

An Evaluation of Asma Barlas's Conception of Gender Justice in Comparison with the Views of Ayatollah Javadi Amoli

Bibi Hakimeh Hosseini Hekmat¹, Fatemeh Ataei Dalanjan²

1. Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, University of Qur'anic Sciences and Teachings, Mashhad, Iran (Corresponding Author) Email: dolatabad@quran.ac.ir

2. M.A. in Qur'anic Sciences, University of Qur'anic Sciences and Teachings, Mashhad, Iran
Email: ataei8492@gmail.com

Research Article



Abstract

Given the growing prominence of the concept of gender in many fields, in recent years some Qur'anic scholars have turned to female-centered readings of the Qur'an in order to highlight Qur'anic concepts related to equality and gender justice. One of the figures who has reconsidered issues of Islam and gender by offering alternative interpretations of certain Qur'anic verses on women is Asma Barlas, a Pakistani-American scholar and author of *Believing Women in Islam*. Influenced by the ideas of Fazlur Rahman and, in some respects, following Amina Wadud's interpretive approach, Barlas proposes a distinct hermeneutic in this field. The present study, using a descriptive-analytical method and documentary data, seeks to explain Asma Barlas's interpretive thought and methodology and to compare her views on gender justice with those of Ayatollah Javadi Amoli regarding Qur'anic verses related to women—such as those concerning creation, testimony, and hijab. Analytical examination of the views of these two figures shows that both believe in God's justice toward women within the framework of divine law. However, Barlas regards equality across all domains as the criterion for realizing gender justice and thus adheres to an egalitarian conception of justice, whereas Ayatollah Javadi Amoli adopts a merit-based conception of justice. The latter appears to offer a more accurate account of gender justice and is preferable to Barlas's perspective.

Keywords: Qur'an; Gender justice; Feminist readings; Feminism; Barlas; Javadi Amoli; Merit-based justice; Egalitarian justice

Received: 2024-05-01 | Received in revised form: 2024-09-02 | Accepted: 2024-09-09 | Published online: 2025-12-22

◆ **How to cite:** Hosseini Hekmat, Bibi Hakimeh, Ataei Dalanjan, Fatemeh(1404SH): An Evaluation of Asma Barlas's Conception of Gender Justice in Comparison with the Views of Ayatollah Javadi Amoli, *Quran and social sciences*, 4(20), p38-69, [10.22034/arq.2025.242437](https://doi.org/10.22034/arq.2025.242437)

©2025. Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education
arq.quran.ac.ir



ارزیابی دیدگاه عدالت جنسیتی اسما بارلاس در تطبیق با آراء آیت‌الله جوادی آملی

بی بی حکیمه حسینی حکمت^۱، فاطمه عطائی دالنجان^۲

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) dolatabad@quran.ac.ir
۲. کارشناسی ارشد علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران، ataei8492@gmail.com

پژوهشی

چکیده

با توجه به فراگیری مقوله جنسیت در بسیاری از عرصه‌ها، در سال‌های اخیر برخی قرآن‌پژوهان به خوانش زنانه قرآن روی آوردند تا به مفاهیم قرآنی مبنی بر برابری و عدالت جنسیتی تمرکز نمایند. یکی از شخصیت‌هایی که به بازاندیشی مسائل اسلام و جنسیت با تکیه بر ارائه تفسیری متفاوت از برخی آیات قرآن در حوزه زنان پرداخته است، اسما بارلاس پژوهشگر پاکستانی - آمریکایی و نویسنده کتاب زنان مؤمن در اسلام است که متأثر از آرای فضل الرحمن و به نوعی دنباله‌رو آمنه ودود در تفسیر است. پژوهش حاضر درصدد آن است تا با روش توصیفی - تحلیلی و داده‌های اسنادی، ضمن تبیین اندیشه و روش اسما بارلاس در تفسیر، به تطبیق آرای وی در باب عدالت جنسیتی با اندیشه‌های آیت‌الله جوادی آملی در آیات مربوط به زنان همانند خلقت، شهادت و حجاب زن بپردازد. بررسی تحلیلی دیدگاه این دو شخصیت نشان می‌دهد هر دو معتقد به عدالت خداوند نسبت به زنان در قوانین هستند؛ اما بارلاس مساوات و برابری در همه ساحت‌ها را معیار تحقق عدالت جنسیتی می‌شمارد و قائل به عدالت مساواتی است، حال آنکه رویکرد آیت‌الله جوادی آملی مبتنی بر عدالت استحقاقی بوده که به نظر می‌رسد در تبیین عدالت جنسیتی به صواب نزدیک‌تر و بر نظرات بارلاس ترجیح دارد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، عدالت جنسیتی، خوانش‌های زنانه، فمینیسم، بارلاس، جوادی آملی، عدالت استحقاقی، عدالت مساواتی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۶/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۹ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

◆ **استناد به این مقاله:** حسینی حکمت، بی بی حکیمه؛ عطائی دالنجان، فاطمه (۱۴۰۴): (ارزیابی دیدگاه عدالت جنسیتی اسما بارلاس در تطبیق با آراء آیت‌الله جوادی آملی)، قرآن و علوم اجتماعی، ۴(۲۰)، ۳۸-۶۹، [10.22034/irq.2025.242437](https://doi.org/10.22034/irq.2025.242437)

۱. طرح مسئله

مهم‌ترین رهیافت خوانش‌های زنانه از قرآن، عدالت و برابری جنسیتی است که در چند دهه اخیر، از سوی برخی قرآن‌پژوهان و مفسران زن مسلمان مطرح گردیده است. از میان متفکران مهمی که این رویکرد را پدید آورده‌اند، می‌توان به اسما بارلاس اشاره کرد که ضمن بیان مبانی روشی و روش‌شناختی خود، تفاسیر سنتی و روش‌های آن‌ها را نیز نقادی نموده و عمدتاً آن‌ها را محافظه‌کارانه می‌داند. وی مدعی است روش خود را در اصل از قرآن گرفته و به همین خاطر آن را «هرمنوتیک قرآنی» معرفی می‌کند. اندیشمندان این حلقه که به نوعی همان فمینیست‌های مسلمان هستند؛ معتقدند همان‌گونه که خداوند فرا جنسیتی است، آموزه‌ها و احکام قرآن نیز فرا جنسیتی بوده و آیات قرآن در موارد زیادی بر تساوی زن و مرد تأکید کرده است. در مقابل، متفکران شیعی وجود هویت انسانی مشترک و هویت جنسیتی متفاوت را مهم‌ترین لازمه حیات بشری معرفی می‌کنند که نه تنها موجب ظلم به هیچ کدام از دو جنس نیست بلکه به نوعی، بیانگر تناسب تکوین و شریعت برای نظام بخشی به آفرینش و زندگی انسان در این جهان است.

بارلاس در بسیاری از آثار خویش، عدالت را همچون اکثر فمینیست‌ها به برابری و تساوی بین دو جنس و از نوع عدالت مساواتی تعریف نموده و همواره سعی می‌کند آیات را به گونه‌ای تفسیر و تأویل کند که بیانگر برخورد عادلانه، به معنای برابری طلبانه قرآن بین زنان و مردان باشد و اگر به دلایلی نتواند این تساوی در برخورد با زنان و مردان را در آیات قرآن ثابت کند، آن آیات را با روش‌های مختلف همچون توجه به بافت تاریخی آن زمان، توجیه می‌کند (هدایت الله، ۱۴۰۰: ۱۷۷)؛ از این رو برای دستیابی به نقطه عطف تشخیص تفاوت دو رویکرد، باید به تفاوت تعریف عدالت بر اساس تفاوت‌های دو جنس در تنظیم قوانین و احکام پرداخته شود.

مسئله اصلی این است که در بررسی عدالت جنسیتی از دیدگاه اسلام سؤالات متعددی وجود دارد و پاسخ به آن‌ها جامعیت و واقع‌بینی دیدگاه اسلامی را در

مقابل رویکردهای فمینیستی نمایان می‌سازد. اینکه آیا در رویکرد فمینیست‌ها چیزی به نام «عدالت جنسیتی» وجود دارد یا از مفاهیم دیگری نظیر برابری جنسیتی و تفاوت جنسیتی سود جسته و به دنبال اهداف دیگری بوده‌اند؟ دیدگاه اسلام و بخصوص علمای شیعی درباره عدالت جنسیتی چیست و چگونه از رویکردهای فمینیستی متمایز می‌شود؟ نسبت عدالت با تساوی و تفاوت آن‌ها چیست؟

بنا بر پژوهش‌های انجام‌شده، مقالات و کتب گوناگونی در این زمینه منتشر گردیده است. همچون، کتاب گفتگویی میان اسلام و فمینیسم اثر محسن بدره ۱۳۹۵ که مبانی معرفتی زنان نواندیش درباره فمینیسم اسلامی را بررسی کرده است. همچنین مقالاتی همانند «مقایسه‌ی هرمنوتیک قرآنی اسما بارلاس با نظریه‌ی تفسیری علامه طباطبایی با تأکید بر مسئله جنسیت» به قلم متینه سادات موسوی که مقایسه‌ای میان روش تفسیری بارلاس و علامه طباطبایی است یا مقاله «تحلیل دیدگاه‌های فمینیستی درباره‌ی حجاب؛ مطالعه‌ی موردی دیدگاه بارلاس» از سهیلا پیروز فر که به بررسی دیدگاه بارلاس درباره حجاب پرداخته است. در حوزه تطبیق مقاله «خوانشی نو از تأثیر جنسیت بر تفسیر قرآن کریم با بررسی مصداقی دیدگاه آمنه ودود و آیت‌الله جوادی آملی» از نرگس شکر بیگی که به تطبیق آراء ودود و آیت‌الله جوادی آملی پرداخته است. حال اینکه در این نوشتار سعی شده است تا با مطالعه آثار اسما بارلاس نویسنده کتاب *زنان مؤمن در اسلام*، نگاه بارلاس را در آیات مربوط به زنان تبیین نموده و به مقایسه و تطبیق رویکرد وی با نظرات مفسر شیعی معاصر آیت‌الله جوادی آملی به روش تحلیلی - توصیفی و بهره‌گیری از منابع اصیل اسلامی؛ به صورت متمرکز بر بحث عدالت به مثابه یک مبنای تفسیری بین دو جنس، پردازد.

۲. نگاهی به روش‌شناسی اسما بارلاس

«فمینیسم اسلامی» یک کنش فمینیستی است که فهم خود را از قرآن

می‌گیرد و در پی دستیابی به برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی است. نواندیشان عرصه فمینیسم اسلامی، با توجه به برابری جنسیتی در قرآن، تبعیض‌هایی را که به زنان روا داشته شده را صرفاً نتیجه خوانش‌های مردسالارانه از قرآن می‌دانند. اسما بارلاس نیز روش تفسیری خود را برآمده از قرآن می‌داند که در واقع نوعی هرمنوتیک خاص است. وی مدعی است که با استفاده از این روش تفسیری و با توجه به مفهوم پدرسالاری می‌تواند نشان دهد که نه تنها معرفت‌شناسی قرآنی ضد پدرسالاری است، بلکه به ما این اجازه را نیز می‌دهد که درباره برابری بنیادی دو جنس نظریه‌پردازی نماییم (بدره، ۱۳۹۵: ۱۴۶)، بارلاس تفکر پدرسالاری را به دودسته تاریخی و مدرن تقسیم می‌کند:

- **پدرسالاری تاریخی:** نوعی از حاکمیت پدر است که مشروعیت خود را از تصور «پدر بودن خداوند» گرفته و از این رو پدر یا شوهر به‌عنوان فرمانروای زنان و فرزندان تلقی می‌شدند.

- **پدرسالاری مدرن:** به‌عنوان سیاست تبعیض جنسی، مردان را از طریق تبدیل جنس زیست‌شناختی به جنسیت سیاسی شده برتر و «خودی» دانسته و جنس زن را مادون و یا «دیگری» می‌پندارد (Barlas, ۱۱: ۲۰۰۵-۱۲).

وی معرفت‌شناسی قرآن را به دو دلیل، ضد پدرسالاری می‌داند: اول اینکه خداوند در قرآن به‌عنوان پدر، شوهر، مرد، مذکر و حتی «مخلوق» معرفی نشده است، به‌عبارت‌دیگر خدای قرآن و رای هرگونه نسبتی با مذکرها و یا نفرت از مؤنث‌هاست؛ دوم اینکه قرآن، پدرسالاری را چه در شکل سنتی (حاکمیت پدر و مرد) و چه در شکل مدرن آن (سیاست جنسی به نفع جنس مذکر) نه تأیید نموده و نه مورد اغماض قرار می‌دهد. قرآن از جنس زیست‌شناختی برای برتری مذکرها بر مؤنث‌ها بهره نمی‌جوید، چون قرآن برابری هستی‌شناختی زن و مرد را با قرار دادن منشأ هر دو در «نفس واحده» استقرار می‌بخشد (بدره، ۱۳۹۵: ۱۵۵؛ Barlas, ۲۰۰۵: ۱۲). بارلاس، خود افشایی خداوند را مسئله ذاتی و لازم هر روش هرمنوتیکی در فهم قرآن و خوانش‌های

آزادی بخش از آن می‌داند. وی خود افشایی خداوند در قرآن را به سه بُعد «توحید»، «عدل»، «غیرقابل قیاس بودن» تعریف می‌کند و سپس به توضیح هر کدام می‌پردازد:

الف) توحید: توحید نماد اندیشه بخش‌ناپذیری خداوند و نیز بخش‌ناپذیری حاکمیت خداوندی است و هیچ نظریه حاکمیت مذکری که خود را به‌عنوان امتدادی از حاکمیت خداوند قرار دهد یا با آن وارد تعارض شود، نمی‌تواند با توحید سازگار باشد؛ پس خوانشی از قرآن که نشان‌دهنده هرگونه موازات ولو اندک و محتاطانه میان خداوند و افراد مذکر باشد، باید به‌عنوان یک بدعت غیرقابل تحمل رد شود.

ب) عدالت: عدالت خداوندی در نفس خود این مشخصه را دارد که حقوق انسان‌ها را گرامی بدارد. اگر خداوند به کسی ستم نمی‌کند، بنابراین گفتار او نیز نمی‌تواند شامل آموزه‌های برآمده از ظلم و ستم باشد. بدین ترتیب امکان ندارد که خداوند زن‌ستیز باشد و از این رو گفتار او نیز نمی‌تواند زن‌ستیزانه باشد.

ج) غیرقابل قیاس: قرآن به شکل گسترده، جنسیت‌انگاری و جنسیت‌بخشی به خداوند به‌عنوان پدر (مذکر) را رد کرده و این را نسبتی ناروا می‌داند. بدین ترتیب خداوند نه مذکر است و نه شبیه یک مذکر و هیچ دلیلی وجود ندارد که خداوند قربابت خاصی با مذکرها داشته باشد (Barlas, ۲۰۰۶: ۱۵۰; Ibid, ۲۰۰۵: ۹-۱۰).

بارلاس با اشاره به تاریخ‌مندی برخی از آموزه‌های دینی، بین امور جهان‌شمول (ثابت و فراگیر) و امور خاص (متغیر و محدود) تمایز می‌گذارد. بارلاس با انتقاد خوانش سنتی و غیرتاریخی قرآن، قائل است که بی‌توجهی به بسترهای نزول وحی منجر به یکسان‌انگاری امور جهان‌شمول و خاص شده است. حال آنکه نباید با تاریخ‌مند سازی فهم از وحی، آموزه‌های دینی را منحصر و محدود به یک بافت خاص کرد. درواقع جهان‌شمولی قرآن در توانایی نسل‌های نو برای استخراج معانی از آن با اتکا به عقل و علمشان است (Barlas, ۲۰۰۶: ۲۶۶-۲۶۷).

قرائت‌های پدرسالارانه قرآن بیان می‌کند که برخی از آیات به مردان امتیاز

می‌دهد؛ اما همان‌طور که کتاب *زنان مؤمن بارلاس* نشان می‌دهد، استدلال اندکی وجود دارد که تعداد بسیاری از آیات قرآن بر برابری زن و مرد تأکید دارند؛ بنابراین، این چند آیه به اصطلاح خاص مردانه تا حد زیادی با بخش بزرگی از کلام ناسازگار است. باین وجود، سنت‌گرایان از آن‌ها به‌طور کلی برای انکار برابری اجتماعی، سیاسی و جنسی زنان استفاده می‌کنند. قرآن نیز ما را به خواندن آیات آن به‌طور کلی و جامع سفارش می‌کند (Barlas, Finn, 2019: 73-74).

۳. رویکردهای رایج در مفهوم عدالت جنسیتی

در آثار فمینیست‌ها و نویسندگان مسلمان، مفاهیم مختلفی از عدالت جنسیتی وجود دارد. به‌صورت کلی دو رویکرد عمده را می‌توان در این مقام تشریح کرد.

الف) عدالت استحقاقی

متفکران شیعی قائل به این نوع عدالت در وضع و اجرای قوانین اسلامی در حوزه‌های مختلف، بخصوص مسائل مربوط به زنان هستند. علامه طباطبایی عدالت را در اقامه مساوات میان امور می‌داند. اینکه هر یک در جای واقعی خود که مستحق آن است قرار گیرند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۲، ۴۷۷). مطهری نیز رعایت حقوق افراد و عطا کردن حق به ذی‌حق را عدل می‌داند. در این معنا عدل در برابر ظلم قرار گرفته است (مطهری، ۱۳۸۶: ۸۶). جوادی آملی نیز قائل به گستردگی حضور زنان در مسائل اجتماعی و سیاسی، همانند مردان است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۰۳). پس این نوع عدالت، به معنای «تناسب» و وضع قوانین متناسب با استحقاق و شرایط افراد است (هدایت نیا، ۱۳۹۳: ۴۴). قریب به اتفاق متفکران شیعی، عدالت را به معنای عدالت استحقاقی می‌دانند.

ب) عدالت مساواتی

در مقابل عدالت استحقاقی، نظریه دیگری نیز وجود دارد که از آن به عدالت مساواتی تعبیر شده است؛ چون یکی از معانی عدالت «مساوات» است. بعضی

واژه‌شناسان عدالت را به لفظی که مقتضی معنی مساوات است تعریف کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۵۵۱). فمینیست‌ها مفهوم عدالت را مرادف با «برابری» و «تساوی» می‌دانند، ازاین‌رو آن را «عدالت جنسیتی مساواتی» می‌خوانیم. عدالت جنسیتی یعنی برابری و تشابه زن و مرد در دسترسی به آنچه در جهان لذت‌بخش است. در این دیدگاه، عدالت به «مساوات» تعریف شده است. زیبایی «عدالت جنسیتی» را به «برابری جنسیتی» تفسیر نموده، می‌گوید: برابری جنسیتی عبارت از حقوق، مسئولیت‌ها و فرصت‌های مساوی برای زنان و مردان است (زیبایی، ۱۳۹۴: ۱۸).

پیش‌ازاین دانستیم که عدالت به معنی رعایت استحقاق‌ها، تناسب‌ها و نهادن هر چیز در جای مناسب خویش است که هیچ‌یک در مفهوم مساوات یافت نمی‌شود. کسی که چیزی را به‌طور برابر بین دو یا چند نفر تقسیم می‌کند، مساوات را رعایت کرده است؛ ولی ممکن است حقوق آن‌ها را به‌خوبی رعایت نکرده و گرفتار ظلم شده باشد؛ بنابراین، عدالت نه‌تنها به معنی مساوات و برابری نیست بلکه مستلزم آن‌هم نیست.

۴. مفهوم عدالت جنسیتی در اسلام و خوانش‌های زنانه

الف) عدالت در خوانش‌های زنانه

مهم‌ترین رهیافت این قرائت از قرآن برابری جنسیتی است. می‌توان گفت نقطه تمایز میان خوانش زنانه‌نگر با تفاسیر شیعه در فهم مسئله عدالت در آیات قرآن است. مفسران زنانه‌نگر، در تفاسیر خویش خوانشی عدالت‌طلبانه از قرآن کریم لحاظ می‌کنند و با چشم‌اندازی زنانه، تجربه زیسته را در خوانش قرآن کریم به کار می‌برند (بدره و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۰).

اندیشمندان این حلقه معتقدند همان‌گونه که خداوند فرا جنسیتی است، قرآن آموزه‌ها و احکام آن نیز فرا جنسیتی است و صبغه زنانه یا مردانه ندارد. آیات قرآن در موارد زیادی بر تساوی زن و مرد تأکید کرده‌اند و خداوند هرگز زن را

فروتر و تحت انقیاد مرد نیافریده است (Barlas, ۲۰۰۶: ۲۶۱). اسما بارلاس نیز همچون سایرین به برابری معتقد است و بهترین معنایی را که از محتوای آیات با توجه به تأکید خداوند بر عدم ظلم به بندگان برداشت می‌کند، عدالت به معنای برابری و بی‌طرفی بوده است (Barlas, ۲۰۰۲: ۴۴) و سپس بیان می‌دارد که قرآن تفاوت را نابرابری نمی‌داند و تفاوت‌ها به‌عنوان یک امر ضروری بوده که به‌جای آنکه تمایز سلسله‌مراتبی ایجاد کنند؛ تمایز به‌صورت افقی و در عرض هم به وجود می‌آورند (Barlas, ۲۰۰۲: ۱۴۵).

بنا بر نظر بارلاس، انصاف با عدالت مرتبط است. چراکه اعمال عادلانه، برابری و مساوات را ایجاد می‌کنند؛ اما انصاف با برابری تفاوت دارد. گاهی اوقات، نیازها می‌توانند بر آنچه عادلانه است، تأثیر بگذارند. برخی از مفسران سنتی معتقدند که قرآن ضرب و شتم زنان ناسازگار را مجاز دانسته و این حق را به شوهران می‌دهد؛ درحالی‌که برابری خواهان (کسانی که کلام خدا را به‌عنوان تعلیم مساوات، برابری و عدالت می‌خوانند) چنین اقداماتی را ناعادلانه می‌دانند، مفسران سنتی استدلال می‌کنند که برابری خواهان عدالتی مدرن را تحمیل می‌کنند، عدالتی که با عصر وحی کلام الهی بیگانه است. سنت‌گرایان ادعا می‌کنند که فقط یک عدالت واقعی ثابت و محکم وجود دارد و نمی‌توان آن را تغییر داد و آن عدالت پسندیده قدیمی دوران وحی است. اگر خوانش‌های اندیشمندان مردسالار، توصیه‌های بی‌عدالتی را دربر بگیرند؛ پس خوانش‌هایی که مطابق با عدالت هستند، با کلام سازگارترند. خوانش‌های آزادی‌بخش و تساوی‌گرا مشخص می‌کنند که تفاوت بین عدالت مدرن و عدالت وحیانی در این است که اولی (مورد سابق) دومی را بهبود می‌بخشد. عدالت مدرن، تحمیلی مغایر بر عدالت منحصربه‌فرد وحیانی نیست. بلکه عدالتی است که بی‌عدالتی‌های بیشتری را شناخته و به‌نوعی از بین برده است (Barlas & Finn, ۲۰۱۹: ۲۷-۲۶).

ب) عدالت جنسیتی در اسلام

اسلام قائل به برابری جنسیتی است نه تشابه جنسیتی. تساوی به معنای برابری است و تشابه یکنواختی. اسلام حقوق یک شکل و یکنواختی برای زن و مرد قائل نشده است، ولی هرگز امتیاز و ترجیح حقوقی نیز برای مردان نسبت به زنان قائل نیست؛ بنابراین اسلام با تساوی حقوق زن و مرد مخالف نیست، با تشابه حقوق آنها مخالف است (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۲۲-۱۲۱). علامه طباطبایی اقتضای عدالت اجتماعی و تفسیر صحیح تساوی، رسیدن هر صاحب حقی به حق خود بدون تراحم با حق دیگری می داند که در قرآن با بیان در سوره بقره آیه ۲۲۸ آمده است «... وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلِمَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلِيمَنَّ دَرَجَةً وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» و در عین پذیرش اختلاف طبیعی بین دو جنس، به تساوی حقوقشان تصریح می کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱، ۲۷۴). پس به دلیل این که ناهمانندی‌های تکوینی موجب اختلافات حقوقی میان زن و مرد شده است، مصداق ظلم نخواهد بود؛ زیرا نه مانع به فعلیت رسیدن استعدادها و جنس است و نه ایشان را از حقی که به خاطر انجام وظیفه به دست آورده‌اند، محروم می نماید (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۲۴ - ۲۲۷).

درواقع اختلاف نظری که در این زمینه وجود دارد، به تفاوت دیدگاه‌ها در مفهوم تساوی است؛ از نظر اسلام، تساوی در حقوق زن و مرد به معنای تناسب و تعادل به کار می‌رود؛ اما در دیدگاه فمینیست، بر اصل تشابه ازلحاظ جسمی و روحی، دارایی‌ها، توانایی‌ها و قابلیت‌های یکسان و برابر میان زن و مرد تأکید می‌شود.

ج) تفاوت در بنیان وجودی زن و مرد

به‌طور کلی، فلسفه اختلاف و تفاوت در آفرینش موجودات، از مباحث مهم و سؤال‌برانگیز در ارتباط با عدل الهی است. استاد مطهری در بحث از «راز تفاوت‌ها» آورده است: «آنچه با عدل و حکمت الهی ناسازگار است و می‌تواند مصداق ظلم محسوب شود، تبعیض است نه تفاوت و آنچه در جهان وجود دارد تفاوت است نه تبعیض. «تبعیض» آن است که در شرایط مساوی و

استحقاق‌های همسان، بین اشیاء فرق گذاشته شود، ولی «تفاوت» آن است که در شرایط نامساوی، فرق گذاشته شود. به عبارت دیگر تبعیض از ناحیه دهنده است و تفاوت، مربوط به گیرنده» (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۰۱)؛ بنابراین در انسان نیز برحسب مقتضیات طبیعی دو جنس مخالف، به ضرورت، تفاوت‌های حقوقی بنا گشته است که این تفاوت‌ها ریشه در واقعیت نفس‌الامری دارد، نه در امور اعتباری و قراردادی. به بیان دیگر، قواعد حقوقی شرعی بر اساس هماهنگی و همسویی با مصالح و مفاسد واقعی بنا شده‌اند، نه بر اساس سلیقه‌های افراد یا گروه‌ها (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۴۱۳). دیگر این که در اسلام زن در تمامی احکام عبادی و حقوق اجتماعی با مرد شریک است و مانند مردان می‌تواند مستقل باشد و در زمینه‌های مختلف مثل تعلیم و تربیت، کسب و انجام معاملات و... هیچ فرقی با مردان ندارد، مگر تنها در مواردی که طبیعت خود زن اقتضا می‌کند با مرد فرق داشته باشد (همان: ۴۱۰)؛ از این رو، تفاوت در بنیان وجودی زن و مرد گویای تعادل در وجود آنان است، نه تفاوتی که نشان از تبعیض باشد. خداوند به اقتضای تأمین نیازهای آن‌ها، بنیان جسمی و روحی زن را متفاوت از مرد آفرید. تفاوت‌های زیست‌شناختی و به خصوص روان‌شناختی زن و مرد مورد توجه بسیاری از اندیشمندان و روان‌شناسان هم قرار گرفته و بر آن تأکید داشته‌اند (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۷۵-۱۵۷). تفاوت‌هایی از قبیل وضعیت جسمانی از متوسط قد و وزن و حجم مغز گرفته تا تفاوت در خلقیات، خلاقیت‌های هنری، میزان تحمل‌پذیری، آستانه تحریک‌پذیری، نوع خردورزی، جنبه‌های زیبایی‌شناختی و... جملگی مبنای زیست‌شناختی و روان‌شناختی داشته که متأثر از جامعه و فرهنگ هم هستند (زیبایی نژاد، ۱۳۸۱: ۶۴). پس تفاوت میان زن و مرد، موجب برتری یکی بر دیگری نیست. این تفاوت در نقش‌ها صرفاً به منظور نظام‌مند شدن نظام آفرینش است و تنها معیار برتری و فضیلت انسان‌ها بر یکدیگر «تقوا» و فضیلت معنوی و تقرب به خدا است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۰۷).

همچنین بعضی از اموری که زنان مکلف به آن نیستند از باب لطف و

برداشتن تکلیف است و نه تبعیض و نا عدالتی. براین اساس محرومیت زن از شرکت در بعضی مراسم مذهبی مانند نماز جمعه، نماز جماعت، تشیع جنازه، گفتن اذان و اقامه و... چنان که در وصیت پیامبر به امیر مؤمنان است «یا علی لیس علی النساء جمعه و لا جماعه و لا اذان و لا اقامه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۸۴: ۱۱۵)، در حد رخصت است و نه عزیمت یعنی زن به برخی از امور دشوار ملزم نیست، نه این که حق شرکت در این امور را ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۱۳). نکته قابل توجه این است که تفاوت‌ها خود سبب برابری یا عدالت جنسیتی زن و مرد می‌شود. چنان که این تفاوت جنسیت در قرآن نه مستلزم نابرابری است و نه دلالت بر سلسله مراتب یا تقدم دارد. پروردگار می‌توانست یک قوم واحد بسازد، اما هدف خداوند آزمودن بشر، صرف نظر از تفاوت‌هایی مانند زبان، نژاد و مذهب که انسان‌ها را از هم جدا می‌کند، بوده است؛ زیرا امتحان، اعتقاد یافتن و تسلیم شدن در برابر اراده الهی است (Barlas & Finn, ۲۰۱۹: ۴۰-۴۱).

۵. تحلیل و تطبیق دیدگاه‌های تفسیری

بر اساس ویژگی‌ها و مبانی روش شناختی اسما بارلاس می‌توان او را به‌عنوان یکی از صاحب نظران مطالعات زنان در خصوص تفسیر متن مقدس (قرآن کریم) دانست. حال پس از بررسی روش شناختی بارلاس به مقایسه نظرات تفسیری وی در خصوص آیات زنان در قرآن با دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی می‌پردازیم تا به میزان اشتراکات یا تفاوت‌های دیدگاه این دو اندیشمند نسبت به عدالت یا برابری جنسیت مفسر در تفسیر قرآن پی ببریم.

الف) خلقت زن و مرد از نفس واحد

خداوند در آیات متعددی، به چگونگی آفرینش انسان اشاره دارد (اعراف / ۱۸۹، انعام / ۹۸، زمر / ۶). در این بخش، آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً» (نساء / ۱) مورد نظر است.

اسما بارلاس درباره آیه مبارکه خلقت می‌گوید بسیاری از آیه خلقت این برداشت را دارند که خداوند اول آدم را خلقت کرد و بعد از او زن را پدید آورد در صورتی که این برداشتی اشتباه است. خداوند در آیه خلقت می‌فرماید: شما را از نفس واحد خلق کردیم که منظور از نفس همان جوهره وجودی است. خداوند اول جوهر وجودی را خلق کرد و زوج آدم و حوا را از یک جوهره آفرید. در واقع بارلاس این سنت (مسیحی - یهودی) را که خداوند زنان را به‌عنوان موجوداتی پست آفرید و آن‌ها را از دنده خمیده آدم آفریده است، رد کرده و منشأ مشترکی را برای هر دو جنس قائل است. کلمه عربی «نفس» بیانگر موجودی غیرجنسی (نفس واحد) است که هم زن و هم مرد از آن آفریده شده‌اند، نه دنده آدم (Barlas & Finn, ۲۰۱۹: ۱۳-۱۴).

منظور از نفس در «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» در اینجا آدم نیست. بلکه منظور از نفس یک ذات و حقیقت است؛ منتها اولین کسی که از این حقیقت، خلق شد آدم (سلام‌الله‌علیه) است و حوّا (علیها السلام) هم از این حقیقت است. کلمه «وَاحِدَةٍ» هم برای آن است که خیال نشود «مِنْ نَفْسٍ» بیانگر جنس است. پس چون از یک حقیقت خلق شدید، راه برای تمایز بسته است. آیت‌الله جوادی آملی در ذیل آیه بیان داشتند؛ همه اصناف انسان‌ها، خواه زن یا مرد از یک ذات و گوهر خلق شده‌اند اولین زن از همان گوهری خلق شد که مرد آفریده شده و اگر روایات متناقض وجود دارد یا از لحاظ سند نارسا هستند یا دلالت آن‌ها ناتمام است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۴)، مقصود از نفس واحد، همان آدم و حواست که نسل جوامع انسانی به آن دو می‌رسد و معنای «خلق منها» این است که از جنس آن، آفرید؛ بنابراین زوجین همسان‌اند و اگر این همسانی نبود؛ حیات انسانی قوام نمی‌گرفت (سبحانی، ۱۳۸۰: ۱۵)؛ از این رو این پژوهشگران کوشیده‌اند نشان دهند بر اساس آموزه‌های قرآن آفرینش زن و مرد یکسان است و این تلقی که نخستین مخلوق خداوند مرد است و زن از دنده چپ یا از اضافی گل وی پدید آمده است صرفاً مبتنی بر قرائت‌های مردسالارانه و زن‌ستیز از قرآن است.

ب) قوامیت مردان بر زنان

چالشی‌ترین آیه قرآن کریم در میان محققان، آیه ۳۴ سوره نساء هست؛ «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ...» که به مباحثی همچون قوامیت مردان، اطاعت زنان از شوهران و ضرب زنان توسط مردان اشاره دارد.

بنا بر اظهارات بارلاس، خوانش مردسالارانه تنها با استفاده از بخشی از آیه ۳۴ سوره نساء، اصل برتری مرد و فرودست بودن زن را مطرح می‌کند، درحالی‌که اصل قرآن بر تساوی زن و مرد است. بارلاس ترجمه «قوامون» به «حافظان و حامیان» را ترجمه مناسبی از یوسف‌علی از فراز ابتدایی آیه دانسته؛ اما بیان وجه برتری مرد بر زن در حوزه قدرت مردان را یک خطای سهوی از یوسف‌علی بیان می‌کند. از نظر بارلاس، دستور قرآن ناظر به مسئولیتی اجتماعی بوده که ترجمه «تفضیل» به «برتری در قدرت» باعث انحراف از مسئله‌ای اجتماعی به تفاوت‌های زیست‌شناختی شده است (Barlas & Finn, 2019: 56-59). همچنین هر برداشتی از نقش قوامیت مرد در آیه که بر مبنای برتری مردان بر زنان باشد با آیه ۷۱ سوره توبه که در آن قرآن زنان و مردان را محافظان یکدیگر می‌داند، در تناقض است. چراکه این مسئله را نادیده می‌گیرد که قرآن زنان و مردان را حامی متقابل یکدیگر می‌خواند، در صورتی که اگر مردان در حقیقت بر زنان برتری داشته باشند، حمایت متقابل نمی‌تواند اتفاق بیفتد (Barlas, 2002: 186). از نگاه بارلاس اگر در جامعه‌ای درآمد خانواده به عهده مرد نباشد، قوام نیست. همچنین این آیه به دو قسمت مجزا اما مرتبط تقسیم می‌شود. بخش اول آن ناظر به نقش مردان به مثابه محافظان و حامیان زنان است. همچنین دستور قرآن ناظر به مسئولیتی اجتماعی بوده که ترجمه «تفضیل» به «برتری در قدرت» باعث انحراف از مسئله اجتماعی به تفاوت‌های زیست‌شناختی و هستی‌شناختی است (Barlas & Finn, 2019: 56).

آیت‌الله جوادی آملی در مورد این بخش از آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»

بیان داشتند؛ به دو دلیل مرد قوام است، توانایی و قدرت مدیریت و دیگر عهده‌داری تمام هزینه اختصاصی زن؛ لذا اگر مردی این دو صفت را نداشت یا از دست داد و یا به وظیفه خود عمل نکرد دیگر قیم نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۱۸: ۵۵۳)؛ به عبارت دیگر، بر مبنای این ملازمت، خداوند به دو جهت قیم بودن به امور خانه را مانند توانایی، صلابت و مدیریت و دیگر امور اختصاصی زن و تأمین نیازهای منزل بر عهده شوهر گذاشته است. ایشان در ادامه متذکر می‌شوند قوامیتی که خداوند برای مردان قرار داده مشروط به برتری و انفاق است؛ لذا اگر مردی فاقد چنین برتری بود یا توانایی تأمین زندگی زن را نداشت یا به هر تقدیر به وظیفه‌اش عمل نکرد دیگر قیم نخواهد بود. حال اگر زن از نظر هوش و ذکاوت و قدرت تدبیر بر شوهرش برتری داشت دلیلی ندارد مرد قیم خانواده باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۴۷)؛ پس ایشان با اندکی تفاوت قوام بودن شوهر را اشراف بر تدبیر امور و برطرف کردن نیازهای زن می‌داند و به جای برتری عقلی، توانایی و قدرت مدیریت را عامل قوامیت عنوان می‌کند.

بنابراین، هر دو دیدگاه فضیلت برتری و قوامیت را تنها در مدیریت مردان و نه عامل دیگری خلاصه می‌کنند که گاهی نیز از مردان سلب می‌شود. پس آن‌گونه که برخی این مسئله را ارزش ذاتی قلمداد کرده و به آن مباهات می‌کنند؛ نیست (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۱: ۵۰۶)؛ اما اینکه چرا مردان به صفت قیم بودن ممتاز شده‌اند به عقیده علامه طباطبایی به این دلیل است که مردان در تدبیر و نیرومندی و تحمل شداید بر زنان فزونی دارند. تجربه ثابت نموده است که زندگی زنان احساسی و عاطفی و تکیه بر ظرافت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۱۸۱).

ج) نشوز و عدم تمکین

اکثر مفسران ریشه وجوب اطاعت زن از مرد را در قوامیت او دانسته‌اند و سه راهکار مذکور در آیه برای مطیع کردن زنان را مرحله‌ای دانسته و قائل‌اند

برای انجام مراحل به ترتیب باید از مرحله اول شروع کرد و هر وقت که انجام هر مرحله سودمند نبود، شدت برخورد بیشتر شده و وارد مرحله بعد شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۳۴۳). بارلاس بیان می‌دارد: اگرچه برابری جنسی و شفقت و دلسوزی از مشخصه‌های ازدواج قرآنی است، اما بسیاری از مفسران مسلمان از آیه ۳۴ سوره نساء «... فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ لَلَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْبِرُوهُنَّ...» برای حکم شرعی لزوم اطاعت و فرمان‌بری زن از مرد استفاده کرده‌اند. این دیدگاه زن فرمان‌بر را «قاتنات» تلقی کرده و برعکس در صورت اطاعت نکردن و فرمان‌بری زن را ناشزه دانسته و به شوهرش حق کتک زدن او را داده است درحالی‌که واژه «قاتنات» اغلب به‌غلط مطیع معنا شده است و بعد فرض شده که معنای آن فرمان‌بردار در برابر شوهر است، حال این‌که «نشوز» در متن قرآن، «وَإِن مَّرَأَةً خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصَلِّحَا بَيْنَهُمَا صَلِّحًا وَاصْلِحًا خَيْرًا وَأَخْضَرَتِ الْأَنْفُسُ السُّخَّ وَإِنْ تُحْسَبُوا وَتَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (نساء/ ۱۲۸) هم برای مرد و هم برای زن به کاررفته و به نوعی یک حالت نابسامانی و اختلال کلی در زندگی زناشویی است (Barlas & Finn, ۲۰۱۹: ۵۵).

آیت‌الله جوادی آملی ناسازگاری زن و شوهر را به یکی از سه قسم زیر بیان داشتند: ۱. نشوز شوهر که به معنی عدم توان مدیریت یا ناسازگاری با زن است. چون معمولاً نصیحت زن بی‌اثر و فاقد قدرت بازدارندگی است در صورت عدم اصلاح با نصیحت حاکم شرع می‌تواند زن را طلاق دهد. ۲. ناسازگاری طرفینی (شقاق بینهما). ۳. عدم تمکین در آمیزش از سوی زن که «ناشزه» نامیده می‌شود. برخورد اصلاحی مرد در نشوز زن، شامل موعظه، قهر و تأدیب است؛ لذا اگر مراحل قبل اثر نکرد، نوبت به تأدیب می‌رسد. البته طبق روایات ضرب توسط چوب مسواک اعمال می‌شود (جوادی آملی، ، ۱۸: ۵۹). نکته مهم این است که زن در مقابل شوهر باید تمکین کند؛ اما زن در مقابل جامعه، مثل فردی از افراد جامعه است و این چنین نیست که باید اطاعت کند و در مسائل

خانوادگی هم می‌بینیم که گاهی زن قوام و قیوم است و مرد باید اطاعت کند، همچنان پسر باید از مادر اطاعت کند و لو در حد بالایی از تخصص‌های علمی باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۴۳).

نکته قابل توجهی که اینجا مطرح می‌شود، این است که امثال بارلاس و سایر فمینیست‌های مسلمان، اطاعت زنان را اقتدار خدا گونه برای مردان و نقض اصل تقسیم‌ناپذیری قدرت خداوند تلقی کرده‌اند؛ ولی این مطلب صحیح نبوده چرا که این برداشت فمینیستی است.

د) ضرب زنان

یکی دیگر از موضوعات آیه ۳۴ سوره نساء «مسئله ضرب» بیان شده است: «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ... وَاصْرَبُوهُنَّ...» که در صورت نافرمانی و نشوز زن، جواز ضرب مرد را از آن استنباط می‌کنند. در اینجا واژه «اصْرَبُوهُنَّ» بسیار با نشوز مرتبط است، زیرا ضرب یکی از راهکارهای رفع نشوز زنان بیان گردیده است. بارلاس اذعان می‌دارد که قرائات متعددی نسبت به این آیه وجود دارد؛ به تعبیر وی حتی اگر همه نمی‌توانند در مورد مناسب‌ترین خوانش در این آیه به توافق برسند؛ اما باید پذیرفت که فهم آیه به‌عنوان مجوزی برای ضرب و شتم همسر، یا اجبار اطاعت از آن‌ها قابل قبول نیست و این برداشت با دیدگاه قرآن در مورد برابری جنسی و آموزش آن مبنی بر اینکه ازدواج باید بر اساس عشق، بخشش و... باشد، مغایرت دارد (Barlas, 2002: 187-189)؛ درحالی که مطابق با مبانی هرمنوتیکی بارلاس، یکی از معیارهای تفسیر صحیح، تلاش برای کسب بهترین معناست.

علامه جوادی آملی در تفسیر معنای ضرب، حکم آیه را حقی برای مرد را بیان می‌کند که وجوب و حتی استحباب را نمی‌رسان، بلکه ترک آن بهتر از انجامش است. وی از آیه تحلیل دیگری ارائه می‌دهد که ممکن است مراحل مذکور متناسب با نظام قبیلگی شیوه مناسبی برای حفظ مودت باشد. درواقع مرد به‌عنوان نهی از منکر بایست، اول زن را موعظه کند، بعد اظهار انزجار

نماید؛ سپس مرحله سوم نهی از منکر و امر به معروف، تأدیب است. شایسته‌ترین شخص برای امر به معروف و نهی از منکر نسبت به زن، شوهر اوست. این نه به آن معناست که شوهر حق داشته باشد زنش را بزند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۸: ۵۵۸)؛ اما اگر ضرب زن حتی به صورت خفیف، تأثیر مخربی بر روابط خانوادگی بگذارد و زمینه طلاق و فروپاشی بنیان خانواده را به همراه داشته باشد، در این صورت عمل به آیه ضرورتی نخواهد داشت. البته تفاوت میان نظام کنونی با جامعه قبیلگی، سبب نسخ حکم آیه نیست. در صورتی که شرایط حکم مهیا باشد، حکم اجرا می‌شود و نسخی صورت نمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۱۳)؛ از این رو می‌توان گفت که جواز زدن مصداقی برای تنبیه در فضای زندگی زناشویی است و از آنجا که مصداق موضوعیت ندارد، مفهوم تنبیه را می‌توان دریافت. بارلاس باتوجه به مبانی هرمنوتیکی خود که بیان داشته قرآن را برای کشف آن چیزی می‌خواند که خداوند قصد کرده است؛ اما در سوی دیگر، دست به تغییر معنای ضرب می‌زند و معنای جدید را نه بر اساس کشف مقصود بلکه مبتنی بر تفسیر مجدد متن در پرتو نیازهای فعلی انسان؛ یعنی همان خواست برابری طلبانه امروزی تعیین می‌کند که به نوعی تحمیل خواست و رأی او به قرآن را به دنبال دارد.

۵) تعدد زوجات

موضوع تعدد زوجات در آیات «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا» (نساء / ۳) و همچنین «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا» (نساء / ۱۲۹) آمده است. چنانکه آیه ۳ سوره نساء، سفارش خداوند، درباره حفظ حقوق یتیمان و رعایت عدالت، در صورت ازدواج با آنان بوده است. همچنین در آیه ۱۲۹ همین سوره اشاره شده که مردان، ناتوان از رعایت عدالت کامل (در محبت قلبی) میان همسران متعدد

خویش هستند. چنانکه امام صادق (علیه‌السلام) در توضیح آیه مذکور فرمود: در دوستی نمی‌توانید عدالت را رعایت کنید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵: ۳۶۲؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۵۵۸).

بنا بر خوانش‌های زنانه قرآن، حکم شرعی تعدد زوجات از دیگر احکامی بوده که حاصل برداشت‌های مردسالارانه از قرآن است. بارلاس بر این باور است اگر به اهداف و ارزش‌های دینی و لزوم تکامل انسان‌ها توجه شود، بسیاری از احکام شرعی تغییر می‌کند. در زمان پیامبر (ص) تعدد زوجات وجود داشته است و آیه قرآن نیز به آن اشاره می‌کند؛ اما تعدد زوجات با قرینه یتیمان مقید شده و مطلق نیست و در شرایط خاص می‌گنجد. پس خارج از بحث یتیمان هیچ مردی حق ازدواج مجدد ندارد. به‌عنوان مثال در فهم آیه درباره چندهمسری، بسیاری از مردان مسلمان، آن را به‌عنوان مجوزی برای تعدد زوجات می‌دانند و شرایط مرتبط با تعدد زوجات را نادیده می‌گیرند (Barlas, ۲۰۰۶: ۲۶۵-۲۰۶; ۶۶-۶۸, Barlas, Finn, ۲۰۱۹: ۳۵-۳۶).

از نگاه آیت‌الله جوادی آملی تعدد زوجات برای جلوگیری از فساد و فحشا در جامعه است که البته زن می‌تواند با شرط ضمن عقد مانع از تحقق آن شود. ایشان دلایلی مانند آمادگی زودتر ازدواج در دختران، قربانی شدن مردان در حوادث و... را باعث صدور این حکم دانسته است؛ اما در ادامه شروطی نیز بیان داشته که: اولاً تعدد زوجات، فقط برای توانمندان مجاز است. ثانیاً مشروط بر اجرای عدالت است که آن‌هم برای همگان میسر نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۱۷: ۲۷۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۸۸)؛ بنابراین اصل در اسلام تک‌همسری است و اسلام در جهت محدودیت چندهمسری آن‌هم به شکل اشباع نشدنی و جلوگیری از فساد و فحشا در جامعه گام برداشته است. همچنین درباره آیه‌ی ۱۲۹ سوره‌ی نساء بر این باور است که تعدد زوجات با شرط رعایت عدالت مشکلی ندارد (همان: ۲۸۳-۱۷) در اینجا منظور جوادی آملی از عدالت، عدالت همه‌جانبه نیست که شامل تمایلات قلبی هم باشد؛ زیرا تعدیل در گرایش‌های قلبی غالباً در اختیار انسان نیست (همان: ۲۶۶-۱۷).

مفسران متقدم مانند طبری، شیخ طوسی و فخر رازی این دیدگاه را رد نمودند. طبری می‌نویسد: «فَأَنْكِحُوا» امری است، اما عبارت «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَغْدِلُوا فَوَاحِدَةً» بر نهی از ازدواج بدون عدالت دلالت می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ۴: ۱۶۰). شیخ طوسی در بحث نکاح به اجماع و روایت استناد می‌کند و دلالت آیه ۳ را بر حکم تعدد زوجات ناتمام می‌داند. فخر رازی عبارت «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى» را شرطی می‌داند. به نظر او این آیه مربوط به مردی است که از دارایی یتیم تحت سرپرستی، به چند همسر خود انفاق می‌کند. خداوند می‌فرماید: نباید بیش از چهار زن بگیرید و به سه زن یا دو زن و یا اگر بازهم خوف داشتید به یک زن قناعت کنید (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۵: ۴۸۵). علامه طباطبایی اعتقاد دارد خطاب در این آیه به شکل جمع و گسترده است؛ چراکه در آیه مذکور «فَأَنْكِحُوا» به کاربرده شده تا ترکیب تعداد همسران را به شکل جمع مطرح نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۶۸). از دیدگاه ایشان، علت تشریح حکم تعدد زوجات، بر اساس طبیعت چندهمسری مرد بوده و حق مرد است. البته باید به این نکته توجه کرد که این با کرامت و حقوق انسانی سازگار نیست.

به‌خوبی می‌توان دریافت اسما بارلاس از مخالفین تعدد زوجات یا اصطلاحاً چندهمسری بوده حال اینکه آیت‌الله جوادی آملی از موافقان تعدد زوجات با عدالت به‌طور عام است و دلیل وی برای تأیید تعدد زوجات، حمایت از زنان بیوه که صاحب فرزندان یتیم هستند.

و) برتری مردان بر زنان، تبیین واژه «درجه»

اسما بارلاس معتقد است که چند آیه مشخص از قرآن اغلب برای برتری مردان بر زنان به کاررفته است. بر اساس آیه ۲۲۸ سوره بقره؛ «... لَهُنَّ مِثْلَ الَّذِي عَلِمْنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلِمْنَ دَرَجَةً وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» هیچ ابهامی در مورد «درجه»، اولویت در حقوق و مسئولیت‌ها که مردان داشته، وجود ندارد و این ارتباطی به این موضوع که مردها اقتدار یا مقام والاتری دارند، یا توسط خدا ترجیح داده

می‌شوند یا نان‌آور هستند و یا کمترین ارتباطی با فیزیولوژی تطبیقی زنان و مردان ندارد (Barlas & Finn, ۲۰۱۹: ۷۰-۷۱). آیت‌الله جوادی آملی هم در بیان آیه می‌فرماید: اگر مبنای قومیت «الرجال علیهن» درجه باشد در مقابلش «ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف» و «عاشروهن بالمعروف» وجود دارد. هر یک از زن و مرد نسبت به هم حقوق و وظایفی دارند. کلمه «درجه» در آیه مزبور دلیل ارزش افزوده‌ای نیست بلکه ناظر به امور اجرایی است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۱۸: ۵۵۳).

ز) شهادت زن

بارلاس در بحث شهادت زنان، در ذیل آیه ۲۸۲ سوره بقره «... واستهدوا شهیدین من رجالکم فإن لم یكونا رجلین فرجلٌ وأمرأتان مِمَّن ترضون من الشهداء أن تضلَّ إحدیهما حدکما حدتہما الأخری...» بیان می‌دارد:

اولاً در این آیه هر دو زن شاهد نامیده نشده؛ بلکه یکی شاهد و دیگری یادآوری کننده است و به‌عنوان یک پشتیبان عمل می‌کند. ثانیاً اگر قاعده یک شاهد مرد در برابر دو زن بود، باید در برابر دو مرد، چهار شاهد زن قرار می‌گرفت درحالی‌که قرآن این گزینه را ارائه نمی‌دهد. ثالثاً این نوع شاهد گرفتن در قراردادهای مالی است و تنها برداشت پدرسالارانه از این آیه، قاعده دو در برابر یک بوده که به همه امور حقوقی، از جمله شهادت مدنی و کیفری تعمیم می‌دهد. رابعاً حتی در دوران محدودیت‌های شدید اجتماعی اقتصادی و تجربی، قرآن توان بالقوه درایت زنان را به رسمیت می‌شناسد. اشاره به واقعیت تاریخی که تنها شاهد شهادت نائله بنت فرافسه، لشکرکشی عایشه و دیگر یاران وی برای گرفتن انتقام قتل شوهرش، یعنی خلیفه عثمان را پایه‌گذاری کرد (Barlas & Finn, ۲۰۱۹: ۶۳-۶۶). بی‌شک نظر بارلاس، نظری خاص و قابل تأمل است و نمی‌توان آن را مخالف عقل و قرآن دانست. البته مفسران هرکدام به مسئله شهادت از دریچه خاص نگریسته‌اند که گاه قابل همپوشانی و گاه قابل تفکیک است (حسن‌خانی، ۱۳۸۹: ۳).

از نظر آیت‌الله جوادی آملی، این‌ها حکم غالبی است نه علت دائمی، اشتغال فراوان زن به مسائل خانگی از یک‌سو و قلت حضور وی در جریان‌های اقتصادی و اجتماعی از سوی دیگر، می‌تواند. احتیاط قضائی در تعدد شاهد شود. ایشان روایتی را که علت شهادت دو زن در برابر یک مرد را نقصان عقل زن می‌داند، قوی نمی‌داند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۱۲: ۶۴۵). گرچه در تفاسیر مختلف عمده دلیل دو شاهد، احساسات یا کمبود حافظه ذکر شده است؛ اما واقعیت آن است که همه بر اساس حدس و گمان است. قطعاً دستیابی به حکمت احکام در بسیاری موارد در توان ما نیست (مغنیه، ۱۴۱۲ق، ۱: ۴۴۲).

ح) حجاب و پوشش زنان

حجاب و پوشش زنان مسلمان از جمله مسائلی است که در خوانش‌های زنانه قرآن همواره مورد نقد قرار گرفته است. بارلاس و دیگر موافقان فمینیستی به این نتیجه رسیده‌اند که قرآن برخلاف عقیده رایج مسلمانان به پوشش صورت یا حتی سر و موی زنان حکم نداده است. آنچه قرآن قصد تعمیم و فراگیر کردنش را داشته، لباس مردم عرب در قرن اول هجری نبوده؛ بلکه رعایت اصل وقار جنسیتی است.

در قرآن دودسته آیات درباره حجاب، یکی به صورت خاص و دیگری به صورت عام، مطرح شده است. در آیه ۵۹ سوره احزاب «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا؛ لَيْسَ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجُفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنْفِرَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا» خداوند به پیامبر دستور می‌دهد که به همسر و دخترانش و زنان مؤمن بگوید که وقتی بیرون می‌روند، جلباب (پوشش) خود را بر خود فروتر گیرند و این کار برای آن‌ها که (به منزله زن آزاد) شناخته شوند و (مانند زنان برده) آزار نبینند [به احتیاط] نزدیک‌تر است. دسته دیگر، آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور است: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ

فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَ...» که به هر دو گروه جنسی، زنان و مردان، دستور داده که نگاهشان را پایین بیندازند (به نامحرم خیره نشوند) و روسری‌شان را بر سینه و گردن فرو اندازند و زیبایی‌شان را مگر برای افراد محرم نمایش ندهند.

بارلاس می‌گوید برخی اشکال حجاب مانند برقع و نقاب و نیز توجهات کلامی و ایدئولوژیک آن به‌نوعی بدعت است که با آموزه‌های قرآن تناسب ندارد. همچنین حکم آیه ۵۹ سوره احزاب ناظر به آن است که زنان آزاد از زنان برده در جامعه جاهلی زمانی زمان نزول قرآن شخیص داده شوند؛ بنابراین تعمیم مفهوم جلاباب و بی‌توجهی به بستر تاریخی آن، منجر به محبوس ماندن برخی زنان در خانه و پوشاندن حتی صورت ایشان شده که خود به‌نوعی موجب تحقیر اجتماعی آنان شده است. از سوی دیگر، از آیات سوره نور که به زنان و مردان مؤمن دستور رعایت عفاف در نگاه کردن را داده، می‌توان چنین نتیجه گرفت که زنان با مردان تعامل داشته‌اند و حداقل رودرروی یکدیگر قرار می‌گرفته‌اند و زن در خانه و ذیل برقع مستور و مخفی نبوده‌اند (Barlas, 2006: 267-268). نتیجه آن که قرآن به پوشش سروصورت و موی زنان دستور نداده است. مفسران دوران معاصر نیز با تأکید بر حقوق زنان بنا بر آیه ۳۱ سوره نور، حجاب و پوشش همه بدن زن و موی سر را واجب دانسته‌اند؛ اگرچه پوشش صورت و دودست را استثنا کرده‌اند (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ۴: ۲۵۱۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۵: ۱۵۶).

بارلاس در سرتاسر کتاب خود در کنار بیان فهم خود از قرآن، همواره مفسران سنتی نقد نموده و معتقد است آنان با استناد به این آیات، انواع پوشش را بر زنان تحمیل کرده‌اند. درحالی‌که مسئله پوشش صورت و این که زنان باید نقاب و برقع بزنند امری برآمده از قرآن و سنت نیست، محافظه‌کاران (سنت‌گرایان) این آیات را نه برای توصیه، بلکه به‌عنوان دستوری برای زنان معتقد به حجاب می‌خوانند (Barlas & Finn, 2019: 22-23).

علامه طباطبایی و استاد مطهری پس از ذکر دو احتمال تمایز آزاد زنان و کنیزان و شناخته شدن به عفت، احتمال دوم را، تقویت کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۶:

۵۱۰: مطهری، ۱۳۸۳: ۱۹-۵۰۴). محمدجواد مغنیه نیز به همین شکل می‌گوید: «زنان به عفت و خویشتن‌داری شناخته می‌شوند. حجاب بین زن محجبه و طمع اهل فسق و شهوت مانع می‌شود و بدین ترتیب با متلک و نگاه‌های گناه‌آمیز آزار نمی‌بینند» (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۶: ۲۴۰).

آیت‌الله جوادی آملی وظیفه بیشتر زنان در ستر و پوشش نسبت به مردان را به دلیل همراه بودن خلقت زن با زیبایی و شکوه دانسته است. علاوه بر این وظیفه هر دو طرف، یعنی زن و مرد می‌داند که رعایت عفاف را به همراه داشته باشند. همچنین تمایز مبتنی بر عفت را به‌عنوان فلسفه حجاب بیان کرده و می‌گوید: «قرآن کریم وقتی مسئله لزوم حجاب را بازگو می‌کند، علت و فلسفه ضرورت حجاب را چنین بیان می‌فرماید: ذلک أدنی أن یعرفن فلا یؤذین یعنی برای اینکه شناخته نشوند و مورد اذیت واقع نگردند. چراکه آنان تجسم حرمت و عفاف جامعه هستند و حرمت دارند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۳۹).

عبارت «ذَلِكْ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ»، مانند موارد مشابه به فلسفه حجاب اشاره دارد که همان مشخص شدن عفت زن و در نتیجه در امان ماندن از تعرض افراد فاسد است. به نظر می‌رسد به‌رغم نکات جالب توجهی که بارلاس به آن اشاره داشته، تناقضات و ضعف‌هایی در استدلال‌های وی بخصوص درباره آیه جلاب وجود دارد که نشان‌دهنده تعریف و نگاه محدود بارلاس به حجاب است.

نتیجه‌گیری

از این بررسی و مقایسه دیدگاه‌ها نتایج ذیل حاصل شد:

۱. آیت‌الله جوادی آملی با اهتمام به تفسیر قرآن به قرآن در تبیین و تفسیر آیات مورد بحث، با خانم بارلاس در موارد متعدد هم‌داستان است. ایشان با وجود تخصص و تبحر در بحث‌های کلامی، فلسفی، حدیثی و... برای تفسیر تنها به قرآن بسنده می‌کنند.

۲. بارلاس به معنای متعارف و مرسوم آن در جرگه مفسران قرآن قرار نمی‌گیرد

و بیش از این که مفسر باشد خواهان دفاع از حقوق زنان بر مبنای قرآن است؛ اما با این حال می‌توان مؤلفه‌های مشترکی را از منظر هر دو شخصیت در تفسیر و تبیین آیات مذکور استخراج کرد.

۳. در بررسی آیه خلقت، هر دو مفسر قائل به سرشت واحد و یکسان‌اند و تفسیر توراتی داستان مبنی بر خلقت زن از مرد را نمی‌پذیرند.

۴. در تفصیل «درجه» هر دو معتقدند، قرآن، برتری خاصی در این آیه برای مرد قائل نشده و این درجه به جهت همان قوامیتی است که به خاطر مسئولیت زندگی به مرد داده شد و اینکه قوامیت، تنها بار مسئولیت است نه ارزش ذاتی مردان.

۵. بارلاس قوامیت را در جامعه تسری داده و آیت‌الله جوادی آملی قوامیت را محدود به خانواده می‌داند.

۶. هر دو مفسر نشوز را شامل زن و مرد می‌دانند؛ لکن بارلاس مفهوم «ضرب» را محدود کردن خشونت مرسوم در جاهلیت تفسیر نموده و آیت‌الله جوادی آملی آن را ضربه خفیف دانسته‌اند.

۷. بارلاس تعدد زوجات را تنها محدود به ازدواج با دختران یتیم و نگاه قرآن را همان تک‌همسری می‌داند آیت‌الله جوادی آملی ضرورت تعدد ازدواج را در شرایطی بیان کرده؛ اما آن را مجاز برای همه مردان نمی‌شمرد.

۸. اسما بارلاس در تفسیر آیه شهادت تنها یک زن را شاهد و دیگری را تذکردهنده معرفی کرده و این نوع شهادت را فقط در قرارداد مالی می‌پذیرد. آیت‌الله جوادی آملی مشغله فراوان زن و قلت حضور در اجتماع و احساسات شدید زن را دلیل بر لزوم دو شاهد زن دانسته است.

۹. در باب مسئله حجاب، بارلاس بر این باور است که محافظه‌کاران این آیات توصیه‌ای را، به‌عنوان دستوری برای زنان معتقد به حجاب می‌خوانند؛ حال آنکه آیت‌الله جوادی آملی فلسفه حجاب را در مشخص شدن عفت زن و در نتیجه در امان ماندن از تعرض افراد فاسد تبیین کرده‌اند.

به‌طور کلی، عمده تفاوتی که در تفسیر آیات زنانه به‌ویژه در چند مبحث

تعدد زوجات، شهادت و حجاب دیده شد، حاصل نگاه اسما بارلاس مبنی بر مساوات مطلق میان زن و مرد و ضرورت برقراری عدالت مساواتی است؛ در برابر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی که تفاوت میان زن و مرد را پذیرفته و سخن قرآن را عدالت استحقاقی می‌داند. البته اشتراکات قابل توجه میان نظرات دو مفسر نیز نشان‌دهنده آن است که اگر تفسیر قرآن بدون پیش‌فرض‌ها و با شناختی دقیق به ابعاد وجودی زن و توجه در توانایی‌های بالفعل و بالقوه او صورت گیرد؛ محصول آن تفسیری معقول و اخلاق‌مدار خواهد بود؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت تفسیر قرآن اگر با روش تفسیری مناسب و تتبع کامل و علمی و مستند ارائه گردد، جنسیت مفسر چندان تأثیری در آن نخواهد داشت.

منابع

- قرآن کریم: ترجمه فولادوند
ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو. (۱۴۱۹ ق). تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر). بیروت: دارالکتب العلمیه منشورات محمدعلی بیضون.
- بدره. محسن. (۱۳۹۵). گفتگوی میان اسلام و فمینیسم. چاپ ۲. تهران: آرما.
- بدره، محسن. میرخانی، عزت السادات و طوبی شاکری گلپایگانی (۱۳۹۹). «تحلیل و نقد شاکله نظری فضل الرحمن به مثابه مبنایی روش شناختی برای برخی خوانش‌های زنانه نگر از قرآن». مطالعات زن و خانواده. دوره ۸. ش ۲. صص ۹-۳۵.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). زن در آئینه جمال و جلال. چ اول. قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). تسنیم: تفسیر قرآن کریم. تنظیم و ویرایش: علی اسلامی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تسنیم: تفسیر قرآن کریم. تنظیم و ویرایش: علی اسلامی. قم: اسراء.
- حسن خانی، احمد رضا. (۱۳۸۹). «نگاهی به دیدگاه‌های مفسران در مورد گواهی زنان در قرآن». پژوهش‌های قرآنی. سال شانزدهم. ش ۱۱. صص ۲۰۶-۲۳۴.
- راغب اصفهانی. (۱۴۱۲ ق). مفردات فی غریب القرآن. تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق و بیروت: دارالعلم الدار الشامیه.
- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت، دمشق: دارالکتاب العربی.
- زیبایی، فرزاد. (۱۳۹۴). نقش عدالت جنسیتی در ارتقای صلح و توسعه در اسناد بین‌المللی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه پیام نور.
- زیبایی نژاد، محمدرضا؛ سبجانی، محمدتقی. (۱۳۸۱). درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام. چاپ دوم، قم: دارالنور.
- سبجانی، محمدتقی. (۱۳۸۰). مکان زن در قرآن. مجله پژوهش‌های قرآنی. شماره ۲۵ و ۲۶. صص ۱۲-۲۵.
- سید قطب. (۱۴۱۲ ق). فی ظلال قرآن. بیروت. قاهره: دارالشروق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). الکافی. علی‌اکبر غفاری (مصحح). تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو.
- طبری، ابوجعفر محمد. (۱۴۱۲ ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ ق). تفسیر نور الثقلین. تهران: اسماعیلیان.
- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۳ ق). بحارالانوار. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸). نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). نظام حقوق زن در اسلام. چاپ سی و هشتم. تهران: صدرا.

- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). *عدل الهی*. چاپ ۲۶. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). *مجموعه آثار*. ج ۱۹. چاپ اول. تهران: صدرا.
- مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ ق). *تفسیر الکاشف*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- هدایت الله، عایشه. (۱۴۰۰). *حاشیه‌های فمینیستی قرآن*. ترجمه مرضیه محمص و نفیسه دانش فرد. چاپ اول تهران: کرگدن.
- هدایت نیا، فرج الله. (۱۳۹۳). «مبانی نظری عدالت استحقاقی در حقوق زنان». *حقوق اسلامی*. سال ۱۱. شماره ۴۲. صص ۳۹-۶۴.
- Barlas, Asma, (2002). *Believing Women in Islam; Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*, Austin: University of Texas Press.
- Barlas, Asma(2006); *Quranic Hermeneutics and Sexual Politics*, *Cardozo Law Review*, pp 143-151.
- Barlas, Asma, (2008) "Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative" in *Islamic Feminism: Current Perspectives*, ed: Anitta Kynsilehto, Finland: University of Tampere.
- Barlas, Asma, Finn, David Raeburn, (2019). *Believing women in Islam: a brief introduction*, University of Texas Press. Austin, Texas, United States.
- Barlas, Asma (2005), *Qur'anic Hermeneutics and Women's Liberation*, International. Congress on Islamic Feminism, Barcelona, Spain, October 29 .

References

The Holy Qur'ān

- 'Arūsī Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī ibn Jum'a. (1415 AH/1994). *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*. Tehran: Ismā'īlīān.
- Badreh, Mohsen. (1395 SH/2016). *Goftogūyī miyān-e Islam va Feminisim*, 2nd edition. Tehran: Ārmā.
- Badreh, Mohsen; Mīrkhānī, 'Ezzat al-Sādāt; and Tūbā Shākīrī Golpāygānī. (1399 SH/2020). "Taḥlīl va Naqd-e Shākīle-ye Nazarī-ye Fazl al-Raḥmān be Masābe-ye Mabnā-ye Ravesh-shinākhtī barā-ye Barchī Khvānesh-hā-ye Zanāneh-Negar az Qur'ān." *Motālī 'āt-e Zan va Khānivādeh*, vol. 8, no. 2, pp. 9–35.
- Barlas, Asma. (2002). *Believing Women in Islam; Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*. Austin: University of Texas Press.
- Barlas, Asma. (2005). "Qur'ānic Hermeneutics and Women's Liberation." International Congress on Islamic Feminism, Barcelona, Spain, October 29.
- Barlas, Asma. (2006). «Quranic Hermeneutics and Sexual Politics.» *Cardozo Law Review*, pp. 143-151.
- Barlas, Asma. (2008). "Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative" in *Islamic Feminism: Current Perspectives*, ed: Anitta Kynsilehto, Finland: University of Tampere.
- Barlas, Asma; Finn, David Raeburn, (2019). *Believing Women in Islam: A brief Introduction*. Austin: University of Texas Press, United States.
- Fakhr al-Dīn Rāzī, Abū 'Abdallah Muḥammad ibn 'Umar. (1420 AH/2000). *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Hasan Khānī, Ahmad Reza. (1389 SH/2010). "Niḡāhī be Dīdgāh-hā-ye Mufasssīrān dar Morīd-e Govāhī-ye Zanān dar Qur'ān." *Pazhūhish-hā-ye Qur'ānī Journal*, year 16, no. 11, pp. 206–234.
- Hidāyatallāh, 'Ā' isheh. (1400 SH/2021). *Hāshiyeh-hā-ye Feministī-ye Qur'ān*, 1st edition. Translator: Marzīyeh Moḥaṣṣaṣ & Nafīseh Dānīshfard. Tehran: Kargadan.
- Hidāyatniyā, Farajallāh. (1393 SH/2014). "Mabānī-ye Nazarī-ye 'Adālat-e Istīḥqāqī dar Ḥuqūq-e Zanān." *Ḥuqūq-e Islāmī*, year 11, no. 42, pp. 39–64.
- Ibn Kathīr al-Dimashqī, Ismā'īl ibn 'Amr. (1419 AH/1998). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (Ibn Kathīr). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad 'Alī Bayḍūn.
- Javādī Amolī, Abdullah. (1378 SH/1999). *Tasnīm: Tafsīr-e Qur'ān-e Karīm*. Annotator: 'Alī Islāmī. Qom: Isrā.
- Javādī Amolī, Abdullah. (1388 SH/2009). *Zan dar Āyeneh-ye Jamāl va Jalāl*, 1st edition. Qom: Markaz-e Nashr-e Farhangī-ye Rajā.
- Javādī Amolī, Abdullah. (1389 SH/2010). *Tasnīm: Tafsīr-e Qur'ān-e Karīm*. Annotator: 'Alī Islāmī. Qom: Isrā.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1407 AH/1987). *al-Kāfī*. Annotator: 'Alī-Akbar Ghafārī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Majlisī, Muḥammad-Taqī. (1403 AH/1983). *Biḥār al-Anwār*, 3rd edition. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad-Taqī. (1388 SH/2009). *Niḡāhī Gozarā beh Ḥuqūq-e Bashār az Dīdgāh-e Islām*. Qom: Imam Khomeini (ra) Educational and Research Institute.
- Mughniyya, Muḥammad Jawād. (1424 AH/2004). *Tafsīr al-Kāshif*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Mutahhari, Morteza. (1372 SH/1993). *Majmū'eh Āthār*, 1st edition. Tehran: Ṣadrā.

- Mutahhari, Morteza. (1383 SH/2004). *Nizām-e Huqūq-e Zan dar Islam*, 38th edition. Tehran: Šadrā.
- Mutahhari, Morteza. (1386 SH/2007). *‘Adl-e Ilāhī*, 26th edition. Tehran: Šadrā.
- Rāghib Iṣfahānī. (1412 AH/1992). *Mufradāt fi Gharīb al-Qur’ān*. Annotator: Šafwān ‘Adnān Dāwūdī. Damascus & Beirut: Dār al-‘Ilm – al-Dār al-Shāmiyya.
- Sayyid Quṭb. (1412 AH/1992). *Fī Zilāl al-Qur’ān*. Beirut & Cairo: Dār al-Shurūq.
- Šubhānī, Muḥammad-Taqī. (1380 SH/2001). “Makānat-e Zan dar Qur’ān.” *Pazhūhesh-hā-ye Qur’ānī*, no. 25–26, pp. 12–25.
- Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad. (1412 AH/1992). *Jāmi‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1372 SH/1993). *Majma‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qur’ān*. Tehran: Nāšer Khosrow.
- Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad-Ḥusayn. (1417 AH/1997). *al-Mīzān fi Tafsīr al-Qur’ān*. Qom: Daftar-e Intishārāt-e Jāmi‘eh al-Mudarrisīn-e Ḥawzeh-ye ‘Ilmiyyeh-e Qom.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (n.d.). *al-Tibyān fi Tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Dār Ihyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.
- Zamakhsharī, Maḥmūd. (1407 AH/1987). *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut & Damascus: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Zībā‘ī, Farzād. (1394 SH/2015). *Naqsh-e ‘Adālat-e Jensīū dar Erteqā-ye Šolḥ va Towse‘eh dar Asnād-e Beyn al-Melalī*. M.A. Thesis, Payame Noor University, Iran.
- Zībā‘ī-Nejad, Muḥammad-Reza; and Šubhānī, Muḥammad-Taqī. (1381 SH/2002). *Darāmadī bar Nizām-e Shakhṣīyat-e Zan dar Islam*, 2nd edition. Qom: Dār al-Nūr.

| Extended Abstract |

An Evaluation of Asma Barlas's Conception of Gender Justice in Comparison with the Views of Ayatollah Javadi Amoli

Bibi Hakimeh Hosseini Hekmat , Fatemeh Ataei Dalanjan

Research Objective: The present study aims to explicate the thought and exegetical method of Asma Barlas, a Pakistani-American scholar influenced by the ideas of Fazlur Rahman and, in some respects, a follower of Amina Wadud, and to compare her views on gender justice with those of Ayatollah Javadi Amoli concerning Qur'ānic verses related to women, including those on creation, testimony, and hijab. The principal objective is to address the numerous questions raised in discussions of gender justice within Islam and to demonstrate the comprehensiveness and realism of the Islamic perspective in contrast with feminist approaches. The study seeks to clarify the Islamic—particularly Shi'i—understanding of gender justice, the ways in which it differs from feminist approaches, and the relationship and distinction between justice and equality.

Research Methodology: In terms of data collection, the research is based on library sources, and in terms of data analysis it adopts a comparative approach. Comparative analysis entails describing and explaining the similarities and differences between two theoretical perspectives so that the strengths and weaknesses of each become evident, allowing either one of the two viewpoints, or a synthesis of their respective strengths, to be presented as the final conclusion.

Findings: Ayatollah Javadi Amoli, with a strong commitment to interpreting the Qur'ān by the Qur'ān, concurs with Barlas on several points in his explanation and interpretation of the verses under discussion. Despite his expertise in theology, philosophy, hadith studies, and related disciplines, he relies primarily on the Qur'ān itself in his exegetical approach.

Barlas, in the conventional sense, cannot be classified among Qur'ānic exegetes; rather, she is primarily concerned with advocating women's rights on the basis of the Qur'ān. Nevertheless, a number of shared interpretive elements can be identified in the approaches of both figures regarding the verses in question:

- Both interpreters, in examining the verse on creation, affirm a single and common human nature and reject the Biblically influenced interpretation that portrays woman as having been created from man.
- Regarding the term “degree” (daraja), both maintain that the Qur'ān does not assign any inherent superiority to men in this verse; rather, the notion of degree refers to the responsibility of guardianship granted to men in relation to family management. In this view, guardianship represents a burden of responsibility rather than an intrinsic value or superiority of men.
- Barlas extends the concept of guardianship (qiwāma) to the broader social sphere,

whereas Ayatollah Javadi Amoli restricts it to the domain of the family.

- Both interpreters consider *nushūz* to apply to both men and women; however, Barlas interprets the term *ḍarb* as a restriction on the forms of violence customary in the pre-Islamic period, whereas Ayatollah Javadi Amoli interprets it as a light and symbolic physical reprimand.
- Barlas limits the permissibility of polygyny to marriage with orphan girls and maintains that the Qur'ānic orientation favors monogamy. Ayatollah Javadi Amoli, by contrast, acknowledges that multiple marriages may become necessary under certain circumstances but does not consider them permissible for all men without qualification.
- In interpreting the verse on testimony, Barlas regards one woman as the actual witness and the second as a supporting reminder, and she limits this form of testimony to financial contracts. Ayatollah Javadi Amoli attributes the requirement of two female witnesses to factors such as women's extensive domestic responsibilities, their comparatively limited participation in public life, and their stronger emotional disposition.
- With regard to the issue of hijab, Barlas argues that conservative interpreters transform verses that are essentially advisory in tone into binding legal commands obligating women to observe veiling. Ayatollah Javadi Amoli, however, explains the philosophy of hijab as making a woman's chastity recognizable and thereby protecting her from the misconduct of corrupt individuals.

Conclusion: In general, the principal differences observed in the interpretation of women-related verses—particularly those concerning polygyny, testimony, and hijab—derive from Asma Barlas's view of absolute equality between men and women and her emphasis on egalitarian justice, in contrast to Ayatollah Javadi Amoli's acceptance of differences between men and women and his understanding of Qur'ānic justice as merit-based justice (*iṣṭihqāqī*).

At the same time, the significant commonalities between the two scholars' interpretations indicate that when the Qur'ān is interpreted without preconceived assumptions and with a careful understanding of the existential dimensions of women—along with attention to their actual and potential capacities—the result can be a rational and ethically grounded interpretation. It may therefore be concluded that when Qur'ānic interpretation is conducted through an appropriate exegetical method and supported by comprehensive, scholarly, and well-documented research, the gender of the interpreter has minimal impact on the outcome.

<https://arq.quran.ac.ir>

Keywords: Qur'an; Gender justice; Feminist readings; Feminism; Barlas; Javadi Amoli; Merit-based justice; Egalitarian justice