

بررسی مفهوم «نقش جنسیتی» در دیدگاه آمنه ودود با رویکرد اجتهادی-کلامی

فاطمه قاسمپور* شیما علی آبادی**

چکیده

آمنه ودود^۱ یکی از نظریه پردازان فمینیسم اسلامی است که طرفدار بازخوانی متون مقدس درباره‌ی زنان است و با رویکرد هرمنوتیکی و فمینیستی قرآن را تفسیر کرده است. یکی از مفاهیمی که ودود به آن توجه داشته، مفهوم «نقش جنسیتی» است. تفسیر ودود از این مفهوم در دو اثر او نخست در سال ۱۹۹۹ در کتاب قرآن و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن و سپس در سال ۲۰۱۵ در مقاله‌ای در کتاب *Men in Charge*? بیان شده است. ودود در تفسیر اولیه‌ی خود، مفهوم نقش جنسیتی را ذیل آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء بررسی می‌کند. او تأکید می‌کند که هیچ نقش تعریف‌شده و دائمی در قرآن برای زنان و مردان بیان نشده است. از سوی دیگر، نظام سلسله مراتبی شیطانی قوامیت را تعریف می‌کند که مخل ارتباط مستقیم خدا و زن است. تفسیر ودود را می‌توان مطابق رویکرد تفسیری اجتهادی-کلامی نقد و بررسی کرد. طبق رویکرد منتقدین، قوامیت منطبق بر تفاوت‌های طبیعی زن و مرد است و منظور از آن ارزش‌گذاری ذاتی مرد نسبت به زن نیست.

واژگان کلیدی

آمنه ودود، نقش جنسیتی، رویکرد اجتهادی، فمینیسم اسلامی، قوامیت مردان

*دکترای تخصصی مرکز تحقیقات زن و خانواده و نویسنده مسئول (fateme.ghasempour@gmail.com).

**کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی (shima.aliabadi91@gmail.com).

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۲/۲۵ تاریخ ارسال: ۹۷/۱۱/۱۹

۱. مقدمه و بیان مسئله

آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء در بردارنده‌ی مفهوم نقش جنسیتی است. تاکنون، این آیه چندین بار با رویکردهای متفاوت تفسیر شده است. معنا، علل و حدود قوامیت و نیز انتقال قوامیت مردان به زنان محل اختلاف میان مفسران با رویکردهای متفاوت است که باعث تفاوت دیدگاه درباره‌ی «نقش جنسیتی» می‌شود. رویکردهای اجتهادی-کلامی سه ویژگی اصلی برای تبیین فقهی-کلامی آیات و نصوص دینی دارند که مرجعیت عقل در استنباط احکام دینی، توجه به فطرت، طبیعت و حقوق طبیعی را شامل می‌شود و آیات قرآن به منظور تحلیل مسائل با توجه به عنصر زمان، عناوین متغیر در دین و نقش آن در تحول تعالیم جنسی و جنسیتی (پزشگی، ۱۳۸۹، ۷۸) تفسیر می‌شوند. رویکرد مقابل این دیدگاه، در صدد جذب آموزه‌های تجدد غربی در تعالیم خود است و سعی می‌کند، با استعانت از تعالیم جنبش‌های فمینیسم لیبرال، فمینیسم سوسیال و فمینیسم مارکسیست در مسائل زنان نگرشی اسلامی داشته باشد (همان، ۲۱۷). یکی از این خوانش‌ها فمینیسم اسلامی است. این رویکرد هم‌زمان با ورود نظریه‌های فمینیستی در جوامع اسلامی پدید آمد. تحولات مرتبط با زنان در کشورهای اسلامی از جنبش‌های زنان در غرب تأثیر پذیرفت و برخی از روشنفکران دینی و غیردینی، با توجه به اعتقادات دینی و گرایش‌های مذهبی، مسئله‌ی فمینیسم را بومی‌سازی کردند. بدین ترتیب از اوایل قرن بیستم، نویسندگان مسلمان آشنا به غرب اندیشه‌های برابری‌گرایانه‌ی غربی در قالب آثار مکتوب را در این کشورها رواج دادند و به مرور در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰، علائم روشنی از ظهور یک شیوه‌ی جدید تفکر و یک گفتمان جنسیتی - که مطالباتش فمینیستی و در عین حال زبان و منبع مشروعیتش اسلامی بود - بروز کرد. برخی از این انواع گفتمان جدید، نام «فمینیسم اسلامی» را گرفت (کرمی، ۱۳۹۲: ۲۳۳). مارگات بدران^۱ فمینیسم اسلامی را گفتمان و یک عمل فمینیستی که در درون الگوی اسلامی تفسیر می‌شود، می‌داند و بر این ادعاست که فمینیسم اسلامی فهم و اعتبار خود را از قرآن گرفته و حقوق و عدالت را برای زنان و همچنین برای مردان - در کلیت وجودشان - پی می‌گیرد و می‌خواهد نسخه‌ی جدیدی از جامعه‌ی اسلامی ایده‌آل ایجاد کند و نقش زنان در آن متفاوت از نقش فعلی آنها در جوامع اسلامی است (Badran, 2002). به اعتقاد این نویسندگان، برخی پیش‌فرض‌های کلامی مفسران، به کار نرفتن هرمنوتیک در تفسیر قرآن و بی‌توجهی به برداشت‌های جنسیتی زبان قرآن باعث پدیدار شدن استنباط مردسالارانه از قرآن شده است؛ پیش‌فرض‌های ذهنی، تمایلات، منافع، بافت

1. Margot Badran

و محیط زندگی افراد در فهم ایشان از قرآن تأثیر مستقیمی دارد. همچنین از آنجا که از نظر تاریخی تقریباً فقط مردان قرآن را تفسیر کرده‌اند، احتمالاً در تفسیرشان تمایلات و منافع مردانه لحاظ شده است (محمص و بهادری، ۱۳۹۶: ۳۱). طبق تعریف فمینیست‌های اسلامی، هرگاه زنان مسلمان برخی وجوه تاریخ یا هرمنوتیک اسلام را نقد کنند و این کار را به نیابت از خودشان یا تمام زنان مسلمان برای احقاق حق آنها و بهره‌مندی از مشارکت کامل در اجتماع با مردان انجام دهند، فمینیست اسلامی نامیده می‌شوند (Cooke, 2000: 61). آمنه ودود یکی از زنانی است که ذیل گفتمان فمینیستی قرآن را تفسیر کرده و به‌همین دلیل در گروه فمینیست‌های اسلامی قرار گرفته است. وی با روشی جایگزین در تفسیر، روش‌های پیشینه‌ی تفسیری را نقد کرده و آنها را مردسالارانه قلمداد می‌کند و به رغم پذیرش تفاوت‌های جنسیتی در قرآن کریم، مفهوم تساوی را از عدالت اتخاذ می‌کند (میرخانی، ۱۳۹۷: ۱۹). او به صراحت از پذیرش عنوان فمینیست (با هر تعریفی) برای خود ابا داشته، ولی دو لقب «غربی» و «فمینیست» بیش از همه نثار او شده است. به تعبیر او، «غربی» به این معناست که من فقط می‌توانم آن کسی باشم که هستم: دختری از غرب، زاده‌شده و بزرگ‌شده‌ی آمریکا از تباری آفریقایی. او این تعریف را در مقابل تعریف غربی به‌معنای «ضد اسلام» قرار می‌دهد و معتقد است، فمینیست هم ضد اسلام در نظر گرفته می‌شود، نه تعریفی که به‌منزله‌ی عقیده‌ای است بنیادین مبنی بر اینکه زنان انسان‌اند (ودود، ۱۳۹۱: ۳۰ و ۳۱). مخالفت ودود با نامیدن خود باعنوان «فمینیست اسلامی» موجب نشده است که سایرین او را در این دسته‌ی فکری قرار ندهند. ودود با استفاده از روش هرمنوتیکی فضل‌الرحمان قرآن را زنانه تفسیر کرد. او دو کتاب مهم در موضوع اسلام و جنسیت با عنوان قرآن و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن و در جهاد جنسیتی؛ اصلاحات زنان در اسلام دارد. اثر اول ودود که در اصل رساله‌ی دکتری او بود، اولین بار در سال ۱۹۹۲ در مالزی به چاپ رسید و شهرت ودود در مجامع علمی را در پی داشت. او در سال ۱۹۹۹ در ایالات متحده آمریکا، دوباره این اثر کم‌حجم را با تغییراتی به‌چاپ رساند. این کتاب در میان پرآوازه‌ترین کتاب‌ها در موضوع اسلام و جنسیت است (بدره، ۱۳۹۴: ۹۵). این کتاب بارها تجدید چاپ و به زبان‌های مختلف از جمله به زبان‌های ایتالیایی (۲۰۱۱)، عربی (۱۹۹۹ و ۲۰۰۴)، اندونزیایی (۱۹۹۴ و ۲۰۰۱)، اسپانیایی (۲۰۰۲) و ترکی (۱۹۹۴) ترجمه شده است (Ali, 2012: 253). ودود سپس در سال ۲۰۰۶ در کتاب در جهاد جنسیتی مباحث الهیاتی خود را در حوزه‌ی عمل سیاسی و حقوق بشر مطرح کرد (Wadud, 2016: 134). یکی از مفاهیمی که ودود در آثار خود به آن توجه کرده است، مفهوم «نقش جنسیتی» ذیل آیه‌ی قوامیت است. او این مفهوم را ابتدا در سال ۱۹۹۹ در کتاب قرآن

و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن و سپس در سال ۲۰۱۵ در مقاله‌ای با عنوان «The Ethics of Tawhid over the Ethics of Qiwwamah» - که در کتاب *Men in charge?* منتشر شد - بررسی و به آن توجه کرد. قرائت‌های ودود در این دو اثر تفاوت‌های جدی با یکدیگر دارند. ودود تأکید می‌کند که در قرآن هیچ نقش جنسیتی تعریف‌شده و ازلی برای هر دو جنس وجود ندارد، اما در اثر نخست خود با پذیرش اصل قوامیت مردان معنای فضل، نفقه و حدود قوامیت را تعریف می‌کند و قوامیت را مابه‌ازای فرزندآوری زنان قرار می‌دهد. او در اثر دوم خود با تعریف «الگوی توحیدی»، قوامیت را نوعی سیستم «شیطانی» تعریف می‌کند که می‌تواند موجب ستم بر زنان شود. با توجه به اهمیت مفهوم نقش جنسیتی، تفسیر ودود از این مفهوم شرح داده شده و سپس با رویکرد اجتهادی-کلامی بررسی شده است.

۲. اصول شناخت قرآن از منظر ودود

۲-۱. خوانش متن مقدس از منظری زنانه

دغدغه‌ی ودود، بازخوانی مسئله‌ی زن در قرآن از چشم‌اندازی زنانه است. او هدف خود را قرائتی نو از قرآن می‌داند که برای زنان در عصر جدید معنادار باشد (ودود، ۱۳۹۱: ۳۹)؛ چراکه این واقعیت که در طول تاریخ مردان قرآن را تفسیر کرده‌اند، هم ماهیت مردانه و هم گرایش ضدزنان‌ه‌ی تفسیر را نشان می‌دهد (بارلاس، ۱۳۹۲: ۲۵). زنان باید قرآن را بازتفسیر کنند، زیرا در جوامع مسلمانان، مردان برای حذف زنان، به‌عمد تفاسیر نادرست از قرآن کرده‌اند (Koc, 2016: 176). تا قرن بیستم، تفسیر در اختیار مردان بوده و تا این قرن، هیچ زنی قرآن را تفسیر نکرده است، یعنی اساساً اقدام به تفسیر قرآن نمی‌کرده‌اند (مهریزی، ۱۳۹۳: ۲۶۱). این روند موجب شده زنان و تجربه‌هایشان در الگوهای اصلی بحث‌های راجع به قرآن و تفسیر مغفول مانده یا به کلی حذف شود یا از نگاه و منظر خواسته‌ها و نیازهای مردان تفسیر شود (بارلاس، همان). از طرفی، با توسل به الفاظی درباره‌ی برابری در اسلام، نمی‌توان بر خلأ ناشی از حذف صدای زنان در تفسیر غلبه کرد. همچنین خاموش کردن صدای زنان هم خود آنها و هم مردان را از تثبیت فهمی جامع از معنای اسلام محروم می‌کند، زیرا فقط مردان اجازه خواهند یافت تا مشروعیت را تعریف و تعیین کنند (همان، ۲۶). پس ضروری است که صدای زنان شنیده شود و زنان با توجه به تجربه‌ی خود در نقش یک زن، متون مقدس را بازتفسیر کنند (Koc, 2016: 176). ودود در تفسیر زنانه‌ی خود از قرآن، روش‌های اسلامی کلاسیک را با ابزار علمی-اجتماعی جدید و گفتمان‌های سکولار حقوق

و عدالت ترکیب کرده است و سعی دارد پایه و اساس تحلیل خود را در تفکر اسلامی حفظ کند (Badran, 2002).

۲-۲. لزوم بازتفسیر قرآن براساس مسائل نوپدید

در نگاه ودود، هیچ‌یک از روش‌های تفسیر قرآن کاملاً عینی و ملموس نیستند و هر مفسری انتخاب‌هایی شخصی دارد که برخی از جزئیات تفاسیر مفسران بازتاب‌دهنده‌ی انتخاب شخصی ایشان است و نه لزوماً مراد متن (ودود، ۱۳۹۱: ۳۹). خلط میان تفاسیر و متن اصلی قرآن و همچنین تأکید بیشتر بر تفاسیر به جای متن موجب می‌شود که تفاسیر تا سطح الهی بالا روند. درحقیقت، مکاتب فقهی و تفسیری از طریق برابر کردن اعتبار خودشان با اعتبار وحی مشروعیت می‌یابند، اما این کار گفتار الهی را با تفسیرهای بشری‌اش درهم می‌آمیزد و بدین ترتیب گرایش‌ها و تعصبات را جایگزین کلام خدا می‌کند. این امر سبب انقطاعی مشهود میان متن دینی و قصد اصلی آن شده است و کار ودود، به زعم او، ایجاد پلی برای پر کردن این خلأ و غلبه بر این انقطاع است. همچنین درهم‌آمیختگی قرآن با تفسیرش مانع قرائت‌های جدید از قرآن می‌شود، زیرا به مکاتب تفسیری اجازه می‌دهد تا به غلط نقد بر تفسیر را نقد بر قرآن بدانند و به اسم پیروی از سنتی که در دین تحریم شده است، قرائت‌های جدید را به گوشه‌ای برانند (بارلاس، ۱۳۹۲: ۲۷). منطق دیگری نیز در پس این تلاش ودود وجود دارد و آن اینکه از نگاه او، هیچ تفسیری قطعی نیست. تفاسیر گذشته منطبق بر نیازهای مخصوص و پاسخ‌گوی سؤالات همان زمان بودند. در زمان فعلی، سؤالات جدیدی به‌وجود آمده که بالطبع به روش‌های جدید برای پاسخ‌گویی به آنها نیازمند است. او تأکید می‌کند که اگر قرار است قرآن حفظ شود و زنده بماند، باید پیوسته بازتفسیر شود. در غیر این صورت، به سرنوشت سایر متون مرده دچار خواهد شد (JAWAD, 2003: 114).

۳-۲. انتقادهایی به رویکردهای تفسیری گذشته از قرآن

ودود سه رویکرد سنتی، واکنشی و کل‌گرایانه را در تفسیر زن در قرآن مشخص می‌کند. تفسیر سنتی براساس تفسیر کل قرآن با اهداف خاصی نظیر نحوی، تاریخی، فقهی و بلاغی است. در نگاه ودود، این رویکرد، هسته‌ای و فاقد اصول هرمنوتیک است؛ اصولی که سبب می‌شود مفسر هر آیه را با در نظر گرفتن کل قرآن تفسیر کند (همان، ۱۱۶). بیشتر محققان جدید رویکرد واکنشی را در برابر عقب‌ماندگی شدید زن - که به قرآن نسبت داده شده است - به کار می‌برند (بدره، ۱۳۹۴: ۹۷). در نگاه ودود، این رویکرد محکوم به شکست است؛ چراکه اندیشمندان آن میان متن و تفسیر تمایز قائل نمی‌شوند و متن را به ناتوانی سرزنش می‌کنند. از سویی، در نگاه این دسته، اهداف مدنظر

اغلب از آرمان‌های فمینیستی گرفته شده است و به نظر وودود فقدان تحلیل قرآنی جامع موجب می‌شود که برای زن در حوزه‌های مختلف، جایگاهی را قائل شوند که با جایگاه قرآنی زن کاملاً ناهماهنگ است (ودود، ۱۳۹۱: ۴۱). رویکرد سوم، یعنی رویکرد کل‌نگرانه، دغدغه‌های اقتصادی، اخلاقی، سیاسی و اجتماعی مدرن را - که شامل مسائل زنان نیز می‌شود - با هم تلفیق می‌کند. در نگاه وودود، این روش - که او نیز کار خود را بر آن بنا کرده است - مناسب‌ترین روش تفسیری است و از محدودیت‌های تفاسیر گذشته که در زندگی زنان مسلمان اثراتی مخرب داشته، گذر کرده است (JAWAD, 2003: 114). وودود سعی کرد نشان دهد، روش سنتی که مسلمانان برای خواندن قرآن به کار برده‌اند، روشی «جزء‌نگرانه» بوده است. بیشتر تفاسیر دوره‌ی کلاسیک، با اولین آیه‌ی سوره‌ی اول قرآن شروع می‌شود و بعد آیه‌ی دوم همان سوره و آیه به آیه تا پایان قرآن ادامه می‌یابد و درباره‌ی شناخت موضوعات و بحث درباره‌ی رابطه‌ی موضوعی اجزای قرآن با یکدیگر هیچ تلاشی نشده است. حتی زمانی که برخی از مفسران به رابطه‌ی میان دو آیه اشاره می‌کنند، هیچ اصل تفسیری را به کار نمی‌گیرند؛ چنان که روشی برای پیوند دادن مفاهیم، ساختارهای زبانی، اصول یا موضوعات با یکدیگر وجود ندارد (بارلاس، ۱۳۹۲: ۲۴)، اما در دوران جدید لازم است، رویکرد کل‌نگرانه جایگزین این رویکرد غالب شود.

۲-۴. روش‌شناسی وودود؛ رویکردی هرمنوتیکی

رویکرد وودود، برای مطالعه‌ی متن دینی، رویکرد هرمنوتیکی است. او معتقد است، هرمنوتیک قرآنی که تجربه‌ها و صدای زنانه را هم در بردارد، می‌تواند عدالت جنسیتی بیشتری را برای اندیشه‌ی اسلامی فراهم و به تحقق این عدالت به شیوه‌ی اسلامی کمک کند (ودود، ۱۳۹۱: ۱۹). روش فعلی تفسیر، معمولاً زنان و تجارب زنانه را کنار می‌گذارد و همین تفاسیر - که بر اساس ویژگی‌های مردان طراحی شده است - در جوامع مسلمانان برای ایجاد قوانین و اداره‌ی امور اسلامی خصوصی و سیاست‌گذاری عمومی به کار می‌رود (Wadud, 2006: 22). وودود در مدل هرمنوتیکی خود به چند نکته توجه کرده است: اول، زمینه‌ای که در آن پیام قرآنی نازل شده است. دوم، ترکیب‌بندی گرامری (دستور زبانی) متن قرآن و سوم، جهان‌بینی قرآن. روش هرمنوتیکی وودود در تفسیر قرآن روش پیشنهادی فضل‌الرحمان است. برنامه‌ی فکری فضل‌الرحمان پاسخی برای این معضل هرمنوتیکی است که جاودانگی پیام قرآن با وجود پذیرش انطباق آن با شرایط تاریخی دوران نزول چگونه ممکن است و این پیام برای مسلمانان امروز چه معنایی دارد (عباسی، ۱۳۹۴: ۱۴۰)؟ فضل‌الرحمان مطرح می‌کند، تمام آیات قرآن که در مقطع زمانی خاصی از تاریخ و در چارچوب

اوضاع و شرایط عام و خاصی نازل شده است، متناسب با آن اوضاع و شرایط بیان شده‌اند. هرچند، پیام به آن زمان یا آن اوضاع تاریخی محدود نمی‌شود و خواننده باید دلالت بیانات قرآنی را در محدوده‌ی زمانی‌ای که در آن بیان شده‌اند بفهمد تا معنای درست آنها را دریابد. مؤمنان در شرایط و موقعیت‌های دیگر باید تلاش‌های عملی خود را برحسب اینکه چگونه آن مراد و مقصود اولیه در محیط‌های جدید حاصل می‌شود، انجام دهند. این معنای روح قرآن در دوران جدید است (ودود، ۱۳۹۱: ۴۲ و ۴۳). اگر «علت» نزول یک آیه یک واقعه‌ی خاص باشد، ماهیت فراتاریخی عام و کلی قرآن از بین می‌رود و به کتابی تاریخی با هدف محدود گزارش وقایع تبدیل می‌شود (همان، ۷۹). فضل‌الرحمان معتقد است که فرایند تفسیر شامل حرکت از موقعیت حرکت دوگانه‌ی تفسیر از خاص به عام است؛ یعنی مطالعه‌ی موقعیت تاریخی مسئله‌ی اشاره شده‌ی آیات قرآن به منظور فهم اهمیت یا معنای آن و تعمیم و عمومیت‌بخشی به آن برای پاسخ‌های خاص و اعلام آنها برای اهداف اخلاقی-اجتماعی که می‌تواند در پرتو زمینه‌ی اجتماعی-تاریخی از متن خاص استنتاج و استخراج شود (همان، ۷۹ و ۸۰). بدین ترتیب چالش هر نسل جدید از مسلمانان فهم اصول مطرح‌شده از طریق موارد خاص است، زیرا اصول، اموری جاودانی‌اند و می‌توان آنها را در موضوعات اجتماعی گوناگون به کار برد (بارلاس، ۱۳۹۲: ۲۵). هرمنوتیک یک فن مبتنی بر این فرض است که اگرچه قرائت‌های گوناگون به خودی خود متناقض نیستند، همه‌ی تفاسیر نیز ارزشی هم‌سان ندارند. البته اعتقاد به چندمعنابودن متن به معنای اعتقاد به نسبیت اخلاقی نیست. همان‌طور که التزام به تک‌معنابودن - یعنی باور به اینکه تنها یک قرائت صحیح از یک متن وجود دارد - نیز بر فضیلت اخلاقی دلالت ندارد (همان، ۲۷).

ودود برخلاف رویکردهای دیگر هرمنوتیکی، برای شناخت خاص و عام در قرآن، حیات پیامبر (ﷺ) و قرآن را در دو دوره‌ی منفصل جدا از هم در مکه و مدینه در نظر نمی‌گیرد، بلکه وحی را از لحاظ تاریخی و متنی مستمر می‌بیند و می‌گوید نه همه‌ی سوره‌های مکی ماهیتی عام و نه همه‌ی سوره‌های مدنی ماهیتی خاص دارند (بدره، ۱۳۹۴: ۸۴). الگوی هرمنوتیکی که با اولویت‌بخشیدن به بیانات عام - به‌جای خاص - اصول اخلاقی، پایه و مبنایی را برای تحولات بیشتر و ملاحظات حقوقی استخراج کند، می‌تواند بسیاری از مسائل را حل کند، اما هیچ دلیلی وجود ندارد که تمام آیات مکی اصول عام و تمام آیات مدنی اصول خاص را مطرح کرده باشند. از این رو، گرچه به تحلیلی که اصول عام را بر بیانات خاص اولویت دهد، نیاز است، لزوماً نتیجه نمی‌شود که این تحلیل تنها براساس ملاحظه‌ی تفاوت ترتیب زمانی نزول آیات مکی و مدنی باشد (ودود، ۱۳۹۱: ۷۸ و ۷۹). به عبارت دیگر، او اسباب نزول را به معنای متداول آن نمی‌پذیرد و معتقد است

که آنها فقط مواقع و البته گاهی دلیل نزول آیه‌ای خاص‌اند (عباسی، ۱۳۹۴: ۱۳۷). هدف از یادآوری آنها فهم زمینه‌ی تاریخی آیه است، نه محدود کردن اصول قرآنی به آن زمینه، زیرا در غیر این صورت، قرآن به کتاب تاریخ در معنای محدود به وقایع تبدیل می‌شود.

درواقع ودود طرفدار کسانی است که در عین اینکه قرآن را همچون کلیتی متنی می‌خوانند، تعالیم آن را در بستر و زمینه‌ی تاریخی آن مطالعه می‌کنند. او با ذکر مثالی از پادشاه‌های بهشتی ذکر شده در قرآن، اذعان می‌کند که برخی از اشکالات وارده به لذت‌های بهشتی این است که مخصوص مخاطبان زمان نزول یعنی بیابان‌نشینان عربستان قرن هفتم است. در حقیقت، رابطه‌ی صریحی بین فضای نزول و برخی توصیفات و یا دستورهای خاص قرآن وجود دارد، اگرچه محدود کردن قرآن تنها به فضای نزول نادرست خواهد بود. قرآن از جانب خداست و به یک جامعه و تاریخ آن محدود نیست و به آن تمام نمی‌شود. به این ترتیب گرچه به چشم‌انداز مردم بیابانی قرن هفتم در شیوه‌های بیان قرآن عنایت بیشتری شده است، پیام ابدی آن به هیچ شکل واحدی از نحوه‌ی بیان محدود نمی‌شود و ارزش‌هایی که متن بیان می‌کند، از شیوه‌های خاص بیان فراتر می‌رود. به همین دلیل هر نسل جدیدی از خوانندگان قرآن باید ارزش‌های قرآنی را دوباره ارزیابی کند و به‌ویژه باید تعیین کند که تغییرات بهشت برای آنها چه معنایی دارد (ودود، ۱۳۹۱: ۱۰۸). گفتار ودود با نوعی پیچیدگی همراه است؛ از یک سو، در نگاه او برای فهم قرآن، در فضای معاصر، باید آن را در زمینه‌ی تاریخی‌اش فهمید و از سوی دیگر، تلقی قرآن در حکم سندی تاریخی را نمی‌پذیرد. به گفته‌ی او، قرآن «تاریخی اخلاقی» است که اهدافش «فراتاریخی» است (عباسی، همان).

کلیت متنی سبب می‌شود، ودود قرآن را براساس روابط درون‌متنی بخواند که همان تفسیر قرآن به قرآن است و مفسران نیز در طول تاریخ از آن سخن گفته‌اند؛ به نظر ودود رویکردهای درون‌متنی به قرآن نادرند، اما همه‌ی قرائت‌های درون‌متنی آن نیز در عمل کلیت‌نگرانه نیستند. این روش اغلب به جای اینکه در خدمت تبیین فضا یا روح قرآنی باشد، به اینکه واژه یا آیه‌ای، با واژه یا آیه‌ی دیگری تفسیر شود، تقلیل یافته است (بارلاس، ۱۳۹۲: ۲۸). ودود روش تفسیر قرآن به قرآن خود را بسط واژگان خاص این روش می‌داند و هر آیه را در سیاق خود آیه، در سیاق آیات هم‌موضوع با آن آیه، در پرتو ساختار زبانی و دستوری مشابه در آیات دیگر، در پرتو اصول قاطع قرآنی و در چارچوب بافت جهان‌بینی قرآن تحلیل می‌کند (ودود، ۱۳۹۱: ۴۴).

۲-۵. نقش جنسیتی در نگاه ودود

یکی از مفاهیم پرکاربرد در دهه‌های اخیر که توجه اندیشمندان علوم اجتماعی و همچنین نظریه پردازان فمینیست را به خود جلب کرده است، مفهوم نقش جنسیتی است. نقش جنسیتی عبارت است از هنجارها و توقعات اجتماعی در مورد فعالیت‌ها و رفتارهای متناسب با دو جنس زن و مرد (گیدنز، ۱۳۸۷: ۱۵۷). در قرآن کریم، آیه‌ای که می‌توان با استناد به آن برخی نقش‌های جنسیتی را استنتاج کرد، آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء و مفهوم قومیت در این آیه است. «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ». آمنه ودود این آیه و به‌ویژه مفهوم قومیت را ابتدا در نخستین اثر خود با عنوان قرآن و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن به‌اجمال، بررسی کرده است و سپس در سال‌های اخیر در مقاله‌ای با عنوان «اخلاق توحیدی بالاتر از اخلاق قومیت»، این واژه و دیدگاه خود درباره‌ی نقش‌های جنسیتی را از منظری کلان‌تر به تفصیل تشریح کرد.

پیش‌فرض‌های ودود برای مفهوم قومیت را می‌توان در چهار بخش پیگیری کرد:

۸۵

الف. قرآن مفهوم برتری هستی‌شناختی مرد و پایین‌تر بودن زنان یا اطاعت از مردان را تعلیم نمی‌دهد و از تفاوت‌های اساسی میان زنان و مردان در خلقت، در ظرفیت اجتماعی، در قابلیت هدایت (به‌ویژه هدایت قرآنی) و در پاداش‌های اخروی سخن نمی‌گوید (بارلاس، ۱۳۹۲: ۳۰)؛
ب. هیچ ارزش ذاتی در مرد یا زن قرار داده نشده است. در واقع، هیچ نظام طبقاتی استبدادی از پیش تعیین‌شده و ازلی وجود ندارد (JAWAD, 2003: 120)؛

ج. قرآن نقش زن و مرد را تا به آن حد انحصاری ترسیم نکرده است که فقط یک امکان برای هر جنسی ارائه دهد، یعنی اینکه زنان باید برای مثال فقط نقش الف را ایفا کنند، حال آنکه مردان باید نقش ب را برعهده بگیرند و تنها مردان توان برعهده‌گرفتن نقش ب را دارند (ودود، ۱۳۹۱: ۱۲۲)؛

د. ایجاد شدن نظمی یکنواخت برای هر سیستم اجتماعی نادیده‌انگاری تفاوت‌های طبیعی در جوامع گوناگون است. قرآن نیاز به تنوعات را تأیید و هر سیستم اجتماعی را به ایجاد تمایزات کارکردی خود میان اعضایش تشویق می‌کند. از سویی، قرآن کریم یک نظام پاداش عادلانه و واحدی تعریف می‌کند که می‌تواند با هر شرایط اجتماعی منطبق شود (JAWAD, 2003: 121). در نگاه ودود، از یک‌سو مفهوم برابری هستی‌شناختی زن و مرد و از سویی صحه‌گذاردن بر

۱. مردان، سرپرست و نگهدارنده زنانند، به‌خاطر برتری‌هایی که خداوند برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده است و به‌علت اتفاق‌هایی که از اموالشان (در مورد زنان) می‌کنند.

تفاوت‌های جسمی میان زنان و مردان مشاهده می‌شود؛ مانند ویژگی باروری در زنان که باتوجه به این ویژگی تکوینی، وظیفه‌ی به‌دنیا آوردن فرزند برعهده‌ی زن گذاشته شده است. البته این به‌معنای محدود شدن زن به مادری یا اولویت‌بودن فرزندآوری برای زن نیست، زیرا در قرآن هیچ واژه‌ای نیست که نشان دهد به‌دنیا آوردن فرزند برای زن اولویت دارد. البته قرآن این حقیقت را تأیید می‌کند که زنان (اگرچه قطعاً نه تمام زنان) مستعد به‌دنیا آوردن فرزند هستند، اما این امر باعث نمی‌شود که زن محدود به مادری شود (ودود، ۱۳۹۱: ۱۲۳ و ۱۲۴). پس ودود، تفاوت‌های جسمی میان زن و مرد را می‌پذیرد، ولی آن را متضمن تعیین نقش انحصاری برای زنان یا مردان نمی‌داند. ودود با توجه به دیدگاه و هرمنوتیک قرآنی از منظر زنانه‌ی خود (Ali, 2012: 96)، پیش از بررسی مفهوم قوامیت، ابتدا میان دو واژه‌ی «درجه» و «فضل» - که هر دو برای تفسیر برتری ذاتی مردان استفاده می‌شود - تمایز قائل می‌شود. در نگاه او، طبق آیه‌ی ۲۲۸ سوره‌ی بقره «و للرجال علیهن درجه» و باتوجه به موارد استفاده‌ی درجه در موارد دیگر مثل علم در آیه‌ی ۷۶ سوره‌ی یوسف (Omar: 120)، جهاد در راه خدا با مال و جان در آیه‌ی ۹۵ سوره‌ی نساء، هجرت در راه خدا در آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی توبه یا تفاوت‌های اجتماعی و اقتصادی در آیه‌ی ۳۲ سوره‌ی زخرف، نتیجه می‌گیرد که قرآن درجه را برای علم، تمایز اقتصادی و اجتماعی و همچنین برای آزمون انسان به‌کار می‌برد. ودود موضوع بحث آیه در اینجا را مربوط به طلاق می‌داند؛ زمانی که مرد مزیتی بر زن دارد و می‌تواند به تنهایی و بدون نیاز به حکمیت یا معاون، صیغه‌ی طلاق را جاری کند (Ibid). او معتقد است، نسبت‌دادن ارزش غیرمشروط به یکی از دو جنس با اصل قرآنی برابری افراد سازگاری ندارد (JAWAD, 2003: 122).

ودود درباره‌ی فضل سه نکته را ذکر می‌کند؛ اول، «فضل» هم شباهت و هم تفاوت با «درجه» دارد. شباهت این دو واژه در این است که هر دو برای آزمایش انسان است و تفاوتشان این است که به عکس درجه، فضل با انجام اعمال خاصی حاصل نمی‌شود. تنها خدا مالک آن است، می‌تواند آن را اعطا کند و آن را به هر کس که بخواهد و به هر شکل که اراده کند، عطا می‌کند. دیگران مالک آن نیستند و نمی‌توانند افزایه کنند، تنها می‌توانند دریافت‌کنندگان فضل او باشند (Omar: 121). این فضل اعطاشده‌ی خداوند به مردان، قدرت جسمانی بیشتر یا قدرت عقلانی مردان نیست، بلکه به این دلیل است که در آیه دو شرط برتری و تأمین زنان از اموال مردان شروط قوامیت ذکر شده‌اند، این برتری، برتری مالی است و در قرآن، خداوند تنها یک برتری مالی برای مردان تعیین کرده است و آن ارث است؛ یعنی در چارچوب یک خانواده، سهم ارث مرد دو برابر سهم زن است (ودود، ۱۳۹۳: ۱۳۱). دوم، استفاده‌ی قرآن از این واژه مطلق نیست، بلکه نسبی است و به‌علت این

واقعیت است که قرآن بیان می‌کند، اگرچه برخی پیامبران (یا گروهی از مردم) بر دیگران ترجیح داده می‌شوند، میان آنها تمایزی قائل نمی‌شود (JAWAD, 2003: 122). سوم، فضل در این آیه غیرمشروط نیست. اگر غیرمشروط بود باید آیه به این صورت می‌شد: «آنها (جمع مذکر) بر ایشان (جمع مؤنث) برتری دارند». این در حالی است که در آیه این‌گونه آمده است: «بعض (برخی از) آنها بر بعض (برخی) دیگر». استفاده از بعض (برخی) مربوط می‌شود به آنچه که به‌وضوح در بستر انسانی مشاهده شده است. همه‌ی مردان بر همه‌ی زنان در همه‌ی موارد برتر نیستند. برخی از مردان بر برخی زنان در برخی رفتارها برتری دارند. به‌همین ترتیب، برخی زنان بر برخی مردان در برخی رفتارها برتری دارند. (همان). ودود در آخرین بخش از تبیین نخست خود درباره‌ی فضل و آیه‌ی قوامیت به مسئولیت و حقوق زنان در به‌دنیا آوردن فرزند توجه می‌کند. مرد و زن، هر دو اعضای مهم‌ترین کانون جامعه، یعنی خانواده‌اند. خانواده با ازدواج یک زن و یک مرد شکل می‌گیرد. هر عضوی در خانواده مسئولیت‌های معینی دارد. به‌سبب دلایل زیست‌شناختی بدیهی، مسئولیت عمده‌ی زن به‌دنیا آوردن فرزند است (ودود، ۱۳۹۱: ۱۳۵). برای برقراری موازنه‌ای ساده و عدالت در آفرینش و نیز اجتناب از ظلم، مرد نیز باید در استمرار نسل بشر مسئولیت مساوی داشته باشد. قرآن قوامیت را مسئولیت او می‌داند و سعی می‌کند مسئولیت‌های اضافی بر زن تحمیل نکند تا مسئولیت توان‌فرسای اولیه‌ی او - که فقط از عهده‌ی او بر می‌آید - به‌مخاطره نیفتد. مطلوب این است که هر آنچه زن برای تحقق مسئولیت اولیه‌اش به آن نیاز دارد باید مرد در جامعه آن را تأمین کند؛ این به‌معنای محافظت جسمانی و معاش مادی است. در غیر این صورت، به زن ظلم جدی شده است (همان). پس این آیه برای ایجاد جامعه‌ای مشارکتی و متعادل تکلیفی آرمانی برای مردان نسبت به زنان وضع می‌کند. این مسئولیت بیولوژیکی و ذاتی نیست، اما ارزشمند است و باید نگرشی متمایل به مسئولیت ایجاد شود (همان: ۱۳۶).

در تبیینی دیگر درباره‌ی آیه‌ی قوامیت، ودود نگاه خود را ارتقاء داده و از منظر مفهوم توحید و در الگوی توحیدی قوامیت را تفسیر و بررسی می‌کند. او برخی ارزش‌های اخلاقی را در قرآن جست‌وجو می‌کند که می‌تواند مفهوم خانواده‌ی ایده‌آل او را فراتر از مفهوم قوامیت پشتیبانی کند. اخلاق توحیدی همان امری است که فراتر از قوامیت و تفسیر آن در حوزه‌ی خصوصی می‌بایست به آن توجه کرد (کریم، بی‌تا: ۵) و می‌توان از آن در بررسی قوامیت و مناسبات میان زن و مرد بهره برد، در این صورت، بالاترین اصل تفکر اسلامی یعنی توحید در عمل به ارتباطات انسانی وارد می‌شود (Wadud, 2015: 259). اعتقاد مسلمانان به آموزه‌ی توحید، علاوه بر وجه اعتقادی، پیامدهای اجتماعی دارد. این مفهوم باعث اتحاد مسلمانان می‌شود و افراد را در یک کلیت و یکپارچگی متحد

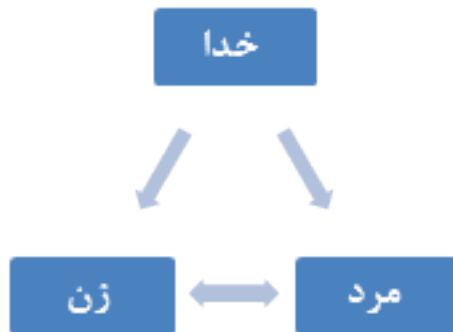
می‌کند. در واقع، توحید بر یگانگی خداوند تأکید دارد؛ اینکه الله یکی است و جنسیت ندارد. این اصل، مؤمنان و همه‌ی آنچه که در ظاهر متفاوت به‌نظر می‌رسد را متحد می‌کند. این اصل، منبع هماهنگی و همبستگی است که نمایندگان خدا (خلیفه) را از روابط مبتنی بر سلسله مراتب و ستم به یکدیگر محافظت می‌کند. ایده‌ی اصلی اسلام، برتری خداوند است (الله اکبر). بر این اساس، قرآن متذکر می‌شود که هرگاه دو نفر با یکدیگر هستند، خداوند سومین است یا هرگاه سه نفر با هم هستند، خداوند چهارمین است و به‌همین ترتیب (مجادله: ۷). باتوجه به اینکه خداوند همیشه حاضر است، رابطه‌ی انسان‌ها افقی و مانند نمودار زیر تعریف می‌شود (Wadud, 2009: 108):



تمایز میان انسان‌ها فقط بر پایه‌ی تقواست. بنابراین عدالت اجتماعی با هدف از میان‌بردن تبعیض -به‌ویژه تبعیض‌های بر پایه‌ی جنسیت- اولویت دارد. اگر انسان خلیفه‌ی خدا روی زمین است، پس هدف انسان فعالیت در راستای هماهنگی با اهداف خدا یعنی عدالت و برابری است. خلیفه‌بودن برای دستیابی به سرنوشت انسانی است و انسان مسئولیت اخلاقی مشارکت در حفظ و هماهنگی هستی را دارد (Johnston, 2009: 5). تعاملات اجتماعی باید به اصل توحید متمایل باشند و موجب روابط برابر و نفی سلسله مراتب شوند. این هدف غایی هر مسلمانی است که می‌خواهد اصل توحید را در نظر داشته باشد (Karima: 5). اصل اساسی این الگو برقراری روابط مساوی و عادلانه میان انسان‌هاست و بخش اصلی جست‌وجوی یک رابطه، تسلیم محض خداوند و تصدیق یگانگی اوست (Wadud, 2015: 261). همه‌ی مسلمانان -اعم از زن و مرد- بایستی جوامع خود را به‌گونه‌ای اصلاح کنند که برابری -که در ذات الگوی اسلامی توحید است و بر یگانگی و هماهنگی تأکید دارد- به‌کار بسته شود (Friedman, 2005: 8). کاربرد اجتماعی توحید به خانواده‌هایی با روابط مساوی در جوامع مساوی منجر خواهد شد (Wadud, 2015: 262). بافرض قوامیت به‌معنای نقش سرپرستی مردان، این مدل از آن استخراج خواهد شد:



این مدل در روابط انسانی اختلاط ایجاد می‌کند؛ چراکه یک نفر باید بالا و دیگری پایین باشد. پذیرش سلسله مراتب عمودی از خدا به مرد، بر این امر صحنه می‌گذارد که مرد رابطه‌ای مستقیم با خالق دارد و زن این رابطه را ندارد. در حالی که مطابق الهیات اسلامی، رابطه‌ای بی‌قید و شرط، مستقیم و بدون واسطه میان همه‌ی انسان‌ها و خدا وجود دارد. در این مدل عمودی، این رابطه فقط در مورد مرد صادق است و رابطه‌ی مستقیم میان زن با خداوند را پاسخ نمی‌دهد و توجیه نمی‌کند. پس این مدل ناقص است و پیامد این نقص در روشی که مردسالاری در جوامع مسلمانان اعمال می‌شود، مشهود است (همان: ۲۶۵). مردسالاری نوعی شرک به حساب می‌آید. مردسالاری مردان و زنان را در روابطی قرار می‌دهد که قادر به روابط متقابل نیستند؛ چراکه یک فرد همیشه برتر از دیگری است. در ذیل معنای توحید، چنین چیزی پذیرفتنی نیست، زیرا خداوند باید در بالاترین نقطه‌ی قانونی قرار گیرد. از آنجا که هر زمان و هر کجا که خدا حاضر است، یک محور جدید شکل می‌گیرد و خداوند همیشه حاضر است، پس هیچ‌کس نمی‌تواند سطح بالاتر را بدون نقض توحید داشته باشد (Wadud, 2009: 109). براین اساس، مدل روابط زن و مرد بر مبنای الگوی توحیدی به شکل زیر ترسیم می‌شود:



ودود معتقد است، در این مدل - که براساس الگوی توحیدی طراحی شده است - برتری خداوند بر مخلوقات حفظ شده و درعین حال، این مدل وابستگی زنان به مردان را از میان می برد و زن را مستقیم با خدا مرتبط می کند. در این مدل، رابطه‌ی زنان با مردان، رابطه‌ی انسان با انسان و فقط افقی و حمایتی و عمل متقابل طراحی شده است. با در نظر گرفتن تقوای توحیدی، خط افقی برابری و روابط متقابل میان دو نفر برقرار می شود. هیچ انسانی، هیچ گروه انسانی، هیچ طبقه‌ی اجتماعی، هیچ نژاد یا جنسیت و جنبه‌های دیگر قشر بندی در جایگاه نیست که بتواند رابطه‌ی مستقیم میان سایر موجودات، سایر گروه‌ها، جنسیت، نژادها و قشر بندی‌های دیگر با خدا را مختل کند. مطابق هستی‌شناسی قرآنی آنچه که در رابطه‌ی میان خدا و خلیفه مداخله می کند، ابلیس است (Wadud, 2015: 266). در تمام قرآن، غلبه‌ی یک گروه (یا جنس) بر گروه (یا جنس) دیگر و بهتر بودن آن نوعی منطق شیطانی است و آن را می توان منطق استکبار نامید. به معنای بهتر در نظر گرفتن یکی نسبت به دیگری؛ چراکه در ابتدا شیطان این روش را به کار برد و درسی اخلاقی برای تمام انسان‌ها شد تا از این روش فکری اجتناب کنند (همان). استکبار به شیوه‌ها و سیستم‌های ستم از جمله جهان بینی تاریخی مردسالاری منجر خواهد شد. استکبار ریشه در این عقیده دارد که مهم نیست مردان چه می کنند، عمل آنها در هر صورت بهتر از آن چیزی است که زنان انجام می دهند. این ایده که مردان برترند، موقعیت زنان را به موقعیتی وابسته تقلیل می دهد (Wadud, 2009: 103). مدل قومیت در روابط دو جنس، متضمن این است که مردان تنها به این دلیل که مرد هستند، بهتر از زنان اند. این منطق نادرست است؛ چراکه زنان هم انسان هستند. این منطق، مردان را برتر از انسان در نظر می گیرد و ستم بر زنان را به عنوان انسان‌هایی غیر سالم و ناقص توجیه می کند. مطابق مدل قومیت، زنان پایین تر از مردان هستند و برای حمایت و حراست به مردان نیازمندند. این حفاظت به صورت نوعی سخاوت و خیرخواهی دانسته می شود. البته در نهایت، دلایلی برای اعتبار بخشی به این منطق نادرست ارائه می شود؛ مانند تفاوت‌های بیولوژیکی، تفاوت‌های عقلی یا حتی تفاوت در ایمان و اعمال عبادی (به دلیل قاعدگی زنان) (Wadud, 2015: 266). ودود در مخالفت با قومیت، علاوه بر تأکید بر الگوی توحیدی و عدم تجانس این مدل با اندیشه‌ی توحیدی در اسلام، به نکاتی نیز اشاره می کند از جمله اینکه قومیت با این تعریف بدین معناست که زنان ناتوان از تأمین یا محافظت از خود، مردان یا کودکان هستند. شواهد عینی تعداد زیاد زنان سرپرست خانواده مخالف این امر است. بسیاری زنان در سراسر جهان زندگی خود، مردان و کودکانشان را تأمین و محافظت می کنند (همان: ۲۶۲). او همچنین با تفکیک قرآن به دو بخش توصیفی و تجویزی، برخی بخش‌های قرآن را فقط توصیفی از شرایط اجتماعی

و فرهنگی زمان وحی می‌داند که مفسران اغلب برداشت تجویزی از آن بخش‌ها دارند. در گذشته و در جوامع مسلمان، زنان وابستگی کامل به مردان داشتند و به قوامیت برای محافظت از آنها نیاز بود. پس این آیه، بازنمایی توصیفی از یک روش سازماندهی خانواده‌ها در دوران پیش‌مدرن است، اما این شیوه دیگر در واقعیت‌های فرهنگی و اجتماعی فعلی ما کارآمد و اخلاقی نیست. البته ممکن است برخی مروج این ایده باشند که باید به شرایط پیش‌مدرن بازگشت کنیم، اما چنین ایده‌هایی باتوجه به تنوع و پیچیدگی دنیای امروز دفاع‌کردنی نیست. پس آیه ۳۴ سوره‌ی نساء ممکن است توصیف‌کننده‌ی یک وضعیت عام در زمان وحی باشد، اما قرآن قوامیت را حکمی تغییرناپذیر و بدون جایگزین که باید جزو قانون و شیوه‌ی زندگی همه‌ی مسلمانان شود و از آن اطاعت شود، تجویز نمی‌کند (همان).

۳. نقد و بررسی دیدگاه آمنه ودود

پژوهشگران فمینیسم اسلامی که البته زمینه‌های پژوهشی، دیدگاه‌ها و وابستگی‌های فرهنگی متفاوتی دارند و به‌لحاظ تمرکز موضوعی نیز آثار متنوعی در موضوع مسائل زنان در اسلام و جوامع اسلامی دارند، درصددند خوانش متفاوتی از مواجهه‌ی اسلام با مسائل زنان مطرح کنند (بدره، ۱۳۹۴: ۴). مطابق یک دسته‌بندی از رویکردهای روش‌شناختی اندیشمندان این جنبش نوظهور در تفسیر قرآن، سه روش بسترمندسازی تاریخی، درون‌متنی و الگوی توحیدی را می‌توان برشمرد (همان: ۲۶۸). روش تاریخی، با قراردادن آیات در موقعیت نزول آنها در پی کشف این قضیه است که آیه بیانگر یک حکم خاص و مربوط به یک واقعه‌ی خاص است و یا حکمی جهان‌شمول است. به‌این ترتیب آیات توصیفی و تجویزی را تفکیک می‌کند (Hidayatullah, 2014: 65). از سویی در تمام رویکردهای روش‌شناختی فمینیسم اسلامی این فرض اساسی وجود دارد که نابرابری جنسیتی نتیجه‌ی تفسیر پدرسالارانه است، نه موضوعی مربوط به خود متن قرآن. مطابق این پیش‌فرض، فمینیست‌های اسلامی با این توجیه که تناقض در قرآن راه ندارد (روش درون‌متنی) (Ibid, 2014: 87) و یا با تأکید بر اصل الهی برتری خداوند و تناقض با لزوم اطاعت زن از مرد (روش الگوی توحیدی) (Ibid, 2014: 110)، آیاتی که بر برابری جنسیتی تأکید دارند را به آیاتی که سخن از سلسله مراتب جنسیتی می‌گویند، اولویت می‌دهند. تاکنون انتقادات متفاوتی از منظرهای مختلف به اندیشه‌ی فمینیسم اسلامی و تفاسیر اندیشمندان فمینیست اسلامی از قرآن بیان شده است، مطابق نظر هدایت‌الله در کتاب *لبه‌های فمینیستی قرآن* (۲۰۱۴)، بسیاری از تفاسیر فمینیستی در رویکردی که به حدیث دارند به شکل متناقضی گزینشی عمل و تلاش می‌کنند تا احادیثی را که

هماهنگ چشم‌انداز ایدئولوژیک خودشان است برگزینند و دیگر احادیث را کنار بگذارند. استفاده و بررسی نامناسب و متغیر حدیث نشان‌دهنده‌ی یک تناقض روش‌شناختی در تمام بدنه‌ی ادبیات تفسیر فمینیستی است که برای موفقیت در خوانش‌های تاریخی از قرآن چالش‌های عمده‌ای را به‌وجود می‌آورد؛ چراکه مفسرین در بستر تاریخی آیات بازخوانی‌شده اطلاعات لازم را فراهم می‌کنند و این اطلاعات تا اندازه‌ی زیادی، مستقیم یا غیرمستقیم، از احادیث نشئت می‌گیرند. حتی هنگامی که مفسرین بسترهای تاریخی را دنبال نمی‌کنند، مبتنی بر گزارش‌هایی خاص عمل می‌کنند (بدره، ۱۳۹۵: ۲۶۹). علاوه‌بر این انتقادات که بر تفسیر و دود نیز وارد است، نکته‌ی مهم در آثار هرمنوتیکی این نواندیشان، نبود توجه کافی به رویکردهای زبان‌شناختی در تفسیر آیات است که بالطبع ایشان را به پیش‌فرض‌ها و تبادرات ذهنی آنها از واژگان قرآنی سوق داده است. بارزترین نمونه از توجه اندک به بحث‌های زبان‌شناختی را می‌توان در استناد به مفهوم زوجیت برای اثبات برابری جنسیتی مشاهده کرد. از منظر ایشان، زوج امری متشکل از دو قسم همراه است که یک حقیقت واحد دارد و وجود هر یک قائم به وجود دیگری است. در نتیجه، هر یک از مذکر و مؤنث به یک اندازه به طرف مقابل وابسته است. بر این اساس، اطلاق زوجیت بر رابطه‌ی زن و مرد به معنای تساوی آنها در ساحات فیزیکی و معنوی دانسته شده است و حتی بر برابری اجتماعی آنها در محیط جامعه نیز دلالت دارد (شیرزاد، ۱۳۹۵: ۱۲۵).

در خصوص مفهوم «نقش جنسیتی» که در این مقاله بررسی شده است، مطابق نظر مفسرین اجتهادگرا و کلامی، آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء متضمن نقش جنسیتی ویژه‌ای برای مردان -در راستای سرپرستی یا حمایت- است. علامه طباطبایی معتقد است، کلمه‌ی «قیم» به معنای آن کسی است که مسئول قیام به امر شخصی دیگر است و کلمه‌ی «قوام» و نیز «قیام» مبالغه در همین قیام است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ج ۴، ص ۵۴۳). بانو مجتهده امین در تفسیر مخزن‌العرفان درباره‌ی «قوامون» این‌گونه توضیح می‌دهد: «قیم را کسی گویند که مهم کس دیگر را انجام دهد و «قیام» صیغه‌ی مبالغه است» (امین، بی‌تا: ج ۴، ص ۶۲). با هر تعریفی و با در نظر گرفتن سیاق آیه، نوعی اختیاری، سرپرستی و مدیریت به مردان داده شده است. از سویی دیگر، مفهوم قوامیت در بردارنده‌ی معنای حمایت و رسیدگی نیز است. بنابراین می‌توان گفت، قوامیت هم حق و هم تکلیفی برای مردان است (بستان، ۱۳۸۸: ۵۰). برخی نیز «الرجال قوامون» را به معنای «یا ایها الرجال کونوا قوامین» یعنی «ای مردها شما به امر خانواده قیام کنید» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۲: ۳۹۲) دانسته‌اند و فقط بر جنبه‌ی تکلیفی آن تأکید می‌کنند. با توجه به اینکه آیه‌ی مذکور درباره‌ی وجه تفضیل

مردان بر زنان اجمال دارد، مفسران و نظریه‌پردازان این رویکرد وجوهی را درباره‌ی این تفضیل ذکر کرده‌اند که یا برگرفته از شواهد و قرائن خارجی است و یا جنبه‌ی حدسی و استحسانی دارد (بستان، ۱۳۸۸: ۵۳). درحقیقت اگرچه در متون اسلامی اعم از قرآن و روایات، مستقیم و با زبان علمی عوامل شکل‌گیری نقش‌های جنسیتی تبیین نشده است، از مجموعه‌ی احکام، توصیه‌های دینی، مفروضات و ملزومات آنها می‌توان دیدگاهی را استنباط کرد که دربردارنده‌ی تبیینی چندعلتی است (بستان، ۱۳۸۵: ۲۲). در صدر این عوامل، تفاوت‌های بیولوژیکی انکارناپذیر، خاستگاه تمایز نقش‌ها در کمترین حد آن دانسته شده است (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۲۴۳). مطابق دیدگاه علامه طباطبایی، اسلام احکام را براساس فطرت و آفرینش تشریح کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ج ۲، ص ۴۱۲). به اقتضای فطرت باید حقوق و وظایف بین افراد برابر باشد، اما مقتضای این تساوی در حقوق - که عدل اجتماعی به آن حکم می‌کند - این نیست که تمامی مقام‌های اجتماعی متعلق به تمامی افراد جامعه شود. اقتضای عدالت اجتماعی و تفسیر معنای برابری این است که در اجتماع هر صاحب حقی به حق خود برسد و هر کس به قدر وسعش تکلیف داشته باشد، نه بیش از آن. آیه‌ی شریفه‌ی «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» (بقره، ۲۲۸) نیز در عین پذیرش اختلاف طبیعی بین زنان و مردان، بر ضرورت وجود حقوق برای آنها در مقابل تکالیف آنها تأکید می‌کند که هر دو باید براساس معروف باشد. از سوی دیگر، زن و مرد در اصول مواهب وجودی یعنی در داشتن اندیشه و اراده برابرند و این دو مولد اختیار هستند و اقتضا می‌کند که زن نیز در آزادی فکر و اراده و در نتیجه در داشتن اختیار با مرد شریک باشد و همان‌طور که مرد در تصرف در جمیع شئون حیات فردی و اجتماعی خود - به جز آن مواردی که ممنوع است - استقلال دارد، زن نیز استقلال داشته باشد. اسلام هم که دین فطری است، این استقلال و آزادی را به کامل‌ترین وجه به زن داده است (همان، ۴۱۳ و ۴۱۴). البته این به آن معنا نیست که هر چه از مرد خواسته‌اند از زن هم خواسته باشند؛ چرا که در عین اینکه در زنان عواملی هست که در مردان نیز هست، زنان از وجوه دیگر (وجه نوعی نه شخصی، یعنی متوسط زنان) با (متوسط) مردان اختلاف دارند (همان، ۴۱۴). به عقیده‌ی علامه طباطبایی مراد از جمله‌ی «بما فضل الله بعضهم علی بعض» (نساء، ۳۴) آن زیادت‌هایی است که خدای تعالی به مردان داده، به حسب طاقتی که بر اعمال دشوار و امثال آن دارند، چون زندگی زنان یک زندگی احساسی و عاطفی است که اساس و سرمایه‌اش رقت و لطافت است (همان، همان، ج ۴، ص ۵۴۳). به شهادت علم فیزیولوژی، زنان متوسط از نظر دماغ

(مغز) و قلب و شریان‌ها و اعصاب و عضلات بدنی و وزن با مردان متوسط تفاوت دارند و ضعیف‌ترند و همین باعث شده است که جسم زن لطیف‌تر و نرم‌تر و جسم مرد خشن‌تر و محکم‌تر باشد و احساسات لطیف از قبیل دوستی و رقت قلب و میل به جمال و زینت بر زن غالب‌تر و بیشتر از مرد باشد. در مقابل، نیروی تعقل بر مرد غالب‌تر از زن باشد. پس حیات زن، حیاتی احساسی است؛ همچنان که حیات مرد، حیاتی تعقلی است (همان، ج ۲، ص ۴۱۵). فضل فزونی بعضی بر بعضی دیگر است و چون اغلب مردها در تدبیر و نیرومندی و تحمل شدايد بر اغلب زن‌ها فزونی دارند - چنانچه دانشمندان گفته‌اند و نیز به تجربه معلوم شده - زندگانی زن‌ها احساسی و عاطفی است و بر نازک‌کاری و ظرافت تکیه دارد، خدا مردان را بر زنان تفضیل داده است (امین، بی‌تا: ج ۴، ص ۶۳). تفضیل نام‌برده در آیه، تفضیل در مجهز شدن به جهازی است که با آن امر حیات دنیوی یعنی معاش بشر بهتر نظام می‌گیرد، نه اینکه مراد از آن کرامت واقعی و فضیلت حقیقی در اسلام یعنی قرب به خدای تعالی باشد، چون از نظر اسلام برتری‌های مادی و جسمی که جز در زندگی مادی استفاده نمی‌شوند تا وقتی که وسیله‌ی به‌دست‌آوردن مقامات اخروی نشود، هیچ اهمیتی ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ج ۴، ص ۳۴۳). بنابراین برتری مردان بر زنان تنها به علت روح تعقل است که در مسئله‌ی ارث هم باعث تفاوت در امر ارث و در مسائلی نظیر آن می‌شود (همان، ۳۴۴). در واقع در این آیه، اندیشه‌ی وجود تفاوت‌های طبیعی بین مردان و زنان تأیید اجمالی شده است؛ خواه تفضیل مردان بر زنان مستقیم به این تفاوت‌های طبیعی ناظر باشد و خواه مقصود از این جمله امتیازهای حقوقی مردان مانند بیشتر بودن سهم الارث باشد که خود ریشه در تفاوت‌های طبیعی دارد (بستان، ۱۳۸۸: ۵۲). در حقیقت، حتی اگر تفضیل موجود در آیه مطابق نظر ودود، تفضیل مادی و مربوط به ارث دانسته شود، باز هم این برتری به تفاوت‌های طبیعی مربوط است؛ یعنی اگر مردان بر زنان برتری داده شده‌اند به علت روح تعقل است که در مسئله‌ی ارث هم باعث تفاوت در امر ارث و مسائلی نظیر آن می‌شود (طباطبایی، همان). البته منظور از این تعابیر، برتری مردان در پاره‌ای ویژگی‌های تکوینی است و به ارزش و جایگاه حقیقی افراد ربطی ندارد. بنابراین با ملاحظه‌ی اختلاف درجات تکوینی افراد، نباید دستگاه حکیمانه‌ی آفرینش به عیب و کاستی متهم شود. همچنان که نباید برای دفاع از عدالت خداوند بر هر چه تفاوت است، چشم فروبست (زیبایی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۶۵). از نظر اسلام، برتری‌های مادی و جسمی که تنها در زندگی مادی استفاده می‌شود تا وقتی که وسیله‌ی به‌دست‌آوردن مقامات اخروی نشود، هیچ اهمیتی ندارد. یعنی اسلام تفاوت را

نشانه‌ی کمال مرد و نقص زن نمی‌داند و تنها کرامت و حرمت را ناشی از تقوا می‌داند. اگر مردان در زندگی و کارهای روزمره‌ی خود - که به‌منظور به‌فعلیت‌رساندن استعدادهای خاص خود انجام می‌دهند - تقوا را رعایت کنند، محترم‌اند و اگر رعایت نکنند، محترم نیستند. همچنین اگر زنان در زندگی روزمره‌ی خود - که به‌منظور به‌فعلیت‌رساندن استعدادهای خاص خود یعنی صفات روحی ناشی از عواطف - تقوا را رعایت کنند، به‌همان میزان محترم هستند، وگرنه احترامی ندارند (همان، ۳۶۵). باتوجه به این دلایل، برخلاف نظر ودود تفضیل مردان در زندگی مادی کاربرد دارد و نافذ است و به همین علت ارتباطی با زندگی معنوی انسان و رابطه‌ی زن و مرد با خدا ندارد. نمی‌توان این نظر ودود که قبول قومیت مرد به‌معنای پذیرش قرار گرفتن او میان خدا و زن است و به‌نوعی استکبار و رفتار شیطانی حساب می‌شود، پذیرفته نیست؛ چراکه این جاگیری برتر فقط در زندگی مادی است و اختلالی در رابطه‌ی میان زن و خدا ایجاد نمی‌کند. در آیات قرآنی تذکر داده شده است که زن و مرد هر دو انسان‌اند و ماده و عنصر وجود مرد و زن یکی است و فضل و برتری برای احدی نیست مگر به تقوی (امین، بی‌تا: ج ۲، ص ۳۲۵). به‌عقیده‌ی بانو امین، زن و مرد در انسانیت شریک‌اند، لکن شالوده‌ی خلقت زن و مرد از لحاظ قوای دماغی، جسمی، احساسات طبیعی و مزاجی تفاوت دارد، چنانچه تجربه شده مرد قوه‌ی فکرش زیادتر است، لکن زن حساس‌تر است. به‌زعم برخی از دانشمندان، زن و مرد از حیث قوا و احساسات با هم تفاوت کامل دارند، ولی هیچ‌کدام قوی‌تر از دیگری نیستند و به‌علت اختلاف طبیعت زن و مرد وظیفه‌ی آنها مختلف است و مدبر و ناظم عالم هریک را برای کاری ساخته و سازمان وجودی وی برای همان کار است. این است که نه کار مرد از کار زن شایستگی بیشتری دارد، نه کار زن از کار مرد. تاریخ نشان می‌دهد، قبل از اسلام، به حکم غلبه‌ی قوی بر ضعیف و قانون تنازع بقا، زن‌ها تحت فشار و ستمکاری مردها قرار داشتند و چون اخلاق نیک و وظایف انسانی بین اهالی آن زمان وجود نداشت، زن را تحت سلطه‌ی خود درآورده و از هیچ‌گونه جفاکاری دربارهی این موجود جمیل ظریف که مظهر جمال خلقت است، خودداری نمی‌کردند. اگرچه مرد در بسیاری از صفات و فعالیت بر زن امتیاز دارد، زن نیز خصوصیتی مانند قلب حساس پرعاطفه، بردبار، فداکار، نوع‌دوست، نوع‌پرور و رقیق‌القلب دارد که به‌علت وجود آنها بر مرد برتر است. مربی عالم زن را طوری خلق کرده است که مشقت آبستنی، زاییدن، شیردادن و تربیت اولاد را تا مدت مدیدی عهده‌دار باشد (همان، ۳۲۴)، اما راجع به امور اجتماعی و شئون حیاتی، اسلام بین زن و مرد مساوات قائل شده است و زن را در اداره و

عمل مستقل قرار داده است و آنجا که فرموده «لها ما کسبت و علیها ما کتسبت» (بقره، ۲۸۶) نتیجه‌ی عمل وی را با مرد مساوی می‌داند. آیات زن و مرد تنها در دو مورد با هم فرق دارند؛ یکی آنکه زن را در تکون و پیدایش وجود بشر به زراعت تشبیه کرده و دیگر آنکه بنیه‌ی زن لطیف و هویت وی ضعیف‌تر از مرد است و این دو علت در حالات او تأثیر دارد و به همین علت وظایف اجتماعی محول به او با مرد فرق می‌کند، زن راجع به شئون زندگی وظیفه‌ای دارد و مرد وظیفه‌ی دیگری دارد که هریک بایستی وظیفه‌ی خود را انجام دهند (همان، ۳۲۵ و ۳۲۶). طبق نظر علامه - که برگرفته از نص قرآن است - زن در تمامی احکام عبادی و حقوق اجتماعی شریک مرد است. او نیز مانند مردان می‌تواند مستقل باشد و هیچ فرقی با مردان ندارد (نه در کسب و انجام معاملات، تعلیم و تعلم، احقاق حقوق خود، دفاع از حق خود و احکامی دیگر)، مگر در مواردی که طبیعت زن اقتضا دارد که با مرد فرق داشته باشد و عمده‌ی آن موارد عهده‌داری حکومت، قضا، جهاد، نبرد با دشمن، ارث، حجاب، تمکین و تمتع است. در مقابل، نفقه و تأمین هزینه‌های زندگی بر عهده‌ی شوهر گذاشته شده و بر شوهر واجب است که نهایت توانایی خود را در حمایت از همسرش به کار بندد و حق تربیت و پرستاری فرزند را نیز به زن داده است (قاسم‌پور، ۱۳۹۶: ۱۳۸). با این تعلیل، مقصود از تفضیل برخی بر برخی دیگر، تفضیل مردان بر زنان خواهد بود، نه تفضیل برخی از مردان بر برخی دیگر از مردان یا تفضیل برخی از مردان بر برخی از زنان، زیرا این دو احتمال اخیر نمی‌توانند دلیل قوامیت مردان بر زنان باشند (بستان، ۱۳۸۸: ۵۲). در حقیقت فضیلت و برتری مردها بر زن‌ها، کلی بر کلی است نه شمول بر تمام افراد، زیرا معلوم است خیلی از زن‌ها در تدبیر و عقل بلکه در قوای بدنی بر بعضی از مردها فضیلت دارند (امین، بی‌تا: ج ۴، ص ۶۳). همچنین حکم قوامیت انشایی است نه اخباری، زیرا قرآن کتاب تاریخ یا مردم‌شناسی نیست و تنها در مواردی امور تاریخی را بیان می‌کند که اهداف تربیتی مانند الگوسازی، هشداردهی، سرزنش و برانگیختن قوه‌ی تعقل و تدبیر آدمیان در کار باشد. روشن است که این آیه برای اثبات قوامیت برای مردان، ناظر به چنین نکاتی نیست (بستان، ۱۳۸۸: ۵۰). بنابراین براساس نظر ودود نمی‌توان پذیرفت که این آیه فقط شرایط اجتماعی و فرهنگی زمان وحی را توصیف کرده است و مفسران به اشتباه برداشت تجویزی از آن بخش‌ها داشته‌اند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مواجهه‌ی وودود با مفهوم قوامیت، با تفسیری از این آیه آغاز می‌شود؛ مفهوم فضل به برتری ارث مردان اشاره می‌کند و آموزه‌ی خدادادی است که با هدف آزمایش مردان به آنها اعطا شده است. از سویی، مردان قوامون علی‌زنان شناخته شده‌اند، اول، به دلیل فضل و دوم، به دلیل آنکه آنها زنان را از اموال خود تأمین می‌کنند. اگر هریک از این شرط‌ها ساقط شود، مرد قوام بر آن زن نیست (ودود، ۱۳۹۱: ۱۳۱). قوامیت مردان در مقابل قابلیت فرزندآوری زنان - که امری بیولوژیک و زیست‌شناختی است - قرار می‌گیرد. از آنجا که زن می‌تواند فرزند به دنیا بیاورد، آنچه او می‌کند، اهمیت اساسی دارد؛ لذا در این آیه بزرگداشت توانایی زادوولد زن ضروری است و تکریمی که از ایفای این نقش شده است، به توضیح این نکته کمک می‌کند که چگونه قرآن به صراحت نقشی را برای مردان مطرح می‌کند تا در روابط بشری تعادل ایجاد کند (همان، ۱۲۴). وودود در تفسیر اولیه‌ی خود، کلیت مفهوم قوامیت را می‌پذیرد، ولی در نهایت، در آخرین تبیین مفهوم قوامیت را مخالف توحید می‌داند که می‌تواند روابط نابرابر میان انسان‌ها ایجاد کند (کریم، بی‌تا: ۷). عمده‌ی توجه وودود در این تبیین نهایی آن است که سیستم مبتنی بر قوامیت، سلسله مراتبی میان رابطه‌ی خدا با انسان ایجاد می‌کند که این سلسله مراتب اصل برابری هستی‌شناختی، برابری انسان‌ها در مقابل خدا، ارزیابی برتری انسان‌ها بر مبنای تقوا و اصل عدالت الهی سازگاری ندارد. این سیستم، میان خدا و مرد رابطه‌ای مستقیم برقرار می‌کند و در این ارتباط الهی و معنوی مرد را بالاتر از زن قرار می‌دهد. این دیدگاه با رویکرد اجتماعی - کلامی پذیرفتنی نیست. به عقیده‌ی این مفسرین، برتری مستتر در مفهوم قوامیت فقط مربوط به تنظیمات اجتماعی و امور مادی است و ارتباطی به رابطه‌ی میان خدا و انسان ندارد. این برتری با مفاهیمی مانند حمایت از زن یا سرپرستی و رسیدگی به زن نشان داده می‌شود و براساس تفاوت‌های طبیعی میان زنان و مردان طراحی شده است و تکلیف تأمین مادی زن با نفقه‌ی واجب، مهریه و سایر حقوق مالی زن برعهده‌ی مرد قرار داده شده است. در حقیقت، برخلاف نگاه ارزش‌گذارانه‌ی وودود، قوامیت - که متضمن نقش جنسیتی سرپرستی و نان‌آوری برای مردان است - ارزش مضاعفی را برای مردان نزد پروردگار ایجاد نمی‌کند و به معنای ارزش‌مندی بیشتر مردان نزد خداوند نیست.

منابع

- ◀ قرآن کریم
- ◀ امین، نصرت بیگم، بی تا. تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، اصفهان: نشاط.
- ◀ بارلاس، اسما، ۱۳۹۲. «بازخوانی متن مقدس از منظر زنان تفسیر آمنه و دود از قرآن»، ترجمه‌ی مهرداد عباسی و متینه‌السادات موسوی، آینه پژوهش، ش ۱۳۹.
- ◀ بدره، محسن، ۱۳۹۴. تحلیل و نقد مبانی معرفتی فمینیسم اسلامی، (پایان‌نامه‌ی دکتری، رشته‌ی مطالعات زنان)، به‌راهنمایی دکتر عزت‌السادات میرخانی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی.
- ◀ بستان، حسین، ۱۳۸۵. «بازنگری نظریه‌های نقش جنسیتی»، پژوهش زنان، د ۴، ش ۱ و ۲.
- ◀ _____، ۱۳۸۸. اسلام و تفاوت‌های جنسیتی، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، دفتر امور بانوان وزارت کشور.
- ◀ _____، ۱۳۹۱. «صریح درباره قوامیت».
- <http://mehrkhane.com/fa/news>
- ◀ پزشکی، محمد، ۱۳۸۹. صورت‌بندی مطالعات زنان در جهان اسلام، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ◀ جواد‌ی‌املی، عبدالله، ۱۳۸۲. زن در آئینه جلال و جمال، قم: اسراء.
- ◀ زیبایی‌نژاد، محمدرضا، ۱۳۸۸. هویت و نقش‌های جنسیتی، تهران: ریاست جمهوری، مرکز امور زنان و خانواده.
- ◀ زیبایی‌نژاد، محمدرضا و محمدتقی سبحانی، ۱۳۹۰. درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، قم: هاجر.
- ◀ شیرزاد، محمدحسین، محمدحسن شیرزاد و محمدصادق هدایت‌زاده، ۱۳۹۵. «رهیافتی زبان‌شناختی به برابری جنسیتی در قرآن کریم؛ نقدی بر فمینیسم اسلامی»، مطالعات قرآن و حدیث، ش ۱۸.
- ◀ طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۹. تفسیر المیزان، ترجمه‌ی سیدمحمدباقر موسوی‌همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ◀ عباسی، مهرداد و متینه‌السادات موسوی، ۱۳۹۴. «قرائتی نو از قرآن با رویکردی زن‌محور؛ بررسی دیدگاه‌های آمنه و دود در کتاب قرآن و زن»، پژوهش‌نامه زنان، ش ۱۳.
- ◀ قاسم‌پور، فاطمه، ۱۳۹۶. «سازگاری زوجیت در تفسیر المیزان با نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی»، مطالعات جنسیت و خانواده، س پنجم، ش ۲.
- ◀ کریمی، محمدتقی و نسیم‌السادات محبوبی‌شریعت‌پناهی، ۱۳۹۲. «فمینیسم اسلامی، مفاهیم و امکان‌ها»، مطالعات راهبردی زنان، ش ۵۹.

- ◀ گیدنز، آنتونی و کارل بردسال، ۱۳۸۷. جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
- ◀ محمص، مرضیه و آتنا بهادری، ۱۳۹۶. «تأملی بر شرک جنسیتی در خوانش‌های زن‌مدارانه از قرآن»، د ۲۰، ش ۷۸.
- ◀ مهریزی، مهدی، ۱۳۹۳. قرآن و مسأله زن، تهران: علم.
- ◀ میرخانی، عزت‌السادات، ۱۳۹۷. «احیای تفرک دینی، مطالبات زن مسلمان و خیزش دو تفکر فمینیسم اسلامی و اجتهاد اصولگرا»، مطالعات راهبردی زنان، د ۲۰، ش ۸۰.
- ◀ ودود، آمنه، ۱۳۹۱. قرآن و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن، ترجمه‌ی اعظم پویازاده و معصومه آگاهی، تهران: حکمت.

► Ali, Kecia, Juliane Hammer & Laury Silvers, 2012. *A jihad for justice honoring the work and life of Amina Wadud*, Boston: Boston University.

► Badran, Morgot, 2002. "Islamic Feminism: What's In a Name?", *Al-Ahram Weekly online* 17-23. January.

► Cooke, M, 2000. *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*, London: Routledge.

► Friedman, Marilyn, 2005. *Women and Citizenship*, New York: Oxford University.

► Hidayatollah, A, 2014. *Feminist Edges of the Qur'an*, New York: Oxford University.

► Jawad, Haifaa, 2003. "Muslim Feminism: A Case Study of Amina Wadud's Qur'an and Woman", *Islamic Studies*, Vol. 42, No. 1.

► Johnston, David L, 2009. "Amina Wadud: Gender Justice as Interpretive Filter".

► Karima, El-Youbi, "Islamic Feminism: Gender Equality and Interpretations of the Quran".

► KOC, Cengiz, 2016. "Fatima Mernissi and Amina Wadud: Patriarchal Dominance and Misinterpretation of Sacred Texts in Islamic Countries", *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 6, No. 8.

► Omar, Shagufta, "Qawamah in Islamic Legal Discourse: An Analysis of Traditionalist and Modernist Approaches", *Islamabad Law Review*.

► Wadud, Amina, 2006. *Inside the Gender Jihad; Women's Reform in Islam*,

UK: Oneworld Publications.

- _____, 2009. "Islam beyond Patriarchy through Gender Inclusive Qur'anic Analysis", Ed. Anwar, Zainah, Malaysia, Musawah, *WANTED; Equality and Justice in the Muslim Family*.
- _____, 2015. *The Ethics of Tawhid over the Ethics of Qiwwamah, Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*, Ed. Ziba, Mir-Hosseini, Mulki, Al-Sharmani, Jana, Rumminger, London: Oneworld.
- _____, 2016. "Can One Critique Cancel All Previous Efforts?", *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 32, No. 2.
- <https://www.academia.edu/34694738>
- <http://www.yon.ir/cu4T2>
- <http://www.weekly.ahram.eg/Archive/2002/569/cul.Htm>.