
تحلیل دیدگاه فمینیست‌های اسلامی دربارهٔ حجاب، مطالعهٔ موردی دیدگاه اسما بارلاس

تاریخ دریافت: ۹۷/۳/۱۶

تاریخ تأیید: ۹۷/۶/۳۰

محمدصادق هدایت زاده

دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد - isumohammad@gmail.com

سهیلا پیروز فر (نویسنده مسئول)

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد - spirouzfzar@um.ac.ir

غلامرضا رئیس‌یان

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد - raeisian@um.ac.ir

چکیده

طی چند دههٔ اخیر، «عفاف و حجاب» همواره یکی از مسائل بحثبرانگیز در محافل اسلامی بوده است. در این میان جریان‌های نواندیش دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به اندیشهٔ وران پیشین داشته و نظرهای جدیدی دربارهٔ چیستی و حدود حجاب ارائه کرده‌اند. نمونهٔ بارز این جریان‌های نواندیش، جریان موسوم به فمینیسم اسلامی است. اندیشه‌وران منسوب به این جریان با میزان حجاب کنونی مخالف‌اند و تفسیری متفاوت از چیستی حجاب دارند. در مقالهٔ پیش رو به روش توصیفی - تحلیلی، دیدگاه‌های اسما بارلاس، یکی از نواندیشان برجستهٔ فمینیسم اسلامی دربارهٔ حجاب، با مراجعه به آثار وی استخراج و سپس با بهره‌گیری از منابع اصیل اسلامی تحلیل و ارزیابی شده است. بارلاس معتقد است دیدگاه‌های غلط دربارهٔ حجاب در فهم نادرست از آیات قرآن ریشه دارد. وی با انکار جهانشمولی آیهٔ جلباب، آن را مختص عصر نزول می‌داند و در مقابل، با تفسیر خاص آیهٔ ۳۱ سورهٔ نور،

این حجاب را همراه با شرایطی لازم الاجرا می‌داند. سپس در ارزیابی نظرهای بارلاس، ضمن تأیید دیدگاه‌های درست نویسنده، به نقص نظریه دوحرکتی، تاریخمند دانستن حکم جلباب با دلایل غیرمستحکم، تفسیر نادرست آیه جلباب در تحقیر جایگاه انسانی کنیزان و معنای حداقلی و نادرست جلباب و خمار به حد پوشش سینه و گریبان اشاره می‌شود.

واژگان کلیدی:

زنان، عفاف و حجاب، فمینیسم اسلامی، اسما بارلاس.

مقدمه

مسئله حجاب در دوره معاصر همواره محل بحث و چالش بوده و دیدگاه‌های گوناگونی درباره آن مطرح شده است. در این میان طی چند دهه اخیر نظرهای نوینی در خصوص حجاب مطرح شده که غالباً در تقابل با دیدگاه‌های سنتی است. بخشی از نظرهای متفاوت درباره حجاب را نواندیشانی مطرح می‌کنند که منتسب به جریان موسوم به «فمینیسم اسلامی» هستند. ظهور این جریان در دهه‌های اخیر و برداشت‌های آنان از آیات زنان در قرآن، توجه بسیاری را به خود جلب کرده است.

«فمینیسم» (Feminism) مفهومی است که در مقام تحلیل شامل دو بخش است: اول تصدیق «برابری جنسیتی» (Gender equality)^۱ و حقوق زنان که یک دین، جامعه یا فرهنگ آنها را در انگاره‌های بنیادین خود تأیید می‌کند؛ اما چه بسا در عمل از آنها منع نماید؛ دوم معرفی راه‌هایی برای تأمین این حقوق برای زنان و مردان به طور یکسان (Giddens, 2009, p.615).

تفکر فمینیسم در جهان اسلام به دو صورت ظاهر شده است: نوع اول آن از اواخر قرن نوزدهم میلادی آغاز شده و زنان مسلمان در برخی نقاط شرق در پی افزایش تحصیلات و بالا رفتن سطح آگاهی و به دلیل توسعه حضور اجتماعی و ارتباط بیشتر با جامعه، با الهام‌گیری از مفاهیم فمینیسم غربی و استفاده از برداشت‌های رایج و سنتی از قرآن در صدد تغییر اوضاع اجتماعی بوده‌اند؛ اینان در متن جریانات اصلاح‌طلب اسلامی، خواستار

۱. برابری جنسیتی عبارت است از تساوی ساخت اجتماعی مردانگی و زنانگی و دال بر نقش‌های اجتماعی یکسان هر دو جنس (Giddens, 2009, P.601).

تجدید در اجتهاد و احیای حقوق زنان شدند؛ حقوقی که در قرآن کریم آشکارا بیان شده؛ ولی در عمل از آنان دریغ شده بود. اما نوع دیگر آن در اواخر قرن بیستم به‌ویژه در دههٔ ۹۰ میلادی شکل گرفت. در این سال‌ها تغییرات عمده‌ای در جریان بود که طی آن گروهی از زنان مسلمان که «فمینیست‌های هرمنوتیک» (Hermonotic Feminists) نیز نامیده می‌شوند، در اثبات «تساوی جنسیتی» (Gender equality) در قرآن می‌کوشید (Badran, 2002, p.202).

قاعده‌سازان اصلی این جریان که «فمینیسم اسلامی» (Islamic feminism) نام گرفت، زنانی بودند که با بالا رفتن آموزه‌های دینی خود و سطح تحصیلاتشان، در تفسیر مجدد از آیات قرآن و اثبات بی‌اعتباری برتری انحصاری مردان کوشیدند. این جریان به تدریج ظهور کرد. در این دوره شاهد یک تغییر الگو به سمت نوعی فمینیسم هستیم که منحصرأً مبتنی بر گفتمان مذهبی و دینی شکل گرفت. دستهٔ اول را «فمینیسم مسلمانان» (Muslim Feminism) و دستهٔ دوم را «فمینیسم اسلامی» می‌گویند (ibid, p.199). شایان ذکر است که عنوان «فمینیسم اسلامی» نه به وسیلهٔ طراحان آن، بلکه توسط شاهدانی بیرونی به این جریان داده شد که متوجه وقوع امر جدیدی شدند (idem, 2009, p.325)؛ از این رو برخی از نوآندیشانی که در زمرهٔ شخصیت‌های برجستهٔ فمینیسم اسلامی به شمار می‌روند - همچون بارلاس - از پذیرش برچسب «فمینیسم» ابا دارند و نمی‌خواهند اثر خود را به گفتمان فمینیسم محدود کنند؛ بلکه تلاش خود را در راستای خوانش ضدپدرسالارانه از قرآن و تفسیر صحیح آن تعریف می‌کنند (Barlas, 2008, p.15). در عین حال از آن جهت که همهٔ این فمینیست‌ها در صدد ارائهٔ خوانش متفاوتی از رویارویی اسلام با مسائل زنان هستند، همگی تحت عنوان فمینیسم اسلامی بازشناسی می‌شوند (میرخانی و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۱۷۰-۱۷۱).

اسما بارلاس یکی از شخصیت‌های برجستهٔ فمینیسم اسلامی شناخته می‌شود که با آسیب‌شناسی دیدگاه رایج مسلمانان دربارهٔ جایگاه زن در اسلام، دیدگاه‌های متفاوتی دربارهٔ زن و مسائل گوناگون آن از جمله حجاب مطرح کرده است. وی در کنار بیان فهم خود از آیات قرآن و مفاهیم اسلامی، دیدگاه مفسران مسلمان سنتی را به چالش کشیده و بر مبانی آنان نقدهایی وارد می‌کند.

مقاله حاضر برای نخستین بار دیدگاه این نوآندیش مسلمان فمینیست دربارهٔ حجاب را

از خلال آثار او استخراج و بیان کرده و سپس با مراجعه به آثار تفسیری و تحلیل منابع دینی، به ارزیابی آن پرداخته است.

۱. بارلاس و فمینیسم اسلامی

«فمینیسم اسلامی» گفتمان و کنش فمینیستی است که درون یک پارادایم اسلامی قالب ریزی شده است. این نوع فمینیسم که فهم خود را از قرآن می‌گیرد، در پی دستیابی به عدالت و حقوق زنان و همچنین مردان در کلیت زندگی هر دوست. فمینیست‌های اسلامی معتقدند که تفکر و رفتار مردسالارانه رایج در جامعه که پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به اسلام نفوذ کرده و در قرن سوم در کتاب‌های فقهی جای گرفته، باید افشا شود. مفاهیم اصلی فمینیسم اسلامی، اصول قرآنی، برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی است. به اعتقاد فمینیست‌های اسلامی، برابری و عدالت درون یک نظام مردسالار هرگز محقق نمی‌شود؛ از این رو می‌کوشد پیام اصیل اسلام را پیش ببرد و مظاهر مردسالاری در اسلام را نابود کند (Badran, 2009, pp.242 & 323).

اندیشه‌وران این جریان معتقدند برداشت‌های نادرست و مردسالارانه از آیات مربوط به زنان به دلیل کاستی‌های روش‌شناختی در این‌گونه مطالعات است. آنان در واقع بر این باورند که مفسران قرآن تاکنون این آیات را با روش تفسیر ترتیبی تبیین کرده‌اند. مفسران آیات مربوط به زنان را بی‌توجه به آیات پیش و پس از آن تفسیر کرده‌اند؛ در نتیجه نتوانسته‌اند انسجام ساختاری و مضمونی قرآن را حفظ کنند. این‌گونه تفسیر ترتیبی آیات، ترسیم درستی از موقعیت و جایگاه زن در عصر نزول ارائه نمی‌کند و نیز نمی‌تواند احکام لازم برای زن مسلمان در عصر حاضر را پیش‌بینی کند (پارسا، ۱۳۹۴، ص ۵۲). به‌طور کلی پدیده موسوم به فمینیسم اسلامی، جایگزین معرفتی برای بازاندیشی مسائل زنان در اسلام است که بی‌عدالتی‌های مربوط به زنان در منابع و جوامع اسلامی را ناشی از رسوبات تاریخی سنت‌های معرفتی (تفسیر، فقه، ادبی و...) و فرهنگی می‌داند؛ نه برآمده از اصل دین اسلام (میرخانی و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۱۷۰).

نواندیشان عرصه فمینیسم اسلامی رویکردهای گوناگونی در پیش گرفته‌اند؛ برخی با رویکرد تاریخی به وقایع و تحولات گوناگون تاریخ عرب پیش از اسلام و پس از آن اشاره کرده‌اند و در صدد ارائه الگویی متفاوت جهت اثبات برابری جنسیتی زن و مرد هستند. عده‌ای دیگر رویکرد حقوقی دارند و با طرح مباحث فقهی - حقوقی، در ایجاد

تحولی در نظام حقوقی زنان متناسب با آرمان‌های فمینیستی کوشیده‌اند. دسته‌ای دیگر نیز با تأکید بر مباحث هرمنوتیکی و تفسیری، به خوانشی نوین از آیات قرآن کریم به منظور اثبات برابری جنسیتی همت گمارده‌اند (شیرزاد و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۱۲۴). اسما بارلاس متعلق به دستهٔ اخیر است که با ارائهٔ فهم خود از آیات قرآن و مفاهیم اسلامی، از دیدگاه مفسران مسلمان سنتی انتقاد می‌کند. افزون بر اسما بارلاس، از چهره‌های برجستهٔ جریان فمینیسم اسلامی مانند آمنه ودود، لیلا احمد، عزیزه الحبری، عایشه هدایت‌الله، کچیا علی و سعدیه شیخ می‌توان نام برد که آثاری در زمینهٔ زنان و جنسیت در اسلام، حقوق اسلامی دربارهٔ زنان، حجاب، تفسیر قرآن و اخلاق دارند. اینان در روش‌های خود از فهم آیات زنان، بسیار متأثر از نهضت فمینیسم در کشورهای اسلامی بودند.

اسما بارلاس در سال ۱۹۵۰ میلادی در پاکستان دیده به جهان گشود. وی از سال ۱۹۹۱ میلادی استاد علوم سیاسی و مدیر «مرکز مطالعات فرهنگی، نژاد و قومیت» در کالج ایتاکا واقع در نیویورک شد. بارلاس دکترای خود را از دانشگاه دنور در رشتهٔ مطالعات بین‌الملل دریافت کرد و پیش از آن نیز دورهٔ کارشناسی‌ارشد خود را در رشتهٔ روزنامه‌نگاری در دانشگاه پنجماب گذراند. در اواسط دههٔ ۹۰ میلادی، توجه او به قرآن و مطالعات قرآنی افزایش یافت.

مهم‌ترین کتاب بارلاس در حوزهٔ مطالعات زنان در قرآن، *زنان باورمند به اسلام: خوانش‌زدایی تفاسیر پدرسالارائهٔ قرآن (۲۰۰۲م)* نام دارد. وی در این کتاب، دیدگاه‌های خود دربارهٔ قرآن و بازخوانی آن را بیان کرده است. در ادامه پیش از استخراج دیدگاه بارلاس دربارهٔ حجاب در قرآن، مروری بر روش پژوهش وی می‌کنیم.

۲. نگاهی به روش بارلاس

بارلاس ریشهٔ رویکرد نادرست کنونی به جایگاه زن در اسلام را در قرون اولیهٔ اسلامی و دانش‌های شکل‌گرفته در آن دوره می‌داند. در همین راستا او می‌کوشد کیفیت تولید مفاهیم دینی و به‌طورخاص تفسیر قرآن را بررسی کند. وی لازمهٔ این فهم را درک درست از متون اسلامی، نحوهٔ خوانش آنها، ارتباط آنها با یکدیگر و با جامعه، شرع و حاکمیت قرون اولیهٔ اسلامی می‌داند و برای تبیین بهتر آن از ادبیات هرمنوتیکی بهره می‌گیرد: الف) متن‌ها: هر گفتمانی که در مکتوبات ثبت شده است. ب) متنیت‌ها: منظور کیفیت خوانش یک متن است. ج) بینامتنیت‌ها: روابط درونی متون با یکدیگر است. د) فرامتنیت‌ها: بافت‌ها

و بسترهای خوانش متن که به مسائل اجتماعی، فقهی و حکومتی قرون اولیه اسلام مرتبط است (Barlas, 2002, p.31). در توضیح مختصر این عناوین از نگاه بارلاس باید گفت مسلمانان از رهگذر به حاشیه بردن قرآن در فهم دین و اولویت دادن به تفسیر، خوانش‌های نادرستی ارائه کردند. این جابه‌جاشدگی منحصر به تفسیر نشده و احادیث، سنت و حتی فرهنگ و رسوم ملل دیگر نیز در مواردی جای قرآن را در تبیین مفاهیم دینی گرفته‌اند. دربارهٔ متنت‌ها نیز که ناظر به نحوهٔ خوانش متن است، وی از جهان‌شمول‌سازی آیات خاص در تفاسیر سنتی انتقاد می‌کند و بر خوانش‌های تاریخی و بسترمندسازی شده از قرآن تأکید می‌نماید. وی میان‌متنت‌ها را متأثر از دو امر خوانش و بسترهای برون‌متنی دانسته است؛ بدین ترتیب که مسلمانان به جای اتکا بر خرد و تأمل در فهم قرآن، ارجاع به منابع اسلامی دیگر همچون احادیث را سرلوحهٔ کار خود قرار داده و افزون بر این، بسترهای برون‌متنی همچون عوامل تولید دانش و فرهنگ‌های ملل دیگر را در تفسیر قرآن دخیل دانسته‌اند. در بخش برون‌متنت نیز بارلاس به عامل سیاست در شکل‌گیری شریعت و مذاهب فقهی پرداخته و نقش برخی دودمان‌ها همچون بنی‌امیه و بنی‌عباس را بررسی می‌کند (بدره، ۱۳۹۵، ص ۱۵۹-۱۶۲).

بارلاس روش تفسیری یا هرمنوتیک خاص خود را برآمده و مستخرج از قرآن می‌داند. در همین راستا، وی خودافشایی (Self-Disclosure) خداوند را مسئلهٔ ذاتی و لازم هر طرح هرمنوتیکی [روش تفسیری] در فهم قرآن و خوانش‌های آزادی‌بخش از آن می‌داند. او خودافشایی خداوند در قرآن را به سه بعد «توحید»، «عدل» و «قیاس‌ناپذیر بودن»^۱ تعریف کرده و این موارد را اصول الهیاتی فهم قرآن قلمداد می‌کند: الف) توحید: توحید بدین معناست که خداوند واحد است و در نتیجه قلمرو حاکمیت و سلطهٔ الهی تقسیم‌ناپذیر است؛ از این رو تصور غلط پدرسالاری، فرمانروایی الهی را زیر سؤال می‌برد و نوعی شرک است. ب) عدالت: خداوند متعال هرگز به بندگان خود ستم نمی‌کند و در قرآن نیز از ظلم به دیگران نهی کرده است؛ حال آنکه پدرسالاران با زیر پا گذاشتن حقوق زنان، به آنان ستم می‌کنند. از این رو تفاسیری از قرآن که پدرسالاری را به آموزه‌های آن نسبت دهند، صفت

۱. البته بارلاس تصریح می‌کند که بیان تنها همین سه بعد - به‌رغم بنیادین بودن آنها - از آن جهت است که هنوز ابعاد دیگر در قرآن را بررسی نکرده است.

قیح ظلم را به قرآن و خداوند نسبت داده‌اند. ج) قیاس ناپذیر: سومین وجه خودافشایی خداوند، شباهت نداشتن او به هیچ‌یک از موجودات است؛ از این رو اشاره به خداوند با ضمیر مذکر او (he در انگلیسی) یک اشتباه زبان‌شناختی است و به این پنداشت غلط اشعار دارد که خداوند مذکر است و نیز طرفدار انسان‌های مذکر است (Barlas, 2004, pp.9-10 / Barlas, 2006-A, pp.149-150).

بارلاس معتقد است قرآن کریم افزون بر اصول الهیاتی مذکور، معیارهایی روش‌شناختی نیز برای خوانش خود ارائه می‌دهد. معیار نخست، اصول کلیت‌نگری متنی است؛ بدین ترتیب که طبق آیات ۹۰ تا ۹۳ سورهٔ حجر،^۱ قرآن بر خوانشی تأکید دارد که به مثابه یک واحد منسجم متنی قلمداد شود. همچنین طبق آیهٔ ۲۳ سورهٔ زمر،^۲ قرآن تأکید می‌کند که کلام وحی پیوسته بوده و ذاتاً آشکار و متکی به خود است. افزون بر این در آیهٔ ۹۱ سورهٔ انعام^۳ که به کتاب موسی اشاره می‌شود، خداوند کسانی را که آن کتاب را به تکه‌های مجزا تقسیم کرده، برخی را آشکار و بسیاری را پنهان می‌کنند، متهم کرده است. افزون بر آیات یادشده، هشدار قرآن به خوانش بستمند نشده، گزینشی و تکه‌تکه از آیات ناظر به نقض پیمان بنی‌اسرائیل نیز استنباط می‌شود (مانده: ۱۴)^۴ (Barlas, 2002, pp.15-16). معیار دیگر روش‌شناختی قرآنی از نگاه بارلاس، تعدد فهم و تفسیر است. وی می‌گوید لزوماً آیات قرآن به یک فهم واحد محدود و منحصر نمی‌شوند. به بیان دیگر اگرچه قرآن کلامی منسجم و یکپارچه است؛ اما انسجام و پیوستگی درونی آن مانع استخراج معانی متعدد از آن نمی‌شود؛ از جمله مواردی که احتمالاً برداشت مناسبی نباشند. از این رو در عین حال که قرآن تعدد و کثرت معانی خود را یادآوری می‌کند، برخی برداشت‌ها و خوانش‌ها را بر برخی دیگر ترجیح می‌دهد. وی نمونه‌هایی قرآنی برای تأیید دیدگاه خود

۱. «كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ * الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ * فَوَيْلٌ لِّمَنْ لَسَّنَلَّهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ».
۲. «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ».
۳. «قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَارِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا».
۴. «وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ».

بیان می‌دارد؛ برای نمونه طبق آیه ۱۸ سوره زمر،^۱ قرآن کسانی را که به کلام گوش می‌سپارند و بهترین معنای آن را پیروی می‌کنند، تحسین می‌نماید. بدین ترتیب قرآن به روشنی بیان می‌دارد که ما می‌توانیم بیش از یک دسته معنا از قرآن استنباط کنیم؛ نه فقط آنهایی که به یک اندازه پسندیده باشند. با این وجود، تعدد معانی آیات قرآن به معنای پذیرش «نسبی‌گرایی اخلاقی» نیست؛ زیرا علمای اسلامی در ارزیابی تفسیر از آیات الهی، نه تنها احتمال و ممکن بودن آن را لازم دانسته‌اند؛ بلکه ارجح بودن آن نسبت به تفاسیر دیگر را نیز شرط می‌دانند؛ از این رو اشکال نسبی‌گرایی رفع می‌شود (ibid, pp.16-18).

وی می‌گوید اگرچه دشوار است که دقیقاً بگوییم کدام معنا برای هر یک از آیات قرآن بهترین و مناسب‌ترین انتخاب است (مخصوصاً در نگاه صوفیانه که هر آیه می‌تواند تا شصت هزار گونه خوانده و فهم شود)، اما با تکیه بر عدل الهی و توجه قرآن به عدالت می‌توان گفت بهترین معنا باید بتواند باعث گسترش و تقویت عدالت در بعد وسیع خود شود. در همین راستا، بارلاس سه معیار قرآنی برای برداشت‌های ناصحیح از قرآن بیان می‌کند: الف) کل‌نگری، نه جزء‌نگری: قرآن خوانش‌هایی که غیربسترمند و گزینشی باشند را نکوهش می‌کند و بر خوانش کل‌نگرانه و درون‌متنی تأکید دارد. وی مستند کلام خود را آیه هفتم سوره آل‌عمران می‌داند: «ما به این کتاب معتقدیم، کل آن از پروردگار ماست».^۲ ب) تمییز بین آیات محکم و متشابه: قرآن در خوانش آیات محکم و متشابه تفاوت گذاشته است؛ به عبارت دیگر قرآن کسانی را که به آیات محکم بی‌اعتنایی می‌کنند و با تمرکز بر آیات متشابه، معنای ساختگی خود را جهت ایجاد فتنه و معنای پنهان آیات طرح می‌نمایند، نکوهش می‌کند (آل‌عمران: ۷). ج) نفی ظلم: قرآن بارها گفته خداوند هیچ علاقه و میلی به ظلم و ستم به دیگران ندارد. ممکن است درباره تعریف خیلی دقیق «ظلم» و مصادیق آن اختلافاتی وجود داشته باشد؛ اما بی‌گمان نسبت دادن هر شکلی از اشکال ظلم به قرآن نمی‌تواند مشروع و صحیح باشد. بنابراین منطقی است که خوانش‌های مشروع از لحاظ بستر و بافت با آموزه‌های کلی اخلاقی قرآن ارتباط وثیقی داشته باشند، متن را به صورت یک واحد منسجم در نظر بگیرند، آیات محکم را بر متشابه

۱. «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ».

۲. «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا».

ترجیح دهند و از ابهام دوری می کنند (Barlas, 2002, pp.16-17).

اسما بارلاس می کوشد کیفیت تولید مفاهیم دینی و به طور خاص تفاسیر قرآنی را بررسی کند. او ادعا می کند اصول هرمنوتیکی قرآنی اش همان اصولی است که قرآن برای خوانش خود معرفی کرده است. وی از این رهگذر می خواهد قرآن را به عنوان یک متن فهم کند تا هم «بطن» (Behind it) و هم «ظهر» (In front of it) آن را تفسیر نماید؛ منظور او از خواندن باطن متن، بازسازی بستر تاریخی است که متن در آن بستر پیدایش یافته و منظور از خوانش ظاهر متن نیز «بسترمندسازی دوباره» (Recontextualizing) در پرتو نیازهای حال است که خود به تعبیر فضل الرحمن نیازمند «نظریه دوحرکتی» (Double Movement) از حال به گذشته و سپس از گذشته به حال است (بدره، ۱۳۹۵، ص ۱۵۶-۱۵۷).

فضل الرحمن برای گشودن گره از معضل هرمنوتیکی جاودانگی پیام قرآن در عین انطباق با شرایط تاریخی دوران نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله، روش پیشنهادی خود را که پس از او به «نظریه دوحرکتی» شهرت یافت، ارائه می دهد. طبق این نظریه، برای فهم قرآن نخست باید پیام گزاره خاصی از قرآن با مطالعه وضعیت تاریخی مربوط به آن گزاره فهم شود و سپس آن پاسخ ها تعمیم و به صورت اهداف و مقاصد کلی اخلاقی - اجتماعی با توجه به جهان بینی و کل نگری قرآن بیان شود؛ اصولی همچون عدالت، برابری، و آزادی. در مرحله بعد باید آن برداشت های کلی از آیات را در قالب موقعیت تاریخی و اجتماعی عصر حاضر ریخت (Rahman, 1982, pp.6-10).

بارلاس با الهام گیری از نظریه دوحرکتی و با اشاره به تاریخمندی (Historicizing) برخی آموزه های دینی، بین امور جهان شمول (Universals) (ثابت و فراگیر) و امور خاص (Particulars) (متغیر و محدود) تمایز می گذارد. وی قائل است مسلمانان معمولاً برای دفاع از جاودانگی و جهان شمولی قرآن، آن را غیر تاریخی دانسته اند؛ بدین معنا که آموزه های آن را فاقد تاریخ می دانند؛ چون معتقدند تاریخی دانستن بافت های قرآن به معنای تاریخی بودن محتوای آن بوده و این در تضاد تقدس و ویژگی جاودانگی آن است؛ حال آنکه لازم است با وحی به عنوان امر واقع شده در زمان سروکار داشت؛ زیرا تاریخ - همانند کتاب های آسمانی - نشانه هایی صریح و درس هایی از حاکمیت خداوند و مداخله او در زندگی بشر دارد. این مداخله نه تنها بیانگر آن است که ارتباطی بین محتوا و بافت کلام الهی وجود دارد؛ بلکه کلام را نیز مرتبط و مناسب می کند (Barlas, 2006-B, pp.266-267).

۳. حجاب در نگاه بارلاس

بارلاس بر آن است که در قرآن، دو دسته آیات درباره حجاب وجود دارد که متأسفانه مفسران سنتی مبتنی بر این آیات، الگوی تعمیم داده شده مدنظر خود از حجاب را مشروعیت بخشیده‌اند:

دسته اول آیات ۵۹ و ۶۰ سوره احزاب است: ^۱ «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا * لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا».

دسته دوم آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور است: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ * وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ».

۳-۱. مقدمه، آسیب‌شناسی حجاب رایج مسلمانان

به‌طور کلی بارلاس در سرتاسر کتاب خود همواره در کنار بیان فهم خود از آیات قرآن و مفاهیم اسلامی، دیدگاه مفسران مسلمان سنتی را به چالش کشیده و معتقد است ایشان با استناد به آیات حجاب، انواع پوشش‌ها را بر زنان تحمیل کرده‌اند؛ از حجاب سر گرفته تا «برقع» که کل بدن را می‌پوشاند. مفسران در توجیه این نظر خود می‌گویند کل بدن زنان همانند عورت است و اگر کسی آنان را ببیند، دچار فساد جنسی می‌شود؛ از این رو با پوشاندن زنان باید از مردان مؤمن در برابر نگاه کردن به زنان محافظت شود تا مردان آسیبی نبینند (idem, 2002, p.54).

وی شکل‌گیری این تفاسیر سنتی درباره میزان حجاب زنان را یک امر دفعی ندانسته؛ بلکه به تدریجی بودن آن قائل است و در این راستا به چندین نمونه استناد می‌کند؛ برای نمونه طبری (م. ۳۱۰ق) در تفسیر خود گفته زنان و مردان جایزند نقاطی از بدن خود را که عورت نیست، آشکار کنند. پس از آن بیضاوی (م. ۶۸۵ق) گفته تمام بدن یک زن آزاد، عورت است و اینکه صرف «نگاه خاص» امری شبیه به زناست. در ادامه این روند تدریجی،

۱. بارلاس ترجمه آیات قرآن را از ترجمه انگلیسی «یوسف علی» بیان کرده است. در اینجا برای مشخص شدن هرچه دقیق‌تر کیفیت برداشت بارلاس، ترجمه انگلیسی یوسف علی به فارسی برگردانده و نقل می‌شود.

الخفاجی در قرن یازدهم، وجه و دست را نیز جزو عورت دانسته است (ibid, p.55). از دیدگاه بارلاس این نظرها به مرور توسعه یافت و نه تنها به گونه‌های حجاب سر، صورت، دست و پا رسید؛ بلکه حتی به تفکیک و جدانشینی زن در خانه نیز منجر شد. در عین حال که هیچ کدام از نظریات مفسران سنتی از نظر او برآمده از آیات قرآن نیست، وی معتقد است این نکته که مفسران سنتی پیوسته و به تدریج مطالب جدیدی را به میزان حجاب افزوده‌اند، حاکی از گرایش آنان به مقدس شمردن نظریات مفسران اولیه و جهان شمول سازی (Universalize) آیات خاص و محدود قرآن است (ibid).

بارلاس پیش از تحلیل جداگانهٔ دو دسته آیات حجاب، افزون بر جهان‌شمولی آیات سورهٔ نور و خاص بودن آیات سورهٔ جلباب، دو نکتهٔ کلی دربارهٔ این آیات بیان می‌کند: اول اینکه هیچ کس نمی‌تواند زنان را به رعایت حجاب سنتی وادارد؛ زیرا اولاً آیات حجاب در هر دو سوره، تنها به پیامبر صلی الله علیه و آله خطاب شده و حکمی جهان‌شمول نیست؛ بنابراین مردان مسلمان نمی‌توانند با استناد به این آیات، زنان را به رعایت حجاب وادار کنند. ثانیاً اصلاً طبق آیهٔ ۲۵۶ سوره بقره^۱ نه تنها کسی نمی‌تواند یک عمل اخلاقی [همچون حجاب] را بر دیگری اجبار نماید؛ بلکه هیچ کس حتی شخص پیامبر صلی الله علیه و آله نیز حق ندارد همسران خویش را به پذیرش و انجام هیچ یک از دستورهای قرآنی وادار کند.

دوم اینکه شکل، هدف و محتوای مسئلهٔ حجاب در این دو دسته آیات، یکسان نیست و با برداشت مفسران سنتی نیز تفاوتی اساسی دارد؛ بدین ترتیب که «جلباب» و «خمار» در معنای متداول خود، سینه و گردن را پوشش می‌دهند، نه قسمت‌های صورت، سر، دست و پاهای زن را. در واقع قرآن فرمان شکل خاصی از حجاب رایج کنونی را صادر نکرده است. در عمل نیز زنان مسلمان اعمال حج را با صورت باز به جا می‌آورند و تا قرن سوم به صورت بی حجاب در مساجد اقامهٔ نماز می‌نمودند (ibid, p.55).

۲-۳. حجاب در سورهٔ احزاب، امنیت جسمی - روانی

بارلاس اساساً قائل است که هدف و فلسفهٔ تشریح حجاب در این دو دسته از آیات (آیات سورهٔ احزاب و سورهٔ نور) با یکدیگر تفاوت دارد؛ بدین ترتیب که در آیات سورهٔ احزاب،

۱. «لا اکراه فی الدین...».

جلباب - بر خلاف آنچه امروزه از آن استنباط و به آن عمل می‌شود - به معنای پوشاندن و پنهان کردن زنان مسلمان آزاد از مردان مسلمان نیست؛ بلکه برای نمایان شدن زنان است تا از این طریق برای مردان جاهلی قابل شناسایی باشد و از تعرض آنان در امان بمانند. این ترکیب «شناخت - امنیت» در ساختار اجتماعی یک جامعه برده‌دار وقوع می‌یابد که در آن تعرض‌های جنسی یک امر فراگیر و رایج است، به‌ویژه تعرض به بردگان. تفسیر مذکور درباره علت تشریح حجاب، افزون بر ریشه تاریخی خود در عصر نزول، یک ریشه فرهنگی نیز دارد (ibid, pp.55-56) که در ادامه به هر دو اشاره می‌شود:

الف) ریشه فرهنگی این نوع تفسیر به فرهنگ جاهلیت در آن عصر باز می‌گردد. البته این نوع رفتارهای زشت و قبیح مختص مناطق عرب‌نشین نبود؛ بلکه در گذشته یک امر رایج و عادی قلمداد می‌شد. در جوامع کهن اگر زنان در محیط عمومی ظاهر می‌شدند، نوعی رفتار فاسدانه بود و آن زن یک فاحشه شناخته می‌شد. بنابراین در این قبیل جوامع، قانون حجاب راهکاری برای تمیز بین دو دسته زنان بود: زنانی که تحت حمایت مردان بودند و سوءاستفاده از آنان ممنوع بود و زنانی که تجاوز به آنان آزاد بود. قرآن نیز با تشریح پوشش جلباب، به طور آشکار آن را به جوامع برده‌داری پیوند می‌دهد که تعرض جنسی مردان غیرمسلمان رواج داشت. از این رو هدف قرآن از تشریح حجاب در این آیات، تمیز بین زنان مؤمن آزاد از برده‌هایی بود که مردان جاهلی آنان را کافر می‌پنداشتند و در نتیجه تجاوز به آنان را آزاد می‌شمردند. بدین ترتیب هرچند زنان مسلمان جلباب بر تن کردند؛ اما این نوع پوشش نشانه بی‌بندوباری و تعرض جنسی مردان جاهلی بود و در مقابل، از آنجایی که زنان راهکاری قانونی در برابر تعرض مردان نداشتند، ناچار بودند برای امنیت خویش به خود تکیه کنند.

ب) ریشه تاریخی این تفسیر ناظر به شأن نزول سیاق آیات سوره احزاب است؛ بدین ترتیب که طبق بیان صریح برخی آیات قرآن، عده‌ای از مردان جاهلی در عصر نزول فتنه‌ای بر ضد مسلمانان برپا کرده بودند؛ همانند تهمتی که به عایشه همسر پیامبر ﷺ زدند. این امر دلیلی دیگر برای نگرانی زنان مسلمان از سوءاستفاده‌هایی بود که مردان غیرمسلمان بدان مبادرت می‌ورزیدند و در واقع افزون بر در خطر قرار گرفتن امنیت جسمی در فرهنگ جاهلی، امنیت روانی و آبروی زنان نیز تهدید شده بود (ibid, p.56).

بنابراین بارلاس با بهره‌گیری از روش فضل‌الرحمن، به کشف علت (ملاک یا معیار) تشریح

حکم قرآنی جلاباب پرداخته است. وی در این راستا با استناد به دیدگاهی تاریخی در علت پوشش در جوامع کهن و اشاره به مسئلهٔ تهمت به زنان مؤمن در بستر نزول آیات مذکور، «امنیت جسمی - روانی» را علت جعل حکم جلاباب دانسته است؛ حال آنکه وی با تعمیم حکم جلاباب به عصر حاضر مخالف است و آن را مختص عصر نزول می‌داند؛ زیرا جوامع مدرن امروز همانند جوامع جاهلی نیست که حضور زن در مجامع عمومی، اصالتاً به معنای هرزگی او دانسته شود و تنها راه زن برای تأمین امنیت خویش نیز پوشش‌هایی همانند جلاباب باشد؛ بلکه امروزه در جوامع مدرن، افزون بر اینکه حضور زن در مجامع عمومی یکی از حقوق زن به شمار می‌رود، قوانین حکومتی نیز مانع تعرض مردان به ایشان است و بدین ترتیب حکم جلاباب، آموزه‌ای خاص در اسلام است، نه جهان‌شمول (ibid, pp.56-57).

بارلاس با ذکر مطالب مدنظر خود دربارهٔ آیات حجاب سورهٔ احزاب [و همچنین سورهٔ نور که بحث آن در ادامه می‌آید] چنین نتیجه‌گیری می‌کند که فلسفهٔ حجاب قرآنی در چارچوب طبیعت یا بدن شهوت‌انگیز زن صورت‌بندی نمی‌شود؛ بدین معنا که حجاب داشتن برای زن در این آیات به معنای خطر جنسی بدن وی نیست؛ بلکه حجاب مذکور صرفاً وسیله‌ای برای حفاظت از تعرض مردان جاهلی بوده است. بنابراین شیوهٔ بیان آیات قرآن دربارهٔ آشکار شدن بدن انسان (زن یا مرد) در محیط‌های عمومی و خصوصی مبتنی بر این دیدگاه نبوده که خود بدن، فاسد و فسادانگیز باشد (idem, 2006-B, p.268). به همین دلیل است که از نظر بارلاس، به جای محدود کردن زن به پوشش‌هایی همانند جلاباب، در جوامع امروزی قوانینی وضع شده تا شهوت مردان کنترل شود و از این طریق، مسئلهٔ مذکور در آیهٔ ۵۹ سورهٔ احزاب که همان مردان جاهلی جوامع کهن و برده‌دار بودند، به طور ریشه‌ای سامان داده شود.

۱-۲-۳. نقد عملکرد مفسران سنتی

بارلاس ریشهٔ خطای تفاسیر سنتی در برداشت صحیح از این آیات را تغییر تمرکز آنان از بدرفتاری مردان جاهلی به بدن زنان مؤمن می‌داند. به بیان دیگر مفسران پیشین هدف خود را از نیاز زنان مسلمان در حفاظت از مردان جاهلی به نیاز مردان مسلمان برای در امان ماندن از نگاه به بدن فسادانگیز و جنسی زنان تغییر داده‌اند. این واژگون‌سازی فهم آیات قرآن نشان می‌دهد این مفسران نه تنها در برابر پذیرش نگرش تفکر جاهلیت مبنی بر خطر و فساد جنس زن تسلیم شده‌اند؛ بلکه دیدگاه جاهلی دربارهٔ میل جنسی بی‌حد و حصر مردان را نیز

پذیرفته‌اند که تنها یک راه برای کنترل این تمایل شدید مردان وجود داشته و آن هم محو کردن زنان از انظار عمومی است؛ حال آنکه این تفکر مفسران سنتی که برگرفته از فرهنگ جاهلیت است، به هیچ وجه مورد تأیید قرآن نیست (idem, 2002, p.56).

با توجه به مطالب پیش گفته، بارلاس معتقد است هر کس که حجاب را مشخصه جامعه اسلامی قلمداد کند، ارتباط بین «جلباب» و جامعه جاهلی را که در دسته اول آیات حجاب آمده، درک نکرده؛ همچنین به الگوی عفت جنسی قرآنی برای زن و مرد در دسته دوم آیات توجه نکرده است؛ از این رو مردان مسلمانی که به خود اجازه می‌دهند و حق خود می‌دانند که به زنان غیرمحجبه (هرچند ملبس به پوشش نجیبانه) در جامعه اسلامی حمله‌ور شوند، در واقع با قواعد جاهلی زندگی می‌کنند، نه بر اساس قواعد اصیل و اخلاقی قرآنی که عفت و محدودیت را برای هر دو جنس زن و مرد تجویز می‌نماید (ibid, p.57).

البته بارلاس تأکید می‌کند که از نگاه او بی‌حجاب شدن زنان باعث آزادی آنان نیست؛ بلکه ریشه اصلی انتقاد وی به حجاب دو مورد ذیل است: نگرانی از «بد جلوه دادن اسلام» و «فهم نادرست از قرآن»؛ بدین ترتیب که اولاً مسلمانان سنتی شکل، هدف و نیت آیات قرآنی درباره حجاب در قاعده‌سازی یک لباس خاص را به درستی فهم نکرده‌اند. ثانیاً وجود مسئله حجاب به این نحوه غیر قرآنی خود (پوشش دست و پا) در جوامع مسلمان باعث ایجاد سؤالات و شبهات نگران‌کننده‌ای شده؛ همان‌طور که رعایت حجاب توسط زنان مسلمان در جوامع غربی نیز به شدت سؤال برانگیز شده است؛ مخصوصاً که در جوامع غیرمسلمان، حجاب یک نشان فرهنگی اسلامی قلمداد می‌شود (ibid).

۲-۳. نسبت‌سنجی کارکرد حجاب در جوامع اسلامی و غربی

بارلاس معتقد است اگر کسی بپندارد که یک جو جاهلی در جوامع غربی در راستای عادی‌سازی بی‌بندوباری جنسی وجود دارد و از این طریق نتیجه بگیرد داشتن حجاب در این کشورها همانند عصر جاهلیت، یک نیاز ضروری برای زنان است، باید خاطر نشان کرد که در همین جوامع غربی، قانون‌هایی بر ضد آزار جنسی وضع شده که کشورهای اسلامی هنوز باید برای تصویب چنین قوانین سودمندی تلاش بسیاری نمایند؛ بنابراین از نگاه بارلاس، حجاب تنها راه حفاظت زنان در برابر تعرض نیست؛ بلکه حقوق ایشان در قانون کشورها حفظ شده است و از آنان در برابر تعرض مردان جاهل‌گونه جلوگیری می‌کند. بارلاس می‌گوید این تمسخرآمیز است که قوانین سکولار چنین امنیتی را برای زنان فراهم

می‌آورند؛ اما قوانین وضع شده در بسیاری از کشورهای اسلامی اغلب از دستیابی به این مطلوب قاصرند و در رسیدن به اهداف خود کارآمدی لازم را ندارند. بارلاس دو ریشه فرهنگی و قرآنی برای این معضل بیان می‌کند:

الف) ریشه فرهنگی این ناکارآمدی در کشورهای اسلامی دو چیز است: اول اینکه نگرش‌های جاهلیت‌گونه به زنان که ایشان را مقصر و از نظر جنسی فاسد معرفی می‌کند. دوم اینکه یک تفکر تبعیض‌آمیز جنسی که طبق آن از مردان انتظار می‌رود به آسانی تحریک شوند، شهوت‌رانی کنند و از این حیث کنترل‌ناشدنی باشند. بنابراین مردان حق دارند سریع تحریک جنسی شوند و زنان ناچارند به خاطر کنترل مردان، پوشش‌هایی بر تن کنند (ibid).

ب) ریشه نفسی این ناکارآمدی و احکام نادرست دربارهٔ زنان، بازتعریف و جهان‌شمول‌سازی «جلباب» است؛ حال آنکه جلباب یک امر خاص عصر نزول بوده و نمی‌توان آن را به جوامع و زمان‌های دیگر تعمیم داد و تجویز نمود. در واقع جلباب نمادی از فساد عصر جاهلیت در قرآن است؛ اما متأسفانه به مثابه مدرکی برای اثبات فساد و دسته‌دوم بودن زن به کار می‌رود (idem, 2006-B, p.269).

۳-۳. حجاب در سوره نور، الگوی عفت جنسی برای هردو جنس

اسما بارلاس پس از بررسی مستقل آیات سوره احزاب، به دسته دوم آیات، یعنی آیات حجاب سوره نور می‌پردازد. وی در این راستا چندین واژه قرآنی را بررسی می‌کند:

الف) «ظَهَرَ»: بارلاس در ترجمه قرآن از ترجمه انگلیسی یوسف علی استفاده می‌کند که واژه قرآنی «ظَهَرَ» را در عبارت «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» چنین ترجمه کرده است: «آنچه اغلب اوقات به‌طور عادی نمایان می‌شود». از نظر بارلاس این ترجمه مناسبی به نظر می‌رسد؛ زیرا نظرها دربارهٔ نمایان بودن چیزی که معمول و عادی است، بیانگر خاص بودن آن از نظر فرهنگی است؛ بدین معنا که هر فرهنگی در هر عصر و جامعه‌ای، برداشت خاص خود را متناسب با فرهنگ خود از «ما ظَهَرَ» دارد و البته هدف قرآن نیز این است که عفت را به همهٔ فرهنگ‌ها توسعه دهد و تجویز نماید؛ نه اینکه فقط عرب‌ها مخاطب عفت باشند یا اینکه روش خاص لباس پوشیدن عرب‌ها را به اجبار به همهٔ فرهنگ‌ها در همهٔ زمان‌ها تحمیل کند (idem, 2002, pp.157-158).

ب) «غَضَّ بَصْرًا»: بارلاس مسئله حجاب در آیات سوره نور را به دو دسته تقسیم می‌کند: چشم/نگاه خیره، و بدن/پوشش. از نظر وی معمولاً مفسران سنتی به این تفکیک توجه نکرده

و عملاً در تفسیر خود جای این دو را با یکدیگر تعویض نموده‌اند که نتایج ناگوار و سنگینی برای زنان به همراه داشته است؛ بدین ترتیب که بسیاری از مفسران قدیمی با استناد به این آیه، نگاه خیره را نوعی زنا دانسته و آن را به صورت جداسازی زنان و پوشاندن آنان تفسیر می‌کنند تا از این طریق، تقوای جنسی مردان در امان بماند؛ حال آنکه این نوع برداشت بر خلاف مقصود اصیل قرآنی است که در آن فعالیت بصری ناصحیح را برای هردو جنس ممنوع نموده (غض بصر) و افزون بر آن رعایت عفت (حفظ فرج) را برای هردو جنس مطرح کرده است.

درباره دستور قرآنی «غض بصر» به مردان و زنان، بارلاس قائل است که این آیه حاکی از یک ویژگی اجتماعی در عصر نزول است که مردم می‌توانستند آزادانه در محافل عمومی به یکدیگر بنگرند. در غیر این صورت اگر مردان و زنان از یکدیگر جدا بودند یا صورت زنان پوشانده شده بود، دیگر لزومی به دستور قرآنی غض بصر برای آنان نبود؛ زیرا اساساً نمی‌توانستند همدیگر را بنگرند. پس این دستور قرآن که مؤید ورود آزادانه زنان [بدون حجاب صورت] به اجتماعات عمومی در جامعه عصر نزول است، ادعای مسلمانان سنتی مبنی بر قرآنی بودن مسئله «انزوای زنان» را تضعیف می‌کند و زیر سؤال می‌برد (ibid, p.158/ idem, 2006-B, p.269).

ج) بارلاس حجاب حقیقی را طبق این آیات سوره نور در کنترل چشم و نگاه خیره می‌داند؛ اما بالاخره بیان مسائلی درباره حجاب تن (حفظ فرج و زینت و ضرب خمر بر جیوب) در قرآن را انکار نکرده و نکاتی درباره آن بیان می‌کند: یک - برای هردو جنس مرد و زن لازم است پوشش عقیفانه داشته باشند؛ بدین معنا که دستور قرآنی «عفت در لباس» منحصراً برای زنان صادر نشده است. دو - قرآن عفت در لباس را تا میزان مشخصی به پوشش نقاط تناسلی هردو جنس (حفظ فرج) منوط کرده است. تنها تفاوتی که در این بخش شاهد آن هستیم، اشاره انحصاری به لباس و زینت زنان است، نه مردان. سه - کارکرد «خمار» پوشاندن سینه است، نه صورت و این نکته نه تنها در طبیعت و جنس خود خمار (شال) مشهود است؛ بلکه از خود آیه که دقیقاً به سینه و نقاط تناسلی اشاره می‌کند نیز به دست می‌آید. این در حالی است که مفسران مسلمان از این واقعیت چشم‌پوشی کرده و در عوض روی واژه «زینت» تمرکز کرده‌اند؛ اما قرآن تعریفی از این واژه ارائه نکرده؛ بلکه مفسران سنتی، خود یک تعریف تعمیم‌یافته از آن بیان کرده‌اند که بر پایه آن، تمامی بدن زن - حتی صورت و موی سر او - را نیز شامل می‌شود (idem, 2002, p.158).

۴. ارزیابی

اسما بارلاس - بر پایه گرایش فکری خاص خود - نکات بسیاری را درباره حجاب مطرح کرده که از یک سو نقدی بر نگرش سنتی است و از سوی دیگر بازتعریف حجاب متناسب با آموزه‌های ادعایی اصیل اسلام به شمار می‌رود. بخشی از مباحث حاکی از نگرش صحیح وی درباره مسئله حجاب و عفاف در اسلام است؛ برای نمونه اصل خودافشایی که در سه بعد توحید، عدل و قیاس ناپذیر بودن، تبیین شد و طبق آن، خداوند متعال به هیچ یک از بندگان خود - مرد یا زن - ستم نمی‌کند و هیچ قرابت خاصی به جنس مذکر ندارد و زنان و مردان در تکلیف و پاداش و مجازات قیامت یکسان‌اند.

مثالی دیگر که می‌توان از نقاط قوت نگرش بارلاس به شمار آورد، انتقاد وی از افراط رایج در حجاب زنان مبنی بر وجوب پوشش همه بدن، حتی صورت زن است. شایان ذکر است که در بسیاری از منابع روایی شیعی، حد شرعی حجاب به صورت‌های گوناگونی از جمله جواز استثنای وجه و کفین (و قدمین) بیان شده است (ر.ک: شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۰۲ / حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۲۰۲ / کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۲۱). اما در تأیید نگاه اعتدالی به حجاب و همچنین نگرش درست بارلاس در این مورد باید گفت که مطابق آیه ۳۱ سوره نور، زینت‌های آشکار که از حدود واجب پوشش مستثنا شده‌اند، شامل وجه می‌شود؛ زیرا اولاً روایات دال بر جواز زینت‌های این مواضع خاص همچون سرمه چشم وجود دارد. ثانیاً اگر پوشش وجه و کفین واجب باشد، آن‌گاه منظور از زینت‌های آشکار در آیه مذکور، جواز نمایان کردن لباس‌های فوقانی زنان است؛ حال آنکه لباس‌های رو، خودبه‌خود نمایان‌اند و نیازی به حکم قرآنی نبود؛ از این رو پوشش وجه و کفین خلاف بلاغت قرآن است. در روایات پرشماری که از پوشش زنان و نگاه به آنان بحث شده، موضوع بحث «موی» زن است، نه «رو» و صورت او؛ یعنی جواز آشکار کردن وجه و کفین مسلم فرض شده و بدان پرداخته نشده است. روایاتی وجود دارد که به‌طور مستقیم حکم وجه و کفین را چه از نظر پوشش و چه از جنبه نگاه کردن بیان می‌کند؛ نیز روایاتی که در عمل حج و مسئله احرام، پوشاندن صورت را بر زن حرام می‌داند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۸ «ب»، ص ۱۷۲-۱۸۷).

با وجود این، نظرهای بارلاس در مسائل گوناگون نواقصی دارد که در ادامه به بررسی برخی از آنها می‌پردازیم. نخست مبنای نگرش بارلاس، یعنی مدل دوحرکتی را بررسی

می‌کنیم، آن‌گاه به‌طور خاص پیامدهای اعمال تاریخمندی در حکم جلباب را ارزیابی نموده، سپس تفسیر ناصحیح وی از فراز «أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ» و سرانجام معنای جلباب و خمار را تحلیل و ارزیابی می‌کنیم.

۴-۱. نظریه دوحرکتی

بارلاس با الگوبرداری از دیدگاه فضل‌الرحمن در تفکیک میان آموزه‌های جهان‌شمول و خاص، آیات سوره احزاب را خاص و آیات سوره نور را جهان‌شمول دانسته است. سپس در راستای نظریه دوحرکتی، در حرکت اول (حرکت از شرایط فعلی به عصر نزول) به سراغ آیات قرآن رفته تا مفهوم جلباب و علت جعل این حکم را بررسی کند. وی در مرحله نخست از حرکت اول (شناخت اوضاع کلی عربستان عصر نزول و زمینه تاریخی احکام قرآنی) با اشاره به دیدگاهی تاریخی درباره پوشش در جوامع کهن و مسئله تهمت به زنان مؤمن در آن روزگار، حکم جلباب را تحلیل کرده و در مرحله دوم، علت و مناط جعل این حکم در آیات سوره احزاب را به دست آورده است؛ اصل ثابت «امنیت جسمی - روانی». بارلاس سپس در حرکت دوم که بازگشت به عصر حاضر و تطبیق اصول ثابت با شرایط این عصر است، می‌گوید شرایط جوامع امروز تغییر کرده و حاکمیت جوامع اسلامی می‌توانند با وضع قوانینی به عنوان تکلیفی برای مردان، امنیت جسمی و روانی را برای زنان پدید آورند؛ حال آنکه ویژگی برده‌داری جوامع عصر نزول باعث می‌شد حکم جلباب به عنوان تکلیفی برای زنان آن عصر از سوی اسلام بیان شود.

نخست درباره تفکیک آموزه‌های دین به جهان‌شمول و خاص باید گفت که اصل این تقسیم‌بندی صحیح است و تمایز گذاشتن بین اصول ثابت و امور متغیر در نگاه اندیشمندان اصیل اسلامی و شیعی نیز وجود دارد. برای مثال شهید مطهری قائل است انسان برای رسیدن به اهداف واقعی که در هر زمان باید داشته باشد، به اموری می‌پردازد که آن امور، نیازهای دوم بشر است؛ یعنی انسان یک سلسله احتیاجات ثابت دارد و از این احتیاجات، نیازهای دیگری بر می‌خیزد؛ حال آنکه این احتیاجات ثانوی با تغییر اجتماع بشری، تغییر می‌یابد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۸ «الف»، ص ۱۱۷-۱۲۲). «پوشیدن جامه‌های گران‌تر توسط امام صادق علیه السلام نسبت به عصر نبوی مبتنی بر اصل مساوات» و «خضاب نکردن محاسن توسط امام علی علیه السلام بر خلاف دستور پیامبر صلی الله علیه و آله در زمان حیاتشان مبتنی بر اصل عدم تقویت دشمنان» در زمرة مصادیق تفکیک بین امور ثابت و متغیرند (همان، ص ۱۳۴-۱۴۴). در این باب ملاحظاتی وجود دارد؛ از جمله:

۴-۱-۱. تفکیک بی‌معیار

اصل این تقسیم‌بندی پذیرفتنی است؛ ولی حدود و چگونگی استفاده از آن محل درنگ است؛ زیرا اولاً باید توجه داشت که توجه به روح کلی حاکم بر قرآن به‌طور مطلق و در مورد تمامی احکام قابل اجرا نیست؛ چراکه در بحث‌های مربوط به احکام عبادی و بعضی احکام اجتماعی مانند ازدواج، طلاق، خمس و زکات، از آنجا که عقل بشر قادر به رسیدن به جزئیات آن نیست، احکام آن به تفصیل و مناطات کلی به‌طور کامل بیان شده و وظیفه هر فرد، پیروی از آن جزئیات است (علمی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۱).

بارلاس با ارجاع به فضل‌الرحمن، بین آموزه‌های جهان‌شمول (ثابت و همیشگی) و خاص (محدود و متغیر) تفکیک قائل شده و می‌گوید اوضاع و احوال دوره معاصر در برخی جنبه‌های مهم از عصر پیامبر ﷺ متمایز است. اما معیار این تفکیک چیست؟ چرا برخی آموزه‌ها مهم و همیشگی اند و در مقابل، بقیه متغیر و محدود هستند؟ اگر برخی احکام و امور کنار رود، چه تضمینی وجود دارد که دیگر عناصر یا اصول اساسی قرآن و سنت نیز کنار گذاشته نشوند؟ (ر.ک: عباسی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۹-۱۷۰) از این‌رو روش تفکیک بین دو نوع آموزه به‌طور متقن بیان نشده و بدین دلیل نمی‌توان از این الگو لزوماً انتظار نتایج صحیحی در فهم دین داشت.

۴-۱-۲. نقص مدل «دوحرکتی»

افزون بر ابهام در معیار تفکیک بین آموزه‌های جهان‌شمول و خاص، سازوکار عملی حرکت دوم، یعنی کاربست اصول روشمند برگرفته از متون وحیانی و بافت آنها در اوضاع امروز، در مجموع روشن نیست. در واقع فضل‌الرحمن [که مبنای تحلیل مذکور بارلاس بوده]، مثال‌هایی برای تبیین روش خویش ذکر کرده که صرفاً ناظر به چند موضوع و مسئله خاص فقهی است و طیف جامعی از مسائل را شامل نمی‌شود؛ در نتیجه این روش برای حل مسائل گوناگون و متعدد، راه معین و مشخصی را در اختیار نمی‌نهد؛ برای نمونه در مواردی که هیچ سبب نزولی برای آیه مطرح نشده باشد یا اینکه درباره یکی از مسائل روز، هیچ آیه و حدیث معتبری وجود نداشته باشد، چگونگی حل آن مسئله در جامعه اسلامی تبیین نشده است (همان، ص ۱۷۰).

۴-۱-۳. استفاده از قیاس

نظریه دوحرکتی اگر بر پیش‌فرض‌ها و مقدمات یقینی مبتنی نباشد، به قیاس می‌انجامد و

در نتیجه نمی‌تواند کاشف از احکام الهی باشد. توضیح آنکه اگر به‌طور قطعی در موردی علت حکم مشخص شود - و به عبارت دیگر حکم منصوص العله باشد - می‌توان با تمسک به آن، به توسعه و بسط حکم در مواردی که علت در آن موجود باشد، پرداخت یا در موارد و موضوعاتی که فاقد آن علت باشند، به رفع حکم فتوا داد. خود فضل‌الرحمن نیز در مواردی از طریق حدس و ظن در صدد کشف از علت حکم برآمده است و همانند دیگر فقهای اهل سنت به ورطه قیاس فرو افتاده و همان اشکالاتی که از سوی امامان معصوم علیهم‌السلام و به تبعیت از آن ذوات مقدسه از سوی فقهای شیعه بر قیاس وارد شده است، بر این روش نیز به‌طور کامل وارد است (علمی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۶-۱۲۷). از این رو قیاس بارلاس در کشف اصل ثابت «امنیت جسمی - روانی زنان» محل اشکال است.

۲-۴. تاریخ‌مندی حکم جلباب

بارلاس برای اثبات تاریخ‌مندی و خاص بودن پوشش «جلباب» به دو امر متفاوت اشاره کرد: امنیت جسمی و امنیت روانی. در بحث از امنیت جسمی، وی یکی از دلایل جهان‌شمول نبودن حکم جلباب را قوانین موجود در کشورهای مدرن دانسته که ضامن امنیت زن است و درباره امنیت روانی به مسئله تاریخی بستر نزول آیه اشاره کرده که رفتار زشت مردان در تهمت به زنان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم باعث اهمیت پوشش‌هایی همانند جلباب شد تا هر چه صریح‌تر خود را از این گونه شایعات دور نگه دارند؛ اما چند نکته درباره هر یک از این دو مورد باید مورد توجه قرار گیرد.

۱-۲-۴. استدلال به امنیت جسمی

همان‌طور که پیش از این بیان شد، بارلاس قائل است که در جامعه عصر نزول، یگانه راهکار امنیت زن در برابر تعرض مردان جاهلی، پوشش جلباب است؛ ولی امروزه قوانین حکومت‌ها که ضامن و تأمین‌کننده امنیت زن است، جایگزین پوشش جلباب شده است. در این باب ذکر چند نکته لازم است:

الف) اول اینکه چگونه بارلاس تنها راهکار زن در عصر نزول برای امنیت جنسی را «جلباب» دانسته و به قوانین حامی زن که با ظهور اسلام پدید آمد، اعتنایی نکرده است؟ درباره نبود قوانین حامی زن، اگر آیه جلباب جزو سوره‌های مکی بود، می‌توانستیم احتمال بدهیم که در جامعه جاهلی مکه، این قبیل مشکلات برای زنان اتفاق می‌افتاد و زنان از حمایت مناسب بی‌بهره بودند؛ حال آنکه سوره احزاب از سوره‌های مدنی است (سیوطی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۰) و بر خلاف نظر بارلاس، در مدینه‌النبی قوانین گوناگونی وضع شد

که خود پیامبر ﷺ به عنوان حاکم جامعه اسلامی بر آن نظارت می‌کرد (غراوی و اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۰). همچنین اگر زنان از کسی شکایت داشتند، می‌توانستند خدمت حضرت رسول ﷺ برسند و شکایت خود را مطرح کنند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۵۱). افزون بر مواردی که دال بر رسیدگی پیامبر ﷺ به مشکلات جامعه است، آیه ۶۰ سوره احزاب^۱ بیانگر خشم شدید خداوند بر کسانی است که در حال ایجاد آشوب و اختلال در جامعه اسلامی هستند. خداوند متعال در این آیه، ارادلی را که مزاحم زنان می‌شدند، ذیل عنوان «وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» بیان نموده و تهدید جدی کرده است تا از عمل ناپسند خود دست بردارند؛ در غیر این صورت خفت دنیوی و عذاب اخروی در انتظار آنهاست.

ب) دوم اینکه بارلاس معتقد است قوانین موجود در کشورهای امروزی قادر به تضمین امنیت زنان است و احکامی همانند جلباب، موردی و خاص بوده که مختص جامعه عصر نزول است. اما آیا واقعاً قوانین امروزی در جوامع مدرن را می‌توان جایگزین مناسبی برای پوشش‌های سنتی همچون جلباب با کارکرد برقراری امنیت زن دانست؟ بر خلاف نظر بارلاس، اخیراً شاهد شکل‌گیری جنبش عظیمی با هشتگ «من‌هم»^۲ در آمریکا بودیم که به سرعت در حال پیشرفت است و در آمریکا و بریتانیا به تازگی^۳ نخست شبکه اجتماعی توئیتر تبدیل شد. در این جنبش، زنان غربی از تجاوزهایی که به آنان شده، می‌گویند؛ با این هدف که به جای ساکت کردن زنان به عنوان قربانی خشونت‌های جنسی،^۴ مردان متجاوز را محکوم کنند و قوانینی جدی‌تر برای مقابله با آنان ایجاد نمایند.^۵ اکنون باید پرسید قوانین کشورهای مدرن چگونه می‌تواند جایگزین احکامی الهی همچون پوشش

۱. «الَّذِينَ لَمْ يَنْتَهُوا مِنَ الْمُتَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا».

۲. #Me-too.

۳. به معنای فراگیر شدن یا رواج استفاده از برخی محتواها یا شبکه‌های خاص اجتماعی است (Trend).

۴. باید توجه کرد که مصادیق خشونت جنسی با تجاوز جنسی متفاوت است. چیزی که در اینجا برای ما مهم است، طبق نص آیه ۵۹ سوره احزاب، «فلا يؤذین» است که ناظر به خشونت جنسی است و کنش‌های ناهنجار در ابعاد گفتاری، بصری و لمسی را شامل می‌شود.

۵. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: سایت صدای آمریکا، دسترسی در:

<https://ir.voanews.com/a/metoo-hashtag-sexual-assault/4072781.html>.

جلباب شود که برای عفت و سلامت جنسی جامعه است؟!۱

ج) سوم اینکه اگر فرض کنیم طبق نظر بارلاس، قوانین برخی جوامع پیشرفته در عصر حاضر، حافظ امنیت زنان آن جامعه بشود (که دربارهٔ صحت این فرض تردید شده)، آن گاه در جوامعی که چنین قوانین مناسبی در حمایت از زنان موجود نیست، چه باید کرد؟ آیا همچنان حکم جلباب برای زنان این جوامع، حکمی منسوخ قلمداد می‌شود؟ زیرا از نظر بارلاس، علت خاص بودن جلباب برای جوامع کهن مانند جامعهٔ عصر نزول، کارکرد امنیتی آن بود و اکنون که قوانین حکومتی حامی زنان وجود دارد، جایگزین مناسبی برای پوشش سنتی جلباب یافت شده است؛ ولی در مواردی (جوامعی) که چنین جایگزینی نباشد، پس خاص و مختص بودن جلباب به آن جوامع کهن از بین می‌رود.

۲-۴. استدلال به امنیت روانی

توجه به سیاق آیهٔ ۵۹ سورهٔ احزاب یکی از نقاط قوت تفسیر بارلاس است؛ هرچند خطایی نیز در تفسیر نهایی آن وجود دارد؛ بدین ترتیب که وی با استناد به سیاق آیات، دلیل دیگر غیرجهان‌شمول بودن حکم جلباب را فضای منفی حاکم بر بستر نزول این آیات می‌داند که آکنده از شایعات و تهمت‌هایی بر ضد زنان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بود و باعث افزایش ترغیب زنان در استفاده از جلباب شده بود. اتفاقاً مؤید کلام بارلاس، برخی تفاسیر فریقین است که آیهٔ پیشین^۱ را در شأن کسانی می‌دانند که به عایشه تهمت زده بودند (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۵۹/ طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۶۰). با وجود این ذکر چند نکته در این باب لازم است:

الف) نخست اینکه قربانی آزارهای یادشده در این سیاق - آن‌طور که بارلاس گفته - لزوماً منحصر در زنان نیست؛ بلکه شامل کل مردان و زنان مؤمن می‌شود؛ همان‌گونه که خداوند در آیهٔ ۵۸ کسانی را انداز می‌دهد که با تهمت زدن به «المؤمنین» و «المؤمنات»، آنان را آزار می‌دهند. افزون بر این در آیهٔ ۵۹ نیز که دربارهٔ آزار و اذیت زنان است، پس از بیان دو گروه منتسب به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ»، از زنان مؤمن به صورت «المؤمنات» یاد نشده، بلکه به صورت مضاف به مردان مؤمن منسوب شده‌اند: «نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ»؛ حال آنکه در آیهٔ پیشین، «مؤمنات» به‌طور مستقل در کنار «مؤمنین» بیان شده بود. به نظر می‌رسد این

۱. «وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا كَتَبْنَا فَتَنًا وَاحْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا» (احزاب: ۵۸).

کاربرد قرآنی که زنان مؤمن را به طور مستقل نیاورده و آنان را به مردان مؤمن منسوب کرده است، بیانگر ناراحتی شوهران مؤمن از آزارهایی است که در این سیاق مطرح شده است. بدین ترتیب قربانی آزار و اذیت - چه به صورت تهمت باشد و چه به صورت رفتارهای ناهنجار جنسی - شامل مردان نیز می‌شود؛ با این تفاوت که در آیه ۵۸ به طور مستقیم، اما در آیه ۵۹ به طور غیرمستقیم به مردان مؤمن باز می‌گردد.

ب) در این سیاق، هرچند آزاردهندگان جنسی فقط مرد هستند؛ اما شایعه پراکنان و تهمت‌زنندگان در مردان منحصر نیستند؛ این نوع آزار گفتاری می‌تواند به آسانی توسط زنان نیز صورت گرفته باشد؛ همان‌گونه که عبارت‌های بیان‌شده می‌تواند شامل زنان نیز باشند: «المنافقون»، «المرجفون فی المدینة» و «الذین یؤذون». علت مذکر بودن خطاب‌ها بدین دلیل است که در زبان عربی خطاب‌های عام برای رعایت اختصار و از باب تغلیب، به صورت مذکر بیان می‌شوند (مهریزی، ۱۳۹۲، ص ۵۰۷).

ج) همچنین در یک نگاه کلی، این نوع شایعه پراکنی‌ها هرچند در برهه زمانی خاصی از عصر نزول مشکل‌ساز شده بود؛ اما پرواضح است که همواره و در تمامی جوامع، چنین خطراتی در کمین انسان‌های درستکار و آبرومند بوده و انسان‌های رذل و ناسالم، افزون بر شایعه پراکنی، در صدد آسیب زدن به نوامیس پاک دیگران هستند (سیدبن قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۲۸۸). بدین ترتیب نمی‌توان دلیل بارلاس بر خاص بودن جلباب به عصر نزول را به همان زمان منحصر دانست؛ بلکه همیشه خطر چنین تهمت‌هایی در کمین انسان‌های مؤمن است.

۳-۴. تفسیر «أَنْ يُعْرِفَنَّ فَلَا يُؤْذِنَنَّ»

مبنای نگرش ویژه بارلاس به آیه جلباب و محدود دانستن آن به جوامع برده‌داری و عصر نزول، تفسیر وی از این بخش آیه است که مسئله «شناخته شدن» را به معنای تمییز بین «حرّه» و «کنیز» گرفته است؛ حال آنکه به نظر می‌رسد این تفسیر با مشکلات و ابهاماتی روبه‌روست. هرچند برخی مفسران متقدم آیه جلباب را به همین وجه تفسیر کرده‌اند (ر.ک: بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۳۸/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۱/ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۱۸۴). اما برخی محققان با این دیدگاه مخالف‌اند و دلایلی در برابر آن اقامه کرده‌اند؛ از جمله:

الف) نخستین دلیل نقص تفسیر «تمییز بین حره و کنیز» ابهام تفسیری و نبود شواهد

کافی برای آن است؛ بدین ترتیب که اغلب روایات ناظر به این تفسیر توسط تابعین نقل شده؛ حال آنکه با توجه به نبود روایتی قابل اعتنا از صحابه در مورد تمایز حر از کنیز و کثرت این تفسیر در دوران تابعین، این احتمال وجود دارد که سیره خلیفه دوم، مبنایی برای تفسیر آیه از سوی تابعین شده باشد؛ به ویژه آنکه شواهد فراوان حاکی از انفراد عمر در این نظر است. افزون بر این، وجود روایات مخالف در شأن نزول آیه است. برای نمونه عایشه می گوید: «سوده همسر پیامبر ﷺ که اندام درشتی داشت، شبانه برای قضای حاجت به بیرون از خانه رفت. عمر که آنجا بود، او را شناخت و گفت باید مراقب باشد که چگونه خارج می شود. سوده بازگشت و ماجرا را برای رسول خدا ﷺ نقل کرد و آیه جلابب نازل شد و پیامبر ﷺ فرمود به شما اذن داده شد که برای قضای حاجت بیرون بروید». بنابراین در این روایت، بحثی از تمییز بین حر و کنیز نیست؛ به ویژه اینکه گفتار پیامبر ﷺ پس از نزول آیه، گویای این است که موضوع اصلی، جواز یا عدم جواز خروج همسران بوده است (دهقان، ۱۳۹۴، ص ۲۳۴-۲۳۶).

ب) استعمال جلابب در گزارش های عصر نزول، دومین دلیل در برابر تفسیر نادرست از آیه جلابب است؛ برای نمونه گزارش هایی درباره عایشه وجود دارد که در موارد گوناگونی که با نامحرمان روبه رو می شود، جلابب بر تن کرده و از این رو کارکرد تمایز بین کنیز و حره را با تردید روبه رو می کند. برای مثال عایشه در ماجرای افک، هنگام مواجهه با مرد غریبه - پس از عقب ماندن از کاروان - جلابب بر تن نمود.

ج) دلیل بعدی، تناسب نداشتن تفسیر مذکور با حکم پوشش کنیزان است. اگر آیه در مقام تمایز طبقاتی بین کنیز و حر باشد، باید در برابر پوشش سر که با خمار و قناع به دست می آمد، موضع گیری کند؛ نه درباره جلابب که پوششی روی این دو پوشش بوده است. وقتی بنا بر روایات، پوشش سر بر کنیزان واجب نیست، اصرار بر اینکه برای ایجاد تمایز نباید جلابب به سر کنند، بیهوده است.

د) دلیل دیگر بر رد کارکرد تمایز بین کنیز و حره برای مفهوم جلابب، تعاریف ظریفی است که برای این مفهوم در برخی گزارش ها بیان شده است؛ برای نمونه در یکی از گزارش ها، پوشش جلابب چنین تعریف شده: «همه صورت به جز یک چشم را می پوشاند». حال اگر هدف از تشریح جلابب، ایجاد تمایز بین کنیز و حره باشد، با انداختن جلابب بر روی سر ایجاد می شود و نیازی به این پوشش خاص (همه صورت به جز یک چشم) نیست.

به بیان دیگر اگر جلباب می‌خواست زنان کنیز را از زنان آزاد تمییز دهد، انداختن جلباب بر روی سر کافی بود (همان، ص ۲۳۶-۲۳۹).

بنابراین به هیچ‌روی پذیرفتنی نیست که قرآن کریم فقط زنان آزاد را مورد عنایت قرار داده باشد و از کنیزان مسلمان چشم‌پوشد. در نتیجه دیدگاه ارجح تفسیر آیه به تمییز بین عقیفه و غیرعقیفه بوده و بسیاری از محققان و مفسران بدان اشاره کرده‌اند (ر.ک: صادقی‌تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۴، ص ۲۰۷/ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۳۹/ مراغی، بی‌تا، ج ۲۲، ص ۳۸/ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۲۴۰). طبق این تفسیر، نشانه‌های عفاف و وقار باید در زن مسلمان هنگام رفت و آمد آشکار باشد که در این صورت بیمار دلان که به دنبال زنان جلف و غیرعقیفه هستند، هرگز سراغ آنان نمی‌آیند. این آیه در واقع به وقار پوششی (حجاب) اشاره دارد و مشابه ۲۷ آیه قبل^۱ است که وقار کلامی را برای زنان حضرت رسول خدا ﷺ مطرح می‌کند. لازم به ذکر است مؤید تفسیر این آیه به تمییز «عقیفه/ غیرعقیفه» و نه «حر/ کنیز»، سیاق کلام است؛ به طوری که آیه قبلی^۲ که به کسانی که مردان و زنان مسلمان را آزار می‌رسانند، پرخاش می‌کند. بلافاصله به زنان دستور می‌دهد وقار را در رفتار خود رعایت کنند تا از آزار افراد مزاحم مصونیت یابند (مطهری، ۱۳۸۸ «ب»، ص ۱۶۲-۱۶۳).

۴-۴. معنای جلباب و خمار

بارلاس با اشاره به معنای مدنظر خویش از دو واژه «جلباب» و «خمار»، حدود پوشش زنان را کمتر از عرف کنونی دانسته و سر، دست و پا را داخل در حکم پوشش شرعی نمی‌داند. وی در تأیید این قول، به باز بودن صورت زنان در اعمال حج و بی‌حجاب بودن ایشان تا قرن سوم در نمازهای جماعت اشاره می‌کند. در این باب ذکر چند نکته لازم است:

الف) خمار: بارلاس ادعا می‌کند خمار نوعی شال بوده و کاربرد متداول آن برای پوشش گردن است. آیات قرآن نیز بر همین تأکید دارند و بحثی از لزوم پوشش سر به شکل رایج کنونی ندارند؛ حال آنکه اولاً فارغ از منابع تفسیری که بارلاس صحت آنها را انکار می‌کند، با مرور منابع لغوی نیز در می‌یابیم که ریشه «خمار» به معنای پوشاندن شیء است و خمار نیز به

۱. «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ اتَّقِيْنَ فَلَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (احزاب: ۳۲).

۲. «وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا» (احزاب: ۵۸).

چیزی گفته می‌شود که زن با آن سر خویش را می‌پوشاند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۵۷ و ج ۹، ص ۳۳۲/راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۸). برخی واژه‌شناسان از واژه خمار برای تبیین کلمات دیگر استفاده کرده، اما تعریفی از خود این واژه ارائه نموده‌اند (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۷۷/ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۶/فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۶۳) که حاکی از وضوح معنای خمار باشد. ثانیاً از نظر تاریخی، کارکرد رایج خمار در عصر نزول برای پوشش سر بوده؛ زیرا در مواردی مانند عزاداری یا جنگ، زنان عرب موهای خود را آشکار می‌کردند که خلاف عادت می‌نموده است. در واقع کیفیت سخن گفتن قرآن درباره حجاب اسلامی و کاربرد واژه‌هایی همچون «جلابیهن» و «خمرهن» گویای آن است که زنان عرب از پیش‌تر این پوشش‌ها را داشته‌اند و تنها به استفاده دقیق‌تر از آن امر شده‌اند (پاکتچی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۶).

ب) جلاب: بارلاس مدعی است این واژه، ردایی است که پوشش‌دهنده قسمت سینه زنان بوده، نه اینکه دست و پای ایشان را نیز بپوشاند؛ حال آنکه اغلب واژه‌شناسان و مفسران حدود پوشش جلاب را به سر تعمیم می‌دهند (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۸۳/ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۷۳/زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۵۹/طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۱/طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۳۶۱/فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۳۲). همچنین یافته‌های دانش زبان‌شناسی مدرن بیانگر آن است که جلاب لباسی رایج از دوره پیش از اسلام بوده و به گواهی ریشه‌شناسی آن، یک وام‌واژه قلمداد شده که از حبشه به اعراب معرفی شده است. در حبشی، ریشه فعلی «گلب» به معنای پنهان کردن و پوشاندن است و صورت اسمی آن «گلب/گلبیه» هم به معنای مطلق پوشش و هم به معنای پوششی فراگیر است که بر گرد کل بدن پیچیده می‌شود (پاکتچی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۸).

ج) استناد تاریخی: بارلاس برای تأیید نظر خویش درباره پوشش زنان، دو گزارش تاریخی (بدون منبع) ناظر به وضعیت حجاب بیان می‌کند: اولاً نبود حجاب صورت زنان در اعمال حج؛ ثانیاً اقامه نماز در مساجد به صورت بی حجاب تا قرن سوم. مطلب نخست کاملاً صحیح است؛ اتفاقاً یکی از دلایل اثبات عدم وجوب پوشش صورت زنان همین است (ر.ک: همین مقاله، ارزیابی). اما درباره مطلب دوم گزارش‌هایی وجود دارد که زنان از همان ابتدا با نزول آیات حجاب، به طور خودجوش و بدون دستور مستقیم حضرت رسول ﷺ به پوشش سر خویش اقدام کردند. برای مثال در چند مورد از این گزارش‌ها

آمده است که در پی نزول آیه جلاب، سیاهی جلاب‌ها بر روی سر زنان انصار آشکار بود (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۲۱).

نتیجه‌گیری

هدف این مقاله استخراج دیدگاه اسما بارلاس درباره حجاب اسلامی و ارزیابی آن بود. وی مبتنی بر دیدگاه فضل‌الرحمان، بین دو دسته آیات حجاب (آیات سوره‌های احزاب و نور) تفکیک کرده و اولی را مختص عصر نزول و دومی را جهان‌شمول دانسته است؛ به طوری که آیات سوره احزاب را دال بر الگوی «امنیت جسمی - روانی» دانسته که مختص عصر نزول بوده؛ اما آیات سوره نور را دال بر الگوی عام و جهان‌شمول «عفت جنسی زن و مرد» بیان کرده است. همچنین وی با اشاره به حدود خمار و جلاب قائل است که پوشش مطلوب قرآنی شامل سینه و گردن می‌شود. اما بخشی از نظرهای بارلاس نواقصی دارد که به چهار مورد از آنها اشاره شد: «تاریخمندی آموزه‌های دینی»، «تاریخمندی حکم جلاب»، «تفسیر ناصحیح از فراز قرآنی «أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ»، «کارکرد جلاب و خمار». از این رو به نظر می‌رسد به‌رغم نکات جالب توجهی که بارلاس درباره حجاب اسلامی بدان توجه کرده، نواقص موجود در مبنای کار او (دیدگاه فضل‌الرحمان) و همچنین ضعف‌هایی که در شواهد و استدلال‌های خود داشته، نمی‌توان دیدگاه او درباره آیه جلاب را صحیح دانست. علاوه بر اینکه تعریف محدود او از حجاب (جواز مکشوف گذاشتن سر و دست و پای زن) و استدلال‌هایی که برای آن بیان کرده نیز دارای نواقصی جدی است.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد جزری؛ *النهاية في غريب الأثر والحديث*؛ قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
۲. ابن فارس، احمد؛ *معجم مقاییس اللغة*؛ قم: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ *لسان العرب*؛ بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع - دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۴. بدره، محسن؛ «بررسی روش شناختی جریان موسوم به فمینیسم اسلامی و نقد آن با رویکردی اجتهادی»؛ دانشگاه تربیت مدرس: رساله دکتری رشته مطالعات زنان، با راهنمایی عزت السادات میرخانی، ۱۳۹۵.
۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ *انوار التنزیل و اسرار التأویل*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۶. پارسا، فروغ؛ «قرائت زن گرایانه از قرآن»، *پژوهش نامه زنان*، سال ششم، ش ۴، زمستان ۱۳۹۴، ص ۵۱-۷۱.
۷. پاکتچی، احمد؛ «حجاب»؛ ضمن جلد بیستم از *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، تهران، ۱۳۹۲.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن؛ *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۹. دهقان، مجید؛ *جنسیت و زبان قرآن*؛ قم: مرکز تحقیقات زن و خانواده، ۱۳۹۴.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ *مفردات الفاظ القرآن*؛ بیروت: دارالقلم و دمشق: دارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۱. زمخشری، محمود؛ *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*؛ بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۲. سید بن قطب؛ *فی ظلال القرآن*؛ بیروت - قاهره: دارالشروق، ۱۴۱۲ق.

۱۳. سیوطی، جلال‌الدین؛ *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*؛ قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۴. _____؛ *الاتقان فی علوم القرآن*؛ قاهره: هیئته المصریه العامه للکتاب، ۱۳۹۴ق.
۱۵. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه؛ *الخصال*، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
۱۶. شیرزاد، محمدحسن و محمدحسین شیرزاد و محمدصادق هدایت‌زاده؛ «رهیافتی زبان‌شناختی به برابری جنسیتی در قرآن کریم؛ نقدی بر فمینیسم اسلامی»، *دوفصلنامه پژوهشی مطالعات علوم قرآن و حدیث*، دوره ۹، ش ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۱۲۳-۱۴۸.
۱۷. صادقی تهرانی، محمد؛ *الفرقان فی تفسیر القرآن*؛ قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن؛ *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن؛ *التبیان فی تفسیر القرآن*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۲۱. عباسی، مهرداد؛ «رویکرد تاریخی فضل الرحمن به قرآن؛ بررسی توصیفی - تحلیلی»؛ *تاریخ و تمدن اسلامی*، سال دوازدهم، ش ۲۳، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۱۵۱-۱۸۳.
۲۲. علمی، محمدجعفر؛ «بررسی و نقد نظریه فضل الرحمن در بازسازی اجتهاد در دین»؛ *مجله علوم سیاسی*، سال دهم، ش ۳۷، بهار ۱۳۸۶، ص ۷۱-۱۴۸.
۲۳. غراوی، محمد و سیدحسن اسلامی؛ «سازمان حکومتی در صدر اسلام»؛ *مجله حکومت اسلامی*، ش ۴، تابستان ۱۳۷۶، ص ۱۱۸-۱۴۱.
۲۴. فخرالدین رازی، محمد بن عمر؛ *مفاتیح الغیب*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ *کتاب العین*؛ قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب؛ *الکافی*؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۷. مراغی، احمد بن مصطفی؛ *تفسیر المراغی*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].

۲۸. مطهری، مرتضی؛ *اسلام و نیازهای زمان*؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۸ «الف».
۲۹. _____؛ *مسئله حجاب*؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۸ «ب».
۳۰. مغنیه، محمدجواد؛ *تفسیر الکاشف*؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ق.
۳۱. مهریزی، مهدی؛ *قرآن و مسئله زن*؛ تهران: نشر علم، ۱۳۹۲.
۳۲. میرخانی، عزت‌السادات و طوبی شاکری گلپایگانی و محسن بدره؛ «تطور روش شناختی در جریان موسوم به فمینیسم اسلامی»؛ *مطالعات جنسیت و خانواده*، سال دوم، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۶۹-۲۰۴.
۳۳. سایت صدای آمریکا:
<https://ir.voanews.com/a/metoo-hashtag-sexual-assault/4072781.html>
34. Badran, Margot; "Feminism and the Quran"; in: *Encyclopedia of Quran*, edited by Jane Damen McAuliffe, Leiden: Brill, 2002.
35. Badran, Margot; *Feminism in Islam; Secular and Religious Convergences*, Oneworld Publication, 2009.
36. Barlas, Asma; *Believing Women in Islam; Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*, Austin: University of Texas Press, 2002.
37. Barlas, Asma; "Globalizing Equality: Muslim Women, Theology, and Feminisms"; *Talk at the Library of Congress*, Washington, D.C., 2004, Retrieved: 28/4/2015 www.asma-barlas.com/Talks/20040326_LibCongress.pdf
38. Barlas, Asma; "Quranic Hermeneutics and Sexual Politics"; *Cardozo Law Review*, no28, 2006-A, pp.143-152.
39. Barlas, Asma; "Women's Readings of the Quran"; in: *the Cambridge Companion to the Quran*, edited by Jane Damen McAuliffe, Cambridge: Cambridge University Press, 2006-B.
40. Barlas, Asma; "Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative"; in *Islamic Feminism: Current Perspectives*, ed: Anitta Kynsilehto, Finland: University of Tempere, 2008.
41. Giddens, Anthony; *Sociology*; 6th Edition, Cambridge: Polity Press, 2009.
- Rahman, Fazl; *Islam and Modernity*; Chicago, University of Chicago Press, 1982.