

ملاحظات دربارہ کاربست نقد تاریخی در بررسی مسأله جنسیت در قرآن؛ براساس آثاری از ودود، بارلاس و ترکاشوند

فاطمه توفیقی*

چکیده

نقد تاریخی به‌ویژه از آن‌جهت مورد توجه نواندیشان دینی بوده که تصور می‌شده می‌توان اسلامی نوگرا و اصیل را در خاستگاه تاریخی‌اش تصور کرد که با باور و عمل مسلمانان دوران بعد تفاوت داشته است. اما این نگاه تاریخی مشکلات الهیاتی، تاریخ‌پژوهانه و سیاسی دارد. در این نوشتار به بررسی سه اثر درباره حقوق و آزادی‌های زنان که با توجه به نقد تاریخی نوشته شده‌اند، پرداخته خواهد شد. این آثار عبارتند از: قرآن و زن اثر آمنه ودود؛ زنان مؤمن در اسلام اثر اسماء بارلاس؛ و حجاب شرعی در عصر پیامبر(ص) از امیرحسین ترکاشوند. نویسندگان سه کتاب مزبور با این پیش‌فرض که حکم خدا با دریافت ما از آن تفاوت دارد، می‌کوشند زندگی دینی را با ارزش‌های عادلانه سازگار و این هدف را با اتخاذ ساختار روشن پژوهشی محقق سازند، اما در این آثار اشکالاتی هم وجود دارد. نویسندگان رویکرد الهیاتی‌شان را در تفسیر، به‌طور سازوار حفظ نمی‌کنند، به‌صورت گزینشی از منابع استفاده می‌کنند، در تحلیل‌شان گاه مقوله‌های مدرن را بر آثار پیشامدرن تحمیل می‌کنند، به تجربه‌های خاص بدن زنانه و مردانه توجهی ندارند، در منابع اصلی از نکاتی که قابلیت تفسیر مردسالارانه دارند چشم‌پوشی می‌کنند و به قرآن‌بستگی دچار شده‌اند. توجه به این مشکلات می‌تواند به ما کمک کند تا نگاه عادلانه به متون دینی را با دقت روشی و محتوایی در تحلیل متون همراه کنیم.

کلید واژگان: نقد تاریخی، جنسیت، آمنه ودود، اسماء بارلاس، امیرحسین ترکاشوند.

* استادیار دین‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران f.tofiqhi@urd.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۲

مقدمه

نقد تاریخی، یکی از روش‌های بسیار بالنده نقد متن و دین‌پژوهی است. پژوهشگران با این روش در جستجوی بررسی شرایط تاریخی ظهور متن هستند؛ به‌گونه‌ای که معنای دقیق متن از طریق زمینه تاریخی آن شناخته شود. بنابراین شاید بتوان گفت که این روش از قدیم در تفسیرها به‌کار می‌رفته است؛ زیرا از روزگار قدیم نیز مفسران در پی یافتن معانی تاریخی و شرایط تاریخی متن بوده‌اند. اما نقد تاریخی به معنای مصطلح که از دوران روشنگری شکل گرفت، تفاوت‌هایی جدی با روش‌های پیشامدرن دارد و در آن از روش علمی استفاده می‌شود؛ یعنی دقیقاً همان روش‌هایی که برای خواندن متون دیگر به‌کار می‌رود، زیرا تصور می‌شود که متن مقدس و نامقدس تفاوتی با یکدیگر ندارند. بدین ترتیب روش علمی تاریخی چنان اولویت می‌یابد که حتی اگر لازم باشد، بسیاری از تصورات سنتی الهیاتی را درهم می‌ریزد و از نو می‌چیند (موحدیان عطار، ۱۳۹۵: ۱۲۰-۱۱۸؛ Rüpke, 2014: 285-309). از این رو، برخی در مقابل نقد تاریخی احساس تهدید کرده و پنداشته‌اند که موجب از دست دادن باورهای سنتی می‌شود.

در جهان اسلام، نقد تاریخی به‌صورت ویژه مورد توجه نواندیشان دینی بوده است، زیرا تصور می‌کرده‌اند که با استفاده از آن می‌توانند نشان دهند که وضعیت فعلی مسلمانان با آنچه در اصل نازل شده است، سازگار نیست. برای نمونه تصور می‌شده است که اگر مسلمانان از نظر توجه به حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی در وضعیت مطلوبی قرار ندارند، دلیل آن فاصله گرفتن از وضعیتی اصیل درجایی از تاریخ است یا اگر زنان امروز باید برای حقوق خود بجنگند، به این دلیل است که از برابری‌ای که مدنظر قرآن و پیامبر اسلام (ص) بوده است، دور شده‌اند. در این روش، گویی اسلام ناب با وضعیت تاریخی در زمان حیات پیامبر (ص) یکسان دانسته شده است.

به‌طور خاص، نواندیشان با کار بست روش تاریخی، به‌ویژه در مورد مسائل زنان، به نتایج ارزنده‌ای رسیده‌اند و فهم نوی آنها از تاریخ اسلام و متن قرآن به آگاهی بسیاری از مسلمانان درباره عدالت جنسیتی کمک کرده به‌گونه‌ای که دستاوردهای آنان بخشی

از اطلاعات عمومی بسیاری از مسلمانان متجدد است؛ اما خود این کاربردها و نتایج نیازمند ارزیابی علمی هستند.

در این مقاله به ارزیابی سه اثر مهم که با نگاه تاریخی شکل گرفته‌اند، پرداخت خواهد شد. این آثار عبارتند از: قرآن و زن اثر آمنه ودود؛ زنان مؤمن در اسلام اثر اسماء بارلاس؛ و حجاب شرعی در عصر پیامبر(ص) اثر امیرحسین ترکشوند. این سه اثر تفاوت‌هایی آشکار باهم دارند؛ به‌ویژه کتاب ترکشوند با کتاب‌های ودود و بارلاس بسیار متفاوت است. نخست اینکه ترکشوند یک موضوع را از میان موضوع‌های جنسیتی انتخاب کرده است؛ یعنی حجاب، درحالی‌که ودود و بارلاس به مباحث گوناگون مربوط به زن در قرآن می‌پردازند. دوم، ترکشوند به روش‌های تاریخی کلاسیک حوزوی پایبند است و گرچه معنایی غیر از معنای استنباطی معمول را استخراج می‌کند ولی ودود و بارلاس از روش‌های مدرن‌تری در نقد تاریخی و ادبی بهره می‌جویند.

علی‌رغم این تفاوت‌ها، این سه اثر را برای ارزیابی کاربرد نقد تاریخی در قرآن پژوهی انتخاب شده است، زیرا همه آنها نمونه‌هایی برگزیده و نسبتاً مشهوری از کاربرد روش تاریخی هستند و هر سه به مسأله جنسیت پرداخته و بینش‌هایشان بسیار شهرت یافته است. همچنین تفاوت‌های اثر ترکشوند با اثر ودود و بارلاس امکان مقایسه میان نظریه‌ها، روش‌ها و نتایج را فراهم می‌کند. برای مشخص‌تر بودن ارزیابی، نخست خلاصه‌ای از مدعیات هر سه اثر ارائه خواهد شد و سپس نقاط ضعف و قوت آنها را ذکر می‌شود.

نویسندگان این آثار گرچه با روش نقد تاریخی در پی اثبات وضعیتی نسبتاً بهتر برای زنان در آن عصر بوده‌اند، اما در پیش‌فرض‌ها و روش‌هایشان مشکلاتی دارند. پاره‌ای از اشکال‌های آنها از این‌قرار است:

۱. برای یافتن برابری در قرآن و یا عصر پیامبر(ص) دچار نگاهی گزینشی شده‌اند؛

۲. گاه به آثار مسلمانان پس از قرآن اعتماد کرده‌اند و گاه مشکلات تفسیر را حاصل از اعتماد به این آثار و نه خود قرآن می‌دانند؛

۳. در مواردی، از فاصله‌ای که نویسندگان مسلمان به صورت جانب‌دارانه بین جاهلیت و اسلام ایجاد نموده و بر مبنای آن، عرب پیش از اسلام را بازسازی کرده‌اند، غافل شده‌اند؛
۴. در تبیین‌ها از مقوله‌هایی چون عاملیت اخلاقی استفاده کرده‌اند؛
۵. تفاوت‌های تن‌شناسانه را برای هریک از جنس‌ها، به‌عنوان منبع الهام و تجربه به‌اندازه کافی لحاظ نکرده‌اند؛
۶. علی‌رغم داشتن دیدگاه هرمنوتیکی غیرعینی‌گرایانه، این نکته را گاه از نظر دور داشته‌اند که خود متن هم خلأهایی داشته که موجب تفسیرهای مردسالارانه شده است.

۲. مروری بر آثار

۲-۱. کتاب «قرآن و زن» اثر آمنه ودود

کتاب «قرآن و زن» بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن در سال ۱۹۹۹ میلادی منتشر شد و یکی از نخستین آثار شاخص در زمینه تفسیر فمینیستی است. ودود در پی تغییر جریان تفسیری در جهان اسلام، در پی نزدیک‌تر شدن به متن است. او در مقدمه کتاب، تفسیرها را به سه دسته تقسیم می‌کند: تفسیرهای سنتی که حاصل پیش‌فرض‌های مردسالارانه هستند، تفسیرهای واکنشی که قرآن را مخالف حقوق زنان می‌دانند و تفسیرهای کل‌گرایانه (موضع مختار خود ودود) که در پی تحلیل جایگاه زنان در قالب پیام کلی قرآن هستند (ودود، ۱۳۹۳: ۴۲-۳۹).

مبنای نظری قرآن‌شناسانه ودود نظریه فضل‌الرحمان است؛ یعنی باید کوشید که به‌سوی موقعیت و زمینه قرآن در زمان نزول حرکت کنیم و سپس با زدودن اموری که صرفاً مربوط به زمان و مکانی خاص است، پیام اصلی آن را به دوران خود بیاوریم. زیرا پیام‌های قرآنی با توجه به شرایط خاص خودشان نازل شده‌اند اما محدود به آن زمان نبوده‌اند (ودود، ۱۳۹۳: ۴۲).

از آنجاکه ودود به کلیشه‌های مردسالارانه مفسران پیشین هیچ التزامی ندارد، می‌کوشد از روش «قرآن به قرآن» استفاده کند و با تأکید بر سه نکته تفسیر را انجام

دهد: ۱. بستر تاریخی قرآن؛ ۲. شکل دستوری زبان؛ ۳. جهان‌بینی کلی قرآن. از نظر او، یک تفسیر وجود ندارد بلکه قرآن برای موقعیت‌های گوناگون راه‌حل می‌دهد، مثلاً اگر کسی به دستور زبان عربی توجه کند، درمی‌یابد که استفاده از ضمیر مذکر به معنای عدم شمول زنان نیست. قرآن تفاوت‌های تن‌شناسانه و تأثیر آنها بر نقش‌های اجتماعی را می‌پذیرد اما این موارد در فرهنگ‌های گوناگون متفاوت است و قرآن قصد ندارد نسخه‌ای عمومی بپیچد. قرآن از مسائلی که در جامعه عصر نزول وجود داشت، برخی را کاملاً منع و برخی را اصلاح کرد، در مورد برخی از آنها نیز ساکت ماند. پس‌کار مفسر این است که اصول کلی پیام قرآن را استخراج کند (ودود، ۱۳۹۳: ۴۵-۴۲). سپس ودود تک‌تک موارد سؤال‌برانگیز در قرآن کریم را بررسی می‌کند، مثلاً در مورد خلقت، با بررسی زبان قرآن می‌گوید: خلقکم من نفس واحدہ (نساء: ۴؛ اعراف: ۱۸۹). در اینجا، واژه «من» به معنای طبیعت یکسان و منشأ مشترک زن و مرد است. همچنین نفس معنای خنثی دارد؛ در نتیجه به گفته قرآن زن و مرد به خاطر آفرینششان تفاوت ندارند (ودود، ۱۳۹۳: ۶۳-۶۰). هنگامی که قرآن می‌گوید: و من آیاتہ أن خلق لکم من أنفسکم أزواجاً (روم: ۲۱) «ازواج» برای هر دو جنسیت به‌کار می‌رود و فقط به معنای این نیست که خلقت زن برای مرد باشد، بلکه تأکید بر اصل زوجیت در خلقت است (ودود، ۱۳۹۳: ۶۷-۶۳) در داستان لغزش آدم در قرآن نیز آدم و حوا، هر دو، مسئول هستند و اصولاً هدف از نقل ماجرا تأکید بر توحید است (ودود، ۱۳۹۳: ۷۱-۶۷).

ودود در فصل‌های بعدی کتاب برای بررسی وضع زنان در دنیا از منظر قرآن، زنان مهمی را که در قرآن ذکر شده‌اند، تحلیل می‌کند. او نتیجه می‌گیرد که گرچه قرآن به نقش‌هایی از زنان اشاره می‌کند که وابسته به شرایط فرهنگی و اجتماعی هستند - که البته در این میان برخی هم در بسیاری از جوامع دیده می‌شوند؛ مانند خانه‌داری - اما در موارد فراوانی قرآن نشان می‌دهد که ملاک برتری انسان‌ها جنسیت نبوده و بلکه تقواست و اتفاقاً زنانی مانند مریم و مادر موسی و ملکه سبا براساس تلاش‌های انسانی و فارغ از جنسیتشان تمایز می‌یابند (ودود، ۱۳۹۳: ۹۵-۷۶).

ودود پس از بررسی وضعیت دنیوی زنان، وضعیت آنان را در آخرت مورد توجه قرار می‌دهد. از نظر او گرچه ظاهر قرآن در آیه‌های مربوط به آخرت، اشاره‌های

جنسیتی دارد، اما نباید با قرائتی ظاهرگرایانه، وضع زنان و مردان را متفاوت بدانیم بلکه زنان و مردان به‌طور یکسان در معرض پاداش و جزا هستند. همچنین اشاره به «حورالعین» نتیجه اقتضائات فرهنگی عصر نزول بوده و نمی‌توان تصور کرد که زنان سیاه‌چشم و سفیدپوست مطلوب همه انسان‌ها در همه جهان است، بلکه وعده و وعید قرآنی صرفاً برای تشویق انسان‌ها به درستکاری و دوری از بدکاری است (ودود، ۱۳۹۳: ۱۲۰-۹۷).

در مرحله بعد، رتبه‌بندی اجتماعی یا مفهوم قرآنی «درجه» مورد بحث قرار می‌گیرد. ودود می‌گوید: «از طرفی قرآن امتیاز بر مبنای عمل را تأیید می‌کند و از طرف دیگر، ارزش حقیقی اعمال خاص را تعیین نمی‌کند. این امر به این استنباط منجر می‌شود که ارزشی که افراد جامعه برای اعمال تعیین می‌کنند، مورد تأیید قرآن است. در واقع بی‌طرفی قرآن، جوازی برای تفاوت‌های طبیعی موجود است» (ودود، ۱۳۹۳: ۱۲۶)؛ یعنی باید توجه داشت که نقش‌های زن و مرد در جامعه متفاوت است اما نهایتاً ارزش عمل آنها یکسان است. همچنین این نقش‌ها در همه‌جای دنیا به یک‌شکل نیست، بلکه بسته به زمان و مکان تغییر می‌کند. کاربردهای مختلف واژه درجه نشان می‌دهد که قرآن ملاک برتری را علم می‌داند و نه ثروت (مجادله: ۱۱؛ یوسف: ۷۶؛ زحرف: ۳۲ و انعام: ۱۶۵). درجه مردان بر زنان (بقره: ۲۲۸) نیز به معنای اختیارات آنان در نظام خانوادگی (مثلاً برای طلاق دادن) است (ودود، ۱۳۹۳: ۱۲۶-۱۲۱).

مبنای اصلی، برابری نهایی همه انسان‌ها در پیشگاه خدا و نابرابری آنها به‌خاطر اقتضائات اجتماعی است که در توضیح احکام مربوط به زن و مرد در قرآن نیز به‌کار می‌رود، مثلاً ودود در تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء (آیه قوامیت) می‌گوید که قرآن قوامیت «بعضی» از مردان را بر بعضی از زنان ذکر می‌کند، این قوامیت فقط به روابط زن و شوهر مربوط می‌شود و حاصل نظام نفقه است. قرآن حامی تبعیت زنان از مردان نیست اما روشن است که در نظامی که مردان نان‌آور هستند، تبعیت زنان از شوهران به پایداری خانواده کمک می‌کند. همچنین در هیچ‌جای قرآن نیامده که زنان حق طلاق ندارند. هدف از روا دانستن تعدد زوجات در قرآن نیز حمایت از یتیمان (آن‌هم با شرط حفظ عدالت) بوده است. برابر نبودن ارزش شهادت مردان با شهادت زنان فقط به

ملاحظات‌ی درباره کاربست نقد تاریخی در بررسی مسأله جنسیت در قرآن؛ براساس ... ۶۳

کتابت دین اختصاص دارد (ودود، ۱۳۹۳: ۱۵۲-۱۴۳). همچنین می‌توان تصور کرد که اگر شهادت زنان در جامعه عصر نزول به رسمیت شناخته شده است، با توجه به اقتضائات جوامع مدرن، باید به‌طریق‌اولی سخن زنان را ارج بگذاریم (ودود، ۱۳۹۳: ۱۵۲-۱۵۳). ارث هم در اصل، نظامی حمایتی برای زنان بوده است (ودود، ۱۳۹۳: ۱۵۴-۱۵۵). مبنای ولایت از منظر قرآن شایسته‌سالاری است، یعنی اگر زنان هم در جامعه‌ای بتوانند شایستگی‌های لازم را پیدا کنند، امکان ولایت دارند. (ودود، ۱۳۹۳: ۱۵۷-۱۵۵) حضانت نیز با توجه به شرایط اقتصادی می‌تواند به‌عهد هریک از زن و مرد باشد (ودود، ۱۳۹۳: ۱۵۹-۱۵۷).

در همه این موارد، می‌بایست اقتضائات اجتماعی، زمانی و مکانی را در نظر گرفت و همچنین باید توجه داشت که قرآن نمی‌توانسته همه اصلاحات اجتماعی را یک‌شبه انجام دهد، بلکه باید به‌تدریج برخی از محدودیت‌ها یا آزادی‌ها را ایجاد می‌کرده است (ودود، ۱۳۹۳: ۱۷۶).

۲-۲. کتاب «زنان مؤمن در اسلام» اثر اسماء بارلاس

کتاب زنان مؤمن در اسلام در سال ۲۰۰۲ میلادی منتشر شد. این کتاب ارجاعاتی آشکار به کتاب ودود دارد؛ اما علاوه بر آن، بر این تصور مبتنی است که کار ودود قابل بسط و اصلاح است. بارلاس نیز مانند ودود اصرار دارد که باید از نگاه جزئی‌گرایانه (اتمبستی) به قرآن دوری کنیم و در عوض مطالب جنسیتی قرآن را در قالب پیام کلی آن بفهمیم. پیام کلی قرآن نیز خودانکشافی الهی، یگانگی خدا، عادل بودن خدا و غیرقابل‌ادراک بودن خداست.

اصل خودانکشافی الهی می‌تواند از نظر هرمنوتیکی راهگشا باشد، یعنی بر بخش‌های مختلف قرآن پرتو افکند (Barlas, 2002: 13-19). در نتیجه هنگامی که بپذیریم قرآن معانی گوناگونی می‌تواند داشته باشد، لزومی ندارد که معنای مختار ما آن معنایی باشد که مدنظر جامعه مردسالار چند قرن اول بوده است، بلکه معنای عادلانه‌تر به مقصود الهی نزدیک‌تر است. کار مفسر کشف گفتمان الهی از لابه‌لای متن بشری و

تاریخی است؛ پس از این کشف نتیجه خواهیم گرفت که گرچه زبان قرآن می‌تواند از زمینه مردسالارانه آن حکایت کند، اما خود قرآن برابرگرایانه و ضد مردسالاری است. از نظر قرآن تفاوت زن و مرد به معنای نابرابری آنها نیست. بارلاس تأکید می‌کند که در پی یافتن صدایی زنانه در قرآن نیست بلکه تفسیر او بر این مبتنی است که قرآن فراتر از جنسیت است، اما تفسیرهای قرن‌های اول که پیام قرآن را مردسالارانه می‌فهمیدند، حجیتی ویژه پیاده کرد و این نوع تفسیر با پیام اصلی قرآن یکسان دانسته شد (ibid: 19-89). بارلاس پس از توضیحی مفصل در مورد مبانی نظری و روش کارش، ارزیابی تک‌تک موضوعات قرآنی را آغاز می‌کند.

او برای آنکه نشان دهد که قرآن با پدرسالاری مخالف است، ابتدا به بازنمایی خدا در آن توجه می‌کند. در قرآن خدا همواره از صفات انسانی مانند پدری و همسری تنزیه می‌شود. به کار بردن صفات مردانه برای خدا در نتیجه مخالفت شدید اسلام با انسان‌انگاری رخ داده و صرفاً راهی برای انتقال معنا بوده است نه توصیف واقعیت الهی. همچنین مبارزه قرآن با پدرسالاری در توصیف انبیا مشهود است. قرآن آشکارا نشان می‌دهد که معیار برتری نه پدری بلکه ایمان و عاملیت اخلاقی است. از میان نمونه‌های مختلفی که بارلاس بیان می‌کند، به ذکر سه نمونه بسنده می‌کنم: ابراهیم برای تأکید بر مسائل ایمانی، از پدرش فاصله می‌گیرد (مریم: ۴۳-۴۲؛ انبیاء: ۵۶-۵۱ و بقره: ۱۳۳-۱۳۱). همچنین زمانی که بناست پسرش را قربانی کند، از آنجاکه برخلاف برخی سنت‌های پیشین، پدر بر پسرش حق مرگ و حیات ندارد، او منتظر می‌ماند که پسرش با وی موافقت کند (صافات: ۱۰۵-۱۰۲). به علاوه قرآن با تبعیت بی‌چون‌وچرا از پدران مخالفت می‌کند (زخرف: ۵۳-۲۳؛ انعام: ۱۰۷؛ مجادله: ۲۲ و...) (ibid: 19-128). همچنین اگر در توصیف‌های موجود در قرآن از پیامبر(ص) دقت کنیم، می‌بینیم که صفات ایشان «با معیارهای شدیداً مردانه موجود نه‌تنها در فرهنگ سنتی عربی بلکه همچنین در فرهنگ‌های مدرن که لطافت و ملایمت و فروتنی مردان را تحقیر می‌کند، خلاف قاعده بوده است» (ibid: 122).

پس از امور الهیاتی به امور فردی و اجتماعی می‌رسیم. قرآن در چهارچوب تمایز جنس و جنسیت قابل تفسیر نیست. تأکید قرآن بر خلقت از نفس واحده، فردگرایی

اخلاقی و برابری در پیشگاه خدا این مسأله را تصدیق می‌کند که معیار تفاوت در قرآن اخلاقی است و نه جنسی؛ درعین‌حال قرآن، هم وجود دو جنس را به رسمیت می‌شناسد و هم عمل جنسی را مطلوب می‌داند و صرفاً محدودیت‌هایی اخلاقی برای آن ایجاد می‌کند. برخلاف آنچه بسیاری از مسلمانان تصور می‌کنند، در قرآن هدف از تعدد زوجات مهار شهوت مردان نیست، بلکه هم مردان و هم زنان، هم درون ازدواج و هم بیرون از آن، باید عفت پیشه کنند. همچنین باید توجه داشت که قرآن سکسوالیته را در مقابل معنویت قرار نمی‌دهد. ازدواج به انتخاب جنسی و اخلاقی بستگی دارد و نه طبیعت، هویت، دین یا طبقه اجتماعی. همچنین برخلاف آنچه در بسیاری از فرهنگ‌های مسلمان در جریان است، قرآن هیچ ارتباطی میان عفت و بکارت ایجاد نمی‌کند (ibid: 122-166).

در مورد موضوع برده‌داری، بسیاری از غیرمسلمانان در غرب با توجه به تاریخ خودشان تصور می‌کنند که قرآن برده‌داری و ظلم‌های همراه با آن را درست می‌داند، اما چنین نیست، بلکه قرآن می‌گوید بردگانی که در جامعه هستند، شخصیت و اراده دارند؛ یعنی با توجه به وضعیت خودشان می‌توانستند انتخاب‌هایی اخلاقی داشته باشند اما باوجوداینکه برده‌داری در آن دوران مثل مدرنیته نبود، قرآن در پی تعدیل آن بود، مثلاً افراد را تشویق می‌کرد که کنیزان را آزاد و با آنها ازدواج کنند (ibid: 156).

حجاب به معنای نگاه منفی قرآن به بدن یا انزوا و خانه‌نشینی زنان نیست. بارلاس در تفسیر آیه‌های حجاب در قرآن می‌گوید که فرمان به «غض بصر» زن و مرد (نور: ۳۰-۳۱) نشان می‌دهد که قرآن در چهارچوب جامعه‌ای مختلط سخن می‌گوید. قرآن به زنان توصیه می‌کند که زینتشان را بپوشانند و نه خودشان را. از نظر بارلاس شاید بتوان از معنای کلمات در آیه‌های حجاب نتیجه گرفت که قرآن صرفاً به زنان فرمان می‌دهد که سینه و اندام جنسی‌شان را بپوشانند و لباس عفیفانه بپوشند؛ البته این دستور محدود به زنان نیست و مردان هم باید پوشش عفیفانه داشته باشند. از نظر بارلاس، گرچه برخی انواع حجاب محدودیت است، نباید بی‌حجابی را با آزادی یکسان بدانیم.

او در توضیح آیه «نساء کم حرث لکم» (بقره: ۲۲۳) می‌گوید که این آیه در توضیح آیه قبل که روابط را در زمان قاعدگی محدود کرده، آمده است. یعنی می‌خواهد بگوید

در زمان غیر از قاعدگی روابط بین زن و شوهر آزاد است. تابوهای مربوط به روابط به هیچ وجه به معنای نابرابری نیست، زیرا برابری جوامع هم این تابوها را دارند و اتفاقاً امتیاز این آیه‌ها آن است که مردان نباید تصور کنند که به طور نامحدود می‌توانند رابطه داشته باشند. باید توجه داشت که منظور از «حرث بودن زنان» به هیچ وجه مالکیت مردان بر آنان نیست چون آن زمان مالکیت زمین وجود نداشته است (ibid: 161-162).
قوامیت مرد بر زن (نساء: ۳۴) به معنای وظیفه او برای تأمین اقتصادی زن است؛ پس اگر زن موفق به تأمین اقتصادی خود شود، قوام است. اما در هر صورت، مرد رئیس خانواده نیست زیرا قرآن با تفسیرهای پدرسالارانه از خانواده (برای مثال پدر دانستن شوهر) مخالف است.

ضرب برای محدود کردن وضعیت تنبیهی در آن زمان بوده است و البته وجود تفسیرهای مختلف از واژه‌های «ضرب و نشوز» نشان می‌دهد که نباید آیه ۳۴ سوره نساء مرکز فهم ما از قرآن باشد.

همچنین گرچه قرآن تعدد زوجات را روا می‌داند، حکم آن فقط برای محدودسازی این رسم در میان عرب است. در مورد طلاق هم گرچه حق آن به دست مرد است، فقط در شرایطی که نقش نان‌آوری بر عهده مرد باشد، این حق را دارد (ibid: 187-200).
در مجموع، اثر بارلاس در پی آن است که قرآن کریم را از اتهام پدرسالاری و تحقیر و طرد زنان مُبرا سازد و نشان دهد که قرآن با توجه به شرایط زمانی و مکانی اش اتفاقاً به شدت مدافع حقوق زنان بوده است. الهیات قرآنی فراجنسیتی است و شامل هیچ رتبه‌بندی جنسیتی نیست. همچنین اکثر قانون‌های آن برای حمایت از زنان و محدود کردن ظلم نسبت به آنان بوده است؛ در نتیجه برای زیست عادلانه مسلمانان لازم است که ما هم ظلم به زنان را با توجه به اقتضات زمانی و مکانی خودمان محدودسازیم.

۲-۳. کتاب «حجاب شرعی در عصر پیامبر(ص)» اثر امیرحسین ترکاشوند

کتاب مفصل و جنجال‌برانگیز امیرحسین ترکاشوند با عنوان «حجاب شرعی در عصر پیامبر(ص)» اجازه نشر رسمی نیافته و در سال ۱۳۸۹ به صورت اینترنتی منتشر شد.

ادعای اصلی ترکشوند این است که حجاب مرسوم در میان مسلمانان به شکل امروزی، در واقع هیچ ارتباطی با حکم الهی در قرآن و وضعیت مسلمانان در دوران پیامبر(ص) ندارد. به عبارت دیگر، حکم حجاب اصلاً به پوشش سر مانند روسری و چادر مربوط نمی‌شود و در واقع با توجه به هنجارهای جامعه عصر نزول، صرفاً هشدار برای التزام به پوشاندن اندام جنسی و سینه بوده است.

او ادعای خود را با استفاده از روش تاریخی -البته بیشتر به شیوه مرسوم در سنت اسلامی، گرچه بدون التزام به پیش‌فرض‌های این سنت- انجام می‌دهد. شباهت کار ترکشوند با دو اثر بالا این است که به دنبال ایجاد تغییر در وضعیت زنان از طریق مراجعه به وضعیت تاریخی است؛ گرچه ترکشوند هیچ التزام آشکاری به نظریه‌های فمینیستی ندارد. او ادعا می‌کند که در کاربرد روش تاریخی از منابع دست‌اول بهره می‌جوید که از این قرارند:

۱. دلالت آیات قرآن برای ترسیم اوضاع ماقبل بعثت و به‌ویژه برای شناسایی تغییراتی که منجر به حجاب موردخواست شرع شده است؛
۲. گزارش‌های تاریخی به‌ویژه برای ترسیم شرایط ماقبل بعثت؛
۳. واقعیت‌های تاریخی برای واقعی کردن انتظاراتمان از تغییرات اسلامی؛
۴. احادیث پیامبر برای دریافت حجاب شرعی در عصر حضرت؛
۵. استفاده از روایت‌های مربوط به شأن نزول آیه‌ها به‌ویژه برای پی‌بردن به شرایط پیش از بعثت (حتی اگر این‌گونه روایت‌ها جعلی بوده و یا ربطی به آیه نداشته باشد)؛
۶. استفاده از گزارش‌های صحابه و احادیث ائمه به‌ویژه اگر به عصر پیامبر مربوط باشد؛
۷. متون کهن؛
۸. دلالت معنایی واژه‌ها و بهره‌گیری از فرهنگ‌های لغت (ترکشوند، ۱۳۸۹: ۸).

ترکشوند ابتدا معنای حجاب را در پیش از اسلام و واکنش مسلمانان را با رجوع به احادیث و گزارش‌های تاریخی بررسی می‌کند، سپس معنای حجاب را در قرآن

واکاوی و نهایتاً آرای فقهی را در سایه یافته‌های فصل‌های پیشین ارزیابی می‌نماید (ترکاشوند، ۱۳۸۹: ۸).

در بخش اول ترکاشوند ادعا می‌کند که در فرهنگ پیش از اسلام، برهنگی چندان شرم‌آور نبوده است، مثلاً با نگاهی به داستان آدم و حوا در قرآن، اشاره به پوشش ابراهیم در گزارش شیخ صدوق، گزارش پوشش تورات در تورات، سخن خدا به موسی در مورد مراقبت درباره برهنگی و چیزهایی که در کتاب‌های تاریخی درباره کودکی پیامبر گفته شده، می‌فهمیم که مفهوم برهنگی در گذشته به‌ویژه پیش از اسلام، با مفهوم امروزی آن متفاوت است (ترکاشوند، ۱۳۸۹: ۳۰-۲۱). همچنین از گزارش‌های تاریخی و احادیث به دست می‌آید که پیش از اسلام، مردم کاملاً برهنه بودند و دغدغه‌ای درباره کمترین حدپوشش نیز نداشتند؛ لباس‌هایشان نادرته و ناچیز بود، چندلایه نبود و امکان پوشاندن آنها را نداشت. آنان حتی هنگام نشستن هم مراقب نبودند که اندام جنسی‌شان مکشوف نباشد (ترکاشوند، ۱۳۸۹: ۱۰۳-۵۰). حتی طواف کعبه نیز به صورت عریان انجام می‌شد و توجیهاات گوناگونی برای درآوردن لباس هنگام طواف می‌آوردند؛ مانند: برتری طلبی قریش، تفلّ به عاری شدن از گناهان، مانند بدو تولد بودن، با جامه گناه‌آلود به سوی خدا نرفتن، حذف مظاهر تشخص و اقتضای ادب (ترکاشوند، ۱۳۸۹: ۱۳۰-۱۰۰). پیامبر به مردم توصیه می‌کرد که شرمگاهشان را بیوشانند و آنها هم با یک کُنگ فرمان ایشان را اجابت می‌کردند (ترکاشوند، ۱۳۸۹: ۱۷۰-۱۰۹). ترکاشوند تا جایی پیش می‌رود که ادعا می‌کند که اهل کتاب در قرن‌های نخستین اسلام نیز از برهنگی شرم نداشتند (ترکاشوند، ۱۳۸۹: ۱۹۹). از نظر او، عرب‌ها در پیش از اسلام، خانه هم به شکل فعلی نداشتند و بیشتر در جاهایی بدون سقف و دیوار ساکن بودند و از آنجاکه برهنگی آنها در خانه از معمول هم بیشتر بود، نبود دیوار باعث آشکار شدن بیشتر برهنگی آنها می‌شد. استحمام و تخلی هم بدون ایجاد مانعی میان زن و مرد انجام می‌شد (ترکاشوند، ۱۳۸۹: ۲۲۸-۲۰۸). در نتیجه برای افزایش عفت در جامعه، پیامبر گرامی (ص) می‌کوشید تا پرده‌ای بین خانه‌ها بگذارد.

در عین حال، برای خود ایشان این موضوع اولویت نداشت. در کم‌اعتنایی حضرت نسبت به حجاب موردانتظار ما، می‌توان به نحوه حضور ایشان در تشییع جنازه

سعدبن معاذ اشاره کرد؛ آنجا که به احترام شخصیت متوفی، به تأسی از فرشتگان خدا، در حضور دیگران ردا از تن بینداخت و به تشییع پیکر سعد ادامه داد. در این کم‌اعتنایی همچنین می‌توان به واکنش منفی‌اش به اقدام ام‌سلمه در ساخت بنایی خشتی (که باهدف استتار افراد حاضر در خانه از ناظران بیرونی انجام داد)، گلایه‌اش از فاطمه در مورد نصب پرده بر درگاه خانه، کندن پرده‌ای که عایشه برای ستر پنجره و طاقچه نصب کرده بود، عدم موافقت با بلندی دامن زنان مگر به قدر یکی دو وجب و یا خواستگاری از زنی که (همچون سایرین) سابقه طواف عریان برگرد کعبه داشت، اشاره کرد که همگی نشان از کم‌اهمیتی حجاب غلیظ و یا مهم‌تر بودن دیگر ارزش‌های اخلاقی، اجتماعی و معنوی در نزد رسول‌الله است (ترکاشوند، ۱۳۸۹: ۲۵۶-۲۵۵).

در مرحله بعد، از این اطلاعات تاریخی برای فهم قرآن استفاده می‌شود. ترکاشوند ابتدا با استفاده از آیه‌های قرآن، گزارش‌های تاریخی فوق درباره شیوع برهنگی را اثبات می‌کند؛ مثلاً اینکه یکی از پاداش‌های جهان آخرت لباس و مسکن است، از نبود پوشش کافی در آن منطقه خبر می‌دهد (ترکاشوند، ۱۳۸۹: ۲۷۹-۲۷۵). همچنین امر به حفظ فروج در جاهای مختلف در قرآن به معنای پوشاندن اندام جنسی است (ترکاشوند، ۱۳۸۹: ۳۰۲-۲۹۸). آیه استیزان: حین تضعون ثیابکم (ترکاشوند، ۱۳۸۹: ۵۸-۵۹) متضمن کنار گذاشتن لباس در خانه است و این نشان می‌دهد که پوشش در خانه بسیار کمتر هم بوده است (ترکاشوند، ۱۳۸۹: ۳۰۴-۳۰۳). آیه خذوا زینتکم عند کل مسجد (اعراف: ۳۱) به‌ویژه با استفاده از احادیث به معنای آن است که قرآن در پی جلوگیری از برهنگی هنگام حج و نیایش بوده است (ترکاشوند، ۱۳۸۹: ۳۰۶-۳۰۵).

با توجه به این بستر تاریخی، می‌توان فهمید که قرآن در آیه استیزان در پی ایجاد محدودیتی واقع‌گرایانه برای برهنگی از طریق تنظیم تردد به خانه بوده است؛ زیرا در خانه‌ها حائلی نبود، اتاق‌بندی هم وجود نداشت و افراد هم پوشش خاصی را رعایت نمی‌کردند. از سوی دیگر، اینکه در آیه‌های ۲۷ و ۲۸ سوره نور گفته شده است که می‌توان بدون اجازه وارد خانه‌های غیرمسکونی شد، به‌خاطر این بوده که افراد در این مکان‌ها برهنه نبودند و در صورت ورود ناگهانی اشخاص دیگر، امنیت خاطرشان به هم نمی‌ریخت (ترکاشوند، ۱۳۸۹: ۳۵۳-۳۱۶).

۷۰ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره اول (پیاپی ۱)، بهار و تابستان ۱۳۹۹

ترکاشوند در توضیح آیه ۳۳ سوره احزاب «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» نتیجه می‌گیرد که قرآن از خانه‌نشینی به صورت مطلق دفاع نمی‌کند، بلکه در پی آن است که خودنمایی به شیوه جاهلیت را از بین ببرد تا فساد اجتماعی هم کم شود (ترکاشوند، ۱۳۸۹: ۴۳۳-۴۲۱).

همچنین توصیه به مؤمنان که در مواجهه با همسران پیامبر محدودیت‌هایی داشته باشند «فَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» (احزاب: ۵۳) نیز، با توجه به ساختار خانه‌ها، به این مربوط می‌شود که مردان باید از حائل کنار خانه، از زنان پیامبر چیزی بخواهند تا عفت عمومی محفوظ‌تر بماند (ترکاشوند، ۱۳۸۹: ۴۷۱-۴۳۴).

ترکاشوند برای توضیح یا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَلزَّوْجِکِ و بناتک و نساء المؤمنین یدنین علیهن من جلابیهن ذلک أدنی أن یعرفن فلا یؤذین (احزاب: ۵۹) می‌گوید که مقصود از این آیه، حفظ پاکی روابط جنسی از طریق پوشاندن اندام جنسی و به‌ویژه سینه بوده است و اصلاً لزوم پوشاندن مو و سر و پا از آن استنباط نمی‌شود. به عبارت دیگر، پوشاندن این مواضع نشان‌دهنده اهتمام زنان برای پاکی بود و وسوسه‌ها را از ایشان دور می‌کرد (ترکاشوند، ۱۳۸۹: ۵۲۱-۴۷۱).

در نهایت، ترکاشوند به توضیح آیه ۳۱ سوره نور «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ یَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ یَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لَا یُذِیْنَ زِیْنَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لَیْضَرْنَ بِخُمْرِهِنَّ عَلَی جُیُوبِهِنَّ...» می‌پردازد و با توجه به دریافت‌های تاریخی خود، «زینت» را برهنگی می‌داند و «خمار» را پوشاک و «جیب» را شکاف میان دو چیز. در نتیجه، مقصود از این آیه نیز مواظبت زنان مؤمن بر پوشاندن پایین‌تنه و سینه است (ترکاشوند، ۱۳۸۹: ۵۸۰-۵۲۲). ترکاشوند کتاب خود را با بحثی فقهی درباره میزان پوشش به پایان می‌برد؛ از آنجاکه این بخش به کاربست روش تاریخی در فهم قرآن ارتباطی ندارد، در این مقاله گنجانده نشده است.

۳. تحلیل و بررسی

سه کتاب فوق‌مذت‌های گوناگونی دارند:

ملاحظات دربارہ کاربست نقد تاریخی در بررسی مسأله جنسیت در قرآن؛ براساس ... ۷۱

- نخست، هر سه بر این ادعا استوارند که پندار ما درباره حکم خدا اصلاً هیچ ربطی به حکم خدا ندارد، بلکه صرفاً قرائتی است که به دلایل سیاسی و اجتماعی گوناگون تثبیت شده است. کار ما آن است که با کاویدن متون دینی پی ببریم که چه چیزهایی به شرایط اجتماعی و سیاسی قرون اول اسلامی مربوط می‌شود و چه چیزهایی مقصود خداست.
- دوم، هر سه کتاب (به ویژه کتاب‌های ودود و بارلاس) باهدف سازگارتر کردن زندگی دینی با ارزش‌های عادلانه و همین‌طور پاسخ دادن به سؤال‌های جدید طراحی شده‌اند. به عبارت دیگر، نوع نگاه ما را درباره ارزش ذاتی زنان و بسیاری از هنجارها و نقش‌های جنسیتی یا درباره مسائلی مانند پوشش تغییر می‌دهند و حتی مدعی می‌شوند که چه بسا نگاه نو بافهم الهیاتی و واقعیت‌های تاریخی سازگارتر باشد. در زمانه‌ای که جوامع مسلمان چالش‌های فراوانی در مورد حقوق بشر دارند، این پاسخ‌ها بسیار ارزنده هستند و ارزش‌های والای زنان از منظر اسلامی را یادآوری می‌کنند.
- سوم، هر سه کتاب از نظر روش و رویکرد ممتازند؛ ساختار روشنی دارند، پیش‌فرض‌های الهیاتی و هرمنوتیکی خود را در ابتدا مشخص می‌کنند و پس از طی مقدمه‌هایی به نتیجه می‌رسند. ودود و بارلاس به ویژه بر یگانگی خدا و عدالت وی و هم‌زمان، ناسازگاری وضعیت فعلی با نگاه موحدانه و عدالت‌جویانه تأکید می‌کنند و از نظریه‌های هرمنوتیکی و نظریه‌های رهایی‌بخش و عدالت‌جویانه بهره می‌گیرند. سرانجام هم نتیجه‌گیری‌شان بر مبنای استدلال با روش زبان‌شناختی و تاریخی است.

ترکاشوند نیز توانسته است از منابع بهره بگیرد تا آن اطلاعات ضمنی را که معمولاً دیده نمی‌شده و تحت الشعاع مقصود اصلی متن بوده است، با استفاده از روش تاریخی پررنگ کند. اغلب هدف‌ها، روش‌ها و نتایج این آثار قابل حمایت است، اما تصور می‌شود که نویسندگان این آثار در پژوهش خود، اشکالات روشی و نظری هم دارند، از جمله:

۱. نگاه هرمنوتیکی - الهیاتی: هر سه نویسنده، به ویژه ودود و بارلاس، نظرگاه الهیاتی و هرمنوتیکی خود را مشخص می‌کنند. بارلاس به شیوه‌ای آشکارتر آن را در نظریه هرمنوتیکی «خودانکشافی الهی» توضیح می‌دهد که بر یگانگی و عدالت و ادراک‌ناپذیری خدا مبتنی است و کل قرآن باید برمبنای این اصول فهمیده شود. بر این اساس، بیان قرآنی در مواجهه با مسأله زنان هیچ‌گونه ظلمی را راه نمی‌دهد و اگر هم چیزی به نظر ما ظالمانه یا وحشت‌آور به نظر بیاید، فقط به زمینه‌های اجتماعی و تاریخی قرآن مربوط می‌شود و نسخه‌ای برای همه دوران‌ها نیست. اما هر سه نویسنده به این مشکل دچار شده‌اند که یافتن نکات به اصطلاح عادلانه در قرآن و سخن پیامبر - براساس تعریفی که این نویسندگان از عدالت دارند - گزینشی و گاه یک‌جانبه است. به عبارت دیگر، اگر نویسندگانی مانند بارلاس و ودود در پی آن هستند که تفسیرهای موجود را به خاطر نگاه یک‌جانبه برای مثال تأکید بیش از حد بر نظام نفقه و تمکین و به تبع آن ضرب و نشوز - به چالش بکشند، خودشان نباید به طور یک‌جانبه مطالبی را که بر تقوا و عدل و برابری تأکید می‌کند، پررنگ کنند. ژ

شاید یکی از مشکلات ما این بوده است که افراد گوناگون، ضمن پذیرش اصل کلی عدالت، در مورد مصادیق عدالت اختلاف نظر داشته‌اند. در این میان، روشن است که قرآن مصادیقی را دست‌کم توصیف می‌کند و نمی‌توان این توصیف‌ها را صرفاً پوسته‌ای کنار گذاشتنی دانست. ترکاشوند بیش از آنکه دغدغه ترسیم وضعیتی عادلانه داشته باشد، در مورد واقعیت تاریخی نگران است؛ اما باید از او پرسید که اگر همان‌طور که به درستی می‌گوید، مصادیق شرم و عفت در دوران‌های مختلف تفاوت داشته است و طبق تصور او، پیامبر فقط مسلمانان را با توجه به اقتضائات زمانی‌شان به پوشش اندام جنسی امر کرده، امروز وظیفه مسلمانان برای حفظ عفتشان چیست؟ به عبارت دیگر، اگر امروز در برخی از جوامع، پوشش سر برای زنان یا پوشش بدن مردان نشان عفت به‌شمار برود، آیا نباید آن را مقصود امروزی شریعت نیز دانست؟

۲. گزینش منابع: جدا کردن گفتمان عادلانه خدا از وضعیت اجتماعی غیرعادلانه مسلمانان در عصر نزول قرآن مستلزم استفاده از منابع مربوط به عصر نزول است، اما مشکل ما این است که وضعیت اجتماعی حجاز در آن زمان فقط از قرآن قابل استخراج است و منابع چندانی درباره آن زمان و مکان نداریم؛ این امر واکاوی تاریخی را بسیار مشکل کرده است.

ودود و بارلاس در تحلیل خود، هم از آثار مسلمانان و هم از آثار خاورشناسان (به‌ویژه در تحلیل ادبی) بهره می‌جویند، اما بازهم اینکار به‌صورت گزینشی یا ظنی انجام می‌شود. یعنی هرگاه قرآن درباره امری اجتماعی سخن می‌گوید، آنها درباره وضعیت جامعه عصر نزول حدس‌هایی می‌زنند و آن جامعه را به‌صورت ظنی و صرفاً بر مبنای آیه‌ها بازسازی می‌کنند؛ برای نمونه، آن دو هنگام توضیح ضرب و تعدد زوجات که آن را به‌نوعی محدود کردن رسمی پیشین در میان عرب حجاز می‌دانند، هیچ دلیل مستندی از متون تاریخی نمی‌آورند و صرفاً بر مبنای ظن خودشان حکم می‌کنند. همچنین بارلاس ضمن محکوم کردن بسیاری از تفسیرها، در تبیین دلایل تشریح پوشش (محدود ساختن آشکاری بدن زنان) به تفسیرهایی که دلیل آن را ایجاد تمایز بین کنیزان و زنان آزاد و حجاب را سازوکاری برای جلوگیری از تعدی مردان جاهلی به کنیزان می‌دانند، اعتماد می‌کند.

ترکاشوند صرفاً به آثار محدثان و تاریخ‌نویسان مسلمان تکیه می‌کند. او ضمن توجه به اینکه بسیاری از حدیث‌ها احتمالاً مجعول هم می‌توانند باشند، معتقد است که احتمالاً در پس این احادیث مجعول، واقعیت‌هایی هم بوده، البته توجه ترکاشوند به حواشی معمولاً مغفول متون ستودنی است اما وی در دامی تاریخ‌پژوهانه گرفتار شده است زیرا منابع او درباره دوران پیش‌اسلامی و صدر اسلام گزارش‌های تاریخی پس‌اسلامی هستند که معمولاً با سوگیری خاصی در مورد دوران جاهلیت نوشته شده‌اند. تاریخ‌نگاران مسلمان همواره کوشیده‌اند که عرب پیش از اسلام را افرادی دور از تمدن و سواد به تصویر بکشند و نشان دهند که اسلام انقلابی تمدنی در شبه‌جزیره عربستان ایجاد

کرد. بنابراین تعجبی ندارد که در این گزارش‌های تاریخی گفته شود که برهنگی برای عرب جاهلی اهمیتی نداشته و آنان در وضعیت بی‌بندوباری جنسی می‌زیسته‌اند؛ وضعیتی که فقط با ظهور اسلام اندکی تغییر یافت.

ممکن است گفته شود که منابع ترکاشوند صرفاً به برهنگی قبل از اسلام اشاره ندارند و مثلاً گزارش‌های مربوط به برهنگی اصحاب صفا هم می‌تواند ادعاهای او را تأیید کند. در پاسخ می‌توان گفت که لازم نیست امری شیوع داشته باشد تا در گزارش‌ها ذکر شود. برای نمونه، در دو جای قرآن به رسم زنده‌به‌گور کردن دختران اشاره می‌شود (نحل: ۹۵؛ تکویر: ۹-۸)، درحالی‌که احتمالاً این رسم شیوع چندانی نداشته و قرآن همان موارد اندک را هم نکوهش می‌کند. همچنین اشاره‌های اغراق‌آمیز در مورد یک مسأله می‌تواند از عجیب و نامعمول بودن آن حکایت کند؛ یعنی کسانی که می‌گفتند اصحاب صفاً به خاطر فقر شدید ناچار به برهنگی بودند، در واقع قصد داشتند چیزی نامعهود را با اغراق گزارش کنند.

همین‌طور در نگاه تاریخ‌پژوهانه مدرن، گزارش‌های کتاب‌های مقدس یهودیان و مسیحیان درباره برهنگی انبیا و قهرمانان نشان -که واقعی بودن یا نبودن خود این گزارش‌ها هم باید مورد‌مداقه قرار گیرد- لزوماً از اهمیت نداشتن برهنگی در میان آنها یا نویسندگان آن کتاب‌ها حکایت نمی‌کند، بلکه اتفاقاً می‌تواند نشان‌دهنده اهمیت این مسأله برای روایت‌کنندگان باشد.

درمجموع، ترکاشوند در نگاه تاریخ‌پژوهانه خود، باید علاوه‌بر توجه به حاشیه‌های نادیده متن، به سوگیری‌های مؤلفان هم توجه می‌کرد. همچنین او می‌توانست از گزارش‌های منابع مستقل‌تری که معمولاً در آثار خاورشناسان به آنها استناد می‌شود، بهره‌برد. یکی از چیزهایی که شاید در آن منابع به چشم بخورد، حضور گسترده یهودیان و مسیحیان و نیز ارتباط‌های اقتصادی و جز آن میان اعراب و اقوام دیگر بوده است؛ این حضور گسترده احتمالاً سؤالاتی را در مورد شرم و برهنگی ایجاد می‌کرده، به‌گونه‌ای که شاید نتوانیم به‌راحتی

ملاحظاتی درباره کاربرد نقد تاریخی در بررسی مسأله جنسیت در قرآن؛ براساس ... ۷۵

ادعا کنیم که برهنگی برای اعراب زمان ظهور اسلام مسأله‌ای قابل توجه نبوده است.

۳. استفاده از مقوله‌های مدرن برای تبیین اوضاع زنان: علی‌رغم اینکه سه نویسنده مذکور مراقب هستند که فاصله‌ای بین ارزش‌ها و هنجارهای مدرن و ارزش‌ها و هنجارهای گذشته ایجاد کنند، بازهم هنگام تبیین وضعیت زنان در گذشته از مقوله‌های اخلاقی و سیاسی مدرن استفاده می‌کنند؛ البته ترکاشوند اتفاقاً از این فاصله هنجاری برای تبیین مدعای خود استفاده می‌کند و تمام کتاب حدوداً هزارصفحه‌ای وی، بر این استوار است که جامعه‌ای را تصور کنیم که با جامعه ما بسیار متفاوت است و در آن، برهنگی هیچ نوع شرمساری‌ای به بار نمی‌آورد.

بارلاس با وجود اینکه مراقب است که از اغلب مقوله‌های مدرن درباره برابری و عدالت جنسیتی برای فهم قرآن استفاده نکند، ادعا می‌کند که قرآن بر «عاملیت اخلاقی» زنان آزاد و کنیز بسیار تأکید کرده است. مقوله انتخاب اخلاقی یکی از مقوله‌های فلسفه اخلاق مدرن به‌ویژه اخلاق لیبرال-دموکرات است و در دوران پیشامدرن به‌سادگی نمی‌توان از آن سخن گفت. صبا محمود در اثر گران‌سنگ خود که پژوهشی مردم‌شناسانه درباره جلسه‌های زنانه در مصر بود، تیر انتقاداتش را به‌سوی بسیاری از پژوهش‌های غربیان در مورد زنان مسلمان نشانه گرفت. به گفته محمود، این پژوهش‌ها معمولاً روی آوردن زنان مسلمان به عمل دینی را در چهارچوب انتخاب آزاد که یکی از مقوله‌های اساسی فلسفه پساکانتی لیبرال-دموکرات است، تحلیل می‌کنند. محمود با استفاده از اخلاق ارسطویی و نظریه‌های میشل فوکو و طلال اسد، ادعا می‌کند که سوژگی این زنان در مقوله‌هایی متفاوت باید فهمیده شود؛ این زنان نه به‌خاطر اثبات آزادی خود بلکه برای این به عمل دینی روی می‌آورند تا از خود زنانی پارسا بسازند. در نتیجه، او پیشنهاد می‌کند که پژوهشگران غربی در نظرهای سرسختانه خود درباره آزادی و عاملیت بازبینی کنند (Mahmood, 2011).

استفاده بارلاس از مقوله انتخاب اخلاقی دو مشکل دارد: نخست آنکه او را دچار ناسازواری می‌کند، زیرا خود او عمداً از تحمیل اصطلاحات دوگانه مانند جنس و جنسیت یا تفاوت و همسانی بر قرآن پرهیز می‌کند؛ چون این کاربرد هم بر تبیین‌های طبی و فرهنگی خاص و متغیری استوار است و همچنین سوژگی مرد و دیگری بودن زن را مفروض گرفته که چه‌بسا در قرآن وجود نداشته است. مقوله عاملیت اخلاقی نیز به‌نوعی تحمیل چهارچوب‌های ذهنی مدرن بر زبان قرآن است. مشکل دوم این کاربرد آن است که گرچه (همان‌طور که بارلاس نیز احتمالاً می‌پذیرد) نوع تبیین زیست اخلاقی در جامعه‌های گوناگون متفاوت است، توضیح بارلاس سنجه‌ای برای نقد اخلاقی جوامع گوناگون؛ از جمله جامعه عصر نزول، به ما ارائه نمی‌دهد. بر این اساس، گویی می‌توان فارغ از موقعیت (بردگی، زنانگی، فقر و...) عاملیت اخلاقی را بروز داد، درحالی‌که ما در اینجا با موقعیت کنیزانی روبه‌رو هستیم که در جامعه آن روزگار، به‌صورت مادی ارزش‌گذاری می‌شدند و کنش‌های این کنیزان تحت‌تأثیر موقعیت‌شان بوده است و این نکته نباید در تحلیل‌های اخلاقی نادیده گرفته شود.

۴. عدم توجه به تجربه‌های خاص بدن زنانه و مردانه: ودود و بارلاس ضمن آنکه به تفاوت‌های تن‌شناسانه زن و مرد اشاره می‌کنند، بیشتر در پی آن هستند که بگویند این تفاوت‌ها، برخی از تفاوت‌های کارکردی اجتماعی را توجیه می‌کند اما باید توجه داشت که بدن متفاوت زن و مرد می‌تواند تجربه‌هایی گوناگون الهیاتی و اجتماعی را برایشان به ارمغان بیاورد. به‌عبارت‌دیگر، تلاش ودود و بارلاس برای توجیه برابری گاه موجب می‌شود که از اهمیت موقعیت حاشیه‌ای بدن زنان یا تجربه‌های خاص آنها غفلت کنند. به گفته جورجینا جردیم، خود این چشم‌پوشی از تفاوت‌های جنسی از «خوانشی غیرتاریخی از نقش و کارکرد قرآن به‌مثابه متن مقدس» حکایت می‌کند؛ همان خوانش غیرتاریخی که اتفاقاً مورد انتقاد ودود و بارلاس نیز هست (Jardim, 2014: 84). اتفاقاً تأکید بر تجربه‌های منحصربه‌فرد زنانه مانند ایمان مریم (مرادی، ۱۳۸۱)

یا رنج رسوایی وی، می‌تواند برای بسیاری از زنان الهام‌بخش باشد. ترکاشوند نیز به این نکته توجه نمی‌کند که اندام جنسی زن و مرد احتمالاً میزان متفاوتی از شرم را ایجاد می‌کردند و این نکته ممکن است در میزان روایی بی‌بندوباری تأثیر داشته باشد؛ مثلاً در همان دوران، یهودیان صوت زن را عورت می‌دانستند (تلمود: براخوت ۱۲۴آ) بنابراین احتمالاً برخی از ساکنان حجاز از نگاه سخت‌گیرانه یهودیان به شرم و عفت باخبر بودند.

۵. غفلت از نکته‌های متن که قابلیت تفاسیر مردسالارانه دارد: علی‌رغم اینکه هر سه نویسنده فروتنی به خرج می‌دهند و می‌گویند که تفسیرشان می‌تواند یکی از تفسیرهای محتمل و بدیل از آیات قرآن باشد، باز هم ما باید به یاد داشته باشیم که مفسران مرد در جوامع مردسالار صرفاً به خاطر زمینه‌های فکری‌شان به نتایج خاص تفسیری نرسیده‌اند بلکه نکته‌های مختلفی در قرآن قابلیت تفسیر مردسالارانه دارد. به عبارت دیگر، گرچه بسیاری از عالمان مسلمان صرفاً در پی فهم قرآن در قالب شرایط اجتماعی خودشان بوده و به مقصود الهی توجه لازم را نداشته‌اند، خود متن قرآن هم این نوع تفسیرها را آسان‌تر می‌کند. برای نمونه، اگر همان‌طور که ودود و بارلاس به درستی ادعا می‌کنند، قرآن بر توحید تأکید می‌کند و خدایی متعالی را به تصویر می‌کشد، درعین حال باید توجه داشت که صفت‌های قرآنی برای خدای متعال مانند «ملک و رب» خودشان می‌توانند در خدمت تثبیت سلسله‌مراتب موجود در جوامع مردسالار باشند. به عبارت دیگر، شاید بهتر باشد که بارلاس یک‌قدم پیش‌تر برود و پرسد که آیا صفت‌های موجود در قرآن کریم و سایر متون، متضمن مردسالاری یا سلطه یک گروه بر دیگری نیست.

همچنین نگاه متعالی به خدا گرچه از قرآن قابل استخراج است، خودش می‌تواند بیشتر محصول الهیات اسلامی قرون بعدی باشد تا نگاه قرآنی. به علاوه، باید توجه داشت که الهیات تعالی‌گرایانه، در اغلب مواقع، به تثبیت سلسله‌مراتب‌ها کمک می‌کند، نه اینکه لزوماً آنها را از بین ببرد، زیرا ذاتی

تصور می‌شود که در رتبه‌ای فراتر از رتبه‌بندی‌ها قرار دارد و بنابراین کمتر با افراد و اقوام ضعیف همراه می‌شود.

زمانی هم که به شرح وضعیت اجتماعی می‌رسیم، گرچه ودود و بارلاس و ترکاشوند تأکید دارند که قرآن در پی دگرگونی کامل نظام موجود نبود و صرفاً می‌خواست تحولی تدریجی ایجاد کند، اما شاید بتوان گفت که این تحول تدریجی هم گویی از منظر مردسالارانه انجام می‌شود؛ مثلاً شیوه مقابله با نشوز مرد یا زن در قرآن صریحاً متفاوت است (نساء: ۳۴ و ۱۲۸). گرچه ودود و بارلاس می‌گویند که قرآن در پی محدودسازی رسوم حاکم در آن زمان بوده است، اما این مقابله در مورد نشوز زنان به صورت شدیدتری (یعنی ضرب) انجام می‌گیرد و بنابراین نمی‌توان مسلمانان دوران‌های بعد را برای تفسیرهای مردسالارانه‌شان از این آیه‌ها مقصر دانست.

۶. قرآن‌بستگی: شاید تعجبی نداشته باشد که سه اثر تفسیری بخواهند منحصراً به قرآن پردازند، اما به نظر می‌رسد که این آثار در پی آن هستند که دیدگاه الهی و اسلامی را با قرآن یکسان بدانند. درحالی‌که مسلمانان همواره برای به دست آوردن دیدگاه اسلامی، به منابع‌های دیگر به‌ویژه احادیث استناد کرده‌اند. اگر کسی به دنبال تردید کردن در فهم تاریخی مسلمانان است، صرفاً با بازاندیشی در معنای آیه‌های قرآن نمی‌تواند اینکار را انجام دهد، بلکه باید سایر منابع اسلامی را هم موردِ مذاقه قرار دهد.

در این میان، اثر ترکاشوند گرچه از منابع حدیثی و تاریخی سنت اسلامی استفاده می‌کند اما او هم گویی پیام الهی را بامعنای قرآن یکسان دانسته است. مسلمانان برای بازاندیشی در متون خود، نیازمند بررسی اجتهادی متون دینی گوناگون هستند. به‌طور خاص، کیشا علی که بر فقه نکاح و اخلاق جنسی تمرکز دارد، از بسیاری از نواندیشان انتقاد می‌کند که با غفلت از منابع گوناگون اجتهاد، می‌کوشند عدالت را صرفاً از قرآن استخراج کنند.

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیده شده با بررسی سه نمونه از مطالعات تاریخی قرآن، نوع نگاه نویسندگان آنها را در بوته نقد بگذارم. این سه اثر باهدف بازنگری در اندیشه اسلامی، در حوزه جنسیت، نوشته شده است. ودود و بارلاس تحت‌تأثیر نظریه فمینیستی کوشیده‌اند تا نشان دهند که نگرش غالب در تفسیر آیه‌های قرآن مشکلات جدی دارد. ترکاشوند نیز در بازنگری خود با نگاه شرعی و با استفاده از اغلب روش‌های سنتی، بسیاری از متون کمتر دیده‌شده را پررنگ می‌کند تا بافهم حجاب شرعی در عصر پیامبر، راه را برای کاوش‌های فقهی نوین بگشاید. همان‌طور که در ابتدای مقاله هم گفته شد، تفاوت‌های جدی این سه اثر (به‌ویژه تفاوت کار ترکاشوند باکار ودود و بارلاس) امکان ارزیابی مقایسه‌ای را ایجاد می‌کند. گرچه هر سه نویسنده در رهیافت‌ها و روش‌های پژوهش، نوآوری‌های قابل‌توجهی دارند اما در مورد آثار تاریخ‌پژوهانه دینی باید مراقب اشکالات هم بود.

هدف بزرگ نواندیشان دینی برای برقراری عدالت نباید مانع از دیدن نکته‌های تاریک تاریخی شود. تلاش برای کاهش ستم به زنان نباید از طریق ساختن مقوله‌هایی مشکل‌ساز انجام شود. دغدغه کم کردن رنج زنان نباید ما را به نگاه‌گزینی یا ترسیم بهشت گمشده خیالی از خاستگاه تاریخی ادیان بکشاند. شاید لازم باشد که به‌طور کلی، نواندیشان مسلمان بازم جدی‌تر در سنت اسلامی غور کنند و نکته‌های تیره و روشن آن را باهم ببینند.

کتابنامه

- ترکاشوند، امیرحسین (۱۳۸۹) *حجاب شرعی در عصر پیامبر(ص)*. بی‌نا: بی‌جا.
مرادی، حسین (۱۳۸۱) *سوره‌شناسی ۵: نگاهی به سوره مریم، گلستان قرآن*، ۱۲۲، ۲۱-۱۸.
موحدیان‌عطار، علی (۱۳۹۵) *روش‌شناسی دین‌پژوهی (روش‌ها، رویکردها، نگرش‌ها، رشته‌ها و ساختارها)*، مشهد: جامعه‌المصطفی‌العالمیه.
ودود، آمنه (۱۳۹۳) *قرآن و زن: بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن*، ترجمه اعظم پویا و معصومه آگاهی، تهران: حکمت.

Barlas, A. (2019). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press.

۸۰ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره اول (پیاپی ۱)، بهار و تابستان ۱۳۹۹

- Jardim, G. L. (2016). *Recovering the Female Voice in Islamic Scripture: Women and Silence*. Routledge.
- Mahmood, S. (2011). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- Rüpke, Jörg (2014). "History in The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion" Edited by Michael Stausberg and Steven Engler, London and New York: Routledg, 285-309.