

An Analytical Study of Relativism and the Fusion of Horizons in Asma Barlas's Hermeneutics and Its Impact on Some of Her Interpretive Readings of the Qur'an

Maryam Fadaei Ashiani¹

Hossein Heidar²

Mohammad Hasan Saneipour³

Mostafa Abbasi Moghadam⁴

1. PhD Student in Qur'anic Sciences and Hadith, University of Kashan, Kashan, Iran.

maryamfadaei52@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Religions and Philosophy, University of Kashan, Kashan, Iran. (Corresponding Author) Heydari@kashanu.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, University of Kashan, Kashan, Iran. saneipur@kashanu.ac.ir

4. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Kashan, Kashan, iran.abbasim@kashanu.ac.ir

Original Research

Received:

2026.06.20

Accepted:

2026.09.20

Keywords:

Islamic feminism; objectivist hermeneutics; relativistic hermeneutics; Quranic hermeneutics; Asma Barlas

Abstract: This study examines the hermeneutic position of Asma Barlas in understanding the Holy Qur'an using a descriptive-analytical method, aiming to determine the relationship of her approach to the two paradigms of objectivism and relativism. The findings indicate that Barlas is influenced in her intellectual foundations by Amina Wadud, Fazlur Rahman, Khaled Abou El Fadl, and Toshihiko Izutsu, and in some positions aligns with thinkers such as Gadamer, Tabatabai, Soroush, and Torkashvand. In understanding the Qur'an, in line with Gadamer's theory of the "fusion of horizons," she employs Fazlur Rahman's "double-movement" theory, and at the stage of applying meaning, she aligns with the "application" element of Gadamer's hermeneutics. The contradiction between the claim of discovering the author's intent, the non-exclusivity of interpretation, belief in the multiplicity of meanings, and the distinction of interpretations brings Barlas's history-centered basis closer to relativism, in which attaining a definitive understanding of the Qur'an appears impossible. However, her relativism does not lead to semantic negationism and unlimited pluralism that would deny any fixed truth, because she distinguishes between correct and incorrect understandings and offers criteria for identifying the best meaning—although in her own interpretive practice she ignores these criteria and, based on that same historical view, presents understandings whose result is the neutralization of the transhistorical dimension of revelation. Barlas's hermeneutics entails consequences such as the loss of the transhistorical applicability of the Qur'an, the relativization of religious concepts, the diminishing role of the author, and the subordination of the text to social developments.

Publisher
DOI

Iranian Scientific Association for Quranic Studies and Islamic Culture
[10.22034/iscw.2026.2091138.1253](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2091138.1253)

بررسی تحلیلی نسب‌ی‌گرایی و پیوند افق‌ها در هرمنوتیک اسما بارلاس و تأثیر آن بر برخی برداشت‌های تفسیری وی از قرآن

حسین حیدری^۲

مریم فدایی اشپانی^۱

مصطفی عباسی مقدم^۴

محمد حسن صانعی پور^۳

۱. دانشجوی دکتر علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. maryamfadai52@gmail.com

۲. دانشیار گروه ادیان و فلسفه دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. (نویسنده مسئول)

Heydari@kashanu.ac.ir

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. Saneipur@kashanu.ac.ir

۴. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

abbasim@kashanu.ac.ir

چکیده: هدف پژوهش حاضر، تعیین جایگاه رویکرد تفسیری بارلاس

از میان دو رویکرد عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی با روش توصیفی-تحلیلی است. یافته‌ها نشان می‌دهد بارلاس در مبانی خود از آمنة و دود، فضل الرحمان، خالد ابوالفضل و ایزتسو متأثر گشته و دیدگاه او در برخی موارد با گادامر، طباطبایی، سروش و ترکاشوند هم‌راستا است.

وی در فهم قرآن همسو با پیوند افق‌های گادامر؛ نظریه دو حرکتی فضل الرحمان را به کار می‌بندد و در مرحله کاربست معنا با عنصر کاربردگرایی گادامر همسو است.

تناقض میان ادعای کشف قصد مؤلف، عدم انحصار تفسیر، باور به تعدد معانی، تمایز تفاسیر و مبنای تاریخ محور، بارلاس را به نسبی‌گرایی نزدیک می‌سازد که در آن، دستیابی به فهم قطعی از قرآن ناممکن می‌نماید. با این وجود، نسبی‌گرایی وی به نفی گرایی معنایی و به تکررگرایی بی‌حد نمی‌انجامد که هرگونه حقیقت ثابت را نفی کند.

هرمنوتیک بارلاس پیامدهایی همچون از دست رفتن کاربری فرا تاریخی قرآن، نسبی‌گرایی مفاهیم دینی و تبعیت متن از تحولات اجتماعی را به دنبال دارد.

صص

۲۳۰-۱۹۹

مقاله

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۵/۰۳/۳۰

پذیرش:

۱۴۰۵/۰۶/۲۹

کلیدواژه‌ها:

فمینیسم اسلامی،

هرمنوتیک عینی‌گرا،

هرمنوتیک نسب‌ی‌گرا،

هرمنوتیک قرآنی،

اسما بارلاس

انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی

10.22034/iscw.2026.2091138.1253

ناشر

DOI

۱. بیان مسئله

زن‌ستیزی و انحرافات اعتقادی نسبت به زنان در تاریخ، موجب شکل‌گیری فمینیسم انحصارگرا برای دفاع از حقوق زنان شد. با گسترش گفتمان‌های فمینیستی و در بستر مدرنیسم اسلامی، زنان با تکیه بر عدالت و برابری قرآنی دو پارادایم اصلی فمینیستی یعنی فمینیسم با اسلام (مسلمانان) و فمینیسم اسلامی را در اواخر قرن ۱۹ و ۲۰ شکل دادند (See, badran, 2009, p199). فمینیسم اسلامی با اتکا به قرآن خواستار ایجاد حقوق و عدالت برای زنان و مردان در تمامی ابعاد زندگی است. به باور فمینیست‌های اسلامی تفکر و رفتار مردسالارانه‌ای که پس از وفات پیامبر (ص) به اسلام نفوذ کرده و در قرن سوم در متون فقهی تثبیت شده، باید مورد نقد و افشا قرار گیرد. فمینیست‌های اسلامی معتقدند برابری و عدالت در چارچوب یک نظام مردسالار هرگز به تحقق نخواهد رسید، از این رو می‌کوشند پیام واقعی اسلام را ترویج دهند و مظاهر مردسالاری درون آن را از بین ببرند. مفاهیم کلیدی این جریان شامل اصول قرآنی، برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی است (Ibid, 2009, pp. 242 & 323).

در نظر فمینیست‌های اسلامی تفسیرهای نادرست و مردسالارانه از آیات مرتبط به زنان نتیجه نقص‌های روش‌شناختی در این مطالعات است. به اعتقاد آنان مفسران سنتی، قرآن و به‌ویژه آیات مرتبط با زنان را با رویکرد ترتیبی و بدون توجه به آیات پیش و پس‌از آن تفسیر کرده‌اند. این تفاسیر انسجام قرآن را نادیده گرفته؛ تصویری نادرست از جایگاه زن در عصر نزول ارائه کرده و از پیش‌بینی احکام موردنیاز زنان در جهان معاصر بازمانده‌اند (پارسا، ۱۳۹۴، ص ۵۲).

اسما بارلاس، از شخصیت‌های برجسته فمینیسم اسلامی نیز یکی از دلایل شکل‌گیری تفاسیر محافظه‌کارانه و زن‌ستیز را روش‌هایی می‌داند که مسلمانان در خواندن قرآن به کار برده‌اند یا از به‌کارگیری آن‌ها ناتوان بوده‌اند (Barlas, p 62-64). وی در مهم‌ترین اثر خود در حوزه مطالعات زنان در قرآن با عنوان «زنان مؤمن به اسلام: خوانش زدایی تفاسیر پدرسالارانه قرآن» (۲۰۰۲) دیدگاه‌های خود را درباره

قرآن و بازخوانی آن بیان کرده^۱، با استفاده از روشی که آن را «هرمنوتیک قرآنی» می‌نامد، به بررسی آیات مرتبط با زنان پرداخته، تفسیر متفاوتی نسبت به تفاسیر سنتی ارائه می‌دهد. در روش بارلاس کاربست هرمنوتیک فلسفی گادامر در پذیرش مفهوم «تاریخ‌مندی فهم» و «امتزاج افق‌ها» قابل‌مشاهده است.

هرمنوتیست‌ها در فرایند تفسیر به سه گروه مؤلف، متن محور و مفسر محور دسته‌بندی می‌شوند.

مؤلف‌محوران؛ برای متن معنایی قطعی و ثابت قائل‌اند و درک متن را زمانی محقق می‌دانند که میان مؤلف و خواننده ارتباط برقرار شود (احمدی، ۱۳۷۰، ص ۵۹۰).

متن‌محوران؛ منشأ معنا را نه در قصد مؤلف می‌جویند و نه در تجربه مفسر؛ بلکه معنای متن را برآمده از خود زبان و عناصر درونی آن می‌دانند. به باور ایشان، منشأ معنا، بدون توجه به نیت مؤلف؛ عملیات و تقابلهای حاکم بر ساختار زبان است (سلدن و ویدوسون، ۱۳۷۵، ص؛ ۱۳۵).

مفسر‌محوران؛ در نگاه آنان، هرچند مؤلف و مخاطبان نخستین می‌توانند افق معنایی متن را محدود کنند، اما معنای متن با لحاظ قصد مؤلف فهمیده نمی‌شود؛ بلکه فهم در افق تاریخی مفسر شکل می‌گیرد (Gadamer, 2009, p396). در هرمنوتیک مفسر‌محور، متن از خلال گفت‌وگوی زنده با مفسر و با تکیه بر نشانه‌های نوشتاری، معنایی تازه می‌یابد (نیچه و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۲۰۹). از این رو، متن تجلی ذهن مؤلف نیست، بلکه تنها در آینه تفسیر به سخن درمی‌آید (Ibid, p397).

هانس-گئورگ گادامر متن را مستقل از مفسر می‌داند که به هنگام گفتگو با مفسر محتوای خود را آشکار می‌سازد (نصری، ۱۳۸۳، ص ۶۴) به باور گادامر، مفسر در مواجهه‌ای دیالکتیکی با متن، به آن امکان می‌دهد تا در جهان کنونی خود مفسر سخن بگوید. از این رو، افق معنایی متن همواره به روی تأویل‌های تازه گشوده است

۱. منبع اصلی مورد استفاده در این مقاله، کتاب (2002) «Believing Women in Islam» تألیف اسماء بارلاس است که ترجمه فارسی این اثر توسط نگارنده به انجام رسیده و به‌زودی منتشر خواهد شد.

(Idem, 2006, p305)؛ یعنی متن و مفسر به‌صورت توأمان در فرایند فهم نقش ایفا می‌کنند.

هرمنوتیک گادامر، هرمنوتیک نسبی‌گرا شناخته می‌شود زیرا در آن از هر اثر، تفسیرهای متنوع و گوناگون ارائه می‌شود و ملاکی برای تمییز بین شناخت معتبر و نامعتبر وجود ندارد (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۴۳۱). حقیقت بسته به زمان، مکان، جامعه، فرهنگ، تاریخ، روش‌ها و دیدگاه‌ها و حتی افراد مختلف متفاوت می‌شود (فنائی اشکوری، ۱۳۷۴، صص ۵۵-۵۴).

پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی درصدد است با ریشه‌یابی مبانی نظری بارلاس به این پرسش پاسخ دهد که هرمنوتیک قرآنی بارلاس در کدامیک از دو رویکرد نسبی‌گرا و عینی‌گرا قرار می‌گیرد و پذیرش این نوع هرمنوتیک چه پیامدهایی در پی خواهد داشت؟

با بررسی انجام‌شده پیشینه زیر در مورد آرای بارلاس بدست آمد:

۱. مقاله تبیین و ارزیابی آراء فمینیست‌های اسلامی پیرامون آیه ۳۴ سوره نساء؛ مطالعه موردی: دیدگاه اسما بار لاس از محمدصادق هدایت زاده و سهیلا پیروز فر، در نشریه مطالعات اسلامی در جهان معاصر زمستان ۱۳۹۹ - شماره ۲ که نظرات اسما بارلاس را به‌عنوان یکی از نواندیشان برجسته فمینیسم اسلامی درباره آیه ۳۴ سوره نساء تبیین و ارزیابی کرده است.

۲. مقاله مقایسه «هرمنوتیک قرآنی» اسما بارلاس با نظریه تفسیری علامه طباطبایی با تأکید بر مسئله جنسیت، از محسن بدره و متینه سادات موسوی، مطالعات جنسیت و خانواده، دوره ۵، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۶؛ مشخص می‌کند چرا دو مکتب باوجود روش تفسیری یکسان، به نتایجی متفاوت در تفسیر قرآن دست‌یافته‌اند.

۳. مقاله «تحلیل دیدگاه فمینیست‌های اسلامی درباره حجاب، مطالعه موردی دیدگاه اسما بار لاس»، مطالعات جنسیت و خانواده، دوره ۵، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، فاطمه نیاز کار و حسین دیبا؛ صرفاً دیدگاه بارلاس در مورد حجاب را بررسی کرده است.

۴. مقاله آماده انتشار با عنوان «روش‌شناسی اسماء بار لاس در تفسیر و خوانش ضد پدرسالارانه از قرآن» از نازنین کیانی فرد و مهدی لکزایی؛ متن این پژوهش در دسترس نیست.

۵. مقاله «تقابل جایگاه زن در فمینیسم اسلامی گزاره‌های دینی» (مطالعه موردی تحلیل دیدگاه اسما بارلاس)، مطالعه اندیشه معاصر مسلمین، پاییز و زمستان، ۱۴۰۲ شماره ۱۸، از عبدالله میراحمدی و زهرا پاک روش؛ به تبیین فمینیسم اسلامی پرداخته و نظریات بارلاس را از این منظر نقد و بررسی کرده است.

پیشینه به‌دست‌آمده حاکی از آن است که تاکنون مطالعه‌ای در جهت تعیین جایگاه روش‌شناختی بارلاس در میان دو رویکرد عینیت‌گرا و نسبیت‌گرا انجام‌نشده است. از این‌رو مقاله‌ی حاضر باهدف تعیین این جایگاه، درصدد است تا مشخص سازد؛ آیا رویکرد بارلاس، به خوانشی اثبات‌گرا از وحی منجر می‌شود یا با تن دادن به تکثر معنایی، به‌نوعی نسبیت‌گرایی تأویلی می‌انجامد.

۲. مروری بر زندگانی اسما بارلاس و خاستگاه اندیشه‌ی او

اسما بارلاس (زاده ۱۹۵۰)، استاد پاکستانی-آمریکایی علوم سیاسی در دانشگاه ایتاکا که پیشتر دیپلمات و روزنامه‌نگار در پاکستان بود. در ۱۹۸۲ به دلیل انتقاد از ژنرال ضیاءالحق برکنار شد و سال بعد به آمریکا پناهنده گشت. تحصیلاتش را در پاکستان و دکتری را در مطالعات بین‌الملل از دانشگاه دمبرگ گرفت و از اواسط دهه ۱۹۹۰ به مطالعات قرآنی روی آورد. (هدایت الله، ۱۴۰۰، ص ۲۸). مهم‌ترین اثر او در زمینه مطالعات زنان، کتاب «زنان مؤمن به اسلام: خوانش‌زدایی تفاسیر پدرسالارانه از قرآن» (2002) «Believing Women in Islam» است. بارلاس در پروژه فکری و آثار خود تحت تأثیر آمنه ودود، نویسنده آمریکایی و مؤلف کتاب «قرآن و زن» و «جهاد جنسیت» قرار دارد. آمنه ودود از شاگردان فضل الرحمان ملک معرف رویکرد هرمنوتیکی به‌عنوان یک روش فهم متنی است. بر اساس نظریه فضل الرحمان، برای درک قرآن ابتدا باید پیام خاص هر گزاره را با توجه به شرایط تاریخی مرتبط با آن

تحلیل کرد؛ سپس این پیام‌ها به صورت اهداف و مقاصد کلی اخلاقی و اجتماعی بیان شده و در نهایت، این برداشت‌های کلی، در زمینه‌های تاریخی و اجتماعی معاصر قرار گیرند تا به درک بهتری از معانی آن‌ها دست‌یافت (Rahman, 1982, p6-10) و دود در کتاب «جهاد جنسیت» افزون بر فضل‌الرحمان، از اندیشه‌های خالد ابوالفضل از چهره‌های شاخص اصلاح‌طلبی اسلامی نیز تأثیر پذیرفته است. محور کار بارلاس، نظریه دو حرکتی فضل‌الرحمان است. او تفاسیر محافظه‌کارانه را به دو دلیل موردنقد قرار داده: نخست، استفاده از احادیث و داستان‌های زندگی و عمل پیامبر (ص) برای تفسیر قرآن؛ و دوم، روش‌هایی که مسلمانان برای خواندن قرآن به کار گرفته‌اند یا نتوانسته‌اند به درستی از آن‌ها استفاده کنند (Barlas, 2002, p 62-64). او روش هرمنوتیکی را به دلیل داشتن رویکرد موضوعی-تاریخی برای فهم قرآن ترجیح می‌دهد و به تحلیل نظام‌های نشانه‌شناختی، معنایی و زبان‌شناختی می‌پردازد (Ibid, p60) وی قائل به درک تاریخی قرآن، کل‌نگری مفهومی، تکثر معنا و آزادی تفسیر است و با استناد به آیات قرآن در صدد اثبات کند آیات قرآن مردسالار نبوده بلکه ضد مردسالاری است (هدایت زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۱).

۳. انواع هرمنوتیک

هرمنوتیک یک رویکرد نظری در علوم انسانی است که در طول زمان دچار تغییرات و تحولات مختلفی شده است. به طور کلی، می‌توان دو رویکرد اصلی هرمنوتیک را به این صورت دسته‌بندی کرد:

۱. هرمنوتیک عینی گرا
۲. هرمنوتیک نسب‌گرا (واعظی، ۱۳۸۹، صص ۴۳۳-۴۳۰)

۳-۱. هرمنوتیک عینی گرا

عینی‌گرایی که در مقابل نسب‌گرایی است؛ بر اساس اصول و پیش‌فرض‌های مشخصی شکل گرفته و به یک چارچوب ثابت، غیر سیال و غیر تاریخی اعتقاد دارد. این چارچوب در تعیین مسائلی همچون خوبی، درستی، فهم، حقیقت و دانش

مورد استفاده قرار می گیرد؛ به وجود این چارچوب در تحقیقات خودباور دارد و هدف فلسفی او یافتن چارچوب مرتبط با موضوع مورد بحث است (Bernstein, 1983, p8) از منظر عینی گرایی، تعیین چارچوبی مشخص برای ثابت نگه داشتن شاخص های شناخت، مانع از افتادن در دام نسبی گرایی می شود.

برخی از مبانی هرمنوتیک عینی گرا عبارت است از:

۱. متن یک معنا و مفهوم نهایی دارد که هدف و منظور نویسنده را بیان می کند.
۲. معیار تشخیص درست از نادرست، برابری و نابرابری در درک خواننده بامعنی و هدف متن است.
۳. متن به طور مستقل از خواننده و مفسر قابل درک است. وظیفه مفسر درک درست آن و خودداری از ترکیب ذهنیت خود با آن است (Gordin, 1994, p126).

۳-۲. هرمنوتیک نسبی گرا

نسبی گرایی یعنی حقیقت مطلق وجود ندارد بلکه بر اساس زمان، مکان، جامعه، فرهنگ، تاریخ، روش ها و دیدگاه ها و حتی افراد متفاوت می شود (فناپی اشکوری، ۱۳۷۴، صص ۵۴-۵۵) پایه گذاران این نظریه مارتین هایدگر و هانس-گئورگ گادامر بودند. در این دیدگاه، حقیقت نسبی است و هر اثر تفسیرهای گوناگونی برمی تابد. به این معنا که چیزی ممکن است در یک زمان حقیقت به شمار آید، اما در زمان دیگر یا برای افراد دیگر فاقد حقیقت باشد. در این زمینه، ملاکی برای تمیز بین شناخت معتبر و نامعتبر وجود ندارد (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۴۳۱).

شاخصه ها و مبانی مهم نسبی گرایی فهم عبارت اند از:

۱. فهم یک متن به معنای رسیدن به یک نظر نهایی نیست؛ بلکه تابع پرسش هایی است که در مواجهه با متن مطرح می شود (Gadamer, 1994, p73).
۲. پرسش ها بر اساس زمان و دیدگاه خواننده تغییر می کنند و معانی متن نسبی شده؛ موجب تنوع معانی می شود؛ بنابراین، ممکن است انواع مختلفی از حقیقت وجود داشته باشد یا اصلاً حقیقتی وجود نداشته باشد. ارزش های جهانی در تفسیرهای ما نهفته اند و جهان به خودی خود نه معنایی دارد و نه ارزشی. از این رو، حقیقت تنها محصول تفسیر ماست (احمدی، ۱۳۸۰، ص ۸۷).

۳. در درک متن، خود متن مورد توجه قرار می‌گیرد نه مؤلف و هدف او. تنها معیاری که برای تفسیر معنا وجود دارد، متن و تأثیر آن است؛ مؤلف همچون مفسری است که برتری نسبت به سایر مفسران ندارد و یکی از خوانندگان اثر خود است (احمدی، ۱۳۹۳، ص ۲۰؛ Gadamer, ibid, p193).

۴. انسان موجودی تاریخی است و فهم او نیز تحت تأثیر تاریخ و فرهنگ، سیال و تاریخی است از این رو درک معنای متن نیز ثابت نبوده و تحت تأثیر موقعیت‌های تاریخی و سنت‌ها شکل می‌گیرد. به‌طوری‌که «وضعیت کنونی ما تنها از طریق دیدگاه‌هایی که از گذشته به ارث برده‌ایم، قابل مشاهده و درک است» (همان، ص ۲۰؛ Ibid, pp300-302) پس فهم انسان از درون خود او آغاز و به پایان می‌رسد و ریشه در گذشته‌ای دارد که او آن را خلق نکرده است. این فهم به‌سوی آینده‌ای حرکت می‌کند که بر آن کنترلی ندارد (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۲۹۷).

۵. فهم یک فرآیند تولیدی است و نه صرفاً بازتولید قصد نویسنده. پیش‌داوری‌ها نقطه شروع فهمند؛ زیرا بدون پیش‌داوری‌ها، درک متن امکان‌پذیر نخواهد بود. (نصری، ۱۳۸۱، ص ۱۴).

۶. فهم متن به افق معنایی مفسر و نگرش مؤلف به موضوع مرتبط است. خواننده باید با طرح پرسش‌هایی درباره فضای خود، به اندیشه‌های نویسنده نزدیک شود و با ترکیب افق معنایی خود با متن، به درکی نسبی دست یابد؛ بنابراین، عمل تفسیر همواره ادامه‌دار است و نمی‌توان ادعا کرد که به فهم نهایی رسیده‌ایم (Ibid, p73).

۴. مبانی هرمنوتیک اسما بارلاس در فهم قرآن

برخی از مبانی اسما بارلاس در فهم قرآن عبارت‌اند از:

۴-۱. عدم انحصار تفسیر قرآن

از منظر اسما بارلاس، هیچ‌کس بر معنای آنچه خداوند می‌گوید، انحصار ندارد (Ibid, pxii) بنابراین، ضروری است تفسیر از انحصار متخصصان سنتی خارج و به عرصه‌ای مردمی تبدیل شود که در آن، هر مؤمنی (به‌ویژه زنان) بتواند با تکیه بر عقل و تجربه خود، به خوانشی عادلانه‌تر از قرآن دست یابد (Ibid, p1&3).

۴-۲. کشف معنا از طریق فهم متن در افق تاریخی آن

در نظر بارلاس قرآن بایان برخی آموزه‌های کتب مقدس یهودی و مسیحی و تداوم و ناپیوستگی خود، پیوند خود با تاریخ را آشکار می‌سازد (See, Ibid, pp53-58). بر این اساس قرآن در پرتو تاریخ و در برابر زمینه‌ای اجتماعی-تاریخی پدید آمده و پاسخی به آن است، یعنی قرآن در یک شرایط تاریخی به وجود آمده و پاسخ خداوند از طریق ذهن محمد (ص) است (See, Ibid, p59-Idem, 2006, p103) از این رو درک صحیح قرآن، مستلزم مطالعه آن به عنوان یک متن تاریخی است و این امر تعارضی با فراتر از تاریخ بودن قرآن و جهان‌شمولی آن ندارد (See, Ibid, 2002, p35, & Idem, pp2006, 263).

در این رویکرد بسیاری از آیات قرآن محدود به زمان، مکان و شرایط خاص است؛ از این رو، مقررات جزایی قرآن معطوف به شرایط اجتماعی چهارده قرن پیش برای قبایل عرب بوده و الزام آن در حال حاضر یک اشتباه زمانی است. (Ibid, 2002, p59) به عنوان مثال حجاب، راهکاری برای امنیت جسمی و روانی زنان در عصر نزول بوده که ریشه در تاریخ و فرهنگ عصر نزول داشته است؛ در فرهنگ جوامع قدیمی حضور زنان در مکان‌های عمومی به معنای فاحشه بودن آن‌ها تلقی می‌شد. از این رو، قانون حجاب به منظور تفکیک بین دودسته از زنان وضع شد: ۱) زنانی که تحت حمایت مردان بودند و تجاوز به آن‌ها ممنوع بود ۲) زنانی که تحت این حمایت قرار نداشتند و تعرض به آن‌ها آزاد بود؛ بنابراین قرآن با تشریع حجاب، میان زنان مؤمن آزاد و برده‌ها تفکیک قائل شد (See, Ibid, p56).

ریشه تاریخی تفسیر بارلاس به شأن نزول آیات سوره احزاب بازمی‌گردد که گروهی از مردان جاهلی فتنه‌ای علیه مسلمانان به راه انداخته بودند (مانند تهمت به عایشه، همسر پیامبر (ص)) که این وضعیت، موجب نگرانی زنان از سوءاستفاده‌های احتمالی مردان غیرمسلمان و تهدید آبروی آنان شد (Ibid).

بنابراین حکم حجاب مختص عصر نزول است که قابل تعمیم با دوران معاصر نیست؛ زیرا امروزه حضور زنان در جامعه به عنوان یک حق، پذیرفته شده و قوانین دولتی نیز از تعرض به آنان جلوگیری می‌کنند (Ibid, pp55-58).

بدین ترتیب حجاب در نظر بارلاس آموزه خاص عصر نزول است که در عصر حاضر کاربردی ندارد؛ چنین برداشتی در حوزه نواندیشی دینی، همسو با آرای روشنفکرانی همچون ترکاشوند قرار می‌گیرد. وی معتقد است در آن زمان خبری از البسه امروزی همچون شلوار، مانتو، مقنعه، چادر و ... نبوده و حجاب در نزد پیامبر (ص) و مؤمنان صدر اسلام در حدی که امروزه به دین گره خورده است مطرح نبوده است. از این رو باید متون دینی را بازخوانی کرد تا حجاب واقعی عصر پیامبر (ص) و میزان پوشیدگی عصر نزول را استخراج نمود (ر.ک. ترکاشوند، ۱۳۸۹، ص ۴).

وی دو دلیل برای حجاب زنان جاهلی بیان می‌کند؛ یکی مسائل عرفی مانند تشخیص و اعتبار و تمایز کنیزان و دیگری شرایط اقلیمی مانند مهار تابش آفتاب و گردوغبار. از این رو اگر قرار بر رعایت جنبه‌های اخلاقی و بشری بود باید ناحیه دامن در اولویت قرار می‌گرفت در حالی که مردان و زنان نسبت به آن سهل‌انگار و بی‌اعتنا بودند (ر.ک. همان).

طبق فرضیه ترکاشوند؛ حجاب در عصر نزول صرفاً پوشاندن ران و سینه و بازو بوده نه پوشش زن در مقابل مردان نامحرم. وی هدف قرآن از رعایت حجاب را سه مورد بیان می‌کند: ۱. نگهداری از سرما و گرما ۲. تکمیل زیبایی آفرینش ۳. صیانت جنسی و پرهیز از آلودگی؛ بر اساس مورد سوم حجاب از یک‌سو در جهت کنترل مردان هوس‌باز آن دیار بوده و از سوی دیگر نشان دوری از فساد برای زنان بایمان بوده است (ر.ک. همان، ص ۱۶). در نتیجه حجاب مختص عصر نزول بوده و در عصر حاضر کارایی ندارد.

بر ترکاشوند نقد وارد شده که او برای تثبیت مدعایش از مبانی پذیرفته‌شده در روش‌های تحقیق بهره نگرفته و در ترجمه عبارات عربی دچار خطا شده است (ر.ک. سوزنجی، ۱۳۹۲، ص ۱).

به باور بارلاس بازنمایی آیات قرآن با توجه به نیازهای کنونی مستلزم دو نوع حرکت است: نخست، حرکتی از حال به گذشته و سپس حرکتی از گذشته به حال.

۲. جهت مطالعه بیشتر رجوع کنید به مقاله «نقدی بر کتاب حجاب شرعی در عصر پیامبر» در سایت شخصی حسین سوزنجی (۱۳۹۲).

در مرحله اول زمینه‌های نزول و آموزه‌های آیات شناسایی؛ اصول اخلاقی و اجتماعی آن‌ها استخراج شود در مرحله دوم این اصول در زندگی امروزی با توجه به نیازهای جامعه به کار بسته شود (Ibid, p23). وجه اشتراک بنیادین این دو حرکت، توجه بر بسترهای تاریخی، اجتماعی و فرهنگی است.

۴-۳. خودبستگی وحی

به اعتقاد بارلاس «اصول تفسیری در خود قرآن نهفته‌اند و نشان می‌دهند که درک صحیح از متن باید مبتنی بر بررسی درونی آیات با در نظر گرفتن نقش زمینه و شرایط محیطی وحی در فهم قرآن باشد» (See, Ibid)؛ یعنی بهترین روش برای خواندن قرآن، درون‌متنی با توجه به زمینه‌های نزول آن است. بارلاس در این دیدگاه با طباطبایی هم‌راستا است، با این تفاوت که بارلاس توجه به زمینه‌های تاریخی نزول را بر آن ترجیح می‌دهد، درحالی‌که طباطبایی بر درون‌متنی بودن تفسیر تأکید می‌کند و تفاسیری را که متأثر از ذائقه‌های کلامی، فلسفی، گرایش‌های علمی و ادبی و همچنین مسلک‌های اخباری و حدیثی نگاشته شده‌اند را نقد کرده و آن‌ها را به‌جای تفسیر، تطبیق می‌خواند (موسوی و بدره، ۱۳۹۶، ص ۹۰).

۴-۴. تكثر قرائات

به اعتقاد بارلاس همه متون با ویژگی چندمعنایی، می‌توانند به چندین شیوه، ازجمله شیوه برابری خواه تفسیر شوند. قرآن نیز توانایی تولید معانی متناسب با شرایط تاریخی، فرهنگی و اجتماعی نسل‌های گوناگون مسلمانان را دارد که به درک آموزه‌های آن کمک می‌کند. بر این اساس هیچ خوانشی از قرآن یکپارچه و یا قطعی نیست و قرآن «کاربری واحد و معتبر» ارائه نمی‌دهد (Ibid, p37). به‌طوری‌که تفاسیر متفاوت نشان‌دهنده خوانش متن بر اساس شرایط و فرهنگ خوانندگان مختلف است (همان). به‌عنوان مثال تفسیر عبارت «بسم الله الرحمن الرحيم» به شیوه‌های مختلف بیانگر تأثر فهم مفسران از شرایط تاریخی و پیش‌زمینه‌های فکری، اجتماعی و فرهنگی آن‌ها است (Ibid, p35).

در نظر بار لاس «چندمعنایی ویژگی ذاتی متنی است که به‌عنوان یک کل در نظر گرفته می‌شود» و فرضیه کلیدی فلسفه هرمنوتیک این است که تفسیر یک فرآیند باز و نامتناهی است که هیچ دیدگاه واحدی ندارد و تلاش برای فهم گفتار الهی امری ناتمام است (Idem, 2006, p106). بنابراین «ما باید قرآن را با دقت و وسواس بخوانیم، بدون این باور که می‌توانیم همه معانی آن را به‌طور کامل دریابیم یا به پایان برسانیم» (Ibid, pp17&37). باین‌وجود متن قرآن ثابت است و آنچه تغییر می‌کند ظرفیت و ویژگی‌های درک و تفسیر اصول متن در میان یک جامعه انسانی است. (See, ibid, p38)

عوامل مختلفی در تکرار قرائت قرآن مؤثرند از جمله ویژگی و ساختار زبان عربی؛ وجود آیات متشابه قرآن؛ مسئله نسخ در قرآن به معنای جایگزینی برخی آیات با آیات دیگر و سه عاملی که نظریه پردازان غربی مطرح کرده‌اند یعنی نیازهای عملی مؤمنان، اشتباهات کاتبان در نسخه‌برداری و تلاش مفسران برای اصلاح زبان قرآن. (See, ibid, pp37&38)

باین‌حال تعدد معانی آیات قرآن، به معنای نفی حقیقت یا پذیرش نسبی‌گرایی اخلاقی نیست (See, ibid, p18&Idem, 2006, p107) که در آن هر تفسیری درست است و هیچ حقیقت ثابتی وجود ندارد بلکه «یک تفسیر نه‌تنها باید ممکن باشد، بلکه باید محتمل‌تر از تفاسیر دیگر باشد» (ibid, p18). این احتمال زمانی بیشتر می‌شود که متن به‌صورت یک کل واحد خوانده شود، زیرا متن، «میدانی محدود از ساختارهای ممکن» را در برمی‌گیرد (ibid). به‌عبارت‌دیگر باید متن را به‌صورت یک کل واحد در نظر گرفت و تفسیرهایی که با ساختار کلی و معنای عمومی متن هماهنگ‌ترند را پذیرفت.

در این راستا قرآن برگزینش بهترین فهم [فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ] (زمر: ۱۸) «يَا خُذُوا بِأَحْسَنَهَا» (اعراف: ۱۴۵) از میان اقوال، با رعایت اصول مربوط به تفسیر تأکید کرده (Idem, 2001, pp23, 24, Idem, 2006, p107)؛ تعیین بهترین معانی را بر عهده هر نسلی از مسلمانان گذاشته و رهنمودهایی ارائه داده است:

- قرآن بر عدالت و پرهیز از ظلم تأکید کرده پس باید بهترین معانی از قرآن به بازنمایی عدالت بینجامند.

- قرآن در سطح روش‌شناختی طبق این آیات «آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا»^۱، (آل عمران: ۷) و «الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ»^۲ (حجر: ۹۱) ویژگی بهترین معانی را جدا نشدن از زمینه خود و گزینشی نبودن بیان کرده است.

- قرآن در آیه ۷ سوره آل عمران «...فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَبْعٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...»^۳ معیار انتخاب بهترین معنا را توجه به آیات اساسی و بنیادی دانسته است.

- قرآن در سطوح معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی بر برابری انسانی تأکید کرده و آن را مبنای بازخوانی آیات مرتبط به حقوق زن و مرد قرار می‌دهد از این رو تفسیری که ظلم را به قرآن نسبت دهد مشروع نمی‌باشد (See, Idem, 2001, pp23, 24, Idem, 2002, pp16 & 18).

در نظر بارلاس بهترین فهم از قرآن، هماهنگ باهدف کلی اخلاقی، مبتنی بر وحدت متن، اولویت‌دهی به آیات محکم و اجتناب از ابهامات است با این وجود وی هر خوانشی از قرآن را صرفاً یک خوانش می‌داند که هرچقدر هم خوب باشد؛ این خوانش هرگز با خود قرآن برابری نمی‌کند (Idem, 2002, pp16 & 18).

۴-۵. کل‌نگری

نقد بارلاس بر تفاسیر سنتی این است که تمرکز آن‌ها بر تجمع معانی است و قرآن را به‌عنوان یک واحد متنی و به‌صورت موضوعی در نظر نمی‌گیرند (Ibid, p42) درحالی‌که لازمه فهم قرآن توجه به انسجام کلی قرآن؛ خواندن متن قرآن به‌عنوان یک فرآیند تجمعی و کلی و رویکرد درون‌متنی است (See, Ibid, pp8, 16-18) - ن.ک. بارلاس، ۱۳۹۲، ص ۲۸

۳. ما به تمام کتاب ایمان داریم؛ همه آن از جانب پروردگار ماست.

۴. کسانی که قرآن را بخش‌بخش کردند.

۵؛ اما کج‌دلان، برای فتنه‌جویی و در طلب تأویل، پیگیر متشابهات می‌شوند.

چنانچه قرآن از بنی اسرائیل (مأئده: ۱۳) که خوانشی گزینشی، به صورت پراکنده و بدون در نظر گرفتن زمینه ارائه دادند (See, Ibid, p42) انتقاد کرده است؛ بنابراین خوانشی معتبر است که باهدف کلی و اخلاق محور تعالیم قرآنی هماهنگ باشد، متن را به مثابه یک کل منسجم در نظر گیرد، به آیات روشن و بنیادین اولویت دهد و از تکیه افراطی بر آیات متشابه و ابهام‌زا پرهیز کند (Ibid, p17).

این نگاه بارلاس به تبعیت از آمنه و دود ریشه در رویکرد کل نگرانه^۱ فضل‌الرحمان دارد که بر آن است برای رسیدن به پیام اخلاقی و برابر خواهانه قرآن در همه ابعاد (کلامی، حقوقی، سیاسی و اخلاقی) باید آن را به صورت یکپارچه و یک کل به هم پیوسته فهمید (See, Rahman, 1982, pp6-7).

این رویکرد را مفسران سنتی نیز در فهم قرآن به کار بسته‌اند؛ سید قطب در تفسیر فی ظلال القرآن و محمدحسین طباطبایی در تفسیر المیزان که با روش تفسیر قرآن به قرآن از سیاق آیات در تفسیر دیگر آیات بهره فراوان برده است (مؤدب، ۱۳۸۰، ص ۲۹۸) از این رو نقد بارلاس بر تفاسیر سنتی وارد نیست.

۴-۶. زبان‌شناسی

در نظر بارلاس معنای واژگان قرآن در نظام معنایی آن فهمیده می‌شود نه صرفاً با تکیه بر کاربردهای واژگان در قبل از اسلام و یا روابط زبانی (See, ibid, pp36&37).

۴-۷. تمایز تفاسیر

بارلاس میان متن قرآن و تفسیر آن تمایز قائل می‌شود. در نظر او، تفاسیر، معرفتی بشری و متأثر از عوامل تاریخی، قدرت و پیش فهم‌های مفسران هستند و به تبع تحول فهم دینی بشر در هر دوره، دگرگون می‌شوند (See, ibid, pp9-10&38-40).

۵. جایگاه هرمنوتیک بارلاس

تبیین جایگاه هرمنوتیک بارلاس مستلزم بررسی شاخصه‌های محوری دستگاه فکری او است:

۱-۵. رویکرد تاریخی

بر اساس این رویکرد باید قرآن را در هر عصر متناسب با نیازها و افق‌های تازه‌ی همان زمان، بازخوانی کرد و معنای جدیدی از آن استخراج نمود. (See, ibid, pp17&37) این نگاه نشان می‌دهد قرآن برآمده از واقعیت و فرهنگ است. «واقعیت مفهومی وسیع شامل نهادهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است و علاوه بر نخستین گیرنده و مبلغ وحی، نخستین مخاطبان متن قرآنی را نیز در برمی‌گیرد» (ابوزید، ۱۳۸۳، صص ۷۲ - ۷۱) قرآن دارای سطوح تاریخی و دیالکتیک (Dialectic) متن و واقعیت است از این‌رو فهم آن نیازمند توجه به بافت درون‌متن (زبانی) و برون‌متن (اجتماعی-فرهنگی) و نیز افق تاریخی مفسر است. از این منظر فحوای متن بامعنا مرتبط است، اما جنبه‌ی عصری دارد؛ یعنی خوانشی متناسب با زمان حال، نه فقط عصر نزول (ابوزید، ۱۹۹۴، ص ۲۲۱). بارلاس معتقد است «اصرار بر یکنواختی تفسیر نه تنها ممکن نیست بلکه مطلوب نیز نیست زیرا قرآن در توانایی تولید معانی جدید برای نسل‌های جدید مسلمانان به عنوان یک نیروی زنده و جهانی باقی می‌ماند» (Ibid, p37) بدین ترتیب وی از طریق تأکید بر جاودانگی قرآن، بر رویکرد تاریخی خود در فهم دین صحه می‌گذارد.

رویکرد تاریخی بارلاس با نظریه امتزاج افق‌ها (افق مفسر و متن) در هرمنوتیک فلسفی گادامر همخوان است؛ مفسر با افق فرهنگی و تاریخی خود وارد گفت‌وگویی پویا با متن می‌شود (Gadamer, 2006, p278) در این دیالوگ هر دو طرف سهیم هستند و با ترکیب این افق‌ها فهم ایجاد می‌شود (Ibid, 305) که از آن به روش دیالکتیکی (Dialectics) یاد می‌شود. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۸، ص ۲۰۳، بلاشر، ۱۳۸۰، صص ۵۰ و ۲۶۹).

در این فرایند فهم، نتیجه‌ی امتزاج افق‌ها و گفت‌وگوی مفسر و اثر است «معنای متن نه گاهی اوقات بلکه همیشه از نویسنده خود فراتر می‌رود»؛ فهم، بازتولید قصد مؤلف نیست، بلکه تولید معنای جدید است (Gadamer, idem, p296).

رویکرد تاریخی بارلاس از یک سو متأثر از نظریه پیوند افق‌های گادامر است که قرآن را متنی زنده و پویا تلقی می‌کند که معنای آن در هر عصر، با توجه به نیازها و

افق‌های تازه، دوباره تولید می‌شود. از سوی دیگر به واسطه آمنه ودود؛ ریشه در نظریه دوحرکتی فضل‌الرحمان دارد که بر ضرورت مطالعه قرآن با توجه به شرایط تاریخی عصر پیامبر (ص) تأکید کرده تا پاسخ‌گوی مسائل حال حاضر باشد. آمنه ودود به منظور دست‌یافتن به خوانشی زن‌محور از قرآن این نظریه را به کار بست و بارلاس باهدف فمینیستی (نقد تفسیرهای پدرسالارانه و کشف وجوه برابری قرآن).

۵-۲. تکرر قرائات

این باور بارلاس که هیچ خوانشی از قرآن یکپارچه و یا قطعی نیست و قرآن «کاربری واحد و معتبر» ارائه نمی‌دهد نیز هم‌راستا با گادامراست که فهم را بی‌پایان (See, ibid, p298) و کاربردی می‌داند؛ بدین معنا که مفسر علاوه بر بستر پیدایش متن، باید کارآمدی آن‌ها در وضع فعلی را در نظر بگیرد (See, : Gadamer, ibid, p306 ر.ک. واعظی، ۱۳۸۰، صص ۲۶۲ و ۲۴۰) به بیان دیگر فهم تحت تأثیر زمینه‌ی تاریخی شکل می‌گیرد و تفسیر باید معنای متن را هم در بستر خود و هم برای وضعیت کنونی بیان کند؛ پس فهم همواره شامل کاربردی نسبت به وضعیت فعلی است (ر.ک. ربانی گلیپایگانی، ۱۳۹۸، ص ۲۰۴).

بر مبنای نظریه‌ی پیوند افق‌ها و کاربردی بودن فهم، از یک متن به تعداد خوانندگان، قرائت وجود دارد و هیچ تفسیری قطعی و یا صحیح‌تر از تحلیل‌های پیشین نیست (ر.ک. احمدی، ۱۴۰۰، صص ۵۷۷-۵۷۱) تفسیرها همواره در معرض بازنگری و تجدیدنظر قرار دارند که نشان‌دهنده‌ی تکرر، تنوع و پایان‌ناپذیری فهم بر بنیان نسب‌گرایی است (حاجی اسماعیلی و بنائیان، ۱۳۹۴، ص ۳۸).

این رویکرد بارلاس به تبعیت از ودود ریشه در نظریات نو اندیشان اصلاح‌طلب اسلامی به‌ویژه فضل‌الرحمان و خالد ابوالفضل دارد. در نظر خالد ابوالفضل قانون‌های خداوند را دستورهای مسلم و در یک‌جهت ثابت نیست بلکه معنای آن‌ها متغیر و و در حال تکامل‌اند (Abouel fadl, 2001, p146 & Hidayatullah, pp2014, 142) و در نظریه دو حرکتی فضل‌الرحمان معنای متن از تعامل پویا میان متن، بافت تاریخی و دنیای معاصر مفسر تولید می‌شود. درواقع مفسر تلاش می‌کند معنای گذشته متن

را بفهمد سپس اصول و ارزش‌های اخلاقی به‌دست‌آمده را در موقعیت‌های نوین به کار بندد. این همان اجتهاد موردنظر فضل‌الرحمان است که بر کشف آزادانه حقیقت تأکید می‌کند و به اسلامی سازی علوم اعتقادی ندارد (Rahman, 2000, p15).

درواقع بارلاس به‌منظور تأمین هدف فمینیستی خود یعنی به چالش کشیدن تفاسیر مردسالارانه رویکرد تکثر قرائات را در پیش می‌گیرد اما آن را به معنای نفی حقیقت یا نسبی‌گرایی اخلاقی نمی‌داند (Ibid, 18&idem, 2006, p107) که هر تفسیری مجاز باشد و حقیقت ثابتی وجود نداشته باشد (Ibid, p18) و وجود حقیقت را منکر نمی‌شود و معیارهایی اخلاقی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و هستی‌شناختی (ن.ک. بند ۴ - ۴ همین مقاله) ارائه می‌دهد تا از افتادن در دام نسبی‌گرایی افراطی - که هر تفسیری را به یک اندازه معتبر می‌داند - رهایی یابد.

به‌بیان‌دیگر بارلاس در رویکرد نظری خود؛ نسبی‌گرایی به معنای نفی هرگونه حقیقت و معنای ثابت را نمی‌پذیرد، هر فهمی را به یک اندازه معتبر نمی‌داند و میان فهم‌های درست و نادرست، سطحی و عمیق تمایز قائل می‌شود بدین معنا که به تکثرگرایی بی‌حد قائل نیست.

او اذعان می‌کند؛ قرآن را به‌عنوان یک متن می‌خواند، یعنی در فرایند فهم قرآن درصدد کشف قصد مؤلف است (Ibid, p21) درحالی‌که کشف قصد مؤلف در نگاه عینی‌گرایانه (ر.ک. بند ۳-۱. همین مقاله) در تناقض با دیدگاه تعدد معانی است.

پاسخ به این ابهام، ریشه در سه مؤلفه دارد: الف) نگاه تاریخ‌مند بارلاس به قرآن که افق خواننده را متغیر، معنا را سیال و فهم را پایان‌ناپذیر می‌سازد؛ ب) تفکیک میان «معنای اصلی واژه» و «معنای بافتی نسبی»؛ ج) باور به عدم انحصار قرائت که به هر فردی مجوز فهم و تفسیر می‌دهد. حاصل این رویکرد، غلبه تکثر قرائات بر قصد مؤلف و در نتیجه، نزدیک شدن به نسبی‌گرایی از نوع مردود است.

نسبیت مردود یعنی، هیچ فهم قاطعی از حقایق وجود ندارد و فهم انسان در همه‌ی ساحت‌های فردی و اجتماعی همواره در حال تحول است؛ مانند رودخانه‌ای که ثباتش در بی‌ثباتی است (ر.ک. ربانی گلیپایگانی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۰).

در مقابل، نسبیت مقبول به کمال و نقص فهم مربوط است؛ درک انسان از واقعیت‌ها به‌مرور تکامل می‌یابد و هرکسی نمی‌تواند از راه‌های معمولی معرفت، به همه حقایق و اسرار مربوط به انسان و جهان آگاه شود. در فرایند فهم، خطاها و تحولاتی رخ می‌دهد و گاهی جهل ساده و گاهی جهل پیچیده از بین می‌رود (See, ibid, pp101-102). این تنوع و نسبیت در فهم به معنای طولی آن است که جنبه‌های متفاوت یک واقعیت را که دارای اجزا، ابعاد، مراتب یا آثار مختلف است مورد توجه قرار می‌دهد و قابل‌پذیرش است (Ibid) در این فرآیند فهم جدید تکمیل‌کننده فهم قبلی است. یکی از دلایل پذیرش این نوع تکرر، ویژگی ذاتی قرآن در داشتن سطوح مختلف معنایی (ظاهر و باطن) است که مورد اجماع شیعه و سنی است (بابایی، ۱۳۸۶؛ ۲۲؛ ذهبی، ۱۳۹۶، ص ۲۵) که با استناد به روایت مشهور پیامبر اکرم (ص) «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَ بَاطِنًا» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۹۲) تأیید شده است.

بر همین مبنا، اقتضای جاودانگی قرآن عمق معنایی است تا پاسخگوی نیازهای متغیر نسل‌های مختلف بشر باشد. از این‌رو بخش مهمی از معارف دین در باطن قرآن نهفته است تا با کمک معصومان و مفسران ژرف‌اندیش آشکار شود (ر.ک. کلانتری، ۱۳۸۸، صص ۱۶۷-۱۲۹).

در نهایت می‌توان گفت؛ بارلاس در کتاب زنان مومن به اسلام به صراحت از جاودانگی قرآن سخن نگفته، اما به نظر می‌رسد وی جاودانگی قرآن را به معنای قابلیت در تولید معانی متکثر می‌فهمد، نه ثبات احکام آن. وی در رویکرد نظری خود معیارهایی برای شناسایی بهترین معنا ارائه داده است اما در عمل، آن معیارها را نادیده گرفته و بر پایه همان نگاه تاریخی، فهم‌هایی را عرضه می‌کند که نتیجه آن خنثی‌سازی بعد فرا تاریخی وحی است.

۵-۳. توجهان زبان‌شناختی

بارلاس لازمه فهم قرآن را توجه به جهان‌بینی خاص قرآن می‌داند. وی بر پایه رویکرد در زمانی ایزتسو، واژگان قرآنی را به اعتبار یک کل، همانند یک دستگاه در نظر

می‌گیرد (See, ibid, p36: ایزتسو، ۱۳۶۱، صص ۴۲ و ۴۳) در این رویکرد برای دستیابی به معنای دقیق یک واژه در نظام قرآنی، باید به روابط درون‌متنی آن با سایر واژگان کلیدی در حوزه‌های معنایی و نیز کل شبکه واژگانی قرآن توجه کرد. در این نظام هر واژه در قرآن دارای یک معنای اصلی و یک معنای نسبی است که معنای نسبی از زمینه‌ای که در آن به‌کاررفته است، گرفته می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۹۸، صص ۴۷ و ۸۳ و ۵۱ و ۱۶۶-۱۶۷ و همو، ۱۳۹۹، صص ۱۶-۱۳ به نقل از موسوی).

او همسو با ودود لازمه فهم معنای واژگان را توجه به زمینه و مجموعه آیات وحی و نقش زبانی می‌داند (ر.ک؛ ودود، ۱۳۹۳، صص ۲۲-۲۳) و همچون خالدابوالفضل زبان را واسطه‌ای ناکامل در رساندن وحی می‌داند (Wadud, 2006, p213) از این رو مفسر باید به تأمل انتقادی فراتر از ظاهر الفاظ بپردازد تا معنایی فراتر را جستجو کند. در نتیجه، متن قرآن همواره معانی جدیدی آشکار می‌کند که موجب درک جدیدی از پیام الهی می‌شود.

۵-۴. تمایز تفاسیر

به اعتقاد بارلاس تفسیر فعالیت ادبی و انتزاعی است که باید از تأویل متمایز شود؛ تأویل تبیین تمثیلی-نمادین معانی کلی و خاص کلمات قرآن است که صوفیان آن را موردتوجه قرار داده‌اند (Ibid, p38) بر این اساس وی قائل به تعدد معانی برای الفاظ ظاهری قرآن است که در افق‌های متعدد تاریخی شکل می‌گیرند؛ بین قرآن و تفاسیر آن تمایز قائل می‌شود و عملاً نشان می‌دهد که قصد مؤلف امری دست‌نیافتنی است.

نگاه بارلاس علاوه بر اینکه همسو با ودود و خالد ابوالفضل است با نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت عبدالکریم سروش نیز هماهنگ است. او معرفت دینی را معرفتی بشری می‌داند که در تعامل با معارف بشری تغییر می‌کند (سروش، ۱۳۷۵، ص ۳۴۷). به این معنا که قرآن از حیث لفظ ثابت است، اما فهم آن به دلیل دخالت عقل و پیش‌فرض‌های مفسر، امری متغیر و پویاست (ر.ک. واعظی، ۱۳۸۹، ص ۴۷).

۵-۵. عدم انحصار تفسیر قرآن

این رویکرد بارلاس علاوه بر همسویی با فضل الرحمان ریشه در آرمان فمینیستی او دارد که باهدف دستیابی به خوانشی برابرخواهانه به هر فردی (به‌ویژه زنان) مجوز تفسیر می‌دهد و بر این اساس خود را مجاز به ارائه‌ی تفسیرهای جدید می‌داند؛ درحالی‌که از تخصص کافی در علوم قرآنی (مثل ادبیات عرب، حدیث‌شناسی، فقه‌اللغه و...) برخوردار نیست. وی از یک‌سو با آمنه وودود که پیشرفت تمدن را درگرو مشارکت زنان در جامعه و به رسمیت شناختن توانمندی‌های آنان می‌داند، همسو است (Wadud, 1999, pxxi) و از سوی دیگر با نظریه درنگ وجدانی خالد ابوالفضل همسو است که هر مؤمنی را فارغ از جنسیت و موقعیت اجتماعی شایسته ورود به عرصه فهم دین می‌داند (Abouel fadl, 2001, p213).

جمع‌بندی اینکه بارلاس در مبانی خود هم‌راستا با متفکران مختلفی بوده است؛ با این حال با پیش‌فرض فمینیستی (نابرابری در تفاسیر سنتی) به سراغ قرآن می‌رود و با هرمنوتیکی که ریشه در اندیشه گادامر دارد و استفاده از روش فضل الرحمان در فهم قرآن؛ سعی می‌کند تا متن‌محوری و مفسر‌محوری را به‌صورت توأمان در فرایند فهم لحاظ کند اما مفسر محوری او بر متن محوری‌اش چیره شده، استقلال معنایی متن را نادیده گرفته به این نتیجه می‌رسد که معنای نهایی متن در تعامل متن با مفسر و زمانه او شکل می‌گیرد. درمجموع هرمنوتیک بارلاس را نمی‌توان صرفاً هرمنوتیک فلسفی یا افراطی نامید؛ او در سطح نظری، رویکردی معتدل با معیارهای تشخیص بهترین معنا ارائه می‌دهد، اما در عمل تفسیری، با غلبه مفسر‌محوری بر متن‌محوری و نادیده گرفتن استقلال معنایی متن، تناقضی آشکار پدید می‌آورد این امر هرمنوتیک او را به «نسبی‌گرایی پنهانی» سوق می‌دهد؛ که بر ناممکن‌شدن دستیابی به فهمی قطعی و مبرهن از قرآن دلالت دارد نه انکار حقیقت.

۶. جدول ریشه‌یابی و همسویی نظری بارلاس با سایر اندیشمندان

اندیشه بارلاس	هم‌راستایی با
رویکرد تاریخی	ودود، فضل الرحمان، خالد ابوالفضل، گادامر
دیدگاه تکرر قرائات	ودود، فضل الرحمان و خالد ابوالفضل، نظریه کاربردی گادامر

عدم انحصار قرائت	ودود، فضل الرحمان، خالد ابوالفضل
تمایز تفاسیر	ودود، خالد ابوالفضل، عبدالکریم سروش
زبان شناختی	ودود، ایزتسو، خالد ابوالفضل
کل نگری	ودود، فضل الرحمان، طباطبایی، سید قطب
خودبستگی قرآن	طباطبایی

۶. پیامدهای پذیرش هرمنوتیک بارلاس

(۱) در این خوانش قرآن فقط برای زمان نزول کاربرد دارد، نه برای همه اعصار یعنی عمومیت و اطلاق قرآن به زمان نزول آن محدود می‌شود.

(۲) رویکرد بارلاس فرآیند تفسیر را بی‌پایان و وابسته به تغییرات اجتماعی می‌کند؛ معانی هر دوره اعتبار خود را از دست داده و نسخه‌های معاصر جایگزین می‌شود.

(۳) در این قرائت، واقعیت‌های اجتماعی، بافت فرهنگی و درک معاصرین محوریت پیدا می‌کند و نقش نویسنده در این فرآیند کم‌رنگ می‌شود. آنچه مهم است، همخوانی معنا با وضعیت زمانه‌ای است که خواننده و مفسر در آن قرار دارند یعنی متن از تحولات فرهنگی - اجتماعی تبعیت می‌کند.

(۴) در این رویکرد، معنای تاریخی متن نادیده گرفته شده و تفسیری بیرونی بر آن تحمیل می‌شود؛ این روش، فهم قرآن در چارچوب فرهنگ غرب را ممکن می‌سازد.

(۵) برداشت وابستگی فهم قرآن به شرایط فرهنگی و اجتماعی زمان نزول، در تناقض با آیات ۷۷ و ۷۸ سوره واقعه: [«إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ» (این قرآنی کریم است * در کتابی نهفته)] است که به وجود پیشین قرآن اشاره دارد.

(۶) در این رویکرد هر شخصی فارغ از تخصص قرآنی می‌تواند مفسر قرآن باشد و در نتیجه تفسیر به رأی مجاز شمرده می‌شود.

(۷) در این هرمنوتیک، تفسیر، معرفتی بشری است که از دست‌یابی به قصد مؤلف بازمانده است.

۷. نمونه‌هایی از تطبیق هرمنوتیک بارلاس بر تفسیر آیات قرآن

نمونه‌های زیر تصویری از نحوه فهم بارلاس را ترسیم می‌کنند:

۷-۱. دیدگاه بارلاس در باب قوامیت

آیه ۳۴ نساء بیشترین مناقشات را برای فمینیسم اسلامی به وجود آورده است: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» [مردان باید بر زنان مسلط باشند زیرا خداوند بعضی از انسان‌ها را بر بعضی دیگر برتری بخشیده است و نیز از آن روی که مردان از اموال خویش [برای زنان] خرج می‌کنند، زنان شایسته آن‌اند که مطیع و به حفظ الهی در نهان خویشتن‌دار هستند، وزنانی که از نافرمانی‌شان نگرانید، باید نصیحتشان کنید و [سپس] در خوابگاه‌ها از آنان دوری کنید [و سپس اگر لازم افتاد] آنان را ترک کنید آنگاه اگر از شما اطاعت کردند، دیگر بهانه‌جویی [و زیاده‌روی] نکنید، خداوند بلندمرتبه بزرگوار است].

از نظر بارلاس، ترجیح مرد بر زن، برداشتی تاریخی از آیه «قوامون» است. او هم‌آوا با ودود، الحبری و رفعت حسن «قوامون» را به معنای تأمین‌کنندگان معاش تفسیر می‌کند. این آیه وظیفه‌ی اقتصادی را متوجه مردان می‌کند که با برخورداری از اولویت مالی، زنان را تأمین کنند (See, ibid, p187). این حکم، جنبه‌ی الگویی دارد و در صورت عدم ایفای این نقش از سوی مردان، منعی برای تأمین مالی توسط زنان وجود ندارد بدین معنا که قرآن انتظار ندارد زنان تأمین‌کننده خانواده باشند (ibid)؛ از این رو هرچند قرآن، تأمین معاش خانواده را بر عهده شوهر قرار داده، اما او را به‌عنوان رئیس خانواده منصوب نکرده است (ibid)؛ بدین ترتیب بارلاس در تحلیل «قوامیت» فقط به تفسیر لغوی مورد اشاره فمینیست‌ها و فضل‌الرحمان اکتفا کرده او به معانی واژه‌های دیگر آیه و ارتباط آنها با معنای «قوامیت» توجه نکرده و از علومی چون صرف و نحو و... بهره‌ایی نبرده است. به عنوان نمونه وی واژه «فَضَّلَ» به معنای اختصاص داشتن استعداد و نیروی خاص در مردان و نه برتری مرد بر زن (جعفری، ۱۳۶۱، ج ۱۱، ص ۲۷۳) را که نقشی برجسته در برداشت مفهوم توفیق و برتری مردان دارد را مورد بررسی قرار نداده است.

۷-۲. دیدگاه بارلاس در معنای «ضرب»

در نظر بارلاس مسلمانانی که از تعالیم قرآن عدم برابری زن و مرد را استخراج کرده‌اند از آیه ۳۴ نساء به این نتیجه رسیده‌اند که شوهران حق ضرب و شتم همسران خود را دارند (ibid,p184) این تفسیر با دیدگاه قرآن در تناقض است (ibid,see,p189). این آیه دستور اجازه ضرب و شتم نمی‌دهد، بلکه ضرب و شتم را به دو دلیل محدود می‌کند: اول مثال ایوب و همسرش در قرآن که خداوند از ایوب می‌خواهد سوگندش را نشکند و برای اجرای سوگندش مقداری علف بردارد (ibid,44). این امر نشان می‌دهد «ضرب یک ژست نمادین است، نه یک حرکت تنبیهی، یا بهتر است بگوییم، تنبیه نمادین است، زیرا علف برای وارد کردن آسیب بدنی نیست» (ibid,p188).

دوم؛ قرآن در بستر تاریخی خود «ضرب» را در معنای محدودکننده و به‌عنوان آخرین راه‌حل به‌کاربرده نه به‌عنوان یک مجوز؛ زیرا مردان در آن زمان نیازی به مجوز برای ضرب و شتم زنان نداشتند. در نهایت بهترین معنا برای «ضرب» تعریف رفعت حسن است. این آیه به نقش زنان به‌عنوان فرزندآوری دلالت دارد و تنها زمانی که زنان علیه فرزندآوری قیام کنند باید توسط جامعه تنبیه شوند نه شوهرانشان (ibid,189). این به معنای انجام اعمال خشونت‌آمیز نیست، زیرا در زمینه حقوقی ضرب به معنای نگه‌داشتن در حبس است و این معنایی است که با توصیه قرآن به شوهران برای رفتار مهربانانه با همسرانشان مطابقت دارد (ibid).

بنابراین کاربرد معنای آیه در حال حاضر چنین است که اگر هدف قرآن در شرایط تاریخی خود محدود کردن ضرب بوده، در عصر حاضر با ادعای متمدن شدن، دلیلی برای مجاز دانستن آن وجود ندارد (See,ibid,pp188-189). این آموزه قرآن تنها موردی است که میزانی از نابرابری را نشان می‌دهد؛ زیرا حقوق قابل مقایسه‌ای برای زن قائل نیست (Ibid,p198)؛ بنابراین بارلاس از یک‌سو ضرب را تنبیه نمادین و تاریخی می‌داند که در عصر حاضر کارایی ندارد. از سوی دیگر بهترین معنای آن را حبس بیان می‌کند و نهایتاً آیه را نشان‌دهنده نابرابری می‌خواند که این امر با هدف او در تناقض است.

۳-۷. تعدد زوجات

در نگاه بارلاس، هدف قرآن از طرح تعدد زوجات، تضمین عدالت برای یتیمان زن در جامعه اسلامی است نه برتری بخشی به مردان. آیه ۳ سوره نساء به کل جامعه خطاب دارد و صرفاً متوجه سرپرست اموال یتیم نیست. تعدد زوجات تنها در صورتی جایز است که ولی یتیم احساس کند بدون ازدواج نمی‌تواند عدالت را رعایت کند؛ ازدواج نیز به شرط مدیریت منصفانه اموال و عدم ظلم پذیرفته می‌شود. در غیر این صورت، مرد باید به تک‌همسری بسنده کند (See, ibid, p191).

آیات ۱۲۹ سوره نساء و ۴ احزاب شواهدی علیه چندهمسری است. قرآن چندهمسری را به‌عنوان یک‌راه حل برای مشکلات اقتصادی، بی‌اشتیاقی همسر و یا برطرف کردن نیازهای جنسی مردانه، مطرح نکرده است اما در صورت پذیرش زنان می‌تواند راهی برای حفاظت از زنان و تأمین نیازهای جنسی آن‌ها در شرایطی که تعداد زنان از مردان بیشتر است، باشد (Ibid) درنهایت تعدد زوجات آرمانی قرآنی نیست، زیرا توصیه قرآن به تنها یک‌بار ازدواج و تأکید بر ناتوانی مردان در رعایت عدالت میان همسران و اشاره به یگانگی قلب انسان را بی‌معنا می‌سازد (Ibid)؛ بدین ترتیب در تفسیر بارلاس این تناقض دیده می‌شود که از یک سو چندهمسری را برطرف کننده نیاز جنسی نمی‌داند و از سوی دیگر آن را در شرایط خاص به‌عنوان یک فایده می‌پذیرد.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش به‌منظور تعیین جایگاه هرمنوتیکی اسما بارلاس در فهم قرآن کریم برخی از مبانی فکری وی مورد بررسی قرار گرفت؛ که عبارت‌اند از: عدم انحصار قرائت قرآن؛ کشف معنا در افق تاریخی متن؛ خودبسندگی قرآن؛ کل‌نگری، تعدد معانی، توجه زبان‌شناختی و تمایز تفاسیر. وی در برخی از این مبانی متأثر از آمنه ودود؛ فضل الرحمان؛ خالد ابوالفضل و توشیهیکو ایزتسو است و در فهم برخی موارد با اندیشمندانی چون ترکاشوند، طباطبایی و سروش هم‌آوا است.

بارلاس از طریق توجه به زمینه‌ی تاریخی نزول و فهم متن در افق تاریخی به فهم معنا می‌پردازد. در راستای بازنمایی آیات به زمان حال از نظریه دو حرکتی فضل الرحمان بهره می‌گیرد که در حرکت نخست از حال به گذشته بازمی‌گردد زمینه را شناسایی کرده، اصول اخلاقی و اجتماعی را استخراج می‌کند؛ در حرکت دوم، از گذشته به حال بازگشته و این اصول را بر جامعه معاصر تطبیق می‌دهد. به عنوان مثال حجاب را حکمی زمانمند و متناسب با شرایط عصر نزول می‌داند.

هرمنوتیک بارلاس با نظریه «امتزاج افق‌ها» از گادامر همسویی دارد؛ نظریه‌ای که فهم را درگرو ترکیب افق معنایی مفسر و متن می‌داند و نقش مفسر را در تولید معنا برجسته می‌کند. بارلاس با تأکید بر اینکه هیچ خوانشی نمی‌تواند کاربردی واحد و معتبر ارائه دهد، با عنصر «کاربرد» در هرمنوتیک گادامر هم‌راستا می‌شود؛ بدین معنا که مفسر باید متن را در زمینه شرایط کنونی و نیازهای عصر حاضر و کارآمدی عملی فهم بازخوانی کند.

بارلاس نسبی‌گرایی به معنای نفی هرگونه حقیقت ثابت را نمی‌پذیرد؛ وجود معنا و حقیقت را انکار نمی‌کند؛ هر فهمی را به یک اندازه معتبر نمی‌داند و میان فهم‌های درست و نادرست، سطحی و عمیق تمایز قائل می‌شود یعنی به تکررگرایی بی‌حد قائل نیست. از این‌رو معیارهایی برای تشخیص بهترین معنا ارائه داده است اما در عمل تفسیری خود این معیارها را نادیده می‌گیرد و بر پایه همان نگاه تاریخی، فهمی را عرضه می‌کند که نتیجه آن خنثی‌سازی بعد فرا تاریخی وحی است. به بیان دیگر بارلاس در رویکرد عملی متفاوت از رویکرد نظری خود عمل می‌کند. وی در بیانات خود از انسجام کافی برخوردار نیست به طوری که در مواضعی، دیدگاهی خلاف آنچه پیش‌تر مطرح کرده، ارائه می‌دهد.

بارلاس نتوانسته تفسیر قطعی ضد مردسالارانه و فهمی در راستای نگرش خویش ارائه دهد؛ بنابراین تناقض میان ادعای کشف قصد مؤلف و باور به تعدد معانی و تمایز تفاسیر، مبنای تاریخ محور بارلاس را به نسبی‌گرایی نزدیک می‌سازد به طوری که مفسر محوری بارلاس بر متن محوری‌اش چیره شده، استقلال معنایی متن را نادیده

گرفته؛ نقش وحیانی قرآن را کاهش داده؛ دستیابی به فهم نهایی و قطعی از قرآن را ناممکن می‌نماید.

درمجموع هرمنوتیک بارلاس در نظر معتدل، اما در عمل با غلبه‌ی مفسر محوری، به نسبی‌گرایی پنهان (عدم امکان فهم قطعی از قرآن، نه انکار حقیقت) دچار شده است که پذیرش آن پیامدهای زیر را در پی دارد: قرآن کاربری خود را برای همه اعصار از دست می‌دهد؛ مفاهیم دینی از دوره‌ای به دوره دیگر متفاوت می‌شود؛ نقش مؤلف رنگ می‌بازد؛ متن از تحولات اجتماعی فرهنگی تبعیت می‌کند و تفسیر جدیدی از سوی بافت بیرونی بر متن تحمیل می‌شود.

منابع

- قرآن کریم: ترجمه خرمشاهی به آدرس Tanzil.ir :
- ۱. احمدی، بابک (۱۳۷۰). ساختار و تأویل متن. تهران: مرکز.
- ۲. احمدی، بابک (۱۳۸۰). ساختار و هرمنوتیک. تهران: گام نو.
- ۳. احمدی، بابک (۱۳۹۳). آفرینش و آزادی. چاپ هشتم، تهران: گام نو.
- ۴. احمدی، بابک (۱۴۰۰). ساختار تأویل. ج ۲، تهران: مرکز.
- ۵. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱). خدا و انسان در قرآن. ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۶. ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۴). نقد الخطاب الدینی. چاپ دوم، جمهوری مصرالعربیه: سینا للنشر.
- ۷. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳). معنای متن. ترجمه‌ی مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
- ۸. بلاشر، ژوزف (۱۳۸۰). گزیده هرمنوتیک مدرن. ترجمه سعید جهانگیری، آبادان: پرسش.
- ۹. بابایی، علی‌اکبر (۱۳۸۶). مکاتب تفسیری. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۱۰. پالمر، ریچارد (۱۳۷۷). علم هرمنوتیک. ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- ۱۱. پارسا، فروغ (۱۳۹۴). قرائت زن‌گرایانه از قرآن. پژوهش‌نامه زنان. ۴(۱۴). ۷۲-۵۱.

۱۲. ترکاشوند، امیرحسین (۱۳۸۹). حجاب شرعی در عصر پیامبر (ص). تهران: امیرحسین ترکاشوند.
۱۳. حاجی اسماعیلی، محمدرضا و علی بنائیان اصفهانی (۱۳۹۴). بررسی عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی در هرمنوتیک نصر حامد ابوزید و تأثیر آن بر بعضی برداشت‌های تفسیری وی از قرآن. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز. ۱(۵۴). ۲۹-۴۶.
۱۴. حرعاملی، محمدحسین (۱۴۰۹ ق). تفضیل وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. ج ۲۷، قم: آل البيت (ع).
۱۵. ذهبی، محمدحسین (۱۳۹۶). التفسیر و المفسرون. بیروت: دار احیا التراث العربی.
۱۶. ربانی گلیاگانی، علی (۱۳۹۸). علم هرمنوتیک. قم: رائد.
۱۷. سوزنجی، حسین (۱۳۹۲). نقدی بر کتاب حجاب شرعی در عصر پیامبر. سایت شخصی.
۱۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵). قبض و بسط شریعت. تهران: طلوع آزادی.
۱۹. سلدن، رامان و پیتر ویدوسون (۱۳۷۷). راهنمای نظریه ادبی معاصر. ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۱. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۷۴). معرفت‌شناسی دینی. تهران: برگ.
۲۲. کلانتری، ابراهیم (۱۳۸۲). قرآن چگونگی پاسخگویی به نیازهای زمان. تهران: معارف.
۲۳. موسوی، متینه سادات، بدره، محسن (۱۳۹۶). مقایسه هرمنوتیک قرآنی اسما بارلاس با نظریه تفسیری علامه طباطبایی با تأکید بر مسئله جنسیت. مطالعات جنسیت و خانواده. ۲. ۹۳-۶۵.
۲۴. مؤدب، سید رضا (۱۳۸۰). روش‌های تفسیر قرآن. قم: اشراق.
۲۵. موسوی، سیده سکینه، شاکر عامری و علی اکبر نورسیده (۱۴۰۳). معناشناسی واژه جدال بر پایه هفت روش نظریه معناشناسی هم‌زمانی ایزتسو. مطالعات زبانی و بلاغی. ۳۷. ۲۴۷-۲۴۲.
۲۶. نصری، عبدالله (۱۳۸۱). راز متن (هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین). تهران: آفتاب توسعه.
۲۷. نیچه، فریدریش، هایدگر، مارتین (۱۳۷۹). هرمنوتیک مدرن. ترجمه بابک احمدی تهران: مرکز.

۲۸. واعظی، احمد (۱۳۸۹). درآمدی بر هرمنوتیک. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.

۲۹. هدایت‌الله، عایشه (۱۴۰۰). حاشیه‌های فمینیستی قرآن. ترجمه مرضیه محصص و نفیسه دانش فرد. تهران: کرگدن.

۳۰. هدایت زاده، محمدصادق، فیروز فر، سهیلا و رئیس‌یان، غلامرضا (۱۳۹۶). تحلیل دیدگاه فمینیست‌های اسلامی پیرامون حجاب. مطالعه موردی دیدگاه اسما بار لاس. دو فصلنامه مطالعات جنسیت و خانواده. ۸ (۳۱). ۵۸-۲۵

31. Abou El Fadl, K. (2001). Speaking in God's name: Authority and women. Oxford: Oneworld Publications.

32. Badran, M. (2009). Feminism in Islam: Secular and religious convergences. Newworld Publication.

33. Barlas, A. (2001). The Qur'an and hermeneutics: Reading the Qur'an's opposition to patriarchy. Journal of Qur'anic Studies, 3(2), 15-38. Ithaca College, New York.

34. Barlas, A. (2002). Believing women in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an. Austin: University of Texas Press.

35. Barlas, A. (2006.a). The Cambridge companion to religion. Cambridge University Press.

36. Barlas, A. (2006.b). Modern Muslim intellectuals and the Qur'an. Institute of Ismaili Studies, Oxford University Press.

37. Bernstein, R. (1983). Beyond objectivism and relativism. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

38. Gadamer, H. G. (1994). Truth and method (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans. rev.). New York: Continuum.

39. Gadamer, H. G. (2006). Truth and method (D. G. Marshall, Trans. rev.). New York: Continuum

40. Gadamer, H. G. (2009). Truth and method. The University of Michigan

41. Grondin, J. (1994). Introduction to philosophical hermeneutics. New Haven and London: Yale University Press

42. Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. Chicago: University of Chicago Press
43. Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective* (2nd ed.). Oxford University Press.

References

The Holy Quran: Translation by Khorramshahi, available at: Tanzil.ir

1. Ahmadi, Babak (1991). **Structure and Interpretation of the Text**. Tehran: Markaz.
2. Ahmadi, Babak (2001). **Structure and Hermeneutics**. Tehran: Gam-e No.
3. Ahmadi, Babak (2014). **Creation and Freedom**. 8th edition, Tehran: Gam-e No.
4. Ahmadi, Babak (2021). **The Structure of Interpretation**, Vol. 2. Tehran: Markaz.
5. Izutsu, Toshihiko (1982). **God and Man in the Quran**. Translated by Ahmad Aram, Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Enteshar.
6. Abu Zayd, Nasr Hamid (1994). **A Critique of Religious Discourse** (Naqd al-Khitab al-Dini). 2nd edition, Arab Republic of Egypt: Sina Publishing.
7. Abu Zayd, Nasr Hamid (2004). **The Meaning of the Text**. Translated by Morteza Kariminia, Tehran: Tarh-e No.
8. Blachère, Régis (2001). **Selections on Modern Hermeneutics**. Translated by Saeed Jahangiri, Abadan: Porsesh.
9. Babaei, Ali-Akbar (2007). **Schools of Exegesis (Tafsir)**. Tehran: Research Institute for Hawza and University.
10. Palmer, Richard (1998). **Hermeneutics**. Translated by Mohammad Saeed Hanaei Kashani, Tehran: Hermes.
11. Parsa, Forough (2015). "A Feminist Reading of the Quran." **Women's Studies Journal**, 4(14), 51–72.
12. Torkashvand, Amir-Hossein (2010). **Religious Hijab in the Era of the Prophet (PBUH)**. Tehran: Amir-Hossein Torkashvand.
13. Haji-Esmaili, Mohammad-Reza, and Ali Banaeian Isfahani (2015). *An Examination of Objectivism and Relativism in the*

- Hermeneutics of Nasr Hamid Abu Zayd and Its Influence on Some of His Interpretive Approaches to the Quran. **Religious Thought Quarterly** (Shiraz University), 1(54), 29–46.
14. Hurr al-Amili, Muhammad ibn al-Hasan (1409 AH). **Wasa'il al-Shi'a ila Tahsil Masa'il al-Shari'a** [The Means of the Shia to Acquire the Issues of the Sharia]. Vol. 27, Qom: Al al-Bayt (AS).
 15. Al-Dhahabi, Muhammad Husayn (1396). **Al-Tafsir wa al-Mufasssirun** [Exegesis and Exegetes]. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
 16. Rabbani Golpayegani, Ali (1398). **The Science of Hermeneutics**. Qom: Ra'ed.
 17. Suzanchi, Hossein (1392). A Critique of the Book **Religious Hijab in the Era of the Prophet**. Personal Website.
 18. Soroush, Abdolkarim (1375). **The Contraction and Expansion of the Sharia**. Tehran: Tolu-e Azadi.
 19. Selden, Raman, and Peter Widdowson (1377). **A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory**. Translated by Abbas Mokhber, Tehran: Tarh-e No.
 20. Tabataba'i, Muhammad Husayn (1390 AH). **Al-Mizan fi Tafsir al-Quran** [Al-Mizan in the Exegesis of the Quran]. Beirut: Al-A'jami Foundation for Publications.
 21. Fanaei Eshkevari, Muhammad (1374). **Religious Epistemology**. Tehran: Barg.
 22. Kalantari, Ebrahim (1382). **The Quran: How It Addresses the Needs of the Times**. Tehran: Ma'aref.
 23. Mousavi, Matineh Sadat, & Badreh, Mohsen (1396). A Comparison of Asma Barlas's Quranic Hermeneutics with Allameh Tabataba'i's Interpretive Theory, with an Emphasis on the Issue of Gender. **Gender and Family Studies**, 2, 65–93.
 24. Mo'addab, Seyyed Reza (2001). **Methods of Quranic Exegesis**. Qom: Eshraq.
 25. Mousavi, Seyyede Sakineh; Shaker Ameri; and Ali-Akbar Noursideh (2024). "Semantics of the Term **Jidal** (Argumentation) Based on Seven Methods of Izutsu's Synchronic Semantic Theory." **Linguistic and Rhetorical Studies**, 37, 242–247.

26. Nasri, Abdollah (2002). *The Secret of the Text (Hermeneutics, Textual Interpretability, and the Logic of Understanding Religion)*. Tehran: Aftab-e Tose'eh.
27. Nietzsche, Friedrich; Heidegger, Martin (2000). *Modern Hermeneutics*. Translated by Babak Ahmadi. Tehran: Markaz.
28. Vaezi, Ahmad (2010). *An Introduction to Hermeneutics*. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought.
29. Hidayatullah, Aysha (2021). *Feminist Edges of the Qur'an*. Translated by Marzieh Mohasses and Nafiseh Daneshfard. Tehran: Kargadan.
30. Hedayatzadeh, Mohammad Sadegh; Firouzfar, Soheila; and Raisian, Gholamreza (2017). "An Analysis of the Perspectives of Islamic Feminists Regarding *Hijab*: A Case Study of Asma Barlas's Viewpoint." *Gender and Family Studies* (Bi-annual Journal), 8(31), 25–58.
31. Abou El Fadl, K. (2001). Speaking in God's name: Authority and women. Oxford: Oneworld Publications.
32. Badran, M. (2009). Feminism in Islam: Secular and religious convergences. Newworld Publication.
33. Barlas, A. (2001). The Qur'an and hermeneutics: Reading the Qur'an's opposition to patriarchy. Journal of Qur'anic Studies, 3(2), 15–38. Ithaca College, New York.
34. Barlas, A. (2002). Believing women in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an. Austin: University of Texas Press.
35. Barlas, A. (2006.a). The Cambridge companion to religion. Cambridge University Press.
36. Barlas, A. (2006.b). Modern Muslim intellectuals and the Qur'an. Institute of Ismaili Studies, Oxford University Press.
37. Bernstein, R. (1983). Beyond objectivism and relativism. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
38. Gadamer, H. G. (1994). Truth and method (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans. rev.). New York: Continuum.
39. Gadamer, H. G. (2006). Truth and method (D. G. Marshall, Trans. rev.). New York: Continuum
40. Gadamer, H. G. (2009). Truth and method. The University of Michigan
41. Grondin, J. (1994). Introduction to philosophical hermeneutics. New Haven and London: Yale University Press

42. Rahman, F. (1982). Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition. Chicago: University of Chicago Press
43. Wadud, A. (1999). Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective (2nd ed.). Oxford University Press.