

Explaining and Evaluating the Views of Islamic Feminists Regarding Verse 34 of Surah An-Nisa'; A Case Study of Asma Barlas's Perspective

Mohammad Sadegh Hedayatzadeh¹

Soheila Pirouzfard²

1.PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Ferdowsi Mashhad University, Mashhad, Iran.

isumohammad@gmail.com

2.Associate Professor, Department of Quran and Hadith, Ferdowsi Mashhad University, Mashhad, Iran (Corresponding Author) spirouzfard@um.ac.ir

Orgina Research

Received:

2022-11-

07**Accepted:**

2022-12-22

Keywords

Verse 4:34

Nesa;

Verse of

Qawamun;

Islamic

Feminism;

Islamic

Feminists;

Asma

Barlas.

Abstract: One of the most important challenges in scientific and non-scientific areas in recent centuries in all parts of the world is the issue of women's rights. Islamic societies also have dealt with this issue and there have been many conversations and even conflicts about women and their place in Islam and Islamic jurisprudence. In this regard, it can be said that the most challenging verse about women in the Holy Quran is 4:34 which refers to issues such as the strength of men, the superiority of men, obedience to men and multiplication by men. Meanwhile, modernists such as "Islamic feminism" has offered different views. Therefore, in the present article, the views of Asma Barlas as one of the prominent modern thinkers of Islamic feminism regarding verse 4:34 are explained and evaluated in a descriptive-analytical manner. Barlas believes that the patriarchal interpretive tradition in Islamic societies has ignored the divine revelations of the Qur'an and attributed its patriarchal misconceptions to divine will. He interpreted "Qiwamah" to "protection", "Tafzil" to "financial superiority", "Qonoot" to "submission to God, not the husband", "nuzhuz" to "disruption of marital life, not disobedience to the husband" and "multiplication" to "symbolic act, not a beating." It is demonstrated that Barlas's thought, ie the historicity of the Qur'an, has serious shortcomings, and some of her Qur'anic views on verse 4:34 are contrary to the Qur'anic appearances, lexical sources, and narrations of the Infallibles (peace be upon them).

تبیین و ارزیابی آراء فمینیست‌های اسلامی پیرامون آیه ۳۴ سوره

نساء؛ مطالعه موردی دیدگاه اسما بارلاس

سهیلا پیروزفر

محمدصادق هدایت‌زاده

دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)

isumohammad@gmail.com

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران spirouzfzar@um.ac.ir

چکیده: یکی از چالشی‌ترین مباحث محافل علمی و غیرعلمی در سده اخیر در اقصی نقاط جهان مسأله زنان و حقوق آنان است. جوامع اسلامی نیز از این مسأله بی‌بهره نبوده و گفتگوهای و حتی کشمکش‌های زیادی پیرامون زنان و جایگاه آنان در اسلام و فقه اسلامی صورت گرفته است. در همین راستا شاید بتوان گفت چالشی‌ترین آیه قرآن کریم پیرامون زنان آیه ۳۴ سوره نساء هست که به مباحثی همچون قوامیت مردان، برتری مردان، اطاعت زنان از شوهران و ضرب زنان توسط مردان اشاره دارد. در این میان جریان‌های نواندیشی همچون جریان «فمینیسم اسلامی» دیدگاه‌های متفاوتی عرضه کرده است. از این‌رو در مقاله حاضر به روش توصیفی-تحلیلی نظرات اسما بارلاس به‌عنوان یکی از نواندیشان برجسته فمینیسم اسلامی پیرامون آیه ۳۴ سوره نساء تبیین شده و ارزیابی می‌گردد. بارلاس معتقد است سنت تفسیری پدرسالار در جوامع اسلامی به الهامات الهی قرآن بی‌توجهی کرده و برداشت‌های نادرست پدرسالارانه خود را به خواست الهی نسبت داده است. وی قوامیت را به «حفاظت و حمایت»، تفضیل را به «برتری مالی»، قانتات را به «قنوت و تسلیم در برابر خداوند، نه شوهر»، نشوز را به «اختلال در زندگی زناشویی، نه نافرمانی از تمکین شوهر» و ضرب را به «برخوردی نمادین، نه کتک زدن» تفسیر کرده است. در ادامه مقاله نشان داده شده که مبنای فکری بارلاس یعنی تاریخ‌مندی قرآن نواقصی جدی دارد و برخی نظرات قرآنی او پیرامون آیه ۳۴ سوره نساء خلاف ظواهر قرآنی، منابع لغوی و روایات معصومین علیهم‌السلام است.

صص: ۱۰۵-۱۲۰

مقاله: علمی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۸/۱۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۱۰/۰۱

کلید واژه‌ها:

آیه ۳۴ سوره نساء؛

آیه قوامون؛

فمینیسم اسلامی؛

فمینیست‌های

اسلامی؛

اسما بارلاس.

مقدمه

موضوع زن مدت‌هاست که به‌عنوان یکی از چالشی‌ترین مباحث علمی و اجتماعی در جوامع اسلامی مطرح شده است. مکاتب علمی و فرهنگی مختلف هریک از زاویه نگرش خاص خود بدین موضوع پرداخته‌اند. در این میان، برخی از محققان و نواندیشان با انتقاد از سنت فکری و عملی موجود در این حوزه، به طرح نظرات نوین پرداخته و خواستار اصلاحات هستند. یکی از اصلی‌ترین این جریان‌های فکری و عملی، نواندیشان منتسب به جریان موسوم به «فمینیسم اسلامی»^۱ است.

«فمینیسم»^۲ مجموعه‌ای از فعالیت‌ها و تفکرات است که برای تعریف و حمایت از حقوق برابر سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی زنان و به‌طورکلی برابری جنسیتی زن و مرد بنیان نهاده شده و در پی ایجاد فرصت‌های برابر در تحصیلات و اشتغال برای زنان است (Badran, 2009, p. 25). از قرن ۱۹ میلادی زنان به‌عنوان یک کل و گروه؛ و نه افراد و اشخاص جدای از هم، وضعیت خود را مناسب ندیدند و مظلومیت و ستم و فرودستی خویش را موردانتقاد قرار دادند (مشیرزاده، ۱۳۸۳، صص. ۲۷-۲۹). فمینیست‌ها در راستای رسیدن به اهداف و آرمان‌های خود در رشته‌های متنوعی ورود کرده و به بحث و نظر پرداخته‌اند: جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، تاریخ هنر، مطالعات زنان، نقد ادبی، اقتصاد، فلسفه و روانکاوی. غالب ایده‌های فمینیسم علاوه بر نقد روابط اجتماعی و سیاسی، بر ترویج حقوق و علایق زنان نیز تأکید دارد (Hooks, 2009, pp. 55-56). جنبش‌های ایدئولوژی فمینیستی گوناگونی در طول این سال‌ها به وجود آمده‌اند که به علت اختلاف در نحوه نگرش به بنیان‌های اجتماعی، استراتژی‌های متفاوتی ارائه می‌دهند، هرچند این تفاوت هرگز به‌طور صریح مشخص نشده است (Giddens, 2009, p. 615). تعداد این گرایش‌های مختلف به ۲۱ شاخه نیز رسیده است، از جمله: آزادی‌خواه (لیبرال)، هرج‌ومرج طلب، افراطی (رادیکال)، فرهنگی، هم‌جنس‌گرا، آسیا-آمریکایی، جهان‌سومی، فمینیسم عصر نو، پسامدرن، پسا ساخت‌گرا و

تفکر فمینیسم در جهان اسلام به دو صورت ظاهر شده است؛ نوع اول آن از اواخر قرن ۱۹ میلادی آغاز شده و زنان مسلمان در برخی نقاط شرق در پی افزایش تحصیلات و بالارفتن سطح آگاهی و به‌دلیل توسعه حضور اجتماعی و ارتباط بیشتر با جامعه، با الهام‌گیری از مفاهیم فمینیسم غربی و استفاده از برداشت‌های رایج و سنتی از قرآن درصدد

1. Islamic Feminism
2. Feminism

تغییر اوضاع اجتماعی بوده‌اند؛ اینان در متن جریان‌ات اصلاح طلب اسلامی، خواستار تجدید در اجتهاد و احیای حقوق زنان گردیدند، حقوقی که در قرآن کریم آشکارا بیان شده ولی در عمل از آنان مضایقه شده بود. اما نوع دیگر آن در اواخر قرن بیستم به‌ویژه در دهه ۹۰ میلادی، شکل گرفت. در این سال‌ها تغییرات عمده‌ای در جریان بود که طی آن گروهی از زنان مسلمان که «فمینیست‌های هرمنوتیک»^۱ نیز نامیده می‌شوند، سعی در اثبات «تساوی جنسیتی»^۲ در قرآن داشتند (Badran, 2002, p. 202).

قاعده‌سازان اصلی این جریان که «فمینیسم اسلامی» نام گرفت، زنانی بودند که با بالارفتن آموزه‌های دینی خود و سطح تحصیلات‌شان، سعی در بازنگری در تفسیر آیات قرآن و اثبات عدم اعتبار و برتری انحصاری مردان نمودند. این جریان به تدریج ظهور کرد. در این دوره شاهد یک تغییر الگو به سمت نوعی فمینیسم هستیم که منحصرأً مبتنی بر گفتمان مذهبی و دینی شکل گرفت. دسته اول را «فمینیسم مسلمانان»^۳ و دسته دوم را «فمینیسم اسلامی» می‌گویند (Badran, 2002, p. 199). شایان ذکر است که عنوان «فمینیسم اسلامی» نه به‌وسیله طراحان آن، بلکه توسط شاهدانی بیرونی صورت گرفت که متوجه وقوع این امر جدید شدند (Badran, 2009, p. 325). فمینیست‌های اسلامی در این چند دهه از ابعاد متنوع تاریخی، فقهی، تفسیری، و عرفانی به تحلیل جایگاه زنان در اسلام و بازبینی آن پرداخته‌اند. هرچند رویکرد اصلی عزیزه الحبری مباحث فقهی است، اما به‌طور جدی به حوزه قرآن نیز ورود کردند، زیرا بخش قابل‌توجهی از نواقص دانش فقه را ناشی از فهم نادرست از قرآن می‌داند.

شایان ذکر است پیش‌از این رساله‌ای دکتری «بررسی روش‌شناختی جریان موسوم به فمینیسم اسلامی و نقد آن با رویکردی اجتهادی»، مقاله «تطور روش‌شناختی در جریان موسوم به فمینیسم اسلامی»، مقاله «مقایسه هرمنوتیک قرآنی اسما بارلاس با نظریه تفسیری علامه طباطبائی با تأکید بر مسأله جنسیت»، رساله دکتری «جریان‌شناسی رویکرد فمینیسم اسلامی و تحلیل و ارزیابی آن»، مقاله «تحلیل دیدگاه فمینیست‌های اسلامی درباره حجاب، مطالعه موردی دیدگاه اسما بارلاس» نگاشته شده است. علی‌رغم وجود نکات ارزنده در این تحقیقات، هیچ‌کدام از آنها به‌طور اختصاصی پیرامون دیدگاه اسما بارلاس درباره آیه ۳۴ سوره نساء بحث تفصیلی انجام نداده و آن را ارزیابی نکرده‌اند.

1. Hermeneutic Feminists

2. Gender Equality

3. Muslim Feminism

۱. مروری بر جریان موسوم به فمینیسم اسلامی

«فمینیسم اسلامی» گفتمان و کنش فمینیستی است که درون یک پارادایم اسلامی قالب‌ریزی شده است. این نوع از فمینیسم فهم خود را از قرآن می‌گیرد و در پی دستیابی به عدالت و حقوق زنان و همچنین مردان در کلیت زندگی هر دو است. فمینیست‌های اسلامی قائل هستند که تفکر و رفتار مردسالارانه رایج در جامعه که پس از وفات پیامبر اکرم (ص) به اسلام نفوذ کرده و در قرن سوم در کتب فقهی جای گرفته، باید افشا شود. مفاهیم اصلی فمینیسم اسلامی، اصول قرآنی، برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی است. به اعتقاد فمینیست‌های اسلامی، برابری و عدالت درون یک نظام مردسالار هرگز محقق نمی‌شود. از این رو، در تلاش است تا پیام اصیل اسلام را پیش برده و مظاهر مردسالاری در اسلام را نابود کند (Badran, 2009, pp. 242 & 323).

متفکران این جریان معتقداند برداشت‌های نادرست و مردسالارانه از آیات مربوط به زنان به دلیل کاستی‌های روش‌شناختی در این‌گونه مطالعات است. در واقع آنها معتقد بوده مفسران قرآن آیات مربوط به زنان را بی‌توجه به آیات قبل و بعداز آن تفسیر کرده‌اند؛ در نتیجه نتوانسته‌اند انسجام ساختاری و مضمونی قرآن را حفظ کنند. این‌گونه تفسیر ترتیبی آیات، ترسیم درستی از موقعیت و جایگاه زن در عصر نزول ارائه نمی‌کند و نیز قادر نیست احکام لازم برای زن مسلمان در عصر حاضر را پیش‌بینی نماید (پارسا، ۱۳۹۴، ص. ۵۲). به‌طورکلی پدیده موسوم به فمینیسم اسلامی جایگزین معرفتی برای بازاندیشی مسائل زنان در اسلام است که بی‌عدالتی‌های مربوط به زنان در منابع و جوامع اسلامی را ناشی از رسوبات تاریخی سنت‌های معرفتی (تفسیر، فقه، ادبی و...) و فرهنگی می‌داند، نه برآمده از اصل دین اسلام (میرخانی، شاکری‌گلپایگانی و بدری، ۱۳۹۳، ص. ۱۷۰).

نواندیشان عرصه فمینیسم اسلامی رویکردهای مختلفی اتخاذ نموده‌اند؛ برخی با رویکرد تاریخی به وقایع و تحولات گوناگون تاریخ عرب پیش از اسلام و پس‌از آن اشاره کرده و درصدد ارائه الگویی متفاوت جهت اثبات برابری جنسیتی زن و مرد هستند؛ عده‌ای دیگر رویکرد حقوقی داشته و با طرح مباحث فقهی - حقوقی، سعی در ایجاد تحولی در نظام حقوقی زنان متناسب با آرمان‌های فمینیستی داشته‌اند؛ دسته‌ای دیگر نیز، با تأکید بر مباحث هرمنوتیکی و تفسیری، به خوانشی نوین از آیات قرآن کریم جهت اثبات برابری جنسیتی همت گمارده‌اند (شیرزاد، شیرزاد و هدایت‌زاده، ۱۳۹۵، ص. ۱۲۴). هرچند رویکرد اصلی عزیزه الحبری که شخصیت اصلی این مقاله است، فقهی - حقوقی است، اما

وی به عنوان یک مسلمان به طور جدی به مباحث قرآنی نیز پرداخته، زیرا یکی از دلایل ضعف و نقص فقه کنونی را ناشی از فهم نادرست از قرآن کریم به عنوان متن اصلی دین اسلام می‌داند.

۲. معرفی اسما بارلاس و روش او

اسما بارلاس در سال ۱۹۵۰ میلادی در پاکستان دیده به جهان گشود. وی از سال ۱۹۹۱ استاد علوم سیاسی و مدیر «مرکز مطالعات فرهنگی، نژاد، و قومیت» در کالج ایتاکا واقع در نیویورک گردید. بارلاس دکترای خود را از دانشگاه دنور در رشته مطالعات بین‌الملل اخذ کرد و پیش از آن نیز کارشناسی ارشد خود را در رشته روزنامه‌نگاری در دانشگاه پنجاب گذراند. در اواسط دهه ۹۰ میلادی، توجه او به قرآن و مطالعات قرآنی افزایش یافت. مهم‌ترین کتاب بارلاس در حوزه مطالعات زنان در قرآن، «Believing Women in Islam; Unreading Patriarchal Interpretation of the Quran» نام دارد. وی در این کتاب دیدگاه‌های خود درباره قرآن و بازخوانی آن را به طور کامل بیان کرده است. در ادامه پیش از استخراج دیدگاه بارلاس پیرامون مسأله حجاب در قرآن، مروری بر روش‌شناسی وی می‌نماییم.

بارلاس روش تفسیری یا هرمنوتیک خاص خود را برآمده و مستخرج از قرآن می‌داند. وی درصدد است تا با استفاده از روش تفسیری خود و با توجه به مفهوم پدرسالاری در دو بعد خُرد و کلان نشان دهد که نه تنها معرفت‌شناسی قرآنی ذاتاً ضدپدرسالاری است، بلکه به ما این اجازه را می‌دهد که برابری بنیادی و تام دو جنس را نظریه‌پردازی نماییم. (بدره، ۱۳۹۵، ص. ۱۴۶). وی در راستای تنزیه کامل اسلام از تفکر پدرسالاری، آن را به دو دسته تاریخی (خُرد) و مدرن (کلان) تقسیم می‌کند:

۱. تاریخی: پدرسالاری نوعی از حاکمیت پدر است که مشروعیت خود را از تصور «پدر بودن خداوند» گرفته و از این رو شوهر/پدر به عنوان فرمان‌روای زنان/فرزندان تلقی می‌شدند.

۲. مدرن: پدرسالاری به عنوان سیاست تبعیض جنسی، مردان را از طریق تبدیل جنس زیست‌شناختی به جنسیت سیاسی شده برتر و «خودی» دانسته و جنس زن را مادون و «دیگری» می‌پندارد (Barlas, 2005, pp. 10-11).

اما او معرفت‌شناسی قرآن را به دو دلیل، ذاتاً ضدپدرسالاری می‌داند: اول آنکه خداوند در قرآن نه به‌عنوان پدر، نه پسر، نه شوهر، نه مرد، نه مذکر و نه حتی «مخلوق» معرفی نشده است، به‌عبارت‌دیگر خدای قرآن ورای هرگونه نسبتی با مذکرها و نفرت از مؤنث‌هاست؛ دوم آنکه قرآن، پدرسالاری را چه در شکل سنتی (حاکمیت پدر و مرد) و چه در شکل مدرن آن (سیاست جنسی به نفع جنس مذکر)، نه تصویب می‌کند و نه مورد اغماض قرار می‌دهد. قرآن از جنس زیست‌شناختی برای برتری دادن مذکرها بر مؤنث‌ها بهره نمی‌جوید، زیرا قرآن برابری هستی‌شناختی زن و مرد را با قرار دادن منشأ هر دو در «نفس واحده» استقرار می‌بخشد (بدره، ۱۳۹۵، ص. ۱۵۵؛ Barlas, 2005, p. 12).

بارلاس، خود افشایی خداوند را مسأله ذاتی و لازم هر طرح هرمنوتیکی [روش تفسیری] در فهم قرآن و خوانش‌های آزادی‌بخش از آن می‌داند. وی خودافشایی خداوند در قرآن را به سه بُعد «توحید»، «عدل»، و «غیرقابل قیاس بودن» تعریف می‌کند و سپس به توضیح هرکدام می‌پردازد: الف) توحید: توحید نماد اندیشه بخش‌ناپذیری خداوند و نیز بخش‌ناپذیری حاکمیت خداوندی است و هیچ نظریه حاکمیت مذکری که خود را به‌عنوان امتدادی از حاکمیت خداوند جا بزند یا با آن وارد تعارض شود، نمی‌تواند با توحید سازگار باشد. خوانشی از قرآن که نشان‌دهنده هرگونه موازات و لو ظریف و محتاطانه میان خداوند و افراد مذکر باشد، باید به‌عنوان یک بدعت غیرقابل تحمل رد شود؛ ب) عدالت: عدالت خداوندی در نفس خود این مشخصه را دارد که حقوق انسان‌ها را گرامی بدارد. اگر خداوند به کسی ستم نمی‌کند، بنابراین گفتار او نیز نمی‌تواند شامل آموزه‌های برآمده از ظلم و ستم باشد. بدین ترتیب امکان ندارد که خداوند زن‌ستیز باشد و از این‌رو گفتار او نیز نمی‌تواند زن‌ستیزانه باشد؛ ج) غیرقابل قیاس: قرآن به شکل گسترده، جنسیت‌انگاری و جنسیت‌بخشی به خداوند به‌عنوان پدر (مذکر) را رد کرده و این را نسبتی ناروا می‌داند. بدین ترتیب خداوند نه مذکر است، و نه شبیه یک مذکر و هیچ دلیلی وجود ندارد که خداوند قرابت خاصی با مذکرها داشته باشد

(Barlas, 2006-A, pp. 149-150; Barlas, 2005, pp. 9-10).

بارلاس ادعا می‌کند که اصول هرمنوتیکی قرآنی او، همان اصولی است که قرآن برای خوانش خود معرفی کرده است. وی از این رهگذر می‌خواهد قرآن را به‌عنوان یک متن فهم کند تا هم «بطن» و هم «ظاهر» آن را تفسیر نماید؛ منظور او از خواندن باطن متن، بازسازی بستر تاریخی است که متن در آن بستر پیدایش یافته و منظور از خوانش ظاهر متن نیز «بسترمندسازی دوباره» در پرتو نیازهای حال است که خود به تعبیر فضل‌الرحمان نیازمند

نظریه «حرکت دوطرفه» از حال به گذشته و سپس از گذشته به حال است (بدره، ۱۳۹۵، صص. ۱۵۶-۱۵۷).

در توضیح این نظریه فضل‌الرحمان باید گفت که وی با تقسیم آموزه‌های قرآنی به دو دسته «همیشگی یا عام»، و دسته «محدود یا خاص»، روش استنباط احکام برای دوران متأخر از صدر اسلام را با اجتهاد روشمند «حرکت دوطرفه» تبیین می‌کند: حرکت از شرایط فعلی به عصر نزول و سپس بازگشت به زمان حاضر. البته حرکت اول دو مرحله دارد: مرحله اول شناخت شرایط کلی عربستان عصر نزول و زمینه تاریخی احکام قرآنی؛ مرحله دوم استخراج ارزش‌های کلی قرآنی با تحلیل پاسخ‌های خاص مذکور و به‌دست‌آوردن مناطات کلیه به‌عنوان اهداف عام اجتماعی و اخلاقی ارزشی که در کالبد همه احکام جاری است. حرکت دوم که بازگشت به عصر حاضر است، تطبیق ارزش‌های کلی قرآنی بر شرایط معاصر است. به‌عبارت‌دیگر همان‌طور که ارزش‌های عام قرآنی در پاسخ به شرایط خاص عصر پیامبر در قالب احکامی خاص درآمدند، این ارزش‌های کلی و اصول ثابت باید در مواجهه با شرایط تاریخی اجتماعی و سیاسی معاصر قرار گیرند تا احکامی مطابق با عصر حاضر فراهم آورند (علمی، ۱۳۸۶، صص. ۹۳-۹۴).

با الهام‌گیری از این نظریه، بارلاس با اشاره به تاریخ‌مندی برخی از آموزه‌های دینی، بین امور جهان‌شمول (ثابت و فراگیر) و امور خاص (متغیر و محدود) تمایز می‌گذارد. بارلاس با انتقاد به خوانش سنتی و غیرتاریخی قرآن، قائل است که بی‌توجهی به بسترهای نزول وحی منجر به یکسان‌نگاری امور جهان‌شمول و خاص شده است. حال آنکه نباید با تاریخ‌مندسازی فهم از وحی، آموزه‌های دینی را منحصر و محدود به یک بافت خاص کرد. درواقع جهان‌شمولی قرآن در توانایی نسل‌های نو برای استخراج معانی از آن با اتکا به عقل و علم‌شان است (Barlas, 2006-B, pp. 266-267).

۳. بارلاس و آیه ۳۴ سوره نساء

یکی از چالشی‌ترین آیات قرآن پیرامون زنان آیه ۳۴ سوره نساء است: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنَّ أَطْعَمَكُم فَلَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» (نساء: ۳۴)، به‌طوری که سؤالات و شبهات زیادی پیرامون نگاه اسلام به زن و جایگاه زن در اسلام به وجود آورده است.

از نظر بارلاس خوانش ناصحیح سنت تفسیری مسلمانان از آیه ۳۴ سوره نساء یکی از دلایلی است که انگاره‌های نادرستی همچون «نابرابری جنسی» و «برتری شوهر» در طول تاریخ در میان جوامع اسلامی رواج داشته است، به طوری که سرپرستی و حتی فرمان‌روایی مردان بر زنان یکی از تبعات این تفسیر نادرست است. وی اضافه می‌کند این نوع تفاسیر نه تنها مطالبی که از نظر بستر و بافت غیرقابل توجیه است را به قرآن افزوده و تحریف کرده است، بلکه اصل این نوع نگاه‌ها در تعارض و تضاد با آموزه‌های قرآنی درباره برابری بشریت است.

۱-۳. قوامیت

از نظر بارلاس این آیه به دو قسمت مجزا اما مرتبط تقسیم می‌شود. بخش اول آن ناظر به «نقش مردان به مثابه حافظان و حامیان زنان» است. بارلاس ترجمه «قوامون» به «حافظان و حامیان» را ترجمه مناسبی از «یوسف علی» از فراز ابتدایی آیه دانسته، اما بیان وجه برتری مرد بر زن در حوزه قدرت مردان را یک خطای سهوی از «یوسف علی» قلمداد می‌کند. بارلاس قائل است که دستور قرآن ناظر به مسئولیتی اجتماعی بوده که ترجمه «تفضیل» به «برتری در قدرت» باعث انحراف از مسأله‌ای اجتماعی به تفاوت‌های زیست‌شناختی و هستی‌شناختی است (Barlas, 2019, pp. 184-185).

۲-۳. تفضیل

بارلاس ترجمه مناسب برای تفضیل را ترجمه محمد اسد می‌داند: «به برخی از آنان بیش از سایرین [نعمت] داده شده است». این ترجمه می‌تواند حاکی از توزیع نابرابر نعمت‌های الهی بین خود مردان باشد [نه بین مردان و زنان تا معنای برتری مردان بر زنان بدهد]، چون قطعاً به همه مردان به یک میزان مساوی نعمت نرسیده و قطعاً نیز همه مردان نعمات بیشتری از همه زنان ندارند. جنس این نعمت‌ها را نیز می‌توان با مراجعه به آیات قرآن به دست آورد. قرآن در همین آیه ۳۴، به «اموال» اشاره کرده، همان‌طور که حمایت از زنان را به مردان سپرده و آنان را مکلف نموده. بنابراین از کنار هم گذاشتن «حمایت مردان از زنان» و «پرداخت نفقه از اموال» می‌توان مفهوم تفضیل الهی در نعمات را به تفضیل در «منابع مالی» تفسیر نمود. زیرا پرواضح است که مردان تنها از طریق منابع مالی می‌توانند از زنان حمایت کنند، نه از طریق تقوا، هوش و بینش، قدرت وحشیانه، و سایر صفاتی که ادعای مفسران مسلمان در تفسیر «تفضیل الهی» است. بارلاس می‌گوید برداشت نادرست مفسران مسلمان باعث ترویج این ترجمه از آیه می‌شود: «مردان مسئول و مدیر امور زنان

هستند، چون خداوند یکی را بر دیگری برتری داده است» (Barlas, 2019, p. 186).

۳-۳. قانتات

از نظر بارلاس برخلاف تفکر رایج مسلمانان که قانتات را به معنای لزوم تبعیت همسر (جنس مؤنث) از شوهرش (جنس مذکر) پنداشته‌اند، قرآن کلمه قانتات را در دیگر آیات برای اشاره به یک عمل انسانی [نه مختص به جنس مذکر یا مؤنث] در برابر خداوند متعال بیان کرده است. بنابراین نمی‌توان این واژه را صرفاً به اعمال بخشی از انسان‌ها (جنس مؤنث) محدود و مرتبط نمود.

بارلاس با اشاره به قول آمنه ودود می‌گوید قرآن هرگز دستور تبعیت از شوهر به زن نداده و این عمل را مشخصه یک «زن برتر» بیان نکرده است. همچنین قرآن این تبعیت را جزو شروط مسلمان بودن ندانسته، زنان پیامبر (ص) را مجبور به اطاعت از ایشان نکرده، همان‌طور که پیامبر (ص) نیز چنین اجباری بر همسران خویش ننموده و همچنین قطعاً به هنگام اختلافات زناشویی با آزار و تنبیه بدنی رفتار نکرده است (Barlas, 2019, p. 187).

۳-۴. نشوز

به همین نحو، درحالی‌که مفسران نشوز را به‌مثابه خیانت و سوء رفتار زنان ترجمه می‌کنند، معنای حقیقی نشوز در قرآن ناظر به یک حالت نابسامانی و اختلال کلی در زندگی زناشویی است.

۳-۵. ضرب

در این قسمت بارلاس به بررسی قسمت دوم آیه یعنی «حق شوهر در کتک‌زدن همسر غیرمطیع» می‌پردازد. واژه ضرب بسیار با نشوز مرتبط است، زیرا ضرب یکی از راهکارهای سه‌گانه رفع نشوز زنان بیان شده است. بارلاس می‌گوید طرح مسأله ضرب در این آیه و فهم نادرست مسلمانان از آن باعث شده بسیاری آن را به‌عنوان جوازی برای کتک‌زدن زن (همسر) محسوب نمایند. درحالی‌که «ضرب» از نظر آمنه ودود می‌تواند معانی دیگری همچون «مثال زدن» هم داشته باشد، برخلاف «ضرب» که به معنای «زدن مکرر و شدید» است. درواقع از آنجایی‌که آیه از واژه غیر مشدد استفاده کرده (ضرب و نه ضرب)، پس زدن

در آیه از آن حالت شدید خود در «ضرب» به حالت خفیف‌تری در «ضرب» کاهش می‌یابد. از این رو آیه باید طوری تفسیر شود که خشونت غیرکنترل شده علیه زنان را ممنوع می‌کند. بنابراین عبارت «فاضربوهن» به معنای جواز ضرب نیست، بلکه محدودیتی جدی و شدید بر اعمال رایج آن عصر هست. البته از نظر بارلاس، تنها راه بحث از واژه ضرب و تحلیل مراد اصیل قرآنی، تغییر معنای آن به‌غیراز معنای «کتک زدن» نیست، بلکه حتی اگر این واژه به این معنای جنجالی خود باقی باشد، دلایل مناسبی وجود دارد که کارکردی محدودکننده برای این عمل محسوب شود.

۱-۵-۳. ماجرای حضرت ایوب (ع)

همان‌طور که مفسران مسلمان نیز بیان کرده‌اند، طبق این آیات خداوند از ایوب می‌خواهد که علف کوچکی (یا طبق قول برخی، یک دسته برگ) به دست گرفته و با آن عمل ضرب را انجام داده تا سوگند خود را نشکند. درباره مفعول ضرب این حکم الهی به ایوب، هرچند خود قرآن به‌طور صریح و دقیق ماهیت آن را بیان نکرده، توسط مفسران مسلمان به «زن ایوب» تفسیر شده است. طبق این تفسیر، زن ایوب کسی بوده که به خداوند متعال دشنام داده و ایوب هم سوگند خورد که وی را به خاطر این عمل قبیح تنبیه نماید.

بارلاس پیش از تحلیل این رخداد، خاطر نشان می‌سازد که عمل ضرب مذکور در این واقعه به علت نافرمانی زن ایوب از شوهرش نبوده تا چنین برداشت شود که هرگاه یک زن از شوهر خویش تبعیت ننمود، مرد می‌تواند مثل ایوب آن را کتک بزند. سپس بارلاس می‌گوید تعیین مفعول ضرب در تفاسیر ناشی از گزارش‌های کتب مقدس بوده و حتی اگر صحیح باشد، این داستان حاکی از آن است که «ضرب» از دو حالت خارج نیست: یا یک حرکت و رفتار نمادین است، نه یک رفتار کیفری و تنبیهی و یا از حالت کیفری به حالت نمادین انتقال یافته است، زیرا علف برای مصدومیت جسمی کارساز نیست! (Barlas, 2019, p. 187).

۲-۵-۳. بافت تاریخی عصر نزول

با دقت و کنکاش در بستر و بافت تاریخی فعل «ضرب» می‌توان استنباط نمود که قرآن ضرب را به‌صورت محدودکننده استعمال کرده یا تجویزی. بدین ترتیب که این حکم در زمانی نازل شده که مردان به راحتی و دلخواه خویش، زنان را کتک می‌زدند، لذا در این دوره مردان نیازی به جواز آزار و ضرب زنان نداشتند. بنابراین این آیه نمی‌تواند کارکرد مجوز

برای ضرب داشته باشد، زیرا اصلاً مردان نیازی به این جواز نداشتند تا زنان را بزنند. در نتیجه در چنین موقعیتی، این آیه تنها می‌تواند به‌عنوان محدودکننده عمل ضرب باشد، زیرا انجام این عمل از حالت مطلق و آزاد رایج آن عصر، مقید به شرایط و دستوراتی کرده تا وقوع آن را محدود نموده و کاهش دهد. برای مثال قرآن کریم، فعل ضرب را در جایگاه راهکار آخر قرار داده، یعنی پس از دو راه‌حل اولیه که در جایگاه اول و دوم قرار دارند، این عمل را به‌گزینه سوم و آخر مرد تقلیل داده است. بارلاس با بیان رویکرد و هدف قرآن در حکم ضرب قائل است که اگر قرآن در آن دوره‌ای که ضرب زنان رواج داشته، چنین شرایطی ایجاد کرده و محدودیت‌های برای فعل ضرب جعل نموده، پس به طریق اولی هیچ دلیلی وجود ندارد که این آیه در عصر حاضر که ادعای متمدن بودن دارد، مجوزی برای ضرب فهم شود.

۴. ارزیابی

در این قسمت به بررسی برخی نظرات اسما بارلاس و روش کار او می‌پردازیم.

۴-۱. تقسیم‌بندی آموزه‌های دینی به جهان‌شمول و خاص

اصل تقسیم‌بندی تفکیک آموزه‌های دین به جهان‌شمول و خاص صحیح است و تمایز گذاشتن بین اصول ثابت و امور متغیر در نگاه اندیشمندان اصیل اسلامی و شیعی نیز وجود دارد. برای مثال شهید مطهری قائل است انسان برای رسیدن به اهداف واقعی در هر عصر به احتیاجات دوم بشر باید توجه کند؛ یعنی انسان یک سلسله احتیاجات ثابت دارد و از این احتیاجات، نیازهای دیگری بر می‌خیزد، حال آنکه این احتیاجات ثانوی با تغییر اجتماع بشری، تغییر پیدا می‌کند. «پوشیدن جامه‌های گران‌تر توسط امام صادق (ع) نسبت به عصر نبوی مبتنی بر اصل مساوات»، «خضاب نکردن محاسن توسط امام علی (ع) برخلاف دستور پیامبر (ص) در زمان حیات‌شان مبتنی بر اصل عدم تقویت دشمنان» در زمره مصادیق تفکیک بین امور ثابت و متغیر هستند (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱، صص. ۱۱۷-۱۲۲ و صص. ۱۳۵-۱۳۴). اما در این باب ملاحظاتی وجود دارد:

۴-۱-۱. تفکیک بی‌معیار

اصل این تقسیم‌بندی قابل قبول است، اما حدود و چگونگی استفاده از آن محل تأمل است. زیرا باید توجه داشت که توجه به روح کلی حاکم بر قرآن به‌طور مطلق و در مورد تمامی

احکام قابل اجرا نیست؛ زیرا در بحث‌های مربوط به احکام عبادی و بعضی احکام اجتماعی مانند ازدواج، طلاق، خمس و زکات، از آنجاکه عقل بشر قادر به رسیدن به جزئیات آن نیست، احکام آن به تفصیل و مناطات کلی به‌طور کامل بیان گردیده است و وظیفه هر فرد تبعیت از آن جزئیات است (هدایت‌زاده، پیروزفر و رئیس‌یان، ۱۳۹۸، ص. ۲۷۳).

ضمناً چه دلیلی وجود دارد که حیطة نگرش تاریخ‌مندی شامل عبادات نشود و تغییراتی در آن ایجاد نکند؟ برای مثال چون ریشه‌های جاهلیت و بت‌پرستی در اعراب تازه‌مسلمان عصر نزول وجود داشت، تغییر جهت کامل آنان به سمت عبادت خداوند میسر نبود و مثلاً نمازهای آن دوره به همین دلیل از نظر کمی و کیفی محدود بود، اما اکنون که جامعه از بت‌پرستی نجات‌یافته، باید بر تعداد رکعات نماز نیز افزوده شود! یا در نقطه مقابل ادعا کرد که نماز و روزه صرفاً برای دور ساختن مردم عصر نزول از پرستش بت‌ها بود و امروزه که شرک و بت‌پرستی برچیده شده، این میزان نماز یومیه و روزه‌های طولانی نیاز نیست و می‌توان آن را حذف کرد! (عرب‌صالحی، ۱۳۹۱، ص. ۲۵۹).

فضل‌الرحمان بین آموزه‌های جهان‌شمول (ثابت و همیشگی) و خاص (محدود و متغیر) تفکیک قائل شده و می‌گوید اوضاع و احوال دوره معاصر در برخی جنبه‌های مهم از عصر پیامبر (ص) متمایز است. اما معیار این تفکیک چیست؟ چرا برخی آموزه‌ها مهم و همیشگی بوده، در مقابل بقیه متغیر و محدود هستند؟ اگر برخی احکام و امور کنار رود، چه تضمینی وجود دارد که دیگر عناصر یا اصول اساسی قرآن و سنت هم کنار گذاشته نشوند؟ (عباسی، ۱۳۹۵، صص. ۱۶۹-۱۷۰). از این رو روش تفکیک بین دو نوع آموزه به‌طور متقن بیان‌نشده و بدین دلیل نمی‌توان از این الگو لزوماً انتظار نتایج صحیحی در فهم دین داشت.

۲-۱-۴. نقص مدل دوحرکتی

علاوه بر ابهام در معیار تفکیک بین آموزه‌های جهان‌شمول و خاص، سازوکار عملی حرکت دوم یعنی کاربست اصول روشمند برگرفته از متون وحیانی و بافت آنها در شرایط امروز، در مجموع روشن نیست. در واقع فضل‌الرحمان، مثال‌هایی برای تبیین روش خویش ذکر کرده که صرفاً ناظر به چند موضوع و مسأله خاص فقهی بوده و طیف جامعی از مسائل را شامل نمی‌شود. در نتیجه این روش برای حل مسائل گوناگون و متعدد، راه معین و مشخصی را در اختیار نمی‌نهد. برای مثال در مواردی که هیچ سبب نزولی برای آیه مطرح نشده

باشد، یا اینکه درباره یکی از مسائل روز، هیچ آیه و حدیث معتبری وجود نداشت، چگونگی حل آن مسأله در جامعه اسلامی تبیین نشده است.

۲-۴. قوامیت

وجه جامع کتب لغوی و تفاسیر قرآنی در تعریف قوامیت، «مسئولیت، سرپرستی و مدیریت» است، حال آنکه برخی دیدگاه‌های فمینیستی در معنای این واژه چندان دارای پشتوانه لغوی نیست. دو مؤید قرآنی نیز برای این معنای مختار وجود دارد:

الف) اول اینکه با توجه به آیه ۳۴ سوره نساء واژه قوامون با حرف «علی» آمده، باید گفت که ترکیب ماده قیام با این حرف همواره حاوی مؤلفه معنایی نظارت و مراقبت و پیگیری و اعمال قدرت است، همان‌طور که در آیه دیگری همین ترکیب «قیام» و «علی» به کار رفته است: «وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بَدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمَّتْ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَ يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ» (آل عمران: ۷۵) (هدایت‌زاده، ۱۳۹۸، صص. ۲۹۶-۲۹۷).

ب) دوم اینکه ذیل همین آیه ۳۴ سوره نساء و فراز پایانی آن نیز جای توجه دارد: «وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فِعْظُهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا». با توجه در دو آیه مذکور می‌توان دریافت که مرد مجری مقررات و قوانین خاص خانوادگی شمرده شده است. به‌طور کلی قوامیت معنای مدیریت سرپرستی داشته خارج کردن آن از معنای اصلی خود در تضاد با بلاغت و فصاحت قرآن است (مه‌ریزی، ۱۳۹۳، صص. ۴۱۱ و ۴۴۵).

۳-۴. بی‌توجهی به سیاق

بی‌ارتباط دانستن صفاتی که برای زنان در این آیه بیان شده نسبت به مردان خلاف سیاق است. به‌طوری‌که صفات «صالحات»، «فانتات»، و «حافظات» از طریق صفت اول و با حرف عطف فاء به صدر آیه مرتبط است، بدین‌معنا که در پی قوامیت و مدیریت جعل شده برای مردان و تفصیل و انفاقی که به زنان می‌کنند، زنان نیز وظایفی در قبال خانواده دارند. همچنین ذیل آیه نیز درباره زنانی است که به همین وظائف زناشویی بی‌توجهی کرده و خلاف این صفات مذکور و جعل شده برای زنان رفتار می‌کنند. بنابراین به‌نظر می‌رسد معانی متفاوتی که برای این واژه‌ها بیان شده، در مخالفت با سیاق آیه باشد.

منابع

قرآن کریم.

۱. بدره، محسن (۱۳۹۵). بررسی روش‌شناختی جریان موسوم به فمینیسم اسلامی و نقد آن با رویکردی/اجتهادی (رساله دکتری). دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.
۲. پارسا، فروغ (۱۳۹۴). قرائت زن‌گرایانه از قرآن. فصلنامه پژوهشنامه زنان، ۶(۲۴)، ۵۱-۷۱.
۳. شیرزاد، محمدحسن؛ شیرزاد، محمدحسین؛ و هدایت‌زاده، محمدصادق (۱۳۹۵). رهیافتی زبان‌شناختی به برابری جنسیتی در قرآن کریم؛ نقدی بر فمینیسم اسلامی. دوفصلنامه پژوهشی مطالعات علوم قرآن و حدیث، ۹(۱۸)، ۱۲۳-۱۴۸.
۴. عباسی، مهرداد (۱۳۹۵). رویکرد تاریخی فضل‌الرحمان به قرآن؛ بررسی توصیفی-تحلیلی، دوفصلنامه تاریخ و تمدن اسلامی، ۱۲(۲۳)، ۱۵۱-۱۸۳.
۵. عرب صالحی، محمد (۱۳۹۱). تاریخی‌نگری و دین. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. علمی، محمدجعفر (۱۳۸۶). بررسی و نقد نظریه فضل‌الرحمن در بازسازی اجتهاد در دین. فصلنامه علوم سیاسی، ۱۰(۳۷)، ۷۱-۱۴۸.
۷. مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۳). مقدمه‌ای بر مطالعات زنان. تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). اسلام و نیازهای زمان. تهران: صدرا.
۹. مهریزی، مهدی (۱۳۹۳). قرآن و مسأله زن. تهران: علم.
۱۰. میرخانی، عزت‌السادات؛ و شاکری گلپایگانی، طوبی؛ و بدره، محسن (۱۳۹۴). تطور روش‌شناختی در جریان موسوم به فمینیسم اسلامی. دوفصلنامه مطالعات جنسیت و خانواده، ۲(۴)، ۱۶۹-۲۰۴.
۱۱. هدایت‌زاده، محمدصادق؛ پیروزفر، سهیلا؛ و رئیس‌یان، غلامرضا (۱۳۹۶). تحلیل دیدگاه فمینیست‌های اسلامی پیرامون حجاب؛ مطالعه موردی دیدگاه اسما بارلاس، دوفصلنامه مطالعات جنسیت و خانواده، ۵(۱۰)، ۳۵-۶۴.
۱۲. هدایت‌زاده، محمدصادق؛ پیروزفر، سهیلا؛ و رئیس‌یان، غلامرضا (۱۳۹۸). جریان‌شناسی رویکرد فمینیسم اسلامی و تحلیل و ارزیابی آن (رساله دکتری). دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.
13. Badran, M. (2009). *Feminism in Islam; Secular and Religious Convergences*, Oneworld Publication.
14. Badran, M. (2002). "Feminism and the Quran", in: *Encyclopedia of Quran*, edited by Jane Damen McAuliffe, Leiden: Brill.
15. Barlas, A. (2019). *Believing women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press.
16. Barlas, A. (2005). Globalizing Equality: Muslim Women, Theology, and Feminism. *On Shifting Ground*, 91-110.

17. Barlas, A. (2006-A). Qur'anic Hermeneutics and Sexual Politics. *Cardozo L. Rev.*, 28, 143.
18. Barlas, A (2006-B). "Women's Readings of the Quran", in: the *Cambridge Companion to the Quran*, edited by Jane Damen McAuliffe, Cambridge: Cambridge University Press.
19. Barlas, A. (2008). Engaging Islamic feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative. *Islamic Feminism: Current Perspectives*, 15-24.
20. Giddens, A. (2009). *Politics of Climate Change*. Polity.
21. Hooks, B. (2000). *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*. Pluto Press.