



# Evaluating Feminist Readings About Men's Consistency Emphasizing the point of view of Mohammad Hossein Fadlullah

Soheila Ahmadi<sup>1</sup>

Fethiye Fattahizadeh<sup>2</sup>

Marzieh Mohassas<sup>3</sup>

1. Ph.D student of Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. [sohaila.dr2020@gmail.com](mailto:sohaila.dr2020@gmail.com)

2. professor of the Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran (The corresponding author).  
[f\\_fattahizadeh@alzahra.ac.ir](mailto:f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir)

3. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. [m\\_mohases@sbu.ac.ir](mailto:m_mohases@sbu.ac.ir)

DOI: 10.22034/iscw.2024.2044319.1107

*Original  
Research*

**Received:**  
2024-10-26

**Accepted:**  
2024-12-03

**Keywords:**  
Readings from a female perspective, verse 34 of Surah Nisa, Mohammad Hossein Fazlullah, Qawamit, family justice

**Abstract:** Feminist readings by focusing on Quranic verses indicating concepts related to the category of gender, have proven gender equality between men and women. In this regard, the concept of men's superiority over women has become one of the challenging contemporary issues. In the present article, the origin of the idea of gender justice in the family is investigated with the descriptive-analytical method through the most important feminist readings in the light of Mohammad Hossein Fazlullah's interpretive perspective. The findings indicate that the feminist readings and Muhammad Hossein Fazlullah's readings both emphasize the necessity of a holistic view of the Qur'anic verses and considering the Qur'anic ethics and worldview in the process of interpreting the verses, but the historicism of the text emphasizes the extraction of specific goals. Like family justice, from the point of view of feminist readings, it has caused distance from interpretative and inferential criteria and has provided a wide relativistic gap. On the other hand, while redefining the hierarchy in the family, Muhammad Hossein Fazlullah considers the purpose of the man's Qawamit to be the implementation of order to the multiple functions of the family in the Qur'anic view, at the same time, he considers any self-opinion in the implementation of Qawamit inconsistent with the true example of Qawamit in the family.





## ارزیابی خوانش‌های زنانه‌نگر درباره قوامیت مردان با تأکید بر دیدگاه محمدحسین فضل‌الله

سهیلا احمدی<sup>۱</sup> فتحیه فتاحی زاده<sup>۲</sup> مرضیه محمص<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران.

[sohaila.dr2020@gmail.com](mailto:sohaila.dr2020@gmail.com)

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

[f\\_fattahizadeh@alzahra.ac.ir](mailto:f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir)

۳. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

[m\\_mohases@sbu.ac.ir](mailto:m_mohases@sbu.ac.ir)

DOI: 10.22034/iscw.2024.2044319.1107

**چکیده:** خوانش‌های زنانه‌نگر با تمرکز بر آیات قرآنی دال بر مفاهیم مرتبط با مقوله جنسیت، به اثبات برابری جنسیتی میان مردان و زنان پرداخته‌اند. در این راستا مفهوم قوامیت مردان بر زنان به یکی از مسائل چالش‌برانگیز معاصر تبدیل شده است. در نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی خاستگاه طرح ایده عدالت جنسیتی در خانواده توسط مهم‌ترین خوانش‌های زنانه‌نگر در پرتو دیدگاه تفسیری محمدحسین فضل‌الله بررسی می‌شود. یافته‌ها حاکی از آن است که خوانش‌های زنانه‌نگر و محمدحسین فضل‌الله هر دو بر ضرورت نگاه کل‌نگر به مجموعه آیات قرآن و در نظر گرفتن اخلاق و جهان‌بینی قرآنی در فرآیند تفسیر آیات تأکید دارند، اما تاریخی‌انگاری متن در کنار تقید بر استخراج اهداف خاصی همچون عدالت خانوادگی از منظر خوانش‌های زنانه‌نگر سبب فاصله گرفتن از ضوابط تفسیری و استنباطی شده و ورطه نسبیتی گسترده را فراهم آورده است. در مقابل، محمدحسین فضل‌الله ضمن بازتعریف سلسله‌مراتب در خانواده هدف از قوامیت مرد را تحقق نظم‌بخشی به کارکردهای متعدد خانواده در نگاه قرآنی می‌داند، در عین حال هرگونه خودرأیی در اجرای قوامیت را ناهمخوان با مصداق حقیقی قوامیت در خانواده تلقی می‌کند.

صص:

۴۳-۱۵

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۰۸/۰۵

پذیرش:

۱۴۰۳/۰۹/۱۳

کلید واژه‌ها:

خوانش‌های

زنانه‌نگر،

آیه ۳۴ سوره نساء،

محمدحسین

فضل‌الله، قوامیت،

عدالت خانوادگی.



## مقدمه

امروزه تحولات چشمگیر فرهنگی در تعامل با باورهای مستند به قرآن، اندیشه متفکران اسلامی را به خود مشغول ساخته و زمینه‌ساز ارائه تئوری‌های متنوعی شده است. این تئوری‌ها شامل بازخوانی و بازنگری چارچوب‌ها و سازوکارهای سنتی و نیز نواندیشانه و آسیب‌شناسی هر یک از این رویدادها است. در این راستا، «قوامیت مردان بر زنان» یکی از بحث‌برانگیزترین موضوعات مرتبط با خانواده به شمار می‌آید.

آنچه اهمیت این بحث را دوچندان می‌سازد آن است که تعیین حدود و ثغور قوامیت مردان در قرآن کریم با آیه ۳۴: النساء «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» پیوند دارد و پاره‌های سوء برداشت‌ها در فهم آیه مذکور در دهه‌های اخیر صورت گرفته است. ظهور خوانش‌های زنانه‌نگراز آیات قرآن، یکی از رویکردهای نوین در عرصه مطالعات قرآنی به شمار می‌آید که به‌طور خاص بر بحث عدالت جنسیتی در کتب تفسیری متمرکز است. این اندیشه‌وران، ضمن تخطئه مردمحوری در کتب تفسیری متقدم، در جستجوی مسیرهای جایگزین برای بی‌عدالتی‌های تاریخی علیه زنان هستند. این تلاش‌های علمی بر ضرورت تحقق برابری به‌عنوان یک اصل بنیادین قرآنی تمرکز کرده و بر این باورند که متن قرآن دیدگاهی عدالت‌طلبانه را در موضوع زنان ارائه داده است.

### ۱. تبیین مسئله

در سال‌های اخیر، خوانش‌های زن‌گرایانه از قرآن، از طریق آثار محققان مسلمان به کشورهای اسلامی راه یافته است. این محققان با تفسیر و استنباط‌های جدیدی از آیات قرآنی سعی کرده‌اند برابری جنسیتی میان مردان و زنان را به‌عنوان یک اصل بنیادین قرآنی معرفی کنند. از اولین پیشگامان این خوانش‌ها، قاسم امین نویسنده مصری در تحریر المرأه و المرأه الجدیده کوشید، آیات را به طرفداری از زنان تأویل کند. پس از او نویسندگان دیگری مانند حیدر حب‌الله در کتاب المرأه فی الفکر الاسلامی المعاصر - قضایا و اشکالیات و محمد مهدی شمس‌الدین در کتاب مسائل حرجه فی الفقه المرأه از زاویه‌ای دیگر سعی در دفاع از حقوق زنان دارند. فعالان

دیگری مانند فاطمه مرنیسی (جامعه‌شناس مراکشی)، رفعت حسن (استاد دانشگاه پاکستانی)، عزیزه هبری (حقوقدان لبنانی)، آمنه ودود (استاد دانشگاه آمریکایی)، اسماء بارلاس (محقق پاکستانی) و... آثار مهمی در دفاع از زن نگاشته‌اند و مبانی آن‌ها در استنباط زن‌مدارانه از قرآن، برابری جنسیتی است.

در پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، مهم‌ترین راهبردهایی که توسط عزیزه هبری، آمنه ودود و اسماء بارلاس برای بازتعریف عدالت خانوادگی در پرتو آیه قومیت اتخاذ شده ارائه می‌شود و سپس با دیدگاه تفسیری محمدحسین فضل‌الله درباره ظرافت‌های تفسیری آیه قومیت تطبیق داده شده و مورد ارزیابی قرار می‌گیرد؛ بنابراین، پرسش مقاله این است که بازتعریف خوانش‌گران زنانه‌نگر از قومیت مردان بر زنان در قرآن کریم چیست و چه نقدهایی با توجه به دیدگاه تفسیری محمدحسین فضل‌الله بر آن وارد است؟

از مهم‌ترین آثاری که تا حدودی مرتبط با این بحث است عبارت‌اند از:

- «قرائتی نو از قرآن با رهیافتی زن‌محور؛ بررسی دیدگاه‌های آمنه ودود در کتاب زن و قرآن» اثر مهرداد عباسی و متینه سادات موسوی (پژوهش‌نامه زنان، شماره ۳، ۱۳۹۴ ش)، تفاوت آن با این پژوهش در این است که بر مسئله قومیت مردان بر زنان تمرکز ندارد و از سوی دیگر فقط به کتاب زن و قرآن ودود متمرکز است.
- گفت‌وگویی میان فمینیسم و اسلام، تحلیل و نقد مبانی معرفتی فمینیسم اسلامی اثر محسن بدره (نشر آرما، ۱۴۰۰ ش). این کتاب مبانی معرفتی شامل مؤلفه‌های معرفت‌شناختی، مؤلفه‌های روش‌شناختی و مبانی کلامی الهیاتی هشت تن از فمینیست‌های اسلامی مطرح مانند فاطمه مرنیسی، لیلا احمد، آمنه ودود، رفعت حسن، عزیزه هبری، اسما بارلاس، کشیا علی و سعدیه شیخ را نقد و بررسی کرده است. این کتاب در جهت روش‌شناسی تفسیر زن‌محور ارزشمند می‌باشد، گرچه متمایز از رویکرد پژوهش حاضر است.
- «مقایسه «هرمنوتیک قرآنی» اسماء بارلاس با نظریه تفسیری محمدحسین طباطبایی با تأکید بر مسئله جنسیتی» نوشته محسن بدره و متینه سادات

موسوی (مطالعات جنسیت و خانواده، شماره ۲، ۱۳۹۶ ش)، این مقاله که هرمنوتیک قرآنی اسماء بارلاس و روش قرآن به قرآن علامه طباطبایی را بررسی می‌کند، با تأکید بر آیه ۳۴ سوره نساء و مبانی تفسیری و روش‌شناختی آن دو، به این نتیجه می‌رسد که دستاورد تمایز در تحلیل جنسیت، به دو نظریه تفسیری متضاد در مورد عدالت جنسیتی انجامیده است.

- کتاب حاشیه‌های فمینیستی قرآن از عایشه هدایت الله (چاپ ترجمه فارسی ۱۴۰۰ ش) در این اثر، کارنامه تفسیری اکثر مفسران جریان تفسیری زن محور را از منظر تاریخچه، توصیف و تحلیل مورد بررسی و نقد قرار داده است.

برخی مقالات و آثار خوانش‌های زنانه‌نگر با دیدگاه برخی از مفسران قرآن کریم به روش مقایسه‌ای بررسی شده است، اما بررسی روش و دیدگاه سه خوانش زنانه‌نگر آمنه ودود، هبری و بارلاس درباره قوامیت در مقایسه با روش و دیدگاه تفسیری محمدحسین فضل‌الله و تحلیل و ارزیابی در پرتو آن تاکنون نوشته نشده است.

از طرفی دیگر رویکرد نوشتار حاضر در بازتعریف عدالت خانوادگی در پرتو آیه قوامیت و تحلیل تطبیقی آن بر اساس نظریه تفسیری محمدحسین فضل‌الله برخوردار از نوآوری است، به این دلیل که روش تفسیری وی در دوره معاصر، نوعی از آزاداندیشی در فهم قرآن و به‌ویژه در مسئله زنان محسوب می‌شود (پزشگی، صورت‌بندی مطالعات زنان در جهان اسلام، ۱۲۱). فضل‌الله در تفسیر آیه قوامیت (آیه ۳۴ سوره نساء) رویکردی مشخص دارد که او را از دیگر مفسران هم‌عصر خود متمایز می‌سازد. او قوامیت را به‌عنوان یک اصل پذیرفته‌شده در زمینه خانواده مطرح می‌کند، اما درعین حال تأکید دارد که این مفهوم نباید به عرصه‌های اجتماعی و عمومی سرایت کند. بر اساس دیدگاه او، قوامیت در خانواده بر اساس عدالت، مسئولیت و احترام متقابل در روابط خانوادگی معنا پیدا می‌کند، درحالی که در عرصه‌های خارج از خانواده به‌ویژه در روابط اجتماعی و اقتصادی، باید بر اساس برابری و همکاری متقابل عمل شود. فضل‌الله با نقد تفاسیر سنتی و نابرابری‌های

تاریخی، سعی می‌کند تا قوامیت را در چارچوبی انسانی و عادلانه تبیین کند که نه تنها حقوق زنان را پاس بدارد، بلکه به ترویج تعامل و همزیستی مسالمت‌آمیز در جامعه هم کمک کند. این رویکرد تحلیلی و انتقادی وی به ایجاد گفتمانی نوین در فهم آیه قوامیت منجر می‌شود که در عین حفظ مبانی دین، به مسائل اجتماعی و فرهنگی معاصر نیز توجه دارد.

## ۲. معرفی پایه‌گذاران خوانش زنانه‌نگر از قرآن

خوانش زنانه‌نگر از قرآن کریم، به‌عنوان یکی از گرایش‌های معاصر، آیات را بر اساس اصل برابری جنسیتی و مسائل زنان گزینش و آن‌ها را با مبانی خاصی، تفسیر می‌کند (بنادکوکوی و هدایت زاده، ۱۳۹۴: ص ۲۷). در این نوشتار، خوانش‌های سه تن از آنان عزیزه هبری، آمنه ودود و اسماء بارلاس ارزیابی می‌شود. انتخاب سه نویسنده پیش‌گفته بدان سبب است که یکایک ایشان در خصوص تفسیر زنانه دارای آثار مستقلی هستند و آثار آن‌ها در دانشگاه‌ها و محافل علمی مورد توجه واقع شده است و اثرگذاری قابل‌توجهی بر آثار بعدی داشته‌اند.

عزیزه هبری متولد لبنان، دانش‌آموخته کارشناسی دانشگاه آمریکایی بیروت، دکترای فلسفه از دانشگاه پنسیلوانیا در ۱۹۷۵ م و دانش‌آموخته حقوق در ۱۹۸۵ م می‌باشد. او استاد بازنشسته دانشکده حقوق دانشگاه ریچموند در ویرجینیا می‌باشد. او به گفته خودش در ابتدا سکولاریست شده بود، چرا که تحت تأثیر جنبش فمینیستی دهه ۱۹۷۰ در آمریکا و همین‌طور فلسفه مارکسیستی و فمینیستی قرار گرفته بود. وی از منظر روشی، بر خوانش سیستمیک قرآن و خوانش فقهی حقوقی مبتنی بر اصول فقه سنتی، تمرکز دارد (هدایت‌الله، ۱۴۰۰ ش: ص ۲۴ - ۲۵؛ بدره، ۱۳۹۶: ص ۹۵).

آمنه ودود با نام اصلی مری تریزلی زاده ۱۹۵۲ م در ایالات متحده است. او بازنشسته کرسی مطالعات اسلامی دانشگاه ویرجینیا کامن‌ولث در ۲۰۰۸ م می‌باشد. ودود تحت تأثیر نژادپرستی آمریکایی علیه آفریقای تباران قرار گرفت و در هویت‌بخشی و شکل‌دهی تجارب او به‌عنوان زن مسلمان سیاه‌پوست نقش اساسی داشت. روش او در کتاب قرآن و زن هرمنوتیک توحیدی و در کتاب جهاد جنسیتی پارادایم توحیدی می‌باشد (ودود، ۱۳۹۵: ص ۲۱، ودود، ۲۰۰۸،

بدره، ۱۴۰۰ ش: ص ۶۸؛ هدایت‌الله، ۱۴۰۰: ص ۲۶، ۲۳). اسماء بارلاس متولد ۱۹۵۰ م، نویسنده پاکستانی‌الصل و استاد علوم سیاسی کالج ایتاکا در ایالات‌متحدہ آمریکا است. اصلی‌ترین اثر او در زمینه زنان و اسلام، کتاب «زنان باورمند به اسلام؛ خوانش‌زدایی تفسیرهای پدرسالارانه از اسلام» (۲۰۰۲ م) است. از منظر روشی او باورمند به خوانش قرآن به‌عنوان یک کل و تاریخ‌مندی‌سازی موارد خاص درباره زنان به عصر پیامبر است (بارلاس، ۲۰۱۹: ص، ۵۲ - ۵۳).

سید محمدحسین فضل‌الله متولد سال ۱۳۱۴ ق در نجف و مرجع‌اعلی تقلید می‌باشد. وی از نوعی آزاداندیشی در فهم قرآن و به‌ویژه در مسئله زنان برخوردار است (پزشگی، ۱۳۸۹: ص ۱۲۱). دیدگاه‌های قرآنی او درباره زنان در تمامی آثار او پراکنده است، اما به شکل متمرکز در کتاب «من وحی القرآن» بیان شده است.

### ۳. روش‌شناسی خوانش‌های زنانه‌نگر از قرآن

خوانش‌های زنانه‌نگر عموماً قرآن را به‌مثابه یک کل نظام‌مند با هدف تحقق برابری می‌دانند. آن‌ها بر برابری زن و مرد مطابق تعدادی از آیات تأکید دارند و آیاتی را که اشاره به نابرابری‌هایی در حقوق زن و مرد دارند مبتنی بر آیات دال بر برابری تأویل می‌کنند و درنهایت آیات نشانگر تبعیض میان زن و مرد و ایجادکننده سلسله‌مراتب اجتماعی و سیاسی را تاریخ‌مند و یا شرک می‌دانند و معتقدند که حکم برخی از آیات مخصوص عصر نزول بوده و برای دنیای مدرن کار آیی ندارد. برخی از مهم‌ترین مؤلفه‌های روشی آنان در ذیل توضیح شده است.

#### ۱-۳. استخراج اصول جهان‌شمولی قرآن

ودود در کتاب «قرآن و زن: بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن» تصریح می‌کند که به‌منظور فهم آیات، ضرورت دارد علاوه بر فهم بستر اجتماعی و تاریخی زمان نزول به واقعیت‌های اجتماعی حاضر و نیز اخلاق قرآنی و جهان‌بینی این متن مقدس توجه ویژه داشت (ودود، ۱۳۹۵: ص ۴۲). وی نگرش قرآن را کاملاً عادلانه می‌داند که زن را انسان کامل و برابر در پیدایش، دنیا و آخرت با مرد معرفی کرده است (ودود، ۱۳۹۵: ص ۱۸). او به اصول کلی مستنبط از قرآن معتقد است، احکام جزئی را بر اساس اصول کلی تفسیر می‌کند و به‌این ترتیب امکان نه گفتن به حکم جزئی معارض را برای خود حفظ می‌کند. از این منظر تفسیر زنانه یا وارد

کردن تجارب زنانه در تفسیر قرآن را یک اصل اساسی و روشی مهم برای تحقق برابری زن و مرد به شمار می‌آورد (ودود، همان، ۱۵).

هبری عدالت را با تعبیر «اصل مشترک نظام‌بخش جهانی» تعریف کرده و معتقد است عدالت در ابعاد مختلفی به تعادل بخشی و هماهنگی در نظام طبیعی آفرینش می‌انجامد و مطابق با «طرح فراگیر خداوند» در جهان آفرینش به‌منظور ایجاد یک کل یکپارچه، متعادل و هماهنگ است (هبری، ۲۰۰۶: ص ۲۴۳ - ۲۴۵).

او برابری جنسیتی را محور بررسی‌های خود قرار می‌دهد. او گرایش تفسیر سنتی را مردسالارانه می‌داند. از دیدگاه او اکنون شهروندان جهان اسلام خواهان میزان کامل دموکراسی اسلامی هستند که به‌موجب وحی الهی استحقاق آن را دارند و برابری جنسیتی در قلمرو خانواده راهبرد مهمی محسوب می‌شود (هبری، ۱۹۸۲-۲۰۰۰: ص ۶۱). عزیزه هبری قرآن را به‌مثابه یک کل منسجم و نظام‌مند تلقی می‌کند و بر رویکردهای فقهی و حقوقی نسبت به آیات تسلط دارد (بدره، ۱۴۰۰ ش، ص ۹۵).

هبری معتقد است در قرآن هیچ مبنایی برای پیش‌فرض‌های پدرسالارانه یا تفسیری مستبدانه و برتری‌جویانه وجود ندارد (هبری، ۲۰۰۶: ص ۶۶). بدین گونه که برخی از آن‌ها را رد کرده، برخی دیگر را تعدیل و اصلاح می‌کند. از دیدگاه هبری، جهان‌بینی قرآنی شبکه‌ای از اندیشه‌هاست که با توحید آغاز می‌شود و در جنبه‌های مختلف تعالیم قرآن از خلقت و ماهیت هستی تا اخلاق، روابط اجتماعی و تجارت و قانون اساسی نفوذ می‌کند. در روش‌های تفسیری سنتی عموماً مراد الهی بر اساس یک آیه و یا تعدادی از آیات که سیاق واحدی دارند، بیان می‌شود و جهان‌بینی جامع و منسجم قرآن نادیده گرفته می‌شود. در روش کل‌گرایانه قرآن جهان‌بینی واحدی وجود دارد که آن را شبکه‌ای یکپارچه از ایده‌ها می‌سازد، به‌طوری‌که هر آیه را نمی‌توان بدون ارجاع به دیگر آیات به‌درستی درک کرد. با آنکه این روش یک روش جدید نیست و سابقه تاریخی دارد، اما می‌تواند برای خوانش جدید به نفع عدالت و برابری‌طلبی برای زنان بهره‌برداری شود (هبری، ۲۰۰۶: ص ۲۳۸).

اسماء بارلاس خوانش زنانه‌نگر از آیات قرآن کریم را از طریق تفکیک میان

گرایش تفسیری محافظه کارانه از آیات قرآن کریم و گرایش تفسیر انتقادی از آن به پیش می‌برد. او از منظر روشی معتقد است که قرآن کریم به‌عنوان یک کل مطالعه شود و آیات محکم معیار فهم آیات متشابه قرار گیرد (بدره و موسوی، ۱۳۹۶: ص ۷۱).

بارلاس روش‌شناسی خود را گرایش تفسیر انتقادی می‌داند. او اصول و گام‌هایی برای اجرایی شدن این گرایش پیشنهاد می‌دهد و معتقد است نمی‌توان ادعای «انحصار» یک معنا برای واژه‌های قرآنی داشت. لذا لازم است پس از تجزیه و تحلیل نظام‌های نشانه‌شناختی، معنایی و زبانی موجود در آیات، معانی عام و خاص بازشناسی شوند. اصل کل‌گرایی متنی را مستند به خود قرآن می‌داند و اذعان می‌دارد که قرآن معیارهای روش‌شناختی خاصی را برای خوانش خود به ما ارائه می‌دهد که بر اصل کل‌گرایی متنی، جستجوی بهترین معانی و استفاده از استدلال تحلیلی در تفسیر تأکید دارد (بارلاس، ۲۰۰۸، ۶۳ - ۶۴).

درنهایت لازم است خوانش‌های درست از نادرست پالایش شده و خوانش‌های نادرست نفی شوند؛ بنابراین ضروری است تا تفسیر آیات قرآنی بر محور عدل الهی صورت پذیرد و با جهان‌بینی قرآنی سازگاری درونی داشته باشد (بارلاس، همان: ۱۷ - ۱۸).

### ۲-۳. قرائت تاریخ‌مند از آیات

خوانشگران زنانه‌نگر، با تکیه بر مبنای بافت‌مندی تاریخی، برخی از آیات قرآن به‌ویژه درباره جنسیت و زنان را در گام نخست با استفاده از هرمنوتیک، بافت‌شناسی می‌کنند و سپس آیه موردنظر را از منظر تاریخی بافت‌مند می‌سازند و درنهایت از آن‌ها خوانش‌ها و تفسیرهای تاریخ‌مند ارائه می‌دهند.

هدف آن‌ها این است که با این مبنا و روش، از تفاسیر جزئی‌نگرانه‌هایی یافته و به خوانش کل‌نگرانه و ناظر به روح کلی قرآن برسند و از طریق آن برابری جنسیتی را در چارچوب قرآن اثبات کنند. بافت‌مندسازی تاریخی به آیات قرآن به‌عنوان یک روش عبارت است از: «پژوهش مناسبت نزول وحی یک آیه، تمییز میان آیات توصیفی و انشائی قرآن، تمییز میان آیات جهان‌شمول و خاص و تعیین موقعیت‌های تاریخی که بستر وحی را در عربستان سده هفتم و تفسیرهای بعدی از

قرآن شکل دادند» (هدایت‌الله، ۱۴۰۰، صص ۲۰۷ - ۲۰۹).

آمنه ودود معتقد است که قرآن آخرین چارچوب وحی کلامی خداوند است، اما آخرین امکان خودافشایی الله متعال و آخرین امکان بیان اراده الهی نیست، بلکه قرآن روزنه‌ای است برای نگریستن از طریق آن. دروازه‌ای است به سوی امکانات بی‌نهایتی که بشریت را به سوی تداوم رشد معنوی و اجتماعی رهبری می‌دهد و باید از آن عبور کرد (ودود، ۲۰۰۸، ص ۱۹۷). این بدان معناست که گستره احکام قرآنی محدود به زمان، مکان و انسان‌های خاص در بسیاری از موارد است و نمی‌توان تمامی احکام و فرمان‌های آن را در همه زمان‌ها و زمینه‌ها و نسل‌ها و عصرها، عملی کرد.

آمنه ودود با الهام از روش پیشنهادی فضل‌الرحمن، حرکت از وضع موجود و زمان حاضر به زمان نزول قرآن و سپس بازگشت به زمان حاضر (فضل‌الرحمن، ۱۳۹۸، ص ۱۲) بیان می‌دارد که تمامی آیات قرآن که در مقطع زمانی خاصی از تاریخ و در چهارچوب اوضاع و شرایط عام و خاصی نازل شده است، متناسب با آن اوضاع و شرایط بیان شده‌اند، هرچند پیام به آن زمان یا آن اوضاع تاریخی محدود نمی‌شود و باید در همان زمینه فهم شوند. آمنه ودود به خوانش کل‌گرایانه در کتاب قرآن و زن باور دارد و موضوع زن در پرتو کلیات قرآن و اصول عمده آن با در نظر داشت روش کل‌گرایانه مطالعه می‌کند و کلیشه‌های مردانه در تفسیر را کنار می‌گذارد (ودود، ۱۳۹۵، صص ۴۱ - ۴۳)؛ اما در کتاب جهاد جنسیتی باور او دگرگون شده است و بیان می‌دارد که خوانش کل‌گرایانه مانع آن نمی‌شود که قرآن دارای عدم انسجام و به‌ویژه تبعیض درباره زنان نباشد. او با صراحت بیان می‌کند با این وجود، تبعیض جنسیتی در قرآن کریم وجود دارد. هرگونه تبعیض جنسیتی که در آیات و کلمات قرآن وجود دارد، بازتابی از بافت تاریخی وحی قرآنی است (ودود، ۲۰۰۸، ص ۲۰۵)؛ بنابراین، فقط به مردم همان زمان اختصاص داشت و از احکام خاص و تاریخ‌مند قرآن است، نه احکام جهانی و عام قرآن. همان‌گونه که بردگی احکام خاص و تاریخ‌مند بود، احکام جنسیتی قرآن که مبتنی بر برابری جنسیتی نیست، نیز چنین است (همان، ص ۱۹۳).

بارلاس تصریح می‌کند که تفسیر محدودکننده و ظالمانه، از عدم تاریخی‌سازی

آموزه‌های قرآن و نخواندن متن به‌عنوان «یک کل» سرچشمه می‌گیرد؛ بنابراین، در خوانش او، اصل اساسی این است که باید بین آموزه‌هایی که مختص اعراب در زمان نزول بودند (خاص) و اصول جهانی (عام) که به معنای انتقال آن‌ها به همه زمان‌ها و مکان‌هاست، تفاوت و تمایز قائل شویم (بارلاس، ۲۰۱۹، ص ۱۹۵-۱۹۶). بر اساس دیدگاه هبری نیز، با تغییر شرایط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، ممکن است ضرورت‌های جدیدی ظهور کنند که نیازمند بازنگری در بعضی از احکام و موازین شرعی و تاریخ‌مند دانستن آن‌ها باشد.

هبری بیان می‌کند که دیدگاه اصلی مردسالاری که برتری مردان بر زنان را فرض می‌کند، در طول تاریخ موجب تحریف درک فقها از متن قرآن شده و آن‌ها را به سمت توسعه فقهی ظالمانه و مردسالار سوق داده است. ظلم به زنان نتیجه نفوذ منطق شیطانی در قوانین مسلمانان و تحریف عقاید دینی آنان است. باید توجه داشت که این اجتهادها محصول زمان و مکان (تاریخی و فرهنگی) خاص خود بوده‌اند و به‌واسطه تغییرات عمده در آگاهی بشری از آن زمان، نیاز به بازنگری دارند (هبری، ۲۰۰۰، رک: ص ۵۴-۶۹).

### ۳-۳. پارادایم توحیدی (ایدئولوژی توحیدمحور)

استفاده خوانشگران زنانه‌نگر از طرح‌واره توحیدی نسبت به استفاده آن‌ها از دیگر راهبردهای متنی، نشان از حرکتی تازه و نوآورانه دارد، چرا که طرح‌واره توحیدی اغلب برای بیان رابطه کلی میان انسان و وحی الهی استفاده شده و بسیار کمتر برای هر نوع مداخله مستقیم و جهت‌دار در فهم آیات و واژگان ویژه قرآن توسط دیگران به کار رفته است. این خوانشگران برای ایجاد اصول جدید خوانش زنانه‌نگر از قرآن از نظریه‌ای مرکزی در اسلام یعنی توحید استفاده کرده‌اند تا ادعای خویش مبنی بر مساوات زن و مرد و تفاسیر بازبینی‌شده‌شان از قرآن را اثبات کنند. طرح‌واره قرآنی را به کار می‌گیرند تا ثابت کنند تعیین مردان به‌عنوان مافوق زنان شرک است (هدایت الله، ۱۴۰۰، ص ۱۴۷).

چگونگی حفظ روابط مبتنی بر برابری و کنش متقابل میان زنان و مردان در امتداد یک محور افقی، اصلی‌ترین پرسشی است که انگیزه آمنة ودود را در ارائه طرح‌واره توحیدی به‌مثابه طرح‌واره‌ای جدید و تحولی پارادایمیک در تفسیر قرآن و

به‌خصوص خوانش‌های زنانه‌نگر از آیات قرآن توجیه می‌کند (ودود، ۲۰۰۸، ص ۲۷).

ودود معتقد است که توحید، به‌عنوان یکی از بنیادین‌ترین اصول قرآنی، نه‌تنها تجلی وحدت الهی است، بلکه مبنایی برای تنظیم روابط انسانی در ابعاد اجتماعی، اخلاقی و متافیزیکی محسوب می‌شود. قرآن، تمامی موجودات را در سیستمی از زوجها ترسیم می‌کند، زوج‌هایی که برخی مکمل و برابر هستند، مانند زن و مرد و برخی دیگر در تقابل متقابل قرار دارند، مانند شب و روز. در این میان، خداوند به‌عنوان نیروی متعال، فراتر از این دوگانگی‌ها قرار گرفته و تعادل و هماهنگی میان زوجها را برقرار می‌سازد. این تحلیل الهام گرفته از دیدگاه‌های مارتین بوبر است که او دو نوع رابطه را از یکدیگر متمایز می‌کند:

رابطه «من-تو»: رابطه‌ای متقابل، محترمانه و بر اساس درک متقابل که با حضور خداوند در محور آن متعادل می‌گردد.

رابطه «من-آن»: رابطه‌ای ابزاری و غیرمتقابل که در آن فرد دیگران را به‌عنوان وسیله‌ای برای اهداف خود می‌بیند (بوبر، ۱۹۵۸، ص ۷).

ودود اذعان می‌دارد که خداوند با حضور خود در رابطه «من-تو»، موجب تثبیت احترام و فهم متقابل بین زوجها می‌شود و از زوال روابط انسانی جلوگیری می‌کند.

رابطه «من-آن» با محوریت قدرت و کنترل، مصداقی از شرک در روابط انسانی است، چراکه در آن حضور خداوند حذف می‌شود و یا اینکه نادیده گرفته می‌شود و از طرفی انسان به‌جای تمرکز بر یگانگی و عدالت الهی، به خودمحوری و سلطه‌گری روی می‌آورد.

ودود معتقد است که برای جلوگیری از شرک در روابط انسانی، باید خداوند را به‌عنوان محور اصلی تعاملات در نظر گرفت. از دیدگاه توحیدی، هرگاه انسان‌ها از یاد خداوند غافل شوند، روابطشان به‌سوی نابرابری، سلطه و شرک عملی سوق پیدا می‌کند. این نوع شرک می‌تواند در اشکال مختلفی مانند استثمار، ظلم یا سلسله‌مراتب اجتماعی بروز کند. از این‌رو، بازگرداندن خداوند به‌عنوان عنصر متعالی در روابط، ضامن حفظ توحید و جلوگیری از هرگونه شرک است.

بر اساس این ایده ودود، روابط انسانی زمانی از محور توحیدی منحرف می‌شوند و به شرک نزدیک می‌گردند که خداوند به‌عنوان عنصر سوم در روابط انسانی حضور نداشته باشد، این روابط به‌نوعی نابرابری، ظلم، یا حتی سلسله‌مراتب قدرت میان افراد تبدیل می‌شود. از دیدگاه توحیدی، چنین وضعیتی می‌تواند مصداقی از شرک باشد، چراکه انسان به‌جای توجه به محوریت خداوند، خود یا دیگری را در جایگاه قدرت مطلق قرار می‌دهد.

توحید نه‌تنها به معنای یگانگی خداوند است، بلکه بر تعادل و برابری در خلقت نیز تأکید دارد. وقتی این برابری در روابط انسانی نادیده گرفته شود و یکی بر دیگری تسلط پیدا کند، نوعی انحراف از اصل توحید رخ می‌دهد. این همان چیزی است که ودود از آن به‌عنوان نقض «پارادایم توحیدی» یاد می‌کند و درنهایت به‌نوعی شرک اجتماعی-اخلاقی منجر می‌شود (ودود، ۲۰۰۸: ص ۳۰-۳۱).

ایده اساسی که در پارادایم توحیدی ارتقاء داده می‌شود، ساختن یک منطق اخلاقی اسلامی برای روابط متقابل میان زنان و مردان در همه گستره‌های جامعه اعم از کارکردها، نقش‌ها و زمینه‌های خانوادگی، سیاسی و معنوی است. این ساختار متقابل بازتابی از توحید (وحدت خداوند)، اصل مقدس‌نهایی اسلام است. ودود، با معرفی پارادایم توحیدی می‌نویسد: همان‌گونه که زن و مرد در مرتبه آفرینش با هم برابر هستند، باید در عالم بشری نیز باهم برابر باشند. بدین ترتیب احکامی که در قرآن امتیازی برای مرد قائل شده باشد را تبعیض‌آمیز می‌خواند (ودود، ۲۰۰۸: ص ۲۳).

آمنه ودود در کتاب جهاد جنسیتی، با تغییر روش‌شناسی تفسیر خود به پارادایم توحیدی، به این باور است که به دلیل اینکه آیه ۳۴ سوره نساء ظرفیت مناسبی برای سوءاستفاده در قالب تداوم خشونت علیه همسران و پیامدهای زیان‌بار برای زنان دارد و از طرفی با توجه به واقعیت زیسته زنان، او مجبور است امکان تأویل برخی آیات صریح قرآن و مداخله متنی را بررسی کند. او در مباحث خود در نه گفتن به متن قرآن تا حدودی از آثار خالد ابوالفضل هم کمک گرفته است. ابوالفضل در کتابش به نام سخن گفتن از جانب خدا: قانون اسلامی، اقتدار و زن (۲۰۰۱) از آخرین گزینه ممکن برای «مخالفتی اعتقادمدار» بحث می‌کند، در

مواقعی که خواننده دچار بحران ناشی از بن‌بست اخلاقی در متن قرآن می‌شود (هدایت‌الله، ۱۴۰۰، ص ۱۸۱). در این صورت او در گام نخست بررسی جامع تفاسیر قبلی را پیشنهاد می‌کند و نشان می‌دهد که در طول تاریخ، همه در قرآن از طریق تفسیر، مداخله متنی داشته‌اند.

بارلاس بیان می‌کند ادعای قرآن مبنی بر برتری و یگانگی خداوند دلایل دینی قانع‌کننده‌ای برای رد جنسیت دار بودن خداوند فراهم می‌کند. پس هر تفسیری که مستقیم یا غیرمستقیم بگوید و یا به‌طور ضمنی دلالت کند که خداوند مذکر یا شبه مذکر است، شرک به حساب می‌آید. او معتقد است که مذکر انگاری خداوند مرحله اول در ایجاد سلسله مراتبی است که در آن مردان خودشان را پایین‌تر از خدا و بالاتر از زنان قرار دهند و تلویحاً به این معناست که پیوستاری نمادین و گاهی واقعی بین سلطه خداوند بر انسان و سلطه مردان بر زنان وجود دارد (بارلاس، ۲۰۱۹، ص ۱۰۶). او در گرایش تفسیر انتقادی خود بیان می‌کند به دلیل این اصلی که خداوند ظلم و ستم را دوست ندارد و بر مبنای آن باید از آیات قرآن خوانشی مبتنی بر برابری جنسیتی صورت گیرد.

این اندیشمندان استدلال می‌کنند که پیوند اقتدار مردانه با اقتدار خداوند نقض حاکمیت خداوند است و معادل شرک به حساب می‌آید.

#### ۴. روش‌شناسی محمدحسین فضل‌الله در تفسیر آیات

از منظر او چندین اسلوب برای تفسیر قرآن وجود دارد. یکی تفسیر لغوی یا بیانی است (فضل‌الله، ۱۴۲۱ ق: ج ۶، ص ۴۰۶)، دیگری تفسیر قرآن با قرآن که از منظر او کارآمدترین روش تفسیری است، چرا که دلالت یک آیه با تمسک به سیاق آیه دیگر مشخص می‌شود یا اینکه در قرآن تشابهات وجود دارد و با محکمت تفسیر می‌شود. این روش به‌ویژه در تفسیر موضوعی بسیار کارآمد است (فضل‌الله، همان: ج ۱، ص ۲۳۷). تفسیر قرآن با روایت، اسلوب دیگر تفسیری است که با مشکل اسانید روایات و انسجام مضمون روایت با مضمون آیه مواجه است (فضل‌الله، ۲۰۰۹: ص ۱۳۲، فضل‌الله، ۱۴۲۱: ج ۱۵، ص ۴۶۲). علامه فضل‌الله، ترکیب دو روش تفسیر ترتیبی و موضوعی را مناسب‌تر می‌داند و کتاب من وحی القرآن را تفسیری با همین روش معرفی می‌کند (فضل‌الله، همان: ج ۳۶، ص ۴۲۹).

فضل‌الله روش تفسیری خود را «اسلوب الاستیحاء القرآنی» نامیده است؛ بدین معنا که قرآن کریم هنگامی که درباره قومی نازل می‌شود، فقط برای آن قوم منحصر نمی‌ماند؛ در صورتی که منحصر به آن قوم بماند، با مرگ آن قوم، قرآن نیز می‌میرد، در حالی که قرآن تا روز قیامت پویا و زنده است. در نتیجه وقتی قرآن درباره حرکت امت‌های پیشین از منظر تجارب پیروز و شکست خورده آنان، سخن می‌گوید و نقاط قوت و ضعف آنان را بیان می‌کند، باید از آن آیات رهنمود اخذ گردد. آن آیات باید در مسائلی که به شکل جدید درباره نسل‌های بعدی، مربوط به جنگ و صلح، فساد و اصلاح اجتماعی و سنت‌های خداوند در جهان پدید می‌آید، استیحاء و به‌روزرسانی شود (فضل‌الله، ۱۴۲۱ ق: ج ۱۰، ص ۱۰۵).

تأکید علامه بر گرایش تفسیر پویا و روزآمد است، بدین معنا که قرآن نباید به‌عنوان کتابی خوانده شود که فقط معنای لغوی دارد، بلکه باید با خوانش پویا و روزآمد اسلامی خوانده شود، تفسیر روزآمد از قرآن باید به‌گونه‌ای باشد که در زندگی جنبش و تحرک پدید آورد (فضل‌الله، همان: ج ۱، ص ۲۳۵).

فضل‌الله گرایش تفسیر سنتی درباره زنان را نقد می‌کند. از دیدگاه او، گرایش سنتی تلاش می‌کند تا با ملاحظه بعضی احادیث، قرآن را برخلاف ظاهرش تأویل کند، یعنی تأویل قرآن برخلاف ظاهر آن، به نفع حدیثی که به لحاظ سند و محتوا قابل نقد است. در نتیجه نگرش سنتی به نفع مرد، زن را صرفاً نمادی برای امور جنسی می‌داند و شأن انسانی زن را ناچیز می‌شمارد (فضل‌الله، ۱۳۸۹ ش: ص ۲۴). او از یک منظر به خوانش زنانه‌نگر نیز باورمند است، زیرا او به اجتهاد زن و مرجعیت زن قائل است و تقلید از زن را جایز می‌داند (فضل‌الله، ۱۴۲۱: ج ۱۵، ص ۵۵۴). معتقد است که در این خوانش باید پس از مراحل منطقی تفسیر، اصل عدالت رعایت شود و برداشت ظالمانه‌ای از آیات قرآن نشود (فضل‌الله، همان: ص ۲۳).

## ۵. گستره معنایی قوامیت از دیدگاه خوانش‌های زنانه‌نگر

در تاریخ معاصر، آیه ۳۴ سوره نساء در میان مفسران سنتی، مفسران قرآن‌محور اجتماعی و خوانش‌های زنانه‌نگر مورد بحث و بررسی قرار گرفته و به‌عنوان موضوعی سؤال‌برانگیز باقی مانده است. این امر نشان‌دهنده پیچیدگی و تنوع

تفسیرها درباب این آیه و مسائل مرتبط با قوامیت و حقوق و مسئولیت‌های زن و مرد در خانواده است.

ودود، قوامیت را به معنای مسئولیت و مدیریت مفهوم‌سازی کرده است. وی با استناد به ترجمه انگلیسی قرآن از پیکتال (پیکتال، ۱۹۷۷ م: ج ۴، ص ۳۴) و تفسیر زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ج ۱، ص ۵۰۶) قوام را «مسئول» معنا می‌کند و قوامیت را به معنای مسئولیت می‌داند. ودود به این باور است که قوامیت فقط در نظام خانواده نیست، بلکه بر کل نظام زندگی اجتماعی و سیاسی مربوط است. مردان باید از این ویژگی به خاطر ایجاد جامعه مشارکتی استفاده کنند (ودود، ۱۳۹۵: ص ۱۳۳).

او بیان می‌کند که حرف «ب» در «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ»، از نگاه تفسیری، خصوصیات یا محتوای جمله قبلی (ودود، ۱۳۹۵: ص ۱۳۱) یا بر اساس نگاه فقهی، علت حکم را بیان می‌کند. «فَضَّلَ اللَّهُ» به معنای «برتری» است. برتری در قرآن کریم به معنای برتری انسان بر سایر مخلوقات، برتری برخی پیامبران بر برخی دیگر و برتری مردان بر زنان آمده است. این برتری مطلق نیست، بلکه در کاربرد قرآنی، یک رجحان نسبی است و با «درجه» تفاوت دارد. برعکس آن، فضل با انجام اعمال خاصی حاصل نمی‌شود، تنها خدا مالک آن است و آن را به هر کس که بخواهد عطا می‌کند. دیگران مالک آن نیستند و نمی‌توانند دهندگان فضل باشند بلکه تنها می‌توانند دریافت‌کنندگان فضل خداوند متعال باشند. فضل برای دریافت‌کنندگان، وسیله آزمایش است (همان: ص ۱۳۱).

آمنه ودود در کتاب جهاد جنسیتی، با تغییر روش‌شناسی تفسیر خود به پارادایم توحیدی، به این باور است که آیه قوامیت که به مردان، قیومیت بخشیده است، ناعادلانه است و ظرفیت مناسبی برای سوءاستفاده در قالب تداوم خشونت علیه همسران و پیامدهای زیان‌بار برای زنان دارد؛ به همین دلیل به آن «نه» می‌گوید (ودود، ۲۰۰۸، ص ۲۴).

او معتقد است، با مداخله زنان در فرآیند تفسیر، مبتنی بر روح کلی قرآن یعنی عدالت و کرامت کامل انسانی زنان، می‌توان به برخی از آیات قرآن نه گفت. از این منظر «نه گفتن» در برابر احکام جنسیتی نابرابرانه قرآن که بازتابی از بافت تاریخی

وحی قرآنی بوده، مسیری به سوی رشد و معنویت بیشتر را ترسیم می‌نماید. وی «نه گفتن» خود به متن را غیراسلامی و بدعت‌آمیز نمی‌داند و آن را در زمینه اجتماعی، فرهنگی و فلسفی پساوحی به‌عنوان خوانش پسامتن قابل قبول می‌داند و از طریق اسلام به‌مثابه تسلیم شدن متعهدانه آن را توجیه می‌کند (ودود، ۲۰۰۸: ص ۱۵۶).

هبری به مسئله قوامیت توجه جدی دارد و تلاش می‌کند تا از آن تفسیر عادلانه و مطابق با برابری جنسیتی ارائه کند. او قوامیت را مشورت و مراقبت معنا می‌کند. وی قوامیت مرد بر زن را یک جایگاه مشورتی و مراقبتی می‌داند (هبری، ۲۰۰۰ م: ص ۶۴). او با ترجمه قوامیت، به صیانت‌بخشی و نگاه‌بانی مردان بر زنان که بیان می‌کند در اغلب فرهنگ‌های لغت قدیم رایج است؛ مخالف است، زیرا او مفهوم اساسی آیه را حمایت‌گری و هدایت‌گری اخلاقی می‌داند. او بر این باور است که هیچ‌کس حق مشورتی اجبارگونه برای یک زن خودکفا و خودحمایتگر ندارد (هبری، ۲۰۰۶ م: صص ۲۱۷ و ۲۱۸).

از نظر وی مرد تنها در صورت دارا بودن دو شرط، می‌تواند برای همسر خویش، مقام مشورتی و مراقبتی داشته باشد: اول این‌که بتواند حامی مالی همسر باشد. به‌عبارت‌دیگر، اگر مسئولیت مالی او را بر عهده نمی‌گیرد، حق ندارد با مشاوره ناخواسته در امور او دخالت کند. دوم اینکه، مرد باید دارای ویژگی‌هایی همچون ذکاوت مالی و تخصص در امور مالی باشد که زن برای رسیدن به یک تصمیم خاص نیاز به آن دارد و فاقد آن است. در صورت فقدان صلاحیت‌های مذکور، مرد قوامیت خود را از دست می‌دهد. وی می‌افزاید قرآن کریم در جهانی نازل شد که بسیار مردسالار بود و همچنان این مردسالاری ادامه دارد، بنابراین، برای حمایت از زنان باید اقدامات مناسب صورت گیرد. دو شرط فوق در حقیقت یک محدودیت بر رویه حقوقی جامعه مردسالار بوده و نه ایجاد و تأسیس حقوق جدید برای مردان (هبری، ۲۰۰۰ م: ص ۶۴ - ۶۶).

از نظر هبری دیدگاه فقهای سنتی این است که شرط نخست یعنی توانایی دادن نفقه باید در عمل اجرا شود. شرط دوم همیشه برآورده شده است زیرا خداوند مردان را از منظر جنسیتی بر زنان در قدرت بدنی و عقلی برتری داده است. پس از

منظر آنان مرد همیشه رئیس خانه است. واقعیت این است که این تعریف برخاسته از پیش‌فرض پدرسالارانه یا تفسیر مستبدانه و برتری‌جویانه مردان بر زنان است و رویکرد نو پدرسالاری نیز ادامه‌دهنده آن است (همان: ۶۴ - ۶۶). بنابراین هبری اصل قوامیت مشروط در قرآن کریم را یک اقدام مثبت برای حفاظت از زن و امری عادلانه می‌داند؛ اما تفسیر مردسالارانه که فقها از آن ارائه کرده‌اند و قوامیت را به جنسیت مرد مربوط دانسته‌اند، برداشتی برخلاف برابری جنسیتی و ناعادلانه است.

هبری و ودود عدالت خانوادگی را در پیوند مفهومی با موضوع نظم در آفرینش الهی تعریف می‌کنند، از منظر آنان همان‌گونه که در خلقت و طبیعت نظم عادلانه برقرار است، در روابط زن و مرد و به‌طورکلی در روابط بشری باید نظمی عادلانه برقرار باشد.

ودود هدف عدالت در اسلام را ایجاد نظم اجتماعی عادلانه برشمرده است (ودود، ۲۰۰۸ م: ص ۱۹). از منظر او عدالت، یک مفهوم پویا است که در سیر تحولات تاریخی به‌ویژه در زمینه مطالبه عدالت برای زنان مورد توجه قرار گرفته است (همان: ۴۶). او نظم اجتماعی عادلانه را ضد نظم مردسالارانه و زن‌سالارانه می‌داند. از نظر او نظم اجتماعی عادلانه از نظمی است که مشارکت اجتماعی عادلانه مبتنی بر برابری زن و مرد در تمام عرصه‌های زندگی خانوادگی و اجتماعی فراهم آید (ودود، ۱۳۹۵ ش: ص ۱۷۴).

بارلاس مفهوم قوامیت را یک مفهوم مراقبتی محض می‌داند (بارلاس، ۲۰۱۹ م: ص ۲۱۳ - ۲۱۶). از نظر او قوامیت به معنای مراقبت نیکو است. او بر اساس یک نقل از رفعت حسن، قومون را از نظر زبانی به معنای «نان‌آوران» یا «کسانی که وسیله حمایت یا امرارمعاش را آماده می‌کنند» نیز تفسیر می‌کند؛ اما وی این تفسیر که شوهران را حاکم بر همسر یا حداقل به‌عنوان سرپرست خانواده معرفی می‌کند، نمی‌پذیرد چرا که آن را متضاد با این آموزه قرآنی که «مردان و زنان مسلمان اولیاء یا حافظ یکدیگر هستند» می‌داند (همان: ص ۲۱۳ - ۲۱۵).

او دیدگاه یوسف علی که علت قوامیت مردان بر زنان را قدرت برتر مردان می‌داند (پیکتال، ۱۹۷۷ م: ص ۱۹۰) را نمی‌پذیرد، بلکه تفسیر اسد را که علت آن

را توزیع متفاوت و غیرمساوی نعمت‌ها برای انسان‌ها می‌داند ترجیح می‌دهد. از نظر او تفسیر «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ...» اشاره به توزیع نابرابر نعمت‌های خدا بین مردان دارد زیرا روشن است که همه مردان «نعمت‌های» یکسانی ندارند و قطعاً همه مردان از همه زنان «نعمت» بیشتری ندارند و این یک نعمت مالی است. پس قوامیت مردان بر زنان فقط از طریق منابع مالی است، نه از طریق قدرت، فضیلت، هوش و صفاتی دیگر که مفسران سنتی باورمند به اعطای آن به مردان هستند تا بر زنان حکومت کنند (بارلاس، ۲۰۱۹: ص ۲۱۳ - ۲۱۴).

بارلاس عدالت خانوادگی را مفهومی مخالف ستمگری و یکجانبه‌گرایی در رابطه زن و مرد تعریف می‌کند. نسبت خاص میان «عدالت» و «برابری» از این منظر شایان توجه است؛ این خوانش‌ها تأکید زیادی بر عدالت به‌مثابه برابری دارد و خواهان یک جامعه مشارکتی از زنان و مردان بر اساس برابری است (بارلاس، همان، ص ۱۷؛ ودود ۲۰۰۸ م: ص ۴۶؛ هبری، ۲۰۰۶: ص ۲۴۳ - ۲۴۵). بارلاس عدالت را در گستره روابط انسانی به احترام به حقوق متقابل انسان‌ها، بی‌طرفی و انصاف ورزی و در گستره اوصاف الهی به بی‌طرفی خداوند و اجتناب از اوامر و نواهی سوگیرانه مبتنی بر جنسیت تعریف کرده است (بارلاس، ۲۰۱۹: ص ۱۵ - ۱۷).

موضوع مهم دیگر، نسبت عدالت با برابری است. از دیدگاه هبری، عدالت در نظام روابط انسانی تا حد زیادی از طریق توجه به اصل برابری تجلی می‌یابد. در واقع سلسله‌مراتب ناعادلانه در روابط انسانی برآمده از نوعی منطق ابلیسی نابرابری‌طلب است (هبری، ۲۰۰۶ م: ص ۲۴۷). هرچند ودود در برخی آثار خویش به تفاوت «عدالت» و «برابری» اشاره کرده و بر این باور است که نمی‌توان عدالت و برابری را در سطوح گوناگون اخلاقی، اجتماعی و سیاسی یکسان ترسیم کرد (ودود، ۱۳۹۵: ص ۱۷۳)، اما در کتاب جهاد جنسیتی، یک مبارزه برابری‌طلبانه را در پیش گرفته و خواهان مشارکت برابر زن و مرد در یکایک عرصه‌های زندگی است (ودود، ۲۰۰۸ م: ص ۳۱).

## ۶. گستره معنایی قوامیت از دیدگاه سید محمدحسین فضل‌الله

به‌رغم تنوع خوانش‌های زنانه‌نگر از دایره مفهومی قوامیت، از منظر محمد حسین فضل‌الله، قوام به معنای کسی است که امور دیگران را مدیریت می‌کند. از آنجایی که زندگی خانوادگی نیازمند مدیریت همه جانبه است، ایشان قوامیت را مدیریت، رعایت و تسلط بر امور خانواده معنا می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۳۹ ق: ج ۲، ص ۳۱۱). علامه در تعبیر (بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ)، «بعض» نخست در آیه را به معنای مردان و «بعض» دوم به معنای زنان می‌داند. قید (وَ بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) را نافی قوامیت زنان بر مردان تفسیر می‌کند، بنابراین، به این نتیجه می‌رسد که مسئله انفاق در قلمرو خانواده به شکل انحصاری اختصاص به مردان دارد (فضل‌الله، ۱۴۲۱: ج ۳، ص ۳۸۹). و حکم آیه، قیومیت در قلمرو حیات خانوادگی به معنای مدیریت و رعایت (فضل‌الله، ۱۴۳۹ ق: ج ۴، ص ۱۹۶) و اشراف امور زنان (فضل‌الله، ۱۴۳۹ ق: ج ۲، ص ۳۱۱) بدون دیکتاتوری، استبداد و برتری‌جویی می‌باشد (فضل‌الله، ۱۴۲۱ ق: ج ۱۵، ص ۴۷۷).

از منظر فضل‌الله، قوامون به معنای کسانی است که امر دیگران را مدیریت می‌کنند، زندگی خانوادگی نیز نیازمند مدیریت و رعایت است (فضل‌الله، ۱۴۳۹، ج ۲، ص ۳۱۱). از منظر او قوامیت به معنای دیکتاتوری، استبداد و برتری‌جویی نیست، بلکه به معنای مدیریت زندگی خانوادگی است (فضل‌الله، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص ۴۷۷).

او به این باور است که اسلام برای مرد امتیاز داده که برخاسته از ویژگی‌های ذاتی اوست که برای او قدرت حرکت بیشتر را داده است، بر این اساس تکلیف مالی نفقه خانواده را بر عهده او قرار داده است. این به خاطر نظم‌بخشی به قانون خانواده است تا مدیریت حیات خانوادگی از توازن بیشتر برخوردار باشد، زیرا در صورتی که بر زن این تکلیف را وضع می‌کرد، برخلاف آفرینش سرشت بدنی او و یک نوع فشار مضاعف بر او در کنار تحمل بار مادری مانند بارداری، شیردهی و ... می‌بود (فضل‌الله، ۱۴۳۹، ج ۲، ص ۳۱۱).

او معتقد است که الله متعال قوامیت را در قرآن به شکل اختصاصی برای مردان بیان کرده است و این به معنای برتری مردان بر زنان به دلیل برخی از عناصر

تکوینی است.

علامه به طور کلی قیومت در قلمرو حیات خانوادگی را به معنای مدیریت و رعایت و استوار در دو مورد می‌داند: برتری مردان بر زنان به دلیل برخی از ویژگی‌های ذاتی نهفته در آفرینش آنان و انفاق مالی مردان بر زنان در گسترده خانواده (فضل‌الله، ۱۴۳۹، ج ۴، ص ۱۹۶).

در توضیح بیشتر باید گفت که مدیریت مرد در حیات خانوادگی از آن روست که خانواده به مثابه یک نهاد به رسمیت شناخته شده است، ناگزیر باید مدیری داشته باشد که نفقه دادن را به عهده بگیرد و امر مدیریت نهاد را به عهده گیرد. لذا مرد مسؤلیت نهاد خانواده را تحمل می‌کند، زن توانایی آن را به صورت مطلق ندارد، زیرا شرایط او جهت بارداری و شیردهی و ... این توانایی را از او گرفته است، بنابراین، برای او مساعد نیست که به تنهایی مسؤلیت حیات خانوادگی را به عهده بگیرد، بدین ترتیب، قوامیت در دایره نهاد خانواده به عهده مرد است (فضل‌الله، ۱۴۲۲، ص ۱۱۱).

به اعتقاد علامه، خارج از گستره خانواده، مرد هیچ‌گونه قوامیت، رعایت و امتیاز بر زنان ندارد (فضل‌الله، ۱۴۳۹، ج ۲، ص ۳۱۱؛ ۱۴۲۲، ص ۵۴۰). او برداشتی از واژه «سرپرستی» (قوامت) که این سرپرستی را شامل همه چیز می‌داند و مرد را همیشه در درجه اول و سرپرست همیشگی امور زن، نادرست می‌داند (فضل‌الله، ۱۳۸۹، ص ۵۶). علامه برخی از مفسران را که قوامیت را شامل زندگی خانوادگی و غیره دانسته و آن را به عنوان یک علت مستقل برای تفضیل مرد بر زن معرفی می‌کنند، مورد نقد قرار می‌دهد. این مفسران با استناد به آیه‌ای خاص، مدیریت مرد در حوزه‌هایی چون حکومت و قضاء را گونه‌ای از سلطه و هیمنه مرد تلقی کرده و آن را به او اختصاص می‌دهند؛ اما علامه تأکید می‌کند که این استنباط از آیه نمی‌تواند به عنوان یک قاعده کلی برای زندگی اجتماعی و سیاسی در نظر گرفته شود، چرا که دلالت اصلی آیه تنها به مسائل مربوط به زندگی خانوادگی محدود می‌شود و به ابعاد دیگر زندگی اجتماعی اشاره‌ای ندارد (فضل‌الله، ۱۴۳۹، ج ۴، ص ۱۹۶).

پرسش این است که اگر زنی برای زنی نفقه بدهد، آیا بر آن زن قومیت پیدا می‌کند، پاسخ منفی است. به همین‌گونه کسانی که ادعای قومیت مردان بر زنان را در همه‌چیز دارند، دیدگاهشان غیر صحیح است، زیرا این یک قاعده عام نیست که هر مرد - از آن رو که یک مرد است - برای هر زن - از آن رو که زن است - نفقه بدهد، بلکه این اختصاص به حالت زوجیت دارد و نه حالت دیگر (فضل‌الله، ۱۴۲۱، ص ۳۸۹).

از دیدگاه فضل‌الله، ارزش زن و مرد در اسلام برابر است، به این معنا که زن دانشمند، برتر از مرد جاهل است و زن مؤمن برتر از مرد فاسق است، اما زنان در گستره زندگی خانوادگی، وظایف ویژه‌ای دارند که واقعیت زندگی انسانی خواهان آن است، از این روست که: **(الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ)** (فضل‌الله، ۱۴۲۲، ص ۵۴۰). با وجود تغییر فرهنگی در دنیای امروز و مشارکت زن در امور مالی، از نظر علامه فضل‌الله، مدیریت خانواده به دست مرد است (فضل‌الله، ۱۴۲۲، ص ۱۱۱).

#### ۷. ارزیابی و نقد خوانش‌های زنانه‌نگر در پرتو دیدگاه علامه فضل‌الله

یکی از نقدهای عمده به خوانش‌های زنانه‌نگر در تفسیر قرآن این است که این خوانش‌ها به‌طور کلی تفسیرهای مردسالارانه را از اعتبار ساقط می‌کنند. درحالی‌که شایسته است به این نکته توجه کنیم که مباحث مرتبط با زنان، ازجمله برابری جنسیتی و عدالت و قومیت، دغدغه‌های مفسران گذشته (پیشامدرن) نبوده و به همین دلیل این مفسران به‌طور خاص به این سؤالات از متن قرآن پاسخ نداده‌اند. زیست اجتماعی-فرهنگی مفسران در اعصار مختلف تأثیر قابل‌توجهی بر خوانش آن‌ها از قرآن دارد. در برخی زمان‌ها، تسلط مردان بر زنان به‌عنوان یک وضعیت ایده‌آل اجتماعی در نظر گرفته می‌شد و اطاعت زنان از شوهران به‌عنوان یک هنجار فرهنگی نه‌تنها پذیرفته شده، بلکه ممکن است محققان آن زمان به‌عنوان ضامن آرامش و ثبات در خانواده تلقی می‌کردند. در چنین بستر فرهنگی، اصل برابری جنسیتی نه‌تنها به‌عنوان یک هدف اجتماعی در نظر گرفته نمی‌شد، بلکه مفاهیم مربوط به حقوق و آزادی‌های زنان تقریباً مغفول مانده بود.

از سوی دیگر، تأکید فضل‌الله بر به‌روزرسانی تفاسیر قرآن، به دلیل تأثیرپذیری وی از نیازها و مؤلفه‌های اجتماعی وی می‌باشد. این نکته به‌وضوح بیانگر این

واقعیت است که تفسیر قرآن می‌تواند بر اساس تحولات اجتماعی و فرهنگی روز دستخوش تغییر و بازنگری شود.

تحمیل برخی از نظرات ایدئولوژیک به متن وحی، به‌ویژه در زمینه مفهوم قوامیت، نوعی تفسیر به رأی محسوب می‌شود. درحالی‌که قرآن به‌صراحت تمایزاتی را در حیطه خانواده معرفی می‌کند؛ فضل‌الله بر این نکته تأکید دارد که این تمایزات باید در چارچوب فطرت انسان و ارزش‌های مثبت آن و فقط در محیط خانواده در نظر گرفته شوند.

برخلاف آنچه که خوانش‌های زنانه‌نگر در طرح‌واره توحیدی بیان می‌کنند تمایز میان نقش‌ها و وظایف در خانواده و ایجاد سلسله‌مراتب نه‌تنها به معنای برتری یک جنس بر جنس دیگر نیست، بلکه به‌عنوان ابزاری برای حمایت و تقویت ساختار خانواده و بهبود روابط زوجین عمل می‌کند. به عبارتی، این تمایزها مثبت و در جهت حمایت از زنان بوده و هدف آن ارتقاء ارزش‌ها و حقوق انسانی در درون خانواده است.

نقد دیگری بر خوانش‌های زنانه‌نگر این است که آنچه آن‌ها مطرح می‌کنند، تفاسیر انسانی‌ای هستند که نمی‌توان آن‌ها را معادل متن قرآن دانست. در بحث سنت تفسیری، تفاسیر غالباً با توجه به آنچه در تفاسیر متقدم و سنتی بیان شده‌اند، ارائه می‌شوند؛ به عبارتی، این تفاسیر دارای سلسله‌مراتب بوده و در راستای یکدیگر قرار دارند. فضل‌الله به‌ویژه به این نکته توجه دارد و مفهوم قوامیت را در بستر تفاسیر پیشامدرن قرار می‌دهد.

از دیدگاه خوانش‌های زنانه‌نگر، آیه قوامیت به‌عنوان متنی تاریخ‌مند محسوب می‌شود که نیازمند بازخوانی و تفسیر مطابق با شرایط مدرن است. آن‌ها بر این باورند که آیات قرآن همواره نیاز به پردازش فکری انسانی دارند و گویی که آیات نمی‌توانند به نسل‌های بعدی در بافت‌های مختلف مخاطب‌سازی کنند. این دیدگاه، از اعتبار و قابلیت هدایتی قرآن می‌کاهد، چرا که به متن قرآن، به‌عنوان متنی قابل تطبیق با شرایط مختلف نمی‌نگرد بلکه آن‌ها را به تغییر و تحولات فکری وابسته می‌کند.

در ارزیابی خوانش‌های مختلف آیات قرآن به‌خصوص در زمینه خانواده و قوامیت ضرورت دارد که بتوانیم تفسیرهایی ارائه دهیم که هم با اصول دینی و مذهبی همخوانی داشته باشند و هم به نیازهای اجتماعی معاصر پاسخگو باشند. به نظر می‌رسد که از نظر مفهوم لغوی قوامیت و دیدگاه علامه فضل‌الله، خوانش زنانه‌نگر با چند نقد مواجه است:

نخست، هیچ‌کدام آن‌ها از منظر منابع لغوی عرب، معنای آن را جستجو نکرده‌اند. به‌عنوان نمونه ودود با استناد به ترجمه انگلیسی قرآن (پیکتال، ۱۹۷۷ م: ج ۴ ص ۳۴) و تفسیر زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ج ۱، ص ۵۰۶) قوام را «مسئول» معنا می‌کند و تحت تأثیر مودودی قوام را مدیر و قوامیت را مدیریت معنا می‌کند (مودودی، ۱۴۱۷ ق: ج ۴، ص ۱۲۶-۱۲۷، حجاب، صص ۱۹۰، ۱۸۳ - ۲۰۵). هبری قوامیت را مشورت و مراقبت معنا می‌کند (هبری، ۲۰۰۰: ص ۶۴) و به هیچ مرجع و منبع لغوی ارجاع نمی‌دهد. درحالی‌که هر سه آن‌ها تأکید بر اصل چندمعنایی متن قرآنی دارند. رعایت این قاعده آن‌ها را ملزم می‌کند که از معانی گوناگون قوام و قوامیت در لغت عربی استشهاد کنند و پس از آن نظر به سیاق آیه و با اصل قاعده کل‌گرایی یکی از معانی آن را انتخاب کنند. این‌گونه کار تفسیری در آثار آنان مشاهده نمی‌شود.

دوم، همان‌گونه که در تعریف قوامیت گذشت، در محتوای آن نظارت و تدبیر امور نهفته است که در نتیجه امرونی نیز در آن وجود دارد. تعریف ودود که آن را مسئولیت و مدیریت می‌داند، درست است، اما او مفهوم سرپرستی در مدیریت را از آن نفی می‌کند. به‌عنوان نمونه، از دیدگاه فضل‌الله قوام به معنای کسی است که امور دیگران را مدیریت می‌کند. از آنجایی که زندگی خانوادگی نیازمند مدیریت همه‌جانبه است، ایشان قوامیت را مدیریت، رعایت و تسلط بر امور خانواده معنا می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۳۹ ق: ج ۲، ص ۳۱۱). به‌خوبی دیده می‌شود که قوامیت و مدیریت بدون امرونی و بدون نظارت و سرپرستی ممکن نیست؛ بنابراین، نفی سرپرستی از معنای قوامیت، خلاف روح آن است.

سوم، هبری قوامیت را مشورت و مراقبت معنا می‌کند. وی قوامیت مرد بر زن را یک جایگاه مشورتی و مراقبتی می‌داند (هبری، ۲۰۰۰: ص ۶۴). او با ترجمه

قوامیت، به صیانت بخشی و نگاهبانی مردان بر زنان، مخالف است، زیرا مفهوم اساسی آیه را حمایتگری و هدایت‌گری اخلاقی می‌داند. او بر این باور است که هیچ‌کس حق مشورتی برای یک زن خودکفا و خودحمایتگر ندارد (هبری، ۲۰۰۶: ص ۲۱۷ و ۲۱۸). تقلیل قوامیت به مشورت و مراقبت و نهی معنای محافظت و نگاهبانی و نظارت، توسط هبری از منظر معنای لغوی و از منظر دیدگاه فضل‌الله نادرست است، زیرا در قوامیت مدیریت نهفته است که لازمه آن محافظت و نگاهبانی و دیدبانی است.

چهارم، بارلاس مفهوم قوامیت را یک مفهوم مراقبتی محض می‌داند (بارلاس، ۲۰۱۹ م: ص ۲۱۳ - ۲۱۶). تقلیل معنای قوامیت به مراقبت محض و نان‌آوری توسط بارلاس، برخلاف معنای لغوی و دیدگاه فضل‌الله است. در واقع بارلاس با نفی معنای محافظت و نگاهبانی و انتخاب مراقبت با کلمات بازی می‌کند، در حالی که در درون محافظت و نگاهبانی، مراقبت نهفته است.

پنجم، اینکه خوانش‌های زنانه‌نگر هرگونه سلسله‌مراتب را خلاف عدالت و برابری می‌دانند. به‌عنوان نمونه از دیدگاه هبری، عدالت در نظام روابط انسانی تا حد زیادی از طریق توجه به اصل برابری تجلی می‌یابد. در واقع هرگونه سلسله‌مراتب ناعادلانه در روابط انسانی برآمده از نوعی منطق ابلیسی نابرابری‌طلب است (هبری، ۲۰۰۶ م: ص ۲۴۷). در تحلیل قوامیت بیان شد که هرکدام تلاش کردند با مداخله در معنای لغوی و اصطلاحی قوامیت سلسله‌مراتب را از قوامیت مردان بر زنان بزدایند. در حالی که علامه به سلسله‌مراتب مرد و زن در عرصه خانواده معتقد است. به‌طور کلی، قوامیت مرد در حوزه خانواده، باید به‌عنوان نوعی قوامیت عاطفی و حمایتی در نظر گرفته شود که در معنای معاصر به‌طور خاص به تأکید بر مسئولیت‌های عاطفی و اخلاقی اشاره دارد. این نوع قوامیت به معنای کنترل و تسلط نیست، بلکه بیانگر نقش مرد به‌عنوان یک حامی و پشتیبان است که می‌تواند به ایجاد فضایی امن و محبت‌آمیز در خانواده کمک کند. در حقیقت، این قوامیت عاطفی می‌تواند به ارتقای روابط زناشویی و تأمین نیازهای عاطفی هر دو طرف کمک کند و به‌دنبال آن، فضای خانوادگی را تقویت نماید (فضل‌الله، ۱۳۸۹: ص ۵۶). از نظر فضل‌الله نظم طبیعی و نظم انسانی بدون سلسله‌مراتب انتظام خود را

از دست می‌دهد، از این جهت تلقی هرگونه سلسله‌مراتب و به‌ویژه قومیت به‌عنوان نظم ابلیسی برخلاف منظومه فکری قرآن است.

### نتیجه‌گیری

در بررسی عدالت خانوادگی از منظر خوانش‌های زنانه‌نگر با تأکید بر قومیت، روش، مبنا (مفهوم شناسی که از عدالت و قومیت ارائه می‌کنند)، علت حکم، گستره و مشروط بودن یا غیر مشروط بودن آن مهم است. از منظر روشی، خوانش‌های زنانه‌نگر و محمدحسین فضل‌الله، بر خوانش کل‌نگرانه از قرآن کریم تأکید دارند، اما در نقد رویکرد کل‌نگرانه یا بینامتنی خوانش‌های زنانه‌نگر در پرتو روش تفسیری فضل‌الله باید گفت که با پژوهش در آثار آنان می‌توان دریافت که آنان با معیار قرار دادن چند آیه که نشان‌گر برابری در آفرینش میان زن و مرد است، این آیات را روح کلی و مسلط قرآن دانسته و آن را معیار سنجش کل آیات حقوقی درباره زنان می‌دانند.

از منظر مبانی خوانش‌های زنانه‌نگر از عدالت، تعریف برابری‌گرایانه دارند، این باعث شده است که قومیت را از مقام مدیریتی پایین آورده و آن را فقط یک مقام مشورتی و مراقبتی بدانند. درحالی‌که فضل‌الله، عدالت را دادن حق به حق‌دار می‌داند. از همین جهت نزد او قومیت یک مقام مدیریتی است که برای نظم‌بخشی در کارکردهای خانواده بسیار مهم می‌باشد، اما هرگونه تعمیم آن به سلطه مردان بر زنان در همه ساحات زندگی و خودرأیی در زندگی خانوادگی، خلاف مفهوم اصلی قومیت است. باین‌وجود، آمنة ودود و فضل‌الله، بر اساس لغت عرب، در مفهوم قومیت به معنای مدیریت با هم موافق هستند، اما هبری و بارلاس آن را به مقام مشورتی و مراقبتی کاهش می‌دهند، بدون آنکه استدلال از لغت یا آیات دیگر قرآن داشته باشند. این معانی با روح زبانی قومیت که در تفسیر فضل‌الله بیان شد، مخالفت دارد.

از منظر علت حکم، خوانش‌های زنانه‌نگر و فضل‌الله، نفقه مالی را علت قومیت مردان در خانواده می‌دانند؛ اما خوانش‌های زنانه‌نگر ویژگی ذاتی مدیریتی را از مردان نفی می‌کنند و فضل‌الله قومیت را ویژگی ذاتی مردان در سطح خانواده می‌داند. خوانش‌های زنانه‌نگر، قومیت را یک امر مشروط می‌دانند که مشروط به

توانایی مالی و عقلی مرد است، درحالی که فضل الله آن را مشروط ندانسته و حق همیشگی شوهر می‌داند. به نظر می‌رسد که علت حکم نشانگر مشروط بودن قوامیت است.

به همین گونه تبعیض آمیز خواندن قرآن توسط ودود و توصیه به «نه گفتن» در مقابل آیات قرآنی و توجیه آن با اصطلاح «اسلام متعهدانه»، نیز بر اساس تعریف عدالت به معنای برابری استوار است. این کار برخلاف آیات قرآنی می‌باشد. «اسلام» در آیات قرآنی به معنای تسلیم شدن به احکام قرآنی است. از منظر فضل الله ایمان به معنای تسلیم شدن همه جانبه در مقابل خداوند متعال است، به این معنا که از خداوند به جز حق چیز دیگری صادر نمی‌شود. به این ترتیب، نپذیرفتن شریعت و احکام آن، برخلاف ایمان است.

## منابع

۱. ابن ابی زمنین، أبو عبدالله بن ابی زمنین المری، تفسیر ابن ابی زمنین، الرياض، دارالعاصمة، ۱۴۲۳ ق.
۲. ابن جزی، محمد بن احمد، التسهیل لعلوم التنزیل، ریاض، دار طيبة الخضراء، ۱۴۳۹ ق.
۳. ابن عطیة، أبو محمد عبد الحق، المحرر الوجیز، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ ق.
۴. ابن فارس، أبو الحسنین أحمد، معجم مقاییس اللغة، به کوشش عبد السلام محمد هارون، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۹ ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۶. ابوحیان، محمد ابن یوسف، تفسیر البحر المحیط، به کوشش محمد جمیل صدقی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۷. بدره، محسن، فمینیسم و اسلام: تحلیل و تقدیمی معرفتی، تهران، نشر آرما، ۱۴۰۰ ش.
۸. بدره، محسن و موسوی سادات، متینه، «مقایسه «هرمنوتیک قرآنی» اسماء بارلاس با نظریه تفسیری علامه طباطبایی رحمه الله با تأکید بر مسئله جنسیت»، مطالعات جنسیت و خانواده، سال پنجم، شماره دوم، ۱۳۹۶.
۹. بنادکوکي، کریمی و هدایت‌زاده، محمداصدق، «اصول گرایش فمینیستی در تفسیر قرآن کریم، معرفی و ارزیابی»، دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، سال سوم، شماره ۲، ۱۳۹۴.
۱۰. پزشکی، محمد، صورت‌بندی مطالعات زنان در جهان اسلام، قم/ پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۱۱. جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، به کوشش ابراهیم الأبیاری، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. جیانی، محمد بن عبدالله، إكمال الأعلام بتثلیت الکلام، به کوشش سعد بن حمدان غامدی، مکه مکرمه، جامعه أم القرى، ۱۴۰۴ ق.
۱۳. راعب، اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ترجمه و تحقیق از غلامرضا خسروی حسینی، تهران، المکتبة المرتضویة، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. رشید رضا، محمد رشید بن علی رضا، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار). قاهره، الهيئة المصریة العامة للکتب، ۱۹۹۰ م.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمرو بن أحمد، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۶. سمعانی، أبو المظفر منصور، تفسیر القرآن، به کوشش یاسر بن ابراهیم و غنیم بن عباس بن غنیم، ریاض، دار الوطن، ۱۴۱۸ ق.

۱۷. سید قطب، إبراهيم، *فی ظلال القرآن*، قاهرة، دار الشروق، ۱۹۸۰ م.
۱۸. شریفی، فاطمه، جعفری، علی و حسینی، سید عبدالرحیم، «واکاوی حق معاشرت به معروف در روابط زوجین با تأکید بر حقوق فطری»، پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده، شماره ۲۷، سال دهم، ۱۴۰۱.
۱۹. فضل الله، محمدحسین، *من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک، ۱۴۳۹ ق.
۲۰. فضل الله، محمدحسین، *دنیا الشباب*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۳۹ ق.
۲۱. فضل الله، محمدحسین، *اتجاهات و اعلام*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۳۳ ق.
۲۲. فضل الله، محمدحسین، *دنیا المرأة*، قم، دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۲۰ ق.
۲۳. فضل الله، محمدحسین، *الإجتهد بین أسر الماضي و آفاق المستقبل*، بیروت، مرکز الثقافی العربی، ۲۰۰۹ م.
۲۴. فضل الله، محمدحسین، *حوارات فی الفكر و السياسة و الإجتماع*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۲۲ ق.
۲۵. فضل الله، محمدحسین، *الندوة*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۲۱ ق.
۲۶. فضل الله، محمدحسین، فاطمه زهرا سلام الله علیها، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۳۸۱ ش.
۲۷. فضل الله، محمدحسین، دنیای زن، تهران، دفتر پژوهش و نشر سپهروردی، ۱۳۸۹ ش.
۲۸. قرطبی، أبو عبدالله، *الجامع لأحكام القرآن = تفسیر القرطبی*، به کوشش أحمد البردونی و إبراهيم أطفیش، قاهره، دار الکتب المصریة، ۱۹۶۴ م.
۲۹. کریمی، فاطمه. نگارش، حمید. واسعی، هادی، «بازشناسی مفهوم قومیت مرد بر زن با خوانشی جدید از آیات ۱۹ و ۳۴ سوره نساء»، پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده، سال دهم، شماره ۲۷، ۱۴۰۱ ش.
۳۰. محصص، مرضیه، *قومیت مردان و چالش های زنان مسلمان*، تهران، نگارستان اندیشه، ۱۴۰۱ ش.
۳۱. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۴ ه.ق.)، *تفسیر مقاتل*، به کوشش أحمد فرید. بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
۳۲. مناوی، محمد عبد الرؤوف، *التوقیف علی مهمات التعاریف*، به کوشش د. محمد رضوان الدایة، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۰ ق.
۳۳. مودودی، ابوالاعلی، *تفهیم القرآن*، ترجمه آفتاب اصغر، لاهور، دارالعروبة، ۱۴۱۷ ق.
۳۴. مودودی، ابوالاعلی، *حجاب*، ترجمه نعمت الله شهرانی، تهران، احسان، ۱۳۷۷ ش.
۳۵. نکری، عبد رب، *دستور العلماء أو جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون*، بیروت، دارالکتب

العلمية، ۱۴۲۱ ق.

۳۶. ودود، آمنه، قرآن و زن: بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن، ترجمه اعظم پویا زاده و معصومه آگاهی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۹۵ ش.

۳۷. هدایت الله، عایشه، حاشیه‌های فمینیستی قرآن، ترجمه مرضیه محمص و نفیسه دانش‌فرد، تهران، نشر کرگدن، ۱۴۰۰ ش.

38. Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Qurān: Text, Translation and Commentary*. 2nd US ed. New York: Tahrike Tarsile Qurān, 1988.
39. Asad, Muhammad, *The Message of the Quran*. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.
40. Barlas, Asma, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press, Austin, 2019.
41. Hibri, Azizah, *Divine Justice and the Human Order: An Islamic Perspective. Humanity before God: Contemporary Face of Jewish, Christian, and Islamic Ethics*. Ed. William Scchweiker, Michael A. Johnson, and Kevin Jung. Minneapolis: Fortress Press 2006.
42. Al-Hibri, Azizah, *An Introduction to Muslim Women's Rights*. Gisela Webb ed., Syracuse University Press, 1982-2000.
43. Al-Hibri, Azizah, *a study of Islamic History: or how did we ever get into this Mess? Women and Islam: Women's Studies International Forum Magazines*, 5 p 218.
44. Pickthall, Muhammad, M. *The Glorious, Qur'an: Text and Explanatory Translation* (New York: Muslim World League), 1977.
45. Sakaranaho, Tuula, «Equal but Different:» Women in Turkey from the Islamic Point of View», in «Islamic Feminism: current perspectives». By Anitta Kynsilehto, Tampere Peace Research Institute, Occasional Paper No. 96, 2008.
46. Wadud, Amina, *Inside the Gender Jihad, Women's Reform in Islam*, Oxford, London, 2008.
47. Martin Buber, I and Thou, 2nd edn., trans. Ronald Gregory Smith (New York: Collier Books, Macmillan, 1958).