
تطور روش شناختی در جریان موسوم به «فمینیسم اسلامی»

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۱

تاریخ تأیید: ۹۴/۵/۲۸

عزت‌السادات میرخانی

عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس (گروه مطالعات زنان) - emirkhani@modares.ac.ir

طوبی شاکری گلپایگانی

عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس - T.shakeri@modares.ac.ir

محسن بدره

دانشجوی دکتری رشته مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس - Mohsen.badreh@modares.ac.ir

چکیده

جریان فکری موسوم به «فمینیسم اسلامی» که در میان علاقه‌مندان به مسائل زنان، یک جایگزین معرفتی برای بازاندیشی مسائل زنان در اسلام و جوامع اسلامی شناخته شده، در سه - چهار دهه اخیر کوشیده بر اساس روش شناسی تفسیری (به طور ویژه هرمنوتیک)، نقد تاریخی، چشم‌انداز زنانه در رویارویی با مسائل زنان در متون دینی و ... خوانشی جایگزین اسلام در مسائل زنان ارائه دهد. پژوهشگران اصلی این جریان که البته زمینه‌های پژوهشی، دیدگاه‌ها و وابستگی‌های فرهنگی گوناگونی دارند و به لحاظ تمرکز موضوعی نیز آثار متنوعی را در زمینه مسائل زنان در اسلام و جوامع اسلامی تولید کرده‌اند - از آنجا که می‌خواهند خوانش متفاوتی از رویارویی اسلام با مسائل زنان ارائه دهند - همه تحت عنوان «فمینیسم اسلامی» بازشناسی می‌شوند؛ هرچند همه با این نحوه از هویت بخشی هم‌داستان نیستند. کاوش مؤلفه‌های روش شناختی ادبیات پژوهشی این نویسندگان از رهگذر خوانش تحلیلی - تطبیقی آثارشان، ما را از سویی به تطورات صورت گرفته در رهیافت‌های روش‌شناسی این گروه و از سوی دیگر به ریشه‌ها و آبشخورهای معرفتی - فلسفی آنان (فرانزیه فمینیستی،

خاورشناسی، پست مدرنیسم و پسا ساختارگرایی، اعتزال نو و تجدید تطلبی یا همان فلسفه پیشروها) رهنمون می‌شود.

واژگان کلیدی

فمینیسم، فمینیسم اسلامی، هویت فمینیسم اسلامی، روش شناسی، روش شناسی فمینیسم اسلامی، اسلام و حقوق زنان

۱. طرح مسئله

پدیده موسوم به فمینیسم اسلامی (Islamic Feminism) در دنیای علاقه‌مندان به مسائل زنان، جایگزینی معرفتی برای بازاندیشی مسائل زنان در اسلام و جوامع اسلامی شناخته شده است. این جریان، کمابیش بر خط این مدعا به پیش می‌رود که بی‌عدالتی‌های مربوط به زنان در جوامع اسلامی و نظام‌های هنجاری - حقوقی این جوامع - نه ذاتی دین اسلام که - رسوبات تاریخی سنت‌های معرفتی (تفسیری، حدیثی، فقهی، ادبی و ...) و فرهنگی است. بر همین اساس، نویسندگان منسوب به جریان فمینیسم اسلامی کوشیده‌اند خوانش جایگزینی از رویارویی اسلام با مسائل زنان در ابعاد گوناگون انسان‌شناسی فلسفی، شأنیت اجتماعی و حقوق این جنس ارائه دهند. آنان در این تلاش‌ها، به‌طور عمده از مبانی و رهیافت‌های روش‌شناختی (Methodological) جایگزینی نیز بهره برده‌اند (ر.ک: ودود ۱۹۹۹م / barlas 2002). توضیح آنکه در میان پژوهشگران و اندیشمندان مسلمان، تلاش برای پاسخگویی به پرسش‌های تازه، گاه به درپیش گرفتن روش‌شناسی‌های متفاوت و از رهگذر آن به پاسخ‌های متفاوتی برای آن پرسش‌ها انجامیده است. از میان این کسان می‌توان نویسندگان و اندیشوران موسوم به فمینیست‌های اسلامی را نام برد. جریان موسوم به «فمینیسم اسلامی» در سه - چهار دهه اخیر کوشیده بر اساس روش‌شناسی تفسیری (به‌طور ویژه هرمنوتیک)، نقد تاریخی، چشم‌انداز زنانه در رویارویی با مسائل زنان در متون دینی و ... خوانشی جایگزین از اسلام در مسائل زنان ارائه دهد. پژوهشگران اصلی این جریان، کسانی همچون فاطمه مریسی، لیلا احمد، آمنه ودود، رفعت حسن، عزیزه الجبری، اسماء بارلاس، کشیا علی و سعیده شیخ هستند.

این پژوهشگران که البته زمینه‌های پژوهشی، دیدگاه‌ها و وابستگی‌های فرهنگی گوناگونی دارند و به لحاظ تمرکز موضوعی نیز آثار متنوعی را در زمینه مسائل زنان در اسلام و جوامع اسلامی تولید کرده‌اند، به این لحاظ که در صددند خوانش متفاوتی از

رویاری اسلامی با مسائل زنان ارائه دهند، همه تحت عنوان فمینیسم اسلامی بازناسی می شوند. هر چند - چنان که در طول این نوشتار به تفصیل بحث خواهد شد - بسیاری از اصلی ترین شخصیت های این جریان، چنین هویتی را نمی پذیرند.

به هر حال از آنجا که فمینیسم اسلامی در چهارمین دهه از گسترش فزاینده ادبیات پژوهشی و نظری خود است و در طول این مدت، پردازش های متنوع و متعددی را در دنیای اندیشه زنان رقم زده و نیز بدان سبب که هنوز در ایران پژوهش گسترده و درازدامنی از رهگذر خوانش گسترده آثار شخصیت های اصلی منسوب به این جریان صورت نگرفته است، پرداختن به تطور روش شناختی (متدولوژیک) این جریان، بایسته است؛ از این رو این نوشتار می کوشد بحث را حول دو پرسش اصلی به پیش ببرد:

الف) مؤلفه های روش شناختی اندیشه و آثار نویسندگان منسوب به فمینیسم اسلامی کدام است؟

ب) در طول سه - چهار دهه گذشته از گسترش ادبیات پژوهشی این جریان، چه دگرگونی هایی در رویکردهای روش شناختی آنها صورت گرفته است؟

البته در کنار این دو پرسش اصلی و در سیر بررسی تحول روش شناختی این جریان، به نقد این نویسندگان به روش شناسی سنتی و بسترهای فلسفی - معرفتی این روش شناسی ها نیز اشاره خواهد شد.

۲. مفاهیم و تعریفها

۲-۱. فمینیسم اسلامی

فمینیسم اسلامی نامی است که ناظران غربی و نیز برخی از فعالان مسلمان حقوق زنان، به فعالیت های فکری و اجتماعی زنان مسلمان داده اند. ترکیب اصطلاحی «فمینیسم اسلامی» در دهه ۱۹۹۰م. به تدریج پدیدار شد. برخی نویسندگان ایرانی الاصل مانند افسانه نجم آبادی و زیبا میرحسینی پیدایش و استفاده از این اصطلاح را از سوی برخی نویسندگان در مجله زنان تبیین کرده اند. می یمنی،^۱ نویسنده سعودی، در سال ۱۹۹۶م. در کتاب *فمینیسم و اسلام (Feminism and Islam)* این اصطلاح را به کار برده است. برخی نویسندگان ترک همچون نیلوفر گل^۲ نیز این اصطلاح را برای توصیف یک سرمشق (paradigm) فمینیستی در حال

۱. Mai Yamani: متولد ۱۹۵۶م. عرب و نویسنده کتاب *فمینیسم و اسلام*: چشم اندازهای حقوقی و ادبی.

۲. Nilüfer Göle: متولد ۱۹۵۳م. جامعه شناس ترک و پژوهشگر حوزه اسلام و زنان.

پیدایش در ترکیه استفاده کرده‌اند. نویسندهٔ مقیم آفریقای جنوبی، شمیمه شیخ^۱ نیز از این اصطلاح در دههٔ ۱۹۹۰م. بهره برد (badran 2009, 243 - 245). نجم‌آبادی در سال ۱۹۹۴م. در یک سخنرانی در دانشگاه لندن، فمینیسم اسلامی را جنبشی دانست که به دنبال گشودن باب گفتگویی میان فمینیست‌های سکولار و مسلمان و فراتر رفتن از دوگانه‌انگاری سکولار / مذهبی از رهگذر نقد پیش‌انگاشته‌های بررسی‌نشدهٔ فمینیسم سکولار غربی در رابطه با زنان مسلمان است (see: moghadam 2002).

فمینیسم اسلامی از آغاز، ترکیبی جنجالی بوده و بسیاری، آن را دارای ماهیتی ناهمساز می‌دانند. کینگ رویارویی با فمینیسم اسلامی را دارای چهار سطح از تمییز می‌داند: فمینیسم اسلامی به عنوان گفتمان، به عنوان گونه‌ای از تحلیل جنسیتی، به عنوان ایدئولوژی و سرانجام به عنوان هویت (king 2003, 15).

طبق تعریف مارگوت بدران^۲ فمینیسم اسلامی «یک گفتمان و کنش‌ورزی فمینیستی درون یک سرمشق اسلامی است. فمینیسم اسلامی که فهم و راهکار خود را از قرآن می‌گیرد، به دنبال حقوق و عدالت برای زنان و نیز مردان در تمامیت هستی آنهاست» (badran 2009, 242). به بیانی دیگر، فمینیسم اسلامی، حوزه‌ای است که دانشوران آن می‌کوشند تفاسیر زن‌بیزارانه از اسلام را از طریق روش‌شناسی‌های تفسیری گوناگونی از میان بردارند (see: salem 2013).

فمینیسم اسلامی به عنوان یک گفتمان را نه آفرینندگان آن، بلکه شاهدان و توصیف‌کنندگان آن نامگذاری کردند. بدران آغاز فمینیسم اسلامی را تفسیر متفاوت و بازخوانش عدالت‌خواهانهٔ قرآن می‌داند و تصریح می‌کند مفسران اولیه از نام فمینیسم اسلامی شرم داشتند (badran 2009, 325 - 326). وی بی‌پرده می‌گوید از به‌کارگرفتن «فمینیسم اسلامی» هدفی تحلیلی - توصیفی دارد و قصد تحمیل این برچسب بر کسانی که خود را این‌گونه هویت‌بخشی نمی‌کنند را ندارد (ibid, 310). البته مخالفت بیشتر شخصیت‌های اصلی جریان موسوم به فمینیسم اسلامی مانند آمنه ودود، اسماء بارلاس و شخصیت‌های دیگری که برخی، آنان را پیشکسوتان فمینیسم اسلامی می‌شناسند، مانند

۱. Shamima Shaikh: متولد ۱۹۶۰م. و متوفای ۱۹۹۸م. از فعالان نامدار در حوزهٔ زنان در آفریقای جنوبی.

۲. Margot Badran: تاریخ‌پژوه آمریکایی در حوزهٔ خاورمیانه و جوامع مسلمان و نیز اسلام و جنسیت که از نویسندگان مورد ارجاع در زمینهٔ فمینیسم اسلامی است.

زینب الغزالی^۱ با عنوان فمینیسم و تأکید اینان بر هویت‌بخشی خود به عنوان اندیشورانی که مبانی و شیوه‌های کنش‌ورزی فکری خود را از قرآن گرفته‌اند، سبب نشده بدران عنوان دیگری را برای معرفی آنان برگزیند و همچنان در تلاش برای پردازش مفهومی فمینیسم اسلامی باشد؛ برای نمونه آمنه ودود در مقدمه کتابش *قرآن و زن، بازخوانش متن مقدس از چشم‌اندازی زنانه* (wadud 1999, xviii) به صراحت نامیده شدن به عنوان فمینیست - با هر تعریفی - را رد می‌کند و گلایه دارد که برخی وی را بدون اینکه اندک توجهی به هویت تصریح شده خودش بکنند، این گونه می‌خوانند؛ گویی اصلاً وی را به عنوان یک انسان به رسمیت نمی‌شناسند. البته برخی فعالان و نویسندگان جریان موسوم به فمینیسم اسلامی، خود را همین گونه هویت‌بخشی می‌کنند و با آن مشکلی ندارند. در بخش تطور روش‌شناختی، دیدگاه برخی از نویسندگانی که آثارشان بررسی شده، در این زمینه می‌آید.

۲-۲. تعریف روش‌شناسی

فرهنگ آکسفورد، روش‌شناسی را «نظامی از روش‌ها که در زمینه ویژه‌ای از مطالعه یا فعالیت به کار گرفته می‌شوند» می‌داند. فرهنگ مریام وبستر خاستگاه آن را واژه لاتینی "methodologia" متشکل از (methodus + logia / logy) می‌داند و «دستگاهی از روش‌ها، قاعده‌ها یا ایده‌ها که در یک علم یا در یک هنر اهمیت دارند؛ یک روند ویژه یا دستگاهی از روندها، بدنه‌ای از روش‌ها، قاعده‌ها و اصول موضوعه که توسط یک دیسپلین به کار گرفته می‌شوند و تحلیل اصول یا روندهای تحقیق در یک زمینه ویژه» تعریف می‌کند. باسکرویل (۱۹۹۱م) آن را مطالعه یا وصف روش‌ها می‌داند. تعریفی فلسفی‌تر را پایگاه «دیکشنری» ارائه می‌دهد: «اصول بنیادی و قواعد سازماندهی یک نظام فلسفی یا یک روند پژوهشی، مطالعه اصول بنیادی سازماندهی علوم مختلف و نیز شیوه پیشبرد پژوهش علمی» و دست آخر - بنا به تعریف هاردینگ - روش‌شناسی «نظریه و تحلیل این امر است که پژوهش، چگونه پیش می‌رود و چگونه باید پیش برود» (harding 1987, 2-3).

روش‌شناسی با روش تفاوت دارد؛ هم سامانه‌ای از روش‌ها و هم - به تعبیری - معرفت به روش‌ها و قواعد به کارگیری آنهاست. تحلیل منطقی این است که کدام روش برای رسیدن به کدام معرفت اعتبار دارد؛ از این رو با ابزار و تکنیک‌های روشی مانند مشاهده، تحلیل

۱. نویسنده و فعال مصری (۱۹۱۷ - ۲۰۰۵).

متون و مطالعه اسناد تفاوت دارد؛ با روش به معنای رهیافت‌های کلی به مطالعه مانند روش تجربی، تفسیری و ... نیز تفاوت می‌کند. روش‌شناسی می‌تواند دربرگیرنده مفاهیمی مانند سرمشق (Paradigm) و مدل نظری نیز باشد.

روش‌شناسی، یک دستگاه سلسله‌مراتبی از فرایندها (theory Meta)ها، نظریه‌ها، رهیافت‌ها، روش‌ها و تکنیک‌هاست. در سطح فرایندها، هر روش‌شناسی، بنیان‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود را دارد. روش‌شناسی، ساختاری است که همه رویدادهای معرفتی یک حوزه علمی در چارچوب آن رخ می‌دهد.

۳. تطور روش‌شناختی فمینیسم اسلامی

در این بخش از نوشتار، از رهگذر خوانش گسترده آثار پرشمار نویسندگان منتسب به جریان فمینیسم اسلامی که با هدف فهم و استخراج مؤلفه‌های روش‌شناختی آنان صورت گرفته است، ماحصل در قالب رهیافت‌های روش‌شناختی پژوهش شده ارائه می‌شود. باید توجه داشت که این رهیافت‌های روش‌شناختی که بحث از آنها - در اینجا به دلیل تعدد نویسندگان و پرشماری آثار مورد مطالعه - بسیار مجمل‌گویانه است، هم شامل آن دسته مباحث روش‌شناختی است که نویسندگان یادشده به آن تصریح کرده‌اند و هم شامل مطالعه رهیافت‌های روش‌شناختی که آن را در ارائه یک بحث خاص به کار گرفته‌اند؛ هرچند آشکارا سخنی از آن نگفته باشند.

در اینجا از روش‌شناسی هشت تن از نویسندگان اصلی جریان فمینیسم اسلامی سخن می‌رود. این هشت تن عبارت‌اند از: فاطمه مرنیسی، لیلا احمد، آمنه ودود، رفعت حسن، عزیزه الحبری، اسماء بارلاس، کشیا علی و سعدیه شیخ. این نویسندگان چنان که در بخش مسئله هویت تا اندازه‌ای بحث شد و در اینجا نیز کم‌وبیش بدان پرداخته می‌شود، همه در زمینه هویت بخشی خود به عنوان فمینیست اسلامی هم‌داستان نیستند. برخی خود را فمینیست سکولار می‌خوانند، برخی نیز عنوان فمینیسم اسلامی را برای خود به کار نمی‌برند؛ ولی از آنجا که مسئله مهم برای آنها، توجه به ادبیات پژوهشیشان است، باینکه چنین عنوانی درباره آنان به کار می‌رود، مخالفتی نمی‌کنند. برخی خود را با این عنوان می‌شناسند و آن را پردازش می‌کنند و سرانجام برخی دیگر به هیچ‌روی چنین عنوانی را نمی‌پذیرند. باین حال چه سببی جمع کردن همه این شخصیت‌ها را ذیل یک عنوان و در یک طرح پژوهشی توجیه می‌کند؟ پاسخی که به‌طور مختصر می‌توان داد، دو شعبه اصلی دارد: نخست آنکه «فمینیسم اسلامی» عنوانی است که در فضای بین‌المللی و اغلب غربی

مطالعات زنان برای مطالعه و تحلیل این جریان به کار رفته و دوم آنکه با همه اختلاف‌های موجود در عناصر هویتی و روش شناختی این نویسندگان، اشتراکاتی وجود دارد که بررسی تطبیقی آنها در کنار همدیگر را توجیه می‌کند. همه آنها بر این باورند که باید ساختارهای جنسیتی در اسلام به عنوان دینی که از رهگذر تاریخ و ساحت نمادین فرهنگ به دست ما و جامعه‌مان رسیده را بازکاوی و بازاندیشی کرد. در همین هواس است که می‌توان بازگشتگاه اندیشه‌های خاص را در میان آنها جست، تقدم و تأخرها و تأثیر و تأثرها را به بحث گذاشت و تفاوت‌ها و شباهت‌ها و هم‌گرایی‌ها و واگرایی‌ها را شناخت و دید که چه آبشخورهای فلسفی و معرفتی، جریان‌های روش شناختی را سیراب می‌کنند.

این نویسندگان در روند تقدم و تأخر زمانی خود بررسی شده‌اند تا بتوان چشم‌اندازی از تحول روش شناختی و در کل اندیشه‌ای را در این روند سراغ گرفت. البته دوران‌های فعالیت علمی اینان که بر اساس بازه انتشار آثار اصلیشان در این حوزه شناسایی می‌شود، متداخل است؛ اما هر چه نباشد، همه زنده‌اند و همیشه می‌توان منتظر آثار دیگری از آنان نیز بود.

به هر حال در صحبت از تطور روش شناختی، بحث‌های مطرح شده ذیل این شخصیت‌های هشت‌گانه شامل چند محورند؛ از جمله نقد نویسنده به روش‌شناسی‌های سنتی، نحوه هم‌زمانی نویسنده با روش‌شناسی‌های سنتی، مؤلفه‌های روش شناختی پردازش شده و مصرح و نامصرح خود او و الهیات و مبنای فلسفی پردازش شده آنها برای تمهید روش شناختی.

۱-۳. روش‌شناسی فاطمه مرنیسی^۱

مطالعه آثار این نویسنده که به لحاظ زمانی، نخستین شخصیت مهم منسوب به فمینیسم اسلامی است و ادبیات او تأثیر چشمگیری بر نویسندگان - موافق و مخالف - پس از خود داشته، ما را به مؤلفه‌های مهمی در چارچوب روش شناختی او رهنمون می‌شود. او در کتاب *ماورای حجاب؛ پویایی‌های مذکر - مؤنث در جامعه اسلامی* (۱۹۷۵م)^۲ آشکارا رهیافتی شرق‌شناختی به اسلام دارد و جابه‌جا از آثار خاورشناسانی مانند گرتروود اشترن (Gertrude

۱. فاطمه مرنیسی: نویسنده و جامعه‌شناس مراکشی، زاده سال ۱۹۴۰ میلادی است.

۲. مبنای خوانش این کتاب در این نوشتار، برگردان عربی آن به قلم فاطمة الزهرا آزرویل با عنوان *ماوراءالحجاب؛ الجنس كهنده اجتماعیه* (۲۰۰۵م) است که مرنیسی بر آن نظارت و آن را تأیید کرده است (مرنیسی ۲۰۰۵م، ۹).

see: watt 1953 /) (William Montgomery Watt) و ویلیام مونتگمری (see: stern 1939) (Stern) (1956) و روبرتسون اسمیت (W. Robertson Smith) (see: smith, 1903) بهره می‌گیرد تا در یک تطبیق تاریخی، ایدئولوژی «جنسی - جنسیتی» اسلام را استخراج کند (ر.ک: مرنیسی ۲۰۰۵م، ۵۷ - ۵۸، ۶۰، ۶۳ - ۶۷ و ۷۶). همچنین او در این کتاب همانند دیگر نویسندگان جریانی که می‌توان آن را «فمینیسم شرق‌شناختی» (orientalist feminism) نام نهاد، بدون اینکه سراغ کاوش انتقادی هندسه جنسی - جنسیتی ارائه شده در منابع اصلی اسلامی برود، تفسیرها و ایدئولوژی‌های جنسی - جنسیتی دانشورانی همچون غزالی را مطرح می‌کند که نتیجه‌ای جز اشتباه گرفتن تفسیر اسلام با خود اسلام در پی ندارد (ر.ک: همان، فصل دوم). مرنیسی در کتاب حریم سیاسی؛ پیامبر ﷺ و زنان^۱ (۱۹۸۷م) از این نظر، چرخشی رهیافتی دارد و می‌کوشد تا اندازه‌ای از یوغ تفسیرهای زن‌ستیزانه از اسلام بیرون برود و در کاوشی انتقادی، دو منبع قرآن و حدیث را برای فهم هندسه جنسی ارائه شده از سوی پیامبر اسلام ﷺ بررسی و پژوهش کند؛ هر چند - چنان‌که خوانش نویسندگان پس از او مانند آمنه و دود، اسماء بارلاس و عزیزه الحبری نشان می‌دهد - در پایان، تسلیم تفسیرهای زن‌ستیزانه از اسلام می‌شود و زیر یوغ آن باقی می‌ماند. سبب ناکامی مرنیسی در گذار از تفسیرهای زن‌ستیزانه از اسلام را نیز شاید تا اندازه زیادی بتوان در چارچوب شرق‌شناختی و سکولار او در برخورد با قرآن و سنت پیامبر ﷺ دید؛ توضیح آنکه مرنیسی در این کتاب، به شدت کتاب *ماورای حجاب*، به خاورشناسان ارجاع نمی‌دهد و سروکارش - چنان‌که منابع تاریخی، حدیثی و تفسیری مورد استفاده‌اش نشان می‌دهند - در اصل با آثار مسلمانانی چون ابن سعد، طبری و دیگران است؛ ولی الهیات روش‌شناختی او^۲ از اسلامی بودن فاصله بسیار دارد. برای نمونه هنگامی که همه تعابیر مرنیسی را درباره رفتار خداوند (و وحی)، ذهنیت و رفتار پیامبر ﷺ تحلیل می‌کنیم، به نتایجی می‌رسیم که نسبت چندانی با باور

۱. برگردانی پارسی از این کتاب نیز با عنوان *زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن پوش* (۱۳۸۰) با ترجمه ملیحه مغازه‌ای انتشار یافته است. در اینجا افزون بر ترجمه پارسی کتاب، ترجمه عربی عبدالهادی عباس از اصل فرانسوی کتاب با عنوان *الحریم/السیاسی؛ النبی والنساء* (۱۹۹۸م) و نیز بخش‌هایی از ترجمه انگلیسی آن نیز از نظر گذشته است.

۲. به جای الهیات روش‌شناختی می‌توان تعابیر دیگری مانند دیدگاه معرفتی مرنیسی به خداوند (برای نمونه عدل الهی)، نبوت و وحی داشت.

اسلامی - قرآنی ندارند.^۱ در پردازش مرنیسی از این سه جانب (وحی خداوندی، خواسته پیامبر ﷺ، رفتار پیامبر ﷺ) مرنیسی را بر این باور می‌یابیم که پیامبر ﷺ دوستدار زنان و مدافع آزادی و برابری آنان بوده است و گاهی خداوند و پیامبر ﷺ در برابر زیاده‌خواهی‌های مردان مقاومت می‌کنند و به خواسته‌های برابری‌طلبانه زنان گوش فرا می‌دهند (مرنیسی ۱۳۸۰، ۱۹۲) و آیه‌هایی انقلابی نازل می‌شود؛ اما گاهی نیز در برابر «جبهه متحد مردان مدینه» به سرکردگی عمر پسر خطاب کوتاه می‌آیند (همان، ۲۲۱ - ۲۲۲) و دیگر آیه‌های نجات‌بخش نازل نمی‌شود (همان، ۲۰۴). گاهی پیامبر ﷺ حکمی برابری‌طلبانه و به دور از خشونت در ارتباطات زناشویی صادر می‌کند؛ ولی خداوند چیز دیگری می‌خواهد (همان، ۲۳۹) و آنچه نازل می‌شود، برابری و آزادی زنان و مقام کامل انسانی آنان را رعایت نمی‌کند. مدتی درهای گشوده آسمان برای زنان، آیه‌های برابری و انسانیت تمام و بهره‌مندی اقتصادی نازل می‌کند؛ ولی با مقاومت جبهه متحد مردان مدینه، دیگر از این اتفاق‌ها نمی‌افتد و اوضاع اجتماعی و سیاسی و امنیتی سبب می‌شود با نزول آیه‌های حجاب، احکام به سود مردان صادر شود؛ چون خداوند و پیامبرش به مردان نیاز دارند و بر روی برابری زنان معامله می‌کنند. کوتاه آنکه، تعریفی که مرنیسی به‌طور ضمنی از الوهیت، عدل الهی، وحی و نبوت دارد، در کنار برخی تعابیر و بیان‌های خاص او، از جمله بهره‌گیری او از افسانه‌های غرانیق و آیات شیطانی، ما را بدانجا می‌رساند که به‌سادگی آنچه را که رهونی «چرخش به سوی فمینیسم اسلامی» (rahouni 2010, 195) و در کل به سوی اسلامی بودن می‌خواند، نپذیریم. مبنای فلسفی فاطمه مرنیسی در روش‌شناسی خود، گونه‌ای از الهیات است که نظریه‌ای در باب وحی و تاریخ‌مندی آن، نظریه‌ای در باب نبوت و برساخت (Construction) اجتماعی آن و مهم‌تر از همه، نظریه‌ای در باب عدل الهی را در بر دارد. گرچه در آثار مرنیسی تصریح نشده است؛ ولی تحلیل کارهای این نویسنده

۱. مرنیسی در نسخه اصلی کتاب حریم سیاسی؛ پیامبر ﷺ و زنان (۱۹۸۷م، ۴۱ - ۴۲) برای آغاز بحث تاریخمند کردن متن قرآن با پیش کشیدن بحثی شروع می‌کند که در تاریخ اسلامی با عنوان «افسانه غرانیق» شناخته می‌شود. از این موضوع با عنوان «آیات شیطانی» نیز در برخی منابع یاد می‌شود. این بحث در ترجمه‌های دیگر، از جمله ترجمه عربی، انگلیسی و فارسی که ظاهراً از روی ترجمه انگلیسی انجام شده، حذف شده است.

به طور جدی تأثیر روش شناختی آن را نشان می‌دهد. دیدگاه مرنیسی به وحی، آن است که وحی قرآنی به سادگی تحت تأثیر فشارهایی اجتماعی است و وجه راهبردی آن در راستای حل مسائل سیاسی جامعه نبوی بر حاکی بودن آن از حقایق ازلی می‌چربد؛ بلکه سرانجام بر آن چیره می‌شود. دیدگاه او دربارهٔ نبوت نیز بر همین اساس استوار است و این هر دو دیدگاه، از پیشینه نظریه‌ای دربارهٔ عدل الهی برخوردار است؛ اینکه عدل الهی در زمینه ارتباطات جنسیتی، در وحی قرآنی و نبوت پیامبر ﷺ تجسم نمی‌یابد و تسلیم ضرورت‌های راهبردی سیاست یک جامعه ناعادلانه است.

به ظاهر، اساس تلاش مرنیسی این است که تا جایی که قلمش یاری می‌دهد با بسترمند کردن قرآن و حدیث از یوغ تفسیرهای زن‌ستیزانه درآید؛ اما همان قدر که در ابطال تفسیرهای زن‌ستیزانه از حدیث، کامیاب است، همان اندازه دربارهٔ قرآن ناموفق عمل می‌کند و نه تنها تلاشش به هندسهٔ جنسی - جنسیتی اسلامی برای طلبانه‌ای نمی‌انجامد؛ بلکه می‌توان گفت آنچه در پایان اتفاق می‌افتد - هرچند به شکلی کاملاً سهوی و صرفاً به خاطر محدودیت بُرد یک پژوهش خاص - بهره‌گیری از روش بسترمندسازی برای ناکام گذاشتن استخراج یک هندسهٔ برابر برای طلبانه از قرآن است. او در بررسی روایت ابابکر از پیامبر ﷺ دربارهٔ حکمرانی زنان (ر.ک: مرنیسی ۱۳۸۰، ۶۹ - ۱۵۲)، مؤلفه‌های روش شناختی علم الحدیث را در کنار بحث‌های بسترمندسازی و تحلیل‌های روانی، نسبتاً موفق انجام داده و با ادامهٔ همین تحلیل‌های روش شناختی دربارهٔ احادیث زن‌ستیزانهٔ ابوهریره نیز بحث خود را خوب ادامه می‌دهد؛ ولی هنگام رجوع به قرآن می‌کوشد نگاهی نقادانه به تفاسیر داشته باشد و در ضمن بحث‌هایش (ناکامی) سنت فقیهان و مفسران را در ارائهٔ بحث‌هایی روشمند و نقادانه و مولد به نقد بکشد (ر.ک: همان، ۲۲۶ - ۲۲۷)؛ ولی سرانجام دربارهٔ کلیدی‌ترین آیات و متن‌های قرآنی دربارهٔ جنسیت، گرفتار تفسیرهای زن‌ستیزانه می‌شود و چون نمی‌تواند سنگینی سنت تفسیری را در زمینهٔ آیات مربوط به جنسیت و هندسهٔ جنسی - جنسیتی چاره کند، اسیر همین تفسیرهای سنتی می‌ماند (ر.ک: همان، ۲۳۴) و تلاش می‌کند بحث‌هایش را در حول یک نقطه عطف پردازش کند. این نقطه عطف عبارت است از زمانی که - به باور مرنیسی - پس از یک دورهٔ پاسخ گرفتن خواسته‌های زنان از خداوند و پیامبرش - بر خلاف انتظار زنان و بر خلاف انتظار خود پیامبر ﷺ - وحی نازل شده طرف مردان را می‌گیرد و از آن پس نیز همین پیروزی مردان ادامه می‌یابد (همان، ۲۰۴ - ۲۰۵).

مرنیسی که در شناخت قرآن تلاش بسیاری دارد تا بستر تاریخی نزول آیات قرآن را کاملاً بشناسد و تحلیل کند، از علوم قرآن و فروع آن مانند ناسخ و منسوخ و اسباب نزول بهره می‌گیرد و می‌کوشد آیات جنسیتی قرآن درباره حقوق اقتصادی زنان، حقوق جنسی و آیات حجاب را در یک سیر تاریخی تحلیل کند. این سیر زمانی و تاریخی که تا اندازه‌ای می‌توان آن را گاه‌شمارانه دانست که بر اسباب نزول و تفاسیر سنتی و منابع تاریخی و مصادر حدیثی تکیه می‌کند، استخوان‌بندی استدلال کلان و بحث کلی مرنیسی را در حجم اصلی کتاب او که درباره قرآن و جنسیت است، شکل می‌دهد. اگر این استخوان‌بندی بشکند، دیگر نمی‌توان به نتیجه‌گیری‌های اصلی مرنیسی تکیه کرد؛ ولی جالب آنکه چشم اسفندیار (پاشنه آشیل) بحث‌های مرنیسی در اینجا آیه ۳۲ سوره نساء است که می‌فرماید: «وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا». نقطه عطف مرنیسی نیز در همین جا قرار دارد. مرنیسی وقتی می‌خواهد بحث پاسخ گفتن خداوند به خواسته‌های زنان را آغاز کند، بخش دوم این آیه «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ» را مثال می‌زند (همان، ۱۹۲)؛ ولی آنجا که می‌خواهد به نقطه عطف برسد؛ یعنی جایی که پس از آن دیگر آیه‌های نجات بخش نازل نشد (همان، ۲۰۴) و از پیام اولیه برابری، عقب‌نشینی آشکار صورت گرفت (همان، ۲۳۴) و جواز تنبیه زنان در صورت سرپیچی از حاکمیت مردانشان صادر شد و ... به همین آیه باز می‌گردد و این نقطه عطف را نزول بخش آغازین همین آیه معرفی می‌کند؛ آن هم با اتکا به نظر طبری در این باره که این بخش در پاسخ به درخواست زنان برای شرکت در جهاد نازل شده که مرنیسی آن را - حتی برای زنی چون ام‌سلمه - پوششی برای دستیابی به غنیمت و رسیدن به مال می‌داند. البته مرنیسی هیچ دلیلی بر این امر که بخش دوم این آیه، پیش از بخش اول آن نازل شده نمی‌آورد؛ اما باید گفت که قوت هنری قلم مرنیسی و تنیدگی مباحث تاریخی با جزئیات فراوان در قالب چند فصل، به سادگی می‌تواند چشم و ذهن خواننده را از این مطلب خطیر بلغزند؛ به گونه‌ای که سخنوری شاعرانه و شیوای مرنیسی نگذارد او ساختار اصلی و استخوان‌بندی استدلال کلان این نویسنده در بخش عمده این کتاب را بازشناسد.

به‌رحال کار مرنیسی را می‌توان اثری مؤثر و دارای الهام‌بخشی‌های فراوان دانست که مهم‌ترین ارمان آن، مؤلفه روش شناختی بسترمندسازی (contextualization) (شناخت متن

مقدس در بستر زبانی - فرهنگی - اجتماعی - سیاسی نزول و صدور آن) است. از میان پسینیان مرنیسی، کمتر نویسنده جدی به این مؤلفه روش شناختی توجه نکرده یا آن را بازپردازش و توسعه نداده است.

۲-۳. روش‌شناسی لیلا احمد^۱

لیلا احمد یک تاریخ‌پژوه است و اهتمام او در مهم‌ترین کتابش در زمینه اسلام و جنسیت، یعنی *اسلام و جنسیت؛ ریشه‌های تاریخی جلال امروزی (۱۹۹۲م)* - بازکاوی تصورات و نهادهای اجتماعی - حقوقی (پرده‌نشینی، گونه‌های ازدواج و خویشاوندی، مالکیت زن، شهادت زن و ...) جنسیتی در جوامع اسلامی در تاریخ و یافتن ریشه‌های این تصورات و نهادها در جوامع و تمدن‌های عربی، ایرانی، بیزانسی، رومی، یونانی، آشوری و ... است (see: ahmed 1992, pl.1-2). او می‌خواهد برای بررسی مسئله اسلام و جنسیت، زمان را به ورای پیدایش اسلام و جغرافیای مکانی را از جامعه اسلامی فراتر ببرد. بنابراین چون اسلام و همه ساختارهای اجتماعی و حقوقی شکل یافته در جامعه اسلامی را متأثر از همه تمدن‌ها و سنت‌های دینی موجود در اطراف جامعه اسلامی اولیه می‌بیند که پس از فتوحات، به‌طور عمده در قلمرو آن قرار گرفت، از شبه‌جزیره عربستان تا بیزانس در شمال و از ایران تا مصر و در گذر از تمدن‌های بین‌النهرین، سراغ بررسی تاریخی نهادهای اجتماعی و حقوقی جنسیتی در این جوامع و سنت‌های دینی می‌رود.

از آنجا که ساختار فقهی شکل گرفته در زمینه جنسیت در تمدن اسلامی را متأثر از سنت‌های اجتماعی پیشااسلامی موجود در قلمروهای فتح شده و گفتمان‌های غالب جنسیتی آنها می‌داند، علاقه‌مند و دل‌مشغول کاوش همانندی‌های موجود میان نهادهای حقوقی جنسیتی آن جوامع با نهادهای حقوقی گسترش یافته در فقه اسلامی است؛ بنابراین شاید بتوان مهم‌ترین رهاورد روش شناختی لیلا احمد برای فمینیسم اسلامی را بازکاوی تصورات و نهادهای اجتماعی - حقوقی جنسیتی اسلامی در تاریخ دانست؛ چراکه این کار می‌تواند ساخت و تکون فقه و به‌طور کلی معرفت اسلامی (در همه ساحت‌هایش) را در بستر تاریخی - تمدنی‌اش قرار بدهد و تأثیرات جدی او از این جوامع و تمدن‌ها را بکاود. عنصر مهم و مؤثر دیگری که در کار لیلا احمد حضور دارد، تمییز او میان اسلام

۱. لیلا احمد: متولد ۱۹۴۰م. و استاد مصری الاصل مطالعات زنان دانشگاه هاروارد است.

اخلاقی که به لحاظ جنسیتی برابری طلبانه است و اسلام پدرسالارانه است (- 64, 69, ibid, 70). توجه به پیام اخلاقی قرآن که یکی از ارکان اساسی ادبیات منسوبان به فمینیسم اسلامی پس از لیلا احمد در بررسی منابع اسلامی و میراث معرفتی اسلامی است، با توجه به پیشی داشتن کتاب احمد (۱۹۹۲م) بر آثار آنان، احتمالاً تا اندازه‌ای متأثر از کار او بوده است. البته شایان یادآوری است که احمد نیز مانند مرنیسی در کتاب *ماورای حجاب*، در این کتاب از قضاوت‌های گاه‌به‌گاه درباره اسلام و سیاست جنسی - جنسیتی آن پروا ندارد (see: ibid, 63) و برای بررسی درست بودن این گمان‌ها تلاشی نمی‌کند؛ یعنی او از «اسلام چه کرد» و «اسلام چه نکرد» به شکلی منفی و نکوهش‌گرانه سخن می‌گوید؛ ولی علاقه‌ای به تمییز بازنمایی‌ها و تفسیرهای صورت گرفته از اسلام با خود اسلام ندارد. البته پس از طرح چنین مدعاهایی می‌گوید خود، میان اسلام اخلاقی دربردارنده پیام عدالت جنسیتی و اسلام پدرسالارانه تمییز می‌دهد؛ ولی نباید این تمییز را به اشتباه بدان معنا گرفت که او اسلام را برابری طلب و تفسیر از اسلام را نابرابرانه و سرکوب‌گرانه می‌بیند؛ بلکه او این هر دو مؤلفه را درون خود اسلام باز می‌شناسد و بخشی از این نابرابری - چنان که او می‌بیند - در خود آیات قرآن موجودند. او نمی‌کوشد مانند نویسندگان دیگری همچون آمنه دود و اسماء بارلاس، از پیام برابری طلبانه اخلاقی قرآن، یک عنصر روشی ترتیب دهد و قرآن را بر اساس کلیات و محکومات برابری طلبانه اخلاقی اش تفسیر کند.

احمد در جاهایی از این کتاب، خود متعرض شرق‌شناسی و نگاه شرق‌شناختی به بحث «جنسیت در اسلام» می‌شود و آن را نقد می‌کند (ر.ک: احمد ۲۰۱۲م / ahmed 1982)؛ ولی می‌توان چارچوب و نگاهی شرق‌شناختی را در بخشی از دیدگاه‌ها و بحث‌های سراغ گرفت و بازشناخت؛ برای نمونه بحث او از فرهنگ جنسیتی عربستان پیش از اسلام، همانند مرنیسی بسیار مدیون پردازش‌های شرق‌شناختی (از جمله روبرتسون اسمیت) از این دوره تاریخی است. بسیار مهم است بدانیم، نه مرنیسی و نه لیلا احمد، نگاه چندان نقادانه‌ای به کارهای این خاورشناسان دو سده اخیر ندارند و نمی‌پرسند آنها چگونه داده‌های تاریخی دروشده از منابع اسلامی و عربی و غیر آن را خرمن زده‌اند، چگونه آن را پردازش کرده و در این پردازش از چه نظریه‌های جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی استفاده کرده‌اند و طی چه فرایند روش‌شناختی، مطالعات تطبیقی خود را از تحول جنسیت در روزگار نخستین اسلام، نسبت به عربستان پیش از اسلام صورت داده‌اند.

با این حال تلاش‌های مرنیسی و لیلا احمد را می‌توان دارای تأثیری جدی برای بیرون رفتن از سلطه سنگین فمینیسم شرق شناختی دانست. البته این بدان معنا نیست که ادبیات پژوهشی فمینیسم اسلامی و به‌طور کلی ادبیات برابری طلبی اسلامی زنان - به مثابه‌ عنوانی شامل که معترضان به برجسب فمینیسم را نیز در بر بگیرد - برای شکل‌دهی یک ادبیات بدیل و جایگزین، صرفاً راه این دو را ادامه داده‌اند؛ چرا که اگر بخواهیم این جریان فکری را اگر چه صرفاً در میان زنان مسلمان ریشه‌یابی دقیق کنیم، دست کم باید بیش از یک سده به عقب بازگردیم.

احمد با نقد تاریخ‌نگاری اسلامی می‌گوید: «تمدن اسلامی نیز تاریخ را به نحوی پردازش کرد که دوره پیش از اسلام، عصر جاهلیت و اسلام به عنوان تنها منبع آنچه تمدن محسوب می‌شد، به حساب آید ... بدیهی است که چنین پردازشی از نظر ایدئولوژیکی، مفید فایده بود و سوای موارد دیگر، این واقعیت را پنهان می‌کرد که وضع زنان در برخی فرهنگ‌های خاورمیانه پیش از ظهور اسلام در مقایسه با بعد از آن به طور قابل توجهی بهتر بود» (احمد ۲۰۱۲م، ۳۸). احمد از هر فرصت و سرنخی برای خوب نشان دادن مقام و آزادی زن در میان عرب جاهلی بهره می‌گیرد و ارجاعاتش نیز به نویسندگان همین تمدن اسلامی مانند ابن سعد، نویسنده طبقات الکبری، ابوالفرج اصفهانی صاحب الاغانی و همچنین خاورشناسانی است که هر چه نباشد، احتمالاً اصل منابعشان در تاریخ‌نویسی از عرب و اسلام، همین منابع است.

درباره لیلا احمد، همانند فاطمه مرنیسی (دست کم در کتاب *ماورای حجاب*)^۱ این پرسش بسیار تعیین‌کننده باقی است که بازنمایی‌های بسیار مثبت و همراه با حسن تعبیر این دو نویسنده درباره وضعیت زن در جاهلیت، تا چه اندازه واکنش به بازنمایی‌های به‌شدت منفی برخی اسلام‌گرایان از این امر بوده، تا چه اندازه تحت تأثیر ناسیونالیسم عربی - که ظاهراً خود لیلا احمد آن را در سیاست کشورش نقد می‌کند (see: ahmed 1999) - و تا چه حد تأثیر پذیرفته از شرق‌شناسی سده‌های اخیر است؛ به جای اینکه مبتنی بر پژوهش‌های تاریخی بی‌طرفانه باشد. دست کم می‌توان گفت یکی از اشکالات کار لیلا احمد آن است که تصویری جامع از زن جاهلی و تحولاتی که اسلام درباره او رقم زد، نشان نمی‌دهد. چنین تصویر جامعی - به دور از

۱. بحث‌ها و نظرهای مهمی از مرنیسی در کتاب *ماورای حجاب*، به ظاهر در کتاب زنان پرده‌نشین، نخبگان جوشن پوش تغییر می‌یابد و ایدئولوژی اسلامی جنسیت به گونه‌ای دیگر مطرح می‌شود؛ ولی *ماورای حجاب* همچنان منتشر می‌شود (از ۱۹۷۵م. تا ۲۰۱۱م. پی‌درپی منتشر شده است) و مورد رجوع نویسندگان است.

برداشت‌های گزینشی و تفسیرهای تحکمی از برخی نقل‌های تاریخی - می‌تواند مبنای استوارتری برای فهم جنسیت در جهان‌بینی اسلامی فراهم کند.

نکته دیگری که در کنار نقد احمد از نگاه شرق‌شناختی به جنسیت در جوامع اسلامی اهمیت ویژه دارد، پردازش این نویسنده از فمینیسم استعماری (colonial feminism) و فمینیسم قاسم امین و هدی شعراوی به عنوان دو مثال برای این جریان است (see: ahmed 1992, PL3) که می‌تواند او را در شکل‌گیری ادبیات فمینیسم اسلامی سهیم کند.

۳-۳. روش‌شناسی آمنه ودود^۱

این نویسنده که روش‌های تفسیری سنتی را برای خوانشی صائب از قرآن در زمینه جنسیت، نابسند و غلط‌انداز می‌داند، می‌خواهد با استوار کردن بحث خود بر یک روش‌شناسی جایگزین، تفسیری جایگزین از قرآن و جنسیت ارائه دهد. ودود بیشتر تفسیرهای سنتی را جزء نگر می‌داند؛ بدان معنا که این تفسیرها بی‌توجه به سیاق‌ها و بدون پرداختن به نظام و کلیات اخلاقی قرآن و از چشم‌اندازی کاملاً مردانه به تفسیر قرآن دست یازیده‌اند (ر.ک: ودود ۱۳۹۳م، ۳۰ - ۴۰)؛ از این رو ودود می‌خواهد - چنان‌که عنوان نخستین کتاب او نشان می‌دهد - هم چشم‌اندازی زنانه را در خوانش قرآن در پیش گیرد و هم مشکلات روش‌شناختی تفاسیر سنتی را چاره کند. به همین سبب الگوی هرمنوتیکی که ودود به کار می‌گیرد، با سه بعد از متن سروکار دارد: بستر و زمینه پیدایش متن، ترکیب دستور زبانی متن و جهان‌بینی و کلیت متن (همان، ۴۲ - ۴۳).

روش‌شناسی و فلسفه روش‌شناختی جایگزینی که آمنه ودود برای این خوانش خود بر می‌گزیند، روش‌شناسی فضل‌الرحمن ملک است. این اندیشمند پاکستانی، آبخور روش‌شناختی شماری از نویسندگانی است که در این نوشتار به آنان پرداخته شده است و می‌توان گفت بیشتر این نویسندگان یا به لحاظ روش‌شناختی به روشنی از او تأثیر پذیرفته‌اند یا ناگزیرند در توجهیات و تمهیدات روش‌شناختی خود به او ارجاع دهند. میراث فکری فضل‌الرحمن در زمینه‌هایی مانند روش‌شناسی اسلامی، نبوت و وحی، چارچوب اخلاقی قرآن

۱. او زاده ۱۹۵۲م. در ایالات متحده، با نام اصلی مری تریزلی در یک خانواده سیاهپوست است. پدرش یک کشیش متدیست بود. وی در ۱۹۷۲م. شهادتین گفت و در ۱۹۷۴م. نامش را رسماً به آمنه ودود تغییر داد. در برخی آثار، نام کامل او را آمنه ودود محسن نیز یاد می‌کنند. او دانش‌آموخته دکتری در رشته مطالعات اسلامی دانشگاه میشیگان است و در دانشگاه بین‌المللی اسلامی مالزی و دانشگاه ویرجینیا تدریس کرده است.

و اسلام و مدرنیسم، مبنای روش شناختی حجم چشمگیری از ادبیات این نویسندگان است. این میراث فکری که به بازه زمانی نیمه دوم سده بیستم مربوط است، در کتاب‌هایی مانند نبوت در اسلام؛ فلسفه و سنت (۱۹۵۸م)، روش‌شناسی اسلامی در تاریخ (۱۹۶۵م)، درونمایه‌های اصلی قرآن (۱۹۸۰م) و اسلام و مدرنیته؛ دگرگونی یک سنت فکری (۱۹۸۲م) عرضه شده است. اینجاست که به طور ملموس تر می‌توان ویژگی‌های اصلی چارچوب روش شناختی ودود را دید؛ مؤلفه‌هایی همچون نقد جزءنگری (atomistic method) تفسیرهای صورت گرفته از وحی و تاریخ‌مند بودن آنها و نیز تعریف خاص از مقوله‌های نبوت و وحی و نسبت آن با بسترهای اجتماعی، چارچوب‌ها و درونمایه‌های اخلاقی قرآنی که باید بر کلیت نظام هنجاری برآمده و دریافت شده از قرآن حاکمیت داشته باشند.

ودود با این تمهیدات روش شناختی، سراغ خوانش آیات بسیاری از قرآن می‌رود و می‌کوشد با واسازی تفسیرهای مردسالارانه از نظام جنسیتی موجود در قرآن و بهره گرفتن از جهان بینی خود متن و با کل‌نگری و در نظر گرفتن همه قرآن در هنگام تفسیر هر آیه خاص، تفسیرهایی ارائه دهد که با محک‌های اخلاقی و برابری طلبی قرآنی در زمینه جنسیت منطبق باشند. البته برای این منظور، رهیافت او این گونه نیست که به سادگی یک چارچوب اخلاقی از پیش تدارک ببیند و مفروض بدارد و سپس سراغ متن برود و همه گزاره‌های متنی مخالف با این اصول اخلاقی را ریشه کن کند؛ بلکه هنگام تفسیر، به طور کامل متوجه نص (متن) با استلزامات زبانی (لغوی، صرفی، نحوی و در کل دستوری) آن است و محک‌های اخلاقی را هنگامی به کار می‌گیرد که تراکم سنت تفسیری پدرسالارانه می‌خواهد تفسیر را به جای متن جا بزند. البته این بیان، به معنای تأیید همه اندیشه تفسیری ودود نیست.

همین بنیه روش شناختی، کتاب قرآن و زن و ودود در ابتدای دهه ۱۹۹۰م. را از کتاب حریم سیاسی؛ پیامبر ﷺ و زنان (زنان پرده‌نشین، نخبگان جوشن پوش) مرئسی در سال ۱۹۸۷م. بسیار متمایز می‌کند. روش‌شناسی ودود که در برابر فمینیست نامیده شدن، مقاومت و آن را رد می‌کند نیز مانند روش‌شناسی مرئسی، بسترمندسازی را به کار می‌گیرد؛ ولی بدان سبب که این بسترمندسازی را افزون بر متن مقدس - به شکلی ثمربخش - به سنت‌های تفسیری از متن مقدس نیز تسری می‌دهد، همانند مرئسی در بند سنت تاریخی حدیثی - تفسیری سنتی و مردسالارانه نمی‌ماند. آنچه سبب می‌شود ودود چنین تفاوتی با مرئسی داشته باشد، افزون بر مرجعیت (اقتدار) زدایی از سنت - مردمحور - تفسیری درباره جنسیت

در قرآن و تلاش برای پردازش چشم اندازی زنانه به قرآن - و آن گونه که خود اصرار دارد - به جای نگاهی صرفاً فمینیستی، کل نگری و توجه به جهان بینی قرآنی (توحید، عدل الهی و ... (ودود ۱۳۹۳، ۴۴) و چارچوب درونمایه های اخلاقی قرآنی است. در اینجا است که یک الهیات مؤمنانه و توحیدی - به جای یک الهیات شبه شرق شناختی - می کوشد یک روش شناسی هرمنوتیک توحیدی - به جای یک هرمنوتیک شبه شرق شناختی فمینیستی - را بیافریند. در این الهیات، خداوند و وحی خداوندی همراه با پیامبر صلی الله علیه و آله و رفتارش در یک نظام توحیدی یکپارچه قرار دارند و بر اساس عدل الهی رفتار می کنند. در اینجا اصول اخلاقی عدالت، برابری، احسان و کرامت اجازه برخی برداشت های ناسازگار با چارچوب اخلاقی قرآن را نمی دهند. در این فلسفه روش شناختی، خداوند و پیامبرش بسترهای اجتماعی را لحاظ می کنند و به زبانی متناسب با مخاطبان سخن می گوید؛ ولی چنین نیست که به خاطر مصلحت های گذرا، بر حقوق زنان با مردان معامله کنند و جبهه متحد مردان مدینه به سرکردگی عمر بر نیت های خیرخواهانه پیامبری که مشتاق و خواهان آزادی و برابری و کرامت زنان بود، غلبه کنند.

آمنه ودود در کتاب کم حجم قرآن و زن با هرمنوتیک توحیدی (۱۹۹۱، xii) خود، سنت نیرومندی را در ادبیات پژوهشی زمینه اسلام و زن ایجاد می کند؛ به گونه ای که هنوز و با گذشت بیش از سه دهه، یکی از اصلی ترین و پرارجاع ترین آثار این حوزه در میان پژوهشگران و نویسندگان آن است. یکی از تأثیرات و الهام بخشی های جدی این کتاب، تمرکز بر قرآن - به عنوان منبع متنی مسجل و قطعی الصدور و اصلی اسلام - و اصالت دادن به هندسه جنسی - جنسیتی قرآنی است که سنت چشمگیری از تفسیر جنسیتی قرآن را در میان پژوهشگران این حوزه در پی داشته است.

ودود با این هرمنوتیک توحیدی، قرآن را از چشم انداز یک زن خوانش کرده و از هندسه جنسیتی قرآن، تفسیری برابری طلبانه و زن دوستانه و به دور از سرکوب ارائه داده است؛ ولی برخی از مسائل همچنان برای او باقی است؛ آنجا که در کتاب درون جهاد جنسیتی (۲۰۰۶) درباره آیه ۳۴ سوره نساء و به ویژه مسئله «ضرب» همسران می گوید این مسئله را نمی توان به سادگی چاره کرد. در این حال وهواست که ودود، الهیات روش شناختی خود را که هنوز در اصل مبتنی بر فضل الرحمن است و البته پای اندیشه کسان دیگری مانند خالد ابوالفضل (ر.ک: ابوالفضل، ۲۰۰۳) نیز به میان می آید و از آن رهگذر، روش بستمندسازی خود را گسترش

می‌دهد. او که پس از تلاش‌هایش در کتاب *قرآن و زن*، هنوز ایده‌ای از تجویز گونه‌ای از خشونت بر ضد زن را در این آیه می‌بیند، می‌کوشد تا ابده «امکان نه گفتن به متن» را پردازش کند (see: wadud 2006, pl.6). ارکان این امکان نه گفتن به متن برای ودود، اندیشه‌هایی از این دست است که: شناخت ما از خداوند و تجلی (خودافشایی) خداوند برای ما تنها از طریق متن رخ نمی‌دهد و رجوع ما به وجدانمان و شناخت وجدانی ما از خداوند (اندیشه‌ای که درباره آن به خالد ابوالفضل ارجاع می‌دهد) نیز می‌تواند دخیل باشد (ibid, 200-201) و کلام خداوندی و خودافشایی او از طریق وحی - دست کم در برخی موارد - متناسب با بستر اجتماعی و زمانی خاص خود اتفاق می‌افتد و هر گزاره‌ای از وحی لزوماً نمی‌تواند به معنای تحت‌اللفظی‌اش در هر بستر اجتماعی مصداق یابد و اجرا شود (see: ibid, 196-197, 203) و چون مسئله اصلی در اینجا زدن همسر است، ودود می‌گوید چنین تجویزی در آن زمان و با توجه به معیارهای اخلاقی جاهلی باقی مانده در جامعه مسلمانان، سبب محدود کردن خشونت بر ضد زنان می‌شده؛ ولی در جامعه امروزی و با توجه به استانداردهای اخلاقی آن و پیامدهای ناگواری که زدن همسر بر همه ابعاد خانواده و اجتماع دارد، تجویز زدن همسر، عملی وحشیانه و ناپذیرفتنی است (ibid, 200-201).

نکته پایانی آنکه ودود به‌طور پیاپی از ادبیات هرمنوتیک به مثابه فلسفه، نظریه و روش فهم و در یک کلام به مثابه روش شناسی بهره می‌گیرد و هرمنوتیک، یکی از ارکان اصلی روش شناسی اوست. افزون بر هرمنوتیک، ودود به‌ویژه در کتاب *درون جهاد جنسیتی*، به بحث‌های پست‌مدرنیسم نیز ارجاع می‌دهد (ibid, 197-198) به‌هر حال روش شناسی هرمنوتیکی ودود، پس از او سبب الهام‌بخشی‌های مهمی برای نویسندگانی چون اسماء بارلاس و سعدیه شیخ شد و به‌ویژه اسماء بارلاس مفهوم پردازش‌های آن را گستراند.

۳-۴. روش‌شناسی رفعت حسن^۱

رهاورد روش‌شناختی این نویسنده در زمینه جنسیت در اسلام - افزون بر برخی پردازش‌های روش‌شناختی - پردازش‌هایی از اخلاق، الهیات و انسان‌شناسی فلسفی (الهیاتی) برای یک

۱. رفعت حسن: متولد ۱۹۴۳م. یک اقبال‌پژوه پاکستانی‌الاصل و استاد بازنشسته مطالعات اسلامی در دانشگاه لوئیزیولا ایالات متحده است. از او معمولاً به عنوان یکی از شخصیت‌های فمینیسم اسلامی یاد می‌شود و البته او خود نیز این هویت را می‌پذیرد.

روش‌شناسی فمینیست اسلامی - برابر تعبیری که حسن به کار می‌برد - است. رفعت حسن که ادبیات پژوهشی‌اش (see: Hassan 1990 / 1991 / 1994 / 1995 / 2000 / 2007 / 2013) استخوان‌بندی کارهای کسانی چون آمنه ودود و اسماء بارلاس را ندارد و آوازه نسبی او در میانه این جریان، تا اندازه زیادی در گرو ترویج دیدگاه‌هایش به واسطه ژورنالیسم و البته متقدم و پیشکسوت بودن است، مفاهیم و مؤلفه‌های الهیاتی - روش‌شناختی او (مثلاً اصول تفسیری صحت زبان‌شناختی، معیار استحکام فلسفی و معیار اخلاقی) (see: idem, 2007) بعداً مورد استفاده برخی نویسندگان از جمله اسماء بارلاس قرار گرفت. بارلاس که حجم اصلی ادبیاتش در زمینه زنان و اسلام مربوط به دهه آغازین سده بیست و یکم است، از درونمایه‌هایی مانند «انسجام فلسفی» که از آن به درون‌متنیت یاد می‌کند، چارچوب اخلاقی قرآن و ویژگی‌های متن بر اساس ویژگی‌های خداوند مانند عدل بهره می‌گیرد. حسن مانند ودود بر قرآن تمرکز می‌کند و همچون بیشتر نویسندگان منسوب به فمینیسم اسلامی، اجتهاد را لازم می‌داند و می‌گوید مسلمان بودن برای او تجدید ندای مدرنیست‌های مسلمان است؛ مبنی بر اینکه «به قرآن بازگردید و با اجتهاد به پیش بروید» (ibid).

حسن مخالف این پیش‌فرض فمینیستی است که «همه سنت‌های دینی، پدرسالارانه‌اند؛ بنابراین باید برای رد پدرسالاری، دین و خدا را رها و طرد کرد» (see: idem, 1991). او که از خوانش آثار فمینیست‌های یهودی و مسیحی درباره کتاب مقدس (عهدین) کمک می‌گیرد (see: idem, 1994)، در پی این است که الهیات برابری جنسیتی قرآن را ارائه کند و ستون اصلی این الهیات برابری، انسان‌شناسی فلسفی جنسیتی است؛ از این رو سراغ مطالعه تطبیقی داستان آفرینش در قرآن و عهدین (دراصل، عهد عتیق) می‌رود و بسیاری از گزاره‌های عهدین را که در تاریخ یهودیت و مسیحیت به شکل‌گیری یک سنت نیرومند زن‌ستیزانه انجامیدند، مخالف با گزاره‌های قرآنی می‌یابد؛ تصوراتی درباره «علت آفرینش زن»، «ثانوی بودن آفرینش زن»، «ناقص بودن آفرینش زن»، «مقصر بودن زن در نافرمانی از خداوند» و «مقصر بودن زن در هبوط». مبنای انگیزشی - معرفتی حسن در کاوش انسان‌شناسی الهیاتی (فلسفی)‌اش این باور اوست که اگر زن و مرد نزد خداوند - در آفرینش - برابرند، پس باید در همه ساحت‌های زندگی دنیوی نیز برابر باشند (see: idem, 1994 / 1995).

۵-۳. روش‌شناسی عزیزه الحبری^۱

ادبیات پژوهشی هر یک از شخصیت‌های هشت‌گانه‌ای که در این نوشتار بررسی می‌شوند، در یک یا چند حوزه از معرفت اسلامی تمرکز دارد؛ برای نمونه کار فاطمه مرئسی بر حوزه‌های قرآن و حدیث، کار لیلیا احمد بر روی تاریخ جنسیت در اسلام، کار آمنه ودود روی قرآن و کار رفعت حسن نیز بر قرآن متمرکز است. از این میان عزیزه الحبری حقوق‌دان و فقه‌پژوه، گرچه به قرآن و تاریخ جنسیت در اسلام نیز می‌پردازد؛ ولی تمرکز اصلی او بر فقه اسلامی است. الحبری تنها راه‌حل تعارض‌های پیش روی زنان مسلمان و از میان بردن هراس آنان از دگرگونی وضعیتشان را بنا کردن یک مبنای فقهی فمینیستی اسلامی (Muslim feminist) می‌داند که به روشنی نشان دهد اسلام نه تنها حقوق زنان را سلب نمی‌کند؛ بلکه به‌راستی خواهان آن است (see: al-hibri 1997).

توجه الحبری به مطالعه فقه برای کشف و ترویج حقوق به رسمیت شناخته‌شده زنان در فقه موجود، دگرگون کردن بدنه پدرسالاری موجود در فقه و بهره‌گیری از اجتهاد برای پویا کردن فقه به منظور تطبیق با مقتضیات زمان و مکان است. الحبری فقه اسلامی را ذاتاً پدرسالار نمی‌داند؛ گرچه معتقد است به سبب تأثیرپذیری از سنت‌های گوناگون، پدرسالاری در بدنه فقهی رسوخ کرده و باید آن را دگرگون کرد (see: idem, 2000). برای این دگرگونی و به منظور به‌دست‌دادن فقهی پاسخگو و برابری‌طلب که حقوق زنان را تضمین کند، الحبری به این باور دارد که افزون بر ضرورت حضور زنان در امر فقاها، می‌توان سراغ راه‌حل‌های درون‌فقهی برای مسائل زنان رفت (see: idem, 2014). این راه‌حل‌های درون‌فقهی از جمله شامل قاعده‌های منطقی مانند «قیاس» و نیز قاعده‌های فقهی مانند «لاضرر» و «مصلحت» و بهره‌گیری اجتهاد از «عرف» و «تغییر» (مقتضیات زمان و مکان) است (see: idem, 2007). از نظر او عرف به فقها اجازه می‌دهد قاعده‌هایی را - به شرط تعارض نداشتن با حقوق اسلامی - از سنت و عرف بوم‌های گوناگون وارد قانون کنند و قاعده تغییر نیز مستلزم تشخیص این امر است که قوانین با تغییر در زمان و مکان، دگرگون می‌شوند. در نگاه الحبری، آزادی اجتهاد که پس از قرن‌ها بسته ماندن باب آن در

۱. عزیزه الحبری: لبنانی‌الاصیل و استاد حقوق دانشگاه ریچموند در ایالات متحده است. او چنان‌که خود می‌گوید (al-hibri 1999) در دهه ۱۹۷۰م. مارکسیست بوده؛ ولی پس از آن به عنوان یک زن مسلمان به زندگی و فعالیت‌های فکری خود ادامه داده است.

جوامع اسلامی (اهل سنت) اتفاق افتاده است، باید در مسائل زنان نیز تمرین شود و مردان، در کنار زنان صاحب‌نظر در فقه، قوانین برابری طلبانه‌ای را پژوهش کنند (see: idem, 1997). الحبری بر مبنای فقهی که خود تعریف می‌کند، برخی از نهادهای حقوقی فقه اهل سنت، مانند نیاز به ولی در عقد نکاح، اطاعت از همسر، حق طلاق و ازدواج با غیرمسلمان را در بستر جوامع امروزی بازبینی می‌کند (see: idem, 1997 / 2000).

این نویسنده در اجتهاد خود درباره این نهادهای حقوقی، سراغ استخراج اصل‌ها و چارچوب‌های انسان‌شناختی - اخلاقی قرآنی می‌رود و آنها را بر بحث‌های فقهی حاکم می‌کند؛ برای نمونه در فهم مسئله «قوام» بودن مردان و برداشت‌های فقهی - حقوقی صورت گرفته از آن، بحث را به جهان‌بینی قرآنی و تعریف روابط جنسیتی در قرآن می‌برد و با برخی برداشت‌های سنتی از «قوام» بودن که آنها را پدرسالارانه می‌داند، مخالفت می‌کند. او می‌گوید تفسیرش از روابط جنسیتی در قرآن با تفاسیر فقهی سنتی از این مقوله متفاوت است؛ ولی بر منابع دینی و زبانی سنتی مبتنی است و راهی جدا از سنت را در پیش نگرفته؛ بلکه یک تفسیر سنتی انجام داده است (see: ibid). الحبری کار خود را مبتنی بر فقه سنتی اسلامی می‌داند و معتقد است که باید این فقه را تحلیل کرد و بُعد فرهنگی آن را از بعد دینی‌اش جدا کرد. همچنین باید تنها تا اندازه‌ای در پی تغییر بود که به لحاظ دینی موجه و برای محافظت از حقوق زنان مسلمان ضروری باشد. الحبری چنین تلاشی را نقد درونی می‌نامد.

نمونه آشکار آنچه عزیزه الحبری آن را «روش‌شناسی یکسان و نتایج متفاوت» می‌نامد، تفسیر او از آیه ۳۴ سوره نساء است. او بی‌آنکه بخواهد مانند دود «امکان نه گفتن به متن» را پردازش کند، به پرسش «تجویز قرآنی زدن همسر» پرداخته و با یک روش تفسیری مفصل، آن را به گونه‌ای پاسخ می‌گوید و این آیه را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که برداشت سنتی جواز زدن همسر در صورت اطاعت نکردن از شوهر به کلی از میان می‌رود و این دستور مشروط و محدود قرآنی، صرفاً به راهکار نهایی شوهر برای پیشگیری از زیر پا گذاشتن پیمان زناشویی و خیانت زن مربوط می‌شود؛ آن هم با کلی لطایف و شرایط دشوار (see: idem, 2008). الحبری برای رسیدن به چنین تفسیری، هم از جهان‌بینی قرآنی و کلی‌نگری بهره می‌گیرد، هم از نقد پیش‌انگاشته‌های فرهنگی مفسران، هم از روش بسترمندسازی و ملاحظه اصل تدریج‌گرایی در سیاست تحول فرهنگی در اسلام (see: idem, 1997 / 2000)، هم از سازگاری منطقی و نیز از تفسیر قرآن به قرآن و هم از تفسیر

روایی. حاصل، ارائه بدیع‌ترین، سازگارترین و راهگشایترین تفسیر از دشوارترین آیه جنسیتی قرآن است که حجم چشمگیری از ادبیات پژوهشی در زمینه جنسیت و اسلام را در میان مسلمانان و غیرمسلمانان به خود اختصاص داده است. جالب آنکه الحبری برای ارائه چنین تفسیری - بر خلاف برخی دیگر از نویسندگان - معنای دیگری به غیر از «زدن» برای «ضرب» قائل نمی‌شود. شاید در این تفسیر است که می‌توان نتیجه و ثمربخشی تضارب و تراکم ادبیات پژوهشی درباره یک موضوع را در فرایندی - دست کم - بیش از بیست‌ساله از فاطمه مرنیسی تا الحبری و در گذر از رفعت حسن، آمنه ودود، اسماء بارلاس، سعدیه شیخ و برخی دیگر مشاهده کرد.

درخور یادآوری دوباره است که یکی از نقاط تمایز جدی الحبری با دیگر نویسندگان بررسی شده در این نوشتار - به جز کشیا علی که در ادامه به او پرداخته می‌شود - آشنایی و اهتمام بسیار او به فقه اسلامی (اهل سنت) است.

۳-۶. روش‌شناسی اسماء بارلاس^۱

کتاب *زنان باورمند به اسلام*، نوشته اسماء بارلاس که یک دهه پس از کتاب *قرآن و زن آمنه ودود* (۱۹۹۲م) در سال ۲۰۰۲م. منتشر شد را می‌توان مهم‌ترین تلاش برای توسعه و استمرار مسیری دانست که ودود در روش‌شناسی تفسیری در پیش گرفته بود. نمی‌توان این‌گونه قضاوت کرد که بارلاس صرفاً استمرار ودود است و بس؛ ولی می‌توان به اشتراکات و تشابهات بسیاری میان این دو نویسنده اشاره داشت؛ از جمله آنکه بارلاس نیز مانند ودود (wadud 1999, xviii) با برجسب «فمینیست» بودن مخالفت می‌کند و عدالت‌طلبی و برابری خواهی خود در زمینه جنسیت را به لحاظ انگیزش و نیز از لحاظ معرفتی، ناشی از قرآن می‌داند (see: barlas 2008). بارلاس نیز مانند ودود بر قرآن تمرکز می‌کند و به دنبال خوانش *زدایی تفسیرهای پدرسالارانه از قرآن* است. او همچون ودود، بهره فراوانی از ادبیات هرمنوتیک به عنوان فلسفه، نظریه و روش تفسیر و فهم می‌گیرد (see: idem, 2002, pl.2-3 / 2005) و بارلاس نیز - کم‌وبیش - مانند ودود اتکای بسیاری به اندیشه الهیاتی - روش‌شناختی فضل‌الرحمن ملک دارد (see: idem, 2002, 4, 68, 142).

۱. اسماء بارلاس: متولد ۱۹۵۰م، نویسنده پاکستانی‌الاصل و استاد علوم سیاسی کالج ایتاکا در ایالات متحده آمریکا است.

این نویسنده برای خوانش‌زدایی تفسیرهای پدرسالارانه از قرآن، روش‌شناسی سنتی را نقدی سازمان‌یافته و جدی می‌کند و برای این کار از دستگاہی از مفاهیم همچون متن‌ها، متنیت‌ها، میان‌متنیت‌ها و برون‌متنیت‌ها در گفتمان دینی مسلمانان بهره می‌گیرد. او می‌خواهد به روشنی نشان دهد در طول تاریخ معرفت‌اسلامی - اعم از قرآن، حدیث، تفسیر، تاریخ، فقه و ... - متن‌ها چگونه تعریف می‌شده‌اند، چه نسبت‌هایی را با یکدیگر برقرار می‌کرده‌اند، بسترهای اجتماعی - سیاسی (برون‌متنیت‌ها) چگونه در ایجاد یا خوانش آنها دخیل می‌شده و سلسله‌مراتب معنایی میان آنها چگونه تعیین و احیاناً دگرگون می‌شده است؛ برای نمونه او ثانوی شدن مقام قرآن در برابر منابع دیگری مانند حدیث و اجماع را در سده‌های آغازین تکون فقه اسلامی (اهل سنت) از رویدادهای مهم و درخور درنگ می‌داند (ibid, pl.2, 3).

بارلاس پس از چنین تمهیدات روش‌شناختی، قرآن را منبع معرفتی اصلی اسلام معرفی می‌کند و عملاً چنین مرتبتی را در استخراج اندیشه جنسیتی قرآن و از رهگذر خوانش‌زدایی تفسیرهای پدرسالارانه از آن به کار می‌گیرد. بارلاس که می‌گوید یکی از وجوه تمایز کار او از پیشینیانش در این زمینه، تعریف پدرسالاری و مفهوم‌پردازی آن به عنوان سنت حاکمیت پدر و نیز به عنوان سیاست‌های نابرابری جنسیتی مبتنی بر نظریات تفاوت‌گذاری جنسی است (ibid, 11)، تا اندازه‌ای از زبان فمینیستی بهره می‌گیرد؛ ولی اصرار دارد سرانجام برابری را نه با تحمیل بر متن، بلکه از درون خود متن قرآن خوانش می‌کند. کاربرد زبان روش‌شناختی جدید (هرمنوتیک، فمینیسم و ...) مانع از این نمی‌شود که بارلاس مدعی پردازش یک هرمنوتیک قرآنی برای خوانش این کتاب مقدس شود (ibid, 11)؛ هرمنوتیکی که آن را مبتنی بر خود قرآن می‌داند. وی سه بعد توحید، عدل و ناسنجیدنی بودن (Incomparability) خودافشایی خداوند را برای خوانش‌های آزادی‌بخش از قرآن بایسته می‌داند؛ باور دارد خوانش‌ها باید آیات محکم را تکیه‌گاه خود قرار دهند و نه آیات متشابه را؛ خوانش متن به عنوان یک «فرایند کل‌گرایانه انباشتی»، یعنی به عنوان «یک کل، یک تمامیت» را یادآور می‌شود؛ بر اساس دستور قرآن، از تقسیم کردن کتاب الهی و «خوانش تکه‌تکه و گزینشی آن» باز می‌دارد و می‌گوید خوانش قرآن باید مبتنی بر معرفت‌شناسی قرآنی ضدپدرسالاری باشد. عناصر این «هرمنوتیک قرآنی» بارلاس گاهی در ادبیات کسانی همچون رفعت حسن، عزیزه الحبری و آمنه ودود نیز دیده می‌شود؛ ولی

شاید بتوان گفت بارلاس پردازش مفصل تر و منسجم تری از آن ارائه داده است. بارلاس همچون رفعت حسن، عزیزه الحبری و آمنه ودود - به دنبال الهیاتی برای برابری و آزادی است که بتواند موانع معرفتی (از جمله روش شناختی) دستیابی زنان مسلمان به حقوقشان را از میان بردارد. این نویسنده خوانش متن مقدس را به همان اندازه که تحت تأثیر معیارهای روش شناختی است، برآمده از ملاحظات الهیاتی به ویژه مفهوم خوانشگر از خدا می داند و می گوید یکی از نخستین دلایل ناکامی مسلمانان در کشف معرفت شناسی قرآن بر ضد پدرسالاری، این است که الهیات برابری و آزادی را طور نظام مند و به ویژه در پرتو اسلوب های سفارش شده خود قرآن بررسی نکرده اند. او باور دارد ملاحظه نکردن معیارهای معرفت شناختی - و آن گاه روش شناختی - برای ارائه خوانشی از قرآن که به لحاظ بستر و بافت مشروع باشد، نه یک شکست هرمنوتیک، که یک ناکامی الهیاتی بوده است (ibid, 12-13).

در اینجا است که پای روش شناسی به الهیات گشوده می شود و پرسش های روش شناختی، خود را در دامن الهیات و کلام باز می یابند. خوانش آثار بسیاری از نویسندگان جریان موسوم به «فمینیسم اسلامی»، ما را به این نتیجه می رساند که هم نقاط عزیمت این نویسندگان برای خوانش های جایگزین و متفاوت بر اساس روش شناسی های جایگزین و هم بزنگاه هایی که در بحث های خود بدانجا می رسند، کلامی - الهیاتی اند؛ به گونه ای که پس از سده ها، بحث هایی مانند عدل الهی، حسن و قبح عقلی و مخلوق بودن یا قدیم بودن قرآن را نه از زبان گروهی از پژوهشگران محض در کلام، که از زبان پژوهشگران زنی می شنویم که برای ارائه خوانش های متفاوت و در تمهید برای پردازش های روش شناختی جایگزین، کارشان به بحث های کلامی - الهیاتی افتاده است. این نکته بسیار مهم البته از دید برخی ناظران بحث های این جریان فکری نادیده نمانده است؛ به طوری که مثلاً رجا رهونی در تمهید برای بررسی برخی آرای فاطمه مرینسی، آنها را «نومعتزلی» می داند^۱ (rhouni 2010, 7).

۱. رهونی می گوید آگاهی از این اصطلاح را مدیون پژوهشگر ایرانی علوم قرآن، محمد وصفی است. همچنین از کتابی به زبان آلمانی و به قلم تامس هایلدبرانت با عنوان *نومعتزلی ها؟ قصد و زمینه در اتصال عرب مدرن با میراث عقل گرای اسلام* یاد می کند. مشخصات کامل این کتاب چنین است:

Hildebrandt, T; *Neo-Mu'tazilismus?: Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*; Leiden: Brill, 2007.

پردازش بارلاس از دو دیدگاه متضادِ محافظه‌کار (قرآن مخلوق و در نتیجه تاریخمند نیست) و انتقادی (سخن خداوند در زمان تاریخی اتفاق می‌افتد و لزوماً در زمان نزول به بهترین وجه فهمیده نشده است) (barlas 2002, 5) در خوانش قرآن نیز با ارجاع به همین ریشه‌های کلامی - الهیاتی است.

۷-۳. روش‌شناسی کشیا علی^۱

ویژگی ادبیات پژوهشی علی - تا اندازه‌ای مانند ادبیات پژوهشی عزیزه الحبری - پرداخت تفصیلی او به فقه و پی گرفتن ریشه‌های نظام حقوقی جنسیتی در آن است (/ see: ali 2003 2010 / 2006). به جز این دو، نویسندگان دیگری که در این نوشتار بررسی شدند، تماس‌هایی سطحی با فقه داشتند و از این میان، کسانی که به پیام برابری جنسیتی قرآن باور دارند، با مفروض داشتن پدرسالارانه بودن بدنه فقه اسلامی^۲ - خواه به صراحت و خواه به طور ضمنی - به سراغ خوانش‌های برابری‌طلبانه و آزادی‌خواهانه از قرآن می‌رفتند. علت نیز آن است که اینان سنت معرفتی (تفسیر، فقه، اخلاق و ...) را آلوده یا تحت تسلط پدرسالاری فرهنگ‌های محل پیدایش آن می‌دانند و می‌خواهند - به تعبیر بارلاس - با خوانش‌زدایی تفاسیر پدرسالارانه از قرآن با این سنت پدرسالارانه مقابله کنند و حقوق قرآنی زن مسلمان را به وی بازگردانند. داستان برای کشیا علی، به گونه دیگری است؛ او تصمیم ندارد این سنت معرفتی را کنار بزند؛ هر چند مرجعیت معرفتی آن را نپذیرفته باشد. یکی از دلایل علی برای این کار، آن است که این سنت معرفتی آن‌قدر هم بی‌استفاده نیست و الهام‌بخشی‌ها و خردمندی‌های سودمندی دارد (idem, 2006, xx - xix). دلیل دیگر نیز می‌تواند این باشد که این نویسنده، بی‌توجهی به این سنت معرفتی را چندان با واقعیت‌های جهان کنونی مسلمانان سازگار نمی‌داند. همین تفاوت علی با نویسندگان دیگری که این نویسنده، آنان را فمینیست‌های مکتفی به قرآن (Quran - only feminists) یا سلفی‌هایی می‌نامد که بسیار دل‌مشغول احادیث‌اند، سبب می‌شود تا نه تنها به مباحث فقهی ورود جدی کند؛ بلکه سراغ بخش‌هایی مهجور از فقه (مانند بندگی) برود (/ see: edem, 2010 / 2006) که امروزه حتی چندان محل اهتمام معارضان بر ضد اسلام نیز نیست. تفاوت

۱. کشیا علی: استاد دانشگاه بوستون ایالات متحده و یکی از نویسندگان متأخر جریان فمینیسم اسلامی است.

۲. گفتنی است همه این نویسندگان در فضای معرفتی اهل سنت، از جمله فقه سنی بحث می‌کنند.

پژوهش فقهی کشیا علی با ادبیات پژوهشی فقهی عزیزه الحبری نیز از همین جا آغاز می‌شود. چون الحبری - ضمن پدرسالارانه دانستن بدنه ادبیات فقهی - فقه اسلامی را ذاتاً پدرسالار نمی‌داند و به سراغ بازاندیشی‌هایی فقهی می‌رود که می‌توانند حقوق زنان را برای نمونه در زمینه نهادهای حقوقی مربوط به خانواده (ازدواج، طلاق، مهریه، نفقه، ازدواج با غیرمسلمان و ...) در جامعه معاصر حفظ کنند. اما کشیا علی در پی این است که نهادهای حقوقی مانند ازدواج در دوره ساخت‌یابی و تکون فقه سنی و توسط فقهای آن دوره چگونه پردازش و تعریف شده‌اند و این نحوه از تعریف و پردازش، چه تأثیراتی از بسترهای اجتماعی آن روزگار گرفته است؛ برای نمونه او بر این باور است که ازدواج در فقه اهل سنت به‌ویژه در ادبیات فقهی محمدبن‌ادریس شافعی که کشیا علی توجه ویژه‌ای به او دارد، در «قیاس» - به معنای روش شناختی آن - با «بردگی» و در موازات آن تعریف شده است (نکاح و مهر در قیاس با خرید برده و دفع بهای آن، طلاق در قیاس با آزاد کردن برده و ...) (see: idem, 2010, 14 - 16). از نگاه او، تحلیل سازمان مفهومی شکل یافته توسط فقها در موازاتی که میان برده و زن (همسر مؤنث) برقرار کرده‌اند، صرفاً بحثی تاریخی و بی‌ارتباط با واقعیت‌های حقوقی امروزی نیست؛ بلکه ساختارهای ایجادشده در این فرایندها امروزه نیز در ساحت فقهی و حقوقی جوامع اسلامی به حیات خود ادامه می‌دهند. همچنین پابندی‌ها و محدودیت‌های حقوقی برای زن نوعاً به سکسوالیته و به حضور بدنی‌اش مربوط است. به همین خاطر معتقد است هر تلاشی برای بازنگری فقه اسلامی در زمینه جنسیت که ریشه‌ها و بنیادهای نهادهای حقوقی در فقه سنتی را مورد توجه قرار ندهد، در پایان با شکست روبه‌روست (see: idem, 2006, 10 - 13).

کشیا علی را می‌توان - با توجه به آثارش در زمینه اسلام و جنسیت به‌ویژه دو کتابش در ۲۰۰۶م. و ۲۰۱۰م. - پژوهشگر اخلاق جنسی و اسلام دانست. البته «ethics» در نگاه علی، عام‌تر از معنای اخلاق در زبان عربی است و نه تنها شامل فقه و حقوق نیز می‌شود؛ بلکه اصل چارچوب اخلاق جنسی مورد توجه کشیا علی، فقهی است. این نویسنده می‌خواهد تفاوت آنچه را که جامعه کنونی مسلمانان (جامعه آمریکا) به عنوان «اخلاقی بودن» تعریف می‌کند، با چارچوب‌های اخلاق جنسی ارائه‌شده در فقه سنتی مقایسه کند. علی می‌گوید درست است که مسلمانان معاصر پردازش‌هایی اخلاقی مبتنی بر دوسویگی و رضایت متقابل از رابطه جنسی و به رسمیت شناختن عاملیت جنسی مستقل و کامل زن در ازدواج

صورت می‌دهند؛ ولی باید دانست که چنین اخلاقی را پردازش‌های فقه سنتی از ازدواج و رابطه جنسی تضمین نمی‌کنند و به سادگی نمی‌توان گفت اندیشمندان کلاسیک، حق مطلق فرد برای ارضای جنسی را جدا از جنسیت او به رسمیت شناخته‌اند؛ بلکه آنان رضایت زناشویی را در چارچوبی متفاوت مطرح می‌کنند (8, ibid).

علی به این پرسش می‌رسد که «آیا راهی برای از میان برداشتن محدودیت‌های (به لحاظ جنسیتی) تبعیض‌آمیز معیارهای دوگانه (double-standards) وجود دارد، در عین حالی که بپذیریم روابط جنسی، مرزهایی دارند و باید داشته باشند؟» نتیجه‌گیری علی این است که رضایت و دوسویگی که از مؤلفه‌های حیاتی اخلاق جنسی‌اند، به لحاظ ساختاری در محدوده‌های تعریف‌شده از سوی علمای دوره کلاسیک، تحقق‌ناپذیراند و روش‌شناسی‌گزینه‌های انتخابی (methodology of picking - and - choosing) و ترکیب عناصری که سرانجام برای رسیدن به دیدگاهی عادلانه سودمند باشند، پاسخ نمی‌دهد؛ بلکه باید به‌طور جدی به دنبال این پرسش رفت که در نگاه خداوند، چه چیزی سکس را مشروع می‌کند. این نویسنده، به تفسیرهای صورت‌گرفته از اخلاق جنسی در اسلام مبتنی بر اصول اخلاقی و عدالت، بی‌توجه نیست؛ ولی می‌گوید باید این اصول اخلاقی را تعریف کرد و کاوید؛ چراکه برای نمونه اصل عدالت می‌تواند تعریف‌های گوناگونی داشته باشد (154, ibid).

ویژگی خاص ادبیات پژوهشی کشیا علی این است که در برابر ادعاهای قطعی، بسیار محتاط است و در بسیاری جاها، اگر برخی از نهادهای حقوقی مربوط به زندگی زناشویی را به لحاظ اخلاقی نقد می‌کند، درحقیقت آن را با اخلاق جنسی پذیرفته نزد مسلمانان معاصر مقایسه می‌کند. رهیافت علی به «اخلاق جنسی و اسلام» مانند ادبیات پژوهشی کسانی همچون رفعت حسن، عزیزه الحبری و اسماء بارلاس (که همگی در ایالات متحده زندگی می‌کنند) را می‌توان در بستر اندیشه اندیشوران مسلمان پیشرو به‌ویژه در ایالات متحده بررسی کرد.

۳-۸ روش‌شناسی سعدیه شیخ^۱

در میان نویسندگان بررسی‌شده در این نوشتار، اصلی‌ترین رهاورد روش‌شناختی شیخ را می‌توان دخیل کردن عرفان اسلامی - و به بیان او تصوف - و به‌طور ویژه اندیشه محی‌الدین

۱. سعدیه شیخ: استاد مطالعات دینی دانشگاه کیپ تاون (آفریقای جنوبی) است.

ابن عربی (م. ۶۳۸ق) در تمهید روش شناختی برای نقد پدرسالاری در سنت‌های معرفتی اسلامی به‌ویژه فقه دانست (see: shaikhe 2009 / 2012). این تمهید روش شناختی از جانب شیخ دربرگیرنده عناصری چون معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفی است. کار پژوهشی شیخ مانند نویسندگانی چون آمنه ودود بر قرآن متمرکز نیست؛ ولی بازگشتگاه معرفتی او قرآن است (see: iedm, 1997) و هنگامی که سراغ عرفان اسلامی می‌رود، می‌گوید آن نگاه برابر و عدالت‌محور و آزادی‌بخشی که در قرآن است، در بخش‌هایی از این ادبیات عرفانی و در قالب معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفی پردازش شده است و می‌توان به وسیله آن، فقه را نقادی کرد و دید که با توجه به چنین سنگ محکی، دیسپلین فقه تا چه اندازه بازتاب‌دهنده آن اصول قرآنی است. در این معنا می‌توان سعیدیه شیخ را الهیات پژوهی دانست که نقطه اتکای خود برای تحول فکری در زمینه جنسیت در اسلام را الهیات عرفانی به‌ویژه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی الهیاتی عرفانی قرار داده است.

شیخ که از «فمینیسم‌های اسلامی» سخن می‌گوید و می‌خواهد از رهگذر اندیشه ابن عربی، افق‌های فمینیسم اسلامی را بیشتر بگشاید، از زبان فمینیستی بهره می‌گیرد و فمینیسم را نه یک ایدئولوژی و مکتب اعتقادی، بلکه روش و روش‌شناسی می‌داند که قرار است از ابزارهای تحلیلی - روشی و نیز از مفهوم‌پردازی‌ها و زبان اصطلاحی آن استفاده شود. او زمینه‌هایی مانند پست‌مدرنیسم، پسا‌ساختارگرایی، شکل‌گیری فمینیسم جهان‌سومی و دیگر واکنش‌ها و نقادی‌های صورت‌گرفته در دو دهه پایانی سده بیستم در زمینه پذیرش تنوع تجربه‌های زنانگی و ارزش‌های فرهنگی و گذار از فمینیسم‌های اروپا - آمریکا مدار مبتنی بر تجربه‌های زنان طبقه متوسط را زمینه‌ای برای پرورش فمینیسم‌های اسلامی می‌داند (see: idem, 2003).

شیخ از بسیاری از شخصیت‌های بررسی‌شده در این نوشتار، در بیان مبناهای معرفتی - روش‌شناختی فمینیستی خود صریح‌تر است؛ برای نمونه به روشنی از هرمنوتیک فمینیستی، هرمنوتیک بدگمانی، و معرفت‌شناسی فمینیستی سخن می‌گوید (see: idem, 1997). او می‌گوید هرمنوتیک فمینیستی روش‌شناسی او در رهیافت به تفسیر قرآن بوده و در چارچوب چشم‌اندازهای پیشرو (progressive)، از فضل‌الرحمن ملک تأثیر پذیرفته است.

او در دین‌پژوهی، مطالعات فمینیست‌های دین‌پژوه را الهام‌بخش رهیافت‌های خود به

سنت‌های معرفتی دانسته و به طور خاص از دانیل بویاردین (Daniel Boyardin) تلمودپژوه و ری تا گراس (Rita Gross) بودیسم‌پژوه نام می‌برد (see: idem, 2009). همچنین معرفت‌شناسی فمینیستی را یکی از مباحث‌های روش‌شناختی خود می‌نامد و عناصر آن را توضیح می‌دهد. به نظر او آورده اصلی معرفت‌شناسی فمینیستی که بر پیوند میان سوبرژکتیویته (فاعلیت ذهنی) انسانی و روابط قدرت در تولید معرفت تأکید می‌کند، این است که تقریباً همه دانش‌هایی که از جایگاه وضع جهان‌شمول انسانی صحبت می‌کنند، بر چشم‌اندازهای تجربی جزئی یا گزینشی مردان قدرتمند بنا شده‌اند و دانش یا هر دیسپلین یا رشته دیگری به لحاظ جنسیتی خنثی و بی‌طرفانه نبوده و تأثیر ژرفی از حالت هژمونیک قدرت پدرسالارانه دارد (see: idem, 2013). برای نمونه می‌توان گفت از همین چشم‌انداز است که سعیدیه شیخ باور دارد عدسی‌های هرمنوتیک مفسران کلاسیک همچنان اقتدار خود را در گفتمان‌های اسلامی حفظ کرده و برای شناخت انتقادی ایدئولوژی جنسیتی این تفاسیر، باید آنها را به چالش کشید.

این گونه است که می‌توان گفت کم‌وبیش یکی از مباحث فلسفی - روش‌شناختی نویسندگان منسوب به جریان فمینیسم اسلامی را یک فرانظریه (meta theory) فمینیستی شکل می‌دهد. این فرانظریه که باید آن را شناخت و آشکار کرد، خود شامل مؤلفه‌ها و پیش‌فرض‌های فرانظری (الهیاتی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی، هرمنوتیک، تاریخ‌شناختی و ...) است. به بیان دیگر باید برای شناخت فرانظریه فمینیستی، سراغ الهیات فمینیستی، انسان‌شناسی فلسفی فمینیستی، معرفت‌شناسی فمینیستی، روش‌شناسی فمینیستی، هرمنوتیک فمینیستی و تاریخ‌شناسی فمینیستی - و فرانظریه پدرسالاری - رفت.

به هر حال شیخ با این ابزار روش‌شناختی سراغ میراث فکری محی‌الدین ابن عربی می‌رود؛ چون قائل است رابطه و گفتگویی میان تصوف و حقوق اسلامی برقرار است که می‌تواند مبنایی برای بازاندیشی اخلاق جنسیتی باشد. در این گفتگو می‌توان پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی را که بنیان اندیشه‌های اخلاقی و نیز حقوق اسلامی بر آنها قرار دارد، نقادی کرد. برخی اصول عرفانی نیز اجازه بازاندیشی پیش‌فرض‌های موجود درباره زن و مرد و ماهیت آنها در فقه را می‌دهند؛ از این رو امکان رهیافتی مؤمنانه به مسائل جنسیتی درون حقوق اسلامی را فراهم می‌کنند. به نظر شیخ، هستی‌شناسی ابن عربی، انگاره‌ای از «خود اخلاقی» به ما می‌دهد که به روشنی با جنسیت پیوند برقرار کرده و گشایش‌هایی را در

مفهوم پردازی دوباره برابری که به لحاظ روحانی و اجتماعی نسبت به جوامع مسلمان معاصر معتبر باشد، به همراه دارد (see: idem, 2009)؛ از جمله در همین جاست که رهیافت شیخ با فقه اندیشان دیگری مانند عزیزه الحبري تفاوت می‌کند؛ چرا که به بیان شیخ، عزیزه الحبري که شیخ، گفتمان کسانی چون او را گفتمان «حقوق» می‌داند، با رهیافت خود چارچوب‌ها و ساختارهای پدرسالارانه فقه اسلامی را تأیید می‌کنند (see: ibid)؛ از این رو شیخ در پی این است که از اساس و با استفاده از هستی‌شناسی عرفانی و انسان‌شناسی الهیاتی (عرفانی) ابن عربی، بر ساخت‌های دیگری از زن و مرد و جنسیت ارائه دهد تا بتواند زمینه دگرگونی‌هایی اساسی در فقه باشد (see: idem, 2012).

۴. سخن پایانی

پژوهش مؤلفه‌های روش‌شناختی آثار نویسندگان هشت‌گانه‌ای که در این مقاله ارزیابی شدند، با وجود هویت‌بخشی‌های متفاوت آنها به خود و تمرکزهای موضوعی متنوع و رهیافت‌های گوناگونشان - هنگامی که در سیر تاریخی خود نگریسته شود - بیانگر یک تطور روش‌شناختی در ابعاد گوناگون آن است. گرچه آغاز این جریان و عطف بخشی از ادبیات فمینیستی در کشورهای اسلامی به سوی سازگاری دادن آرمان‌های مدرن و فمینیستی با اسلام، خود واکنشی در برابر سنت درازدامن فمینیسم شرق‌شناختی بود که - به پیروی از ساختار تاریخی شرق‌شناختی - اسلام را به مثابه یک دیسیپلین شرقی مخالف برابری و آزادی و بهره‌مندی زن از حقوق انسانی ترسیم می‌کرد؛ اما این واکنش و عطف که کسانی مانند مرینسی نماینده و پیشاهنگ آن شدند، خود بی‌بهره از شرق‌شناسی نماند. نمونه بارز این امر، تأثیرپذیری شخصیت‌هایی مانند مرینسی و لیلا احمد از چارچوب‌های روش‌شناختی و اسلام‌شناختی شرق‌شناسی است. همین ریشه‌هاست که در نهایت نمی‌گذارد پروژه مرینسی برای چاره کردن تفسیرهای زن‌ستیزانه از قرآن و به‌طور کلی اسلام به سرانجام برسد؛ چنان که در پایان کتاب *زنان پرده‌نشین، نخبگان جوشن‌پوش*، قلم مرینسی این معنا را آشکارا می‌رساند.

مسئله مرینسی و روش بستمندسازی او برای تفسیر جنسیت در قرآن و اسلام را کسان دیگری مانند آمنه ودود و پس از او اسماء بارلاس به‌طور جدی پی می‌گیرند؛ اما این بار با مبناهای روش‌شناختی آشکارتر و پرداخته‌شده‌تر؛ با این تفاوت که در کار آنها تمرکز بر روی جنسیت و قرآن قرار می‌گیرد و یک نظام الهیاتی - روش‌شناختی که توسط

فضل الرحمن پرداخته شده نیز به کمک آنها می‌آید؛ نظامی که این متکلم پاکستانی برای آشتی دادن اسلام و مدرنیته ساخته و پرداخته است و مرجعیت امر مدرن یا به بیان دیگر، عقلانیت مدرن که فضل الرحمن در بیشتر آثارش با آن دست‌به‌گریبان است، در ادامه اندیشه این نویسندگان، همچنان حاضر است؛ به گونه‌ای که آمنه و دود را در کتاب آخرینش، یعنی *درون جهاد جنسیتی*، دوباره درگیر بحث‌های الهیاتی می‌کند تا مبنایی روش شناختی برای برخوردی متفاوت با متن مقدس بیابد. البته در این میان نویسندگان دیگر، تمرکزهای دیگری را برای پردازش و مطالعه جنسیت و اسلام بر می‌گزینند؛ برای نمونه رفعت حسن سراغ انسان‌شناسی فلسفی زن می‌رود تا الهیاتی برای برابری جنسیتی تمهید کند. عزیزه الحبری در *دگرگون کردن روش‌شناسی‌های سنتی فقه اهل سنت* و البته بهره‌گیری از آن می‌کوشد و به همین خاطر بر اجتهاد تأکید می‌کند. سعدیه شیخ سنت اندیشه عرفانی و به‌طور خاص ابن عربی را همچون فهمی عادلانه‌تر به لحاظ جنسیتی باز می‌کاود و کشیا علی به دنبال باستان‌شناسی نهادهای حقوقی مانند بردگی و تأثیر آنها بر نضج تاریخی نهادهای مربوط به جنسیت مانند نکاح، طلاق و مهریه از رهگذر مؤلفه‌های روش‌شناختی مانند قیاس است.

در پایان، آنچه فمینیسم اسلامی شناخته می‌شود، به هیچ‌روی بدنه یکپارچه و منسجم و متعاضدی نیست و آستن تحولات و انشعابات فکری جدی در دهه‌های آینده خود است. یکی از اساسی‌ترین مواضع انشعاب نیز قائل بودن به برابری طلبانه و عادلانه بودن متن مقدس قرآن به لحاظ جنسیتی یا انکار این گزاره است.

به‌هر حال کاوش مؤلفه‌های روش‌شناختی ادبیات پژوهشی فاطمه مرنیسی، لیلا احمد، آمنه و دود، رفعت حسن، عزیزه الحبری، اسماء بارلاس، کشیا علی و سعدیه شیخ، کم‌وبیش ما را به ریشه‌ها و آبشخورهای معرفتی - فلسفی مؤلفه‌های روش‌شناختی این نویسندگان رهنمون شده است. به‌طور اجمالی این بسترهای فلسفی - معرفتی را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

۱. فرانظریه فمینیستی (الهیات فمینیستی، انسان‌شناسی فلسفی فمینیستی، معرفت‌شناسی فمینیستی، روش‌شناسی فمینیستی، هرمنوتیک فمینیستی و تاریخ‌شناسی فمینیستی) و فرانظریه پدرسالاری))؛

۲. شرق‌شناسی (فمینیسم شرق‌شناختی)؛

۳. پست مدرنیسم و پسا ساختارگرایی (فمینیسم پست مدرن و پسا ساختارگرا)؛
۴. اعتزال نو (نواعترالی ها و الهیات وحی شناختی، الهیات اجتماعی، الهیات روش شناختی، تأویل اخلاقی و ...؛
۵. فلسفه «پیشرو»ها (تجدد طلبی).

مؤلفه های روش شناختی	نسبت با روش شناسی های سنتی اسلامی	
<p>رہیافت شرق شناختی به اسلام (به ویژه در کتاب ماورای حجاب)</p> <p>- کاوش انتقادی قرآن و سنت (حدیث) ضمن استفاده از علوم قرآن و علم الحدیث سنتی</p> <p>- بستر مند سازی؛ شناخت متن مقدس در بستر زبانی - فرهنگی - اجتماعی - سیاسی نزول و صدور آن</p> <p>- فمینیسم روش شناختی؛ نقادی نظریه پدرسالاری تاریخی فمینیستی</p>	<p>استفاده از تاریخ نگاری اسلامی، علوم قرآن و تفسیر و حدیث پژوهی و نقد آنها</p>	<p>فاطمه مرینیسی</p>
<p>رہیافت شرق شناختی به تاریخ جنسیت در اسلام در ضمن تمایل به نقد شرق شناسی جنسیتی</p> <p>- بستر مند سازی اجتماعی - میان تمدنی؛ بررسی نهادهای جنسی - جنسیتی جامعه اسلامی در بستر میان تمدنی و یافتن ریشه های این نهادها در جوامع و تمدن های عربی، ایرانی، بیزانسی، رمی، یونانی، آشوری و ...</p> <p>- کاوش گفتمان های حقوقی - فقهی بر اساس تکون گفتمان های فرهنگی - اجتماعی تاریخی (مثلاً گفتمان جنسیتی در عصر عباسیان)</p>	<p>نقد تاریخ نگاری اسلامی</p>	<p>لیلا احمد</p>
<p>دانش هرمنوتیک؛ الگوی هرمنوتیکی او با سه بعد از متن سروکار دارد: بستر و زمینه پدایش متن، ترکیب دستور زبانی متن و جهان بینی و کلیت متن - اندیشه کلامی - روش شناختی فضل الرحمن</p> <p>- هرمنوتیک توحیدی</p> <p>- چشم انداز زنانه در خوانش قرآن</p> <p>- خوانش کل گرایانه و مبتنی بر جهان بینی قرآنی</p> <p>- بستر مند سازی در خوانش متن مقدس و (بر خلاف مرینیسی) در قضاوت تفسیرهای صورت گرفته از آن</p> <p>- الهیات روش شناختی</p>	<p>نقد تفسیر سنتی</p>	<p>آمنه ودود</p>
<p>الهیات تطبیقی (عهدین و قرآن مجید)</p> <p>- الهیات روش شناختی؛ ویژگی های متن بر اساس ویژگی های خداوند (مانند عدل</p> <p>- انسان شناسی الهیاتی جنسیتی تطبیقی</p> <p>- اصول تفسیری صحت زبان شناختی، معیار استحکام فلسفی و معیار اخلاقی</p> <p>- فمینیسم روش شناختی؛ نقادی نظریه پدرسالاری تاریخی فمینیستی</p> <p>- نقد ضد الهیات (الحاد) فمینیستی</p>	<p>نقد تفسیر سنتی و احادیث</p>	<p>رفعت حسن</p>

<p>عزیزه الحبری</p>	<p>نقد فقه و تفسیر سنتی و استفاده از ظرفیت‌های درونی فقه و اجتهاد برای حمایت از حقوق زنان</p>	<p>تجدید اجتهاد و ممارست نقادانه فقه سنتی؛ بنا کردن یک «مبنای فقهی فمینیستی اسلامی» - استفاده از راه‌حل‌های درون‌فقهی شامل قاعده‌های منطقی مانند قیاس و نیز قاعده‌های فقهی چون «لاضرر» و «مصلحت» و استفاده اجتهاد از «عرف» و «تغییر» (مقتضیات زمان و مکان) - مشارکت زنان در فقهت و اجتهاد - بسترمندسازی در خوانش متن مقدس و لحاظ اصل تدریج‌گرایی - پردازش و لحاظ جهان‌بینی جنسیتی قرآنی (استخراج اصل‌ها و چارچوب‌های انسان‌شناختی - اخلاقی قرآنی) - استفاده از روش‌شناسی تفسیری سنتی بر اساس دیدگاهی عدالت‌طلبانه (به لحاظ جنسیتی)</p>
<p>اسماء بارلاس</p>	<p>نقد ساختار سنتی معرفت اسلامی (تفسیر و فقه سنتی و ...) و التفات به تجدید اجتهاد، بر مبنای اندیشه فضل‌الرحمن</p>	<p>دانش هرمنوتیک؛ دستگاہی از مفاهیم هرمنوتیک همچون متن‌ها، متنیّت‌ها، میان‌متنیّت‌ها و برون‌متنیّت‌ها - نقد فمینیستی پدرسالاری و مفهوم‌پردازی آن (به عنوان سنت حاکمیت پدر و نیز به عنوان سیاست‌های نابرابری جنسیتی مبتنی بر نظریات تفاوت‌گذاری جنسی) - اندیشه کلامی - روش‌شناختی فضل‌الرحمن - هرمنوتیک قرآنی؛ ضروری دانستن سه بعد توحید، عدل و غیرقابل‌قیاس بودن خودآشنایی خداوند برای خوانش‌های آزادی‌بخش از قرآن - خوانش کل‌گرایانه و مبتنی بر جهان‌بینی قرآنی - الهیات روش‌شناختی (برای آزادی و برابری) - معرفت‌شناسی قرآنی (که ذاتاً ضد پدرسالاری است) - خوانش انتقادی قرآن (در برابر خوانش محافظه‌کار)</p>
<p>کشیا علی</p>	<p>نقد روش‌شناسی فقه سنتی</p>	<p>کاوش روابط بینانهادی در فقه اهل سنت (بندگی / نکاح) - مطالعه انتقادی مؤلفه‌های اجتهاد اهل سنت مانند قیاس و نقش آن در روابط بینانهادی بردگی / نکاح - مطالعه انتقادی اخلاق جنسی به مثابه چشم‌اندازی دیگر به فقه و حقوق جنسی</p>
<p>سعدیه شیخ</p>	<p>نقد فقه و تفسیر سنتی و استفاده از مؤلفه‌های روش‌شناختی عرفان برای بازنگری و بازپردازی بدنه فقه در ارتباطات جنسیتی</p>	<p>- دخیل کردن عرفان اسلامی و به‌طور ویژه، اندیشه محی‌الدین ابن عربی در تمهید روش‌شناختی برای نقد پدرسالاری در سنت‌های معرفتی اسلامی به‌ویژه فقه - پژوهش هستی‌شناسی و انسان‌شناسی الهیاتی برای ارائه نظام متفاوتی از ارتباطات انسانی (جنسیتی) - فمینیسم روش‌شناختی؛ هرمنوتیک فمینیستی و معرفت‌شناسی فمینیستی - تأثیر پذیرفتن از اندیشه فضل‌الرحمن</p>

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. احمد، لیلا؛ *زنان و جنسیت در اسلام: ریشه‌های تاریخی جدال امروزی*؛ ترجمه فاطمه صادقی، ولوم (WIUML)، ۲۰۱۲م.
۳. مرینسی، فاطمه؛ *الجنس کهنده اجتماعیه*؛ ترجمه فاطمة الزهراء آزرویل؛ ط ۴، [بی جا]: الدار البيضاء: المركز الثقافی العربی (نشر الفنک)، ۲۰۰۵م.
۴. _____؛ *زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن‌پوش*؛ ترجمه ملیحه مغازه‌ای؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.
۵. ودود، آمنه؛ *قرآن و زن: بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن*؛ ترجمه اعظم پویا و معصومه آگاهی؛ تهران: حکمت، ۱۳۹۳.
6. Ahmed, Leila; *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate*. Haven: Yale University Press, 1992.
7. _____; *A border passage: From Cairo to America - a woman's journey*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1999.
8. _____; *Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem*, *Feminist Studies*, Vol. 8, No. 3 (Autumn), pp.521 - 534, 1982.
9. Al - Hibri A; *An introduction to Muslim women's rights*, In Webb, G., *Windows of faith: Muslim women scholar — activists in North America*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2000.
10. _____; *Is western patriarchal feminism good for third world/minority women?* In Okin, S. M., Cohen, J., Howard, M., & Nussbaum, M. C. (1999). *Is multiculturalism bad for women?*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1999.
11. _____; *Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights*. *American University Journal of International Law and Policy*, 12, 1, pp.1 - 44, January 01, 1997.
12. _____; *An Islamic Perspective on Domestic Violence*. *Multi — cultural Family*, pp.311 - 340, January 01, 2008.
13. _____; *Developing Islamic Jurisprudence in the Diaspora: Balancing Authenticity, Diversity, and Modernity*. *Journal of Social Philosophy*, 45, 1, pp.7 — 24, June 06, 2014.
14. Ali, K; *Progressive muslims and Islamic jurisprudence: The necessity for critical engagement with marriage and divorce law*, In Safi, O. (2003). *Progressive Muslims: On justice, gender and pluralism*. Oxford: Oneworld, 2003.
15. _____; *Sexual ethics and Islam: Feminist reflections on Qur'an, hadith, and*

- jurisprudence. Oxford, England: Oneworld Pub, 2006.
16. _____; Marriage and slavery in early Islam. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2010.
 17. Badran, M; Feminism in Islam: Secular and religious convergences. Oxford, England: Oneworld Publications, 2009.
 18. Barlas, A; «Believing women» in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Quran. Austin, Tex: University of Texas Press, 2002.
 19. _____; Engaging Islamic feminism: provincializing feminism as a master narrative. In: Kynsilehto, A. ,Islamic feminism: Current perspectives. Tampere: Tampere Peace Research Institute, 2008.
 20. Harding, S. G; Feminism and methodology: Social science issues. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
 21. Hassan, Riffat; An Islamic perspective, in Becher, J., & World Council of Churches. Women, religion, and sexuality: Studies on the impact of religious teachings on women. Geneva, pp. 93 - 128, 1990.
 22. _____; Muslim women and post - patriarchal Islam, in Cooley, P. M., Eakin, W. R., & McDaniel, J. B. After patriarchy: Feminist transformations of the world religions. Maryknoll, N.Y: Orbis Books. pp. 39 - 69, 1991.
 23. _____; Women's interpretation of Islam, Women and Islam in Muslim Societies, N. 7, April, pp.113 — 121. riffathassan.info/wp — content/uploads/2014/10/Womens_Interpretation_of_Islam.pdf, 1994
 24. _____; Riffat Hassan: Muslim feminist hermeneutics, in Keller, R. S., & Ruether, R. R. In our own voices: Four centuries of American women's religious writing. San Francisco: HarperSanFrancisco. pp.455 - 459, 1995.
 25. _____; Is family planning permitted by Islam? The issue of a woman's right to contraception. In Webb, G. Windows of faith: Muslim women scholar — activists in North America. Syracuse, NY: Syracuse University Press; 2000
 26. _____; Human liberation in supported by the Holy Quran. In Fisher, M. P. (2007). Women in religion. New York: Pearson Longman, 2007.
 27. _____; Woman and man's «fall»: A Quranic theological perspective, In Muslim Theology: The voices of Muslim Women Theologians, edited by Ednan Aslan and others, Frankfurt, Germany, pp.101 - 113, 2013.
 28. King, J. S; Islamic Feminism Vs. Western Feminism: Analyzing a Conceptual Conflict. Thesis (M.S.) Central Connecticut State University, 2003.
 29. Moghadam, V; «Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate». Signs. 27. 4 (Summer), pp.1135 - 1171, 2002.
 30. Rhouni, R; Secular and Islamic feminist critiques in the work of Fatima Mernissi. Leiden [u.a.: Brill, 2010.
 31. Salem, S; Feminist critique and Islamic feminism: the question of intersectionality, cademic Journal: November 2013 (Vol. 1, N. 1), 2013.
 32. Shaikh, S; Exegetical Violence: Nushuz in Qur'anic Gender Ideology, Journal for

- Islamic Studies, 17, pp.49 – 73, 1997.
33. _____; Transforming feminisms: Islam, women and gender, In Safi, O. (2003). Progressive Muslims: On justice, gender and pluralism. Oxford: Oneworld. pp.147 – 162, 2003.
 34. _____; Sufi narratives of intimacy: Ibn 'Arabī, gender, and sexuality. Chapel Hill, N.C: University of North Carolina Press, 2012.
 35. _____; In search of al – insān: Sufism, Islamic law, and gender. Journal of the American Academy of Religion, 77, 4, 781 – 822, December 01, 2009.
 36. _____; Feminism, epistemology and experience: Critically (en)gendering the study of Islam. Journal for Islamic Studies, 33, pp.14 – 47, January 01, 2013.
 37. Smith, W. R; Kinship and marriage in early Arabia. Boston: Beacon Press, 1903.
 38. Stern, G. H; Marriage in early Islam. London: Royal Asiatic Society, 1939.
 39. Wadud, A; Qur' an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective. New York: Oxford University Press, 1999.
 40. _____; Inside the gender Jihad: Women's reform in Islam. Oxford: Oneworld, 2006.
 41. Watt, W. M; Muhammad at Mecca. Oxford: Clarendon Press, 1953.
 42. Watt, W. M., & Saba, M; Muhammad at Medina. Oxford: Clarendon Press, 1956.
 43. <http://dictionary.reference.com/browse/methodology>; retrieved 27 June 2014.
 44. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/methodology>; retrieved 27 June 2014.
 45. http://www.oxforddictionaries.com/us/definition/american_english/methodology?q=methodology+; retrieved 27 June 2014.