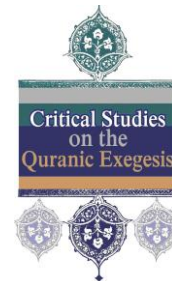


Feminist Hermeneutics of Women's Verses in the *Qur'an* Case Study of Wadud and Mernissi Through the Lens of Shiite Exegesis



Maryam Velayati Kababian 

Assistant Professor of Quranic and Hadith Sciences,
Department of Hadith Sciences and Education, University of *Qur'an* and Hadith,
Tehran, Iran (Email: velayati.m@ghu.ac.ir).

Farzaneh Babaei 

Master in Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities,
University of Tehran, Tehran, Iran (Email: f.babaei1984@gmail.com).



Original Research

Received: 19/ 5/ 2025

Revised: 9/ 9/ 2025

Accepted: 16/ 9/ 2025

published: 16/ 9/ 2025

Pages: 271-294.

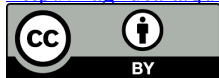
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights.


Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



Cite this article: Velayati Kababian, M. and Babaei, F.,
“Feminist Hermeneutics of Women's Verses in the
Qur'an: Case Study of Wadud and Mernissi Through
the Lens of Shiite Exegesis”, *Critical Studies on the
Quranic Exegesis*, 6 (1): 11, 2025, p. 271-294.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.522657.1293> 

Extended Abstract

Contemporary Islamic thought has witnessed the emergence of significant feminist hermeneutical projects aimed at reinterpreting the *Qur'an*. Prominent among these are the works of Amina Wadud and Fatima Mernissi, who have sought to deconstruct patriarchal readings of scriptures concerning women. This study undertakes a critical examination of their interpretations of verses related to women, specifically evaluating their methodological premises and conclusions through the lens of classical and modern Shiite exegesis (al-tafsīr al-Shī'ī). The study is situated within the broader discourse on gender and scripture, addressing a critical gap by systematically contrasting these influential feminist readings with an established, theology-rich interpretive tradition that has often been overlooked in their analyses.

The primary objective is to identify points of convergence and, more significantly, divergence between the approaches of Wadud and Mernissi and those of authoritative Shiite commentators such as Ṭabāṭabā'ī, Ṭabarsī, and Bānū Noṣrat Amīn Esfahānī. The central research question

probes the extent to which these feminist hermeneutics can be reconciled with the foundational principles of Shiite tafsīr, which are deeply rooted in the teachings of the Imams, reason (‘aql), and established transmitted sources (naql). The necessity of this research lies in its potential to foster a more nuanced inter-traditional dialogue and to critically assess the claims of universal applicability often made by modern hermeneutical approaches.

The study employs a comparative-analytical methodology. It first delineates the core hermeneutical strategies of each thinker: Wadud’s thematic and holistic approach, which seeks to extract overarching Quranic values like justice and equality, and Mernissi’s historical-critical method, which subjects the patriarchal hadith tradition to rigorous sociological and psychological scrutiny of its transmitters. These frameworks are then juxtaposed with the methodological principles of Shiite tafsīr, which prioritize the Quran’s self-interpretation, the elucidations of the Prophet and the Imams, and intellectual reasoning.

The analysis reveals a complex landscape of limited agreement amidst fundamental disagreement. A key finding is a shared conclusion on a specific issue: both Wadud and Mernissi, alongside Shiite commentators, reject the literalist interpretation of woman’s creation from Adam’s rib, classifying such narratives as Isrā’īliyyāt (narratives of Judeo-Christian origin) that are incompatible with the Quranic depiction of a shared primordial origin for humanity from a single soul (nafs wāḥidah). This agreement on the ontological equality of men and women in their creation and spiritual potential represents a significant common ground.

However, the research identifies profound divergences that stem from their core methodological and theological commitments. From the perspective of Shiite exegesis—which this study adopts as its analytical framework—the most critical point of contention concerns the origin of gender roles. Wadud, in particular, argues that gender-specific roles are primarily sociocultural constructs, with the *Qur’ān* addressing only biological functions like childbearing without endorsing them as inherent, fixed traits. Shiite theology, in contrast, posits that certain complementary roles and inherent dispositions (e.g., heightened emotional intelligence in women, greater physical endurance in men) are teleological and inherent to the divine wisdom (ḥikma) embedded in creation. Therefore, from this viewpoint, Wadud’s dismissal of these roles as purely cultural is seen as a rejection of a divinely ordained balance (*taqwīm*) and leads to a flawed understanding of gender relations.

Furthermore, the study critiques the selective use of sources. It argues that both

feminists, particularly Mernissi, focus almost exclusively on Sunni hadith compilations and early Islamic history narrated through a Sunni lens, largely ignoring the vast corpus of Shiite hadith and interpretive works. This results in an incomplete historical and textual analysis. For instance, Mernissi's historical critique of misogynist hadith, while powerful, is applied selectively to figures like Abū Hurayra and Abū Bakra, without engaging with the Shiite tradition's own rigorous system of hadith criticism (al-jarḥ wa al-ta'dīl) or its positive narratives about female authority and intellect, exemplified by the towering status of Fāṭimah al-Zahrā'.

The conclusions of this study, framed within its Shiite theological perspective, are twofold. First, it affirms that the hermeneutical projects of Wadud and Mernissi, while groundbreaking in challenging patriarchal interpretations, are significantly influenced by the specific socio-legal conditions of Arab Muslim societies and a methodology that selectively engages with Islamic sources. Second, and consequently, it finds that their interpretations, by often disregarding the theological and metaphysical foundations of gender roles in Shiite Islam, ultimately prove inadequate for constructing a sustainable framework for women's rights within an Islamic paradigm. Despite their aim of empowerment, their approaches are judged within this study's framework as potentially undermining the ontological and legal status of women as conceived within a Shiite worldview, failing to provide a practical, theologically coherent solution for the believing Muslim woman.

Keywords: Feminist Hermeneutics, Women in the *Qur'ān*, Hadith Criticism, Modern Shiite Theology, Gender Equality, Isra'iliyyat.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Abbott, Pamela, and Wallace, Claire, *An Introduction to Sociology: Feminist Perspectives*, tr. Maryam Khorāsānī and Ḥamīd Aḥmadī, Tehran, Donyā-ye Mādar, 1380 SAH [Persian].
3. Aḥmad b. Ḥanbal, *Al-Musnad*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr, Cairo, Dār al-Ḥadīth, 1416 AH [Arabic].
4. Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, tr. Fāṭimah Ṣādiqī, Tehran, Nashr-e Gīsūm, 1392 SAH [Persian].
5. 'Alāsund, Farībah, *Zan dar Islām*, Tehran, Markaz-e Nashr-e Hājar, 1401 SAH [Persian].
6. Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl, *Al-Ṣaḥīḥ*, Damascus, Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 AH [Arabic].

7. Amīn, Nuṣrat Biḡum, *Makbzan al-ʿIrfān dar Tafṣīr-e Qurʾān*, Isfahan, Gol-Bahār, 1389 SAH [Persian].
8. Baghawī, al-Ḥusayn b. Masʿūd, *Al-Tafṣīr*, ed. ʿAbd al-Razzāq Maḥdī, Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH [Arabic].
9. Dihqān, Majīd, *Jinsiyat va Zabān-e Qurʾān*, Tehran, Pajūhishgah-e Zan va Khānavādah, 1394 SAH [Persian].
10. Ḥaddād, Abū Bakr b. ʿAlī, *Al-Tafṣīr (Published under the Erroneous Title: Tafṣīr al-urʾān al-ʿAzīm al-Ṭabarānī)*, Irbid, Dār al-Kitāb al-Thaqāfī, 2008 [Arabic].
11. Ibn ʿAbd al-Barr, Yūsuf b. ʿAbd Allāh, *Al-Tambīd*, ed. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf et al., London, Muʿassasat al-Furqān li-l-Turāth al-Islāmī, 2017 [Arabic].
12. Ibn Abī Ḥātim, ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad, *Tafṣīr al-Qurʾān al-ʿAzīm*, ed. Asʿad Muḥammad Ṭayyib, Riyadh, Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1419 AH [Arabic].
13. Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ʿAlī, *ʿIlal al-Sharāʾiʿ*, Tehran, Sharīʿat, 1394 SAH [Arabic].
14. Karīmī Zanjānī Aṣl, Muḥammad, Introduction to: *Women of the Veil and Elite in Chainmail* by Faṭimah Mernissi, tr. Malīḥah Maghāzahʾī, in Faṭimah Mernissi, *Zanān-e ardeb nishīn va Nukbbahʾgān-e Jawshan Pūsh (The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's ights in Islam)*, Tehran, Nashr-e Ney, 1380 SAH [Persian].
15. Mernissi, Fatema, *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood*, tr. Ḥaydar Shujāʿī, Tehran, Dādār, 1386 SAH [Persian].
16. Mernissi, Fatema, *Scheherazade Goes West: Different Cultures, Different harems*, tr. Shīrīn Karīmī, Tehran, Kerāseh, 1400 SAH [Persian].
17. Mernissi, Fatema, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's ights in Islam*, tr. Malīḥah Maghāzahʾī, Tehran, Nashr-e Ney, 1380 SAH [Persian].
18. Mughnīyah, Muḥammad Jawād, *Al-Tafṣīr al-Kāshif*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1434 AH [Arabic].
19. Nūrī, Ḥusayn b. Muḥammad Taqī, *Mustadrak al-Wasāʾil*, Beirut, Muʿassasah Āl al-Bayt, 1897 [Arabic].
20. Qāsimī, Muḥammad b. Muḥammad Saʿīd, *Maḥāsīn al-Taʾwīl*, ed. Muḥammad Bāsil ʿUyūn al-Sūd, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1418 AH [Arabic].
21. Qummī, ʿAlī b. Ibrāhīm, *Al-Tafṣīr*, ed. Ṭayyib Mūsawī Jazāʾirī, Qom, Dār al-Kitāb, 1363 SAH [Arabic].
22. Rayann, Maʿšūmah, “Woman and Politics in the *Qurʾān* (focusing on the roul of the

- Queen of Saba in verses 22-44 of Surah An-Naml)”, *Islamic Studies and Quranic Research in the Contemporary World*, vol. 2, no. 2, 2023 [Persian].
<https://doi.org/10.22034/iscw.2023.713497>
23. Şan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq b. Hammām, *Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1411 AH [Arabic].
 24. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1412 AH [Arabic].
 25. Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, tr. Muḥammad Bāqir Mūsawī Hamadānī, Qom, Dār al-Fikr, 1397 SAH [Persian].
 26. Ṭabrisī, al-Faḍl b. al-Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, Mashhad, Enteshārāt-e Āstān-e Quds-e Raḍawī, 1387 SAH [Persian].
 27. Tofighi, Fāṭimah, “Some Observations on the Application of Historical Criticism in Analyzing the Question of Gender in the *Qur’ān*: The Cases of Wadud, Barlas, and Torkashvand”, *Islamic Studies and Quranic Research in the Contemporary World*, vol. 1, no. 1, 2022 [Persian].
 28. Wadud, Amina, *Qur’ān and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, tr. A‘zam Pūyā and Ma‘şūmah Āgāhī, Tehran, Kīmiyā-ye Ḥuḍūr, 1400 SAH [Persian].



خوانش فمینیستی از آیات زنان در قرآن در ترازوی تفاسیر شیعه مطالعه موردی آراء تفسیری آمنه ودود و فاطمه مرنیسی

مریم ولایتی کبایان ^{ID}

استادیار گروه علوم و معارف حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران
(نویسنده مسئول: velayati.m@ghu.ac.ir).

فرزانه بابایی ^{ID}

دانش آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی،
دانشگاه تهران، تهران، ایران (ایمیل: f.babaei1984@gmail.com).

چکیده

در عصر کنونی روی کردهای فمینیستی به متون دینی، به ویژه قرآن کریم، جایگاه قابل توجهی در گفتمان‌های اسلامی پیدا کرده‌اند. در این مطالعه با روش توصیفی-تحلیلی و با اتکاء به چارچوب نظری تفاسیر شیعه به واکاوی و نقد دیدگاه‌های دو تن مرنیسی، درباره آیات مرتبط با زنان در قرآن می‌پردازیم. پرسش محوری آن است که این خوانش‌ها تا چه اندازه با مبانی تفسیری شیعه سازگاری یا تعارض دارند. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که علی‌رغم وجود نقاط اشتراکی چون نفی روایت آفرینش زن از دنده چپ مرد و باور به منشأ واحد و ارزش برابر انسانی زن و مرد، شکاف‌های بنیادینی در مبانی روشی و محتوایی میان این دو خوانش فمینیستی و تفسیر شیعی وجود دارد. از نگاه این پژوهش که با پذیرش پیش‌فرض‌های الهیات شیعی پیش می‌رود، مهم‌ترین این اختلافات نادیده‌انگاری منشأ الهی نقش‌های تکوینی و شرعی زن و مرد و نیز بهره‌گیری از روشی گزینشی و فاقد ضوابط مسلم تفسیر است. در این مطالعه هدف آن است که نشان دادن شود رویکرد ودود و مرنیسی، متأثر از بستر اجتماعی جوامع عربی و با غفلت از منابع معتبر شیعی، اگرچه در پی احیاء جایگاه زن است، اما در عمل به دلیل عدم التزام به مبانی استوار دینی، نه تنها راه‌کار عملی برای زن مسلمان ارائه نمی‌دهد، بل که به فروکاستن جایگاه او در هستی و تضعیف حقوق او در منظومه اندیشه اسلامی می‌انجامد.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک فمینیستی، زن در قرآن، نقد حدیث، الهیات شیعی معاصر، برابری جنسیتی، اسرائیلیات.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۲/۲۹
بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۱۸ ش
پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۲۵ ش
نشر: ۱۴۰۴/۶/۲۵ ش
صفحه ۲۷۱-۲۹۴.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۵ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۲۰۸
دسترسی آزاد:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟ ولایتی کبایان، مریم و بابایی، فرزانه، «خوانش فمینیستی از آیات زنان در قرآن در ترازوی تفاسیر شیعه: مطالعه موردی آراء تفسیری آمنه ودود و فاطمه مرنیسی»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، سال ششم، دوره اول، شماره پیاپی ۱۱، تابستان ۱۴۰۴ ش، ص ۲۷۱-۲۹۴.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.518560.1288>

درآمد

اندیشمندان مکاتب مختلف درباره نوع نگاه به زن و جایگاه و منزلت او در زندگی دنیا و آخرت آراء مختلفی بازنموده‌اند که بیش‌تر با محوریت مباحث مربوط به آفرینش زن است. در این میان در **قرآن کریم** نیز درباره نوع خلقت انسان (اعم از زن و مرد) نگرشی ترویج شده که قابل توجه است. در **قرآن کریم** برای اشاره به آفرینش انسان از تعبیری هم‌چون **نفس واحده و زوج** استفاده شده است. مفسران از این تعبیر گاهی چنین فهمیده‌اند که اشاره به آدم و حواء دارد. گاه نیز آن‌ها را بر مطلق مرد و زن یا نوع انسان حمل کرده‌اند. آن‌ها هم‌چنین در کوشش برای تفسیر آیات حاوی این تعبیر متعرض بحث از روایات شده‌اند؛ روایاتی که در آن‌ها مضامینی اسرائیلی مثل خلقت زن از دنده چپ مرد، آفرینش زن از باقیمانده گل مرد و امثال این‌ها بازگو می‌شود. این نوع نگاه به خلقت زن سبب شده است چنین مفسرانی زن را **جنس دوم** و در جایگاه پست‌تری نسبت به مرد بدانند.

از آن‌سو، تحولات جدید جهان و ایجاد نگرش‌های فمینیستی در زنان و خصوصاً در زنان مسلمان موجب بازنگری در متون دینی برای ارائه قرائتی متفاوت از نگاه **قرآن** به زن و احیاء جایگاه او در جهان شده است. آمنه ودود و فاطمه مرینسی در شمار زنان مسلمانی هستند که سعی دارند با نگاهی فمینیستی تفسیر متفاوتی از آیات زنانه **قرآن** ارائه دهند؛ تفسیری که با هویت و جایگاه زن مسلمان سازگارتر باشد. به عقیده فاطمه مرینسی با تفسیر دین در بستری فمینیستی می‌توان به هدف برابری زن و مرد دست یافت. وی معتقد است **قرآن** به‌تنهایی بیانگر مساوات میان زن و مرد است و پیامبر (ص) نیز برای احیاء حقوق زنان تلاش‌های بسیار کرده است؛ ولی بسیاری از قوانین محدودکننده زنان بعد از وفات پیامبر (ص) و توسط برخی صحابه متعصب ایجاد شده است. هم‌چنین در تفسیر آیات مربوط به زنان سوءبرداشت‌هایی شده است. از دید او، براین‌پایه برای دست‌یابی به فهم درست از **قرآن** باید به بررسی تاریخی آیات و تحلیل جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه شخص راوی پرداخت (برای مروری بر اهم دیدگاه‌های وی، بنگرید به: مرینسی، **زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن‌پوش**، ۷۴).

آمنه ودود فمینیست مسلمان دیگری است که نگرشی نوگرایانه به آیات مرتبط با حقوق زنان را ترویج می‌کند. از نظر ودود، در **قرآن** آموزه‌های کلی مانند حیا، عدالت، مساوات و جز آن‌ها در قالب داستان‌ها و تصویرسازی‌های گوناگونی بیان شده‌اند و برای احیاء حقوق زنان باید ارزش‌های اخلاقی مندرج در این داستان‌ها را بازشناسی و ترویج نمود؛ ارزش‌هایی که در آن‌ها نگاه مردسالارانه حاکم نیست (بنگرید به: ودود، **قرآن و زن**، ۳۳-۳۴).

طرح مسئله

برخی از آیات قرآن کریم به مسائل و موضوعاتی مرتبط با زنان پرداخته‌اند. درک صحیح این آیات نیازمند رجوع به تفاسیر معتبر احادیث مستند، و نیز بررسی شأن نزول آن آیات است. با این حال، چندین عامل فهم مسائل مربوط به زنان را با پیچیدگی و ابهام مواجه ساخته است؛ مثلاً، وجود تأویل‌ها و تفسیرهای نادرست از این آیات، پای‌بندی نداشتن برخی مفسران به روشی مشخص در تفسیر، برخورداری از دیدگاهی متعصبانه یا مغرضانه نسبت به زنان، و شرایط خاص اجتماعی، فرهنگی و سیاسی حاکم بر برخی کشورهای مسلمان.

در چنین فضایی، برخی از فمینیست‌های مسلمان، مانند آمنه ودود و فاطمه مرنیسی — با به‌کارگیری روش‌های نوین تفسیری و بازخوانی متون حدیثی و تفسیری — قرائت‌های جدیدی از آیات مرتبط با زنان ارائه کرده‌اند. اگرچه این دیدگاه‌ها در میان جامعه فمینیستی با استقبال روبه‌رو شده است به نظر می‌رسد آراء تفسیری این اندیشمندان از کاستی‌هایی رنج می‌برد؛ کاستی‌هایی مانند گزینش هدفمند منابع برای دستیابی به نتایج دل‌خواه، و کم‌توجهی به منابع تفسیری و روایی معتبر و مشهور شیعی.

برای پژوهشگر مسلمانانی که با روی‌کردها و پیش‌فرض‌های فمینیستی به قرآن نمی‌نگرد این پرسش مطرح می‌شود که نگرش زنان مسلمان فمینیست به آیات مربوط به زنان چه‌گونه است و این نگرش تا چه اندازه با آموزه‌های قرآن و احادیث و نیز فهم مفسران سنتی از این آیات تطابق دارد؛ آیا روی‌کردهای ایشان با ادله مذهب فقهی شیعه — مانند عقل، نقل، اجماع و شهرت — منطبق است یا نه. پرسش دیگر برای چنین کسی آن است که آیا خوانش ودود و مرنیسی به تقویت جایگاه زن در عرصه‌های اجتماعی و دینی می‌انجامد یا به تضعیف آن؛ و در مجموع، این خوانش‌ها چه تأثیر عملی بر فهم و عمل دینی زنان دارد.

پرسش‌نهایی و البته پرسش بنیادین این مطالعه نیز آن است که آیا ودود و مرنیسی، با پذیرش این پیش‌فرض که آیات مربوط به زنان متونی با هویت و دغدغه‌ای مستقل و زنانه هستند به سراغ قرآن رفته‌اند و فهم خود را بر این اساس بنا نهاده‌اند؛ یا آن‌که از پیش، ذهنیتی متعصبانه و ایدئولوژیک نسبت به مقوله جنسیت پیدا کرده‌اند و سپس در پی تفسیر و تأویل متون دینی برای اثبات دیدگاه از پیش تعیین‌شده خود برآمده‌اند.

مطالعه حاضر در گام نخست به بررسی و تبیین آراء این دو می‌پردازد. سپس با روی‌کردی انتقادی و با بهره‌گیری از دیدگاه‌های مفسران شیعه میزان تطابق یا عدم تطابق نگاه ایشان به آیات قرآن بر پایه مبانی مذهبی شیعی را می‌سنجد. تحلیل انتقادی این آراء، موازنه میان دو روی‌کرد تفسیری زنانه‌نگر در چارچوب مبانی فقه شیعی، و گشودن فضایی برای گفت‌وگو میان جریان‌های فکری معاصر و سنتی درباره جایگاه زن در اسلام از دست‌آوردهای پاسخ به پرسش‌های فوق خواهد بود.

۱. خوانش و دود و مرنیسی از آیات زنان: مبانی و روش‌ها

واکای مبانی نظری و ابزارهای هرمنوتیکی کار بسته توسط فمینیست‌های مسلمان قوت‌ها و ضعف‌های این پروژه تفسیری را در رویارویی با چارچوب‌های سنتی تفسیر قرآن آشکار می‌سازد. در توضیح دوروی کرد شاخص مورد بحث که چه‌بسا بتوان گفت نمایندگی جریان اصلی این خوانش را بر عهده دارند می‌توان چنین گفت که روش هرمنوتیکی آمنه و دود بر مفاهیم کلان قرآنی و ماهیت فرا زمانی متن آن تأکید دارد و روش تاریخی-انتقادی فاطمه مرنیسی بر نقد راویان و بسترهای صدور احادیث متمرکز است.

۱-۱) روش‌شناسی هرمنوتیکی و دود و نقد نگاه جنسیتی

آمنه و دود با محوریت دو اصل به بازخوانی آیات زنان در قرآن می‌پردازد: نخست، وابستگی برخی آیات مرتبط با زنان به شرایط عصر نزول و لزوم بازتفسیر مستمر آنها برای حفظ ارتباط با زمانه، و دوم، نقش محوری مشارکت زنان در پیشرفت تمدن و ضرورت رهایی از سنت‌های تحمیلی. به باور او قرآن متنی فرا زمانی و حاوی ارزش‌های ابدی است؛ اما اصالت متن به‌تنهایی نمی‌تواند محدودیت‌های موجود را برطرف کند. از این رو زنان مسلمان باید با مراجعه مستقیم به قرآن و با تکیه بر واژگان بی‌طرف و خالی از تفاسیر پیشین به کشف معانی تازه دست یابند (ودود، قرآن و زن، ۳۷).

ودود با چنین روی‌کردی به ارائه تفسیری زنانه و برآمده از تجربه زیسته زنان در مقابل تفاسیر مردانه و عمدتاً جانب‌دارانه تاریخ- می‌پردازد (توفیقی، «ملاحظات درباره کار بست...»، ۵۹). او در فرایند تفسیر از مجموعه قرائن و شواهد درون‌متنی و برون‌متنی بهره می‌جوید و می‌کوشد با تلفیق هرمنوتیک مدرن و نظریات فمینیستی هم مقصود مؤلف را دریابد، هم روایتی هم‌سو با دغدغه‌های زنان ارائه دهد (دهقان، جنسیت و زبان قرآن، ۳۱).

به عقیده و دود قرآن، ضمن پذیرش تفاوت‌های زیستی زن و مرد و تأثیر این تفاوت‌ها در نقش‌آفرینی اجتماعی، هرگز درصدد تعریف نقش‌های ثابت و یک‌سان برای دو جنس نیست: قرآن زنان و مردان را درگیر رابطه‌ای مبتنی بر تعامل و هم‌یاری می‌داند؛ اما از ارائه الگوی رفتاری جزئی و مشخص خودداری می‌ورزد؛ زیرا طرح چنین جزئیاتی قرآن را به متنی وابسته به زمان و فرهنگ خاص تبدیل می‌کند و به ویژگی فرا زمانی آن آسیب می‌رساند (ودود، قرآن و زن، ۴۹).

عمده مواردی که و دود برای نمونه بررسی می‌کند آیات مربوط به خلقت انسان و فرزندآوری است. از جمله وی به آیه نخست سوره نساء توجه نشان می‌دهد:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا
كَثِيرًا وَنِسَاءً....

به نظر آمنه ودود یک احتمال در تفسیر آیه آن است که گمان کنیم حرف جرّ **مِنْ** معنایی مشابه معنای حرف اضافه انگلیسی **فَرَام** دارد و بر استخراج چیزی از چیزهای دیگر دلالت می‌کند. با این فرض، آیه بر آفرینش زن از وجود مرد دلالت خواهد کرد. این دلالت از نگاه ودود ناصحیح است. فرض دیگر آن است که حرف **مِنْ** به معنای «از همان جنس» فرض شود. با این فرض، آیه به این معنا خواهد بود که آدم ابوالبشر^(ع) از همان یک نوع نفس واحد آفریده شد و زوج او هم از همان نفس گرفته شد. این معنای دوم به باور وی از **جَح** است (ودود، **قرآن و زن**، ۶۰).

به باور ودود، نفس در مفهوم کلی به خود انسان اشاره دارد و از همین رو فیلسوفان از منشأ مشترک همه انسان‌ها به نفس تعبیر می‌کنند. بنابراین واژه از نظر مفهومی فاقد جنسیت است و به ذات هر موجود —چه مرد و چه زن— اشاره دارد. به گفته او، **قرآن** هرگز خلقت را با شخصی مذکر آغاز نکرده است و هیچ اشاره‌ای هم به برتری آدم به‌عنوان منشأ نسل بشر ندارد؛ بل که داستان آفرینش در **قرآن** کاملاً بی‌جنسیت روایت شده است (همان، ۶۲). نگاه وی در تقابل با دیدگاه برخی مفسران قرار دارد که تحت تأثیر روایات اسرائیلی، مرد را موجودی کامل و زن را فرعی و ناقص می‌دانند (برای نمونه از این روایت‌ها، بنگرید به: نوری، **مستدرک الوسائل**، ۱۴/۳۲۴).

از نگاه آمنه ودود، واژه **زوج** نیز در آیه یادشده —به معنای جفت یا هم‌سر— از نظر دستوری مذکر، اما از حیث مفهومی خنثی است. ودود معتقد است **قرآن** عمداً از بیان جزئیات آفرینش زوج پرهیز کرده است. به هر روی، زوج دو بخش از حقیقتی واحد است که در طبیعت و نقش‌ها متفاوت، اما هم‌آهنگ هستند و با تکمیل یک‌دیگر کلیت واحدی را تشکیل می‌دهند. به این ترتیب، آیه نخست سوره نساء بر یگانگی منشأ انسان‌ها و آفرینش زوج از همان نفس واحد تأکید می‌ورزد (ودود، **قرآن و زن**، ۶۵).

ودود برای نشان دادن عدم تعیین نقش‌های فطری به آیه هشتم سوره رعد استناد می‌کند که به نقش فرزندآوری زنان اشاره دارد:

اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ (رعد/۸).

به عقیده او، **قرآن** هرچند به روشنی به ارتباط زن با زایمان اشاره کرده، هیچ‌گاه نقش‌های فرهنگی و روان‌شناختی مرتبط با مراقبت از کودک را به‌عنوان ویژگی‌های ذاتی و الزامی زن معرفی نکرده است. از نگاه او، زنانگی و مردانگی برساخته فرهنگی است؛ نه ویژگی‌ای فطری که در سرشت زن و مرد نهاده شده باشد. او می‌گوید که

قرآن حتی به صورت تلویحی نیز چنین مفهومی را تأیید نکرده است (ودود، **قرآن و زن**، ۶۴-۶۷).

یکی دیگر از موارد مورد توجه ودود داستان آدم و حواء است:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى * فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ
فَلَا يَخْرُجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى * إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى * وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا
تَصْحَى * فَوَسَّسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى * فَأَكَلَا
مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى * ثُمَّ
اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى (طه/ ۱۱۶-۱۲۲).

بر پایه روایات تفسیری، حواء فریب شیطان خورد و موجب گم‌راهی آدم^(ع) شد و از همین رو زن نماد نیرنگ و گناه است (برای نمونه از این روایات، بنگرید به: مسلم بن حجاج، **الصحیح**، ۴/۱۷۹).

ودود با رد این خوانش، هدف **قرآن** از نقل این داستان را انتقال چهار مفهوم کلیدی می‌داند: هدایت الهی، وسوسه هم‌چون مانع بشر، بخشش خدا، و مسئولیت فردی. به باور او، کاربرد صیغهٔ تشبیه در آیات نشان می‌دهد که هر دو جنس در قبال اعمال خود مسئول اند و هیچ گروهی مسئول گم‌راهی گروه دیگر نیست. او معتقد است که پذیرش این نگاه به رد روایت‌های تحریف‌شده یونانی-رومی و توراتی-یهودی می‌انجامد که زن را نماد پلیدی می‌دانند (ودود، **قرآن و زن**، ۶۷).

(۲-۱) تأکید ودود بر فرامکانی و فرازمانی بودن آیات زنانه

به نظر ودود اشارات **قرآن** به زنان و نوع خطابات قرآنی همگی حکایت‌گر احترام به زن در فرهنگ جامعه عصر نزول است:

صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأةَ نُوحٍ وَامْرَأةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ
فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يَغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ * وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ
آمَنُوا امْرَأةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ
الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ * وَمَرْيَمَ ابْنَتِ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقْتُ
بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُنْتُمْ مِنْ الْقَانِتِينَ (تحریم/ ۱۰-۱۲).

ودود به این توجه نشان می‌دهد که به‌جز مریم^(ع)، زنان در **قرآن** هرگز با اسم نامیده نشده‌اند. زنان همسر دار با بهره‌جویی از یک ساختار دستوری مفید معنای ملکیت (اضافهٔ ملکی) که شامل یکی از واژه‌های عربی در معنای همسر است به نام یک مرد خاص اضافه شده‌اند: زوج آدم، امراة فرعون.... حتی زنان ازدواج نکرده یا زنانی که همسران‌شان ذکر نشده‌اند نیز به یک مرد منتسب شده‌اند: اخت موسی، اخت هارون.... به عقیدهٔ ودود از این طرز

اشاره **قرآن** به نام زنان این اصل عمومی را می‌توان استنباط کرد که زنان همواره باید با احترام خطاب شوند (ودود، **قرآن و زن**، ۶۷).

به باور وی، آیه به صراحت اعلام نموده است یادکرد زنان برجسته با هدف مثال آوردن از کسانی که ایمان دارند و کسانی که ایمان ندارند صورت پذیرفته است. این یعنی موارد یادشده مثال‌هایی بی‌جنسیت و برای عموم انسان‌ها هستند تا بر مسئولیت فردی انسان‌ها در قبال عقیده‌شان یادآور شوند و بر این تأکید کنند که افراد به سبب وابستگی به انسان‌های والا مانند پیامبران رستگار نمی‌شوند؛ هرچند این وابستگی بسیار نزدیک باشد. ودود می‌افزاید **قرآن** در آیات فوق **مریم** (ع) را در شمار **قانتین** جای می‌دهد و از تعبیری برای اشاره به امثال او بهره می‌جوید که صیغه جمع **مذکر سالم** است. به زعم ودود هدف آن بوده است که حالت فرد دین‌دار در پیشگاه خدا نشان داده شود. او می‌افزاید به این سبب از صیغه جمع مؤنث سالم استفاده نکرده است که تأکید کند مثال **مریم** (ع) برای همه آن‌ها که ایمان دارند، مرد یا زن، اهمیت دارد و پاک‌دامنی او با جنسیت محدود نشده است (ودود، **قرآن و زن**، ۸۹).

باید به موارد فوق این را هم بیفزاییم که ودود ضمن بحث از آیه:

وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّخَذَتْ مِنْ اَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا * فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا اِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (مریم / ۱۶-۲۶)

تمثل روح و اعطاء فرزندی خاص به **مریم** (ع) را یکی از دلایل اعتلاء جایگاه زن، و نشانه اولویت حفظ کودک در هر شرایط را در پرتو عنایت خاص خداوند به مادران می‌داند (ودود، **قرآن و زن**، ۸۸). به نظر می‌رسد موضع‌گیری او در این باره تناقض‌آلود است: او از یک سو — چنان‌که گفتیم — ایفاء نقش مادری را نتیجه تأثیر فرهنگ بر اشخاص می‌انگارد و ازدیگرسو از عنایتی ویژه سخن می‌گوید که خدا به مادران دارد؛ عنایتی که لابد برای این از آن برخوردار اند که وظیفه‌ای الهی و فطری و مطابق با هدف هستی را به انجام می‌رسانند. نیز، وی در بحث از آیه:

وَ اَوْحَيْنَا اِلَى اُمِّ مُوسَى اَنْ اَرْضِعِيهِ فَاِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَاَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ... (قصص / ۷)

می‌گوید که **قرآن** در این آیه اشتیاق مادر موسی (ع) برای پروراندن او را به تصویر کشیده است. نیز، می‌افزاید که مادر موسی (ع) وحی دریافت کرد و همین دریافت وحی ثابت می‌کند زنان گرچه در بعضی جنبه‌ها خاص تابع احکامی خاص شمرده می‌شوند در دیگر موارد همانند مردان دانسته شده‌اند (ودود، **قرآن و زن**، ۸۶-۸۷).

یکی از اهداف تلاش تفسیری آمنه ودود رها کردن زنان از قید سنت‌های الزام‌آور پیشینیان است. ودود درباره امکان دست‌یابی زنان به جایگاه و منزلت اجتماعی و سیاسی به داستان بلقیس، ملکه سبأ اشاره می‌کند: **إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ** (نمل / ۲۳).

به نظر ودود، با این‌که بلقیس فرمان‌روای یک ملت بود، بیش‌تر مسلمانان معتقد اند رهبری برای یک زن مناسب نیست. ودود می‌گوید **قرآن** هیچ واژه‌ای به کار نمی‌برد که به نامناسب بودن فرمان‌روایی زن اشاره داشته باشد. نیز، آیات مرتبط با داستان ملکه سبأ در **قرآن** عمل‌کرد سیاسی و مذهبی او را تحسین می‌کنند (ودود، **قرآن و زن**، ۱۸۹).

ودود بر این پایه می‌افزاید که هرگز هیچ تمایز، قیدوبند، الحاق، محدودیت یا تصریحی بر جنبه زن بودن او هم‌چون یک جنس خاص در **قرآن** وجود ندارد. حتی مشورت او با مشاورانش نیز نشانه ضعف در توان تصمیم‌گیری نیست؛ بل که معلول تشریفات عادی و سیاسی حاکم بودن است. ودود می‌گوید:

دانش مادی بلقیس در سیاست‌های صلح‌آمیز و دانش معنوی او در درک پیام منحصر به فرد سلیمان^(ع) به یک اندازه توانایی مستقل او را در فرمان‌راندن و فرمان‌بردن عاقلانه او در امور معنوی نشان می‌دهد. **قرآن** نمایشی از عقل خالص را که در رفتار یک زن جلوه‌گر شده است نشان می‌دهد تا آنان که ایمان آورده‌اند مستقل از هر جنسیتی بتوانند از آن درس بگیرند (ودود، **قرآن و زن**، ۹۱).

برای درک موضع آمنة ودود نخست باید به خاطر آورد که برخی مفسران اهل سنت با استناد به روایاتی از صحابه، مانند «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ» (احمد بن حنبل، **المسند**، ۵/۵) تصدی اموری هم‌چون حکمرانی و قضاوت را برای زنان مایه هلاکت اجتماع شناسانده‌اند (بنگرید به: بغوی، **التفسیر**، ۳/۴۹۹).

۳-۱) مبانی روش تاریخی - انتقادی فاطمه مرنیسی

از دیگر اندیشمندان فمینیست مسلمان که با اتخاذ روی‌کردی نظام‌مند در خوانش متون دینی روشی نوین در نقد میراث اسلامی پایه‌گذاری کرده‌اند باید فاطمه مرنیسی را نام برد. وی اگرچه مستقیماً به تفسیر آیات **قرآن** نپرداخته، با تمرکز بر تحلیل تاریخی روایات و واکاوی زمینه‌های شکل‌گیری آن‌ها طرحی بدیع در بازخوانی متون دینی بازنموده است. روش مرنیسی را می‌توان گونه‌ای نقد تاریخ‌انگارانه تلقی کرد که بر سه پایه اصلی استوار است: نقد متون روایی کهن با توجه به زمینه تاریخی شکل‌گیری آن‌ها، تحلیل جامعه‌شناختی راویان، و تمایزگذاری میان آموزه‌های اصیل دینی و تفسیرهای پسینی (بنگرید به: کریمی زنجانی اصل، مقدمه بر **زنان پرده‌نشین**، ۱۶-۱۷).

در سخن از بنیادی‌ترین پایه نقد تاریخ‌انگارانه مرنیسی، یعنی نقد متون روایی با توجه به زمینه تاریخی، باید گفت مرنیسی احادیث را متونی تاریخی می‌داند؛ یعنی معتقد است مثل همه متون تاریخی دیگر هریک در یک بستر خاص سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شکل گرفته‌اند. به باور وی، نمی‌توان روایات مربوط به زنان را بدون توجه

به شرایط عصر تدوین فهمید. از دید او بسیاری از احادیثی که به شأن و موقعیت زنان مربوط می‌شوند در واقع بازتابی از کشمکش‌های قدرت و نیازهای گفتمان مسلط در سده‌های نخستین اسلامی هستند (مرنیسی، *زنان پرده‌نشین*، ۶۷).

افزون‌براین، مرنیسی با کاوش در زمینه تاریخی شکل‌گیری این روایات می‌کوشد نشان دهد که چه‌گونه گفتمان مردسالارانه برای تثبیت هژمونی خود به جعل یا گزینش روایاتی دست زده است که تبعیض جنسیتی را طبیعی جلوه می‌دهند. برای نمونه، وی به حدیثی منقول از یک صحابی به نام ابوبکر در صحیح بخاری (۱۴/ ۲۲۶) اشاره می‌کند که برپایه آن پیامبر (ص) فرمودند آن‌هایی که امورشان را به دست زنان می‌سپارند هرگز سعادت‌مند نخواهند شد. مرنیسی با تحلیل این روایت می‌خواهد از این بگوید که چه‌گونه گفتمان مردسالارانه برای تثبیت برتری قدرت خود به جعل یا گزینش روایاتی این‌چنینی دست زده است؛ روایاتی که تبعیض جنسیتی را طبیعی جلوه می‌دهند (بنگرید به: مرنیسی، *فراتر از حجاب*، ۱۲۳؛ نیز، برای نمونه از دیگر نقدها بر روایت یادشده، بنگرید به: ریعان، «زن و سیاست در قرآن»، سرتاسر مقاله).

درباره اصل دوم مطالعات مرنیسی یعنی واکاوی‌های جامعه‌شناختی راویان هم باید گفت وی توجه ویژه‌ای به انگیزه‌ها، جایگاه اجتماعی و وابستگی‌های فکری و سیاسی راویان دارد. از دید او راویان به‌ویژه در حوادث حساس تاریخ صدر اسلام هرگز گزارشگرانی بی‌طرف نبوده‌اند، بل که خود بازیگرانی در صحنه قدرت بوده‌اند که نقل روایات را با هدف توجیه مواضع یا حفظ امتیازات اجتماعی‌شان پی می‌گرفته‌اند (مرنیسی، *زنان پرده‌نشین*، ۱۵۶). در تحلیل حدیث پیش‌گفته ابوبکر درباره شایستگی زنان برای حکمرانی، مرنیسی با بررسی پیشینه راوی و شرایط سیاسی زمان نقل حدیث نشان می‌دهد که چه‌گونه یک گزاره تاریخی در پوشش حدیث نبوی برای توجیه مواضع سیاسی کاربرد یافته است (همان، ۱۶۲).

سومین اصل موردتوجه مرنیسی نیز تمایز میان آموزه‌های اصیل و تفسیرهای پسینی است. مرنیسی میان خود متن دینی (قرآن و سنت نبوی) و تفاسیر فقهی-روایی سده‌های بعد که تحت سیطره گفتمان مردسالارانه تدوین شده‌اند مرزهای روشنی قائل می‌شود. به زعم وی انحراف از آرمان‌های اصیل پیامبر (ص) در زمینه حقوق زنان نه در خود متن که در فرآیند تاریخی تفسیر و انتقال آن رخ داده است (مرنیسی، *فراتر از حجاب*، ۸۹). سنت مرداندیشی با بی‌توجهی عمدی به روح حاکم بر آموزه‌های قرآنی و نبوی و با جعل یا گزینش روایاتی که توانایی‌ها و شایستگی‌های زنان را نادیده می‌گیرد آرمان‌های اجتماعی پیامبر (ص) را از مسیر واقعی خود منحرف کرده است (همان، ۹۴).

در سخن از جایگاه روش مرنیسی در سنت فمینیستی نیز باید گفت که برپایه یک تقسیم‌بندی رایج، نظریه‌های

فمینیستی به چهار دسته اصلی تقسیم می‌شوند: فمینیسم لیبرال، فمینیسم مارکسیستی، فمینیسم سوسیالیستی و فمینیسم رادیکال (ابوت، *درآمدی بر جامعه‌شناسی نگرش‌های فمینیستی*، ۸۵). مریسی را می‌توان در سنت فمینیسم رادیکال جای داد؛ چرا که او نیز هم‌چون فمینیست‌های رادیکال بر ریشه‌یابی تاریخی ستم بر زنان تأکید دارد و موقعیت فرودست زن را ذاتی نمی‌داند (همان، ۹۲). فمینیست‌های رادیکال سلطه مردان بر زنان را پدیده‌ای تاریخی و برآمده از فرآیندهای فرهنگی می‌دانند و برای برساختن جهانی عادلانه‌تر، بازخوانی نقادانه تاریخ را ضروری می‌شمردند (همان، ۹۵).

مریسی معتقد است که کاربرت روش پیش‌نهادی او پی‌آمدهای مهمی برای مطالعات اسلامی دارد: نخست آن‌که نشان می‌دهد بسیاری از بدفهمی‌ها درباره آیات مربوط به زنان در *قرآن* نتیجه تفسیرهای جانب‌دارانه و غیرتاریخی از احادیث نبوی و دیگر منابع دینی است (برای تصریح خود مریسی به این معنا، بنگرید به: مریسی، *زنان پرده‌نشین*، ۱۷۸)؛ دوم آن‌که فهم درست روایات را منوط به شناخت *بستر تاریخی* و انگیزه‌های سیاسی-اجتماعی عصر تدوین روایات می‌داند (همان، ۱۸۵)؛ و سوم آن‌که روی‌کرد او راه را برای خوانش‌های نوین از متون دینی می‌گشاید و نشان می‌دهد که چه‌گونه می‌توان با تکیه بر روش‌های علمی نقد تاریخی، تفسیرهای سنتی از متون دینی را به چالش کشید (همان، ۱۹۲) و خوانشی عادلانه‌تر و انسانی‌تر از دین ارائه داد (همان، ۲۰۳).

۴-۱) کاربرد عملی روش تاریخی - انتقادی توسط مریسی برای نقد روایات

فاطمه مریسی در مقام کاربرد روش تاریخی-انتقادی، می‌کوشد با واکاوی بسترهای تاریخی شکل‌گیری روایات، قرائت‌های پدرسالارانه از متون دینی را به چالش بکشد. او تحلیل خود را با بررسی آثار ادبی کلاسیک، مانند *هزار و یک شب و خسرو و شیرین* نظامی گنجوی آغاز می‌کند و استدلال می‌نماید که در این متون زنان در حال گذار از وضعیت موجود به سوی موقعیتی آرمانی در جامعه‌ای فراجنسیتی ترسیم شده‌اند (مریسی، *سفر شهرزاد*، ۸). به باور او، کلید فهم این متون - و نیز همه میراث‌روایی جهان اسلام - فاصله‌گیری انتقادی از آن‌ها و ریشه داشتن در زمان حال است؛ چرا که تحمیل دغدغه‌های معاصر به متون گذشته فهم تاریخی را مخدوش می‌کند (مریسی، *زنان پرده‌نشین*، ۷۴).

شاید از این حیث بتوان گفت که دیدگاه‌های تا حدی نزدیک به دیدگاه لیلا احمد است که وضعیت کنونی زنان در خاورمیانه را نتیجه رواج تفاسیر پدرسالارانه از اسلام، به‌جای خود اسلام، می‌داند. به باور وی، در جریان تدوین فقه سنتی اسلامی در دوره‌های اموی و عباسی، اوامر اخلاقی *قرآن*، به‌ویژه توصیه به رفتار عادلانه با زنان، مورد غفلت واقع شد. کلی‌بودن آموزه‌های اخلاقی *قرآن* سبب شد تفسیر آن به فقهاء متکی باشد و در مباحث

فقهی مربوط به زنان، تعبیرهای پیچیده‌ای به کار رود که ریشه در عرف و حتی تمایلات شخصی فقهاء داشتند (احمد، *زنان و جنسیت در اسلام*، ۶۳-۷۵).

در بازگرداندن سخن به مریسی باید افزود این نگاه تاریخ‌مند وی را مستقیماً به سراغ نقد احادیثی می‌برد که به‌ظاهر جایگاه زن را تنزل می‌دهند. مریسی در صدد است با این روی‌کرد حقوق‌زنانی را که به استناد چنین احادیث و روایاتی به حاشیه رانده شده‌اند احیاء کند. او که معتقد است «جهان نمی‌خواهد و دوست ندارد میان مرد و زن برابری و مساوات باشد» (مریسی، *زنان بر بال‌های رؤیا*، ۵۳) در عمل با بحث بر سر مدلول این روایت‌ها می‌خواهد مبانی سلطه مردان بر فرهنگ را به نقد بکشد. نمونه‌اعلای این روی‌کرد واکاوی او در روایات مرتبط با عادت ماهانه زنان است. وی با استناد به *قرآن* و سیره پیامبر (ص) استدلال می‌کند این نگاه که زن را در دوران حیض باید از نزدیک خود راند و دور کرد ریشه در فرهنگ‌های پیشااسلامی دارد، نه در آموزه‌های اصیل اسلامی، و پیامبر (ص) با رفتار خود در پی اصلاح این نگرش بوده است (مریسی، *زنان پرده‌نشین*، ۱۳۶-۱۴۲). تمرکز عملی مریسی در این قبیل موارد بر نقد روایات با تأکید بر تاریخت و زمینه‌یابی آن‌ها است.

از دیگر نمودهای بارز این روی‌کرد وی بحث‌هایی است که در بررسی حدیث پیش‌گفته ابوبکره در *صحیح بخاری* دارد؛ حدیثی که برپایه آن قومی که امور خود را به زنان بسپارند هرگز رستگار نخواهند شد. مریسی نخست به واکاوی بستر تاریخی نقل این حدیث می‌پردازد تا نشان دهد نقل این روایت هم‌زمان با جنگ جمل و درگیری سیاسی عائشه با خلافت وقت رواج یافته است. سپس با تحقیق در زندگی شخصی و انگیزه‌های راوی استدلال می‌کند این روایت بیش از آن‌که بازتابی از سنت نبوی باشد بازتابی از منازعات قدرت و تلاش یک راوی برای توجیه موضع سیاسی خویش است. او با تطبیق معیارهای نقد رجال حدیث، مانند شرط عدالت راوی، و با اشاره به سابقه ابوبکره در شهادت دروغ و وثاقت او را به چالش می‌کشد (مریسی، *زنان پرده‌نشین*، ۱۱۵-۱۱۶).

مورد دیگر حدیثی است که گذر سگ، الاغ و زن از مقابل نمازگزار را مبطل نماز می‌داند (برای این روایت، بنگرید به: احمد بن حنبل، *المسند*، ۱۸۲). مریسی این روایت منسوب به ابوهریره را با تکیه بر دو محور اصلی رد می‌کند: نخست، مغایرت آن با سیره عملی پیامبر در برتری دادن به عائشه؛ و دوم، نقد راوی از منظر صلاحیت علمی و شخصیتی. او با استناد گزارش حاکی از مخالفت عائشه به این سخنان ابوهریره، و به استناد به این‌که سخن عائشه به دلیل نزدیکی به پیامبر (ص) و مقام فقاہتش معتبرتر باید دانسته شود، و نیز با بررسی پیشینه ابوهریره این حدیث را بر ساخته‌ای می‌داند که هدفش هم‌تراز نمودن زن با حیوانات و حذف نمادین او از عرصه معنویت است (مریسی، *زنان پرده‌نشین*، ۱۳۴). بالاخره باید به مطالعات او درباره روایت «لن یفلح قوم ولوا أمرهم إمرأه» اشاره کرد که با بررسی‌های تاریخی و سندی راوی آن ابوبکره را به دلیل سوابق و کذب‌گویی‌اش فاقد

صلاحیت نقل حدیث شناسانده، و جعل این روایت را نیز نتیجه تلاش او برای توجیه مشارکت نجستن‌اش در جنگ جمل انگاشته است (مریسی، *زنان پرده‌نشین*، ۱۱۵).

۲. سنجش خوانش فمینیستی با معیارهای تفسیر شیعی

اکنون زمان پرداختن به محور اصلی مطالعه کنونی است: سنجش خوانش فمینیست‌های مسلمان از آیات *قرآن* با آراء مفسران شاخص شیعه. این سنجش از آن رو ضروری است که جریان فمینیسم اسلامی از یک سو مدعی همسویی با اصول اسلامی است و از دیگر سو آیات مربوط به زنان را اغلب متأثر از ارزش‌ها و انگاره‌های مدرن تفسیر می‌کند. پرسش بنیادین این است که این خوانش‌ها را تا چه میزان می‌توان با فهم ریشه‌دار و نظام‌مند مفسران معتبر شیعه منطبق دانست. در کوشش برای پاسخ به این پرسش آراء مفسران نام‌آشنای شیعه از جمله طبرسی، طباطبایی و نصرت امین اصفهانی را ذیل همان مباحث بازخواهیم کاوید که در فصل پیشین آراء این مفسران فمینیست را درباره‌اش نقل کردیم. هدف نهایی نشان دادن میزان هم‌گرایی یا واگرایی این دو دیدگاه تفسیری و واکاوی پیامدهای هرمنوتیکی این تفاوت‌ها است.

۲-۱) خلقت زن و مرد: نقد دیدگاه فمینیستی در پرتو آیات و روایات شیعه

در بررسی آیات خلقت، نخستین پرسش کیفیت آفرینش حوا از نفس واحد (آدم) است. از مفسران قدیم شیعی، طبرسی (درگذشته ۴۵۸ ق) روایات حاکی از آفرینش حوا از دنده چپ انسان را نقل می‌کند می‌افزاید که اغلب مفسران *قرآن* به پذیرش مضمون این روایت‌ها حکم کرده‌اند. وی می‌گوید:

بیش‌تر مفسران بر آن اند که حوا از یکی از دنده‌های آدم آفریده شده. از پیامبر گرامی اسلام روایت کرده‌اند که حوا از یکی از دنده‌های آدم خلق شده است. هم‌چنین: زن از دنده آدم آفریده شده است، اگر بخواهید راستش کنید، شکسته می‌شود و اگر آن را به حال خود گذارید، از آن تمتع می‌برید. در *تفسیر علی بن ابراهیم* است که: حوا از دنده‌های پایین آدم خلق شد (طبرسی، *مجمع البیان*، ۷/۵).

با این حال برخی مفسران معاصر نگاه متفاوتی دارند. برای نمونه، طباطبایی با استناد به سیاق آیه ۱ سوره نساء، *نفس واحد و زوجه‌ها را به ترتیب آدم و حوا می‌داند که پدر و مادر همه انسان‌ها هستند. وی حرف من در «منها زوجه‌ها» (نساء/۱) را من نشوئه یا ابتدائیه می‌خواند و بر این اساس، آفرینش حوا را از جنس و نوع خود آدم می‌داند؛ نه لزوماً از بخشی از بدن او. به باور وی، هرچند روایاتی دال بر آفرینش حوا از پهلوی آدم وجود دارد، اما خود آیه *قرآن* بر این امر دلالتی ندارد (طباطبایی، *المیزان*، ۴/۲۱۱-۲۱۵). این دیدگاه وی با روایت منقول در *تفسیر قمی* که مراد از «نفس واحد» در آیه یادشده را آدم ابوالبشر^(ع) می‌داند هم‌سو است (بنگرید به: قمی،*

التفسیر، ۱۳۰/۱).

مفسر معاصر دیگر، نصرت امین نیز با استناد به روایتی از امام صادق^(ع) که بر قدرت خدا بر آفرینش حواء از غیر بدن آدم تأکید دارد (برای روایت، بنگرید به: ابن بابویه، *علل الشرایع*، ۱۷/۱) قول مشهور آفرینش زن از دنده چپ مرد را مردود می‌شمارد. وی با اشاره به اختلاف در احادیث و بیان نشدن کیفیت در آیه قرآن قول به آفرینش حواء از باقی مانده طینت آدم را به حقیقت نزدیکتر می‌داند؛ زیرا زن و مرد هر دو انسان و از یک ماده اند (امین، *مخزن العرفان*، ۹-۷/۴). از دیگر مفسران معاصر شیعه می‌توان محمد جواد مغنیه را هم یاد کرد. وی نیز در بحث از آیه اول سوره نساء متعرض بحث درباره مسئله خلقت حواء می‌شود. او معتقد است *مِنْ* در «وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» *مِنْ* تبیینیه است؛ به این معنا که خدا هم نفس واحده و هم زوج آن را از اصلی یگانه که خاک است آفرید. از نظر او، این ادعاء که مراد از زوج در این آیه حواء باشد پشتوانه قرآنی ندارد (مغنیه، *التفسیر الکاشف*، ۲۴۴/۲).

مفسران نام‌برده شیعی معاصر در بحث از «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا...» (اعراف/ ۱۸۹) نیز منطق تفسیری مشابهی را دنبال کرده‌اند. طباطبایی و امین نفس واحده را آدم و زوج را حواء می‌دانند که برای سکونت و آرامش وی آفریده شد (طباطبایی، *المیزان*، ۸/ ۴۸۷-۴۸۹؛ امین، *مخزن العرفان*، ۵/ ۳۳۶-۳۳۸). مغنیه نیز می‌افزاید که خطاب آیه عام است و نشان می‌دهد فراتر از آدم و حواء همه انسان‌ها از نفس واحده خلق شده‌اند و حکمت از این شیوه خلقت نیز ایجاد آرامش میان مرد و زن بوده است (مغنیه، *التفسیر الکاشف*، ۳/ ۴۳۴؛ برای پیشینه این دیدگاه در سنت تفسیری، بنگرید به: طبرسی، *مجمع البیان*، ۴/ ۷۸۱-۷۸۳).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در بررسی آیات خلقت، مفسران معاصر و نوگرای شیعه مانند طباطبایی، نصرت امین و مغنیه، با حفظ چارچوب‌های اصیل تفسیری، خوانشی نو از چگونگی آفرینش حواء بازنموده‌اند. اینان اگرچه در جزئیات با یکدیگر اختلاف نظرهایی نیز دارند، در نقد دیدگاه سنتی آفرینش حواء از دنده چپ آدم و نیز نفی خوانش فمینیستی که تفاوت‌های جنسیتی مرد و زن را بالکل نادیده می‌گیرد و آن‌ها را صرفاً بازتاب ساختارهای فرهنگی و اجتماعی می‌شناساند هم‌داستان‌اند. محور مشترک ایشان تأکید بر خلقت زن و مرد از گوهری یگانه -خواه نفس یا خاک- و هم‌جنس بودن ذاتی آن دو است.

۲-۲) خطاب قرآن به زنان: تکریم یا تبعیض؟

در سوره تحریم قرآن همسران نوح و لوط^(ع) را نمونه کافران و همسر فرعون و هم‌چنین مریم را نمونه مؤمنان معرفی می‌کند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۹/ ۲۳-۲۵). غالب مفسران کهن شیعه از این تعبیرات چنین برداشت

کرده‌اند که هدف ارائه الگوی مناسبی به زنان مؤمن است. برای نمونه، طبرسی در *مجمع‌البیان* با نقل همین معنا از قول مقاتل بن سلیمان می‌آورد که خدا در این آیات به عائشه و حفصه می‌فرماید مانند زن نوح و لوط^(ع) در گناه نکوشند؛ بل که مانند همسر فرعون و مریم باشند (طبرسی، *مجمع‌البیان*، ۱۶۵/۲۵).

باین حال، مفسران شیعی معاصر در این آیه‌ها هدفی فراتر از ارائه الگو صرفاً به زنان مؤمن را بازجسته‌اند. برای نمونه، طباطبایی در تفسیر این آیات، یادکرد مریم^(ع) در *قرآن* با القاب *صدیقه* (مائده/ ۷۵) یا اشاره به قنوت—یا همان خشوع—وی در برابر خدا (آل عمران/ ۴۳) را نشان از آن می‌داند که وی با ایمان و تقوای خویش به درجات کامل انسانی دست یافت (طباطبایی، *المیزان*، ۱۹/ ۹-۱۳). وی در تبیین توصیف قرآنی مریم^(ع) به «كَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ» (تحریم/ ۱۲) نیز با جلب توجه به این که «قانتین» صیغه جمع مذکر است خاطر نشان می‌کند که کاربرد این تعبیر در *قرآن* به علت غلبه مردان در عبادت بوده، وگرنه مراد از آن همه اهل طاعت و خضوع است (طباطبایی، همان جا؛ برای نمونه‌ای مشابه، بنگرید به: مغنیه، *التفسیر الکاشف*، ۳۷۳/ ۷).

نمونه‌ای دیگر از بحث‌های مفسران شیعه درباره خطابات قرآنی زنان را می‌توان در اظهارنظرها درباره مفهوم «أخت هارون» باز یافت؛ لقبی که بر پایه *قرآن* کریم، وقتی مریم^(ع) فرزند خود را به بنی اسرائیل باز نمود او را به آن خواندند (مریم/ ۲۸). مفسران قدیم درباره معنای این تعبیر اختلاف بسیار داشته‌اند. گاه گفته‌اند هارون نام مردی صالح در بنی اسرائیل بوده که به زهد و صلاح شهرت داشته و هر فرد شایسته‌ای به او منتسب می‌شده است؛ گاه گفته‌اند هارون برادر پدری مریم^(ع) و به حسن سیرت معروف بوده است؛ گاه گفته‌اند که مراد هارون برادر موسی^(ع) است و از آن جاکه مریم از نسل او بوده، *خواهر هارون* خوانده شده است؛ و بالاخره، گاه نیز گفته‌اند که هارون مردی فاسق و ستم‌کار بوده است و مخاطبان از انتساب مریم به او تحقیرش را—با توجه به شبهه ارتکاب عمل ناشایست—می‌خواستند (بنگرید به: صنعانی، *تفسیر القرآن*، ۲/ ۹؛ طبرسی، *مجمع‌البیان*، ۱۵/ ۱۶۳؛ امین، *مخزن‌العرفان*، ۸/ ۱۰۹). از مفسران شیعی معاصر مغنیه تعبیر «أخت هارون» را اشاره به نسب پاک مریم و انتساب او به خاندان هارون برادر موسی^(ع) می‌داند و تأکید می‌کند که این تشبیه، برای بیان شگفتی مردم از عمل مریم با توجه به اصالت و شرافت خانوادگی او بوده است (مغنیه، *التفسیر الکاشف*، ۳/ ۴۳۴).

آخرین دیدگاه پیش‌گفته آینه و دود که لازم است با رأی مفسران شیعی تطبیق داده شود سخن او درباره وحی شدن به مادر موسی^(ع) مطابق مضمون آیه ۷ سوره قصص است؛ روی دادی که گزارش وقوع آن در *قرآن* از نگاه آینه و دود به معنای تأیید برابری فرصت‌های زنان و مردان در سلوک معنوی، و مخالف با مضمون روایاتی است که زنان را در عبادت هم فروتر از مردان می‌نمایاند (برای نمونه از این روایت‌ها، بنگرید به: ابن‌عبدالبر، *التمهید*، ۳/ ۸۳). از مفسران معاصر شیعی، طباطبایی در تفسیر این آیه، وحی را به معنای گفت‌وگوی پنهانی می‌انگارد؛

گفت‌وگویی که الهام الهی به بندگان خدا—مانند الهام به مادر موسی^(ع) یا حتی زنبور عسل— و نیز وحی به انبیاء همگی می‌توانند مصداقی برای آن باشند (*المیزان*، ۱۱/۱۶-۳).

امین نیز وحی و الهام را قریب‌المعنی می‌شمارد، اما وحی به معنای خاص را ویژه پیامبران می‌داند (*مخزن‌العرفان*، ۹/۳۸۴). مغنیه نیز در *التفسیر الکاشف* (۶/۵۰) بر همین معنا تأکید کرده است. البته دیدگاه مشهور مفسران شیعی قدیم نیز غیر از همین نبوده است (برای نمونه، بنگرید به: طبرسی، *مجمع‌البیان*، ۱۸/۱۶۲). این‌گونه، مفسران شیعی گرچه برای وحی مراتب مختلفی قائل اند و میان وحی به مادر موسی^(ع) با وحی پیامبرانه تفاوت می‌بینند، قابلیت دریافت وحی—اعم از الهام یا وحی نبوی— را تابع ظرفیت وجودی انسان و مراتب تزکیه نفس می‌انگارند و برای جنسیت اشخاص در آن نقشی قائل نیستند.

۲-۳) منزلت اجتماعی و سیاسی زنان

در تحلیل آیات سوره نمل (آیات ۲۳-۴۲) درباره فرمان‌روایی *ملکه سبأ* دیدگاه‌های مفسران شیعه درخور تأمل است. از مفسران قدیم شیعی، طبرسی در *مجمع‌البیان* با تصریح به این‌که «منظور زنی است که حاکم بر مقدرات سرزمین سبأ بود و احدی بر او اعتراضی نداشت» بر حق حاکمیت بی‌چون‌وچرای این زن تأکید کرده، و تعبیر «أوتیت من کل شیء» (نمل/۲۳) را به معنای برخورداري وی از همه آن‌چه پادشاهان به آن محتاج اند گرفته است (*مجمع‌البیان*، ۱۸/۹۹-۱۰۲). طبرسی در بخش دیگری از تفسیر خود به‌صراحت به توان فرمان‌روایی زنان، عقل و دانایی آنان در اداره امور و اختیار تصمیم‌گیری در باب ایمان و شرک و حتی سرنوشت یک ملت اذعان دارد (همان، ۱۸/۱۰۰-۱۱۷).

مفسران شیعی معاصر کمابیش تفسیر طبرسی از آیه را پذیرا شده، و گزارش این روی داد کهن در *قرآن* را که زنی عهده‌دار مسئولیت قومی شده باشد نشانه تأیید الهی منزلت اجتماعی مساوی زن و مرد انگاشته‌اند. برای نمونه، نصرت امین اصفهانی در *مخزن‌العرفان* (۹/۳۳۵) بر فرمان‌برداري کامل بزرگان قوم از بلقیس تأکید می‌کند؛ آن‌جا که آنان گفتند: از نظر قدرت و نیرو و شجاعت کم‌بودی ندارند و هرچه ملکه دستورشان دهد به همان عمل می‌کنند (نمل/۳۳). مغنیه نیز در *التفسیر الکاشف* (۶/۲۰-۲۳) با اشاره به مشورت بلقیس با بزرگان قوم آن را نشانه وجود نوعی دموکراسی و توسعه سیاسی در دوران کهن می‌داند.

طباطبایی نیز در *المیزان*، از این دو فراتر می‌رود. وی نخست «أوتیت من کل شیء» (نمل/۲۳) را وصف وسعت مملکت و عظمت سلطنت آن زن و برخورداري وی از تمامی لوازم حکمرانی از جمله حزم و احتیاط، عزم راسخ، سطوت و شوکت، منابع فراوان و لشکری نیرومند می‌داند (*المیزان*، ۱۵/۵۱۰-۵۱۶). سپس در تحلیل آیه ۳۲ سوره نمل به مشورت جویی بلقیس با بزرگان قوم اشاره می‌کند؛ امری که نشان می‌دهد بلقیس در هیچ امری

استبداد نورزیده، و همواره با مشورت عمل کرده است (همان، ۱۵ / ۵۱۶-۵۲۰). به باور طباطبایی، این شواهد نه تنها فرمان‌روایی زن را نفی نمی‌کند که به تبعیت مردان از وی هم اذعان دارد (طباطبایی، *المیزان*، ۱۵ / ۵۱۰-۵۱۶). طباطبایی هم چنین با اشاره به ایمان آوردن بلقیس و گفتار او «رَبِّ اِنِّی ظَلَمْتُ نَفْسِی وَ اَسْلَمْتُ مَعَ سُلَیْمَانَ لِلهِ...» (نمل / ۴۴) به طور ضمنی به اختیار کامل زنان در انتخاب دین اشاره می‌نماید (طباطبایی، *المیزان*، ۱۵ / ۵۱۶-۵۲۰).

آمنه ودود، چنان‌که دیدیم، از داستان ملکه سبأ نتیجه می‌گیرد که نقش‌های اجتماعی مانند حکومت و قضاوت برای زنان ممنوع نیست و آیات قرآن هم این مطلب را تأیید می‌کند. موضع سنتی رایج که آمنه ودود در نقد آن می‌کوشد به نظر می‌رسد که در تفاسیر معاصر اهل سنت بازتاب گسترده‌ای نیافته، و با اقبال روبه‌رو نشده است (برای یک نمونه کم‌یاب از تصریح به این موضع، بنگرید به: قاسمی، *محاسن التأویل*، ۳ / ۹۸). در غالب تفاسیر شیعی معاصر نیز بیان صریحی در این باره نمی‌توان یافت؛ جز آن‌که محمد جواد مغنیه از معاصران در تفسیر آیه ۲۲۸ سوره بقره می‌گوید برای زن جایز نیست که امر فرمان‌روایی و قضاوت را بر عهده گیرد و این فتوای مورد اتفاق جمیع مذاهب فقهی اسلام به‌جز مذهب ابوحنیفه است (مغنیه، *التفسیر الکاشف*، ۱ / ۳۴۵).

۲-۴) نقد استدالات مرنیسی بر پایه تفاسیر شیعی

روی‌کرد تاریخی-انتقادی فاطمه مرنیسی در بررسی روایات مربوط به زنان، با وجود دست‌آوردهای روشنگرانه در تحلیل زمینه‌های سیاسی و اجتماعی احادیث، از منظر تفاسیر شیعی با کاستی‌های بنیادینی روبه‌روست. این نقدها نه تنها به گزینش منابع که به مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و اخلاقی روی‌کرد او بازمی‌گردد. یک نکته درخور تأمل چشم‌پوشی آشکار وی از بررسی روایات متعددی است که در منابع شیعه و سنی درباره شخصیت والای فاطمه (ع) نقل شده است و می‌تواند بیانگر ارزش وجودی زن در سنت اصیل اسلامی باشد. این غفلت عمدی گزینشی بودن روی‌کرد انتقادی خود او در رویارویی با میراث روایی را بازمی‌نمایاند؛ گویی مرنیسی در حالی که خود منتقد نگرش گزینشی به منابع اسلامی است عملاً از یک‌چنین برخورد گزینشگرانه‌ای با منابع رهایی نیافته است.

در حوزه انسان‌شناسی نیز نگاه مرنیسی با چالش روبه‌رو است. او تفاوت‌های نقش‌های زن و مرد را صرفاً بر ساخته‌های فرهنگی و محصول کشمکش قدرت می‌داند. این نگاه در تقابل با انسان‌شناسی قرآنی قرار دارد که بر فطرت و حکمت تکوینی در آفرینش تأکید می‌کند. تفاسیر شیعی با استناد به آیاتی مانند «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء / ۷۰)، برای زن و مرد کرامت ذاتی یک‌سان قائل‌اند؛ اما این تساوی به معنای یکسانی مطلق در نقش‌های تکوینی و تشریحی نیست. برای نمونه، در تفسیر *المیزان*، آرامش یافتن مرد و زن در کنار هم دیگر که در آیه ۲۱

سوره روم با تعبیر «لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» به آن اشاره می‌شود ناشی از هم‌آهنگی و مکمل‌بودگی فطری و حکیمانه دانسته شده است؛ نه صرفاً نتیجه یک توافق اجتماعی (طباطبایی، *المیزان*، ۸ / ۴۸۷-۴۸۹). مرنسی با تقلیل این تفاوت‌های فطری به مناسبات قدرت، بُعد متافیزیکی آفرینش را نادیده می‌گیرد.

در نهایت، هدف مرنسی احقاق برابری محض در همه عرصه‌ها است؛ حال آنکه نظام ارزشی شیعی در حوزه اجتماعی کانون توجه خود را بر عدالت می‌گذارد. عدالت به معنای دادن حق هر صاحب حقی است؛ نه لزوماً یکسان‌دادن. تفاسیر شیعی استدلال می‌کنند که قوانین متفاوت در ارث یا قضاوت نه بر اساس ارزش‌گذاری جنسیتی بل که بر اساس حکمت و مسئولیت‌های متفاوت مالی و اجتماعی است (نک: مطهری، *نظام حقوق زن در اسلام*، ۱۰۲-۱۱۰؛ نیز صدر، *اقتصادنا*، ۵۱۲). مرنسی با معیار قرار دادن برابری ریاضی، این حکمت و نظام متوازن حقوق و تکالیف را نادیده می‌گیرد.

در مجموع، پروژه فکری مرنسی اگرچه در آشکارسازی بخشی از ریشه‌های تاریخی نگرش‌های منفی در سنت اهل سنت سودمند است، اما به دلیل غفلت از مبانی معرفتی شیعه، تقلیل انسان فطری به موجودی تاریخی و جایگزینی معیار عدالت با برابری محض، فاقد کفایت لازم برای ارائه خوانشی سازگار و کامل از جایگاه زن در اسلام است.

نتیجه

بر پایه یافته‌های این مطالعه، ارزیابی خوانش فمینیستی آمنه ودود و فاطمه مرنسی از آیات زنان در قرآن در سنجش با مبانی تفسیر شیعی نمایانگر هم‌پوشانی‌هایی محدود در کنار واگرایی‌های بنیادین است. در محورهای مشترک می‌توان به نفی روایت آفرینش حوا از دنده چپ آدم اشاره کرد که هر دو خوانش فمینیستی و مفسران شیعی آن را از اسرائیلیات و ناسازگار با تصویر قرآنی از آفرینش از «نفس واحده» می‌دانند. هم‌چنین، هر دو بر منشأ واحد آفرینش زن و مرد و برابری ذاتی آنان در عقل، استعداد و کرامت انسانی تأکید دارند.

با این حال، شکاف‌های روشی و محتوایی ژرف و تعیین‌کننده است. مهم‌ترین این شکاف‌ها تعارض در خاستگاه نقش‌های جنسیتی است. ودود با تقلیل این نقش‌ها به برساخته‌های فرهنگی محض در واقع حکمت تکوینی و ابعاد فطری تفاوت‌ها را نادیده می‌گیرد. این نگاه در تقابل مستقیم با مبانی شیعی قرار دارد که تفاوت‌های منتج به قوامیت مرد و آرامش‌بخش بودن زنان را نه ناشی از روابط قدرت اجتماعی، بل که برآمده از طراحی حکیمانه الهی برای تحقق سکونت و تعادل در نظام خانواده و جامعه می‌داند.

تقلیل‌گرایی فمینیست‌ها ضمن نادیده گرفتن فلسفه احکام متفاوت زن و مرد می‌تواند با القاء نقش‌های تحمیلی بیرونی، به جای نقش‌های هم‌ساز با فطرت، در عمل به تضعیف جایگاه واقعی زن بینجامد. هدف غایی این خوانش‌ها احقاق برابری ریاضی و محض در همه عرصه‌ها است. یک‌چنین آرمانی با جایگاه کانونی آرمان عدالت

در نظام ارزشی شیعی ناسازگار است. در نگاه شیعی عدالت به معنای اعطاء حقوق متناسب با ویژگی‌های تکوینی و مسئولیت‌های اجتماعی هر جنس است؛ نه یکسان‌سازی همه احکام بر زنان و مردان.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرایع*، تهران، شریعت، ۱۳۹۴ ش.
- ۳- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش اسعد محمد طیب، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ ق.
- ۴- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *التمهید*، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، لندن، مؤسسه الفرقان للتراث الاسلامی، ۱۳۴۹ ق/ ۲۰۱۷ م.
- ۵- احمد بن حنبل، *المسند*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، دارالحدیث، ۱۴۱۶ ق.
- ۶- احمد، لیلا، *زنان و جنسیت در اسلام*، ترجمه فاطمه صادقی، تهران، نشر گیسوم، ۱۳۹۲ ش.
- ۷- امین، نصرت بیگم، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، اصفهان، گل بهار، ۱۳۸۹ ش.
- ۸- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الصحيح*، دمشق، دارطوق النجاة، ۱۴۲۲ ق.
- ۹- بغوی، حسین بن مسعود، *التفسیر*، به کوشش عبدالرزاق مهدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۱۰- پاملات ابوت، کلروالاس، *درآمدی بر جامعه شناسی نگرش‌های فمینیستی*، ترجمه مریم خراسانی و حمید احمدی، تهران، دنیای مادر، ۱۳۸۰ ش.
- ۱۱- توفیقی، فاطمه، «ملاحظات دربارۀ کاربرد نقد تاریخی مسئله جنسیت در قرآن بر اساس آثاری از ودود، بارلاس و ترکاشوند»، *مطالعات اسلامی در جهان معاصر*، شماره ۱، تابستان ۱۳۹۹ ش.
- ۱۲- حداد، ابوبکر بن علی، *التفسیر* (انتشار یافته تحت عنوان اشتباه *تفسیر القرآن العظیم* طبرانی)، اربد، دارالکتاب الثقافی، ۲۰۰۸ م.
- ۱۳- دهقان، مجید، *جنسیت و زبان قرآن*، تهران، پژوهشکده زن و خانواده، ۱۳۹۴ ش.
- ۱۴- ریعان، معصومه، «زن و سیاست در قرآن با تأکید بر حکم‌رانی ملکه سبأ در آیات ۲۲-۴۴ سوره نمل»، *اسلام‌شناسی و قرآن‌پژوهی در جهان معاصر*، شماره دوم، ۱۴۰۲ ش.

<https://doi.org/10.22034/iscw.2023.713497>

- ۱۵- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۱ق.
- ۱۶- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، دارالفکر، ۱۳۹۷ش.
- ۱۷- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷ش.
- ۱۸- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۱۹- علاسوند، فریبا، *زن در اسلام*، تهران، مرکز نشر هاجر، ۱۴۰۱ش.
- ۲۰- قاسمی، محمد بن محمدسعید، *محاسن التأویل*، به کوشش محمد باسل عیون سود، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- ۲۱- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزایری، قم، دارالکتب، ۱۳۶۳ش.
- ۲۲- کریمی زنجانی اصل، محمد، مقدمه بر *زنان پرده نشین و نخبگان جوشن پوش* فاطمه مرنیسی، ترجمه ملیحه مغازه‌ای، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ش.
- ۲۳- مرنیسی، فاطمه، *زنان بر بال‌های رؤیا*، ترجمه حیدر شجاعی، تهران، دادار، ۱۳۸۶ش.
- ۲۴- مرنیسی، فاطمه، *زنان پرده نشین و نخبگان جوشن پوش*، ترجمه ملیحه مغازه‌ای، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ش.
- ۲۵- مرنیسی، فاطمه، *سفر شهرزاد*، ترجمه شیرین کریمی، تهران، کراسه، ۱۴۰۰ش.
- ۲۶- مغنیه، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، بیروت، دارالکتب العلمی، ۱۴۳۴ق.
- ۲۷- نوری، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل*، بیروت، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۸ق.
- ۲۸- ودود، آمنه، *قرآن و زن*، ترجمه اعظم پویا و معصومه آگاهی، تهران، کمیای حضور، ۱۴۰۰ش.