



*Original Research*

## Comparison of Female Reading with Male Interpretation on the Issue of Guardianship in Verse 34 in Chapter An-Nisa

Matineh Sadat Moosavi<sup>1</sup> Mehrdad Abbasi<sup>2\*</sup> Mehdi Mehrizi<sup>3</sup>

<sup>1</sup> PhD student in Quran and Hadith Sciences, Theology and Political Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

<sup>2</sup> Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Theology and Political Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

[abbasimehrdad@yahoo.com](mailto:abbasimehrdad@yahoo.com)

<sup>3</sup> Associate Professor of the Department of Quranic and Hadith Sciences, Theology and Political Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

### Background & Purpose

The present paper looks at the first part of the interpretation of verse 34 in chapter An-Nisa, namely the men's guardianship over women, which is one of the most challenging verses of the Qur'an on women's rights from two gender perspectives: male (Allameh Tabatabai, Javadi Amoli, Motahhari) and female (Wadud, Barlas and Al-Habri).

### Method

In this study, the library method has been used.

### Results

One of the new arguments in the interpretation of religious texts is the effect of gender on understanding and interpretation. It is claimed that women analyze things based on their own specific knowledge and worldview and with regard to their unique needs that can never be adequately understood by men, which will lead to different results from the understanding of men. But, this study aims to pay attention to the of several men of the contemporary Shiite commentator to reflect what has happened during the "feminist interpretation" or, in other words, "feminist reading" refers to some Sunni interpretations and lacks the voices of Shiite commentators. This study comparatively investigates the opinions of two groups of commentators and the Qur'an researchers who can be claimed to be on either side of a spectrum. On one side of the spectrum are Allameh Tabatabai, Javadi Amoli, Motahhari, one of the great male Shiite commentators in Asia. And at the other side of the spectrum are Amina Wadud, a new African-American Muslim; Asma Barlas, an American-Pakistani writer; Azizah Hibri, a Lebanese- American philosopher; All of them are Muslim women who have chosen different fields to offer critical and alternative



approaches to Islamic gender geometry and the epistemological heritage of Islam. Despite the significant differences in the basic presuppositions and assumptions in religious thought and belief in a particular intellectual, cultural, social, and even political environment, the common ground of these two groups is the subject of women's rights in the Qur'an. Although men (the first group) are better known as commentators, philosophers, and religious scholars than advocates of women's rights, this article addresses this issue by basing their opinions on verses related to women in their commentary and other books; An issue that women (The second group) are seeking to prove it as women's rights advocates.

Obviously, what the second group interprets sees as gendered and feminine (and has made them prominent advocates of women's rights) is not new to the contemporary Iranian reader who has grown up in Shiite culture; But it can contradict the second group's claim that the interpretations made by men are entirely biased and consider women as inferior and second class. Among the many verses that have caused controversy over defending women's rights, the first paragraph of verse 34 of chapter An-Nisa, namely, "Men's guardianship over women," has been selected for consideration in this article. Despite claiming the influence of the commentator's gender in perceiving texts and despite considerable differences in ideological foundations, intellectual space, religious orientations, and commentators' gender, using the monotheistic paradigm, human identity, and attention to human virtues, both groups have reached similar results though with some bit of differences. From this exploration and comparison, it seems that the first group (men) of the famous contemporary Shiite commentators, with a serious dedication to interpreting the Qur'an based on the Qur'an itself, agrees with the women in the second group in explaining and interpreting the first part of verse 34 of chapter An-Nisa. The first group has chosen the Qur'an as the only necessary interpretive reference from the various interpretive sources, and even with their expertise in theological, philosophical, and hadith discussions, etc., they suffice with the Qur'an alone for interpretation. Despite strong Shiite religious affiliations, they do not equate the authority of hadith and tradition with the authority of revelation and the Qur'an, and prominently, they believe in the "self-sufficiency of the Qur'an" in interpretation and its precedence over the hadith in the interpretation of divine verses.

The second group is not among the commentators of the Qur'an in the conventional sense. Rather than being commentators of the Qur'an, they are defenders of women's rights based on the Qur'an. But shared components can be extracted from the perspective of the first and second groups in the interpretation and explanation of the verse. According to them, guardianship is the responsibility of women's affairs assigned to men in the family (Allameh Tabatabai extends guardianship to society).

This guardianship is only a responsibility for men and does imply any privilege so that they can rely on it to consider themselves superior to women and dominate them. Both groups reject such a reading of the verse that has led to men's Self-aggrandizement. They introduce Taqwa (piety) as the only criterion of virtue and superiority based on verses of the Holy Quran. They believe that men, consequently,

are responsible for managing their wives' lives so that they can fulfill a responsibility that is unique to them and that no man can perform (childbearing) it well. Guardianship refers to the virtue that God has bestowed on some men, and the word "some" in that verse rejects the generality of the superiority of all men over women. The guardianship factor that God has given to some men is merely financial superiority and alimony payment (on which everyone agrees). Among both groups, some believe that if a man is not able to manage his wife because of eligibility or payment of alimony, the man's guardianship over his wife will be questioned.

### **Discussion and Conclusion**

Since much of the existing interpretations have traditionally been written by Muslim men, the way they describe gender relationships and women's rights play a significant role. But from nearly three decades till now, there have been challenging discussions on the concept of "Islamic feminism" in scientific and academic circles, both in the West and in the Islamic world, and some Muslim women belonging to this movement are arguing for new evaluations of these traditional interpretations to promote the idea of equality between men and women from an Islamic point of view based on religious principles and support their arguments with evidence from the Qur'an.

Meanwhile, some pioneers of this idea have focused their work on re-reading the Qur'an as the most fundamental Islamic source, claiming that Muslim men have read the Qur'an from a patriarchal perspective, thereby incorporating gender inequality and patriarchy into the interpretation of the Qur'an. However, the authors claim that such a patriarchal view is not common among Shiite thinkers and commentators, and although gender can have an impact on reading a text, commitment to the basic Qur'anic principles and the centrality of the monotheistic paradigm will prevent biased interpretations.

Examining the first part of the interpretation of verse 34 of chapter An-Nisa, namely the men' guardianship over women, which is one of the most challenging verses of the Qur'an on women's rights, from two gender perspectives, male (Allameh Tabatabai, Javadi Amoli, Motahhari) and female (Wadood, Barlas and Al-Habri), despite the differences in intellectual and doctrinal origins and emergence context, give similar results, indicating non-biased perceptions by Shiite commentators. That guardianship is a limited and conditional virtue for men to fulfill family and social responsibilities in support of women's rights, which have a better effect on human life, and the meanings of superiority and domination over women are nothing more than misunderstandings.

### **Ethical considerations**

**Compliance with research ethics:** In conducting this comparison and comparison, fidelity, fairness and ethical considerations have been observed.

**Funding:** The present study was not sponsored by any institution.

**Authors' contribution:** The corresponding author is Matineh Sadat Mousavi, and the first author is Mehrdad Abbasi. The second author is Mahdi Mehrizi.

**Conflict of interest:** This research does not directly or indirectly conflict with any personal or organizational interests.



**Acknowledgments:** The authors would like to thank everyone who helped us with the research.

## References

- Abbasi M. & Moosavi M. (2015). A Feministic Re-reading of the Quran: Studying the views of Amina Wadud in Quran and Woman. *Women Studies*. 13, 123-146.. (text in Persian)[\[link\]](#)
- Al Hibri A. (2000). *An introduction to Muslim women's right*, In Webb G, *windowos of faith*, University Press. [\[link\]](#)
- Al Hibri A. (2006). *Divin Justic and Human Order an Islamic Perspective. (within the Humanity Before God)* Minneapolis, Fortess Press [\[link\]](#)
- Badreh, M. & Mousavi, M. (2017) ; The Comparison of Asma Barlas Qur'anic Hermeneutic with the Interpretive Theory of Allameh Tabatabaee with the Emphasis on Gender Issue; *Gender and Family Studies*, 5 (2), 65-93 (text in Persian) [\[link\]](#)
- Barlas, A. (2004). Amina Wadud's hermenutics of the Qur'an: women rereading sacred texts", in Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press in association with institute of Ismaili Studies, 97-123
- Barlas, A. (2002). "Believing women" in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Quran. Austin, Tex: University of Texas Press. [\[link\]](#)
- Hidayatullah, A. (2014). *Feminist Edges of the Qur'an*. Published to Oxford Scholarship Online.
- Wadud, A. (2004). 'Qur'an, Gender and Interpretive Possibilities', *HAWWA*, 2 (3): pp. 316-336.
- Wadud, A.; (2012). *Quran and woman*; Translated by Azam Pouya, Masoumeh Sahi, Tehran: Hikmat. (text in Persian)



## مقایسه خوانش زنانه با تفسیر مردانه پیرامون

### مسئله قوامیت در آیه ۳۴ سوره نساء

متینه السادات موسوی<sup>۱</sup>، مهرداد عباسی<sup>۲\*</sup>، مهدی مهریزی<sup>۳</sup>

#### اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۶

#### چکیده

از آنجاکه بخش اعظمی از تفاسیر موجود به طور سنتی توسط مردان مسلمان نوشته شده‌اند چگونگی توصیف روابط جنسیتی و حقوق زنان سهم قابل توجهی در آن دارد. اما از حدود سه دهه پیش به این سو، بحث‌هایی جدی درباره مفهوم «فمینیسم اسلامی» در محافل علمی و دانشگاهی، چه در غرب و چه در جهان اسلام مطرح شد و برخی زنان مسلمان منسوب به این جریان به منظور اندیشه برابری زن و مرد از نگاه اسلام مبتنی بر مبانی دینی در حال بحث برای ارزیابی‌های جدید از این تفاسیر سنتی هستند و از استدلال‌های خود با شواهدی از قرآن حمایت می‌کنند. در این میان، برخی از پیش‌گامان این اندیشه کار خود را با این ادعا که مردان مسلمان قرآن را از چشم‌اندازی مردسالارانه خوانش کرده‌اند و بدین‌وسیله نابرابری جنسیتی و پدرسالاری را وارد تفسیر قرآن کرده‌اند به بازخوانی متن قرآن به‌مثابه اساسی‌ترین منبع اسلامی تمرکز کرده‌اند. این در حالیست که نگارندگان مدعی‌اند در میان اندیشمندان و مفسران شیعی چنین حاکمیت دیدگاه مردسالارایشان ی عمومیت ندارد و اگرچه جنسیت می‌تواند در خوانش از متن مؤثر باشد؛ اما التزام به مبانی اصیل قرآنی و محوریت پارادایم توحیدی مانع از ارائه برداشت‌های جانبدارانه خواهد بود. بررسی فراز نخست تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء یعنی قوامیت مردان بر زنان که از چالش‌برانگیزترین آیات قرآن پیرامون حقوق زنان است، از دو منظر جنسیتی زنانه (دود، بارلاس و الحبری) و مردانه (علامه طباطبایی، جوادی‌آملی و مطهری) با وجود اختلاف در آبخورهای فکری، اعتقادی و فضای بروز و ظهور، نتایج مشابهی به‌دست‌می‌دهد که حاکی از برداشت‌های غیرجانبدارانه از سوی مفسران شیعی است. اینکه قوامیت برای مردان فضیلتی محدود و مشروط به‌منظور ایفای مسئولیت‌های خانوادگی و اجتماعی در حمایت از حقوق زنان است که تداوم حیات انسانی را به نحو بهتری دربردارد و معانی برتری و سیطره بر زنان سوءبرداشت‌هایی بیش نیست.

نوع مقاله: پژوهشی  
 اصیل

#### واژگان کلیدی

قرآن، قوامیت، فضل،  
 خوانش زنانه، تفسیر  
 سنتی

#### ارجاع به مقاله:

موسوی، متینه السادات؛ عباسی، مهرداد و مهریزی، مهدی. (۱۴۰۱). مقایسه خوانش زنانه با تفسیر مردانه پیرامون مسئله قوامیت در آیه ۳۴ سوره نساء. مطالعات زن و خانواده، ۱۰ (۲)، ۵۶-۷۶. DOI: 10.22051/jwfs.2022.37205.2739

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

<sup>۲\*</sup> استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

abbasimehrdad@yahoo.com

(نویسنده مسئول)

<sup>۳</sup> دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.



## ۱ - مقدمه

در دوران پیشامدرن، تولید تفسیر قرآنی مکتوب تلاش و امتیازی بود که متکلمان و مفسران بزرگ مسلمان بدان مبادرت می‌ورزیدند و این عمل عمدتاً از امتیازات مردانه محسوب می‌شد. اگرچه تاریخ صدر اسلام گویای حضور زنان و نقش مهم ایشان در انتقال احادیث پیامبر صل الله علیه و آله و سلم است که ابزاری اساسی برای تفسیر قرآن به شمار می‌رود، اما مشارکت زنان در تولید دانش دینی در دوره کلاسیک اسلام به طرز چشمگیری کاهش یافت.

این حاشیه‌نشینی و به‌طورکلی فضایی که تفسیرهای کلاسیک قرآنی در آن نوشته می‌شد فاقد صدای زنان بود. تا آنجا که برخی محققان مسلمان معاصر را بر آن داشت، قرآن را به‌عنوان متنی که به تحریم نگاه سلسله‌مراتبی در روابط جنسیتی می‌پردازد و برتری مردان بر زنان و تسلط بر زنان را مردود می‌شمرد، بخوانند. تفسیر توسط زنان در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ ظاهر شد. زمانی که اولین موج فمینیستی در میان کشورهای اسلامی ظهور کرد فعالان جنبش‌های حقوق زنان مبتنی بر مذهب شروع به استفاده از استدلال‌های مذهبی برای تبلیغ ادعاهای خود کردند. باین‌حال، این زنان به آموزش‌های رسمی مذهبی دسترسی نداشتند و بیشتر به استدلال دانشمندان مدرنیست (مرد)، اعتماد داشتند، و به‌ندرت بازخوانی نظام‌مند متون دینی را انجام می‌دادند.

در ربع آخر قرن بیستم زمینه تفسیر قرآنی برابری طلبانه جنسیتی شروع به ظهور کرد و در اواخر قرن بیستم در نقاط مختلف جهان قابل مشاهده بود. این پدیده به‌طورکلی با برچسب «فمینیسم اسلامی» تعریف شده است، اگرچه این اصطلاح بسیار مورد بحث و جدال است و حتی به‌صراحت توسط برخی از فعالان و محققان رد می‌شود، اما کم‌کم در بین محققان و قرآن‌پژوهانی که داعیه دفاع از حقوق زنان مبتنی بر مبانی اسلامی داشتند جای خود را باز کرد. از پیش‌گامان این عرصه می‌توان آمه دودو<sup>۱</sup>، اسما بارلاس<sup>۲</sup>، عزیزه الحبری<sup>۳</sup>، کیشیا علی و سعدیه شیخ را نام برد که با محوریت قرآن، سنت، فقه و حتی اخلاق و با تمرکز بر برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی در پی احقاق حق زنان مسلمان هستند. در این میان یکی از بحث‌های نوین در حوزه تفسیر متون دینی تأثیر جنسیت بر فهم و تفسیر است (مهریزی، ۱۳۸۵: ۳۵). ادعا این است که زنان بر پایه فهم و جهان‌بینی خاص خود و با عنایت به نیازهای ویژه زنان که فهم آن هیچگاه به‌طور صحیح برای مردان امکان‌پذیر نیست، به تحلیل مسائل می‌پردازند که منجر به نتایج متفاوت از برداشت مردان خواهد بود، اما آنچه در این پژوهش مدنظر است. توجه به آرا و نظرات چند تن از مردان مفسر شیعی هم‌عصر با این جریان است تا بازگوکننده این مهم باشد آنچه در جریان «تفسیر فمینیستی» یا به تعبیری «خوانش زنانه‌نگر» اتفاق افتاده ناظر به برخی

<sup>1</sup> Wadud

<sup>2</sup> Barlas

<sup>3</sup> AlHibri

تفاسیر اهل سنت و فاقد صدای مفسران شیعی است. این پژوهش به بررسی تطبیقی آرا و نظرات دو گروه از مفسران و قرآن‌پژوهانی می‌پردازد که می‌توان ادعا کرد در دو سوی یک طیف قرار دارند.

در یک‌سو علامه طباطبایی، جوادی‌آملی و مطهری از جرگه مفسران بزرگ شیعی مرد در قاره آسیا و در سوی دیگر خانم‌ها آمنه و دود نو مسلمان آفریقایی‌آمریکایی تبار، اسما بارلاس پاکستانی الاصل، عزیزه الحبری لبنانی الاصل زنان مسلمانی که برای ارائه رهیافت‌های انتقادی و جایگزین به هندسه جنسیتی اسلامی و میراث معرفتی اسلام ساحت‌های متفاوتی را انتخاب کرده‌اند. با وجود اختلافات عمیق در پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های مبنایی در اندیشه و اعتقاد دینی مذهبی در فضای فکری، فرهنگی و اجتماعی و حتی سیاسی خاص، وجه اشتراک اعضای هر دو گروه توجه به موضوع حقوق زن در قرآن است. هر چند آقایان (گروه اول) بیشتر به‌عنوان مفسر، فیلسوف و محقق دینی شناخته می‌شوند تا مدافع حقوق زن؛ اما این نوشتار با مبنا قرار دادن آراء ایشان در ذیل آیات مربوط به زن در تفسیر و کتب دیگرشان به این موضوع می‌پردازد، مسئله‌ای که خانم‌ها (گروه دوم) به‌عنوان مدافع حقوق زن در پی اثبات آن هستند. بدیهی است آنچه از نظر گروه دوم تفسیری جنسیتی و زنانه است (و آنان را به شخصیت برجسته مدافع حقوق زن بدل کرده) برای خواننده معاصر ایرانی و رشدیافته در فرهنگ شیعی مطلب چندان تازه‌ای نیست؛ اما می‌تواند ناقض این ادعای گروه دوم باشد که تفاسیر نوشته شده توسط مردان یکسره دارای سوگیری و جانبداری است و زنان را فرودست و درجه دو قلمداد می‌کنند (از بررسی آراء و نظرات غالب مفسران اهل سنت که در کتب تفسیری وارد شده، نظریه برتری مرد بر زن به خوبی قابل استنباط است که جایگاه طرح و بررسی آن در این نوشتار نیست). در میان آیات متعددی که در دفاع از حقوق زن موجب ایجاد بحث‌های متعددی شده فراز نخست آیه ۳۴ سوره نساء یعنی «قوامیت مردان بر زنان» برای طرح و بررسی در این نوشتار انتخاب شده است.

## ۲- قوامیت

مفسران درباره معنای لغوی و اصطلاحی قوامیت چندان اشتراک نظر ندارند. از نظر علامه طباطبایی کلمه (قوام) که در این آیه آمده از ماده قیام و به معنای اداره امر معاش است (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۳۴۱). جوادی آملی قوام را صبیغة مبالغه می‌داند به معنای کسی که به امور دیگران، خودش به‌تنهایی و بدون تکیه بر دیگری اقدام می‌کند و به تدبیر امور زن و برآوردن نیازهای او اشراف دارد، پس قوامون در این آیه به معنای شوهرانی است که در تدبیر امور و برطرف کردن نیازهای زن، اشراف دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۴۹). از مطهری درباره تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء مطلبی در دست نیست؛ اما از آرای او در خصوص حقوق زنان این‌طور فهمیده می‌شود که قوامیت را به معنای مدیریت منزل توسط مرد می‌داند.

پژوهشگران تفسیر فمینیستی برداشت‌های مشابهی از این تعبیر داشته‌اند. در نظر و دود تعبیر «قوامون علی» به نقش شوهر به‌عنوان نان‌آور خانواده اشاره دارد نه به محافظت مردان از زنان یا حکم‌فرمایی بر آنان. و دود در کتاب قرآن و زن لفظ قوامیت را در آیه ۳۴ سوره نساء (حمایت مردان از زنان) گزاره‌ای



آرمانی یا تجویزی می‌داند، اما در کتاب درون جهاد جنسیتی اصطلاح قوامیت را در این آیه چنین توضیح می‌دهد: «به رسمیت شناختن دینامیک نابرابر بین دو جنسیت زن و مرد». لغت قوام به شکل اسم فاعل آمده که نشان دهنده عاملیت و حضور است. مرد می‌تواند قوامیت را به انجام برساند» (ودود، ۲۰۰۴: ۲۳۹). الحبري که در مقالات و تألیفات متعددش درباره آیه ۳۴ سوره نساء بحث کرده، بازتفسیری مشابه، هر چند اندکی متفاوت با اشاره به ویژگی‌های آیه ارائه می‌کند. او بر این باور است که ترجمه کردن واژه قوامون بسیار دشوارست و ترجمه آن به «محافظ»، «سرپرست» و حامی ترجمه دقیقی نیست؛ زیرا به نوعی ضعف جسمی و عقلی زن را تداعی می‌کند و با دیگر آموزه‌های اسلامی سازگار نیست (الحبري ۲۰۰۶: ۲۱۷). به باور الحبري تناقضات موجود در تفسیر این کلمه ریشه در معنای نسبی آن دارد. ضمن آنکه در یک جامعه اقتدارگرا، روشن است که مفسرین معانی را از دیدگاه اقتدارگرایانه خود می‌بینند و قوامیت را جایگاهی مشاوره‌ای می‌داند که تحت شرایط خاصی مرد مجاز است همسرش را نصیحت کند (صرف نظر از آنکه او بخواهد بپذیرد) (هدایه الله، ۲۰۱۴: ۷۳).

بارلاس بطور صریح به بررسی معنای قوامیت نمی‌پردازد، اما از بررسی نظراتش اینطور بدست می‌آید که او قوامیت را به معنای «تأمین اقتصادی» می‌داند، او این ادعا را که برتری مردان بر زنان از این آیه گرفته شده، رد می‌کند و می‌گوید برای آیه ترجمه‌های مختلفی می‌توان لحاظ کرد (بارلاس، ۲۰۰۶: ۲۶۱).

### ۳- قلمرو قوامیت

صاحب‌نظران حوزه زنان درباره گستره قوامیت با یکدیگر اختلاف نظر دارند. بسیاری از فقیهان و مفسران ادله قوامیت را تنها ناظر به روابط درون خانواده می‌دانند و در مقابل، گروهی دیگر قوامیت مردان بر زنان را به روابط اجتماعی و اثبات انتساب برخی مناصب (نظیر قضاوت، اجتهاد، ...) برای مردان تسری می‌دهند.

علامه را می‌توان در جرگه کسانی دانست که با صراحت قائل به قوامیت مردان بر زنان در عرصه اجتماع است «از عمومیت علت به دست می‌آید حکمی که مبتنی بر آن علت است یعنی قیم بودن مردان بر زنان نیز عمومیت دارد، و منحصر به شوهر نسبت به همسر نیست و چنان نیست که مردان تنها بر همسر خود قیومیت داشته باشند، بلکه حکمی که جعل شده برای نوع مردان و بر نوع زنان است، البته در جهات عمومی که ارتباط با زندگی هر دو طایفه دارد، عامه مردان در آن جهات بر عامه زنان قیومیت دارند» بنابراین، اینکه فرمود: "الرَّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ"، اطلاقی تام دارد (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۵۴۴).

جوادی آملی در صدر تفسیر آیه رأی علامه را بیان کرده و سپس با طرح نظر خود مخالفت خود را با نظر ایشان مطرح می‌کند «لیکن باید گفت که این آیه برای بیان احکام مطلق مرد و زن نیست؛ بلکه با توجه به قرآن داخلی و خارجی، این آیه برای بیان احکام زن و شوهر است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸:



۵۵۰). او تعبیر «قوام» را گویای اهمیت و حساسیت موضوع قیمومیت شوهر بر همسر می‌داند. جوادی-آملی پس از اتمام بحث برداشت خود را از آیه به حوزه حکومت اینگونه تسری داده که «اگر چه مورد آیه مذکور خصوص خانواده است، اما بدلیل عمومیت تعلیل، رالحبری جامعه را نیز دربر می‌گیرد و به دلیل برتری تکوینی و طبیعی مرد باید والی جامعه باشد» (همان، ۵۵۴).

مطهری در پاسخ به این سؤال که آیا آیه قوامیت، دلالت دارد که مرد، هم در اجتماع مدنی و هم در اجتماع منزلی بر زن قوامیت دارد یا اختصاص دارد به اجتماع منزلی؟ این‌گونه پاسخ می‌دهد که این بستگی دارد به اینکه جمله بما فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ را به معنی «بما فضل الله الرجال علی النساء» معنا کنیم یا «بما فضل الله الرجال علی النساء فی بعض الامور و فضل الله النساء علی الرجال فی البعض الاخر» که اگر دومی را بگیریم، فقط با اجتماع منزلی تطبیق می‌شود (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۴۲). درنهایت پس از استدلال‌های متعدد قرآن بر آن است تا اثبات کند در اجتماع خانوادگی حکومت مرد بر زن طبیعی است و سؤال «چرا» غلط است و آیه فوق بیان حقیقت اجتماع طبیعی خانوادگی است و به همین دلیل ربطی به حکومت مردان بر زنان در اجتماع مدنی ندارد؛ بلکه ناظر به مسائل خانوادگی و روابط زوجین است و اسلام در محیط منزلی و خانوادگی، ریاست خانواده را به مرد داده است؛ اما به نظر می‌رسد گروه دوم یکسره قلمرو آیه را منحصر به حوزه خانواده و رابطه زوجین تفسیر کرده‌اند.

به اعتقاد ودود مقصود آیه تضمین مسئولیت‌پذیری متقابل و مساوی در خانواده است، اما نظر به تغییر بافت تاریخی روابط در خانواده‌ها، از جمله کم نبودن زنان سرپرست خانواده، این مقصود می‌بایست متناسب با این شرایط جدید در مورد زنان سرپرست بازخوانی شود؛ بنابراین ودود، با بافتمندسازی این آیه، با هر نوع خوانش مؤید تسلط و برتری مطلق مردان بر زنان مقابله می‌کند و در جستجوی خوانشی است که با تحولات شرایط اجتماعی تاریخی همخوانی داشته باشد. در دیدگاه ودود نقش جبرانی یک مرد در ارتباط با زنی که فرزند می‌آورد یک نقش ایدئال است: «در حالت ایدئال، هر چیزی که زن برای به انجام رساندن مسئولیت اولیه خود با آسودگی نیاز دارد باید در جامعه توسط مرد فراهم شود: این به معنای حمایت فیزیکی و رزق و روزی مادی است» همچنین می‌تواند چیزهای دیگری مثل حمایت اخلاقی یا معنوی هم باشد. اینجا ودود قوامیت را به‌عنوان یک نقش یا «مسئولیت» اجتماعی ایدئال توصیف می‌کند که متعلق به مردان است، هر چند او استدلال می‌کند که این نقش «نه بیولوژیکی و نه ذاتی است» (ودود، ۱۳۹۱: ۱۳۵).

الحبری نیز قوامیت را محدود به حوزه خانواده می‌داند. او معتقد است قرآن به نیازی پاسخ داده که در آن بافت زمانی وجود داشته، اما بر خود این شرایط صحه نگذاشته و در عین حال که چنین حمایتی را از زنان پیشنهاد می‌دهد، محدودیت‌های مهمی هم بر مردان به مثابه مصداق قوام در زمان نزول وحی وضع می‌کند که «محدودیتی برای امری رایج» خواهد بود (هدایه الله، ۲۰۱۴: ۷۳). درحالی‌که خوانش الحبری از این آیه، به‌عنوان آیه‌ای مشروط، شبیه ودود است، نکته بسیار جالب، درک او از بافت تاریخی -



ای است که نزول این آیه را لازم می‌کند: «چون قرآن در جامعه‌ای نازل شد که به غایت پدرسالار بود و آن روش را ادامه می‌داد، آیه درصدد است از زنان حمایتی مثبت داشته‌باشد. نزول وحی درباره تأمین مخارج، زنان را از فقر مالی نجات می‌داد.» بنابراین الحبري ادعای کند قرآن در این آیه مستقیماً بافت تاریخی زمان نزول وحی را می‌پذیرد و به آن اشاره می‌کند. بافتی که در آن زنان از لحاظ مالی بهره‌ای نداشتند و در جامعه مردسالار آن زمان در برابر فقر آسیب‌پذیر بودند. پس قرآن تضمینی ایجاد می‌کند تا زنانی که در این شرایط به سر می‌بردند، تأمین مالی شوند و از نظر اقتصادی امنیت داشته‌باشند (الحبري، ۲۰۰۰: ۶۴). گویا بارلاس از ابتدا مسئله قوامیت مردان بر زنان در جامعه را منتفی می‌دانسته؛ لذا درباره قلمرو قوامیت اظهار نظر نکرده و آنرا صرفاً در رابطه زوجین به منظور تأمین اقتصادی لحاظ کرده‌است (بارلاس، ۲۰۰۲: ۱۸۲).

#### ۴- عامل قوامیت

پس از قوامیت عبارت «فَضَّلَ اللهُ» در این آیه اهمیت بسیاری دارد که دلالت بر علت قوامیت دارد و گویای برتری است که خداوند اعطا کرده است؛ اما عامل این تفضیل در قرآن مسکوت گذاشته شده است؛ لذا غالب مفسران فرض را بر این گرفته‌اند که سخن از فضل مرد بر زن مطرح بوده‌است و در نتیجه به دنبال یافتن وجه تفضیل بوده‌اند و در این میان به اموری از قبیل قوه درک، کمال خلقت، علم، عقل، شجاعت، قوت بدن تا نبوت و امارت و خلافت و تفاوت در ارث، حق شهادت، جهاد، قضاء و حکومت توسعه داده‌اند و این مسئله باعث ایجاد چالش در میان مدافعان حقوق زنان گردیده‌است. به‌عنوان نمونه زمخشری که قوامیت را به معنای سیطره و تسلط بر زنان می‌داند علت این فضل را چنین ذکر می‌کند: «و قد ذکرنا فی فضل الرجال: العقل والحزم والقوه والکتابه والفروسیه والرمی و انّ منهم الانبیاء والعلماء و فیهم الامامه الکبری والصغری والجهاد والاذان والخطبه والاعتکاف و تکبیرات التشریق عند ای حنیفه والشهاده فی الحدود والقصاص و زیاده السهم والتعصیب فی المیراث والحماله والقسامه و الولایه فی النکاح والطلاق والرجعه و عدد الأزواج والیهم الانتساب و هم اصحاب اللّٰحی و العمانم...» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۰۶).

ابن کثیر در مورد بمافضل الله تنها به ذکر جمله‌ای اکتفا می‌کند و می‌گوید: «ای لان الرجال افضل من النساء والرجل خیر من المراه، و لهذا النبوه مختصه بالرجال و كذلك الملك الاعظم لقوله تعالی (صل الله علیه و آله و سلم) «لن یفلح قوم ولو امرهم امراه» (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۲۸۹) گویا او مرد بودن را برای برتری کافی دانسته و نیازی به استدلال بیشتر نمی‌بیند.

علامه پس از بیان استدلال‌های متعدد درباره تفاوت‌های زیستی و فیزیولوژیکی زن و مرد و برتری نسبی مردان از نظر جسمی می‌گوید «بِمَا فَضَّلَ اللهُ» آن زیادت‌هایی است که خدای تعالی به مردان داده، به حسب طاقتی که بر اعمال دشوار و امثال آن دارند، چون زندگی زنان یک زندگی احساسی و عاطفی است که اساس و سرمایه‌اش رقت و لطافت است. اگر مردان بر زنان برتری داده‌شده‌اند بخاطر

روح تعقل است که در مسئله ارث هم باعث تفاوت در امر ارث و در مسائلی نظیر آن می‌شود، لیکن منظور از این برتری، برتری واقعی نیست، بلکه منظور زیادتری سهم مرد از سهم زن است و اما برتری واقعی که به معنای کرامتی است که اسلام به آن عنایت دارد ملاکش تقوا است، در مرد باشد، مرد برتر است، در زن هم باشد، زن برتر از مرد خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۳۴۴). علامه طباطبایی قوامیت را همین زیادتر بودن روح تعقل مردان از زنان می‌داند نه زیادتر بودن زور بازوی مردان و صلابت و خشونت‌شان در جنگ و در همه شؤون زندگی که در مجتمع بشری آثاری عظیم در باب دفاع و جنگ و حفظ اموال و نیز در ثبات و سکینت در هنگام هجوم ناملایمات بر آن مترتب می‌گردد، آثاری که زندگی اجتماعی بدون آن تمام نمی‌شود و زنان به طبع نمی‌توانند چنین آثاری از خود نشان دهند (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۶۴).

جوادی‌آملی معتقد است حق بدون تکلیف امری نامأنوس است و میان حق و تکلیف ملازمه وجود دارد و انسان از آن جهت که انسان است دارای حقوق ثابتی است و جنسیت در آن دخالتی ندارد و این تفاوت حقوق میان زن و مرد که به ظاهر حاکی از امتیاز مرد بر زن است مربوط به جایگاهی است که هرکدام در آن قرار گرفته‌اند و این اختلاف برای تنويع وظيفه و عهده‌دار شدن هریک در کار مناسب خود است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴: ۳۰۷). بر مبنای این ملازمت خداوند به دو جهت قیم‌بودن به امور خانه را مانند توانایی، صلابت و مدیریت و دیگری عهده‌داری تمامی هزینه‌های اختصاصی زن و تأمین نیازهای منزل بر عهده شوهر گذاشته است. او در ادامه متذکر می‌شود «قوامیتی که خداوند برای مردان قرار داده مشروط به برتری و انفاق است. پس اگر مردی فاقد برتری بود یا توانایی تأمین زندگی زن را نداشت (یا نخواست) و به هر تقدیر به وظیفه‌اش عمل نکرد دیگر قیم نخواهد بود و ولایتش بر خانواده رخت برمی‌بندد و حتی اگر در خانه‌ای زن از نظر هوش و ادراک و قدرت تدبیر بر شوهرش برتری داشت دلیلی ندارد مرد فرمانروای خانواده باشد.» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸: ۵۴۷) جوادی‌آملی به جای برتری عقلی، توانایی و قدرت مدیریت را عامل قوامیت عنوان می‌کند، اما نگاه مطهری به عامل قوامیت با همه افراد مورد بحث ما تفاوت دارد. او قوامیت را مسئله‌ای طبیعی و غریزی برای مرد می‌داند. او معتقد است حکومت انتصابی مرد در خانواده و لزوم اطاعت زن از او و حق تأدیب زن برای مرد، در این نیست که قانون قراردادی به مرد امتیاز داده؛ بلکه در این است که همه اینها جنبه غریزی دارد و خود طبیعت اگر درست رهبری و هدایت شود حافظ و ضامن حسن اجرای اینهاست. آیه بیان حدود و حقوق يك اجتماع طبیعی و غریزی است (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۵۳).

او فراز بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ را به مجموع مزایایی که دو طرف دارند تعبیر می‌کند و اینکه مرد به حسب خلقت برای حکومت در خانواده ساخته شده نه زن. او لفظ «بعض» را در آیه معنادار می‌داند که به موجب آن بعضی نسبت به بعضی مزایایی دارند؛ یعنی زن دارای يك سلسله مزایاست و مرد دارای يك مزایای دیگر؛ وقتی مجموع مزایا را حساب کنیم زن برای مروتوسیت در محیط خانوادگی مناسب‌تر است.



یعنی احساسات زوجین نسبت به یکدیگر نوعی احساسات است که در روابط زوجیت، زن مرئوسیت مرد را می‌پذیرد کما اینکه مرد هم نوع دیگر از تسلط زن را بر خودش می‌پذیرد که بحث حکومت زن بر قلب مرد است. حکومت مرد در داخل خانواده منوط به دو امرست یکی صلاحیت مرد دیگر انفاق مرد و در نهایت اینکه نمی‌شود گفت این آیه می‌خواهد بگوید در مطلق شئون زندگی همیشه مردان باید بر زنان حکومت کنند. در محیط اجتماع، مرد بر مجموع مردان و زنانی حکومت می‌کند نه مرد بر زن یا زن بر مرد و لذا از آیه حکومت مردان بر زنان استخراج نمی‌شود (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۴۶).

دیدگاه گروه دوم درباره قوامیت تا حدود زیادی به تفسیر گروه اول شباهت دارد. ودود به جای آنکه این آیه را جهان‌شمول بداند، آن را به‌عنوان آیه‌ای خاص محدود کرده و از این طریق خوانشی جایگزین ارائه می‌کند. بر اساس آنچه وی می‌گوید این آیه وضعیت اقتصادی-اجتماعی معینی را توصیف می‌کند که در آن شوهر مسئول تأمین اقتصادی زن و فرزند است، اما تنها تحت شرایطی معین: اول آنکه او یکی از مردانی باشد که خداوند او را در موضوع ارث اقتصادی برتری داده (فَضَّلَ)، دوم آن که او با درآمد خویش از زن و فرزندش حمایت مالی کند (ودود، ۱۳۹۱: ۱۳۲). به نظر او شرط نخست این است که مرد باید از نوع خاصی از برتری (تفضیل) توسط خداوند بهره‌مند باشد. ودود این برتری را به مسأله ارث مرتبط می‌کند. «لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ حَظِّ الْأُنثَى» (۴:۱۱) یعنی، شرط اول برای قوامیت مرد این است که او از این ارث دو برابر بهره برده است. شرط دوم برای قوامیت مرد آن است که تأمین‌کننده مخارج زندگی خانواده باشد. اگر هر کدام از این شرایط محقق نشود، مرد قوام مالی خانواده‌اش نیست. ودود استدلال دیگری پیرامون آیه بیان می‌کند مبنی بر این که نباید این آیه را به شکل گزاره‌ای مطلق و بدون قید و شرط درباره همه مردان و همه زنان خواند. او اشاره می‌کند که این آیه «نمی‌گوید ایشان (جمع مذکر) بر ایشان (جمع مؤنث) برتری دارند؛ بلکه می‌گوید بعضی از آنان بر بعضی دیگر برتری دارند.» (همان، ۱۳۳) از نظر او این تأکید ظریف آیه نشانه دیگری است که آن را خاص و معین می‌کند. به اعتقاد ودود مقصود آیه تضمین مسئولیت‌پذیری متقابل و مساوی در خانواده است، اما نظر به تغییر بافت تاریخی روابط در خانواده‌ها، از جمله کم نبودن زنان سرپرست خانوار، این مقصود می‌بایست متناسب با این شرایط جدید بازخوانی شود و به‌عنوان مسئولیتی مشترک گسترش یابد؛ بنابراین ودود، با بافتمندسازی این آیه، با هر نوع خوانش مؤید تسلط و برتری مطلق مردان بر زنان مقابله می‌کند و در جستجوی خوانشی است که با تحولات شرایط اجتماعی-تاریخی همخوانی داشته‌باشد.

بارلاس، ودود و دیگر پژوهشگران تفسیر فمینیستی بارها و بارها اظهار داشته‌اند که قرآن تفاوت‌های جنسیتی بین زنان و مردان را به رسمیت می‌شناسد، اما همچنان با مردان و زنان به شکل برابر رفتار می‌کند. طبق اظهارات بارلاس، قرآن تفاوت‌های جنسیتی را تأیید می‌کند، اما «تبعیض» جنسیتی را ترویج نمی‌کند. نقطه قوت این استدلال مبنی بر این ایده است که رفتار مشابه با زنان و مردان منجر به بی‌عدالتی می‌شود زیرا نمی‌تواند تفاوت‌های مهم بین ایشان را که نیاز به رفتارهای متفاوت دارد، به حساب بیاورد

(بارلاس، ۲۰۰۲: ۱۶۵). بارلاس استدلال می‌کند که در تعریف این آیه از قوامیت «تأمین زنان از منابع اقتصادی بر عهده مردان گذاشته شده است» که در آن «برتری» یافته‌اند، پس طبق آیه، «وظیفه نان‌آوری» خانواده بر عهده مردانی است که شرایط اقتصادی لازم را دارند. هر چند او ادعا می‌کند که نقش نان‌آوری مرد را «رئیس خانواده» نمی‌کند (همان، ۱۸۷).

در خوانش الحبري، عبارت پیچیده آیه قوامون، به لحاظ ساختاری با دیگر آیات متفاوت است؛ زیرا در این آیه، پس از عبارت اولیه «مردان بر زنان قوام‌اند» بی‌درنگ توضیحی آمده که به‌عنوان محدود کننده این عبارت ظاهراً عام عمل می‌کند و لفظ «بما» علت و یا شرایطی را بیان می‌کند که آن عام را تخصیص می‌زند. از نظر او برخلاف خوانش ودود، شرط اول قوامیت به موضوع ارث ربطی ندارد. اما طبق شرط دوم مرد باید تأمین‌کننده اقتصادی خانواده باشد، شرط اول این است که «مرد باید ویژگی‌هایی همچون هوشمندی اقتصادی، اطلاعات تخصصی و ... داشته باشد که زن برای رسیدن به تصمیم به ایشان نیاز دارد ولی (در آن زمان) فاقدشان است.» پس چنانچه مرد این «برتری» (تفضیل) خدا داده در علم و تخصص را نداشت، قوامیت خانواده‌اش برعهده او نیست. به دلیل سیاق شرطی آیه، مردان بر زنانی که از لحاظ مالی مستقل هستند، قوامیت ندارند، همچنین مردان کم‌بهره از دانش نیز بر زنان تحصیل‌کرده قوامیت ندارند (الحبري، ۱۹۹۷: ۳۲).

#### ۵- قوامیت؛ فضیلت یا مسئولیت؟

شاید بتوان ادعا کرد چالش اصلی در آیه ۳۴ سوره نساء بحث بر سر این موضوع است که قوامیتی که خداوند به مردان واگذار کرده برای ایشان مسئولیت به همراه داشته یا فضیلت؟ آنچه از تفاسیر سنتی بدست می‌آید اینست که مردان قوامیت را برای خود فضیلتی الهی می‌دانند که موجب برتری‌شان بر زنان گردیده و لذا در خانواده و جامعه از حقوق ویژه‌ای برخوردار گردیده‌اند، اما بررسی آراء دو گروه از خانم‌ها و آقایان حاکی از تشابه در نوع نگاه به جایگاه قوامیت است.

علامه طباطبایی پس از لزوم وجود هر دو جنس زن و مرد برای تداوم حیات بشری با استناد به آیه «وَ لَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰی بَعْضٍ...» (۴:۳۲) متذکر می‌شود که برای هیچ یک از زن و مرد در انجام نقش‌های فردی و اجتماعی برتری وجود ندارد و آیه مذکور به خوبی تبیین‌کننده آن است که اعمالی که هر يك از زن و مرد به اجتماع خود هدیه می‌دهد باعث آن می‌شود که به فضلی از خدا اختصاص یابد، بعضی از فضل‌های خدای تعالی فضل اختصاصی به یکی از این دو طائفه است، بعضی مختص به مردان و بعضی دیگر مختص به زنان است (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۴۱۰).

جوادی‌آملی قبل از پرداختن به اصل مناقشه به تبیین سرّ تفاوت بین زن و مرد می‌پردازد و بطور مبسوط تبیین می‌کند آنچه که در قرآن راجع به تفاوت موجود بیان شده این است که: اولاً باید زندگی به احسن وجه اداره شود و ثانیاً تا متغیر متقابل بین موجودات محقق‌شود و هماهنگی بین آحاد و طبقات



متفاوت ایجاد نگردد، نظام به احسن وجه اداره نمی‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۷۶: ۳۹۰-۳۸۱). او پس از طرح این مقدمه به این نکته توجه می‌کند که زن در برابر مرد و مرد در مقابل زن به‌عنوان دو صنف مطرح است و مرد هرگز قوام و قیّم زن نیست و زن هم تحت قیّمومیت مرد نیست؛ بلکه قیّمومیت مربوط به موردی است که زن در مقابل شوهر و شوهر در مقابل زن باشد و قوام بودن در اینجا نشانه کمال و تقرب الی الله نیست این مدیریت فخر معنوی نیست؛ بلکه مسئولیت اجرایی است (همان، ۳۹۱-۳۹۵).

جوادی‌آملی نیز با استناد به آیات قرآن معیار فضیلت و کمال انسانی را تقوا می‌داند که جنسیت در آن نقش ندارد و مدیریت خانواده و جامعه را وظیفه و مسئولیتی اجرایی برمی‌شمرد که هرگز دلیل فضیلت و قرب به خداوند نیست مگر اینکه در راستای تعبد انجام شود که در این صورت بین فعالیت در عرصه اجتماع و امور منزل تفاوتی نخواهد بود. به نظر می‌رسد مسئله فضیلت بودن قوامیت از دیدگاه مطهری منتفی بوده و در مقابل، او قوامیت را برای مردان مسئولیتی می‌داند که خداوند برای صلاح خانواده و رفاه حال زن برای مرد مقرر کرده است. او معتقد است اگرچه زن استقلال اقتصادی دارد، [علت] مکفی المونه شدن زن و اینکه مرد پول درآورد و لذت خرج کردن آن را زن ببرد این است که زن در مقابل رنج‌های زایمان و حمل و شیردادن و عادت ماهانه اولاً باید مخارجش جبران شود ثانیاً هراندازه که زن فارغ‌البال‌تر باشد و از مشکلات اقتصادی به دور باشد، شادابتر و آسوده‌خاطرتر است و این جهت هم به نفع مرد است و هم به نفع فرزندان. به همان نسبت که استقلال اقتصادی و آزادی اقتصادی مطلوب است، مسئولیت اقتصادی خردکننده است (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۴۱).

محققان تفسیر فمینیستی معنای بخش نخست آیه ۳۴ سوره نساء را به طور کلی چنین درک می‌کنند: «مردان قوام زنانند به دلیل لطفی که خداوند به برخی مردان در مقابل دیگران کرده است و به دلیل آنچه مردان از دارایی‌شان برای زنان فراهم می‌کنند.» این مفسران تمایل دارند «قوامون» را به‌عنوان «مشاوران» یا «تأمین‌کنندگان» تعبیرکنند. ایشان با این عبارت قرآن، درباره نقش‌های مشورتی/تأمین بعضی مردان در مقابل بعضی زنان، به شکل عبارتی مشروط، خاص و محدود برخورد می‌کنند. علاوه بر این استراتژی‌های درون‌متنی را در تفسیر آیه به کار می‌گیرند. ویژگی خاص برخی خوانش‌های زنانه درباره قوامیت، این بحث است که قوامیت برای مردان بیش‌تر یک مسئولیت است تا امتیاز. این موضوع در اظهارات ودود و الحبری آمده است؛ الحبری یکجا صراحتاً به نقش قوامیت به‌عنوان یک «تکلیف» (وظیفه) بیش از «تشریف» (امتیاز) اشاره می‌کند (هدایه الله، ۲۰۱۴: ۱۵۷). ودود نیز معتقد است مسئله مهم موازنه حقوق و مسئولیت‌هاست و اینکه خداوند به هیچ‌وجه نمی‌خواهد به کسی ستم کند پس از آنجا که مسئولیت خطیر استمرار نسل با زن است قرآن قوامیت را مسئولیت مرد می‌داند تا بار اضافی بر زن تحمیل نشود و مسئولیت توان‌فرسای اولیه او را به مخاطره نیندازد و در نهایت ودود این مسئولیت را گونه‌ای از تحقق خلافت الهی روی زمین می‌داند که نباید صرفاً به قوامیت مادی محدود شود و باید در ابعاد روحی، اخلاقی، فکری و روانی نیز اعمال شود (ودود، ۱۳۹۱: ۱۳۱).

ودود قوامون را نقش بالقوه‌ای برای مرد تعریف می‌کند که می‌تواند به او فرصت مشارکت در فرآیند پرورش فرزند را بدهد؛ با در نظر گرفتن این نکته که او سختی‌های جسمی مربوط به بارداری، زایمان، یا مراقبت از فرزند را که بر عهده زن است، تحمل نمی‌کند. در نتیجه، با ایفای نقش قوامیت می‌تواند غیر مستقیم در فرآیند پرورش فرزند شرکت داشته باشد، از شریک مؤنث خود حمایت کند و زحمات‌های جسمی او را جبران نماید.

از نظر ودود، این برداشت از قوامیت مرد در راستای نگاه کلی قرآن نسبت به عدالت در روابط انسانی است. به عقیده ودود: «برای توازن و عدالت در خلقت و پرهیز از ظلم، مرد هم باید مسئولیتی به همان اندازه مهم برای بقای نژاد بشر داشته باشد.» (همان، ۷۳) علاوه بر این، الحبری و بارلاس اشاره می‌کنند که هر برداشتی از نقش قوامیت مرد در آیه ۳۴ سوره نساء که بر مبنای برتری و سلطه فکری و اخلاقی مردان بر زنان باشد با آیه ۷۱ سوره توبه که در آن قرآن زنان و مردان را اولیای متقابل (محافظان) یکدیگر می‌داند، در تناقض است. بنابراین، تفاسیری که آیه ۳۴ سوره نساء را این طور می‌فهمند که «شوهر حاکم و قانون-گذار زنش است، یا دست کم رئیس خانواده است» (و از این فهم برای پشتیبانی از ادعای برتری مطلق مردان بر زنان استفاده می‌کنند) تفاسیری ناقص‌اند؛ چرا که با قرآن به‌عنوان متنی با سازگاری درونی برخوردار نمی‌کنند. به عقیده بارلاس، چنین برداشتی «این مسئله را نادیده می‌گیرد که قرآن زنان و مردان را حامی متقابل یکدیگر می‌خواند، در صورتی که اگر مردان در حقیقت بر زنان برتری داشته باشند و اداره‌کننده آنان باشند حمایت متقابل نمی‌تواند اتفاق بیفتد.» (بارلاس، ۲۰۰۲: ۱۸۶)

## ۶- بررسی و تحلیل

هیچ تفسیری در خلأ نوشته نمی‌شود و مفسر نمی‌تواند فارغ از دانش نسبت به افکار و تا حدی عصر و فضا و شبهات و مسائل روز به تبیین و تفسیر کتابی مشغول باشد که مدعی است برای همه عصرها و نسل‌ها و بطور کل برای زندگی انسان است، پس می‌توان بازتاب همه این امور را در بررسی دقیقی از وجوه مختلف کشف و استخراج کرد.

از این بررسی و مقایسه این‌گونه به نظر می‌آید که گروه اول (آقایان علامه طباطبایی، جوادی آملی و مطهری) مفسرین صاحب‌نام شیعی دوران معاصر با اهتمام جدی به تفسیر قرآن بر مبنای خود قرآن در تبیین و تفسیر فراز نخست آیه ۳۴ سوره نساء با خانم‌ها (ودود، بارلاس، الحبری) در گروه دوم همداستان هستند. (اگرچه از نظر تقدم و تأخر زمانی گروه اول مدت‌ها پیش به این امر پرداخته‌اند، این نتیجه‌گیری صرفاً برای کشف اشتراکات و افتراقات است.)

گروه اول از میان منابع متعدد تفسیری قرآن را به‌عنوان تنها مرجع لازم تفسیری گزیده‌اند و حتی با وجود تخصص و تبحر در بحث‌های کلامی و فلسفی و حدیثی و... برای تفسیر تنها به قرآن بسنده می‌کنند و با وجود تعلقات مذهبی شدید شیعی، اما مرجعیت حدیث و سنت را برابر با مرجعیت وحی



و کلام الهی نمی‌دانند و به طریقی برجسته و بارز قائل به «خودبسندهی قرآن» در تفسیر و تقدم آن بر حدیث در تفسیر آیات الهیهستند که این نظریه و روش تفسیری را منتج از ساختار کلی متقن و عقلانی قرآن می‌دانند و اینکه آیاتش انسجامی کامل و پیوسته دارد و از هر اختلاف و تناقضی مبرا است. ایشان برای حدیث کاربست‌های دیگری در تفسیر برمی‌شمرند. گروه دوم به معنای متعارف و مرسوم آن در جرگه مفسرین قرآن قرار ندارند و بیش از این که مفسر باشند خواهان دفاع از حقوق زنان بر مبنای قرآن هستند، اما می‌توان مؤلفه‌های مشترکی را از منظر گروه اول و گروه دوم در تفسیر و تبیین آیه مذکور استخراج کرد. از آنجا که هر نظریه‌ای متأثر از تفکر هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه صاحب آن است شاید لازم است برای دستیابی به دیدگاه این دو گروه درباره قوامیت در قرآن ابتدا نگاه هستی‌شناسی و انسان‌شناسانه ایشان را در قرآن مورد بازبینی قرار دهیم. از نگاه هستی‌شناختی، هر دو گروه جهان را در پرتو وجود خداوند می‌بینند و توحید را یکی از محوری‌ترین مبانی معرفتی قرآن می‌شناسند که همه چیز تحت الشعاع آن قرار دارد و از مهمترین مبانی توحیدی فراجنسیتی دانستن خداوند است. علامه در ذیل تفسیر آیاتی نشان می‌دهد که خدا در کنار ردّ هرگونه شبهه جنسیت از خودش رفتار زشت اعراب با دختران را نکوهش می‌کند و جنسیت نداشتن خداوند را ذیل ویژگی توحید توضیح می‌دهد. از همین منظر دین توحیدی، یگانه سنتی است که مولویت و سیادت را منحصر در خدای سبحان می‌داند، و بین قوی و ضعیف، متقدم و متأخر، کبیر و صغیر، سفید و سیاه و مرد و زن مساوات برقرار نموده است (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۲۱۱).

استفاده مفسران خوانش زنانه از طرحواره توحیدی نسبت به استفاده‌شان از دیگر استراتژی‌های متنی نشان از حرکتی تازه و نوآورانه دارد، چرا که طرحواره توحیدی اغلب برای بیان رابطه کلی میان انسان و وحی الهی استفاده می‌شد و بسیار کمتر برای هر نوع مداخله مستقیم و جهت‌دار در فهم آیات و واژگان ویژه قرآنی به کار می‌رفت، اما گروه دوم طرحواره توحیدی را به کار می‌گیرند تا ثابت‌کنند تعیین مردان به‌عنوان مافوق زنان یا نسبت دادن مردانگی به خداوند حقیقتاً شرک است و تنها تمایزی که بین انسایشان وجود دارد براساس تقواست نه براساس مشخصه‌های ظاهری مثل نژاد، جنس و طبقه. به علاوه تشخیص و قضاوت در مورد درجات متفاوت تقوای انسایشان هم فقط برعهده خداوند است؛ تفاوت افراد در درجات تقوا موضوعی بیرونی نیست که انسایشان بتوانند در مورد همدیگر قضاوت کنند. پس حق ارزیابی تفاوت‌های بین انسایشان فقط و فقط به خداوند تعلق دارد. الحبرری جهان‌بینی قرآنی را مجموعه‌ای از عقاید منسجم می‌داند که با توحید آغاز می‌گردد و همه آموزه‌های قرآنی از خلقت موجودات و ماهیت جهان هستی تا اخلاق، روابط اجتماعی و تجاری را شکل می‌دهد (الحبرری، ۲۰۰۶: ۲۳۸). و دود معتقد است در تمام قرآن غلبه یک گروه (جنس) بر گروه (جنس) دیگر و بهتر بودن آن نوعی منطق شیطانی است (قاسمیور، ۱۳۷۹: ۹۰).



تصور درباره چگونگی آفرینش زن و برابری مرد و زن در آفرینش از مهمترین مبانی محسوب می‌شود. از نگاه علامه، «انسان» توصیفی است که هم برای زن بکار برده شده و هم برای مرد که در حقیقت خلقت با یکدیگر برابرند و از این حیث هیچ فرقی با یکدیگر ندارند و علاوه براین بخاطر خلقت از مبدا واحد برتری برای جنسیتی بر جنس دیگر وجود ندارد الا به میزان تقوا. او در ذیل آیات مربوط به خلقت انسان و مقام خلیفه‌اللهی، برخوردار از موهبت‌ها بویژه هدایت الهی، وجود صفات انسانی، برابری در عمل، حساسی، جزا و در نهایت قرب الی الله تمایزی بین زن و مرد نمی‌بیند و جنس انسان را در همه این امور مشترک می‌داند و هیچ برتری برای یکی بر دیگری به واسطه جنسیت قائل نیست (بدره و موسوی، ۱۳۹۶: ۸۸).

جوادی‌آملی معتقد است غربی‌ها که منادیان تساوی حقوق زن و مرد هستند، آن دو را دو نوع از یک حقیقت به نام انسان می‌دانند و انسان را جز پیکره مادی چیز دیگری نمی‌نگرند؛ ولی بر اساس تعلیمات دینی که عقل هم مؤید آن است ذکورت و انوئت، صنف انسان است نه فصل او؛ و جزء ذات او نیست؛ بلکه حقیقت انسان غیر از پیکر مادی اوست و بحث از تساوی حقوق زن یا عدم آن در حقیقت انسان راه ندارد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸: ۲۷۲) علامه به برخی از این تمایزات بین زن و مرد اشاره می‌کند و می‌گوید: «در اسلام زن در تمامی احکام عبادی و حقوق اجتماعی شریک مرد است و نیز مانند مردان می‌تواند مستقل باشد و هیچ فرقی با مردان ندارد (نه در ارث، نه در کسب، نه در انجام معاملات، نه در تعلیم و تربیت، نه در به دست آوردن حقی که از او سلب شده و نه احکام دیگر) مگر تنها در مواردی که طبیعت او اینگونه اقتضا می‌کند که با مرد فرق داشته باشد.» (همان، ۴۱۱/۲) او تفاوت‌های جنسیتی بین زن و مرد را ناشی از ویژگی‌های طبیعی ایشان ذکر می‌کند: «از آنجاکه جسم زن لطیف‌تر و نرم‌تر، و جسم مرد خشن‌تر و محکم‌تر باشد و احساسات لطیف از قبیل دوستی و رقت قلب و میل به جمال و زینت بر زن غالب‌تر و بیشتر از مرد باشد و در مقابل نیروی تعقل بر مرد غالب‌تر از زن باشد، پس حیات زن حیاتی احساسی است، هم چنان که حیات مرد حیاتی تعقلی است.» (همان، ۲۱۴) که این اختلافات زیستی خلقی در توضیح احکام و مسئولیت‌های دو صنف توسط شارع تأثیرگذار بوده و به هر کدام متناسب با شرایط خود وظایفی محول کرده است: «و به خاطر همین اختلافی که در زن و مرد هست اسلام در وظائف و تکالیف عمومی و اجتماعی که قوامش با یکی از این دو چیز یعنی تعقل و احساس است، بین زن و مرد فرق گذاشته، آنچه ارتباطش به تعقل بیشتر از احساس است (از قبیل ولایت و قضا و جنگ) را مختص به مردان کرده و آنچه از وظائف که ارتباطش بیشتر با احساس است تا تعقل مختص به زنان کرده مانند پرورش اولاد و تربیت او و تدبیر منزل و امثال آن، آن گاه مشقت بیشتر وظائف مرد را از این راه جبران کرده که: سهم ارث او را دو برابر سهم ارث زن قرار داده است.» (همان، ۴۱۵) اگرچه هدف تفسیر و دود ایجاد مبنایی قرآنی برای برابری جنسیتی در اسلام است، او به خوانندگان یادآوری می‌کند که معناهای متفاوتی از «برابر» و «برابری» وجود دارد.



او آن دسته از نظریه‌های برابری را که می‌گویند زنان و مردان عین یکدیگرند رد می‌کند. همچنین نظریه‌هایی را که می‌گویند زن و مرد با یکدیگر برابر نیستند چون از نظر بیولوژیکی متفاوت‌اند نمی‌پذیرد. چنانکه او پیوسته تأکید می‌کند، قرآن آفرینش، خلافت، اخلاق یا شخصیت انسان را در جنسیت قرار نداده است؛ بلکه در مقابل، بر انسانیت برابر زن و مرد تأکید دارد و از عشق، احترام، و مراقبت متقابل آنان حمایت می‌کند. همین اصول - موجود در کلیت تعالیم قرآن - است که به اعتقاد دود، موجب می‌شود که قرآن همچنان با زندگی زنان (و مردان) مسلمان امروز ارتباط برقرار کند (عباسی و موسوی، ۱۳۹۲: ۳۱). دود معتقد است قرآن از مقوله جنسیت حتی برای تمایزگذاری میان اناسایشان استفاده نمی‌کند، چه رسد به اینکه آن را برای تبعیض علیه زنان یکاگرید. درحقیقت قرآن نه تنها نظریه تفاوت-گذاری جنسیتی را تعلیم نمی‌دهد؛ بلکه عقیده برابرهستی شناختی جنسیت‌ها را می‌آموزد که بر اساس برابری نه بر مبنای تفاوت‌گذاری و درجه‌بندی است (عباسی و موسوی، ۱۳۹۴: ۱۳۹).

از نظر گروه اول برخی از فضایل فراجنسیتی است و اختصاصی به صنف خاصی ندارد و به عامل آن مربوط است و هر کدام به فراخور عملی که انجام داده‌اند نتیجه آن را دریافت خواهند کرد. او با توجه به اصل عدالت‌محوری در قرآن معتقد است خداوند به هیچ‌کس ذره‌ای ظلم نمی‌کند و این تفاوت‌ها و تمایزات حاکم بر عالم حکمت‌هایی دارد که فهم برخی از آن در طی زمان برای انسان مکشوف شده و بسیاری از آن همچنان برای انسان مستور است. زنانی که در دسته دوم قرار می‌گیرند معتقدند قرآن از عدالت برای زنان به‌عنوان بخشی از حرکت عمومی - اش به سمت عدالت برای همه بشریت، حمایت می‌کند. چرا که قرآن در کل «توجه عمیقی به آزاد کردن انسان - زنان هم به اندازه مردان - از بند اسارت دارد: از بند سنت‌گرایی و اقتدارگرایی (مذهبی، سیاسی، اقتصادی، یا هر نوع دیگر)، قبیله‌گرایی، نژادپرستی، تبعیض جنسیتی، برده‌داری یا هر چیز دیگری که انسان را از تحقق دیدگاه قرآن درباره سرنوشت بشر باز می‌دارد و دور می‌کند» (هدایه الله، ۲۰۱۴: ۹۷). از دیدگاه الحبري عدل در جامعه از طریق تساوی ظهور یافته و از طریق استدلال توحیدی اثبات می‌گردد، در مقابل استدلال شیطانی که مبتنی بر برتری بوده و ناشی از تکبر و نخوت است؛ زیرا خداوند همه را از یک «نفس» واحد آفریده و تفاضل میان ایشان صرفاً با تقوا حاصل می‌شود (الحبري، ۲۰۰۶: ۲۷۴).

## ۷- بحث و نتیجه‌گیری

فراز نخست آیه ۳۴ سوره نساء، یکی از چالش برانگیزترین آیات مربوط به حقوق زن بحث بر سر قوامیت مردان بر زنان است که در این نوشتار آراء برخی از مفسرین و محققین قرآن‌پژوه در دو گروه آقایان (علامه طباطبایی، جوادی‌آملی، مطهری) و خانم‌ها (ودود، بارلاس، الحبري) از دو منظر جنسیتی (مردانه و زنانه) مورد بحث و بررسی قرار گرفت. با وجود ادعای تأثیر جنسیت فهمنده و مفسر در برداشت از متون و علی‌رغم وجود اختلافات عمیق در مبانی عقیدتی، فضای فکری، گرایش‌های مذهبی و نیز جنسیت مفسرین اما استفاده از الگوی توحیدی، هویت‌شناسی انسان و توجه به فضایل انسانی هر دو

گروه با اندکی اختلاف به نتایج مشترک و مشابهی رسیده‌اند. قوامیت از نظر ایشان عهده‌داری امور زنان است که به مردان در حوزه خانواده واگذار شده است (علامه قوامیت را به گستره اجتماع تسری می‌دهند). این قوامیت برای مردان صرفاً مسئولیت است و هیچ امتیازی برای آنان به دنبال ندارد تا بتوانند با تمسک به آن خود را برتر از زنان بدانند و بر آنان سیطره پیدا کنند هر دو گروه چنین خوانشی از آیه را که منجر به خودبرتری مردان شده‌باشد مردود می‌شمرند و با استناد به آیات قرآن تقوا را تنها ملاک فضیلت و برتری معرفی می‌کنند. ایشان معتقدند مردان به تبع این قوامیت مسئول اداره زندگی همسرانشان هستند تا بتوانند مسئولیتی را که ویژه آنان است و هیچ مردی نمی‌تواند از عهده انجامش برآید (فرزندآوری) به‌خوبی ایفا کنند.

قوامیت به دنبال فضیلتی است که خداوند به برخی مردان اعطا کرده و لفظ بعض در آیه عمومیت برتری همه مردان بر همه زنان را نقض می‌کند. عامل قوامیت که خداوند به برخی مردان داده صرف برتری مادی است (اگرچه در بین افراد دو گروه اشتراک نظر کمی در اینباره وجود دارد از جمله عقل، توانایی جسمی، اصلحیت، توانایی اداره امور) و دیگر پرداخت نفقه (که همگی بر آن اتفاق نظر دارند) در میان هر دو گروه افرادی قائل به این نظرند که اگر مردی توان اداره همسر را بخاطر اصلحیت یا پرداخت نفقه نداشت بحث قوامیت مرد بر همسرش زیر سوال خواهد رفت. درنهایت می‌توان ادعا کرد خوانش زنانه و تفسیر مردانه این دو گروه از قوامیت، اما با وجود برخی اختلافات دارای نقاط مشترک متعددی است که حاکی از برداشتی مبتنی بر مبانی مشترک و نگاهی دغدغه‌مند و منصفانه دارد.

### ملاحظات اخلاقی

در انجام این بررسی و مقایسه رعایت امانت، انصاف و ملاحظات اخلاقی شده است. **حمایت مالی:** پژوهش حاضر تحت هیچگونه حمایت مالی قرار ندارد. **سهم نویسندگان:** نویسنده متینه السادات موسوی مطالعه، ترجمه و فیش‌برداری‌های پژوهش را به عهده داشته است و دکتر مهرداد عباسی و دکتر مهدی مهریزی در هدایت موضوع، روند مطالعه و نتیجه‌گیری نظارت و همکاری داشته‌اند.

**تضاد منافع:** این پژوهش به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم با منافع تعارض ندارد. **تشکر و قدردانی:** از همه کسانی که مرا در مسیر آموختن یاری کردند سپاسگزارم به‌ویژه اساتید بزرگوار جناب آقای دکتر عباسی و آقای دکتر مهریزی که این نوشتار به حمایت و توجه خاص ایشان آماده‌شد.

### منابع

- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.  
 بدره، محسن و موسوی، متینه السادات. (۱۳۹۶). هرمنوتیک قرآنی اسماء بارلاس با نظریه تفسیری علامه طباطبایی با تاکید بر مسئله جنسیت؛ مطالعات جنسیت و خانواده، ۵ (۲): ۶۵-۹۳ [لینک]



- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). تسنیم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶). زن در آینه جلال و جمال. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). حق و تکلیف. قم: اسراء.
- زَمْخْشَرِي، محمود بن عمر. (۱۴۰۷). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل في وجوه التاويل. بيروت: دارالكتب العربي.
- صیدی، محمود و حسن نیا، علی (۱۳۹۵). تحلیل انتقادی نظریه عزیزه الحبري پیرامون «عدالت توحیدی» در قرآن کریم. پژوهش‌های قرآنی، ۲۱ (۴): ۵۶-۷۷. [لینک]
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عباسی، مهرداد و موسوی، متین‌السادات. (۱۳۹۴). قرائتی نواز قرآن با رهیافتی زن محور: بررسی دیدگاه‌های آمنه ودود در کتاب قرآن و زن. پژوهشنامه زنان، ۱۳، ۱۲۳-۱۴۶. [لینک]
- قاسمپور، فاطمه و علی‌آبادی، شیما. (۱۳۷۹). بررسی مفهوم نقش جنسیتی در دیدگاه آمنه ودود با رویکرد اجتهادی کلامی. مطالعات راهبردی زنان، ۸۲، ۷۷-۱۰۰. [لینک]
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). مجموعه یادداشت‌ها. تهران: صدرا.
- مهریزی، مهدی. (۱۳۸۵). جنسیت و ترجمه قرآن، بینات، ۱۳ (۱): ۳۳-۴۱. [لینک]
- ودود، آمنه. (۱۳۹۱). قرآن و زن. ترجمه اعظم پویا و معصومه آگاهی، تهران: حکمت.

## References

- Abbasi M. & Moosavi M. (2015). A Feministic Re-reading of the Quran: Studying the views of Amina Wadud in Quran and Woman. *Women Studies*. 13, 123-146. (text in Persian) [Link]
- Al-Hibri, A. (2000). *An introduction to Muslim women's right*, In Webb G, *windowos of faith*, University Press. [Link]
- Al-Hibri, A. (2006). *Divin Justic and Human Order an Islamic perspective. (within the Humanity Before God)*, Minneapolis, fortress press. [Link]
- Al-Zamakhshari, A.Q. & Omar M. (1986). *Al-Kashshaaf 'an Haqa'iq at-Tanzil*, Beirut, Lebanon: Darul Kitab al-Arabi. (text in Arabic).
- Badreh, M. Mousavi, M. (2017). The Comparison of Asma Barlas Qur'anic Hermeneutic with the Interpretive Theory of Allameh Tabatabaee with the Emphasis on Gender Issue. *Gender and Family Studies*, 5(2), 65-93 (text in Persian). [link]
- Barlas, A. (2004). *Amina Wadud's hermenutics of the Qur'an: women rereading sacred texts*, in Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press in association with institute of Ismaili Studies, 97-123
- Barlas, A. (2000). *"Believing women" in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Quran*. Austin, Tex: University of Texas Press.
- Ghassimpour, F. & Aliabadi, S.H. (2018). Examining the concept of gender role in the view of Amina Wadud with theological ijthihad approach; *strategic studies of women*; 82; 77-100. (text in Persian) [link]

- Hidayatullah, A. (2014). *Feminist Edges of the Qur'an*. Published to Oxford Scholarship Online. [Link]
- Ibn Kathir, I. (1999). *Tafsir of the Great Qur'an*. Beirut-Lebanon: Dar al-Kitab al-Alamiya. (text in Arabic)
- Javadi Amoli, A. (2009). *Tasnim*. Qom: Esra. (text in Persian)
- Javadi Amoli, A. (1997). *Woman in the Mirror of Beauty and Grandeur*. Qom: Esra. (text in Persian)
- Javadi Amoli, A. (2013). *Right and Duty in Islam*. Qom: Esra. (text in Persian)
- Mehrzi, M. (2006). Gender and translation of the Qur'an, *Binat*, 13 (1): 33-41. (text in Persian)[link]
- Motahhari M. (2001). *Collection of Works Motahhari*. Tehran: Sadra.. (text in Persian)
- Motahhari M. (2008). *Collection Notes of Motahhar*. Tehran: Sadra. (text in Persian)
- Saidi, M. & Hassania A. (2016). The Critical-Theoretical Analysis of Aziza Hibri Concerning "Monotheistic Justice" in the Holy Qur'an. *Quranic Researches*. twenty-first year; 4; 56-77. (text in Persian)[link]
- Tabataba'i M. H. (1995). *Al-Mizan fi Tafsir al Quran*. Qom: Islamic Publications Office. (text in Persian)
- Wadud, A. (2012). *Quran and woman*. Translated by Azam Pouya & Masoumeh Sahi, Tehran: Hikmat. (text in Persian)
- Wadud ,A. (2004). 'Qur'an, Gender and Interpretive Possibilities'. *HAWWA*. 2 (3): 316-336. [Link]

