



Criticism of Amina Wadud's views on the interpretation of hijab verses (chastity and hijab avoidance)*



Saeed Davoodi Limoni ^۱

A'zam Asadollahi ^۲

Abstract

Opposition to women's hijab based on the importance of chastity has been promoted for some time among some new Muslim thinkers, especially Islamic feminisms. Among them is Amina Wadud, an American Christian who became a Muslim and a professor at the University of Virginia, in the book "Quran and Woman". In this book - which is also his doctoral dissertation at the University of Michigan, America - she claims that the type of clothing in the present era is based on the patriarchal view of women and from the cultural determinism of societies. From her point of view, the Quran did not intend to legislate hijab; rather, these verses are stories about the popular culture of the descent era to show the importance of women's social presence along with chastity. In this article, the author has tried to criticize the foundations and results obtained by Amina Wadud in the theory of chastity. By studying and extracting the basics of Amina Wadud in the book "Quran and Woman" and analyzing it in a descriptive-analytical critical method, it was found that in the basics of Wadud there are things such as interpreting the Quran without the Sunnah, establishing monotheistic hermeneutics, modernism and the necessity of contemporary readings, belief Gender equality plays an important role in presenting the theory of chastity and hijab avoidance; by criticizing the foundations and correct interpretation of the hijab verses, the theory of the jurists and commentators of the two major Islamic according to the verses of strengthening the hijab and being satisfied with chastity without the obligation to wear the hijab was criticized.

Keywords: Amina Wadud, Islamic Feminism, Monotheistic Hermeneutics, Gender Justice, Avoiding hijab, Chastity.

*. **Date of receiving:** December ۶، ۲۰۲۱; **Date of correction:** April ۳۰، ۲۰۲۲; **Date of approval:** May ۱۹، ۲۰۲۲.

^۱. Faculty Member of the Research Institute of Islamic Culture and Thought; (Corresponding Author): (saeeddavoodi@gmail.com).

^۲. Deputy Director of Research at Kausar Seminary Institute for Higher Education in Qazvin, Level ۴ Student of Masumiyyah Seminary Institute for Higher Education in Qom: Comparative Exegesis; (asadollahi.a.a@chmail.ir).



نقد آرای آمنه ودود در تفسیر آیات حجاب (عفاف‌گرایی و حجاب‌گریزی)*

سعید داودی لیمونی^۱ و اعظم اسدالهی^۲



چکیده

مخالفت با حجاب زنان با تکیه بر اهمیت عفاف‌گرایی مدتی است در میان برخی از نواندیشان مسلمان به‌ویژه فمینیسم‌های اسلامی ترویج می‌شود. از جمله آنان، آمنه ودود — مسیحی مسلمان شده آمریکایی و استاد دانشگاه ویرجینیا — در کتاب «قرآن و زن» است. وی در این کتاب — که رساله دکتری وی در دانشگاه میشیگان آمریکا نیز است — مدعی است نوع پوشش در عصر حاضر بر اساس نگاه مردسالارانه به زن و از ناحیه جبر فرهنگی جوامع است. از دیدگاه او قرآن در صدد تشریع حجاب نبوده است؛ بلکه این آیات داستان‌هایی در مورد فرهنگ رایج عصر نزول برای نشان دادن اهمیت مسئله حضور اجتماعی زن همراه با عفاف است. نویسنده در این مقاله در صدد نقد مبانی و نتایج به‌دست‌آمده آمنه ودود در نظریه عفاف‌گرایی بوده است. با مطالعه و استخراج مبانی آمنه ودود در کتاب «قرآن و زن» و تحلیل آن به روش توصیفی — تحلیلی — انتقادی مشخص شد که در مبانی ودود مواردی از قبیل تفسیر قرآن بدون سنت، پایه‌گذاری هرمنوتیک توحیدی، عصری‌انگاری و لزوم خوانش‌های معاصر، اعتقاد به برابری جنسیتی نقش مهمی در ارائه نظریه عفاف‌گرایی و حجاب‌گریزی دارد. با نقد مبانی و تفسیر صحیح از آیات حجاب، نظریه فقها و مفسران فریقین در آیات حجاب تقویت و اکتفا به عفاف بدون الزام به حجاب موردنقد قرار گرفت.

واژگان کلیدی: آمنه ودود، فمینیسم اسلامی، هرمنوتیک توحیدی، عدالت جنسیتی، حجاب‌گریزی، عفاف‌گرایی.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۱۵؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۲/۱۰ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۲/۲۹.

۱. سعید داودی (نویسنده مسئول): عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران: (saeeddavoodi@gmail.com).

۲. طلبة سطح چهار رشته تفسیر تطبیقی، موسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه، قم، ایران: (asadollahi.a.a@chmail.ir).



مقدمه

از اواخر قرن نوزدهم و در پی نفوذ مدرنیته به کشورهای اسلامی طرح مباحث فمینیسم در جهان اسلام آغاز شد. فمینیسم پس از انتقال به جهان اسلام بازخوانی شده؛ فمینیسم اسلامی در واقع تفسیری نو از اسلام بر مبنای لزوم تأثیر جنسیت در فهم متون است. تأثیر جنسیت در فهم متون از مباحثی است که در دهه های اخیر با تأثر از الهیات مسیحی در حوزه فهم متون دینی مطرح شد. با ورود دانش های فمینیستی این نظریه حتی تا خوانش زنانه متون دینی و اسلامی پیش رفت. یکی از مباحث مورد نظر اندیشمندان فمینیستی این است که عمده تفاسیر را مردان نوشته اند؛ بنابراین، آیات زنان بر اساس نگاهی مردسالارانه تفسیر شده اند (ر.ک: موحد، «الهیات فمینیستی و دنیوی شدن»، ۱۳۸۵: ۸۲) از این رو به تجدید و بازخوانی متن مقدس بر اساس دیدگاه زن محور پرداختند. برای نخستین بار محمد عبده، رشیدرضا، ممتاز علی، عباس محمود عقاد، سید قطب، تفسیر قرآن با رهیافتی زن محور را مطرح کردند (عباسی و موسوی، «قرائتی نو از قرآن با رهیافتی زن محور بر روی دیدگاه های آمنه ودود در کتاب قرآن و زن»، ۱۳۹۴: ۱۲۸-۱۲۷)؛ ولی در عصر جدید فمینیست هایی همچون قاسم امین، فاطمه مرینسی، لیلا احمد، رفعت حسن، عزیزه الحبری، اسما بارلاس، کاشیا علی و سعدیه شیخ، فاطمه احمد ابراهیم، نوال سعداوی، آمنه ودود از جمله افرادی هستند که با رویکرد هرمنوتیکی بر اساس الهیات فمینیستی به تفسیر قرآن با رویکرد جنسیتی پرداخته، نتایج متفاوتی را از آموزه های قرآن گرفتند. در واقع این جنبش در پی آن است که از روش هرمنوتیکی فلسفی در تفسیر متون دینی استفاده کند و به اصول و قواعد تفسیری اسلامی پایبند نباشد. از خطرات این نوع حرکت فکری، آلوده کردن محیط فرهنگی و مسموم کردن افکار نسل آینده است (ر.ک: هدایت الله، حاشیه های فمینیستی قرآن، ۱۴۰۰: ۱۱)

یکی از نقاط مشترک در آراء فمینیست های اسلامی بحث عفاف و حجاب است. این گروه قائل به اصالت عفاف هستند، به گونه ای که حجاب را امری ناشی از جبر اجتماع می خوانند. مقالات مختلفی در تبیین آراء فمینیست های اسلامی تدوین شده؛ اما محور تحقیق حاضر، آراء آمنه ودود در امر حجاب است. مری تسلی (Mary Tasley) زن آمریکایی آفریقایی تبار متولد «۱۹۵۲ م» در سال «۱۹۷۲ م» اسلام آورد و در سال «۱۹۷۴ م» رسماً نام خود را به آمنه ودود (Amineh vadud) تغییر داد. وی در ادامه در رشته مطالعات اسلامی تحصیل کرد. در سال «۱۹۹۲ م» استاد دین و فلسفه در دانشگاه ویرجینیا شد. نخستین کتاب او به نام «قرآن و زن» در سال «۱۹۹۲ م» مالزی منتشر شد. این کتاب مهم ترین اثر آمنه ودود، در واقع رساله دکتری وی در دانشگاه میشیگان در سال «۱۹۸۹ م» است.

او در کتاب خود کوشیده است نشان دهد که تلقی موجود از زن در جوامع اسلامی به سبب این است که زنان سهمی در فهم و تفسیر قرآن نداشتند و همواره بر این جوامع نگاه مردسالارانه حاکم بوده است. بنابراین باید قرآن را با رهیافتی زن محور بازخوانی کرد.

ودود معتقد است که اصل عفاف در اسلام مهم است، نه حجاب که مخصوص بافت اجتماعی عصر نزول است؛ این‌ها قالبی است که کشورهای اسلامی با توجه به فرهنگ خود به اجبار به حجاب قرآنی و اسلامی نسبت داده‌اند. از دیدگاه وی، طبق عبارت «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» در آیه ۳۱ نور حدود پوشش را عرف جامعه به تناسب نیاز خود تعیین می‌کند. از این رو ارائه یک تفسیر ثابت از قرآن برای همه زمان‌ها و مکان‌ها، بر اساس فرهنگ عصر نزول صحیح نیست؛ بلکه تفسیر قرآن پایان‌ناپذیر است و در هر عصری خوانشی نو مطابق با فرهنگ زمانه وجود دارد. البته در مسیر تفسیر عصری، توجه به روح حاکم بر قرآن یعنی «عدالت» بسیار مهم است.

با توجه به مباحث مطرح شده، این سؤالات مطرح می‌شود: آیا واقعاً محدوده حجاب با توجه به فرهنگ زمانه هر عصر و هر اجتماع متغیر است؟ آیا کیفیت پوششی که در قرآن به آن اشاره شده متأثر از نوع پوشش عصر پیامبر است و در عصر حاضر کارایی ندارد؟ مبانی آمنه ودود در طرح این ادعا چیست؟

تحقیق حاضر با محوریت آراء آمنه ودود در ارائه نظریه عفاف‌گرایی و حجاب‌گریزی مبانی وی را مورد تحلیل و نقد قرار خواهد داد تا مشخص شود دیدگاه آمنه ودود تحت تأثیر چه نوع زیرساخت‌های دانشی بوده است.

با بررسی‌های انجام شده تعداد محدودی مقاله در مورد حجاب از منظر فمینیست اسلامی از جمله مسئله حجاب و تأثیر اندیشه‌های قاسم امین مصری در ایران (۱۳۸۰) اثر رسول جعفریان؛ بررسی و نقد استنباط فمینیست‌ها از حجاب (۱۳۹۴) اثر عبدالله بهمن‌پوری، صدیقه آل‌کثیر؛ تحلیل دیدگاه فمینیست‌های اسلامی درباره حجاب، مطالعه موردی دیدگاه اسما بارلاس (۱۳۹۷) اثر محمد صادق هدایت‌زاده، سهیلا پیروفر، غلامرضا رئیسیان یافت شد، ولی در میان آثار تدوین شده، مقاله‌ای در مورد نقد مبانی آمنه ودود در مورد حجاب مشاهده نشد. از این رو این مقاله به بررسی نظریه عفاف‌گرایی و حجاب‌گریزی آمنه ودود خواهد پرداخت. لازم به ذکر است که برای این کتاب دو ترجمه در ایران انجام شده است که به دلیل برخی تفاوت‌ها بین آن دو در این مقاله از هر دو ترجمه استفاده می‌شود تا بحث به صورت کامل مورد توجه قرار گیرد.



۱. مفهوم شناسی

یک. فمینیسم اسلامی

فمینیسم (Feminism) از ریشه «فی میل» (Female) به معنای مؤنث و «فمینین» (Feminine) به معنای زنانه است (علاسوند، زن در اسلام، ۱۳۹۵: ۴۰۷) «فمینیست» نخستین بار در سال «۱۸۷۱ م» در یک متن پزشکی در مورد مردانی که از خصوصیات زنانه یافتن تن خود رنج می بردند یا زنانی که رفتار مردانه داشتند یا اصطلاحاً افراد دو جنسیتی به کار می رفته است (دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، فمینیسم و دانش های فمینیستی (ترجمه و نقد مقالات دایرةالمعارف فلسفی روتلیج)، ۱۳۸۸: ۱۴). بعدها این واژه در اصطلاح به معنای طرفداری از تساوی سیاسی و اجتماعی زنان و مردان و در غرب به طرفداران حقوق زن اطلاق شده است (مصفا، مشارکت سیاسی زنان در ایران، ۱۳۷۵: ۷۸). فمینیسم اسلامی جریانی تفسیری است که به منظور دستیابی به اهداف تساوی طلبانه خویش به تفسیر زن مدارانه از اسلام می پردازد و به دنبال بازتعریف برابری جنسی و عدالت اجتماعی قرآنی است. در واقع پسوند اسلامی پس از واژه «فمینیسم» نشانگر تفسیر فمینیستی از اسلام است، نه تلاش برای دفاع از حقوق زنان بر اساس آموزه های اسلام (کرمی و همکاران، «فمینیسم اسلامی، مفاهیم و امکان ها»، ۱۳۹۲: ۲۳۵؛ توحیدی، «فمینیسم اسلامی چالشی دموکراتیک یا چرخشی تئوکراتیک»، ۱۳۷۶: ۱۲۹؛ دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، فمینیسم و دانش های فمینیستی (ترجمه و نقد مقالات دایرةالمعارف فلسفی روتلیج)، ۱۳۸۸: ۲۸).

دو. هرمنوتیک

واژه هرمنوتیک در اصل از واژه یونانی «hermeneuin» گرفته شده که در معنای فعلی به معنای «تفسیر و تأویل کردن» به کار می رود و صورت اسمی آن نیز «hermeneia» به تأویل ترجمه می شود (پالمر، علم هرمنوتیک، ۱۳۷۷: ۱۹). اصطلاح هرمنوتیک برای نخستین بار در قرن هفدهم میلادی از سوی یوهان کنراد دان هاور در سال (۱۶۵۴ م) برای اشاره به آنچه پیش از وی «فن تفسیر» نامیده می شد، به کار گرفته شد (فتحی، معیارپذیری تفسیر قرآن، رهیافت ها و چالش ها، ۱۳۹۶: ۲۸). هرمنوتیک، آرای دانشمندان معاصر و تحولات آن در باره فهم قرآن و هر متن مقدس و مسائل چالش برانگیز فهم متن را در بر می گیرد. هرمنوتیک از آن جهت با آرای قرآن پژوهان معاصر ارتباط پیدا می کند که تحولاتی در نگرش و شیوه تفسیر پژوهی مسلمانان ایجاد کرده است. آنان علاوه بر قواعد تفسیر به مسائل دیگری پرداخته اند که در فهم متن تأثیرگذار بوده، از آن در قواعد تفسیر، سخنی به میان نیامده است (ایازی، قرآن از منظر اندیشمندان معاصر، ۱۳۸۹: ۴۵).

تفسیر متون دو رویکرد کلی دارد: «عینی‌گرا» و «ذهنی‌گرا» که دو نوع هرمنوتیک کلاسیک و فلسفی بر اساس این رویکردها ایجاد شده است. منظور از «هرمنوتیک کلاسیک»، فهم متن بر اساس نیت مؤلف است. در این قسم کار مفسر کشف معنای متعین در متن است و هرمنوتیک موردنظر این گروه «هرمنوتیک عینی‌گرا» است. در مقابل «هرمنوتیک فلسفی» بر اساس رویکرد «ذهنی‌گرایی در تفسیر» ایجاد شده است. در هرمنوتیک فلسفی چیزی به نام «فهم نهایی» و مؤلفه‌ای تحت عنوان «نیت مؤلف» مطرح نیست؛ بلکه فهم آن چیزی است که در اندیشه مفسر نقش می‌بندد (آزاد، تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک، ۱۳۹۱: ۲۲۱).

سه. حجاب

حجاب در لغت به معنای منع و بازداشتن و شیئی است که بین دو چیز مانع می‌شود (فراهیدی، العین، ۱۴۰۹: ۸۶/۳؛ ابن‌درید، جمهرة اللغة، ۱۹۸۸: ۱/۲۶۳؛ ابن‌فارس، لسان العرب، ۱۴۰۴: ۲/۱۴۳؛ راغب، مفردات الفاظ القرآن، ۱۴۱۲: ۲۱۹). واژه‌های مترادف «حجاب» عبارتند از: ساتر، حاجز، مانع؛ واژه‌های مترادف «حَجَبَ» عبارتند از سَتَر، حَجَزَ، أَخْفَى، مَنَعَ، وَارَى، صَانَ، حَفِظَ (صینی، المکنز العربی المعاصر، ۱۴۱۴: ۳۴). بنابراین در معنای لغوی، حجاب به معنای پرده حائل میان دو چیز است. در کتاب فروق اللغات تفاوتی بین حجاب و ستر بیان شده است که «حجاب» به معنای مانع و «ستر» به معنای آن چیزی است که با آن چیزی را می‌پوشانند (عسکری، فروق اللغات، ۱۴۰۰: ۲۸۲).

استعمال واژه حجاب در پوشش زن اصطلاح جدیدی است که ناظر به حکم پوشش زنان در معاشرت با مردان نامحرم است (مطهری، مسئله حجاب، ۱۴۲۰: ۱۹/۴۳۰-۴۳۱). در منابع قدیم و مخصوصاً در آرا فقها واژه ستر برای اشاره به حجاب به کار رفته است که به معنای پوشش است (به‌عنوان نمونه ر.ک: نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ۱۴۰۴: ۸/۱۶۲-۱۷۵؛ نجفی (کاشف الغطاء)، العروة الوثقی فی الدین، بی‌تا: ۲۱ کتاب الصلاة).

جمع بندی آن که حجاب در ریشه لغوی‌اش به معنای حائل بودن و ایجاد مانع و پرده میان دو چیز آمده و در آثار معاصران به پوشش نیز به جهت ممانعت از نگاه نامحرمان، حجاب گفته شده است.

چهار. عفاف

فراهیدی عفاف را به معنی پرهیز و خودداری از هر چیز غیرحلال دانسته است (فراهیدی، العین، ۱۴۰۹: ۹۲/۱) ابن‌منظور نیز در لسان العرب عفت را خودنگهداری از غیرحلال، کارهای حرام و طمع



پست تعریف می‌کند (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۴: ۲۵۳/۹) فیومی عفت از چیزی را امتناع از آن می‌خواند (فیومی، مصباح المنیز، ۱۴۱۴: ۴۱۸/۲) در دیدگاه راغب اصفهانی «عفت حالتی نفسانی است که مانع تسلط شهوت بر انسان می‌گردد» (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۱۴۱۲: ۵۷۳). در قرآن ۴ بار ریشه «عفف» ذکر شده است (بقره/۲۷۳؛ نساء/۶؛ نور/۳۲ و ۶۰) که با در نظر گرفتن محتوای همه آیات نشان می‌دهد که عفاف به طور کلی به معنای خویشترداری است و مصادیق متفاوتی دارد و پاکدامنی بخشی از این معناست. به عنوان نمونه در آیه ۲۷۳ سوره بقره عفاف به معنای عفاف معیشتی به کار رفته است (ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۶۶۶/۲). البته مترادف‌هایی نیز در قرآن برای این واژه مشاهده می‌شود. واژگانی از قبیل: محصن (نساء/۲۵)، حفظ فرج (نور/۳۱)، غیر مسافحات (نساء/۲۴)، طیب (نور/۲۶)، حافظات للغیب (نساء/۳۴) از این جمله‌اند. در مجموع می‌توان گفت ریشه اصلی «عفاف» خویشترداری و امتناع در برابر آنچه بر انسان فشار می‌آورد، است که مصادیق آن نسبت به متعلق خویش متفاوت است، از عفت‌مندی مالی، یا جنسی و مانند آن.

در اخلاق نیز عفت مورد توجه بوده است. علامه طباطبایی در تعریف عفاف می‌گوید: «حد اعتدال در قوه شهوانی «عفاف» و افراط و تفریط در آن «شره» و «خمود» نامیده می‌شود.» (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۴: ۵۵۹/۱). شهید مطهری عفت را حالتی نفسانی می‌داند که به معنای رام‌بودن قوه شهوانی تحت حکومت عقل و ایمان که موجب می‌شود انسان تحت تأثیر قوای شهوانی خود نباشد (مطهری، مسئله حجاب، ۱۳۷۹: ۱۰۴).

۲. تحلیل مبانی آمنه ودود در کتاب «قرآن و زن» و نقد و بررسی آن

مبانی هر مفسری نقش عمده‌ای در فهم و تفسیر وی از قرآن دارد. از این‌رو اولین گام در تحلیل و نقد نظریات، آشنایی با مبانی مفسر و تحلیل آن و ارزیابی صحت و سقم آراء ایشان است. بخشی از مهم‌ترین مبانی وی از این قرار است:

یک. تفسیر قرآن بدون مراجعه به سنت

از مبانی آمنه ودود در کتاب قرآن و زن، تفسیر قرآن بدون بهره‌گیری از سنت است. وی می‌نویسد: بدیهی به نظر می‌رسد که قرآن را به عنوان تنها معیار و شاخص در دسترس و قابل قبول از نظر کلیه رویکردها و مشرب‌های فکری اسلام برگزینیم؛ چراکه قرآن محکم‌ترین و موثق‌ترین منبع در میان همه مسلمانان است (ودود، قرآن و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن، ۱۳۹۱: ۱۷).

وی هر چند سنت را برای توسعه و بهبود قوانین اسلامی و سنت به معنای رفتار و سیره پیامبر به عنوان معیار و هنجار می پذیرد، ولی عملاً به سنت (به معنای عامش) برای تفسیر کتاب و یا تفصیل آیات تمایلی نشان نمی دهد و تکیه اش برای تفسیر قرآن، فهمی است که برابر شیوه هرمنوتیکی بدان پایبند است (ر.ک: ودود، قرآن و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن، ۱۳۹۴: ۵۱-۵۴).

نقد و بررسی

اینکه قرآن منبع مطمئن تری برای داوری ها و دریافت آموزه ها باشد، پذیرفته است؛ ولی این به معنای بی نیازی از سنت مفسره نیست؛ زیرا Π تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ O (نحل/۸۹)؛ بودن قرآن همراه با تبیین نبوی است؛ چراکه خداوند آن حضرت را تبیین گر قرآن معرفی کرده است: Π وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ O (نحل/۴۳). در واقع طبق این آیه پیامبر اکرم α مبین و مفسر قرآن است. استاد به سنت به معنای چیزی است که از نبی اسلام α صادر شده باشد چه قول باشد، چه فعل و یا تقریر آن حضرت (حکیم، اصول عامه للفقهاء المقارن، ۱۴۱۸: ۱۱۵ — ۱۱۶)؛ میان مسلمانان امری مسلم و شناخته شده است؛ چراکه بدون آن بسیاری از احکام شریعت از بین می رود و مسلمانان در انجام وظایف خود دچار مشکل می شوند؛ زیرا تفصیل احکام و بیان جزئیات آن، توسط سنت رسول خدا تشریح شده است. حجیت سنت رسول خدا α علاوه بر دلیل عقل - که لازمه عصمت پیامبر حجیت گفتار و رفتار اوست — مستند به آیاتی نیز می باشد (ر.ک: داودی، فلسفه حقوق، مبانی و منابع، ۱۳۹۹: ۲۱۸ - ۲۲۴). به عنوان نمونه در آیات قرآن به گونه ای مطلق به اطاعت از رسول خدا در کنار اطاعت از خداوند فرمان داده شده است؛ از جمله فرمود: Π قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرُّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْكَافِرِينَ O (آل عمران/۳۲)؛ که به بیان علامه طباطبایی «اطاعتی که ما مأمور به آن هستیم، به طور مطلق است و مقید به قیدی نیست و این نشان می دهد که آن حضرت هرگز برخلاف حکم خدا حکمی صادر نمی کند» (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۴: ۴/ ۳۸۹). همان گونه که برخی از فقهای معاصر با استفاده از آیه هفتم سوره حشر Π وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا O نوشته اند، این آیه به طور جامع به ما فرمان می دهد که آنچه از رسول خدا α صادر می شود، چه قول باشد یا فعل، باید از آن اطاعت کرد و ادله حجیت تمامی سنت در این آیه نهفته است (مکارم شیرازی، دائرة المعارف فقه مقارن، ۱۳۸۷: ۱/ ۱۸۲).

با این توضیح روشن می شود که نوع نگاه آمنه ودود و همفکرانش به سنت، خارج از تعاریف شناخته شده اهل فن به آن است. نوع نگرش آمنه ودود در کلام قرآنیون افراطی با شعار (قرآن بسندگی) نیز مشاهده می شود (ر.ک: اسعدی و همکاران، آسیب شناسی جریان های تفسیری، ۱۳۹۶: ۳۷۲؛ بابایی، مکاتب تفسیری، ۱۳۹۰: ۲/ ۱۲۷).



دو. تاریخمندی فهم قرآن

یکی از مبانی هرمنوتیکی ودود، اعتقاد به تاریخمندی فهم است. تاریخمندی فهم از جمله نظریات اندیشمندانی چون گادامر است. وی معتقد است که فهم همواره درون یک سنت و تاریخ شکل می‌گیرد و هر متنی به مقتضای عصر مفسر آن فهمیده می‌شود. بنابراین، فهم بدون سیاق تاریخی امکان‌پذیر نیست. بنابراین معنای حقیقی هر متن مبتنی بر دیدگاه مؤلف آن نیست؛ زیرا معنای متن بر اساس دیدگاه مفسر متن مشخص می‌شود. ازاین‌رو، گاهی فهم مفسر بهتر از فهم مؤلف متن است (فتحی، معیارپذیری تفسیر قرآن، رهیافت‌ها و چالش‌ها، ۱۳۹۶: ۱۶۶).

ودود با تأسی به این نوع تفکر معتقد است که قرآن در قرن هفتم میلادی در عربستان نازل شد، زمانی که اعراب درک خاص و تصورات غلطی درباره زن داشتند و در برخی اعمال خاص شهوانی علیه آنان شرکت داشتند، این مطلب به صدور برخی احکام مخصوص به آن فرهنگ منتج شد (ودود، قرآن و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن، ۱۳۹۴: ۶۷). وی تصریح می‌کند برای دستیابی به روح قرآن باید الگویی قابل درک و نظام مند هرمنوتیکی وجود داشته باشد (همان: ۶۰). ازاین‌رو، به نظر آمنه ودود یک روش هرمنوتیکی و تفسیر متنی بر مبانی، مفاهیم و اصول اخلاقی می‌تواند در تعمیم و بسط مفاهیم قرآنی به آینده کارگشا باشد (همان: ۹۷). در عصر ما نیز باید آیات مرتبط با زنان فارغ از تفکر عصر جاهلی و با توجه به عصر حاضر تفسیر شود. وی با این تفکر آیات مکی را آیات دربردارنده آموزه‌های جاودانه و آیات مدنی را متناسب با فرهنگ عرب جاهلی می‌خواند که در فرهنگ عصر حاضر کارایی ندارد (همان: ۹۷). ازاین‌رو می‌توان آن‌ها را متناسب با فرهنگ خود (برابر تفسیر هرمنوتیکی) تغییر داد. وی در موارد مشابه دیگر نیز برای عدم پذیرش محتوای برخی از آیات از همین شیوه استفاده می‌کند. به عنوان نمونه هنگامی که به آیه ۳۴ سوره نساء و راه حل قرآن برای برخورد با نشوز زن می‌رسد و آنجا که مسئله ضرب (فاضربوهن) مطرح می‌شود، به «مداخله‌ای خلاف جهت کاربرد تحت اللفظی متن» تصریح می‌کند و آن را در مسیر هم‌سوئی با تحولات تمدنی، دست‌کاری می‌کند. وی در عین حال که هم زمان اعتقاد خود را به خدا و وحی بیان می‌کند، ولی چون متن آیه را خارج از دیدگاه ادراکات و تحولات انسان امروزی می‌داند، به محتوای آیه، نه می‌گوید و غیراخلاقی بودن این رفتار در برابر نشوز زن را در عصر حاضر، پشوانه انکارش قرار می‌دهد (هدایت‌الله، حاشیه‌های فمینیستی قرآن، ۱۴۰۰: ۱۸۰-۱۸۱). این نوع برخورد ریشه در اعتقاد به روش هرمنوتیکی و تفسیر آیات بر اساس فهم امروزی و عصری دارد.

نقد و بررسی

حاصل آرای هرمنوتیک فلسفی، آن است که پیش از تحقق تفسیر چیزی به نام معنای اثر وجود ندارد. بر اساس مبانی هرمنوتیک فلسفی که متأثر از دیدگاه ذهنی گرایان است، فهم، حاصل گفت و گوی متن و مفسر است، نه مؤلف متن. از این رو، فهم حیثیتی تاریخی و عصری دارد که مدام در تحول است. نتیجه آن که هیچ معنای ثابت و عینی برای متن وجود ندارد تا برداشت های مختلف با آن سنجیده شود و راهی برای نقد هیچ گفتار یا متنی باقی نمی ماند. با منتفی شدن نقد، راهی برای تمیز حق و باطل وجود نخواهد داشت. در حالی که فلسفه وجودی قرآن تبیین حق و باطل است و اعتبار قرآن به این است که کلام خداست و نادیده گرفتن اراده الهی در فهم قرآن با اهداف آن سازگار نیست (ر.ک: مناقب و محرابی، «بررسی امکان جمع بین مبانی معرفتی قرآن و اصول هرمنوتیک فلسفی»، ۱۳۹۵: ۱۴۶). به یک معنا تحریف معنوی از همین نوع تفسیر شکل می گیرد؛ زیرا «تحریف معنوی» آن است که آیه ای را آن چنان معنا و تفسیر کنند که خلاف مفهوم واقعی آن باشد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۱: ۱۱/ ۲۹)؛ همان گونه که قرآن درباره یهودیان می فرماید: II مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ (نساء/ ۴۶)؛ که از یهودیان دو گونه تحریف درباره تورات نقل شده است، یکی تغییر لفظی و دیگری تحریف معنوی که بدون توجه به متن و مقصود مؤلف متن، برابر منفعت خویش آن را تفسیر می کردند (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰: ۱۰/ ۹۳؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ۱۴۲۰: ۴/ ۱۴۵؛ طباطبائی، المیزان، ۱۳۷۴: ۴/ ۳۶۴)؛ که بازگشت آن نیز به تفسیر به رأی است. خداوند در حدیث قدسی می فرماید: «مَا آمَنَ بِي مَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ كَلَامِي»؛ به من ایمان ندارد کسی که کلام مرا به رأی خود تفسیر کند (صدوق، الامالی، ۱۳۷۶: ۶؛ مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳: ۲/ ۲۹۷). از این بیان مشخص می شود که در فهم متون وحیانی و دینی محوریت قصد مؤلف، یک ضرورت برای فهم مؤمنانه است؛ زیرا فضای مؤمنانه فضای تعبد و اطاعت بین انسان و خداوند است و در این رابطه ایمانی، مؤمن به دنبال اظهار ایمان و تسلیم در برابر خداوند است. بنابراین در مواجهه با متن وحیانی ضرورتاً باید به دنبال کشف مقصود خداوند باشد (واعظی، «دفاع از قصدگرایی تفسیری»، ۱۳۸۹: ۴۹).

سه. هرمنوتیک توحیدی و دود

روش تفسیر در کتاب «قرآن و وزن» روش «تأویل توحیدی یا هرمنوتیک توحیدی» است. این روش به جای تأکید بر معنای هر آیه، بر ایجاد انسجام و هم آوایی و پیوستگی معنایی کامل در همه قسمت های قرآن استوار است. «(ودود، قرآن و وزن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن، ۱۳۹۱: ۲۱).



بر همین اساس، آمنه ودود معتقد است همه متون قرآنی در شرایط عمومی یا خاص و یا در زمان و تاریخ مخصوصی نازل شده‌اند و این شرایط باعث شده که در قالب الفاظ خاصی بیان شوند؛ اما پیام قرآن به آن شرایط تاریخی محدود نمی‌شود. بنابراین خواننده باید برای درک صحیح معانی قرآنی مفهوم ضمنی و تلویح بیانات قرآن را در زمان نزول آن بفهمد و این همان معنایی است که هدف کلی را در یک آیه بیان می‌کند. مؤمنان در دیگر شرایط باید خواسته‌های خویش را عملاً با آنچه هدف اصلی در محیط‌های جدید است، منطبق کنند. در دوران مدرنیته این مفهوم «روح قرآن» نامیده می‌شود. البته برای دستیابی به آن باید الگویی قابل درک و نظام‌مند هرمنوتیکی وجود داشته باشد (ودود، قرآن و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن، ۱۳۹۴: ۶۰). یک روش هرمنوتیکی و تفسیر متکی بر مبانی، مفاهیم و اصول اخلاقی می‌تواند در تعمیم دادن و بسط مفاهیم قرآنی به آینده کارگشا باشد (ودود، قرآن و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن، ۱۳۹۴: ۹۷) بنابراین، بر اساس روح کلی حاکم بر قرآن راه «تأویل توحیدی» یا «هرمنوتیک توحیدی» را پیشنهاد می‌دهد که منظور وی از توحید، ایجاد انسجام و پیوستگی معنایی کامل و حاکمیت «روح عدالت» در همه قرآن است.

نقد و بررسی

نظریه هرمنوتیک توحیدی آمنه ودود را در چند بخش می‌توان ارزیابی کرد:

الف. اگر مقصود وی از دور هرمنوتیکی و هرمنوتیک توحیدی چیزی شبیه روش تفسیر قرآن به قرآن باشد، پذیرفته است. روش تفسیر قرآن به قرآن بر پایه این مبنا شکل گرفت که متن قرآن به مثابه یک کل به هم پیوسته است که میان اجزای هر بخش با بخش‌های دیگر ارتباط مفهومی و ثبوتی برقرار است؛ از این رو می‌توان هر یک از فقرات آن را در پرتو فقرات دیگر تفسیر کرد (ر.ک: طباطبائی، المیزان، ۱۳۷۴: ۷۷-۷۹). البته باید توجه داشت که استفاده از اجزا درون متنی، به معنای کنار گذاشتن منابع دیگر نیست. افرادی که قائل به قرآن بسندگی هستند، به مرادی و رای متن توجه کمتری نشان می‌دهند؛ به گونه‌ای که گمان می‌رود قائل به وجود مرادی خارج از متن نیستند (ر.ک: آزاد، تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک، ۱۳۹۱: ۱۰۰).

ب. هرچند ودود ظاهراً روش خود را «قرآن به قرآن» خوانده است؛ ولی با اعلام تبعیت از آراء هرمنوتیکی فضل‌الرحمان (نواندیش پاکستانی) باید مبانی هرمنوتیکی او را در هرمنوتیک کلاسیک جستجو کرد (همان: ۲۲۱). از طرفی با توجه به دیدگاه وی مبنی بر توجه به خود متن و پرهیز از قرائن خارج متنی، می‌توان استنباط کرد که رویکرد ودود در تفسیر قرآن با تأسی به هرمنوتیک متن‌محور (فلسفی) است، ولی از آراء هرمنوتیست مؤلف‌محوری (کلاسیک) چون «ماخر» نیز تبعیت می‌کند (ر.ک: همان: ۲۴۸). این تشتت در روش هرمنوتیکی از ویژگی‌های کتاب «قرآن و زن» است.

ج. برای نظریه دور هرمنوتیکی می‌توان محمل درستی یافت؛ یعنی برای تفسیر قرآن از سویی باید به جو نزول توجه کرد، از سوی دیگر شرایط عصر حاضر را نیز مورد توجه قرار داد؛ اما باید توجه داشت که در این مسیر باید پیام خود آیه استخراج شود، نه هر پیامی که مفسر استنباط می‌کند. به باور ما نیز، برای جاودانگی قرآن نباید به ظاهر قرآن بسنده شود؛ زیرا آیات قرآن در جریان است و پیام آن با تطبیق بر جریان‌های تازه استمرار می‌یابد. بنابراین باید پیام آیات گرفته شود و در هر عصری مبتنی بر نیاز تفسیر نوین عرضه شود، چون کار مفسر کشف مدلول آیه و مراد جدی مؤلف و تطبیق آن بر مصادیق روز است. به عملیات جریان یافتن آیه از مصادیق تنزیلی به مصادیق تطبیقی، در آرا علامه طباطبایی و علامه معرفت «جری و تطبیق» یا «تأویل» گفته می‌شود که یک قاعده تفسیری است و چارچوب و ضوابط خاص خود را دارد (ر.ک: بهجت‌پور، تفسیر فریقین (تاریخ، مبانی، اصول، منابع)، ۱۳۹۱: ۱۲۹؛ معرفت، تفسیر و مفسران، ۱۳۸۰: ۱/ ۲۵-۲۸؛ طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۴: ۱/ ۶۷)، عدم تناقض جری و تطبیق با قرآن، عقل و سنت، ارتباط جری و تطبیق با ظاهر آیه، عدم مخالفت با سیاق و نظم آیات از جمله این ضوابط اند (ر.ک: مسعودی صدر و همکاران، «ضوابط جری و تطبیق صحیح آیات قرآنی»، ۱۳۹۵: ۳۱-۲۵)؛ که در آرا ودود مشاهده نمی‌شود. از این رو، وی به روشنی با آیات حجاب - بدون رعایت اصول استنباط و اجرای قواعد تفسیری - مخالفت می‌کند

چهار. عدالت جنسیتی

آمنه ودود با آن که وجود تفاوت‌های تکوینی زن و مرد را پذیرفته، آن را یک تمایز ضروری و تکمیل‌کننده در روابط زن و مرد معرفی می‌کند، ولی معتقد است که هیچ تفاوتی بین زن و مرد در قابلیت فردی وجود ندارد و به آیه ۲۸۶ سوره بقره استناد می‌کند: «خداوند به هیچ نفسی بیش از توانایی‌اش تحمیل نمی‌کند. برای اوست آن چیزی که به دست می‌آورد، علیه اوست آنچه که استحقاق آن را داشته باشد.» ایشان در رابطه با جایگاه معنوی زنان می‌گویند که در رابطه بالقوه با خدا زن و مرد همانند یکدیگرند. بنابراین هر تفاوتی که بین زن و مرد وجود دارد نمی‌تواند نشانه ارزش ذاتی باشد، در این صورت اختیار و اراده بی‌معنا خواهد بود (ودود، قرآن و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن، ۱۳۹۱: ۸۴).

اعتقاد ودود این است که زن از نظر استعداد روحی (در شناخت و عبادت خدا) و استعداد دستیابی به بهشت کاملاً برابر با مرد است (همان: ۱۶۹). وی با تأسی به آیات قرآن معتقد است که تفاوت انسان‌ها برای این است که همدیگر را بشناسند (حجرات/ ۱۳)، ولی آنچه موجب ارزش انسان می‌شود تقواست (همان: ۸۶). آنگاه برابر آیات یادشده نتیجه می‌گیرد که زن و مرد در سطح اخلاقی-دینی



حقوق و وظایف یکسان و در سطح اجتماعی و مسئولیت‌های محول شده، اهمیت یکسانی دارند (همان: ۱۷۳). ودود نابرابری جنسیتی را ناعادلانه و حاصل فرهنگ مردسالارانه در شبه‌جزیره عربستان می‌داند؛ فرهنگی که بر ساختار فرمانروایی و فرمان‌برداری شکل گرفته است. او لازمه چنین فرهنگی را تشکیل نظام طبقاتی می‌خواند. نظامی متشکل از مردان و زنان که با توجه به فرهنگ حاکم در جامعه به زنان بر اساس فایده آنان برای مردان که عمدتاً تولید مثل است، احترام گذاشته می‌شود (همان: ۱۴۶). در صورتی که روح حاکم بر قرآن عدالت، برابری، توازن مسئولیت اخلاقی، آگاهی معنوی و پیشرفت است. بنابراین هر کجا این ویژگی عمومی وجود داشته باشد چه در جامعه صدر اسلام، چه در حال حاضر و جوامع آینده هدف غایی قرآن برای جامعه محقق شده است (همان: ۱۶۵). او تساوی زن و مرد را در عرصه اجتماعی، به منظور ایجاد نظام برابری طلبانه و مشارکت حداکثری اعضای جامعه پذیرفته است (همان: ۱۷۴). از سخنان ودود برمی‌آید که ظاهراً عدالت در نظر ودود به معنای تشابه یا برابری است. بنابراین جنسیت نباید ملاک تمایزگذاری حقوقی، اشتغال، آموزش و مانند آن باشد.

نقد و بررسی

آنچه در فمینیسم از مفهوم عدالت، در عدالت جنسیتی وجود دارد، تساوی زن و مرد در تمام امور اجتماعی و دستیابی به حقوق برابر و در مرحله بالاتر به دنبال تغییر جایگاه زنان در جامعه با تغییر ساختارهای مردسالارانه‌ای است که محرومیت مضاعفی بر زنان القا می‌کند (ر.ک: خراسانی و احمدوند، «تأملی نظری در مفهوم عدالت جنسیتی»، ۱۳۹۷: ۱۷۱-۱۹۸)، ولی در آراء اندیشمندان اسلامی عدالت به این معنا نیست؛ به باور علامه طباطبایی عدالت به این معناست که هر کسی در جای خود که به حکم عقل یا شرع یا عرف مستحق آن است، قرار گیرد (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۴: ۲/ ۳۴۹). به تعبیر دیگر، عدالت به معنای تشابه حقوقی زن و مرد نیست؛ بلکه به معنای بهره‌بردن هر موجودی به اندازه قابلیت و استحقاق خویش مطابق واقعیت است (مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۹۰: ۱۹/ ۱۲۷). از این رو، آموزه‌های اسلامی نمی‌تواند با آموزه‌های فمینیست‌ها، در مورد عدل و ظلم در باره زنان یکسان بیندیشند؛ چراکه به‌عنوان نمونه عدالت مورد نظر فمینیست‌ها، در تمکین جنسی زوج و زوجه با آنچه که در اسلام مطرح است، یکسان نیست. از این رو، تلاش برخی از اندیشمندان اسلامی برای الحاق به کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان، با اسم رمز عدالت، تلاشی نافرجام بوده است و این در حالی است که آیات مختلف قرآن کریم حاکی از اعطای مسئولیت‌های مختلف به افراد مختلف بر اساس جنسیت است. اعطای نقش مادری به زنان (بقره/ ۲۳۳) و اعطای سرپرستی خانواده (مجادله/ ۲؛ لقمان/ ۱۴) و مسئولیت پرداخت نفقه به مردان (بقره/ ۲۳۳؛ نساء/ ۳۴) از این جمله است. همان

گونه که اصل تسخیر طبیعی بر اساس تفاوت در استعدادها امری پذیرفته شده است و قرآن کریم بدان اشاره کرده است (زخرف/ ۳۲)، این تفاوتها را خداوند در نهاد انسان قرار داده و همین تفاوتهای طبیعی، سبب نیازهای متقابل شده و هر صنفی می تواند نیازهای دسته دیگر را برآورده سازد (ر.ک: داودی، زنان و سه پرسش اساسی، ۱۳۹۵: ۲۹۱). ازاینرو، احترام به تفاوتهای طبیعی زن و مرد، احترام به آفرینش است که همین تفاوتها موجب حقوق متفاوت می شود.

۳. تحلیل آرای آمنه ودود در بحث حجاب و عفاف

مبانی اندیشه ای آمنه ودود در برداشت از قرآن، تأثیرش را در تفسیر آیات حقوقی قرآن (یعنی آیاتی که تکالیف حقوقی را بر عهده مکلفان می گذارد و یا حقوق متقابل میان مکلفان را بیان می کند، برخلاف آیاتی که در ارتباط با عقاید یک مسلمان است) در آنچه مربوط به زنان است، گذاشته و ازاینرو، غالب تفاوت های حقوقی زن و مرد در قرآن را زیر سؤال می برد که ازجمله آنان موضوع پوشش زنان مسلمان و تفسیر آیات حجاب است.

ودود معتقد است تفسیر مفسران در ذیل آیات حجاب، تفسیری مردانه است که ناشی از توجه به زبان جنسیتی قرآن و همراه با نوع تفکری است که مردان نسبت به زنان دارند و آنها را موجوداتی پست تر از مردان می دانند که این نوع تبیین با روح هدایت گری قرآن سازگار نیست. قرآن هدایت گری عمومی دارد و توجهی به مرد و زن ندارد و مفسران به این امر توجه نکرده اند. او با تأکید بر اینکه آیات قرآن به دو دسته مکی و مدنی قابل تقسیم است که هر کدام حاوی نوعی از مفاهیم هستند، در مورد جایگاه آیات حجاب می گوید: «در عربستان زمان نزول زنان قبائل ثروتمند جهت محافظت از عفت خود با حجاب بودند، قرآن فضیلت حجاب را تأیید نمود و آن را از طریق اعمال مرسوم نشان داد» (ودود، قرآن و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن، ۱۳۹۱: ۵۰).

ودود با تفکیک آیات مکی و مدنی و لزوم خوانش عصری از آیات مدنی معتقد است، با توجه به این که آیات حجاب در سوره های مدنی مثل احزاب و نور قرار دارند، در واقع پوششی که در این آیات به آن اشاره شده، متأثر از فرهنگ آن زمان است و در حال حاضر این نوع پوشش کارایی ندارد. آنچه در اسلام مهم است اصل عفاف بوده، نه حجاب. اشکال حجابی که در آیات مدنی به آن اشاره شده از قبیل جلباب و خمار، آشکالی است که به لحاظ فرهنگی تعیین شده است (همان: ۵۰). ازاینرو آمنه ودود حجاب جامعه را در عصر حاضر در کشورهای اسلامی ناشی از جبر فرهنگی حاکم بر جوامع می داند که ربطی به قرآن ندارد. او برای مستدل کردن بیانات خود به آیه ۳۱ نور اشاره کرده، می گوید:



«نجابت برای حفظ تار و پود جامعه باید حفظ شود، البته بر اساس ایمان، نه بر اساس اقتصاد، سیاست یا دیگر شکل‌های دستیابی به آن. شاید به این دلیل است که یوسف علی حداد آیه ۳۱ نور را چنین ترجمه می‌کند: «آنچه باید به طور معمول ظاهر شود.» تا نشان دهد که به طور معمول برای نجابت سرمشق‌هایی وجود دارد که بر اساس فرهنگ تعیین شده‌اند» (همان: ۵۱). سخن ودود حاکی از این مسئله است که محدوده حجاب قابل تغییر بوده، در هر عصری یک نوع پوشش ضامن عفاف در جامعه است. وی به‌عنوان یک مفسر، نتیجه می‌گیرد که نوع پوشش آزاد است و آنچه در قرآن مهم است و باید رعایت شود، حفظ عفت و حریم زن از نظر اخلاقی است.

ا سماء بارلاس (Asma barlas) پاکستانی (متولد ۱۹۵۰ م) درباره افکار آمنه ودود در زمینه حجاب زنان می‌نویسد: «وی در نقد تفاسیر پیشین تعمیم احکام خاص قرآنی توسط مفسران را کاری ظالمانه علیه زنان بویژه در بحث حجاب می‌خواند؛ زیرا مفسران راه‌حل‌های قرآن برای مسائل خاص به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که گویی اصولی کلی اند. ودود در مورد آیات مربوط به پوشش تصریح می‌کند که قرآن تلقی‌ای عمومی درباره مسئله پوشش مطرح می‌کند و می‌گوید که «لباس تقوا بهترین است» (اعراف/ ۲۶)؛ و آنچه مهم است رعایت تقوا است؛ اما شریعت (فقه اسلامی) اشارات قرآن به فرهنگ اعراب قرن هفتم میلادی در مورد نوع پوشش را به‌عنوان مبنای استنباط فقهی درباره عفت در نظر می‌گیرد. در نتیجه، پوشیدن نوع خاصی لباس مثل خمار و جلباب نمونه‌ای مناسب از عفت قلمداد می‌شود.» (ر.ک: بارلاس، «بازخوانی متن مقدس از منظر زنان، تفسیر آمنه ودود از قرآن»، ۱۳۹۲: ۲۳).

در واقع از نظر ودود فلسفه نزول آیات حجاب، افزایش حضور اجتماعی زن و مصونیت وی از تعرض مردان جاهلی است. بنابراین به جای محدود کردن زن به پوشش‌هایی مانند جلباب، باید قوانینی وضع شود که شهوت مردان را کنترل کند. وی برای استدلال به لزوم حفظ عفت عمومی و عدم تفاوت میان مردان و زنان در این بحث، در مورد آیات تبرج می‌گوید:

«قرآن در آیه ۳۳ احزاب به همسران پیامبر دستور می‌دهد که مانند تبرج جاهلیت تبرج نکنند. البته در سوره نور می‌فرماید: «زنان می‌توانند جامه‌های خود را کنار بگذارند، به این شرط که زیبایی‌های خود را به هرزگی عرضه نکنند.» (نور/ ۶۰) این آیات به معنای این نیست که آیه فقط درباره زنان است و مردان مجاز به تبرج هستند؛ بلکه همه افرادی که می‌خواهند در نگاه قرآنی به رفتار اجتماعی به تعالی اخلاقی دست یابند، باید تلاش کنند که از بیرون رفتن از خانه به هدف آشکار کردن هرزگی اجتناب کنند. اعمال قید جنسیتی بر فهم و کاربرد آیه ضرورت ندارد؛ بلکه از زنان برای تعیین یک اصل اجتماعی عام استفاده شده است.» (ودود، قرآن و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن، ۱۳۹۱: ۱۶۷).

با این توضیحات مشخص شد که ودود و همراهانش به پوشش مورد نظر فقهای اسلام اعتقادی ندارند؛ بلکه به نظر آنها آنچه که رعایت لازم است، حفظ عفت عمومی است، بدون اینکه بین زن و مرد تفاوتی باشد.

نقد و بررسی

ودود معتقد بود که حجاب فقط برای مصونیت زنان از تعرض مردان در عصر پیامبر نازل شد، این در حالی است که قرآن کریم علاوه بر این که زنان را به حجاب فرا می خواند، آنها را از تبرج نیز نهی می کند. تبرج از نظر مفسران به معنای اظهار زینت توسط زن برای مردان نامحرم یا خارج شدن او از خانه با پوششی ناقص و نیمه برهنه است، به گونه ای که مانند برج توجه دیگران را به خود جلب کند (لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۳/ ۶۳۰؛ طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۰: ۱۶/ ۳۰۹؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۱: ۱۷/ ۲۹۰). با نگاهی به سیاق آیه ۳۳ سوره احزاب و ۶۰ سوره نور می بینیم که در این آیات خداوند اوامر و نواهی متعددی مطرح می کند که از جمله آن دعوت به اقامه نماز، اطاعت از خدا و رسول است که نشان از جایگاه مسئله حجاب و اهمیت آن دارد که در میان این احکام مهم مورد توجه قرار گرفته است. بنابراین حجاب حکمی نیست که فقط در راستای منفعت زنان و ارتقای حضور اجتماعی آنان و بهره مندی از حقوق اجتماعی ایشان تشریع شده باشد که با صدور قوانینی که عفاف زن را تضمین می کند، تحت الشعاع قرار گیرد؛ بلکه حجاب برای سلامت جامعه تشریع شده است تا جامعه دچار انحراف و فساد نگردد (ر.ک: معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۱۳۹۶: ۷/ ۲۰۰-۲۰۵). در حدیثی از امام رضا (ع) آمده است: «نگاه به موی زنان حرام شد، به خاطر ایجاد هیجانی در مردان که موجب فساد می شود؛ غیر از زنان سالمند که نگاه به موی ایشان مانعی ندارد...» (صدوق، علل الشرائع، ۱۳۸۵: ۲/ ۵۶۴). در این روایت امام دلیل پوشش زنان را جلوگیری از تهییج و فساد مردان معرفی می کند. پس اینکه فقط پوشش برای حفظ سلامت و امنیت زنان باشد و در صورت تأمین امنیت زنان این قانون به فراموشی سپرده شود، پذیرفته نیست. علاوه بر آن، چگونه می توان با حضور بدون پوشش زنان در جامعه که غالباً با آرایش و جلوه گری نیز آمیخته است، برای خود آنان امنیتی قابل قبول در برابر نگاه های هرزه و تعدی مردان بی تعهد را تضمین کرد؟ از این رو، شهید مطهری ادعای امنیت برای زنان در دنیای متمدن را برای مخالفت عده ای با لزوم پوشش برای زنان به چالش می کشد و به گونه ای مستند از تجاوز به عنف به زنان در کشورهای به اصطلاح متمدن و متمدن دنیا ارائه می دهد و تصریح می کند: این ادعا که در عصر ما امنیت ناموسی کامل برقرار است و صاحبان نواامیس باید از این نظر خاطرشان جمع باشد یاوه ای بیش نیست (مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۹۰: ۱۹/ ۴۰۶).



از سوی دیگر، بی توجهی ودود و همفکرانش به روایات (طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۲: ۱۸/۹۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰/۲۰۰ — ۲۰۲) سبب شده است که از پوشش مورد نظر قرآن برای زنان — پوشاندن تمامی بدن به جز وجه و کفین — غفلت کنند؛ در حالی که بیان شد که مراجعه به سنت برای تفسیر و تفصیل آیات امری شناخته شده در میان مسلمانان است.

از مباحث دیگر در آراء ودود بحث استفاده از روش هرمنوتیک توحیدی با استفاده از دور هرمنوتیکی بود. با بررسی آراء هرمنوتیکی ودود می توان گفت دور هرمنوتیکی مورد نظر او در تفسیر آیات حجاب فاقد ضوابط مورد نظر است؛ زیرا یکی از شرایط دور هرمنوتیکی توجه به انسجام معنایی قرآن بود، ولی او بدون در نظر گرفتن تمام آیات حجاب، این مقوله را ناشی از جبر فرهنگی می خواند و فقط به بحث عفاف ارزش می نهد؛ در حالیکه این نظر بر خلاف آیات دیگر است. خداوند در سوره بقره زمانی که از داستان حضرت آدم سخن می گوید، پوشش را امری فطری در نهاد انسان می خواند که آدم و حوا پس از کشف عورت سریع دنبال وسیله ای برای پوشش خود گشتند. در اینجا با وجود اینکه بحث عفاف مطرح نبود، آدم و حوا از روی فطرت خویش به دنبال پوشش مناسب بودند؛ Π فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَ طَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ (اعراف/ ۲۲) بنابراین، حجاب نیز به اندازه اصل عفاف مهم است.

از سوی دیگر در سوره اعراف خداوند کشف حجاب را از فتنه های شیطان می خواند و از این فتنه انسان ها را بر حذر می دارد؛ Π يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا (اعراف/ ۲۷) پس چطور ممکن است قرآن که کشف حجاب و وانهادن پوشش را از ناحیه شیطان می داند نسبت به تشریع حجاب بی تفاوت باشد؟

این که ودود، تقوا را اصل می داند نه پوشش را، ناشی از آن است که به نظر وی، عدم رعایت حجاب منافاتی با تقوا ندارد، در حالی که مسلمان متقی، برای حرمت های الهی حریم قائل است و عدم رعایت حجاب را که صریح آیات قرآن است، خلاف تقوا می داند و از آن اجتناب می ورزد. از این رو، در پایان آیه ۳۰ و ۳۱ سوره نور پس از بیان احکام مختلف برای مردان و زنان مؤمن (از جمله پوشش برای زنان)، خطاب به مومنان می فرماید: Π وَ تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ که به گفته مفسران، دعوتی برای بازگشت به خدا با اطاعت از خدا در برابر اوامر و نواهی وی از جمله دعوت به «غض بصر» و «حفظ پاکدامنی» و مانند آن است (طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۲: ۱۸/۹۷) و انجام امثال اوامر الهی و اجتناب از نواهی او و در نهایت پیروی از راه خدا (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵/۱۱۲). بنابر این، نمی توان تنها با دعوت به تقوا و عفت، از کنار لزوم پوشش زنان — که خود نوعی رعایت تقوای اجتماعی است — به سادگی گذشت.

مخالفت با ظاهر آیه از دیگر ویژگی‌های این دیدگاه است؛ زیرا او قائل به جدایی عفاف و حجاب است، که با توجه به ظاهر آیات این نظریه مردود است:

اولاً، خداوند فرموده است: Π يَذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَافٍ بَیِّنَةٍ ذٰلِكَ اَدْنٰی اَنْ يَعْرِفْنَ فَلَآ يُوْذَنْنَ O یعنی پوشاندن همه بدن برای شناخته شدن به اینکه اهل عفت و حجاب‌اند نزدیک‌تر است، در نتیجه وقتی به این عنوان شناخته شدند، دیگر اذیت نمی‌شوند، یعنی اهل فسق و فجور متعرض آنان نمی‌گردند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۱۰/۱۶) در واقع همان گونه که از برخی مفسران نقل شده پوشش زنان، آن‌ها را به صلاح و درست‌ی می‌شنا ساند و خود مانعی برای تعرض فاسقان می‌گردد (ر. ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۵۸۰). پس حجاب خود نشانه ای از عفاف، ایجاد مرزی با نامحرم‌ان و ایجاد مانعی برای تعرض فاسقان است.

ثانیاً، در سوره نور هم می‌فرماید: Π وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ اَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَاَنْ يَسْتَغْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاَللّٰهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ O (نور/۶۰) مانعی ندارد که زنان سالمند که امید ازدواج ندارند، لباسشان را به زمین بگذارند که البته با توجه به روایات، منظور از این لباس جلابی‌شان است که روی لباس آن‌ها قرار می‌گرفت، نه اینکه لباس پوشش خود را ترک کنند (ر. ک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۰/۳۴۶؛ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۱۴۰۹: ۲۰/۲۰۲؛ فیض کاشانی، الوافی، ۱۴۰۶: ۲۲/۸۲۴)؛ یا مقصود چادر و روسری است که در برخی دیگر از روایات (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۵/۵۲۲) آمده است (ر. ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۴/۵۴۳)؛ یعنی با وجود تخفیف محدوده پوشش در مورد سالمندان، قید عدم تبرج به آن اضافه شده است. «اجازه دور کردن لباس برای زنان سالمند، برای آن است که مردان به این گونه زنان یا اصلاً رغبتی ندارند و یا بسیار کم رغبت دارند، از این رو این واجب از آن‌ها برداشته شد، ولی در عین حال، همین تخفیف هم به شرطی مجاز است که به قصد کشف زینت و جلب نظر نامحرم‌ان نباشد. با این حال که چنین تخفیفی به زنان کهنسال (به سبب مشقت مراقبت از حجاب) داده، ولی در عین حال، خودداری از کنار گذاشتن حجاب را برای آن‌ها بهتر دانسته «وَأَنْ يَسْتَغْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ» که مراد از استعفاف، خویش‌داری آنان از کنار گذاشتن حجاب حتی در این سن و سال است.» (ر. ک: ابن‌عاشور، التحریر و التئویر، ۱۴۲۰: ۱۸/۲۳۸).

از سوی دیگر، خداوند در آیه ۳۱ نور، در خطاب به زنان با جمله: «يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» به مسئله عفاف زنان پرداخته و بر آن تأکید می‌کند، پس اگر فقط عفاف مهم بود سخن آیه تمام بود، ولی در ادامه به مسئله پوشش اشاره کرده، می‌فرماید «زینت خود را آشکار نکنند». آشکار نکردن به معنای پنهان



کردن است، پس باید با وسیله ای این امر پنهان کردن اتفاق بیفتد که همان حجاب است؛ در ادامه نیز امر می کند که خمار خود را بر گریبان خود بیندازند و محکم آن را بپوشانند که این نوع پوشش مظهری از حجاب است. از طرفی با عبارت «لَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» تأکید می کند که غیر از محدوده مشخصی از بدن، سایر مواضع باید پوشیده شود که طبق روایات محدوده مورد نظر آیه وجه و کفین است (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۵/۵۲۱). در نتیجه، روشن است که از دیدگاه قرآن پوشش در برابر نامحرمان خود دارای موضوعیت است که پس از تأکید بر عفت و پاکدامنی، به محدوده جواز آشکار ساختن بدن (وجه و کفین) اشاره و به استفاده درست از خمار برای پوشاندن سر و گردن نیز تأکید می کند. بنابراین این، آیه دلالتی بر آزادی محدوده پوشش، لزوم تفسیر محدوده در هر عصر متناسب با نیاز و اصالت دادن به عفاف و عرضی دانستن حجاب ندارد.

علاوه بر آن عفاف و خویشتن داری، دارای نشانه هایی در گفتار و رفتار است. حجاب و پوشش خود نشانه عفت است. عفاف نمی تواند یک امر صرفاً درونی باشد که هیچ علامت بیرونی نداشته باشد، همان گونه که یکی از نشانه های آن در گفتار آشکار می شود. از این رو به زنان پیامبر فرمان داد به هنگام سخن گفتن با نامحرمان با ناز و کرشمه سخن نگویند؛ «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ» (احزاب/ ۳۲) از این رو، «زن مسلمان باید آنچنان در میان مردم رفت و آمد کند که علائم عفاف و وقار و سنگینی و پاکی از آن هویدا باشد و با این صفت شناخته شود و در این وقت است که بیمار دلان از آنها مأیوس می شوند.» (مطهری، مسئله حجاب، ۱۴۲۰: ۱۹/۵۰۴). در واقع نوع پوشش که حاکی از متانت در سلوک ظاهری است، می تواند حکایتگر عفاف درونی باشد. همان گونه که در رفتار نیز، قرآن کریم از پا بر زمین زدن زنانی که خلخال به پا دارند نهی کرده است: «وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ» (نور/ ۳۱) «آنها هنگام راه رفتن پای های خود را به زمین نزنند تا زینت پنهانی شان دانسته شود (و صدای خلخال که بر پا دارند به گوش رسد)».

نکته دیگر آن که اکتفای به عفاف و دوری از حجاب، مشکل دیگری را ایجاد می کند و آن اینکه تا کجا می توان میان این دو جدایی انداخت؟ اندازه و شکل رعایت پوشش برای حفظ عفاف و نشان دادن عفت مندی تا کجاست؟ آیا با تغییرات عرف و جابجایی منکر و معروف، می توان حدی برای آن مشخص کرد؟ علاوه بر آنکه، در این جا تنها زنان مطرح نیستند؛ بلکه مردانی که با بی حجابی زنان، دچار مشکل می شوند نیز باید مورد توجه قرار گیرند. آیا تنها با عفت زنان بی حجاب، می توان جلوی هوسبازی مردان را گرفت؟ در حالی که حجاب و پوشش همراه با متانت و عفت مندی زنان، هم حرزی برای خود آنان و هم برای مردان جامعه است.

ودود می‌گوید که قرآن در صدد تشریع حجاب نبوده است. با بررسی آیات حجاب روشن می‌شود که این ادعا نادرست است. با توجه به سیر نزول آیات حجاب، خداوند ابتدا آیه جلاباب و بعد آیه خمار را نازل کرد (زیرا سوره احزاب به جنگ احزاب می‌پردازد که در سال پنجم اتفاق افتاد (ر. ک: طبری، تفسیر طبری، ۱۳۸۷: ۲/ ۵۶۴ - ۵۶۵؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۱۳۸۵: ۲/ ۱۷۷ - ۱۷۸؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ۱۴۱۰: ۲/ ۵۰)، ولی داستان افک که در سوره نور مطرح شده، مربوط به غزو بنی المصطلق است که در سال ششم اتفاق افتاد (طبری، تفسیر طبری، ۱۳۸۷: ۲/ ۶۰۴؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۱۳۸۵: ۲/ ۱۹۲)، شاید در بدو امر به نظر بیاید که اشتباه شده است؛ زیرا جلاباب پوششی سرتاسری است (ابن فارس، لسان العرب، ۱۴۰۴: ۱/ ۴۶۹ - ۴۷۰؛ فراهیدی، العین، ۱۴۰۹: ۶/ ۱۳)، و خمار چیزی شبیه مقنعه و روسری است (ابن فارس، لسان العرب، ۱۴۰۴: ۱۸۱؛ راغب، مفردات الفاظ القرآن، ۱۴۱۲: ۲۹۸)؛ پس قاعدتاً باید جلاباب بعد از خمار مد نظر باشد، ولی خداوند در مراحل تشریع حجاب ابتدا به مخاطبان می‌فرماید که درست است که شما جلاباب دارید، ولی به انداختن آن بر سر و رها کردن آن بسنده نکنید؛ بلکه جلابیب را به خود نزدیک کنید II يَذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَافٍ يَهْنُ O (احزاب/ ۵۹) مقصود آن است که زنان «جلاباب» را به بدن خویش نزدیک سازند تا درست آنها را محفوظ دارد، نه اینکه آن را آزاد بگذارند به طوری که گاه و بیگاه کنار رود و بدن آشکار گردد، و به تعبیر ساده خودمان لباس خود را جمع و جور کنند (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه ۱۳۷۱: ۱۷/ ۴۲۸). در مرحله بعد در آیه ۳۱ نور خداوند می‌فرماید: II اَوْ لِيُضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ O در این آیه از (ضرب ... علی) استفاده شده است که مبالغه در القا و پوشش کامل را در بردارد (ر. ک: نمازی فر، سعادت، ۱۳۸۹: ۷)؛ همان گونه که به گفته برخی از مفسران متعددی شدن «ضرب» با «علی» به معنای القا و انداختن و به گفته برخی محکم کردن است (ر. ک: آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۱۴۱۵: ۹/ ۳۳۷). در نتیجه معنای آیه این است که حالا که پوشش خود را تا حدی سامان داده‌اید، در این مرحله خمارها را ببندید و آن را بر گریبان خود اندازید، تا علاوه بر سر، گردن و سینه را نیز با آن به طور کامل بپوشانید (ر. ک: طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۷/ ۲۱۷؛ ابن عاشور، التحرير و التتویر، ۱۴۲۰: ۱۶۷ - ۱۶۸؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۱: ۱۴/ ۴۴۰) و این دستورات نشان می‌دهد، که زنان قبل از اسلام پوشش خاصی داشتند؛ اما این پوشش دارای نواقص و ایراداتی بود که با نزول آیات سوره احزاب و نور در سال‌های پنجم و ششم الگوی حجاب کامل معرفی گردید (ر. ک: کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۵/ ۵۲۱؛ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۱۳۶۴: ۱۲/ ۲۳۰؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۷/ ۲۱۷؛ بلاغی، حجت التفاسیر و بلاغ الاکسیر، ۱۳۸۶: ۲/ ۲۴۷). نتیجه آنکه این آیات صرفاً برای بیان سنت اعراب جاهلی نبوده است؛ بلکه در صدد ارائه فرمان حجاب و اصلاح نقصان حجاب زنان مسلمان است.



برخی از فقهای معاصر برای وجوب حجاب از دیدگاه اسلام و بیان محدوده پوشش برای زنان (برابر نظر قاطبه مسلمین که همان پوشاندن تمامی بدن، به جز وجه و کفین است) علاوه بر آیات، به هفت دسته از روایات نیز استدلال کرده‌اند و در جمع بندی نوشته‌اند، روایات وجوب پوشش زنان در حد تواتر است و ظاهر این روایات و یا صریح آن می‌رساند که وجوب ستر میان مسلمانان امری قطعی بوده و تنها از استثنائات آن می‌پرسیدند. از این رو، روایات به ضمیمه صراحت آیات، وجوب حجاب زنان را میان مسلمین امری ضروری قرار داده است (ر. ک: مکارم شیرازی، انوار الفقاهة، ۱۴۳۳: ۱/۱۰۴ - ۱۱۰).

در آثار فقهی اهل سنت نیز پوشش همه اندام زنان بالغ در برابر نامحرمان — به جز وجه و کفین — مورد اتفاق فقها بیان شده است و به آیه ۳۰ — ۳۱ سوره نور و روایات استدلال شده است. از جمله به روایتی که رسول خدا به اسماء بنت ابی بکر فرمود: ای اسماء! هنگامی که زن به سن حیض دیدن (بلوغ) رسیده است، نباید از وی جز این و این (اشاره کرد به وجه و کفین) دیده شود (ابن‌اشعث سجستانی، سنن ابی داود، ۱۴۱۰: ۲/۲۷۰) استناد شده است (ر. ک: وزرات اوقاف و شئون اسلامیة: ۱۴۲۷: ۱۷/۶ - ۷).

مسئله لزوم پوشش زنان و عدم جواز آشکار کردن موی سر نزد نامحرمان به گونه در جامعه اسلامی قطعی و روشن بوده که گاه برخی از مسلمانان، تصور می‌کردند که حتی برای خواهر رضاعی جایز نیست نزد برادر رضاعی خویش موی سرش را آشکار کند. در روایت معتبری که از امام صادق^ع نقل شده، آمده است یکی از یارانش از آن حضرت پرسید: ما خانواده‌ای پرجمعیت هستیم که گاه در مراسم‌های غم و شادی دور هم جمع می‌شویم؛ در آن گردهمایی گاهی زنی خجالت می‌کشد که نزد مردی که با او نسبت رضاعی دارد، روسری از سرش بردارد و آن مرد نیز نگاه کردن به آن زن که روسری ندارد را ناروا می‌داند (حکمش چیست؟). آن حضرت با بیان یک قاعده کلی که «آنچه با نسب محرمیت حاصل می‌شود با رضاع هم حاصل می‌شود» (ر. ک: کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۵/۴۳۹). دیدگاه آنان را تصحیح می‌کند و آشکار کردن موی سر زن نزد مردی که با او نسبت رضاعی پیدا کرده را مجاز می‌داند. این ماجرا نشان می‌دهد که پس از گذشت بیش از یک قرن از نزول آیات حجاب در دوره ای که کشور اسلامی بسیار گسترده شده و اقوام و ملت‌های متفاوت با فرهنگ‌های گوناگون را در بر گرفته، اصل حجاب و پوشیدن سر نزد نامحرمان امری مسلم بوده است.

نتیجه

مبانی آمنه ودود - بانوی مسلمان آمریکایی و استاد دانشگاه ویرجینیا - تأثیر بسزایی در تفسیر آیات حجاب داشته است که در این مقاله نخست آن مبانی طرح و مورد نقد قرار گرفته و سپس دیدگاه او پیرامون حجاب زنان:

مبنای تفسیر قرآن بدون مراجعه به سنت از جمله مبانی وی بوده است که پاسخ داده شد، مراجعه به سنت برای تبیین و تفصیل آیات برابر آموزه‌های خود قرآن است که پیامبر را تبیین‌گر قرآن نامیده است. از دیگر مبانی ودود، اعتقاد به بحث تاریخمندی فهم است؛ یعنی هر متنی به مقتضای عصر مفسر آن فهمیده می‌شود که در پاسخ گفته شد تاریخمندی فهم با حقیقت فهم قرآن و رسیدن به مراد خداوند در کتابش برای تمیز حق از باطل ناسازگار است و چیزی شبیه به تحریف معنوی و تفسیر به رأی می‌باشد، که مردود است.

از مهم‌ترین مبانی ودود در تفسیر آیات قرآن قائل شدن به «هرمنوتیک توحیدی» است. در واقع «هرمنوتیک توحیدی» بر این نکته تأکید می‌کند که قرآن مجموعه‌ای منسجم است که روح کلی (عدالت جنسیتی) بر آن حاکم است، بنابراین فهم اجزاء در پرتو فهم کل و فهم کل در پرتو فهم اجزاءست. گفته شد که اگر مراد از آن مبنا، تفسیر قرآن به قرآن باشد، پذیرفته است، ولی به معنای کنار گذاشتن منابع دیگر و چیزی شبیه به قرآن‌بسندهی صحیح نیست.

قائل شدن به عدالت جنسیتی از دیگر مبانی او است. وی معتقد است روح حاکم بر قرآن عدالت، برابری، توازن مسئولیت اخلاقی، آگاهی معنوی و پیشرفت است. ودود نابرابری جنسیتی را ناعادلانه و حاصل فرهنگ مردسالارانه در شبه جزیره عربستان می‌داند. عدالت در نظر او به معنای تشابه یا برابری است. در پاسخ با بیان معنای صحیح عدالت و تفاوت عدالت با تشابه و برابری، به مسئولیت‌های متفاوت زن و مرد در برخی از عرصه‌ها که در قرآن بدان تصریح شده اشاره گردیده و آن نیز ناشی از تفاوت‌های طبیعی زن و مرد دانسته شده است.

همچنین مبانی دور هرمنوتیکی مورد نظر او در تفسیر آیات حجاب فاقد ضوابط مورد نظر دانسته شد؛ زیرا یکی از شرایط دور هرمنوتیکی توجه به انسجام معنایی قرآن بود، ولی او بدون در نظر گرفتن تمام آیات حجاب، این مقوله را ناشی از جبر فرهنگی می‌خواند و فقط به بحث عفاف ارزش می‌نهد؛ درحالی‌که این نظر بر خلاف آیات دیگر است. علاوه بر آن عفاف و خویش‌داری، دارای نشانه‌هایی در گفتار و رفتار است، که یکی از جلوه‌های آن حجاب است.



مفسران اسلامی در بحث استخراج پیام قرآن و جری آن به مصادیق روز از قاعده جری و تطبیق استفاده می‌کنند. عدم تناقض با قرآن، عدم تناقض با عقل، عدم تناقض با سنت، ارتباط جری و تطبیق با ظاهر آیه، عدم مخالفت با سیاق آیات از جمله این ضوابط‌اند که «دور هرمنوتیکی» ودود فاقد این ضوابط در موضوع حجاب بوده است.

آمنه ودود آیات مکی را آیات دربردارنده آموزه‌های جاودانه و آیات مدنی را متنا سب با فرهنگ عرب جاهلی می‌خواند که در فرهنگ عصر حاضر کارایی ندارد، ازاین‌رو می‌توان آن‌ها را متنا سب با فرهنگ خود تغییر داد. بنابراین با توجه به اینکه آیات حاوی نوع پوشش آیات مدنی است، باید خوانشی نو از نوع پوشش در آیات حجاب توسط مفسران صورت گیرد تا در عصر کنونی نیز کاربرد داشته باشد. ازاین‌رو، وی معتقد است آنچه که قرآن به ما می‌آموزد اصل عفت است و فلسفه نزول آیات حجاب، افزایش حضور اجتماعی زن و مصونیت وی از تعرض مردان جاهلی است. بنابراین به جای محدود کردن زن به پوشش‌هایی مانند جلباب، باید قوانینی وضع شود که شهوت مردان را کنترل کند. اگر در کشوری این قوانین وجود دارد نیازی به داشتن حجاب نیست؛ در پاسخ گفته شد: حجاب حکمی نیست که فقط در راستای منفعت زنان و ارتقای حضور اجتماعی آنان و بهره‌مندی از حقوق اجتماعی ایشان تشریع شده باشد که با صدور قوانینی که عفاف زن را تضمین می‌کند، تحت الشعاع قرار گیرد؛ بلکه حجاب برای سلامت جامعه تشریع شده است تا جامعه دچار انحراف و فساد نگردد. همچنین تصریح شد که نمی‌توان برای زنان حتی در جوامعی که ادعای امنیت وجود دارد، امنیت را در صورت ظاهر شدن بدون حجاب و با جلب توجه در جامعه تضمین کرد. همچنین امر به عفاف بدون توجه به حجاب نادرست است؛ چراکه از دیدگاه قرآن حجاب خود موضوعیت دارد و نشان از تعهد به عفت‌مندی و مرزگذاری میان زن و مردان نامحرم است.

بی‌توجهی ودود و همفکرانش به روایات و انظار مورد اتفاق فقهای جهان اسلام سبب شده است که از پوشش مورد نظر قرآن برای زنان - پوشاندن تمامی بدن به جز وجه و کفین - غفلت کنند.

منابع

۱. قرآن مجید، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، ۱۳۷۳.
۲. آزاد، علیرضا، تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۱ ش.
۳. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۴. ابن اشعث سجستانی، سنن ابی داود، تحقیق و تعلیق: سعید محمد اللحام، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۰ ق.
۵. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، علل الشرائع، قم: کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵ ش.
۶. —، الأمالی، تهران: کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶ ش.
۷. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۸ م.
۸. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق.
۹. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۰. ابن عاشور، محمد طاهر، التحرير والتنوير، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۱. ابن اثیر، الكامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۱۳. اسعدی، محمد و همکاران، آسیب شناسی جریان های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ چهارم، ۱۳۹۶ ش.
۱۴. اشکوری (شریف لاهیجی)، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، تهران: دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش.
۱۵. ایازی، سید محمدعلی، قرآن از منظر اندیشمندان معاصر، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران: ۱۳۸۹ ش.
۱۶. بارلاس، اسماء، «باز خوانی متن مقدس از منظر زنان، تفسیر آمنه ودود از قرآن»، ترجمه مهرداد عباسی و متینه سادات موسوی، آینه پژوهش، شماره ۱۳۹، ۱۳۹۲ ش، ص ۲۱-۳۲.
۱۷. بابایی، علی اکبر، مکاتب تفسیری، چاپ پنجم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه: تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، ۱۳۹۰ ش.
۱۸. بلاغی، عبدالحجت، حجت التفاسیر و بلاغ الاکسیر، قم: حکمت، ۱۳۸۶ ش.
۱۹. بهجت پور، عبدالکریم، تفسیر فریقین (تاریخ، مبانی، اصول، منابع)، قم: آثار نفیس، ۱۳۹۱ ش.
۲۰. پالمر، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس، ۱۳۷۷ ش.



۲۱. توحیدی، نیره، «فمینیسم اسلامی چالشی دموکراتیک یا چرخشی تنوکراتیک»، کنکاش، آمریکا، شماره ۳، ۱۳۷۶ ش.
۲۲. حرعاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ ق.
۲۳. حکیم، محمد تقی، اصول عامه للفقہ المقارن، قم: مجمع جهانی اهل بیت، ۱۴۱۸ ق.
۲۴. خراسانی، رضا؛ احمدوند، ولی محمد، «تأملی نظری در مفهوم عدالت جنسیتی»، نشریه قبسات، شماره ۹۰، ۱۳۹۷ ش، ص ۱۷۱-۱۹۸.
۲۵. داودی، سعید، زنان و سه پرسش اساسی، قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب، چاپ دوم، ۱۳۹۵ ش.
۲۶. -----، فلسفه حقوق، مبانی و منابع، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۹ ش.
۲۷. دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، فمینیسم و دانش های فمینیستی (ترجمه و نقد مقالات دایرة المعارف فلسفی روتلیج)، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، چاپ دوم، ۱۳۸۸ ش.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۲۹. صینی، اسماعیل محمود، المکنز العربی المعاصر، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون، ۱۴۱۴ ق.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ ۲، ۱۳۹۰ ق.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح هاشم رسولی و فضل الله یزدی طباطبایی، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۲. طبری، ابوجعفر، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۳۳. --- تاریخ طبری، بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷ ق.
۳۴. عباسی، مهرداد؛ موسوی، متینه سادات، «قرائتی نواز قرآن با رهیافتی زن محور بررسی دیدگاه های آمنه ودود در کتاب قرآن و زن»، پژوهشنامه زنان، سال ششم، شماره ۳، ۱۳۹۴ ش، ص ۱۲۳-۱۴۶.
۳۵. عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، بیروت: دار الافاق الجديدة، ۱۴۰۰ ق.
۳۶. علاسوند، فریبا، زن در اسلام، قم: نشر هاجر، ۱۳۹۵ ش.

۳۷. فتحی، علی، معیارپذیری تفسیر قرآن، رهیافت‌ها و چالش‌ها، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۶ ش.
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
۳۹. فخررازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
۴۰. فیض‌کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی، ۱۴۰۶ ق.
۴۱. فیومی مفری، احمد بن محمد، المصباح المنیر، قم: موسسه دارالهجره، چاپ دوم، ۱۴۱۴.
۴۲. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.
۴۴. کرمی، محمدتقی؛ محبوبی شریعت‌پناهی، نسیم‌السادات؛ «فمنیسیم اسلامی، مفاهیم و امکان‌ها»، مطالعات راهبردی زنان، شماره ۵۹، ۱۳۹۲ ش، ص ۲۲۹-۲۶۴.
۴۵. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۴۶. مسعودی صدر، هدیه؛ بستانی، قاسم؛ محفوظی، یوسف، «ضوابط جری و تطبیق صحیح آیات قرآنی»، نشریه حسنا، شماره ۲۸، ۱۳۹۵ ش، ص ۲۲-۴۲.
۴۷. مصفا، نسرین، مشارکت سیاسی زنان در ایران، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، ۱۳۷۵ ش.
۴۸. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۹۰ ش.
۴۹. _____، مسئله حجاب، قم: صدرا، ۱۴۲۰ ق.
۵۰. _____، مسئله حجاب، تهران: صدرا، ۱۳۷۹ ش.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ دهم، ۱۳۷۱ ش.
۵۲. _____، انوار الفقاهه (کتاب النکاح)، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب، ۱۴۳۳ ق.
۵۳. _____، دائرة المعارف فقه مقارن، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ش.
۵۴. معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسران، قم: مؤسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۸۰ ش.
۵۵. _____، التمهید فی علوم القرآن (ج ۷، نقد شبهات)، ترجمه حسن حکیم باشی، علی اکبر رستمی، میرزا علیزاده، حسن خرقانی، قم: گل‌وردی، ۱۳۹۶ ش.



۵۶. مناقب، سید مصطفی؛ محرابی، عبدالله، «بررسی امکان جمع بین مبانی معرفتی قرآن و اصول هرمنوتیک فلسفی»، الهیات تطبیقی، شماره ۱۵، سال هفتم، ۱۳۹۵ ش، ص ۱۳۷-۱۵۲.
۵۷. موحّد، مجید، «الهیات فمینیستی و دنیوی شدن»، اندیشه دینی، شماره ۲۰، ۱۳۸۵ ش.
۵۸. نجفی (کاشف الغطاء)، عباس بن حسن، العروة الوثقی فی الدین، نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء، بی تا.
۵۹. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ ق.
۶۰. نمازی فر، حسین؛ سعادت، صالح؛ «بررسی فقهی حقوقی حجاب شرعی با رویکردی به آراء امام خمینی»، پژوهشنامه متین، شماره ۴۹، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۰۱-۱۲۶.
۶۱. واعظی، احمد، «دفاع از قصدگرایی تفسیری»، نشریه قرآن شناخت، شماره ۵، ۱۳۸۹، ص ۳۱-۵۲.
۶۲. ودود، آمنه؛ قرآن و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن، ترجمه فردوس آقاگل، آتنا بهادری (نقد کاووس روحی)، تهران: نشر علمی، ۱۳۹۴ ش.
۶۳. —، ترجمه اعظم پویا، معصومه آگاهی، تهران: نشر حکمت، ۱۳۹۱ ش.
۶۴. وزارت اوقاف و شئون اسلامی، کویت: چاپ چهارم، ۱۴۲۷ ق
۶۵. هدایت الله، عایشه، حاشیه های فمینیستی قرآن، ترجمه: مرزیه محمصص، نفیسه دانش فرد، تهران: نشر کرگدن، ۱۴۰۰ ش.

Resources

۱. Abbasi, Mehrdad; Mousavi, Matina Sadat, "A New Reading of the Quran with A Woman-centered Approach, Examining the Views of Amina Wadud in the Book of Quran and Women", Women's Research Journal, ۶th Year, Number ۳, ۲۰۱۴, pp. ۱۲۳-۱۴۶.
۲. Alasvand, Fariba, *Women in Islam*, Qom: Hajar Publishing House, ۲۰۱۶.
۳. Alousi, Seyyed Mahmud, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azeem (The Spirit of Meanings in the Glorious Quran Exegesis)*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, ۱۴۱۵ A.H.
۴. Asa'adi, Mohammad et al., *Pathology of Interpretive Currents*, Qom: Hawzah and University Research Center, ۴th Edition, ۲۰۱۷.
۵. Ashkawari (Sharif Lahiji), Mohammad bin Ali, *Tafsir Sharif Lahiji*, Tehran: Dad Publishing House, ۱۹۹۴.
۶. Askari, Hassan bin Abdullah, *al-Foroq fi al-Lughah*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, ۱۴۰۰ A.H.
۷. Ayazi, Seyyed Mohammad Ali, *Quran from the Perspective of Contemporary Thinkers*, Tehran: Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran: ۲۰۱۰.
۸. Azad, Alireza, *Quran Interpretation and Classical Hermeneutics*, Qom: Bustan Kitab Institute, ۲۰۱۲.
۹. Babaei, Ali Akbar, *Commentary Schools*, ۵th Edition, Qom: Hawzah and University Research Center; Tehran: Organization for Studying and Compiling Humanities Books of Universities (SAMT), ۲۰۱۱.
۱۰. Balaghi, Abdul Hujjat, *Hujjat al-Tafaseir and Balagh al-Aksir*, Qom: Hikmat, ۲۰۰۷.
۱۱. Barlas, Asma, "Re-reading the Sacred Text from the Perspective of Women, Amina Wadud's Interpretation of the Quran", Translated by Mehrdad Abbasi and Matina Sadat Mousavi, Mirror of Research, No. ۱۳۹, ۲۰۱۲, pp. ۲۱-۳۲.
۱۲. Behjatpour, Abdul Karim, *Tafsir of Two Major Islamic Sects (History, Basics, Principles, Sources)*, Qom: Nafis Art, ۲۰۱۲.
۱۳. Davoudi, Saeed, *Philosophy of Law, Foundations and Resources*, Tehran: Organization of Islamic Culture and Thought Research Institute, First Edition, ۲۰۲۰.
۱۴. Davoudi, Saeed, *Women and Three Basic Questions*, Qom: Imam Ali Ibn Abi Talib Publications, Second Edition, ۲۰۱۶.
۱۵. Faiz Kashani, Mohammad Mohsen bin Shah Mortaza, *Al-Wafi*, Isfahan: Library of Imam Amir al-Momineen Ali (A.S), ۱۴۰۶ AH.
۱۶. Fakhrizi, Mohammad bin Omar, *Mafatih al-Ghaib (The Keys of Hidden World)*, Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Third Edition, ۱۴۲۰ A.H.
۱۷. Farahidi, Khalil bin Ahmad, *Kitab al-Ain*, Qom: Hijrat Publishing House, Second Edition, ۱۴۰۹ AH.
۱۸. Fathi, Ali, *Standardization of Quran Interpretation, Approaches and Challenges*, Qom: Hawzah and University Research Center, ۲۰۱۷.
۱۹. Fiyoumi Moqri, Ahmad bin Mohammad, *Al-Misbah al-Munir*, Qom: Dar al-Hijrah Institute, Second Edition, ۱۴۱۴ A.H.
۲۰. Hakim, Mohammad Taqi, *The General Principles of Comparative Jurisprudence*, Qom: World Assembly of Ahl al-Bayt (A.S), ۱۴۱۸ AH.
۲۱. Hedayatullah, Ayesah, *Feminist Margins on the Quran*, Translated by Marziyyah Mohassas, Nafisa Daneshfard, Tehran: Kargadan Publishing, ۲۰۲۱.
۲۲. Hurr A'mili, Mohammad bin Hassan, *Tafsir Wasail al-Shiah ila Tahsil Masail al-Shariah*, Qom: Alul al-Bayt Foundation (A.S), ۱۴۰۹ AH.
۲۳. Ibn Ash'ath Sajestani, *Sunan Abi Dawud*, Research and Prepare by Saeed Mohammad al-Laham, Beirut: Dar al-Fikr, ۱۴۱۰ AH.



۲۴. Ibn Ashur, Mohammad Tahir, *al-Tahrir and al-Tanvir*, Beirut, Institute of al-Tarikh al-Arabi, ۱۴۲۰ A.H.
۲۵. Ibn Athir, *Al-Kamil fi al-Tarikh*, Beirut, Dar Sadir, ۲۰۰۵.
۲۶. Ibn Babaway (Sadooq), Mohammad bin Ali, *Ilal al-Sharaye' (The Causes of Al-Sharia)*, Qom: Dawari Book Store, ۲۰۰۶.
۲۷. Ibn Babaway (Sadooq), *The Dictations*, Tehran: Ketabchi, ۶th Edition, ۱۹۹۷.
۲۸. Ibn Duraid, Mohammad bin Hassan, *Jamrah al-Lughah*, Beirut: Dar al-Ilm Lil Malayin, ۱۹۸۸.
۲۹. Ibn Faris, Ahmad Ibn Faris, *Mujam al-Maqayis al-Lughah*, Qom: Maktab al-A;lam al-Islami, ۱۴۰۴ A.H.
۳۰. Ibn Manzoor, Mohammad bin Mukarram, *Lisan al-Arab (Dictionary of Arabic Language)*, Beirut, Dar Sadir, ۱۴۱۴ A.H.
۳۱. Ibn Sa'd, Mohammad, *Tabaqat al-Kubri*, Researched by Mohammad Abd al-Qadir Atta, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilamiyyah, ۱۴۱۰ A.H.
۳۲. Karami, Mohammad Taghi; Mahboubi Shariat Panahi, Nasim al-Sadat; "Islamic Feminism, Concepts and Possibilities", Women's Strategic Studies, No. ۵۹, ۲۰۱۳, pp. ۲۲۹-۲۶۴.
۳۳. Khorasani, Reza; Ahmadvand, Wali Mohammad; "A Theoretical Reflection on the Concept of Gender Justice", Qabsat Magazine, No. ۹۰, ۲۰۱۸, pp. ۱۷۱-۱۹۸.
۳۴. Kulayni, Mohammad bin Yaqub bin Ishaq, *Al-Kafi*, ۴th Edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, ۱۴۰۷ A.H.
۳۵. Ma'rifat, Mohammad Hadi, *Al-Taimid fi Uloom al-Quranic (An Introduction to Quranic Sciences) (V. 7, Criticism of Doubts)*, Translation by Hassan Hakim Bashi, Ali Akbar Rostami, Mirza Alizadeh, Hassan Khoqani, Qom: Gulwardi, ۲۰۱۷.
۳۶. Ma'rifat, Mohammad Hadi, *Tafsir wa Mufasssiron (Interpretation and Interpreters)*, Qom: Tahmhid Cultural Institute, ۲۰۰۰.
۳۷. Majlisi, Mohammad Baqir, *Bihar al-Anwar al-Jame' li Durar Akhbar al-Aimmah al-Athar (The Oceans of Lights)*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Second Edition, ۱۴۰۳ AH.
۳۸. Makarem Shirazi, Naser, *Anwar al-Faqahah (Lights of Jurisprudence) (Book of Marriage)*, Qom: Madrasah al-Imam Ali bin Abi Talib (A.S), ۱۴۳۳ A.H.
۳۹. Makarem Shirazi, Naser, *Encyclopedia of Comparative Jurisprudence*, Qom: Madrasah Imam Ali bin Abi Talib (A.S), Second Edition, ۲۰۰۸.
۴۰. Makarem Shirazi, Naser, *Tafsir al-Nemouneh (The Ideal Exegesis)*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, ۱۰th Edition, ۱۹۹۲.
۴۱. Manaqib, Seyyed Mustafa; Mehrabi, Abdullah, "Investigation of the Possibility of Convergence between the Epistemic Foundations of the Quran and the Principles of Philosophical Hermeneutics", Comparative Theology, No. ۱۵, Year ۷, ۲۰۱۶, pp. ۱۳۷-۱۵۲.
۴۲. Masoudi Sadr, Hadiyyah; Bustani, Qasim; Mahfouzi, Yousuf, "Current Regulations and Correct Adaptation of Quranic Verses", Hasna Magazine, No. ۲۸, ۲۰۱۶, pp. ۲۲-۴۲.
۴۳. Ministry of Endowments and Islamic Affairs, Kuwait: ۴th Edition, ۱۴۲۷ AH
۴۴. Mosaffa, Nasreen, *Women's Political Participation in Iran*, Tehran: Bureau of Political and International Studies of the Ministry of Foreign Affairs. ۱۹۹۶.
۴۵. Motathari, Mortaza, *Collection of Works*, Tehran: Sadra, ۲۰۱۱.
۴۶. Motathari, Mortaza, *Hijab Issue*, Qom: Sadra, ۱۴۲۰ AD.
۴۷. Motathari, Mortaza, *Hijab Issue*, Tehran: Sadra, ۲۰۰۰.
۴۸. Mowahhid, Majid, "Feminist Theology and Secularization", Andisheh Dini, No. ۲۰, ۲۰۰۶.
۴۹. Najafi (Kashif al-Ghita), Abbas bin Hassan, *Al-Urwah al-Wuthqa fi al-Din*, Najaf Ashraf: Kashif al-Ghita Institute, n.d.
۵۰. Najafi, Mohammad Hassan, *Jawahir al-Kalam in the Explanation of Islamic Laws*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, ۷th Edition, ۱۴۰۴ A.H.

۵۱. Namazifar, Hossein; Sa'adat, Salih; "Jurisprudential Examination of the Religious Hijab with An Approach to the Views of Imam Khomeini", Matin Research Journal, No. ۴۹, ۲۰۱۰, pp. ۱۰۱-۱۲۶.
۵۲. Office of Women's Studies and Research, *Feminism and Feminist Sciences (Translation and Criticism of Routledge Philosophical Encyclopedia Articles)*, Qom: Office of Women's Studies and Research, Second Edition, ۲۰۰۹.
۵۳. Palmer, Richard, *Science of Hermeneutics*, Translated by Mohammad Saeed Hanai Kashani, Tehran: Hermes, ۱۹۹۸.
۵۴. Qurtubi, Mohammad bin Ahmad, *Al-Jame li Ahkam al-Quran*, Tehran: Naser Khosrow Publications, ۱۹۸۵.
۵۵. Raghbi Isfahani, Hossein bin Mohammad, *Mufradat Alfaz al-Quran (Quranic Vocabulary)*, Beirut: Dar al-Qalam, ۱۴۱۲ A.H.
۵۶. Sayni, Ismail Mahmud, *Al-Mukunnaz al-Arabi al-Ma;asir (Treasure of Contemporary Arabic)*, Beirut: Lebanon Publishing House, ۱۴۱۴ A.H.
۵۷. Tabari, Abu Ja'far, Mohammad bin Jarir, *Jame al-Bayan fi Tafsir al-Quran*, Beirut: Dar al-Marifah, ۱۴۱۲ A.H.
۵۸. Tabari, Abu Ja'far, Mohammad bin Jarir, *Tabari's Tarikh*, Beirut: Dar al-Turath, ۱۳۸۷ A.H.
۵۹. Tabarsi, Fazl bin Hassan, *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran*, Edited by Hashim Rasouli and Fazlullah Yazdi Tabatabai, Tehran: Naser Khosrow, ۱۹۹۳.
۶۰. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, Beirut: Al-A'lam Publishing House, ۲nd Edition, ۱۳۹۰ A.H.
۶۱. Tawhidi, Nireh, "Islamic Feminism is a Democratic Challenge or A Theocratic Turn", Konkash, America, No. ۳, ۲۰۱۶.
۶۲. Vaezi, Ahmed, "Defense of Interpretive Intentionality", Quran Studies Magazine, No. ۵, ۲۰۱۰, pp. ۳۱-۵۲.
۶۳. Wadud, Amina, *Quran and Woman*, Translated by Azam Pooya, Masoumeh Mahi, Tehran: Hekmat Publishing House, ۲۰۱۲.
۶۴. Wadud, Amina, *Quran and Woman; Rereading the Sacred text from the Perspective of A Woman*, Translated by Ferdous Aqagol, Atena Bahadri (Criticism of Kavos Ruhi), Tehran: Scientific Publication, ۲۰۱۴.