

عدالت جنسیتی از منظر اسما بارلاس؛ تحلیل چهاربُعدی و نقد روش شناختی

طاهره انفرادی سرچشمه^۱
وحیده فخار نوغانی^۲
سیدحسین سیدموسوی^۳
علی باغدار دلگشا^۴
چکیده

این پژوهش با رویکردی تحلیلی- انتقادی، الگوی عدالت جنسیتی اسما بارلاس، از اندیشمندان برجسته فمینیسم اسلامی، را در چهار سطح فردی، خانوادگی، اجتماعی و سیاسی بررسی می‌کند. بارلاس با بهره‌گیری از روش هرمنوتیک انتقادی، قرآن را متنی ذاتاً برابری طلب و ضد مردسالار معرفی کرده و نابرابری‌های جنسیتی را حاصل تفسیرهای مردسالارانه و سنت‌های فقهی متأخر پس از عصر نزول قرآن می‌داند. در سطح فردی، بارلاس بر برابری ذاتی و کرامت انسانی زن و مرد تأکید دارد و معتقد است که تفاوت‌های جنسیتی نباید به تبعیض منجر شود. در بُعد خانوادگی، مفاهیمی چون «قومیت» را به‌عنوان مسئولیت‌پذیری حمایتی مرد در خانواده تفسیر کرده و «نشوز» را نوعی اختلال در رابطه زناشویی می‌داند، نه نشانه سلطه‌جویی مرد یا نافرمانی زن. در سطح اجتماعی، او نقش فعال زنان را بر پایه آموزه‌های قرآنی مطالبه می‌کند و در عرصه سیاسی نیز مشارکت برابر زنان در فرایندهای تصمیم‌گیری را سازگار با مفاهیم قرآنی می‌بیند. با وجود این، دیدگاه‌های بارلاس اگرچه گامی مهم در جهت ترویج عدالت جنسیتی در جوامع اسلامی به شمار می‌رود، اما از سه منظر روش شناختی مورد نقد قرار گرفته است: نخست، احتمال بروز نسبی‌گرایی در تفسیر آیات قرآن؛ دوم، استفاده از چارچوب‌های فمینیستی غربی که ممکن است با بافت فرهنگی- دینی جوامع اسلامی ناسازگار باشد؛ و سوم، کم‌توجهی به سنت فقهی که موجب کاهش مقبولیت این دیدگاه‌ها در میان عالمان دینی شده است. در نهایت، پژوهش نتیجه می‌گیرد که پذیرش گسترده‌تر الگوی بارلاس نیازمند تعامل نقادانه با میراث فقهی و توجه دقیق به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی جوامع اسلامی است تا عدالت جنسیتی بتواند به شکلی پایدار و مقبول تحقق یابد.

کلیدواژه‌ها: عدالت جنسیتی، اسما بارلاس، هرمنوتیک قرآنی، فمینیسم اسلامی، نقد روش شناختی.

۱ دانشجوی دکتری مدرسی معارف، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران: t.enferadi11431@gmail.com

۲ دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول): fakhar@um.ac.ir

۳ دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران: shmosavi@um.ac.ir

۴ مدرس مدعو، دکتری تاریخ، پژوهشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران: ali.b.delgosha@gmail.com

مقدمه

مسئله نابرابری جنسیتی از جمله مباحث چالش برانگیزی است که همواره محل بحث و اختلاف آرا بوده است؛ مفهومی که به معنای تفاوت در منزلت، قدرت و اعتبار میان زنان و مردان در گروه‌ها، اجتماعات و جوامع تعریف می‌شود (گیدنز، ۱۳۹۸: ۹۹۷) و سبب شده گروه‌های مختلف برای اصلاح این نابرابری به حرکت درآیند. در همین راستا، عدالت جنسیتی به عنوان یکی از مفاهیم محوری در گفتمان اسلامی معاصر شکل گرفته و همواره محل مناقشه‌های نظری و عملی بوده است. فمینیسم‌های اسلامی نیز با هدف تحقق این مفهوم، از طریق بازخوانی متون دینی تلاش کرده‌اند ضمن حفظ چارچوب دینی، در راستای احیای حقوق زنان و ایجاد تساوی و رفع تبعیض میان دو جنس گام بردارند.

در سال‌های اخیر، تلاش‌های نواندیشان مسلمان در بازخوانی متون دینی با رویکردهای نوین تفسیری، زمینه را برای ارائه الگوهای بدیل جهت تحقق عدالت جنسیتی فراهم کرده است. در این میان، اسما بارلاس به عنوان یکی از چهره‌های شاخص فمینیسم اسلامی، با بهره‌گیری از هرمنوتیک انتقادی کوشیده است خوانشی برابری طلبانه از قرآن ارائه دهد و نابرابری‌های جنسیتی را نه برخاسته از ذات متن مقدس، بلکه محصول تفسیرهای مردسالارانه و سنت‌های فقهی متأخر بداند.

تلاش‌های نظری بارلاس در تبیین عدالت جنسیتی در چارچوب اسلامی قابل توجه است. با این حال، ضروری است این رویکرد از منظر روش‌شناختی، میزان انطباق روش تفسیری او با اصول مسلم هرمنوتیک دینی، نسبت آن با سنت فقهی اسلامی و همچنین قابلیت اجرایی آن در بافت‌های متنوع فرهنگی - اجتماعی جوامع اسلامی مورد ارزیابی قرار گیرد.

شایان ذکر است دسته‌بندی عدالت جنسیتی از منظر بارلاس در قالب چهار بُعد فردی، خانوادگی، اجتماعی و سیاسی، ابتکار پژوهشی نویسنده این مقاله است که با هدف نظام‌مند ساختن تحلیل و نقد دیدگاه‌های او طراحی شده است؛ زیرا در آثار اصلی این نواندیش چنین چارچوب تحلیلی مستقلی ارائه نشده است. بر این اساس، پژوهش حاضر با هدف تحلیل نظام‌مند الگوی عدالت جنسیتی و ارزیابی مبانی روش‌شناختی آن در پی پاسخ به این پرسش است که: الگوی چهاربُعدی بارلاس تا چه اندازه توانسته است خوانشی منسجم و مقبول از عدالت جنسیتی در اسلام ارائه دهد؟ و آیا این الگو قابلیت دارد مسئله عدالت جنسیتی را به شکلی متوازن و در تمامی ابعاد آن محقق کند؟ برای دستیابی به این هدف، از روش تحلیلی - انتقادی استفاده شده و داده‌های پژوهش از طریق مطالعه اسنادی و مراجعه به منابع تخصصی این حوزه گردآوری شده است.

اهمیت این تحقیق از آن جا ناشی می شود که می کوشد با واکاوی دقیق تر دیدگاه های بارلاس، هم نقاط قوت نظریه او را در تبیین عدالت جنسیتی برجسته سازد و هم محدودیت های روشی آن را نقد کند. چنین بررسی ای می تواند مسیر را برای ارائه الگوهای جامع تر در این حوزه هموار سازد.

روش تحقیق

این پژوهش از رویکردی نظام مند و ترکیبی بهره می گیرد که به تحلیل انتقادی عدالت جنسیتی از منظر اسما بارلاس می پردازد. در این روش، ابتدا چهار بُعد اصلی - فردی، خانوادگی، اجتماعی و سیاسی - در مدل بارلاس به صورت دقیق توصیف، استخراج و نقد می شوند تا ساختار کلی الگوی عدالت جنسیتی او به خوبی تبیین گردد. برای دستیابی به این هدف، سه حوزه مطالعاتی مرتبط به شکل تلفیقی مورد استفاده قرار گرفته است:

۱. **مطالعات جنسیتی:** شامل مفاهیم و نظریه های نوین عدالت جنسیتی و نقد رویکردهای سنتی با تمرکز بر اندیشه بارلاس.
۲. **روش شناسی تفسیری:** معطوف به تحلیل دیدگاه های بارلاس در تفسیر متون قرآنی مرتبط با عدالت جنسیتی و بررسی میزان انطباق او با مبانی علم تفسیر.
۳. **جامعه شناسی دین:** دربردارنده ارزیابی پیامدهای عملی رویکرد تفسیری بارلاس در بافت جوامع اسلامی معاصر.

در ادامه، نقد هم زمان مبانی معرفتی و فقهی روش تفسیری بارلاس صورت گرفته است؛ به ویژه تطبیق آن با سنت تفسیری، سیاق قرآنی و پیش فرض های روش شناختی، تا نقاط قوت و ضعف آن به طور شفاف مشخص شود. همچنین، میزان تأثیرپذیری چارچوب نظری بارلاس از گفتمان های فمینیستی مدرن با نگاهی انتقادی بررسی شده است تا درجه اصالت و میزان اتکای تفسیری او به منابع اسلامی روشن گردد.

بنابراین، روش حاضر با تأکید بر تحلیل انتقادی و تطبیقی، نه تنها به توصیف و تبیین الگوی بارلاس بسنده نکرده، بلکه نقاط تمایز، تعارض، چالش ها و دستاوردهای رویکرد او در زمینه عدالت جنسیتی را در پرتو منابع اسلامی و نظریه های معاصر آشکار ساخته و سامان داده است؛ به گونه ای که امکان دآوری علمی درباره اعتبار روش شناسی بارلاس فراهم آید.

پیشینه تحقیق

در ادبیات معاصر، عدالت جنسیتی به مثابه شاخه ای از عدالت اجتماعی در حوزه های متنوعی همچون فلسفه سیاسی، حقوق، جامعه شناسی و مطالعات دینی مورد بحث قرار گرفته است. مکاتب مختلفی چون مارکسیسم،

لیبرالیسم و نظریه‌های عدالت به مثابه انصاف (مانند نظریه جان رالز) هر یک رویکرد خاص خود را به عدالت و جنسیت ارائه داده‌اند؛ به گونه‌ای که برخی بر برابری اقتصادی و اجتماعی و برخی دیگر بر برابری فرصت‌ها و حقوق تأکید کرده‌اند (خراسانی و احمدوند، ۱۳۹۶: ۱۷۱-۱۹۴).

پژوهش‌های متعددی نیز به بررسی آرای اسما بارلاس از جنبه‌های گوناگون پرداخته‌اند؛ از جمله:

- **تقابل جایگاه زن در فمینیسم اسلامی و گزاره‌های دینی** (مطالعه موردی تحلیل دیدگاه اسما بارلاس) نوشته عبدالله میراحمدی و فاطمه پاک‌روش؛
- **تحلیل دیدگاه‌های فمینیست‌های اسلامی درباره حجاب** (مطالعه موردی دیدگاه اسما بارلاس) اثر محمدصادق هدایت‌زاده و سهیلا پیروفر؛
- **مقایسه «هرمنوتیک قرآنی» اسما بارلاس با نظریه علامه طباطبائی با تأکید بر مسئله جنسیت** پژوهش محسن بدره و متینه سادات موسوی؛
- **تبیین و ارزیابی آراء فمینیست‌های اسلامی پیرامون آیه ۳۴ سوره نساء** نوشته محمدصادق هدایت‌زاده و سهیلا پیروفر؛
- **ارزیابی مبنای هرمنوتیکی آیت‌الله جوادی آملی و اسما بارلاس در تفسیر «واضربوهن» (از زهرا خانی و وحید سهرابی فر؛**
- **ملاحظات درباره کاربست نقد تاریخی در بررسی مسئله جنسیت در قرآن؛ بر اساس آثاری از ودود، بارلاس و ترکاشوند** اثر فاطمه توفیقی.

با این حال، پژوهش حاضر با رویکردی نظام‌مند و جامع به تحلیل الگوی چهاربُعدی بارلاس در زمینه عدالت جنسیتی می‌پردازد. این تحقیق با تلفیق مطالعات جنسیتی، روش‌شناسی تفسیری و جامعه‌شناسی دین، هم‌زمان به بسط نظری و ارزیابی عملی دیدگاه‌های بارلاس در بافت جوامع اسلامی - آن هم در زمینه عدالت جنسیتی - توجه دارد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. جنس و جنسیت

جامعه‌شناسان از اصطلاح «جنس» برای اشاره به تفاوت‌های آناتومیکی و فیزیولوژیکی زن و مرد و به عبارتی تفاوت‌های طبیعی میان آن‌ها استفاده می‌کنند. در مقابل، «جنسیت» به تفاوت‌های رفتاری، فرهنگی و اجتماعی میان زن و مرد دلالت دارد (گیدنز، ۲۰۰۵: ۱۸۶). بنابراین، جنسیت از باورهای مردم درباره زنان و مردان و از

انتظارات متفاوت جامعه نسبت به رفتارها، ارزش‌ها و نگرش‌های آنان سرچشمه می‌گیرد (همتی، ۱۳۹۸: ۴۴). به بیان دیگر، عقاید و ادراکات اجتماعی به «مردانگی» و «زنانگی» معنا می‌بخشد. از این رو، تفاوت زن و مرد از نظر جنسیت لزوماً نتیجه مستقیم جنس بیولوژیک فرد نیست و بسیاری از تفاوت‌های میان آن‌ها منشأ زیستی ندارند (گیدنز، ۲۰۰۵: ۱۸۶).

با این حال، مطابق آموزه‌های دینی، هرچند برخی تفاوت‌های زن و مرد خاستگاهی طبیعی دارند، اما همین تفاوت‌ها بر هویت، نقش‌ها و حقوق آنان نیز اثرگذار دانسته شده است. در این نگاه، به منظور کارآمدتر شدن خانواده و اجتماع بر پایه توانایی‌های دو جنس، بر ایجاد نظام جنسیتی متناسب با تفاوت‌های تکوینی تأکید می‌شود (غلامی، ۱۳۹۷: ۱۲۶).

۲-۱. عدالت جنسیتی

واژه «العدل» در قرآن و زبان عربی دامنه‌ای گسترده دارد و در زمینه‌های گوناگون به کار رفته است. این واژه در لغت به معنای توازن و برابری و در اصطلاح به معنای تساوی و عدم تبعیض، رفتار منصفانه و قرار دادن هر حق در جای خود آمده است (ابن منظور، بی‌تا: ۱۱، ۴۳۰-۴۳۱). همچنین، بر رعایت حقوق متناسب با افراد، انصاف و میانه‌روی دلالت دارد و در برابر نابرابری و پیدادگری قرار می‌گیرد؛ چنان‌که مصادیقی همچون ظلم و افراط را در بر می‌گیرد (مهنا، ۱۴۱۳: ۲، ۱۴۵-۱۴۶). عدالت در معنای اخلاقی نیز کیفیتی نفسانی است که انسان را از گناه بازمی‌دارد و در سطح اجتماعی به معنای رعایت برابری میان افراد و پرهیز از جور و ستم است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲: ۵، ۳۳۳).

بنابراین، عدالت از منظر اسلامی به معنای رعایت استحقاق‌ها و تفاوت‌های طبیعی است و «برابری صرف» جایگاهی در این نگاه ندارد. مطابق تعبیر شهید مطهری، عدالت به معنای اعطای حق متناسب با استحقاق افراد و پرهیز از پایمال کردن یا تجاوز به حقوق دیگران است (مطهری، ۱۳۷۴: ۱، ۸۰).

در گفتمان مدرن نیز عدالت جنسیتی بیشتر به معنای رفع تبعیض و ایجاد انصاف فهمیده می‌شود تا یکسان‌سازی کامل حقوق. به این ترتیب، عدالت جنسیتی مفهومی چندلایه و وابسته به بستر گفتمانی هر جامعه است. این مفهوم در اصل به معنای رعایت انصاف و تناسب در حقوق و جایگاه اجتماعی زنان و مردان است و الزاماً برابری مطلق یا یکسانی حقوق را دربر نمی‌گیرد. به بیان دیگر، زن و مرد در «انسانیت» و «شخصیت حقوقی و معنوی» برابرند، اما بر اساس ویژگی‌های جسمانی و خصوصیات ویژه خود، تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۳۲۹).

بنابراین، عدالت جنسیتی در گفتمان اسلامی به معنای رعایت تناسب و استحقاق‌ها بر پایه تفاوت‌های طبیعی و جایگاه‌های اجتماعی زن و مرد است، نه برابری عددی یا صوری (خراسانی و احمدوند، ۱۳۹۶: ۱۷۱، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۷). در همین راستا، فمینیسم اسلامی نیز با بازخوانی متون دینی و تأکید بر عدالت جنسیتی در چارچوب آموزه‌های اسلامی می‌کوشد میان دین و حقوق زنان توازن برقرار کند (عقداei، ۱۳۹۶: ۹۹-۱۰۲).

۲. معرفی و بنیادهای فکری اسما بارلاس

۲-۱. معرفی اجمالی

اسما بارلاس^۱، متولد ۱۹۵۰ در پاکستان، پژوهشگری برجسته در حوزه‌های مطالعات اسلامی، جنسیت و سیاست بین‌الملل است. او تحصیلات خود را در پاکستان آغاز کرد و فوق‌لیسانس روزنامه‌نگاری را از دانشگاه پنجاب گرفت. فعالیتش در وزارت خارجه پاکستان به دلیل مخالفت با سیاست‌های مردسالارانه پایان یافت و او در سال ۱۹۸۳ به آمریکا مهاجرت کرد. وی در آمریکا دکترای خود را در مطالعات بین‌الملل دریافت کرد و در دانشگاه‌هایی مانند کالج ایتاکا به تدریس و فعالیت علمی پرداخت.

بارلاس در دهه ۱۹۹۰ با نقد تفسیرهای مردسالارانه از قرآن، دیدگاهی برابری‌خواهانه مطرح کرد و در اثر شاخص خود با عنوان «زنان مؤمن در اسلام: بازخوانی تفاسیر پدرسالارانه از قرآن»^۲، قرآن را متنی ضد تبعیض جنسیتی معرفی نمود. پژوهش‌های او الهام‌بخش جریان‌های نوگرایانه در جهان اسلام بوده است (Abdul, 2023: 4)؛ Subangkit, 2024: 35؛ Andi, 2024: 41-43).

۲-۲. مبنای فکری و چارچوب هرمنوتیکی

اسما بارلاس با رویکردی علمی، انتقادی و توحیدمحور به متون اسلامی، به‌ویژه قرآن، به بازخوانی تفسیرهای مردسالارانه پرداخته و قرآن را متنی ذاتاً برابری‌خواه می‌داند. او اصل توحید را بنیان عدالت جنسیتی دانسته و هرگونه نابرابری میان زن و مرد را ناسازگار با یگانگی خداوند معرفی می‌کند (Barlas, 2019: 99-108, 14). در اندیشه او، قرآن منبع نهایی معرفت دینی است و باید به‌صورت منسجم و غیرگزینشی فهمیده شود (Barlas, 2019: 100-103, 22, 7, 4). و تفسیرهای انحصارگرایانه مردانه را به چالش می‌کشد (Barlas, 2019: 20, 22-23).

^۱. Asma Barlas.

^۲. Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qura.

او با استفاده از منابع سنتی و مدرن و در پرتو گفت‌وگوی میان‌رشته‌ای، خوانشی رهایی‌بخش از قرآن ارائه می‌دهد که بر سه اصل **توحید، عدالت و بی‌جنسیتی خداوند** استوار است. به باور او، ریشه تبعیض جنسیتی در سنت‌های تفسیری مردسالارانه است، نه در متن قرآن. از این رو، بارلاس با روش‌شناسی هرمنوتیک انتقادی و قرآن‌محوری، ادعای فمینیست‌هایی را که قرآن را ذاتاً مردسالار می‌دانند، به چالش می‌کشد: (Barlas, 2019: 107).

وی معتقد است فرآیند تفسیری‌ای که در آغاز برای انسجام دینی پدید آمد، بعدها به ابزاری برای سلطه بدل شد و مشروعیت علمی را به اجماع محدود علما وابسته ساخت، نه به اجتهاد و عقلانیت. از این رو، او بر لزوم بازنگری روش شناختی برای احیای استقلال قرآنی و زدودن خوانش‌های مردسالارانه تأکید دارد. (Barlas, 2019: 83)

به باور او، بخش زیادی از سنت اسلامی، به‌ویژه احادیث، تحت تأثیر فرهنگ‌های مردسالار شکل گرفته و بازتاب دقیقی از پیام الهی نیست.

بارلاس بر لزوم بازنگری در شیوه تفسیر قرآن تأکید می‌کند تا تعارض میان جهان‌شمولی قرآن و تاریخ‌مندی فهم بشر برطرف شود و استقلال معنایی قرآن احیا گردد (بدره، ۱۴۰۲: ۱۲۶-۱۳۰). او با تأکید بر «سیاق به مثابه متن»، تفسیرهای مردسالارانه را محصول بسترهای تاریخی-فرهنگی دانسته و با تفکیک میان «دلالت‌های ثابت» و «کاربردهای تاریخی»، احکام جنسیتی را نیازمند بازتفسیر در جهان معاصر می‌داند. به اعتقاد او، قرآن مستقل از تفسیرهای تاریخی و فرهنگی است و باید با رویکردی سیاق‌محور و عدالت‌طلبانه بازخوانی شود.

۳. تحقق عدالت جنسیتی در چهار حوزه: فردی، خانوادگی، اجتماعی و سیاسی

۳-۱. بُعد فردی: برابری در هویت وجودی

بارلاس با رویکردی هرمنوتیکی نشان می‌دهد که قرآن ذاتاً متنی برابری طلب است و تفاسیر مردسالارانه حاصل تحمیل پیش‌فرض‌های فرهنگی بر متن مقدس به شمار می‌آید. او با تمایزگذاری میان «جنس»^۱ (ویژگی‌های زیستی) و «جنسیت»^۲ (ساختار اجتماعی)، استدلال می‌کند که قرآن نه تنها برابری ذاتی زن و مرد را در آفرینش نفس واحده (تأیید می‌کند،^۳ بلکه معیار برتری را تقوا و کنش اخلاقی می‌داند، نه جنسیت: (Barlas, 2001: 132-134).

۳. به این آیات مراجعه شود: «بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ»، آل عمران ۱۹۵؛ «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا

وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ؛ (حجرات ۱۳)؛ «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا»، نحل ۷۲

وی مفاهیم کلیدی همچون «قوامون» (حمایت مالی)، «نشوز» (اختلاف زناشویی) و «ضرب» (جدایی موقت) را بازتعریف کرده و نشان می‌دهد که این مفاهیم لزوماً به معنای سلطه مردانه نیستند-37 (Subangkit, 2024: 38). (Barlas, 2019: 214-221) او تفاسیر مردسالار در این زمینه را در تضاد با اصل کلی برابری انسانی در قرآن می‌داند. (Barlas, 2019: 210-212) با تحلیل آیات مربوط به ازدواج و روابط جنسی نیز تأکید می‌کند که قرآن از طریق وضع قرارداد ازدواج در پی تضمین حقوق زنان بوده است (Barlas, 2001: 125-128)؛ (Barlas, 2019: 214-221).

این پژوهشگر با نقد تفسیرهای سنتی، بر آن است که تفاوت‌های حقوقی در قرآن ناشی از ملاحظات تاریخی و حمایتی است، نه برتری ذاتی مردان. به عنوان نمونه، احکام مربوط به ارث و نفقه را در چارچوب مسئولیت‌های مالی مردان تفسیر می‌کند، نه امتیازات جنسی. (Barlas, 2019: 214-221) در نهایت نتیجه می‌گیرد که نابرابری‌های موجود از تفسیرهای متأثر از ساختارهای پدرسالارانه ناشی شده، نه از متن قرآن. بارلاس با استناد به دیدگاه آمنه ودود تصریح می‌کند: «قرآن انسان‌ها را بر اساس ویژگی‌های مؤنث یا مذکر تعریف نمی‌کند. به عبارت دیگر، در قرآن مفهومی از زن یا مرد جنسی وجود ندارد. بنابراین، هر تفاوتی که میان آنان باشد نشان‌دهنده ارزش ذاتی نیست؛ زیرا اگر چنین بود، اختیار و اراده آزاد بی معنا می‌شد. لذا بر اساس تفسیر من، در حالی که قرآن تفاوت‌های جنسی را به رسمیت می‌شناسد، دیدگاهی مبتنی بر تفکیک جنسی را ترویج نمی‌کند؛ یعنی قرآن به ویژگی‌های جنسی توجه دارد، اما هیچ نماد جنسی برای آن‌ها قائل نیست (Barlas, 2006: 266).

بر این اساس، خوانش توحیدمحور و عدالت‌طلب بارلاس نشان می‌دهد که قرآن روابطی بر پایه عدل و احسان را ترویج می‌کند و تفاوت‌های عملکردی را به معنای نابرابری ذاتی نمی‌داند؛ چرا که پذیرش چنین برداشتی با اصل اختیار و اراده آزاد - که در بنیان انسان‌شناسی قرآنی قرار دارد - در تعارض خواهد بود. او با تعریف پدرسالاری هم در سطح محدود (سلطه پدر یا شوهر بر خانواده) و هم در سطح گسترده (نظامی مبتنی بر امتیاز مردان و تمایز جنسی) نشان می‌دهد که هیچ‌یک از این تعاریف با ساختار قرآنی هم خوانی ندارد. قرآن با رد قداست بخشی به پدران - چه در مقام خدای پدر و چه در مقام پیامبران پدرگونه - حاکمیت نهایی را منحصرأً از آن خدا می‌داند.^۱

^۱ نمونه‌ی برجسته‌ی این نگرش در داستان ابراهیم و پسرش تجلی می‌یابد، جایی که خواست خداوند بر اراده‌ی پدر غلبه می‌یابد، و تصمیم به قربانی کردن تنها با رضایت پسر معتبر تلقی می‌شود، نه به عنوان اعمال اقتدار پدرانه. جهت مطالع بیشتر ر.ک: (barlas, 2001: 130-131)

در اندیشه بارلاس، زن مسلمان دارای هویت مستقل، کرامت ذاتی و فاعلیت اخلاقی است و هرگونه سلطه یا فردستی ذاتی مردان رد می‌شود. او همچنین احکام اختصاصی زنان، از جمله مسئله حجاب را با استناد به مبانی توحیدی و عدالت‌محور بازخوانی کرده و بر این باور است که مفهوم حجاب بیش از آن‌که مستند به نص صریح قرآن باشد، متأثر از ساختارهای تاریخی متأخر است.^۱ از این منظر، معنای عام حجاب به عفت و پاکدامنی دلالت دارد؛ پاکدامنی‌ای که تابع رفتار فرد و نتیجه انتخاب‌های اخلاقی و جنسی اوست، نه وابسته به ماهیت، هویت، دین یا طبقه اجتماعی شخص. (Barlas, 2019: 181) بنابراین، یافته‌های او ضرورت بازاندیشی در الزامات پوشش در عصر حاضر را با توجه به تحولات ساختارهای اجتماعی آشکار می‌سازد.

۳-۲. بُعد خانوادگی: نظام خانواده مبتنی بر عدالت جنسیتی

بارلاس با رویکردی هرمنوتیکی و انتقادی به بازخوانی مفاهیم کلیدی قرآن در حوزه خانواده می‌پردازد و نشان می‌دهد که این متن مقدس، برخلاف تصور رایج، نظامی مبتنی بر عدالت و توازن حقوقی را بنیان نهاده است. (Barlas, 2019: 198-200) ازدواج در قرآن نه نهادی مردسالارانه، بلکه پیمانی الهی - اجتماعی با ماهیت قراردادی است که به صراحت حقوق زنان را به رسمیت می‌شناسد. او با استناد به آیه ۱۸۷ سوره بقره^۲ الگویی از «هم‌پوشانی مسئولیت‌ها» ارائه می‌دهد که در آن زن و مرد مکمل یکدیگرند. همچنین، با اشاره به آیه ۱۹ سوره نساء^۳ بیان می‌کند که: «قرآن بر اساس اصل شباهت و یگانگی فطرت انسانی، روابط زوجین را تعریف می‌کند و عباراتی که برای وصف این روابط به کار می‌برد، نشان‌دهنده دیدگاهی برابری خواهانه درباره زنان و مردان است» (Barlas, 2019: 212).

^۱ همان گونه که بعد از بیان آیات مربوط به پوشش چنین نتیجه می‌گیرد که این آیات صرفاً خطاب به پیامبر نازل شده و دستورالعمل جهانی برای تمام مردان مسلمان محسوب نمی‌شوند. همانطور که قرآن تصریح می‌کند (۲:۲۵۶)، اجبار در امور اخلاقی جایز نیست - حتی پیامبر نیز حق اجبار همسرانش را نداشت. تحلیل محتوایی نشان می‌دهد: ۱- اصطلاحات قرآنی «جلباب» (پوشش رویی) و «خمر» (روسری) صرفاً به پوشش سینه و گردن اشاره دارند، نه صورت یا اندام دیگر. ۲- شواهد تاریخی مؤید آن است که تا قرن سوم هجری، زنان بدون پوشش سر در مراسم مذهبی شرکت می‌کردند. ۳- کارکرد اصلی این پوشش، شناسایی و حفاظت زنان آزاد در جامعه‌ای برده‌دار بود، نه پنهان‌سازی از مردان مسلمان. او حجاب را در دو معنای خاص و عام در نظر می‌گیرد که معنای خاص آن همان جلباب است و متناسب با عصر نزول و بستر تاریخی و معنای عام حجاب که حیا و عفت و به عبارتی نوعی رفتار جنسی (در مفهوم اخلاقی) است که به مردان نیز تعمیم داده می‌شود. جهت مطالعه بیشتر ر.ک: (Andi, 2024: 38-62), (barlas, 2019: 55-54), (۲۰۱۹: ۶-۲)

^۲ «هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ»

^۳ «وَعَاثِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ».

تحلیل تطبیقی تفاسیر مفسران کلاسیک مانند طبری و زمخشری نشان می‌دهد که چگونه مفاهیم فقهی همچون «نشوز» و «ضرب»^۱ تحت تأثیر فرهنگ پدرسالارانه عصر تدوین، دچار تحریف معنایی شده‌اند (Barlas, 2019: 216-221). بر همین اساس، بارلاس «قوامون» را به معنای مسئولیت مالی (نه حق سرپرستی)، «نشوز» را اختلال در رابطه زناشویی (نه نافرمانی یک‌جانبه زن) و «ضرب» را جدایی موقت (نه خشونت فیزیکی) تفسیر می‌کند؛ نگاهی که نشان‌دهنده رویکردی انسانی و ظریف به روابط خانوادگی است. قرآن همچنین به صراحت تبعیض‌های جنسیتی مانند زنده‌به‌گور کردن دختران را محکوم می‌کند و برای مادران جایگاهی ویژه قائل است (Barlas, 2019: 206-209).

در بررسی احکام خانوادگی، «چندهمسری» نه یک حق مردانه، بلکه راه‌حلی استثنایی و مشروط برای حمایت از یتیمان معرفی شده است.^۲ طلاق نیز در قرآن به عنوان فرآیندی اخلاق‌محور طراحی شده که شامل سازوکارهایی حمایتی از زنان همچون پرداخت مهریه، نفقه در دوران عده و حق استفاده از مسکن است. با این حال، در برخی موارد خاص مانند آغاز روند طلاق، حقی ویژه به مردان داده شده است. این «درجه» هرگز به معنای برتری طبیعی یا معنوی مردان نیست، بلکه صرفاً اختیاری محدود در چارچوب فرآیند طلاق به شمار می‌آید (Barlas, 2019: 231-223; Barlas, 2006: 264).

در برابر نگاه انتقادی عایشه هدایت‌الله که مدعی است قرآن اولویت را به قدرت و کنترل جنسی مردان داده است، بارلاس تأکید می‌کند: «هیچ‌یک از آیات مرتبط دستور مستقیم به چنین امری نمی‌دهد و هیچ سخنی از حق شوهران برای آغاز رابطه جنسی یا «تنها مشارکت‌کنندگان فعال بودن» در آن به میان نیامده است. برعکس، قرآن بر رابطه جنسی متقابل و رضایت‌بخش میان زن و شوهر تأکید دارد (Barlas, 2019: 258)».

^۱ او برای نشان دادن برداشت سوء از آیه در خصوص زدن همسران توسط جامعه مرد سالار با اشاره به استدلال‌های آمنة ودود بیان می‌کند که: «واژه ضرب علاوه بر زدن به معنای الگو قرار دادن است و با «ضرب» که به معنای زدن مکرر و شدید است، یکسان نیست. به این ترتیب این آیه را می‌توان به عنوان منع خشونت افسارگسیخته علیه زنان تفسیر کرد» و در ادامه چنین بیان می‌کند که بر فرض حمل واژه بر معنای ضرب، دلایلی بر محدودیت این ضرب وجود دارد از جمله حمل بر ضرب خفیف (اشاره به داستان حضرت ایوب و همسرش) و یا یک حرکت نمادین و... جهت جلوگیری از رفتارهای شدید مردان علیه زنان (با توجه به تدریجی بودن تنبیه زن در صورت نافرمانی). جهت مطالعه بیشتر ر.ک: (barlas, 2019: 216-217)

^۲ وی با بررسی زمینه تاریخی نزول آیه ۳ نساء، تعدّد زوجات را پاسخی به شرایط خاص پس از جنگ احد دانسته و با تحلیل تعدادی از ازدواجهای پیامبر (صلی الله علیه و آله) اذعان دارد که این ازدواج‌ها جنبه سیاسی داشته و قابل تعمیم به جامعه معاصر نیست و این دیدگاه را با اصل قرآنی «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُعَدِّلُوا فَوَاحِدَةً» همسو میداند که تحدید تعدّد را توصیه می‌کند و در واقع از نظر او چند همسری به مثابه حکم اضطراری است. لذا معتقد است که قرآن مجاز میکند که تنها در صورت ترس از عدم عدالت نسبت به یتیمان دختر، مردان بتوانند تا چهار همسر داشته باشند. اما اگر امکان عدالت وجود نداشته باشد، باید تنها یک همسر داشته باشند. «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُعَدِّلُوا فَوَاحِدَةً»، (نساء: ۳)

بارلاس با نقد روشمند تفاسیر سنتی نشان می‌دهد که چگونه پیش‌فرض‌های مردسالارانه بر فهم آیات سایه افکنده است. او خانواده را عرصه مشارکت عادلانه زن و مرد معرفی می‌کند و تأکید دارد که برخی احکام خاص در این حوزه ماهیتی محدودکننده دارند، نه جوازبخش. در نتیجه، خوانش نوین او از قرآن می‌تواند طرحی برای آشکارسازی ظرفیت‌های نهفته در متن مقدس در راستای طراحی نظام خانوادگی مبتنی بر عدالت جنسیتی باشد.

۳-۳. بُعد اجتماعی: کنش‌گری در عرصه اجتماع

این نواندیش مسلمان با رویکردی تحلیلی و انتقادی به بررسی جایگاه زنان در سنت اسلامی می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه قرآن، علی‌رغم تأکید بر برابری ذاتی زن و مرد و ظرفیت‌های تفسیری مشارکت‌جویانه، در عمل با موانع تاریخی و اجتماعی روبه‌رو شده است. به باور او، قرآن به‌وضوح مسلمانان را به تعقل و تدبیر در آیات فرا می‌خواند و نمونه‌هایی مانند «ام سلمه» بیانگر حضور فعال زنان در نقد و تفسیر متون دینی در صدر اسلام بوده‌اند. با این حال، او به تحول تاریخی نگران‌کننده‌ای اشاره می‌کند که طی آن، سنت‌های تفسیری بعدی به تدریج نقش‌های فعال زنان را کم‌رنگ ساخته‌اند. سلسله‌های حاکم و نهادهای رسمی دینی با پیوند قدرت سیاسی و دانش دینی، زنان را از عرصه عمومی و تولید معرفت دینی کنار زدند. هرچند این روند مشارکت محدود زنان را به‌عنوان محقق یا معلم به‌طور کامل منتفی نکرد، اما هیچ‌گاه امکان نفوذ و تأثیرگذاری برابر با مردان را برای آنان فراهم نساخت (Barlas, 2006: 256-257).

بارلاس با بهره‌گیری از هرمنوتیک انتقادی، ظرفیت‌های مغفول‌مانده قرآن برای خوانشی برابری‌خواهانه را آشکار می‌کند. قرآن زنان و مردان را در آفرینش (نفس واحده)، کرامت انسانی و مسئولیت اخلاقی برابر می‌داند و هرگونه دوگانگی تقابلی میان آنان را رد می‌کند. او تأکید دارد که قرآن به‌جای تمرکز بر تفاوت‌های ذاتی، بر فردیت اخلاقی و عاملیت انسانی تأکید می‌ورزد (Barlas, 2019: 153).

تحلیل بارلاس از مفاهیم کلیدی قرآن همچون «ولایت متقابل»^۱ و «خلافت الهی انسان»^۲ نشان می‌دهد که مسئولیت‌های اجتماعی و اخلاقی به‌طور برابر میان زنان و مردان تقسیم شده است. او معتقد است احکام خاص تاریخی قرآن که ممکن است بازتاب ساختارهای پدرسالارانه عصر نزول باشند، نباید اصول کلی برابری و عدالت در قرآن را تحت الشعاع قرار دهند. (Barlas, 2019: 260-264) به بیان او، هیچ‌آیه‌ای در قرآن وجود ندارد که نشان دهد مردان ویژگی‌هایی دارند که زنان فاقد آن‌اند؛ قرآن نه مردان را «مردانه» و نه زنان را «زنانه» می‌خواند و

^۱ «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ»، (توبه: ۷۱)

^۲ «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»، بقره/ ۳۰ - «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ»، (نور: ۵۵)

هیچ رابطه‌ای میان جنس (زیست‌شناختی) و نقش اجتماعی (جنسیتی) برقرار نمی‌سازد. هرچند به تفاوت‌های زیستی اذعان دارد، اما آن‌ها را حامل بار معنایی جنسیتی نمی‌داند (Barlas, 2012: 214).

یکی از نکات برجسته در تحلیل او، بازخوانی انتقادی آیاتی مانند «قومون» (مسئولیت مالی مردان) و دستورات مربوط به حجاب است. بارلاس استدلال می‌کند که تأکید قرآن بر «کنترل نگاه»^۱ در اصل مسئولیت مردان را برجسته می‌سازد، نه اینکه زنان را به انزوا یا محدودیت بکشاند. (Barlas, 2019: 183) به باور او، این خوانش می‌تواند مبنایی الهیاتی برای اصلاح سیاست‌گذاری‌های دینی و اجتماعی فراهم آورد. قرآن با نفی سلسله‌مراتب جنسیتی و تأکید بر اخلاق مشترک (Barlas, 2019: 167)، الگویی از روابط انسانی ارائه می‌دهد که در آن تفاوت‌های زیستی نه مبنای تبعیض، بلکه نشانه‌ای از تنوع و غنای آفرینش الهی اند.

بنابراین، بازخوانی انتقادی سنت تفسیری راهی برای بازگشت به اصول برابری خواهانه قرآن و کاربست آن در جهان معاصر است. این رویکرد نه تنها فاعلیت اخلاقی و معرفتی زنان را به رسمیت می‌شناسد، بلکه می‌تواند زمینه‌ساز بازتعریفی عادلانه‌تر از روابط جنسیتی در جوامع اسلامی شود.

۳-۴. بُعد سیاسی: حاکمیت و رهبری زنان

بارلاس بر این باور است که بازنمایی‌های مردسالارانه از خدا ناشی از هم‌ذات‌پنداری زبان جنسیت‌زده با حقیقت الهی و نیز تفسیر نادرست از مفهوم خلافت انسانی در قرآن است. او تصریح می‌کند: «تصویر خدا به‌عنوان یک پدر مقتدر و مردسالار در سنت‌های دینی و تفسیرهای رایج، بیش از آنکه بازتابی از حقیقت الهی باشد، زائیده هم‌ذات‌پنداری زبان و تفکر جنسیت‌زده است.»^۲ چنین فرآیندی سلسله‌مراتبی جنسیتی ایجاد می‌کند که در آن مردان میان خدا و زنان قرار می‌گیرند. این پیوند نمادین میان سلطه الهی و سلطه مردان، نه تنها آموزه توحید را مخدوش می‌سازد، بلکه مفهوم برابری خلافت انسانی را نیز تحریف کرده و حاکمیت و رهبری را مختص جنس مرد معرفی می‌کند. از این رو، بازاندیشی در شیوه‌های سخن‌گفتن از خدا و بازبایی خوانش‌های غیرجنسیت‌زده از قرآن، ضرورتی اساسی است. (Barlas, 2019: 109-113)

تحلیل او نشان می‌دهد که حاکمیت الهی مطلق و مستقل از پذیرش انسان است، در حالی که خلافت انسان امانتی الهی است که به همه انسان‌ها - بدون توجه به جنسیت - سپرده شده است.^۳ حتی پیامبرانی مانند داوود (ع) به‌عنوان خلیفه‌هایی محدود و مسئول معرفی شده‌اند، نه صاحبان قدرت مطلق^۳ بنابراین، برداشت‌های نادرست

^۱ «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ»

^۲ «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ»، (اسراء: ۷۲)

^۳ «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ»، (ص: ۲۶)

از خلافت، مانند تشبیه مردان به خدا در قدرت یا الزام زنان به اطاعت مطلق، با اصل توحید در تضاد است (Barlas, 2019: 111-113).

به بیان دیگر، از مؤمنان انتظار می‌رود که روابط اجتماعی خود را بر پایه ایمان تعریف کنند؛ از این رو، جامعه اسلامی نه بر اساس خون، جنسیت، نژاد یا سن،^۱ بلکه بر مبنای یک جهان‌بینی اخلاقی مشترک متحد می‌شود. زنان نیز همچون مردان می‌توانند در پرتو این اصل به عنوان رهبر یا حاکم در جامعه اسلامی نقش ایفا کنند.

بررسی ظرفیت‌های رهبری زنان و چالش‌های گفتمانی

بررسی شخصیت‌هایی مانند بلقیس نشان می‌دهد که قرآن ظرفیت‌هایی برای رهبری زنان قائل است، اما تفسیرهای سنتی این ظرفیت‌ها را نادیده گرفته‌اند. (Barlas, 2019: 38, 285) بارلاس با بررسی تطبیقی دو دیدگاه، چالش‌های پیش روی زنان مسلمان را تحلیل می‌کند: نخست، دیدگاه طارق علی با رویکرد مارکسیستی که ریشه مشکلات زنان را در ساختارهای سیاسی-اقتصادی و نفوذ غرب می‌داند و تمرکز بر متون دینی را انحرافی تلقی می‌کند؛ و دوم، دیدگاه خالد ابوالفضل که بر این باور است نادیده گرفتن بُعد دینی به حذف هویت مؤمنان می‌انجامد و بازتفسیر متون را راهی ضروری برای مقابله با افراط‌گرایی و احیای گفتمان اصلاحی می‌داند.

این تقابل در گفتمان فمینیستی به دو مسیر متفاوت منجر شده است: فمینیست‌های درون‌دینی که بر بازخوانی متون تأکید دارند و فمینیست‌های سکولار که تغییرات نهادی و همسویی با استانداردهای جهانی حقوق بشر را در اولویت می‌گذارند. (Barlas, 2012: 217-221) بارلاس در این باره می‌نویسد: «از بسیاری جهات، این گفت‌وگو نمایانگر بحث بر سر حقوق زنان مسلمان است. یک سو کسانی مانند من هستند که معتقدند اگر به نقد درونی اسلام پردازیم، یک الهیات‌رهایی‌بخش می‌تواند رویه‌های سرکوب‌گرانه مسلمانان علیه زنان را به چالش بکشد و اصلاح کند. با این حال، این بدان معنا نیست که همه ما پروژه برابری جنسی و حقوق زنان را فقط به الهیات محدود کنیم. در سوی دیگر، مارکسیست‌ها و فمینیست‌های سکولار قرار دارند که معتقدند تا زمانی که فمینیست‌های مسلمان به جای مسائل سیاسی و اجتماعی بر استدلال‌های الهیاتی تکیه کنند و نه استانداردهای جهانی، تأثیر استدلال‌های آن‌ها در بهترین حالت محدود خواهد بود: (Barlas, 2012: 218).

^۱ جالب است که نخستین کسانی که به این امت جدید ملحق شدند، یک زن - خدیجه، اولین همسر پیامبر، که دو بار بیوه شده بود، حدود پانزده سال از او بزرگ‌تر و بازرگان بود - و علی، پسرعموی پیامبر، که نوجوان بود. ر.ک: (barlas, 2019: ۱۲۷)

او نتیجه می‌گیرد که حل مسائل زنان مسلمان نیازمند توجه هم‌زمان به بازتعریف گفتمان دینی و نیز تحولات ساختاری است.

بارلاس در نقدهای خود تأکید می‌کند که تفسیرهای مسلط مردسالارانه از متون مقدس، نابرابری‌های جنسیتی را بازتولید کرده‌اند. او خواستار بازنگری در قرآن است و بر این باور است که خدایی عادل و مهربان نمی‌تواند نسبت به بی‌عدالتی‌های زن‌ستیزانه تاریخی بی‌تفاوت باشد؛ از همین رو، در متن مقدس خود نشانه‌هایی برای رفع این نابرابری‌ها قرار داده است (Barlas, 2016: 117-119).

همچنین به نقش فناوری‌های دیجیتال در ایجاد گفتمان‌های جدید دینی اشاره می‌کند، اما هشدار می‌دهد که این فناوری‌ها به‌تنهایی تضمین‌کننده برابری نیستند و حتی ممکن است نابرابری‌های موجود را تشدید کنند. او بر این نکته تأکید دارد که: «این فناوری‌های ارتباطی تنها زمانی می‌توانند زندگی زنان (و مردان) مسلمان را به‌طور قابل توجهی متحول کنند که با یکدیگر مرتبط باشند. (Barlas, 2012: 201-208) «بنابراین، بر ضرورت توسعه پارادایم‌های بومی تأکید می‌ورزد؛ پارادایمی که هم ریشه در ارزش‌های اسلامی داشته باشد و هم پاسخگوی نیازهای جامعه معاصر باشد.

در نتیجه، با رد تقابل ساده‌انگارانه سنت و مدرنیته، بر لزوم ایجاد چارچوب‌های بومی و دینی برای مواجهه نقادانه با فناوری تأکید می‌کند. این رویکرد دو هدف اصلی دارد: نخست، پرهیز از پیروی بی‌تفکر از مدل‌های غربی؛ و دوم، بازخوانی متون دینی از طریق روش‌های تفسیری نوین به‌منظور بازتعریف مفاهیمی مانند برابری جنسیتی در چارچوب ارزش‌های اسلامی. چنین پارادایمی هم اصالت دینی خود را حفظ می‌کند و هم پاسخگوی نیازهای جوامع امروزی است.

۴. نقد روش‌شناختی و محتوایی رویکرد بارلاس به عدالت جنسیتی

۴-۱. نقد روش‌شناسی و هرمنوتیک

بارلاس اذعان دارد که خوانش او کل‌گرا و بافتمند است و باید از افراط در فردگرایی و گسست از سنت پرهیز شود. او با الهام از نظریه دو حرکتی فضل الرحمن (حرکت از حال به گذشته و بازگشت به حال)،^۱ می‌کوشد بافت تاریخی نزول قرآن را بازسازی کرده و سپس پیام عدالت جنسیتی را برای امروز بازایی کند. بر همین اساس، تفسیرهای

^۱ البته به این نظریه از سوی برخی نظریه‌پردازان، نقدهای جدی وارد شده است. جهت مطالعه بیشتر ر.ک: هدایت زاده، پرویزفر، «تحلیل دیدگاه فمینیست‌های اسلام‌درباره حجاب، مطالعه موردی دیدگاه‌های اسما بارلاس»، ۵۲-۵۳.

مردسالارانه را محصول شرایط اجتماعی و منافع مردان دانسته و ضرورت بازگشت انتقادی و جنسیت‌محور به قرآن را مطرح می‌سازد.

با این حال، منتقدان این نوع هرمنوتیک^۱ بر این باورند که چنین رویکردی خطر نسبی‌گرایی تفسیری را افزایش می‌دهد؛ زیرا هر گروه می‌تواند بر پایه دغدغه‌های خود، معنای متن را دگرگون ساخته و انسجام و مرجعیت تفسیر جمعی را تضعیف کند (هدایت‌الله، ۱۴۰۰: ۱۸۷، ۱۹۱-۱۹۲). هرمنوتیک جنسیت‌محور، هرچند ابزاری برای بازخوانی انتقادی به‌شمار می‌آید، اما نباید به‌گونه‌ای به‌کار رود که سنت تفسیری و اجتهاد جمعی را کاملاً نفی کرده یا از زمینه تاریخی و اجتماعی آیات غافل شود. به عبارت دیگر، تفسیر جنسیت‌محور بارلاس گاه به‌جای تمرکز بر معنای اصیل متن، به ابزاری برای تحقق اهداف معاصر بدل می‌شود و مرز میان «تفسیر علمی» و «قرائت ایدئولوژیک» را مخدوش می‌سازد (Adam, 2016: 75).

به نظر می‌رسد هرگونه رویکرد تفسیری که سنت و اجماع علمی را تضعیف کند، نمی‌تواند تفسیر قابل اتکایی از قرآن ارائه دهد. اشکال بنیادین رویکرد بارلاس فراتر از خطر نسبی‌گرایی، در گسست عمیق آن از مبانی معرفت‌شناختی و اصول فهم متن نهفته است. تفسیر معتبر صرفاً یک بازسازی تاریخی - انتقادی از قرآن نیست، بلکه فرآیندی است که در آن قرآن به منزله «ثقل اکبر» باید در کنار سنت معصومین (ع) به‌عنوان «ثقل اصغر» و مفسران حقیقی کلام الهی فهمیده شود. روش بارلاس با محور قرار دادن «دغدغه‌های معاصر» و کنار گذاشتن عملی سنت تفسیری غنی - که برآمده از احادیث اهل بیت (ع) است - در عمل یکی از دو وزنه اصلی فهم دین را نادیده می‌گیرد. از این منظر، هر تفسیری که ضوابط فهم متن، حجیت سنت و چارچوب‌های اجتهادی پذیرفته‌شده را نادیده بگیرد، هرچند با نیت اصلاح‌گرانه صورت گیرد، فاقد اعتبار خواهد بود و به قرائتی گزینشی و ایدئولوژیک می‌انجامد که با روح تسلیم در برابر مجموعه کامل دستورات الهی ناسازگار است.

۴-۲. گزینش‌گری در تفسیر و تحمیل پیش‌فرض‌های فمینیستی

برخی صاحب‌نظران معتقدند رویکرد بارلاس در مواجهه با تفاسیر سنتی ساده‌انگارانه است؛ زیرا او با دیدگاهی انتقادی، تفاسیر سنتی را متأثر از پدرسالاری دانسته و خواستار بازنگری آن‌ها بر اساس عدالت جنسیتی است، اما گاه از چارچوب تفسیری سنتی و زمینه‌های تاریخی فاصله می‌گیرد. این امر می‌تواند به تفسیرهای شخصی و گزینشی بینجامد. در مقابل، برخی مفسران با حفظ اصول سنتی و بهره‌گیری از روش‌های معتبر، تفسیری نوارانه کرده‌اند که میان سنت و نوآوری تعادل برقرار می‌کند (بدره و موسوی، ۱۳۹۶: ۶۵-۹۳).

^۱ هرمنوتیک جنسیت‌محور ممکن است باعث شود هر گروه معنای دلخواه خود را از متن برداشت کند.

اگرچه بارلاس ادعا می‌کند روش خود را از بطن قرآن استخراج کرده است، در عمل تحت تأثیر پیش‌فرض‌های فمینیستی قرار دارد و همین پیش‌فرض‌ها را بر متن تحمیل می‌کند. برای نمونه، هرچند به مؤلف‌محوری (کشف قصد خداوند) اذعان می‌نماید، اما در نهایت با تکیه بر «ذاتی دانستن معنای متن» و «دخاله ذهنیت و موقعیت مفسر»، به نتایجی دست می‌یابد که بیشتر با لوازم دیدگاه مفسر‌محور سازگار است. این امر به «تحمیل رأی و خواست مفسر بر قرآن» می‌انجامد (خانی و سهرابی‌فر، ۱۴۰۲: ۱۹-۲۰). به بیان دیگر، او بدون توجه کافی به سیاق آیات، دیدگاه خود را بر قرآن تحمیل می‌کند.^۱

بنابراین، به نظر می‌رسد بارلاس با پیش‌فرض‌های فمینیستی و برون‌متنی قرآن را به نفع ایدئولوژی خویش بازخوانی می‌کند و این مصداق «تفسیر به رأی» است؛ رویکردی که در سنت تفسیری مردود و باطل دانسته شده است. او با ساده‌سازی و برجسته‌سازی غیرعلمی به سنت تفسیری - که میراثی منضبط و مبتنی بر قرآن و سنت اهل بیت (ع) است - می‌کوشد معنای مطلوب خود را بر متن تحمیل کند؛ حال آنکه وظیفه مفسر، کشف مراد الهی در چارچوب مورد تأیید معصومین (ع) است. از این منظر، روش بارلاس بیش از آن که تفسیری نوآورانه و معتبر باشد، به «تحمیل معنا» شباهت دارد.

۳-۴. نادیده گرفتن سنت و نقد تاریخ‌مندی

بارلاس با نقد خوانش سنتی قرآن در پی اثبات برابری جنسیتی است و بر اهمیت توجه به زمینه تاریخی نزول آیات تأکید می‌کند، اما هشدار می‌دهد که تاریخ‌مندی نباید پیام جهان‌شمول قرآن را محدود سازد (Barlas, 2006: 266-267). هرچند این رویکرد برای فهم دقیق‌تر قرآن در راستای اثبات عدالت ضروری است (مجتهد شیستری، ۱۳۷۹: ۲۶۶-۲۶۷)، اما تفسیر صرفاً تاریخی ممکن است به نسبی‌انگاری آموزه‌های الهی بینجامد.^۲ تلاش او برای تلفیق تاریخ‌مندی با جهان‌شمولی قرآن، به‌ویژه در تفسیر آیات مربوط به زنان، با چالش‌هایی روبه‌رو شده است. (Shadaab, 2017: 270-271) در برخی موارد، برداشت‌های او با تفاسیر رایج فقهی ناسازگار بوده و شائبه گزینش‌گری را ایجاد کرده است (همان). گاه نیز در جهت تبیین اهداف خود، متن را با مقاصد خویش منطبق ساخته است. این امر نشان می‌دهد که اگرچه توجه به بستر تاریخی نزول ارزشمند است، اما عدم تعادل در کاربست این روش می‌تواند به ناهماهنگی در تفسیر منجر شود.

۱۴۴ انعکاس چنین رویکردی در مواجهه او نسبت به واژگانی مانند «ضرب»، «قوامیت»، «نشوز» و... مشهود است که در قسمت نقد محتوا اشاره خواهد شد.

۲ از جمله موارد تأکید بر بستر تاریخی را می‌توان در برداشت او نسبت به حجاب در آیه ۵۹ سوره احزاب مشاهده کرد که قبلاً بیان شد، چراکه ضمن اشاره به اختصاص داشتن برخی احکام به زمان نزول، عمومیت این آیه را به چالش میکشد.

افزون بر این، بارلاس بر این باور است که آمیختن قرآن با احادیث، جایگاه مستقل قرآن را تضعیف می‌کند. اما باید گفت نادیده گرفتن نقش تبیینی^۱ سنت پیامبر^۲ (ص) فهم دقیق مفاهیم و احکام قرآنی را دشوار می‌سازد، زیرا بسیاری از آیات تنها در پرتو سنت معنا می‌یابند.^۳ کنار گذاشتن احادیث به دلیل پدرسالارانه دانستن آن‌ها ممکن است به تضعیف فهم صحیح قرآن و کاهش دقت در درک بافت و مصادیق آیات بینجامد- (Adam, 2016: 24).

به نظر می‌رسد خطرناک‌ترین جنبه روش‌شناسی بارلاس نه صرفاً در کاربرد متناقض تاریخ‌مندی، بلکه در گسست عامدانه و نظری میان قرآن و سنت است. این رویکرد در تضاد مستقیم با حدیث متواتر ثقلین قرار دارد. نادیده گرفتن سنت به بهانه «پدرسالارانه بودن» آن، در حقیقت نفی نقش تبیینی معصومین (ع) است؛ جایگاهی که خداوند به آنان اعطا کرده و در آیات متعددی بر آن تأکید شده است. فهم قرآن بدون سنت، علاوه بر آنکه راه را برای تفسیر به رأی و برداشت‌های ناقص یا حتی انحرافی می‌گشاید، با حذف یکی از دو رکن اصلی فهم دین، اعتبار تفسیری خود را به‌طور اساسی از دست می‌دهد و نمی‌تواند مبنای معتبری برای استخراج احکام و معارف الهی باشد.

۴-۴. نقد خوانش برابرنگرانه از متون دینی

بارلاس با استناد به فراجنسیتی بودن خداوند، قرآن را متنی کاملاً برابرنگر می‌داند که نمی‌تواند به نفع یک جنس سخن بگوید. با این حال، این دیدگاه با چالش‌های اساسی روبه‌روست. نخست آنکه او میان فراجنسیتی بودن خداوند به‌عنوان صفت ذاتی و تفاوت‌های تکوینی و تشریعی در نظام آفرینش تمایز قائل نمی‌شود.^۴ در حالی که قرآن، ضمن تأکید بر برابری ذاتی زن و مرد در کرامت انسانی، لزوماً آن دو را در تمامی احکام یکسان نمی‌داند.

^۱ «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»، (نحل: ۴۴)؛ «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ»، (نحل: ۶۴)

^۲ جهت مطالعه کامل این بحث ر.ک: (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲، ۲۶۰-۲۵۹)، (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۱، ۲۴۳)، (طبری، ۱۴۱۲: ۱۴، ۷۶)، (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۰، ۲۳۱-۲۳۰)

^۳ همانطور که در مقدمه ترجمه المیزان مؤلف به روش تفسیری علامه در این خصوص اشاره می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: مقدمه، ۲۱) و یا کتاب جامع البیان فی تفسیر القرآن، طبری که از مهم‌ترین تفاسیر متأثر اهل سنت است و یا کتاب الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، سیوطی که در آن جمع‌آوری روایات تفسیری صورت گرفته و سایر کتابهای تفسیری مختلف شیعه و اهل سنت که در آن‌ها از حدیث در جنبه‌های مختلف تفسیری اعم از شأن نزول، معنای واژگان و ... استفاده شده است.

^۴ این درحالی است که باید گفت هر چند ذات الهی فراجنسیتی است، اما این امر لزوماً به معنای نفی تفاوت‌های تکوینی و تشریعی میان زن و مرد نیست، به عبارتی توحید با پذیرش تفاوت‌های تکوینی و تشریعی در عین حفظ کرامت انسانی زن و مرد منافاتی ندارد. جهت مطالعه بیشتر ر.ک: (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۲-۳۳)

از سوی دیگر، در مواجهه با برخی آیات، مانند آیه «ضرب» (نساء: ۳۴)، حتی با تأویل نمادین نیز نتوانسته است ساختار مردسالارانه آیه را به طور کامل توجیه کند (خانی و سهرابی فر، ۱۴۰۲: ۲۱-۲۲). این ناتوانی در ارائه تفسیری همسو با عدالت جنسیتی از چنین آیاتی، ضعف نظریه او را آشکار می‌سازد.

نکته مهم دیگر، بی‌توجهی بارلاس به تفاوت‌های طبیعی زن و مرد در نظام تشریعی اسلام است. هرچند قرآن بر برابری ذاتی و کرامت انسانی هر دو جنس تأکید دارد،^۱ اما این امر به معنای یکسانی مطلق در همه احکام نیست. بسیاری از مفسران معتقدند که تفاوت‌های تکوینی در برخی موارد به تفاوت‌های تشریعی منجر شده است؛ تفاوت‌هایی که ناظر به حکمت‌های خاص و مصالح اجتماعی‌اند.^۲

افزون بر این، رویکرد بارلاس در تقلیل تفاوت‌های جنسی به دوگانگی‌های ثابت، از پیچیدگی‌های موضوع غفلت می‌کند. این نگاه ساده‌انگارانه نه تنها با واقعیات انسانی سازگار نیست، بلکه ممکن است به جای تحقق عدالت، به بی‌تعادلی در روابط اجتماعی بینجامد (هدایت‌الله، ۱۴۰۰: ۲۴۰-۲۴۱). در حالی که عدالت جنسیتی لزوماً به معنای یکسانی مطلق نیست، بلکه تناسب احکام با ویژگی‌ها و مسئولیت‌های متفاوت را نیز دربر می‌گیرد. چنین رویکرد جامع‌نگری می‌تواند از محدودیت‌های دیدگاه بارلاس پرهیزد.

بنابراین، هرچند دغدغه عدالت جنسیتی در نظریه بارلاس قابل تقدیر است، اما روش تفسیری او در مواجهه با آیات چالش‌برانگیز قرآن نیازمند بازنگری جدی است.

۴-۵. عدول از سیاق و چالش‌های تفسیری

^۱ جهت مطالعه ر.ک: ذیل آیه ۱۳ سوره حجرات: (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸، ۳۲۷-۳۲۵ و ذیل آیه ۲۲ روم در جلد ۱۶، ۱۶۷).
^۲ به عنوان مثال علامه در ذیل تفسیر آیه ۱۱ سوره نساء تفاوت در سهم الارث را مبتنی بر مسئولیت‌های مالی مرد در خانواده (مانند نفقه) و هماهنگ با نظام تکوینی می‌دانند، ایشان توضیح می‌دهند که این تفاوت، نافی برابری ارزشی زن و مرد نیست، بلکه ناظر به نقش‌های اجتماعی متفاوت است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴: ۲۱۱-۲۱۷)؛ همان گونه که آیت الله مکارم ذیل آیه ۲۲۸ سوره بقره، تفاوت در برخی حقوق و تکالیف زن و مرد را ناشی از تفاوت نقش‌های اجتماعی و نه ارزش ذاتی می‌داند. به عنوان مثال، مسئولیت مرد در پرداخت نفقه، با مسئولیت زن در تربیت فرزند، مکمل یکدیگرند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲: ۱۵۹-۱۵۷) علامه در تفسیر آیه ۳۲ سوره نساء بیان می‌کند که در انجام نقش‌های فردی و اجتماعی، هیچ‌یک از زن و مرد برتری ذاتی بر دیگری ندارند. اعمال هر یک از آن‌ها، موجب دریافت فضلی از جانب خداوند می‌شود که برخی از این فضایل مختص مردان و برخی مختص زنان است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴: ۳۳۷-۳۳۶) و یا در آیه ۳۴ سوره نساء با اشاره به تفاوت‌های طبیعی زن و مرد در ویژگی‌های جسمی و روانی، مسئولیت‌های متفاوت در خانواده (مانند قوامیت مرد) را ناشی از حکمت الهی و هماهنگ با نظام تکوین می‌دانند. ایشان تصریح می‌کنند که این تفاوت‌ها به معنای برتری ذاتی مرد نیست، بلکه تقسیم وظایف بر اساس استعدادهای طبیعی است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴: ۳۴۷-۳۴۶) ابن کثیر در تفسیر آیه ۱۱ سوره نساء، تفاوت در تقسیم ارث را با مسئولیت مالی مرد (مانند پرداخت دیه عاقله یا نفقه) توجیه می‌کند و تأکید می‌کند که این تقسیم، عادلانه و مبتنی بر نظام تکوین است. (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۲، ۱۹۷-۱۹۸) با استناد به احادیث نبوی، تأکید می‌کند که تقوا تنها معیار برتری است و تفاوت‌های جنسیتی یا نژادی، هیچ نقشی در ارزش انسانی ندارند. (همو، همان، ۷، ۳۶۳-۳۶۱)

بارلاس در روش تفسیری خود بر اهمیت سیاق^۱ آیات تأکید دارد و بر همین مبنا در پی احیای حقوق زنان و ایجاد عدالت میان دو جنس است؛ اما در عمل، به‌ویژه در تحلیل آیات مربوط به زنان، گاه از این اصل عدول می‌کند. برای نمونه، در آیه ۳۴ سوره نساء^۲ با تأثیرپذیری از پیش‌فرض‌های فمینیستی، «قَوَامُونَ» را صرفاً به مسئولیت مالی مرد تقلیل داده و تفسیری غیرمستند از «ضَرْب» ارائه می‌دهد، در حالی که این برداشت با معنای لغوی و سیاق آیه سازگار نیست. به باور مفسران سنتی، قوامیت نه به معنای برتری ذاتی مردان، بلکه بیانگر تقسیم مسئولیت بر اساس توانمندی‌هاست.^۳

بارلاس همچنین حجاب را بیش از آنکه الزامی مبتنی بر نص صریح قرآن^۴ بداند، رفتاری اخلاقی معرفی می‌کند و معتقد است برداشت‌های رایج از آن متأثر از ساختارهای تاریخی‌اند. از این‌رو، خواهان بازنگری در الزامات پوشش با توجه به تحولات اجتماعی است. او برای اثبات عدالت جنسیتی و نفی تبعیض در مسئله حجاب، آیات را به دو دسته تقسیم می‌کند: «جلباب» (پوششی خاص و مربوط به شرایط مدینه) و «حجاب» (حدود اخلاقی روابط جنسیتی). به این ترتیب، با محدود ساختن حکم جلباب به زمان خاص، تلاش می‌کند میان دو جنس تعادل برقرار کند (Barlas, 2006: 267-269).

این تفکیک اما در قرآن صریح نیست و بسیاری از مفسران «جلباب» را پوشش عمومی دانسته‌اند، نه دستوری موقت.^۵ افزون بر این، چنین تلقی‌ای با اصل جاودانگی قرآن سازگار نیست. همچنین، ادعای بارلاس مبنی بر

^۱ Context.

^۲ «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»

^۳ نسبت به نظر مفسران درباره آیه ۳۴ سوره نساء رجوع کنید: (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳: ص ۷۱-۶۹)، (طباطبایی، ۱۳۹۰:

ج ۴، ۳۴۳)، (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۶۹-۶۸)، (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ۵۰۵)، (قطب راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ۱۱۶).

^۴ همان‌گونه که بعد از بیان آیات مربوط به پوشش چنین نتیجه می‌گیرد که این آیات صرفاً خطاب به پیامبر نازل شده و دستورالعمل جهانی برای تمام مردان مسلمان محسوب نمی‌شوند. همان‌طور که قرآن تصریح می‌کند (نقره: ۲۵۶)، اجبار در امور اخلاقی جایز نیست - حتی پیامبر نیز حق اجبار همسرانش را نداشت. تحلیل محتوایی نشان می‌دهد: ۱- اصطلاحات قرآنی «جلباب» (پوشش رویی) و «خمر» (روسری) صرفاً به پوشش سینه و گردن اشاره دارند، نه صورت یا اندام دیگر. ۲- شواهد تاریخی مؤید آن است که تا قرن سوم هجری، زنان بدون پوشش سر در مراسم مذهبی شرکت می‌کردند. ۳- کارکرد اصلی این پوشش، شناسایی و حفاظت زنان آزاد در جامعه‌ای برده‌دار بود، نه پنهان‌سازی از مردان مسلمان. او حجاب را در دو معنای خاص و عام در نظر می‌گیرد که معنای خاص آن همان جلباب است و متناسب با عصر نزول و بستر تاریخی و معنای عام حجاب که حیا و عفت و به عبارتی نوعی رفتار جنسی (در مفهوم اخلاقی) است که به مردان نیز تعمیم داده می‌شود. جهت مطالعه بیشتر ر.ک: (Andi, 2024: 49-50), (barlas, 2019: 54-55), (barlas, 2009: 2-6)

^۵ جهت اطلاع از نظر مفسران در این زمینه ر.ک: (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ۵۸۰)، (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶، ۴۲۶-۴۲۵)، (مراغی، ج ۲۲، ۳۷-۳۸)، (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۶، ۲۴۰-۲۳۹)، (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ۴۲۶-۴۲۵)، (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۵،

جایگزینی «امنیت مدرن» به جای حجاب، با واقعیت فقدان امنیت زنان در بسیاری از جوامع امروزی در تناقض است (هدایت‌زاده و پیروفر، ۱۳۹۶: ۵۵-۵۶). افزون بر آن، تفسیر او از حجاب بر اساس تمایز میان زنان «آزاد» و «برده»، ناخواسته به بازتولید نگاه‌های مردسالارانه دامن می‌زند؛ چرا که ارزش زن را به وضعیت اجتماعی‌اش پیوند می‌زند.

به‌طور کلی، رویکرد بارلاس در مواجهه با متون دینی، هرچند نوآورانه و برابرگرایانه به نظر می‌رسد، به دلیل بی‌توجهی به سیاق، لغت و سنت تفسیری و نیز تحمیل برداشت‌های شخصی با چالش‌های جدی روبه‌رو است. تفسیر او گاه بیش از آنکه بر مبانی پذیرفته‌شده اسلامی استوار باشد، بر پیش‌فرض‌های فمینیستی متکی است و از این رو در برخی موارد فاقد پشتوانه کافی به نظر می‌رسد.

رویکرد بارلاس به دلیل تاریخی‌دانستن و گزینشی‌بودن در تفسیر آیات، می‌تواند به نسبی‌گرایی تفسیری و تضعیف انسجام فقهی و حقوقی بینجامد. این امر ممکن است زمینه‌ساز برداشت‌های متناقض و پراکنده از آیات قرآن شود و وحدت رویه در نظام حقوقی و اجتماعی اسلام را خدشه‌دار کند.

۵. نتیجه‌گیری

رویکرد تفسیری بارلاس تلاشی روشنگرانه برای بازخوانی متون دینی با محوریت عدالت جنسیتی است. این رویکرد به روشنی به پرسش اساسی پاسخ می‌دهد که چگونه می‌توان حقوق زنان را در چارچوب اسلامی احیا کرد و هم‌زمان خوانش‌های سنتی مروج تبعیض جنسیتی را به چالش کشید. تأکید بارلاس بر ضرورت احیای جایگاه زنان، گامی مثبت و رو به جلو در مسیر تعامل پویا و سازنده با قرآن، به‌عنوان متن مقدس، محسوب می‌شود. این تحلیل نشان می‌دهد که اندیشه‌های او می‌تواند زمینه‌ساز گفت‌وگوهای تازه در حوزه تفسیر قرآن و منجر به درک عمیق‌تر نقش و جایگاه زنان در جهان اسلام گردد.

با وجود این نقاط قوت، بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که روش تفسیری بارلاس با چالش‌های جدی نیز روبه‌روست؛ چالش‌هایی که مانع از کاربرد عملی گسترده و پذیرش عمومی آن می‌شوند. تاریخ‌مندی احکام در خوانش بارلاس، اگر به سایر حوزه‌های فقهی تعمیم یابد، می‌تواند به نسبی‌گرایی افراطی در تفسیر و در نتیجه به تضعیف انسجام نظام حقوقی اسلام بینجامد. این امر، کاربرد عملی رویکرد او را در تدوین قوانین و احکام شرعی با دشواری‌های اساسی مواجه می‌سازد. افزون بر این، برخی برداشت‌های بارلاس از آیات مرتبط با زنان - همچون تقلیل معنای «قومیت» به مسئولیت مالی صرف یا تفسیر خاص او از حجاب - با سیاق کلی آیات و سنت تفسیری پذیرفته‌شده سازگار نیست. این عدم انطباق، پذیرش دیدگاه‌های او را در مجامع فقهی و علمی دشوار کرده و امکان کاربرد گسترده آن در فقه معاصر را محدود ساخته است.

از سوی دیگر، چارچوب نظری بارلاس به‌وضوح از گفتمان‌های فمینیستی معاصر تأثیر پذیرفته است. اتکای او به این پیش‌فرض‌های بیرونی موجب شده است که تفسیرش از سوی بسیاری از صاحب‌نظران، خوانشی اصیل و صرفاً مبتنی بر قرآن تلقی نشود. این امر، پذیرش عملی رویکرد او را در میان طیف گسترده‌ای از مسلمانان که بر اصالت متن دینی و پرهیز از تحمیل دیدگاه‌های بیرونی تأکید دارند، به‌شدت محدود می‌کند.

با این حال، رویکرد بارلاس در طرح پرسش‌های نو و نقد بی‌پرده خوانش‌های ناعادلانه از متون دینی قابل توجه است. چنین رویکردی - با وجود نقدهایی که بر آن وارد است - می‌تواند به‌عنوان ابزاری تحلیلی برای شناسایی، ارزیابی و بازاندیشی در برخی تفاسیر سنتی که به تبعیض جنسیتی دامن زده‌اند، مورد استفاده قرار گیرد.

برای دستیابی به الگویی متعادل از عدالت جنسیتی در اسلام، الگویی که هم از پشتوانه نظری مستحکم برخوردار باشد و هم قابلیت کاربرد عملی گسترده داشته باشد، پیشنهاد می‌شود از چنین رویکردی در طرح پرسش‌های انتقادی و نقد خوانش‌های تبعیض‌آمیز بهره گرفته شود تا در پرتو آن تفاسیر تازه‌ای بر اساس اصول بنیادین و

عدالت محور اسلامی شکل گیرد. هرگونه تلاش برای تفسیر عدالت محور باید به اصول تفسیری پذیرفته شده، مانند توجه عمیق به سیاق آیات، دقت در لغت شناسی و اتکا بر سنت معتبر تفسیری پایبند بماند. چنین رویکردی می تواند اعتبار علمی و پذیرش عمومی تفاسیر نو را تقویت کند.

به نظر می رسد الگویی که بتواند میان دغدغه های عدالت محور و مبانی مستحکم فقهی و تفسیری تلفیق ایجاد کند، در ارائه راهکارهای عملی برای تحقق عدالت جنسیتی موفق تر خواهد بود. این الگوی ترکیبی می تواند به تدوین دستورالعمل ها و راهبردهای مشخص و کاربردی برای جوامع مسلمان در زمینه احیای حقوق زنان منجر شود.

در مجموع، این تحلیل نشان می دهد که دستیابی به تفسیری عادلانه، اصیل و کاربردی از متون دینی نیازمند رویکردی است که هم انتقادی و نوآورانه باشد و هم در عین حال، به اصول علمی و فقهی ریشه دار پایبند بماند. تنها با ایجاد این توازن می توان به اهداف عملی عدالت جنسیتی در بستر اسلامی دست یافت.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲. بدره، محسن، (۱۴۰۲)، گفتگویی میان اسلام و فمینیسم تحلیل و نقد مبانی معرفتی «فمینیسم اسلامی»، تهران: ارما،
۳. بدره، محسن، موسوی، متینه سادات، (۱۳۹۶)، مقایسه «هرمنوتیک قرآنی» اسما بارلاس با نظریه تفسیری علامه طباطبایی؛ با تأکید بر مسئله جنسیت، مطالعات جنسیت و خانواده، ش، ۲، (۹۳-۶۵).
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، زن در آینه جلال و جمال، قم: مرکز نشر اسراء.
۵. خانی، زهرا، سهرابی فر، وحید، (۱۴۰۲)، ارزیابی مبانی هرمنوتیکی آیت الله جوادی آملی و اسما بارلاس در تفسیر «واضربوهن»، دو فصلنامه اسرا حکمت، ش، ۳، (۸۱-۵۷).
۶. خراسانی، رضا، احمدوند، ولی محمد، (۱۳۹۶)، تاملی نظری در مفهوم عدالت جنسیتی: بررسی رویکردهای رایج در فقه، مجله قبسات، ش، ۹۰، (۱۹۷-۱۷۱).
۷. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت: دارالکتاب العربی.
۸. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: محمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو،
۱۱. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
۱۲. عقدائی، نفیسه، (۱۳۹۶)، جریان‌شناسی فمینیسم اسلامی و رویکرد آن به نظام خانواده، تهران: انتشارات نظری.

۱۳. غلامی، علی، (۱۳۹۷)، هویت و نقش‌های جنسیتی زن در اسلام؛ مروری اجمالی و تطبیقی بر نظام جنسیت و خانواده در اسلام، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۱۴. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۵. قطب راوندی، سعید، (۱۴۰۵)، فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام، ج ۲، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (۴).
۱۶. گیدنر، آنتونی، بردسال، کارن، (۱۳۸۹)، جامعه‌شناسی با تجدیدنظر کامل و روزآمد شده، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
۱۷. گیدنر، آنتونی، (۲۰۰۵)، علم الاجتماع (مع مدخلات العربیه)، ترجمه: فایز الصیّاغ، بیروت: المنظمه العربیه للترجمه.
۱۸. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۹)، نقدی بر قرائت رسمی از دین؛ بحران‌ها، چالش‌ها، راه‌ها، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۹. مراغی، احمد مصطفی (بی‌تا)، تفسیر المراغی، بیروت: دارالفکر.
۲۰. مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۴)، التفسیر الکاشف، قم: دارالکتاب الإسلامی.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۲. مهنا، عبدالله، (۱۴۱۳)، لسان اللسان، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۳. هاشمی شاهرودی، محمود، (۱۳۸۲)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).
۲۴. هدایت الله، عایشه، (۱۴۰۰)، حاشیه‌های فمینیستی قرآن، ترجمه: مرضیه محمص و نفیسه دانش فرد، تهران: نشر کرگدن.
۲۵. هدایت زاده، محمدصادق، پیروفر، سهیلا، (۱۳۹۶)، تحلیل دیدگاه فمینیست های اسلامی درباره حجاب، مطالعه موردی دیدگاه های اسما بارلاس، مطالعات جنسیت و خانواده، ش، ۹، (۶۴-۳۵).

۲۶. همتی، محمد، (۱۳۹۸)، بایسته های اخلاقی بازنمایی حضور اجتماعی زن در رسانه ملی، قم: نشر دین و رسانه.
۲۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا)، لسان العرب، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۲۹. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۷۸)، تالیم اسلام، قم: بوستان کتاب.

30. Abdul, Wasik(2023), Interpretation of the Qur'an in the Perspective of Feminists (The Thought of Asma Barlas and His Contribution to the Development of Islamic Law), Abdul Wasik ICHES, Volume 2, Nomor 1.
31. Adam, Ibrahim Ilyasu(2016), Qur'ānic Interpretation Politicized: Asma Barlas' Text Rereading, Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC), 21.1.
32. Andi, Azhari(2024), Voicing Liberation of Women; Qasim Amin and Asma Barlas, Academic Journal of Islamic Principles and Philosophy, Vol. 5, No. 1.
33. Barlas, Asma(2001), Muslim Women and Sexual Oppression: Reading Liberation from the Quran, Macalester International, Vol. 10, Article 15.
34. Barlas, Asma(2006), Womens Readings of the Quran, In A. McAuliffe (Ed.), The Cambridge Companion to the Quran, Cambridge University Press.
35. Barlas, Asma(2012), Globalização da Igualdade: A Mulher Muçulmana, Teologia e Feminismos, Meritum – Belo Horizonte – v. 7, n. 1.
36. Barlas, Asma(2016), Roundtable: Feminism and Islam: Exploring the Boundaries of Critique, Secular and Feminist Critiques of the Qur'an: Anti-Hermeneutics as Liberation? Journal of Feminist Studies in Religion, 32.2.
37. Barlas, Asma(2009), Islam and Body Politics: Inscribing (Im)morality, Conference on Religion and Politics of the Body, Nordic Society for Philosophy of Religion, University of Iceland Reykjavik.
38. Barlas, Asma(2019), Believing Women in Islam Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, University of Texas Press.

39. Rahemtulla, Shadaab(2017), Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam. University Press.
40. Subangkit, Wa'ang; Hasan(2024), Heni Nuraeni; Lukman, Dede; Ulumuddin, Ilya. Penafsiran Asma Barlas terhadap Ayat-ayat Gender dalam Al-Qur'an. Awsath: Jurnal Pendidikan dan Pemikiran Islam, Vol. 2, No. 1.