from the guidance of the Qur'an, is that it has first separated between the ontological layers of the Qur'an and its epistemological layers; then, the explanation of the epistemological layers of the Quran, their classification, and the description of the characteristics of each layer and the level of its audience, and the special guidance of each one have been discussed.

Research Methodology

The current scientific research is a mixed type of research; which is a combination of the use of narrative-argumentative methods as well as descriptive and analytical data processing. The result of using this method is the revelation of the invisible layers of interpretive and ideological topics; so that through them the audience of every layer of cognitive layers of the Quran is known; and the extent of their benefit from their special leadership level should be clarified. In this research, the data has been collected by the library method and by using the study and receipt from the electronic, print, and software libraries, as well as the information available on the Internet, and it has been explained with a descriptive-analytical method.

Conclusion


I will focus on the difference between understanding the Qur'an and benefiting from the guidance of the Qur'an. First, the layers of cognitive existence and epistemology of the Qur'an were separated, and while giving an overview of the layers of cognitive existence of the Qur'an, the main discussions were focused on the detailed explanation of the epistemological layers of the Qur'an based on the verses of the Holy Qur'an and the traditions of the Innocents (AS), which include from: "Zahr order (appearance), batin order (inside) and Hadd order and Mutala order. Then the levels that were mentioned in other hadiths (statements, allusions, subtleties, and facts) were compared with the previous levels. Then, the types of Quranic guided ones (Muslims, believers, pious and pure) and their characteristics were explained.


Finally, the amount of benefit of each of them from the Quranic teachings and its guidance; it means benefiting from the appearance of words and concepts only (Muslims) or, in addition, taking away deep meanings (believers); or in addition to that, reaching the level of

knowledge of the pious; or in addition to that, reaching the stage of intuition of Quranic truths and higher (purification) was explained with the help of Quranic verses, which is a novel and new thing in its kind.



تبیین و نقد ابتدای خوانش‌های زنانه از قرآن بر «عدل به مثابه یک مبنای کلامی برای تفسیر»

محسن بدره *  استادیار گروه مطالعات خانواده و زنان، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

کوثر میرزایی  دانشجوی دکتری مطالعات اسلامی زنان، دانشگاه ادیان، قم، ایران

چکیده

مسأله عدل به مثابه یکی از مبنای اصلی کلامی در زمینه خوانش مناسبات میان دو جنس از منظر قرآن کریم در میان اندیشه‌ورزان زن مسلمان جایگاه خاصی پیدا کرده است. به گونه‌ای که یکی از مبنای اصلی خوانش‌های زنانه‌نگر نوین از قرآن کریم، اتکای بر عدل به مثابه یک مبنای کلامی است. دغدغه زنان نواندیش مسلمان نسبت به عدل و زدودن خوانش‌های مذکر محور از قرآن، سبب شده است ایشان، نکوهش زنانگی و درجه دومی بودن زن در تفاسیر سنتی را معلول محوریت احادیث در تفسیر قرآن کریم، اشتباهات انسانی مفسرین و در نظر نگرفتن رویکرد تدریجی قرآن برای اصلاح جامعه به سمت برابری بدانند. در مقابل برخی مجتهدین شیعی، با قبول هویت انسانی یکسان دو جنس، عدالت را در اتخاذ رویکردهای متناسب با تفاوت‌های جنسیتی در قالب حقوق و تکالیف، در حیطه‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی می‌دانند. بنابراین هر دو دیدگاه عدالت خداوند نسبت به زنان در قوانین را مطمح نظر دارند ولی زنان نواندیش قائل به عدالت مساواتی و متفکران شیعی، عدالت استحقاقی هستند. این پژوهش به روش تحلیلی-تطبیقی، عدالت در روابط بین دو جنس در قرآن از نظر اندیشمندان شیعه و خوانش‌های زنانه‌نگر را بررسی می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: عدل، عدالت استحقاقی، عدالت مساواتی، تفسیر زنانه.

۱. مقدمه

در بررسی جایگاه عدل در آیات مربوط به زنان دو رویکرد قابل مشاهده است. رویکرد اول تفسیر شیعیان است که عدل را از اصول دین و امری نفس‌الامری می‌دانند. متن عادلانه و حکیمانه قرآن توسط خداوند بر پیامبر نازل شده، لذا تفاوت در احکام و نقش‌های جنسیتی آیات، نسبت به زنان و مردان نیز عادلانه است. تفاوت در هویت جنسیتی، نقش‌های اجتماعی و خانوادگی، مبتنی و برآیند دو امر هویت انسانی مشترک و تفاوت‌های زیستی و جنسیتی میان زن و مرد است. متفکران شیعی وجود هویت انسانی مشترک و هویت جنسی و جنسیتی متفاوت را مهم‌ترین لازمه حیات بشری معرفی می‌کنند که نه تنها موجب ظلم به هیچ کدام از دو صنف نیست بلکه به طرز ماهرانه، بیانگر تناسب تکوین و شریعت برای نظام‌بخشی به زندگی انسان در این جهان است. در این رویکرد از سویی هویت انسانی یکسان، موجب همسانی در آفرینش، مصالح، حقوق و تکالیف مشترک، مجازات و پاداشی یکسان برای هر دو جنس است. از سوی دیگر هویت زیستی و ویژگی‌های متمایز مربوط به هر جنس، مصالح متفاوتی برای ایشان در جمیع ابعاد فردی، خانوادگی و اجتماعی در حیطه حقوق و تکالیف رقم می‌زند. بنابراین اتخاذ موضع عادلانه الهی مستلزم لحاظ این تفاوت‌های تکوینی در زمینه تشریح قوانین و عین عدالت است (آقاجانی، ۱۳۸۸) رویکرد زنانه‌نگر، عدالت را همچون اکثر فمینیست‌ها به برابری و تساوی بین دو جنس (ر.ک؛ مرنیسی، ۱۹۹۷: ۴۹) و از نوع عدالت مساواتی تعریف می‌کند. ایشان به منظور این که از طرفی بتوانند بنابر علقه مسلمانی خویش، روش قرآن را در برخورد با زنان، عادلانه بدانند و از طرفی بتوانند تفاسیر سنتی مبتنی بر سلسله‌مراتب در نقش‌های خانوادگی را رد کنند و از آیات با مضامین به ظاهر مردسالارانه قرآن تأویل تساوی طلبانه و برابری خواهانه داشته باشند، توجیحات متفاوتی همچون بافت‌مندسازی تاریخی، طرح‌واره توحیدی و روش درون‌متنی را مطرح می‌کنند (ر.ک؛ هدایت‌الله، ۱۴۰۰: ۱۶۳). ایشان سعی می‌کنند آیات را به گونه‌ای تفسیر و تأویل کنند که بیانگر برخورد عادلانه به معنای برابری طلبانه قرآن بین زنان و مردان باشد و اگر به دلایلی نتوانند تساوی در برخورد با زنان

و مردان را در آیات قرآن ثابت کنند، آن آیات را با روش‌های مختلف همچون با توجه به بافت تاریخی آن زمان، به‌عنوان شروعی بر حرکت تدریجی قرآن به سمت عدالت‌خواهی نسبت به زنان می‌دانند (ر.ک؛ هدایت‌الله، ۱۴۰۰: ۱۷۷). برای دست‌یابی به نقطه عطف تشخیص تفاوت دو رویکرد و نقد "خوانش‌های زنانه‌نگر"، باید به تفاوت تعریف عدالت و ابتدای آن بر اصل تفاوت‌های دو جنس در تنظیم قوانین پرداخته شود. به‌عبارت‌دیگر نقطه مرکزی تفاوت این دو رویکرد تحقق عدالت بین دو جنس بر اساس «برابری حقوقی» و یا «تفاوت‌های حقوقی» مبتنی بر استحقاق شخص است. (ر.ک؛ هدایت‌نیا: ۱۳۹۳) هرچند اصل عدالت در حقوق خانوادگی به تفاوت‌های جنسیتی برمی‌گردد ولی تأثیر مقتضیات زمان بر حقوق مبتنی بر تفاوت‌ها را باید مورد دقت قرارداد. بدین ترتیب از طرفی نمی‌توان صرفاً به‌دلیل بافت تاریخی زمان نزول آیات و همچنین تغییرات پرشتاب مدرنیته، تفکرات برابری‌طلبانه زنان مفسر را پذیرفت و از طرف دیگر؛ نمی‌توان باوجود تحولات زمان، منکر برخی تغییرات در جایگاه زنان شد. بنابراین باید در هر موضوع حقوقی بین دو جنس، مقتضیات زمان با ملاک و معیار عدالت مبتنی بر تفاوت‌های جنسیتی لحاظ گردند تا همچنان خانواده بتواند به شکل ایده‌آل با ارتباط مکملی دو جنس، خود را بازیابی و سامان ببخشد.

۱-۱. پیشینه پژوهش

پرداختن به عدل، به‌عنوان ملاک سنجش صحت قوانین در سراسر اندیشه‌های بشری مخصوصاً روابط بین دو جنس بسیار حائز اهمیت است. پیرامون این مسأله از منظر مفسران زنانه‌نگر به صورت اختصاصی پژوهشی صورت نگرفته، گرچه این بحث به صورت پراکنده در کتب و مقالات معدودی مورد بررسی قرار گرفته است. از این میان، کتاب *گفتگویی میان اسلام و فمینیسم* اثر محسن بدره (۱۳۹۵) به بررسی نظرات زنان نواندیش می‌پردازد. در صورتی که، تمرکز این مقاله بر بحث عدالت در جایگاه این اندیشمندان و مقایسه با متفکران اسلامی است. اثر دیگر *صورت‌بندی مطالعات زنان در المیزان* اثر محمدرضا کدخدایی و محمدرضا زیبایی‌نژاد است که به تحلیل و طبقه‌بندی اندیشه علامه

تبیین و نقد ابتدای خوانش‌های زنانه از قرآن بر...؛ بدره و میرزایی | ۱۷۷

در موضوع زنان پرداخته و هدف نهایی آن تبیین نظام فکری علامه طباطبائی در موضوع مطالعات زنان به منزله یک میان‌رشته قابل‌مقایسه با رشته‌های رایج علمی است. تمامی مفسران شیعه و زنانه‌نگر برای اثبات حقانیت دیدگاه تفسیری خویش به اصل عدالت استناد می‌کنند. ولی تاکنون هیچ اثر مکتوبی به صورت مستقل به بحث درباره مفهوم و مبانی عدالت در روابط بین دو جنس اختصاص نیافته بود. مقاله حاضر، تنها اثری است که به صورت متمرکز بر بحث از عدالت به مثابه یک مبانی تفسیری بین دو جنس در آثار اندیشمندان شیعی معاصر و مقایسه آن با خوانش‌های زنانه‌نگر پرداخته است.

۱-۲. روش پژوهش

روش این پژوهش، تحلیلی-تطبیقی و انتقادی است؛ زیرا مسئله این پژوهش چه در اندیشه مفسران شیعی معاصر و چه ادبیات مفسران زنانه‌نگر، به ساختاری بزرگ تعلق داشته و میان ترکیب‌بندی ساختار و کارکردهای عناصرش مشابهت‌های اساسی وجود دارد (ر.ک؛ پاکتنچی، ۱۳۹۱: ۱۱۰).

۲. مفهوم‌شناسی

۱-۲. تعریف عدل

به کار بستن عدالت اسحقاقی و مساواتی در بررسی مسئله زنان، نتایجی متفاوت و گاه متعارض را در فهم عادلانه بودن مسائل در پی خواهد داشت. با مبنا قرار گرفتن هر یک در وضع قوانین، سرنوشت جوامع می‌تواند به دو سمت جداگانه و متضاد کشیده شود.

۱-۲-۱. عدل در لغت

«عَ (ع) مقابل ستم، مقابل بیداد. داد. «مقابل جور، ضد جور، نقیض جور». «مقابل ظلم، قسط، عدالت، انصاف، امری بین افراط و تفریط. داوری به حق. صفتی از صفات خدای تعالی است و آن در حضرت اقدس الهی مثل برّ است. عدل صفتی است که به واسطه آن دنیا و مافی‌ها قرار و پایدار است». «عدل در معنای مصدری خویش؛ داد دادن است» (دهخدا، ۱۳۴۱،

ج ۳۲: ص ۱۲۲-۱۲۱) «داد کردن، نهادن هر چیزی به خود، حد متوسط میان افراط و تفریط در هر یک از قوی» (معین، ۱۳۷۹: ۲۲۸۳).

۲-۱-۲. معنای اصطلاحی عدالت

۲-۱-۲-۱. عدالت استحقاقی

در این دیدگاه، عدالت به معنای «تناسب» و وضع قوانین متناسب با استحقاق و شرایط افراد است. (ر.ک؛ هدایت‌نیا، ۱۳۹۳: ۴۴). متفکران شیعی قائل به این نوع عدالت و کاربرت آن در وضع و اجرای قوانین اسلامی در حوزه‌های مختلف، من جمله قوانین مربوط به زنان هستند. طباطبائی عدالت را این گونه تعریف می‌کند: «معنای اصلی عدالت اقامه مساوات میان امور است اینکه به هر امری آنچه سزاوار است بدهی تا همه امور مساوی شود، و هر یک در جای واقعی خود که مستحق آن است قرار گیرد». تعریف عدالت به میانه‌روی و اجتناب از دو سوی افراط و تفریط در هر امری، در واقع معنا کردن کلمه به لازمه معنای اصلی آن است (ر.ک؛ طباطبائی، ج ۱۲: ۴۷۷).

مطهری نیز رعایت حقوق افراد و عطاء کردن حق به ذی‌حق را عدل می‌داند. در این معنا در برابر ظلم قرار گرفته است (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۸۶: ۸۲).

۲-۲-۱-۲. عدالت مساواتی

در این دیدگاه، عدالت به «مساوات» تعریف شده است. عدالت در اسناد بین‌المللی و قوانین برخی از کشورها نیز به معنای مساوات است. ردپای عدالت مساواتی را می‌توان از اعلامیه جهانی حقوق بشر (مواد ۲، ۱۶) و کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان مشاهده نمود (ر.ک؛ هدایت‌نیا، ۱۳۹۳: ۴۵). برخی زنان نواندیش در کشورهای مسلمان سعی دارند به اثبات برسانند که عدالت بکار رفته در مفاهیم قرآنی و آرمان‌نهایی روابط دوجنس از نظر حقوقی و اجتماعی، عدالت مساواتی است.

از نظر مطهری «برابری حقوق زن و مرد از نظر ارزش‌های مادی و معنوی یک چیز است و همانندی و هم‌شکلی و همسانی چیز دیگر. در این نهضت عمداً یا سهواً تساوی

تبیین و نقد ابتدای خوانش‌های زنانه از قرآن بر...؛ بدره و میرزایی | ۱۷۹

به جای تشابه به کار رفت و برابری با همانندی یکی شمرده شد، انسان بودن زن موجب فراموشی زن بودن وی شد.» (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۳۰). ترجیح نویسندگان در این نوشتار با عدالت استحقاقی است.

۲-۱-۳. عدل خانوادگی

مطهری، عدل تشریحی را در چهار حیطه عدل خانوادگی، قضایی، اصلاحی اجتماعی و سیاسی تقسیم‌بندی می‌کند. نوع ارتباطات دو جنس در بستر خانوادگی و تبیین روابطشان بر اساس عدل، دلیل اهمیت عدل خانوادگی است. ایشان معتقدند که اصل عدل به طور ثابت، روح حقوق اسلامی بوده و پیکر آن بسته به موضوعات مختلف، متغیر خواهد بود. در نتیجه، اصل عدالت، روح حاکم بر حقوق خانوادگی و رابطه متقابل دو جنس است (ر.ک؛ نصری، ۱۳۸۲: ۲۱۶) اسلام قائل به «عدم تشابه حقوق خانوادگی زن و مرد» است و بر اساس حقوق اولیه متفاوتی که دارند، دو جنس در جایگاه همسری، وظایف و حقوق خاصی پیدا می‌کنند (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۷۸: ۱۶۱).

۲-۲. تفسیر زنانه

برخی اندیشمندان مسائل زنان، معتقدند سه عامل پیش‌فرض‌های کلامی مفسران، بکارنگرفتن هرمنوتیک در تفسیر قرآن و بی‌توجهی به ماهیت جنسیتی زبان قرآن باعث می‌شود قرائتی مردسالارانه از قرآن محقق گردد و این نوع از تفسیر آیات و احکام موجب مشروع جلوه دادن حاکمیت مردان بر زنان می‌شود (ر.ک؛ ودود، ۱۳۹۴: ۱۹۱). بنابراین کاستی‌های روش‌شناختی در این گونه مطالعات را دلیل برداشت‌های نادرست و مردسالارانه از آیات مربوط به زنان می‌دانند. بدین صورت که روش تفسیر ترتیبی مفسران سبب می‌شود آیات مربوط به زنان بدون توجه به آیات قبل و بعداز آن تفسیر گردند. لذا با این روش انسجام ساختاری و مضمونی قرآن حفظ نخواهد شد و نمی‌توان ترسیم صحیحی از جایگاه زن در عصر نزول ارائه داد، در نتیجه نمی‌توان احکام لازم برای زن مسلمان در عصر حاضر را پیش‌بینی نمود. علاوه بر این، نباید از تأثیر مستقیم پیش‌فرض‌های ذهنی، تمایلات، منافع،

بافت و محیط زندگی افراد در فهم ایشان از قرآن غافل شد و چون تقریباً تمامی مفسران قرآن مرد بوده‌اند، احتمال لحاظ تمایلات و منافع مردانه در تفاسیرشان وجود دارد. از نظر ایشان نگرش‌های زنانه نیز قطعاً در فهم زنان از قرآن تأثیرگذار خواهند بود بنابراین به دلیل این که خداوند جنسیت ندارد، آیات قرآن نیز باید بر اساس همین معیار تفسیر گردند (ر.ک؛ پارسا، ۱۳۹۴: ۷۱-۵۱) محدودیت‌های تفاسیر گذشته در متن قرآن نه تنها به سبب خطاب قراردادن مخاطبیت در موقعیت اجتماعی عربستان است، بلکه بیشتر مربوط به نظرات مفسران است که عمومیت پیام الهی را به دریافت‌های شخصی محدود می‌کنند. عدم توافق و انطباق میان کاربردهای فردی از قرآن و استفاده‌های عمومی ضعیفی است که منجر به تفاوت نظرات پیرامون جهان‌بینی کلی قرآن می‌شود (ر.ک؛ ودود، ۱۳۹۴: ۱۸۹).

۳. خوانش‌های زنانه از عدالت در قرآن

مفسران زنانه‌نگر، اولاً منتقد تفاسیر سنتی هستند و ثانیاً به عدالت بنیاد بودن سیاست و نگاه جنسیتی معتقدند. این مفسران، در تفاسیر خویش تفسیری عدالت‌طلبانه از قرآن کریم لحاظ می‌کنند و با چشم‌اندازی زنانه، تجربه زیسته را در خوانش قرآن کریم بکار می‌برند (ر.ک؛ بدره و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۰).

ایشان، با معنای عدالت به برابری و اینکه عدالت روح حاکم بر قرآن است، آیات زنانه را از این قاعده مستثنی نمی‌دانند که باید عادلانه تفسیر گردند اما به دلیل وجود بافت تاریخی مردسالارانه زمان نزول، برخی آیات با بیان اخلاقیات و قوانین مربوط به زنان، فرآیندی تدریجی در برقراری برابری بین دو جنس را آغاز نموده‌اند (ر.ک؛ دانش‌فرد، ۱۳۹۸: ۷۸). خوانش‌زنانه‌نگر، نگرش فضل‌الرحمن را یکی از اصلی‌ترین روش‌های تفسیری و مبانی فکری خویش برگزیده است (ر.ک؛ البرزنجی، ۲۰۰۴: ۱۰۵) (ر.ک؛ ودود، ۱۳۹۴: ۵۹) فضل‌الرحمن معتقد است که تفسیر قرآن باید به روش درون‌متنی و در مقایسه با آیات دیگر (نه اتمیستی) صورت بگیرد و آیات قرآن باید به صورت یک «کل» و «نگرشی منسجم» تفسیر شوند (ر.ک؛ دانش‌فرد، ۱۳۹۸: ۷۸) خوانش درون‌متنی مفسران زنانه‌نگر از قرآن مبتنی بر گزاره‌هایی همچون برابری زنان و مردان، دوجانبه بودن،

هماهنگی در روابط زناشویی (نه سلطه مرد و انفعال زن) و در نهایت به‌عنوان مهم‌ترین گزاره، سیر مفهومی و عمومی قرآن به سمت حمایت از عدالت و برابری همه انسان‌ها است.

آن‌ها معتقدند که حرکت قرآن به سمت عدالت، به دو صورت فوری و تدریجی صورت گرفته است. الحبری و ودود دستورات صریح قرآن در حرمت زنده‌به‌گور کردن دختران (نحل/۵۸-۵۹)، محرومیت از ارث (نساء/۷)،ظهار (مجادله/۲) و... را نمونه‌ای از اصلاحات فوری می‌دانند اما معتقدند در مواردی که «از اهمیت کمتری برخوردار بودند»، اصلاحات تدریجی در دستور کار قرار گرفته است. ودود معتقد است متن در مواردی باید اصلاح، تغییر، تعدیل و بازنگری می‌شدند همچون «تعدد زوجات (نساء/۳)، متعه (نساء/۲۴)، طلاق غیر ضروری، خشونت زناشویی (نساء/۳۴)» و «مردسالاری اجتماعی (بقره/۲۲۸)، مردسالاری در روابط زناشویی (نساء/۳۴)، تقسیم کار خانوادگی» به نظر می‌رسد «بی‌طرف مانده» است. حتی در دستورات غیر صریح و ضمنی قرآن با بررسی «مسیرهای زبان‌شناختی متنی و تکانه‌های اخلاقی» می‌توان حرکت کلی به سمت اصلاحات دائم را استنباط کرد. در واقع قرآن با عدم اتخاذ رویکرد اصلاح فوری به امور، تساهلی را نشان می‌دهد که بیانگر رویکرد تدریجی آن در تحولات اجتماعی است (ر.ک؛ ودود، ۱۳۹۴: ۶۸-۶۷).

مفسران زن نواندیش اصلاحات جنسیتی را یکی از مقاصد نهایی جهان‌بینی قرآنی می‌دانند. گزاره‌های صریح متنی از منظر ودود فرآیند اصلاحات جنسیتی نشان نمی‌دهند و تفاسیری را توصیه می‌کند که بیان می‌کنند این «خط سیر قرآنی» است که به‌صورت یک «روال» خواستار برپاداشتن عدالت اجتماعی برای بشریت و روابط عادلانه بین انسان‌ها می‌شود (ر.ک؛ ودود، ۱۳۹۴: صص ۱۷۳، ۱۹۷، ۱۹۹) رفعت حسن هم حمایت از عدالت درباره زنان را پازلی از طرح کلی قرآن برای برپاسازی عدالت جهانی برای تمام بشریت می‌داند (ر.ک؛ هدایت‌الله، ۱۴۰۰: صص ۱۲۹-۱۲۷).

در آثار مفسران زن، استفاده از خط سیر کلی قرآن به سمت عدالت و برابری چهار کارکرد اصلی دارد؛ اول؛ تفسیر قرآن با پیروی از خط سیر کلی، باید سازگار با عدالت

اجتماعی با هدف همکاری مؤثر و برقراری نظام تساوی حقوق و فرصت‌های اجتماعی میان انسان‌ها باشد (ر.ک؛ ودود، ۱۳۹۴: ۲۰۰) دوم؛ زنان مفسر، برای آیاتی که به نظر می‌رسد تأثیر منفی بر زنان بگذارند یا محدودکننده عاملیت آنان باشند، توجیهاتی فراهم می‌کنند. بنابراین برای اثبات عدالت قرآن نسبت به زنان لزومی به «کنارگذاشتن» این آیات وجود ندارد. سوم؛ معانی که اثر نامناسبی بر زنان دارند همگی از خطای مفسر و خواننده ناشی می‌شوند که نگاه اتمیستی (نه کل‌گرایانه) به متن دارند و مفهوم حقیقی آیات، ربطی به خطای معنایی خواننده ندارند. چهارم؛ تفسیر بر اساس خط‌مشی کلی قرآن باید مفسران را به سمتی هدایت کند که با استفاده از رویکرد کل‌گرایانه به آیات و با اجتناب از خوانش‌های تحت‌اللفظی، متن را «فراتر» از قرآن بخوانند (ر.ک؛ هدایت‌الله، ۱۴۰۰: صص ۱۳۲-۱۳۱) هرچند اصولی همچون عدالت را می‌توان از ابتدای تفاسیر زنانه‌نگر بر نظریات فضل‌الرحمن استخراج نمود اما نسبی‌گرایی آن به دلیل اضطراب در شناخت ماهیت وحی، تاریخی‌انگاری وحی مقدس و عدم‌پردازش ضوابط تفسیری و استنباطی اجتهاد مدنظر فضل‌الرحمن می‌تواند منجر به تغییر احکام شریعت و حرمت حکم‌ها گردد (ر.ک؛ بدره، ۱۳۹۹: ۳۱-۲۶)

مفسران علاوه بر روش خوانش درون‌متنی، از بافت‌مندسازی تاریخی و طرح‌واره توحیدی برای رسیدن به معانی موردنظر خویش استفاده می‌کنند. اعتقاد ایشان مبتنی بر این‌که خوانش قرآن باید با رعایت اصل یگانگی و توحید خداوند و بر طبق پیام اصلی‌تر درباره عدالت، هماهنگی و برابری باشد سبب مقاومتشان در برابر تفاسیری شده است که محتوای تبعیض‌آمیز جنسیتی و خشونت داشته باشد (ر.ک؛ هدایت‌الله، ۱۴۰۰: ۱۶۴-۱۶۳).

۳-۱. مفهوم عدالت خوانش‌های زنانه‌نگر

زنان متفکر نواندیش، مفهوم «برابر اما متفاوت» بر پایه اصل برابری انسان را به‌عنوان معیار اصلی مفهوم برابری زن و مرد در قرآن دانسته‌اند. ودود (ر.ک؛ ودود، ۱۳۹۴: صص ۶۷، ۶۶، ۱۹۷، ۷۴)، رفعت حسن، لیلا احمد (ر.ک؛ احمد، ۱۳۹۶: ۸۸) عزیزه الحبري، اسما بارلاس (ر.ک؛ بارلاس، ۲۰۰۲: ۱۴) و سعیدیه شیخ، البرزنجی (ر.ک؛ البرزنجی، ۲۰۰۴:

تبیین و نقد ابتدای خوانش‌های زنانه از قرآن بر...؛ بدره و میرزایی | ۱۸۳

۱۰۲) به اصل برابری طلبانه و عدالت طلبانه بودن قرآن معتقدند. کشیا علی نیز بیان می‌کند که مبنای «تفسیر فمینیستی» نباید مفهوم معاصر برابری و عدالت در دنیای مدرن باشد (ر.ک؛ علی، ۲۰۰۶: ۱۳۳) در این میان تنها مرنیسی است که قائل به عدم نتیجه طرح پیامبر و خداوند برای ایجاد برابری جنسیتی است (ر.ک؛ بدره ۱۳۹۵: ۳۰۴) هرچند از نظر ایشان کلید برخورد برابر قرآن با زن و مرد، به رسمیت شناختن تفاوت است بدین معنی که قرآن، دارای رفتاری برابر با زن و مرد، در عین قائل شدن تفاوت بین آنهاست. بنابراین مهم‌ترین معیار برابری دو جنس در قرآن به‌عنوان تعیین‌کننده مطلق برابری، برابری بنیادی در عرصه اخلاقی-معنوی است (ر.ک؛ هدایت‌الله، ۱۴۰۰؛ ۱۶۵) (ر.ک؛ ودود، ۱۳۹۴: ۶۷ و ۱۹۷ و ۱۹۹) در واقع این مفسران از هویت انسانی یکسان دو جنس به‌عنوان اصل یاد کرده و قوانین حاکم بر آن را به‌تمامی دسته‌های بعدی تسری می‌دهند.

این اشتباهی راهبردی است که تمامی اعتقادات بعدی آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به‌طور نمونه بارلاس نیز همچون سایرین به برابری معتقد است و بهترین معنایی را که از محتوای آیات با توجه به تأکید خداوند بر عدم ظلم به بندگان برداشت می‌کند، عدالت به معنای برابری و بی‌طرفی تعریف می‌کند. (ر.ک؛ بارلاس، ۲۰۰۲: ۱۴) و سپس بیان می‌دارد که قرآن تفاوت را نابرابری نمی‌داند و تفاوت‌ها به‌عنوان یک امر ضروری به‌جای آن که تمایز سلسله مراتبی ایجاد کنند، تمایز به‌صورت افقی و در عرض هم به‌وجود می‌آورند. (ر.ک؛ بارلاس، ۲۰۰۲: ۱۴۵) مسئله توجیه تفاوت دو جنس و برابری آنها، توضیح مفهوم برابری توسط خوانش‌های زنانه‌نگر را دچار ابهام ساخته و سؤالاتی را به ذهن می‌آورد: رفتار متفاوت ولی برابر با دو جنس چه معنایی دارد؟ تفاوت عملکردی و اجتماعی مورد قبول قرآن چگونه با توزیع برابر قدرت بین زن و مرد امکان‌پذیر است؟ برخی متفکران با به میان کشیدن عبارت «عدالت جنسیتی» کار را مشکل‌تر می‌کنند و با اینکه راهی است که برای اینکه از مفهوم برابر استفاده کنند، بدون تعریف واضحی بارها مورد استفاده قرار می‌گیرد و بر ابهام معنا می‌افزاید. بکار بردن اصطلاح عدالت جنسیتی به‌دلیل تبادل معنای برابری به ذهن، نمی‌تواند در عین حالی که از معنی برابری اجتناب

می‌کند فارغ از حضور ضمنی آن در محتوای خود باشد. عدم بررسی سنجش پذیری مفهوم برابری در بافت معاصر با مفهوم روابط دو جنس در زمان نزول، اشکال دیگر مفهوم «برابری» است.

بنابراین برای اثبات حمایت مفهوم برابری توسط قرآن، باید این مفسران بر پایه تحقیقات علمی و فلسفی، توضیح بدهند به دنبال چه نوعی از برابری هستند و بتوانند آن را توجیه کنند (ر.ک؛ هدایت‌الله، ۱۴۰۰: ۱۶۹-۱۶۷). بعد از توجیه عدالت، نوبت به تفسیر آیات به سمت خوانش‌های برابری‌طلبانه می‌رسد که نتیجه آن رد خوانش‌هایی است که شائبه مردسالاری دارد و می‌توان حدس زد که پس از آن به سمت تغییر احکام فقهی یا ذائقه سازی شرعی بروند که بر پایه اصول اخلاقی به دست آمده از دیدگاه قرآنی زنانه‌نگر باشد. از نظر لیلا احمد «دیدگاه اخلاقی اسلام که کاملاً مساوات‌طلبانه است و برابری جنسیتی را هم در برمی‌گیرد، در تعارض با ساختار سلسله‌مراتبی ازدواج قرار می‌گیرد که در جامعه صدر اسلام در عمل نهادینه شد» (احمد، ۱۳۹۶: ۸۶) «برابری‌طلبی عنصر ثابت تعابیر قرآنی است» (احمد، ۱۳۹۶: ۸۸) و دود نیز با اعتقاد به برابری زن و مرد در قرآن، این برابری را در همه ساحات انسانی، هستی‌شناسی، در تمامی مراحل دنیوی و اخروی و در همه حقوق اجتماعی می‌داند (ر.ک؛ وود، ۱۳۹۴: صص ۹۳، ۱۹۷، ۱۹۹).

۲-۳. نقدهای وارده به تفاسیر مردسالارانه

زنان مفسر میزان تأثیر زبان انسان و تفسیر خطا در خوانش‌های زن‌نکوهانه از قرآن را مشخص نکرده‌اند. آن‌ها از سویی به الهی بودن، تخطی‌ناپذیری و جایگزین‌ناپذیری قرآن همچون سایر مسلمانان اعتقاد دارند، و هیچ کلامی از آن را رد نمی‌کنند و از سوی دیگر نمی‌خواهند قرآن را مسئول برداشت معانی تبعیض‌آمیز جنسی بدانند و این معانی را به اشتباهات تفسیری یا دشواری‌های زبانی انسان نسبت می‌دهند.

۳-۲-۱. حدیث، منشأ تفاسیر غلط

رفعت حسن، پدرسالاری در تفسیر و حدیث‌شناسی سنتی را موردانتقاد قرار می‌دهد و با وحدت بخشیدن به ویژگی‌های متن و منبع آن (خداوند) سعی می‌کند مبنایی الهیاتی برای خوانش ایده‌آل (عدالت‌طلبانه و برابری‌طلبانه) از قرآن فراهم آورد. وی بیان می‌کند اگر خداوند عادل است پس قرآن باید عادلانه باشد (ر.ک؛ بدره، ۱۳۹۵: ۱۶۱). وی، عامل خوانش‌های تبعیض‌آمیز جنسیتی قرآن را سوءاستفاده مفسران از احادیث متناقض با قرآن (مخصوصاً اسرائیلیات) و تبدیل آن‌ها به دریچه فهم و تفسیر آیات می‌داند. (ر.ک؛ Hassan, 1999, 254) بنابراین راه‌حل مبارزه با تمامی مفاهیم زن‌ستیزانه مستنبط از قرآن، جلوگیری از نفوذ احادیث اشتباه در فهم آیات متن است (ر.ک؛ هدایت‌الله، ۱۴۰۰: ۱۷۲). حسن، از سه اصل صحت زبان‌شناختی، معیار استحکام فلسفی و معیار اخلاقی برای تفسیر قرآن بهره‌می‌برد (ر.ک؛ بدره، ۱۳۹۵: ۱۶۱).

۳-۲-۲. اشتباه انسانی، عامل معانی تبعیض‌آمیز

خوانش‌های آزادی‌بخش قرآن در روش هرمنوتیک قرآنی اسما بارلاس، سه بعد توحید، عدل و غیرقابل‌قیاس بودن خودافشایی خداوند را ضروری می‌داند (ر.ک؛ بدره، ۱۳۹۵: ۱۶۱). وی در دلیل اول، خوانش قرآن «به شکل بی‌زمان» و بی‌توجهی به جنبه‌های «برابری‌طلبانه» آن را عامل ایجاد مفاهیم تبعیض‌آمیز جنسی می‌داند. در دلیل دوم، اولاً مفسران مردسالار نتوانسته‌اند درک کنند که قرآن نابرابری‌های جنسیتی موجود در آن زمان را (که در اصل نباید وجود می‌داشته‌اند) محدود کرده‌است. ثانیاً؛ بین «برابری قانونی/اجتماعی و دینی» تمایزاتی را طرح کرده‌اند که ضروری نبوده‌است. از نظر او، راه‌حل پیش‌بینی‌کننده قرآن برای جلوگیری از این خوانش‌های اشتباه، آیات هشداردهنده‌ای است که نسبت به فهم غلط یا تحریفی آیات متشابه یا رد برخی توسط آیات دیگر توجه‌داده‌است (ر.ک؛ هدایت‌الله، ۱۴۰۰: صص ۱۷۳-۱۷۱).

۳-۲-۳. رویکرد قرآنی؛ اتخاذ تغییر تدریجی در اصلاحات

الحبري، برای تفسیر قرآن، از روش تفسیری سنتی بر اساس دیدگاه عدالت‌طلبانه جنسیتی استفاده می‌کند و سه امر؛ اصل «تدریج‌گرایی و پردازش»، «جهان‌بینی جنسیتی قرآنی» (استخراج اصل‌ها و چهارچوب‌های انسان‌شناختی اخلاقی قرآنی) و «بسترمندسازی در خوانش» را لحاظ می‌کند (ر.ک؛ بدره، ۱۳۹۵: ۱۶۴) الحبري، عدم برخورد مستقیم و فوری قرآن با جو مردسالارانه حاکم زمان نزول را با رویکرد دفاعی و مدارامحور فرآیند «تدریجی بودن اصلاحات» توجیه می‌کند. از نظر او تغییرات اساسی در آگاهی‌های بشری مستلزم دوره تکوین فردی و یا حتی اجتماعی با سرعت بسیار آرام است. زیرا تکامل اجتماعی آرام نسبت به تغییرات سریع و رادیکال، ماندگارتر و باثبات‌تر بوده و در اجتماع آثار مخرب کمتری دارد (ر.ک؛ هدایت‌الله، ۱۴۰۰: ۱۷۶-۱۷۷).

۳-۲-۴. «نه» به معانی تحت‌اللفظی و توقف وجدانی

ودود به منظور رفع شائبه غیرعادلانه بودن برخی آیات، بیان می‌کند که قرآن مجوز می‌دهد به بیانات تحت‌اللفظی‌اش در قالب زبان‌شناختی «نه» گفته شود. قرآن سرخ‌هایی همچون هدایت انسان‌ها به اعمال اخلاقی متعالی‌تر در آیات گنجانده است تا علاوه بر پاسخ دادن به نیازهای «مطابقت زبان‌شناختی» و «شفافیت متنی» در بافت بلا واسطه وحی، هدایت «ابدی» و «جهانی» برای تمدن‌ها و بافت‌های آینده فراهم‌نماید. این هدایت‌های اخلاقی هرچند ممکن است به صورت لفظی در متن نیامده باشد اما به‌عنوان سرخ‌های مهم در قرآن آمده است تا «محدودیت‌های فکری» مخاطبان بلا واسطه وحی را «چالش بکشد». او بیان می‌دارد معنای عدالت به کاررفته در تفسیرش با درک مخاطبان زبان نزول متفاوت است. از آنجایی که معیارهای اخلاقی به کاربرده شده در برخی آیات، برای بشر امروزی که عدالت را درک و تجربه نموده، غیرعادلانه به نظر می‌رسد؛ لذا نیاز به معنا و معیاری جدید برای حفظ جایگاه و شأن زن و همچنین استانداردهای عادلانه امروزی وجود دارد (ر.ک؛ هدایت‌الله، ۱۴۰۰: صص ۱۸۱-۱۷۹). اما نظری برخلاف «خاص‌های» متن، می‌تواند اتهام ارتداد را در پی داشته باشد. لذا او پیشنهاد می‌دهد؛ بدون اتهام زنی به مفسران در تحریف

قرآن، باید امکان متعادل کردن برداشت و درک‌های قرآنی مطابق با معیارهای جدید عدالت وجود داشته باشد. از نظر ودود «توقف وجدانی»، نوعی «مخالفت اعتقادمدار» در زمانی است که خواننده در بن‌بستی اخلاقی، متصور می‌شود قرآن برخلاف اعتقادات او نسبت به خداوند است. بنابراین پس از بررسی‌های فراوان و به‌کارگیری «تمام راه‌های ممکن»، اگر همچنان بین متن و وجدان ناهماهنگی باشد، با اجازه کلام اسلامی «از دستور وجدانش پیروی می‌کند» (هدایت‌الله، ۱۴۰۰: ۱۷۹-۱۸۲) وی معتقد به برداشتی از عدالت است که شاید مورد قبول قرآن نباشد اما وجدان برابری طلب او را قانع می‌کند.

۳-۲-۵. تمایزگذاری بین کلام قرآن و وحی الهی

ابوزید به قرآن به مثابه «گفتمان» زنده خداوند نه یک متن توجه می‌کند که یکی از ابعاد مرکزیت آن انسان و مرتبط به نیازها و ادراکات وی است؛ او معتقد است ارتقاء جنبه‌های تاریخی قرآن در جایگاه و شأن الهی، نقض کلام خداوند است و سبب متوقف و محصور کردن معنای قرآن در زمان و مکان خاصی در تاریخ می‌گردد (ر.ک؛ هدایت‌الله، ۱۴۰۰: ۲۲۷).

ابوزید زبان قرآن به‌عنوان «محصول فرهنگی» متأثر از شرایط فرهنگی و اجتماعی خاص شکل‌گیری آن است فلذا باید «قرائت متن در افق تاریخی» خواننده صورت بگیرد. او فهم صحیح قرآن را درگرو توجه به آن از طریق «ارتباط وحی با واقع» می‌داند. نتیجه این رویکرد، توجه به نقش واقع و فرهنگ عصر نزول در تکوین قرآن می‌شود که خواننده با حقایق محسوس و عینی (نه مطلق و غیرعینی) روبه‌رو خواهد بود. زیرا رابطه متن و فرهنگ را دیالکتیک و دوجانبه می‌داند. ویژگی تبعیت متن از فرهنگ عصر نزول و امکان ارائه قرائت‌های مختلف قرآن - از دیدگاه هرمنوتیکی گادامریک ابوزید به متن - لزوم تأویل و خوانش دوباره آن را ایجاب می‌کند (ر.ک؛ نصری، ۱۳۸۱: ۹۵). زنان مفسر از طریق رویکرد ابوزید به قرآن، راهی برای بازاندیشی درباره ماهیت معنای الهی پیشنهاد می‌دهند (ر.ک؛ هدایت‌الله، ۱۴۰۰: ۲۲۷).

۳-۲-۶. ترجیح مردان در برخی آیات قرآن

ترجیح مردان در برخی آیات قرآن دلیلی بر ضد آنهاست: نظیره زین‌الدین، «تفاوت ارث»، «شهادت» و «تعدد زوجات و طلاق بدون رضایت زن» را از دلایلی می‌داند که مردان با مباحثات به آن و گمان برتری نسبت به زنان، نقصان عقل و دین زن را از آن نتیجه می‌گیرند. زین‌الدین این مطلب بر ضد مردان (نه به نفع آنان) می‌داند. از نظر او جواز الهی در این موارد قساوت قلب و سختی اعتراف مردان به حق را نشان می‌دهد و بیانگر تباهی اخلاق آنان به سبب عادت‌های جاهلیت است. مردان در دوران جاهلیت با استثمار زنان و بردگان بر ایشان سلطه داشتند و همچون کالا با آنها رفتار کرده و هر نوع بهره‌ای می‌بردند. بنابراین این امر نشان‌دهنده حکمت الهی است که با برخورد «تدریجی»، اثر محدودی از عادات مکروه و منفور باقی بگذارد تا قلب مردان با مشغول شدن به آن آرامش یابد و از دین خداوند متنفر نشوند و این در صورتی است که اگر انقلاب کامل ناگهانی به منظور حذف سنت‌های جاهلی نادرست رخ می‌داد به دلیل ضرر رساندن به مصلحت شخصی افراد، موجب نفرت مردان از دین می‌گردید و از اطراف پیامبر پراکنده می‌شدند (ر.ک؛ زین‌الدین، ۱۳۴۶ ه.ق: ۹۳-۹۰).

۴. نقد خوانش زنانه‌نگر از منظری زنانه

کشیا علی با انتقاد از نوع مواجهه مفسرین زن با آیات قرآن، معتقد است در قرآن چالشی همیشگی بین مساوات بشر و سلسله‌مراتب در موضوعات مختلف وجود داشته است. هرچند برخی آیات اذعان دارد همگی مردم در برابر خداوند یکسان هستند و تنها ملاک تمایز تقواست ولی آیات دیگر نابرابری رفتاری بر اساس جنسیت یا آزادی را جایز می‌داند. در واقع بیانات قرآنی درباره یکسانی و برابری به همان وضوح پذیرش نابرابری مبتنی بر تمایزات است و فهمشان در چهارچوب متن باید صورت بپذیرد. کشیا علی در مورد روابط مابین دو جنس بیان می‌کند که مفسران اصرار دارند آیاتی که در مورد پاداش دهی یکسان به زنان و مردان است، برخورد یکسانی نسبت به زن و مرد دارد، این در صورتی است که آیات دیگری وجود دارد که به وضوح به

نابرابری میان زن و مرد اشاره دارد و تفاوت در این موارد (همچون ارث و شهادت) مستلزم نابرابری آشکار است. نکته کلیدی نقد کشیا علی اینجاست که وی اضافه می‌کند اما آیا این نابرابری به منزله بی‌عدالتی است، موضوعی جداگانه و پیچیده‌تر است. او در تائید سخن خود سخنی از باربارا استوارز نقل می‌کند که معتقد است قرآن اصل برابری و کرامت و شایستگی انسانی خود را با مفاهیمی مانند برابری اقتصادی، سیاسی، اجتماعی مطلق و ویژه مرتبط نمی‌داند (ر.ک؛ علی، ۲۰۰۶: ۱۱۵ و ۱۱۶) هرچند کشیا علی این مسئله را ذکر نمی‌کند ولی قرآن در کنار قبول برابری‌ها به نابرابری‌ها نیز اذعان دارد و ریشه وضع قوانین نابرابر را تفاوت‌ها می‌داند.

از نظر کشیا علی باید برای ایجاد مجموعه متقاعدکننده تفسیری توسط مفسرین زن، اصول حاکم بر قرآن همچون عدالت به دلیل این که واجد معانی گوناگونی هستند، بررسی بشوند و درعین حالی که با تفاسیر تهاجمی مردسالارانه (زن‌ستیزانه) مقابله می‌شود باید توجهی برای پروژه تفسیر برابری طلبانه نیز ارائه شود. در این مسیر او اذعان می‌کند که بزرگداشت برابری به‌عنوان مهم‌ترین ارزش روابط بین فردی، امری ذاتی در متن قرآن نیست و صرفاً ویژگی برخی از مسلمانان مدرن است. او به زنان مفسر توصیه می‌کند پیش فرض ضروری بودن عدالت و تعهد ایشان به برابری، بینش آن‌ها را همچون مفسران کلاسیک از بین نبرد که پیش فرض طبیعی بودن برتری و سلطه مرد در خانواده و جامعه را مسلم می‌دانستند (ر.ک؛ علی، ۲۰۰۶: ۱۳۳).

از نظر او، مسلمانانی که برابری جنسیتی را جزء ضروری عدالت می‌دانند باید به این پرسش پاسخ بدهند که «عدالت چیست و بر چه اساسی آن را می‌شناسند؟»، «چگونه می‌توان حق و باطل، عدالت و بی‌عدالتی را شناخت؟» وی می‌گوید حسن و قبح عقلی مبنای کلامی شیعی و حسن و قبح ذاتی مبنای کلامی اشاعره و اهل تسنن مبنای تشخیص قضایای عادلانه در کلام اسلامی است. او پرسش از عادلانه بودن قضایا را مطرح می‌کند: «آیا چیزی خوب است زیرا خدا چنین می‌گوید؟ (حسن و قبح ذاتی) یا خدا می‌گوید خوب است چون ذاتاً چنین است؟» (حسن و قبح عقلی) وی بایان اینکه اگر بپذیریم آنچه

خدا و پیامبر می‌گویند ذاتاً و خودبه‌خود خوب است (پذیرش حسن و قبح عقلی)، راه‌حل این معضل را (در صورتی که این قاعده کلامی با دیدگاه فرد در مورد عدل در تضاد باشد) مستلزم آگاهی از «تاریخ و پذیرش نقش وجدان فردی» می‌داند. بها دادن به وجدان شخصی نقطه‌ای است که با شیعیان در فهم و ارزیابی گزاره‌های عادلانه متمایز می‌شود. زیرا او معتقد می‌شود در صورت مطلق دانستن معیارهای اخلاقی باید قبول کرد که خداوند در برخی امور بی‌عدالتی را تحمل می‌کند. کشیا علی معتقد است خداوند در عین حالی که بارها در قرآن ظلم به بندگان را رد می‌کند، از مسلمانان نمی‌خواهد برخلاف دستورات وجدان عمل کنند که مستلزم مسئولیت مهم افراد برای قضاوت اخلاقی و انجام اقدامات اخلاقی است و احکام قرآنی را نقطه آغازی برای رشد اخلاقی انسان و دگرگونی جامعه بشری می‌داند (ر.ک؛ علی، ۲۰۰۶: ۱۵۰-۱۴۸). بنابراین علی نیز به نقش وجدان و نقشه الهی برای برابری دو جنس اشاره می‌کند.

۴-۱. تمایز عدالت شیعی با خوانش‌های زنانه

نقطه تمایز میان تفاسیر زنانه‌نگر با تفاسیر شیعه در فهم مسئله عدالت در آیات قرآن است. در برخی مواضع، تفسیر عدالت از منظر زنان موجب حذف تدریجی تا تغییر تأویل برخی از آیات می‌شود و مشخص می‌کند این خوانش‌ها قائل به بی‌عدالتی مفهوم به کاربرده شده در قرآن به دلیل شرایط زمانی و تاریخی زمان نزول‌اند. به‌طور نمونه؛ ودود در تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء اخلاقیات ناشی از اجرای حدود را کهنه، غیرعادلانه و غیرقابل‌پذیرش از نظر فهم جهان‌شمول منزلت انسانی می‌داند. (ودود، ۱۳۹۴، ۱۷۳) وی محدود شدن مضاعف «کلام خداوند» به زبان انسانی و عربی قرن هفتم به خط‌پذیری کلمات و پدرسالار دانستن خداوند و تنزل او به بیان بسترمند پدرسالارانه را گونه‌ای از شرک تلقی می‌کند (ر.ک؛ بدره، ۱۳۹۵: ۷۸). از نظر او خط سیر قرآن، جوامع مختلف را به تغییر رو به رشد با توجه به بافت اجتماعی هدایت جهانی قرآن راهبری می‌کند (ر.ک؛ ودود، ۱۳۹۴: ۱۷۳).

۵. عدالت استحقاقی مبنای اندیشه شیعی

متفکران اسلامی مدعی‌اند زن و مرد توسط طبیعت در وضع نامشابهی قرار گرفته‌اند و موقعیت یکسانی نسبت به جهان هستی ندارند؛ لذا وضع مشابهی از نظر بسیاری از حقوق و تکالیف و مجازات‌ها ندارند. این عدم تشابه حقوق، تطابق بهتری با عدالت و حقوق فطری دارد و سعادت خانوادگی و اجتماع را بهتر تأمین می‌کند. «لازمه عدالت، حقوق فطری و انسانی زن و مرد، عدم تشابه آن‌ها در پاره‌ای از حقوق است.» بنابراین چون شرع اسلام هرگز از محور عدالت و حقوق فطری و طبیعی خارج نمی‌شود اگر ثابت شود که عدل ایجاد می‌کند که قانون خاصی برقرار باشد، حکم شرع نیز همین خواهد بود (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۹۲: صص ۱۲۶-۱۱۷).

۵-۱. معنای عدالت اجتماعی در مورد زنان

عدالت اقتضا می‌کند با به رسمیت شناختن برخی اختلافات طبیعی، آن‌ها را مبنای تفاوت در قوانین قرارداد. باید دقت نمود که اختلافات زن و مرد به‌عنوان منشأ تفاوت مقررات، به هدف‌های اصلی طبیعت و حیات مربوط می‌شود. مساوات نیز صرفاً در شرایط مساوی عدالت خواهد بود. این مسئله خود را در تفاوت برخی مجازات‌هایی همچون ارتداد و روزه‌خواری زن و مرد نشان می‌دهد (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۸۱: ۲۲۹).

طباطبائی معتقد بود اشتراک تکوینی، در سه جهت خود را نشان می‌دهد؛ اول؛ اساس اشتراک و تساوی در نظام ارزشی دو جنس می‌شود. دوم؛ استقلال نسبت به تدبیر امور را برای ایشان فراهم می‌آورد و سوم؛ موجب تشریح احکام مشترک برای آن‌هاست. ایشان وجود برخی فضیلت‌ها در یک جنس نسبت به جنس دیگر را تأیید نموده و لازمه حیات بشری و عدالت می‌دانند که مستلزم تفاوت در جایگاه اجتماعی و سپس احکام اجتماعی خواهد بود. عدالت در قوانین اسلامی از منظر ایشان با رعایت دو نکته کلیدی تنظیم و تعریف شده است؛ اول؛ حقوق و تکالیف متناسب با تکوین و شرایط آن متناسب گشته‌اند و دوم؛ حق و تکلیف در هر صنف، متعادل، متوازن و متلازم با یکدیگرند (ر.ک؛ کدخدایی و زیبایی نژاد، ۱۳۹۳، ۱۱۹).

به عبارت دیگر، به دلیل اشتراکات عمیق انسانی دوجنس، اسلام بین این دو از نظر تدبیر شئون اجتماع و دخالت اراده تساوی برقرار کرده و لذا قرآن می‌فرماید: «بعضکم من بعض» پس زن و مرد بدون هیچ تفاوتی می‌توانند برای سرنوشت خویش تصمیم گرفته و مستقلاً عمل نمایند و نتیجه عمل خود را بر طبق آیه «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت» دریافت کنند و به حکم آیه «و یحق الله الحق»، در آنچه اسلام آن را حق می‌داند برابرند. ایشان دو تفاوت تکوینی را سبب تمایز حقوق و تکالیف زن در مقابل مرد می‌داند و بیان می‌دارند زنان به دلیل وجود دو ویژگی خاص از مردان متمایز می‌شود. اول. «کشتزار بودن» زنان برای بقا، تکون و پیدایش نوع بشر که موجب وجود احکام متمایزی از مردان می‌شود. دوم؛ «لطیف بودن خلقت» که به منظور جذب جنس مخالف برای ازدواج و باقی ماندن نسل بشر و تحمل مشقت‌های بچه‌داری و رنج اداره منزل در آفرینش وی قرار داده شده است. همین دو خصوصیت، که یکی در جسم او است و دیگری در روح او، در وظائف اجتماعی محول به او تأثیر دارد (ر.ک؛ طباطبایی، ج ۱: ۲۷۱).

پس به خاطر اختلاف حیات «احساسی» زن و «تعقلی» مرد، اسلام در وظایف عمومی و اجتماعی که قوامشان به تعقل و احساس است بین دوجنس فرق گذاشته و امور تعقلی (از قبیل ولایت و قضا و جنگ) را مختص مردان و وظایف احساسی (پرورش اولاد و تدبیر منزل) را مختص زنان نموده است (همان: ۲۷۵).

طباطبائی اقتضای عدالت اجتماعی و تفسیر صحیح تساوی رسیدن هر صاحب حقی به حق خود در هر طبقه‌ای بدون تراحم با حق دیگری می‌داند که در قرآن بایان «ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف و للرجال علیهن درجه...» (بقره/ ۲۲۸) آمده است و در عین پذیرش اختلاف طبیعی بین دوجنس، به تساوی حقوقشان تصریح می‌کند (همان: ۲۷۴).

مصباح یزدی در ارتباط دوجنس معتقد بود نظام حقوقی اسلام دربردارنده تدابیر تشریحی باهدف تحقق بخشی به همه مصالح واقعی انسان و تکمیل فرایند کمال بشری است. فلذا برای تأمین مصالح واقعی باید نسبت به امور همانند و متفاوت، قوانین (حقوق و تکالیف) مشترک و متفاوتی وضع نمود. بدین صورت، همان‌گونه که استعدادهای همانند

معیار و سبب وضع حقوق و تکالیف مشترک می‌گردد، تمایزات، به دلیل اقتضای مصالح متفاوت، معیار وضع حقوق و تکالیف متفاوتی خواهند بود. این دیدگاه، اساس رویکردی است که معتقد است اختلافات تکوینی دو جنس، زمینه‌ساز تفاوت در حقوق و تکالیف آنان است. پس به دلیل این که ناهمانندی‌های تکوینی موجب اختلافات حقوقی میان زن و مرد شده است، مصداق ظلم نخواهد بود زیرا نه مانع به فعلیت رسیدن استعدادها و محروم جنس است و نه ایشان را از حقی که به خاطر انجام وظیفه به دست آورده‌اند، محروم می‌نماید. (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸: صص ۲۲۴ تا ۲۲۷) بنابراین در رابطه حق و تکالیف دو جنس؛ «اولاً: حق و تکالیف متضایف‌اند؛ یعنی اگر برای کسی حقی وضع شود بر دیگران نیز تکلیفی وضع می‌شود و ثانیاً: حق و تکالیف هرکسی متوازن و متساوی است؛ یعنی برای هرکسی به نسبت تکالیف و مسئولیتش حق و اختیاری نیز جعل می‌شود و این دو اصل در مبحث حقوق مرد و زن نیز صادق است. مرد و زن به تناسب تکالیفی که دارند، دارای حقوق و اختیاراتی نیز می‌باشند؛ به این معنا که جعل یک حق برای زن به جعل حق دیگری برای مرد می‌انجامد و وضع یک تکالیف بر زن به وضع تکالیف دیگری بر مرد منجر می‌شود.

۶. اختلاف متفکران شیعه در مصادیق عدالت استحقاقی جنسیتی

قریب به اتفاق متفکران شیعی، عدالت را به معنای عدالت استحقاقی می‌دانند اما در تعیین مصداق این نوع عدالت در بین زن و مرد، نظرات متفاوت شده و مرزبندی واضح اجتماعی در بین متفکران وجود ندارد. طباطبائی و مطهری که دیدگاه بسیار نزدیکی به یکدیگر دارند نظرات متفاوتی ارائه می‌دهند که می‌تواند منشأ اختلاف عظیمی در سیاست‌گذاری‌های اجتماعی گردد.

طباطبائی قائل به عدالت و تناسب حقوقی (نه تشابه) بین زن و مرد در عرصه‌های روابط خانوادگی و اجتماعی است. تفاوت‌های خلقت موجب تفاوت در زمینه‌های فردی و خانوادگی می‌شود و بنابر تعقلی یا احساسی بودن خلقت، وظایف مختلفی همچون قضاوت و ولایت در مردان و پرورش کودک در زنان قوام می‌یابند (ر.ک؛ طباطبائی، ج ۱: ۲۷۵).

ایشان قدمی فراتر رفته و قوامیت میان دو جنس در حوزه خانوادگی را به عرصه اجتماعی سریان می‌دهند و قوامیت مردان را بر زنان تام و مطلق می‌دانند. ایشان از عمومیت داشتن علت نتیجه می‌گیرند حکم (قیم بودن نوع مردان بر نوع زنان) مبتنی بر آن علت نیز عمومیت دارد و منحصر به قوامیت شوهران نسبت به همسرانشان نبوده بلکه حکمی است که برای نوع مردان و زنان جعل شده و مرتبط با جهات عمومی زندگی هر دو طایفه است. از نظر طباطبایی قیومیت عامه مردان بر عامه زنان در جهات عمومی همچون حکومت و قضا به دلیل قوام آن مسئولیت‌ها بر تعقلی است که در مردان بالطبع بیشتر و قوی‌تر است یا همچون دفاع از سرزمین که قوام آن مشتمل بر توأمان نیروی بدن و تعقل است که در مردان نسبت به زنان بیشتر است و بر همین اساس اطلاق آیه «الرجال قوامون علی النساء» را تام و تمام می‌دانند (ر.ک؛ طباطبایی، ج ۴: ۳۴۳).

در مقابل، مطهری حقوق مشابه در عرصه اجتماعی و حقوق متفاوت در عرصه خانوادگی را برای تعیین ضوابط بین دو جنس مناسب می‌دانستند به گونه‌ای که تمامی انسان‌ها اعم از زن و مرد در زمینه حقوق اجتماعی وضع «مساوی» و «مشابه» دارند، دارای حقوق اولیه طبیعی برابرند و حق دارند به طور یکسان استعدادهای علمی و عملی خود را در اجتماع به منصفه ظهور بگذارند (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۷۸: ۱۵۹) مطهری در خانواده معتقد بود: «عدل توازن است نه تساوی. توازن مستلزم اختلافاتی است. اختلافاتی که در طبیعت میان زن و مرد است در دو قسمت است: یکی اینکه زن پرورش‌دهنده نسل است، زن کشتزار است» (مطهری، ۱۳۸۱: ۲۲۷).

جوادی آملی همچون مطهری، قائل به گسترده‌تری حضور زنان در مسائل اجتماعی و سیاسی، بمانند مردان است. ایشان بر طبق اطلاق و سیاق آیه ۶۲ سوره نور^۱ و تنقیح مناط آن، حکم را برای دو جنس لازم می‌داند و با استنباط از سخنان امام (ره)، معتقدند با اتخاذ این تفکر که حضور در صحنه سیاسی، اجتماعی به عنوان پیام دین، وظیفه مشترک زن و مرد است، دیگر کسی به بهانه ایمان کم یا عقل ناقص زن نمی‌گوید زنان نباید در امور

۱. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ»

تبیین و نقد ابتدای خوانش‌های زنانه از قرآن بر... بدره و میرزایی | ۱۹۵

سیاسی دخالت نموده یا نباید از حقوق جامعه دفاع کند. (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۰۳). ایشان از قول قرآن می‌فرمایند رفتار با صنف زنان باید مبتنی بر معیار عقل و شرع، بدون انزوا نمودن و بدرفتاری باشد. لذا بنا بر (فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ) کراهت از برخورداری زن‌ها از حیات اجتماعی صحیح و سالم را ناروا می‌دانند، و در مقایسه عبارت « وَيَجْعَلُ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا » در آیه جهاد و « عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا » (نساء/۱۹) بین جهاد و حضور اجتماعی زن، مقایسه می‌کنند که جهاد و دفاع امری موقتی است، ولی چون حیات اجتماعی زنان در صحنه، هر روز و همیشگی است می‌تواند در مسئله جهاد و دفاع سهم مؤثری را ایفا کند (همان: ۳۹۵).

با توجه به اختلاف نظر متفکران شیعی، این سؤال مطرح است که مرز حقیقی بین عدالت استحقاقی در حقوق خانوادگی و اجتماعی زن و مرد چیست؟ آیا اقتضانات اجتماعی جدید با لحاظ تفاوت‌های جنسیتی دوجنس موجب تفاوت در مناسبات این دو در عرصه اجتماعی و خانوادگی خواهد شد؟ آیا تفاوتی که در دیدگاه طباطبایی با مطهری و جوادی آملی وجود دارد، پاسخ‌های متفاوتی را به دنبال خواهد داشت؟ پاسخ می‌تواند موجب بروز نقطه عطفی در پیدایش اشتراکات میان خوانش‌های زنانه‌نگر با برخی نظریات اندیشمندان شیعی به خصوص معاصرین گردد. بنابراین می‌توان اذعان نمود عدالت استحقاقی مورد نظر تشیع به وفاق کاملی نزد اندیشمندان شیعی دست نیفتاده است.

بحث و نتیجه‌گیری

یکی از نقاط ثقل تمایز بین خوانش‌های زنانه با قرائت شیعی، تعریف مفهوم عدالت است. از دیدگاه زنان نواندیش مسلمان عدالت به معنای انصاف و بی‌طرفی است که در تمامی شئون روابط زن و مرد باید مورد لحاظ قرار گیرد و به همین دلیل سعی در خوانش آیات به نحوه‌ای می‌کنند که با برابری هم‌خوانی داشته باشد. با توجه به مفهوم عدالت در کلام شیعی (اختصاص هر حقی به ذی حق خود) و لحاظ تفاوت‌های تکوینی، تمامی آیات قرآن عادلانه بوده و فاقد تعابیر تبعیض‌آمیز، مردسالارانه، زن‌ستیز و غیرعادلانه است. بدین معنی که قوانین حاکم بین دوجنس و توزیع حقوق و تکالیف متمایز در قرآن به دلیل


تفاوت‌های تکوینی میان آن‌هاست و برقراری عدالت برای هر کدام از صنف زن و مرد، داشتن قوانین مختص به خود، برای به فعلیت رسیدن استعدادها و متفاوتی است که در هر کدام قرار داده شده است. در نهایت با رابطه متضایف حق و تکلیف، توازن و تلازم حقوق و تکالیف بین دو جنس وجود دارد. با استفاده از این مبنا می‌توان تفکرات فمینیستی را نقد نمود. از طرف دیگر باید توجه داشت عدالت استحقاقی، بروز و ظهور متفاوتی در زمینه مصادیق از نظر اندیشمندان شیعی دارد و این می‌تواند موضوع پژوهشی جداگانه لحاظ گردد و احتمالاً بتوان به تشابهات زیادی با برخی از خوانش‌های زنانه‌نگر دست یافت.

ORCID

Mohammad

Mohammad

 <http://orcid.org/0000-0003-3801-5067>

 <http://orcid.org/0000-0002-9096-7674>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

قرآن کریم.

احمد، لیلیا. (۱۳۹۶). *زنان و جنسیت در اسلام*. فاطمه صادقی. چاپ دوم. تهران: نگاه معاصر.
آقاجانی، نصراله. (۱۳۸۸). «چالش فمینیسم با عدالت جنسیتی». *مطالعات راهبردی زنان*. دوره ۱۲. ش ۴۶. ص ۴۸-۷.

البرزنجی، نعمت حافظ. (۲۰۰۴). *قراءه جدیده للقرآن: الهویه الذاتیه للمرأة*. آنس رفاعی. University Press of Florida.

پاکتچی، احمد. (۱۳۹۱). *روش تحقیق با تأکید بر علوم قرآن و حدیث*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

پارسا، فروغ. (۱۳۹۴). «قرائت زن‌گرایانه از قرآن». *پژوهش‌نامه زنان*. شماره ۴. ص ۷۱-۵۱.
بدره. محسن. (۱۳۹۵). *گفتگویی میان اسلام و فمینیسم*. چاپ ۲. تهران: آرما.
بدره، محسن. میرخانی، عزت‌السادات و طوبی شاکری گلپایگانی. (۱۳۹۹). «تحلیل و نقد شاکله نظری فضل الرحمن به‌مثابه مبنایی روش‌شناختی برای برخی خوانش‌های زنانه‌نگر از قرآن». *مطالعات زن و خانواده*. دوره ۸. ش ۲. ص ۳۵-۹.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *زن در آئینه جمال و جلال*. بی تا. قم: اسراء.
دانش فرد، نفیسه. (۱۳۹۸). «تبیین نظریات تفسیری فضل الرحمن و تأثیر آن بر خوانش‌های زنانه از قرآن». *دوره کارشناسی ارشد مطالعات زنان*. تهران: دانشگاه الزهرا.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۴۱). *لغت‌نامه*. ج ۳۲. تهران: دانشگاه تهران.
زین‌الدین، نظیره. (۱۳۴۶ ه.ق). *السفور والحجاب*. بیروت. مکتبه فؤاد اسعد خیرالله.
طباطبایی، سید محمدحسین. *المیزان فی تفسیر القرآن*. جلد ۱. ۴. بی تا. قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.

کدخدایی، محمدرضا و زیبایی‌نژاد، محمدرضا. (۱۳۹۳). «صورت‌بندی مطالعات زنان در المیزان»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، شماره ۲، ۱۳۰-۱۰۷.

مرنیسی، فاطمه. (۱۹۹۷). *أحلام النساء الحریم*. چاپ اول. دمشق: ورد للطباعه والنشر و التوزیع.
مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸). *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*. قم. موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۱۹۸ | فصلنامه علمی پژوهش‌نامه معارف قرآنی | سال چهاردهم | شماره ۵۳ | تابستان ۱۴۰۲

- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۲). *نظام حقوق زن در اسلام*. چاپ ۶۷. قم: صدرا.
- _____ . (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*. ج ۱۹. چاپ اول. تهران: صدرا.
- _____ . (۱۳۸۶). *عدل الهی*. چاپ ۲۶. تهران: صدرا.
- _____ . (۱۳۸۱). *یادداشت‌های شهید مطهری*. تهران: صدرا.
- معین، محمد. (۱۳۷۹). *فرهنگ*. چاپ ۱۶. تهران: امیرکبیر.
- موسوی، متینه سادات. (۱۳۹۱). «*قرائتی زن محور از گزاره‌های اخلاقی قرآن*». *نشریه اخلاق*. سال دوم. شماره ششم.
- نصری، عبدالله. (۱۳۸۱). «*ابوزید و قرائت متن در افق تاریخی*». *قبسات*. (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) دوره ۷. ش ۲۳. صص ۹۴-۱۰۵.
- _____ . (۱۳۸۲). «*حق و عدالت در اندیشه استاد مطهری*». *قبسات*. (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی). ش ۲۸، صص ۲۲۱-۲۰۳.
- ودود، آمنه. (۱۴۹۴). *نقد و ترجمه قرآن و زن*. آقاگل زاده. فردوس و دیگران. تهران: علمی.
- هدایت‌الله، عایشه. (۱۴۰۰). *حاشیه‌های فمینیستی قرآن*. ترجمه مرضیه محمص و نفیسه دانش فرد. چاپ اول تهران: کرگدن.
- هدایت‌نیا، فرج‌الله. (۱۳۹۳). «*مبانی نظری عدالت استحقاقی در حقوق زنان*». *حقوق اسلامی*. سال ۱۱. شماره ۴۲. ۶۳-۳۹.
- Ali, Kecia (2006), *Sexual ethics and Islam*, The Maple-Vail Book Manufacturing Group Braintree, MA, USA.
- Barlas, Asma. (2002). *Beleiving women in Islam Unreading Patriarchal Itt errrttati of t Qu'nnn*, United States of America, First edition.
- Hassan, Riffat, (1999). *Feiminism in Islam [in Feiminism and World Religion edited by Arvind Sharma]*, New York, State university of New York
- The Holy Quran.
- Ahmed, Leila. (2016). *Women and gender in Islam*. Fatemeh Sadeghi. second edition. Tehran: Negah Moaser.
- Aghajani, Nasraleh. (2009). "The challenge of feminism with gender justice". *Strategic studies of women*. Period 12. No. 46. P. 7-48.
- Al Barzanji, Nemat Hafez. (2004). *A new recitation of the Qur'an: Al-Hawiyah al-Tawhiyyah for the Marah*. Anas Rifai. University Press of Florida.

- Badreh Mohsen. (2015). *A dialogue between Islam and feminism*. Edition 2. Tehran: Arma.
- Badreh, Mohsen. Mirkhani, Ezzat Al-Sadat and Tuba Shakeri Golpayegani. (2019). "Analysis and criticism of Fazlur Rahman's theoretical framework as a methodological basis for some feminist readings of the Qur'an". *Women and family studies*. Period 8. Vol. 2. P. 9-35.
- Daneshfard, Nafiseh. (2018). "Explanation of Fazlur Rahman's interpretative theories and its effect on women's readings of the Qur'an". *Women's Studies Master's Course*. Tehran: Al-Zahra University.
- Dehkoda Ali Akbar (1962). Dictionary. C. 32. Tehran. University of Tehran.
- Hedayatullah, Aisha. (2021). *Feminist Margins of the Qur'an*. Translated by Marzieh Mohassas and Nafisa Danesh Fard. First edition, Tehran: Kargadan.
- Hedayatnia, Faraj-Allah. (2013). "Theoretical foundations of deserving justice in women's rights". *Islamic law*. Year 11. Number 42. 63-39
- Javadi Amoli, Abdullah. (2007). *Woman in the mirror of beauty and glory*. beta Qom: Isra.
- Kodkhodaei, Mohammadreza and Sabeti-Najad, Mohammadreza. (2013). "Formulation of Women's Studies in Al-Mizan", *Cultural and Social Knowledge*, No. 2, 107-130.
- Marnesi, Fatima. (1997). *The dreams of al-Nisa al-Harim*. First Edition. Damascus: Ward for Printing and Publishing and Al-Tawzi'ah.
- Misbah Yazdi, Mohammad Taghi. (2009). *A brief look at human rights from the perspective of Islam*. Qom. Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA).
- Motahari, Morteza. (2012). *Women's rights system in Islam*. Print 67. Qom: Sadra.
- _____. (1999). *Collection of works*. Volume 19. First edition. Tehran.: Sadra.
- _____. (2007). *justice of God*. Edition 26. Tehran: Sadra.
- _____. (2002). *Notes of Martyr Motahari*. Tehran: Sadra.
- Moien, Mohammad (2000). *Farhang*. 16th edition. Tehran: Amirkabir.
- Mousavi, Matine Sadat. (2011). "A woman-centered reading of the moral propositions of the Qur'an". *Ethical magazine*. second year. Number six.
- Nasri, Abdullah. (2002). "Abuzid and reading the text in the historical horizon". *Qobsat. (Institute of Islamic Culture and Thought) Volume 7*. No. 23, pp. 105-94.
- _____. (2003). "Right and justice in the thought of Professor Motahari". clamps *(Institute of Islamic Culture and Thought)*. Vol. 28, pp. 221-203.

- Paktchi, Ahmed. (2012). *Research method with an emphasis on Quranic and Hadith sciences*, Tehran: Imam Sadiq University (AS).
- Parsa, Forough. (2014). "Feminist reading of the Qur'an". *Research journal of women*. No. 4. pp. 51-71.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein.(N.d). *Al-Mizan in Tafsir al-Qur'an*. Volume 1. 4. nd. Qom: Jama'ah al-Madrasin in Al-Hawza Al-Elmiya.
- Wadud, Ameneh. (1994). *Criticism and translation of the Qur'an and women*. Aghagolzadeh Ferdows and others. Tehran: Elmi.
- Zainuddin, Nazira. (1967). *Al-Safur and Al-Hijab*. Beirut. School of Fouad Asad Khairullah.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

استناد به این مقاله: بدره، محسن، میرزایی، کوثر. (۱۴۰۲). تبیین و نقد ابتدای خوانش‌های زنانه از قرآن بر «عدل به مثابه یک مبنای کلامی برای تفسیر»، فصلنامه علمی پژوهش‌نامه معارف قرآنی، ۱۴(۵۳)، ۱۶۹-۲۰۰.

DOI: 10.22054/RJQK.2302.2785



Quranic Knowledge Research is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.