

## امتناع الهیاتی کار بست «هرمنوتیک سوءظن» در

### تفسیر قرآن؛ تحلیلی بر مبنای اصل «عصمت متن»

محمد صالح کریمی<sup>۱</sup>

سمیرا فرمانی<sup>۲</sup>

#### چکیده

ظهور قرائت‌های نواندیشانه از قرآن که با وام‌گیری از «هرمنوتیک سوءظن» در پی واسازی متن مقدس به نفع قرائت‌های زن‌محور بودند، چالش‌های معرفتی عمیقی را فراروی الهیات اسلامی قرار داد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر اصول علم کلام، کوشید تا امکان‌سنجی انتقال این روش‌شناسی را با دکترین «عصمت وحی» ارزیابی کند. یافته‌های تحقیق نشان داد که کار بست الگوی نقد کتاب مقدس در حوزه قرآن‌شناسی، دچار یک خطای بنیادین مقوله‌ای بود؛ زیرا هرمنوتیک سوءظن بر پیش‌فرض «بشری بودن تکون متن» و «تأثیرپذیری آن از فرهنگ پدرسالار» استوار بود، حال آنکه تحلیل‌ها اثبات کرد این پیش‌فرض با ماهیت «وحی ملفوظ» و اصل کلامی «عدم اختلاف» در تعارض آشستی ناپذیر قرار داشت. نتایج پژوهش آشکار ساخت که پذیرش این روش، منطقیاً به نفی حکمت الهی، انتساب اغراء به جهل به خداوند و جایگزینی «تجربه تاریخی» به جای «وحی» می‌انجامید. در نهایت، پژوهش با عبور از رویکرد سلبی، الگوی کلامی «عدالت تناسبی» را به مثابه چارچوبی جایگزین تبیین نمود. بر اساس این الگو مشخص گردید که نظام تشریح اسلام با تفکیک میان «برابری مطلق در کرامت انسانی» و «تناسب در نقش‌های اجتماعی»، بدون نیاز به تقدس‌زدایی از متن، پاسخی رئالیستی و عادلانه به تفاوت‌های تکوینی زن و مرد ارائه کرده است.

**واژه‌های کلیدی:** هرمنوتیک سوءظن، الهیات فمینیستی، عصمت متن، وحی ملفوظ، عدالت تناسبی، نقد کلامی.

۱. دکتری تفسیر تطبیقی، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم؛ طلبه سطح ۴ فقه و اصول مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم‌السلام)، رایانامه: m.salehkarimi63@gmail.com  
۲. دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه تبریز، رایانامه: zahrafarmany70@gmail.com

## ۱-۱. بیان مسئله و تبارشناسی چالش

الهیات معاصر اسلامی در مواجهه با مدرنیته، شاهد چرخش‌های پارادایمی (Paradigm Shifts) عمیقی بوده است که شاید سهمگین‌ترین آن‌ها، عبور از «نقد محتوایی» به «نقد روش‌شناختی» در فهم متن مقدس باشد. در کانون این تحولات، جریان نواندیشی دینی متأثر از «الهیات فمینیستی» (Feminist Theology) قرار دارد که تلاش می‌کند با بهره‌گیری از ابزارهای هرمنوتیک مدرن، قرائتی «عدالت‌محور» و «زن‌گرایانه» از متون دینی ارائه دهد. نقطه عزیمت این جریان، نه تردید در صدق گزاره‌های دینی، بلکه تردید در «فرآیند فهم و تفسیر» و حتی در مراحل رادیکال‌تر، تردید در «فرآیند تکون متن» است (Wadud, 1999, p. 5).

ابزار معرفتی محوری این جریان، کاربست روشی است که پل ریکور (Paul Ricoeur) آن را «هرمنوتیک سوءظن» (Hermeneutics of Suspicion) نام نهاد. این روش که تبار آن به اندیشه‌های مارکس، نیچه و فروید بازمی‌گردد و در الهیات مسیحی توسط متفکرانی چون الیزابت شوسلر فیورنزا (Elisabeth Schüssler Fiorenza) تئوریزه شده است، متن را نه به مثابه «تجلی شفاف حقیقت»، بلکه به عنوان «صحنه پنهان‌سازی مناسبات قدرت» تحلیل می‌کند (Ricoeur, 1970, p. 32). در این پارادایم، مفسر با پیش‌فرضی «دخالت فرهنگ پدرسالار» در تدوین یا تفسیر متن، به واسازی (Deconstruction) آن می‌پردازد تا صدای سرکوب‌شدگان (زنان) را باز یابد.

چالش بنیادین پژوهش حاضر در لحظه «انتقال» (Transfer) این متدولوژی از بستر الهیات مسیحی به الهیات اسلامی رخ می‌نماید. در الهیات لیبرال مسیحی، پذیرش «بشری بودن نویسندگان کتاب مقدس» (مانند پولس رسول) و تأثیرپذیری آنان از فرهنگ زمانه، راه را برای کاربست هرمنوتیک سوءظن هموار می‌سازد؛ زیرا تفکیک میان «کلام خدا» و «کلام بشر» در متن ممکن انگاشته می‌شود (Ruether, 1983, p. 22). اما کاربست این روش در حوزه قرآن‌شناسی، با موانع هستی‌شناختی و کلامی سترگی مواجه است. الهیات اسلامی بر دکترین «وحیانی بودن لفظ و معنا» (Verbatim Revelation) و اصل «عصمت متن» (Infallibility of the Text) استوار است؛ اصلی که هرگونه دخالت ذهنیتی پیامبر یا فرهنگ زمانه را در «فرآیند تکون متن» نفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۱۷ق، ۱: ۴۱-۴۵).



بنابراین، مسئله اصلی این پژوهش، واکاوی «امکان یا امتناع منطقی» این هم‌نشینی است. پرسش این است که آیا می‌توان بدون فروپاشی نظام معنایی اسلام و نفی مبانی مسلّم کلامی (نظیر علم مطلق الهی، حکمت تشریح و جاودانگی متن)، متدولوژی‌ای را که ماهیتش «کشف سوگیری‌های بشری در متن» است، بر متنی که دعوی «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ» (فصلت: ۴۲) دارد، تطبیق داد؟ پژوهش حاضر استدلال می‌کند که این رویکرد، دچار یک «تناقض درونی» (Self-Refuting) است.

## ۱-۲. پیشینه پژوهش و تبیین شکاف مطالعاتی

مرور ادبیات موجود نشان می‌دهد که مواجهه با فمینیسم اسلامی در ایران، عمدتاً در دو سطح متمرکز بوده است:

الف) سطح جامعه‌شناختی و توصیفی: آثاری که به تاریخچه، معرفی شخصیت‌ها و جریان‌شناسی سیاسی فمینیسم اسلامی پرداخته‌اند (مانند: اعزازی، ۱۳۸۵؛ مشیرزاده، ۱۳۸۲). این آثار فاقد رویکرد هنجاری و نقد درون‌دینی هستند.

ب) سطح فقهی و حقوقی: پژوهش‌هایی که به پاسخ‌گویی موردی به شبهات مستحدثه (نظیر ارث، دیه، شهادت و قضاوت) پرداخته‌اند (مانند: هدایت‌نیا، ۱۳۸۶؛ محقق داماد، ۱۳۹۰). تمرکز این آثار بر «دفاع از احکام» است و کمتر به «نقد روش تولید شبهه» پرداخته‌اند.

ج) سطح هرمنوتیکی (محدود): برخی آثار نظیر نقد قرائت نبوی از جهان (پارسانیا، ۱۳۹۵) به مبانی عام روشنفکری دینی پرداخته‌اند، اما به‌طور خاص، نسبت میان «هرمنوتیک سوءظن» (به عنوان متدولوژی خاص فمینیستی) و «اصل عصمت متن» را به صورت مستقل و تطبیقی (میان مسیحیت و اسلام) واکاوی نکرده‌اند.

شکاف پژوهشی: آنچه در این میان مغفول مانده، یک «نقد درجه دوم» (Second-Order Critique) و کلامی است. پژوهش‌های پیشین کمتر به این پرسش پرداخته‌اند که چگونه مکانیسم «سوءظن به متن»، پیش‌فرض‌های «خداشناسی» (Theology) (proper) و «وحی‌شناسی» (Revelation Theology) را منهدم می‌سازد. نوآوری این پژوهش در تمرکز بر «ناسازگاری سیستماتیک» میان این روش تفسیر و مبانی قطعی کلام شیعه است.

بنابراین، با توجه به خلأ پژوهشی موجود در نقد روش‌شناختی این جریان، هدف اصلی این پژوهش، تحلیل امتناع کلامی هم‌نشینی میان «هرمنوتیک سوءظن» و «وحی قرآنی» و در نهایت، تبیین الگوی جایگزین «عدالت تناسبی» برای پاسخ به چالش‌های معاصر است.

روش این پژوهش، «توصیفی-تحلیلی» با رویکرد «انتقادی» (Critical Analysis) است. در گام نخست، با روش کتابخانه‌ای و اسنادی، مبانی هرمنوتیک سوءظن در آثار متفکران غربی (ریکور، فیورنزا) و بازتاب آن در آثار نواندیشان مسلمان (ابوزید، ودود) استخراج می‌شود. در گام دوم، با بهره‌گیری از روش «استدلال کلامی» و «تحلیل منطقی»، تعارضات این مبانی با اصول موضوعه‌ی علم کلام (با محوریت آراء مفسران و متکلمان امامیه نظیر علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی) تبیین و ارزیابی می‌گردد.

## ۲. تبارشناسی و چپستی‌شناسی: «هرمنوتیک سوءظن» در بستر الهیات انتقادی

برای ارزیابی امکان‌سنجی انتقال یک روش از یک سنت فکری به سنت دیگر، نخست باید منطق درونی و خاستگاه تاریخی آن روش را واکاوی کرد. «هرمنوتیک سوءظن» پیش از آنکه ابزاری در دست نواندیشان مسلمان باشد، راهکاری استراتژیک در الهیات مدرن مسیحی برای حل تعارض میان «متن مقدس» و «ارزش‌های مدرن» بوده است.

### ۲-۱. مفهوم‌شناسی: گذار از «بازسازی معنا» به «واسازی متن»

اصطلاح «هرمنوتیک سوءظن» (Hermeneutics of Suspicion) را نخستین بار پل ریکور (Paul Ricoeur) در شاهکار خود «فریود و فلسفه» (۱۹۷۰) برای صورت‌بندی روش‌شناسی سه متفکر بزرگ قرن نوزدهم (مارکس، نیچه و فروید) به کار برد. ریکور این سه تن را «سروران سوءظن» (Masters of Suspicion) نامید (Ricoeur, 1970, p. 32).

در هرمنوتیک سنتی (که ریکور آن را هرمنوتیک اعتماد یا احیای معنا می‌نامد)، پیش‌فرض مفسر آن است که متن، حامل پیامی شفاف و صادقانه است و وظیفه مفسر، کنار زدن موانع برای شنیدن صدای متن است. اما در هرمنوتیک سوءظن، پیش‌فرض معکوس می‌شود: متن، یک «آگاهی کاذب» (False Consciousness) است که حقیقتی را پنهان یا تحریف کرده است.

مارکس این پنهان‌کاری را در «ایدئولوژی طبقاتی»، نیچه در «اراده معطوف به قدرت» (که خود را پشت نقاب اخلاق پنهان کرده) و فروید در «ناخودآگاه سرکوب‌شده» جستجو می‌کردند.

بنابراین، وظیفه مفسر در این رویکرد، نه «فهمیدن» (Understanding)، بلکه «افشاکردن» (Unmasking) و «واسازی» (Deconstruction) است. مفسر سوءظن‌مدار، متن را «استنطاق» می‌کند تا انگیزه‌های پنهانی مؤلف یا ساختار قدرت پشت متن را آشکار سازد (Thiselton, 2009, p. 228).



## ۲-۲. ضرورت ظهور هرمنوتیک سوءظن در الهیات فمینیستی مسیحی

ورود این روش فلسفی به ساحت «الهیات»، توسط الهی‌دانان فمینیست مسیحی در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ صورت گرفت. چهره‌هایی چون «الیزابت شوسلر فیورنزا» (Elisabeth Schüssler Fiorenza) و «رزماری رادفورد روتر» (Rosemary Radford Ruether)، دریافتند که با روش‌های سنتی تفسیر، نمی‌توانند حقوق زنان را از دل کتاب مقدس استخراج کنند؛ زیرا مشکل صرفاً در «تفسیر مفسران» نبود، بلکه «ظاهر متن» نیز چالش‌برانگیز بود. این جریان با دو واقعیت متنی غیرقابل‌انکار در عهدین مواجه بود که اتخاذ رویکرد سوءظن را اجتناب‌ناپذیر می‌کرد:

**الف) ماهیت دوگانه (بشری-الهی) متن:** در الهیات مسیحی، کتاب مقدس «وحي املائی» (Dictated Revelation) نیست، بلکه «تجربه دینی» و «شهادت» نویسندگان بشری (مانند پولس، لوقا، متی) به امر قدسی است. این نویسندگان، معصوم نبودند و در ظرف زمانی و فرهنگی خاصی (Sitz im Leben) می‌زیستند. بنابراین، تفکیک میان «الهام الهی» و «فرهنگ بشری نویسنده» یک امکان منطقی بود.

**ب) وجود گزاره‌های صریح پدرسالارانه (Androcentric Texts):** متن مقدس حاوی فرازهایی است که به وضوح بازتاب‌دهنده فرهنگ عصر نگارش است. برای نمونه، در رساله اول تیموتائوس، نویسنده (منسوب به پولس) استدلال می‌کند: «زن باید در سکوت و کمال اطاعت تعلیم گیرد... زیرا آدم اول ساخته شد و بعد حوا. و آدم فریب نخورد، بلکه زن فریب خورد و در تقصیر افتاد» (اول تیموتائوس، ۲: ۱۱-۱۴). یا در رساله به افسسیان، ریاست شوهر بر زن، هم‌سنگ ریاست مسیح بر کلیسا دانسته شده است (افسیان، ۵: ۲۲-۲۴).

در مواجهه با این نصوص، الهیات فمینیستی نمی‌توانست به «هرمنوتیک اعتماد» پایبند بماند؛ زیرا اعتماد به ظاهر این متون، به معنای پذیرش فرودستی ذاتی زن بود. لذا فیورنزا در کتاب تأثیرگذار خود «به یاد او» (In Memory of Her)، استراتژی «هرمنوتیک سوءظن» را تئوریزه کرد. او استدلال کرد که کتاب مقدس، محصول یک فرهنگ پدرسالار (Patriarchal Culture) است و زبانی آن، زبانی مردانه (Androcentric Language) است که زنان را به حاشیه رانده یا ساکت کرده است. بنابراین، متن نباید به عنوان «کلام مطلق خدا»، بلکه به عنوان «الگویی تاریخی» خوانده شود که باید غربال گردد تا «هسته‌رهایی‌بخش» آن از پوسته پدرسالارانه جدا شود (Fiorenza, 1984, p. 15-20).

## ۲-۳. مکانیزم عمل: تفکیک «گوهر» از «صدف»

الهیات فمینیستی با کاربست این روش، یک جراحی الهیاتی بر روی متن انجام داد. آن‌ها میان دو لایه در کتاب مقدس تمایز قائل شدند:

**سنت‌رهای بخش (Prophetic Tradition):** پیام اصلی عیسی (ع) که مبتنی بر برابری، دفاع از مظلومان و شکستن سلسله‌مراتب بود.

**سنت‌نهادی و تاریخی:** لایه‌هایی که توسط کلیسای اولیه و نویسندگان متأخر (مانند نویسندگان رساله‌های شبانی) تحت تأثیر فرهنگ یونانی- رومی بر متن افزوده شد و ساختار سلسله‌مراتب را بازتولید کرد.

رزماری روتر این فرآیند را چنین توضیح می‌دهد: «هرمنوتیک فمینیستی، اصل انتقادی خود را از درون خود کتاب مقدس (یعنی سنت نبوی و عدالت‌خواه) می‌گیرد و علیه بخش‌های دیگر کتاب مقدس (بخش‌های پدرسالار) به کار می‌بندد» (Rueher, 1983, p. 22-24). بدین ترتیب، «نقد متن» به ابزاری برای «نجات متن» از دست تاریخ تبدیل شد.

برآیند تحلیل تبارشناسانه نشان می‌دهد که «هرمنوتیک سوءظن» در خاستگاه غربی خود، پاسخی منطقی به یک «وضعیت متنی خاص» (بشری بودن نویسنده و وجود گزاره‌های تاریخ‌مند) بوده است. این روش، بر پیش‌فرض «خطاپذیری متن» و «امکان تفکیک کلام خدا از فرهنگ زمانه» استوار است. اکنون پرسش خطیر بخشی بعدی این است: آیا چنین «وضعیت متنی» و چنین «پیش‌فرض‌هایی» در الهیات اسلامی و در مواجهه با متنی قرآن نیز صادق است؟ یا اینکه انتقال این روش، به مثابه استفاده از کلیدی است که برای قفلی دیگر ساخته شده و نتیجه‌ای جز شکستن در (استحاله دین) ندارد؟

## ۳. بازتاب در اندیشه اسلامی و نقد کلامی: تحلیل «امتناع انتقال»

پس از تبارشناسی هرمنوتیک سوءظن در خاستگاه غربی و اثبات ضرورت کاربست آن در الهیات لیبرال مسیحی (به دلیل ماهیت بشری متن)، اکنون نوبت به واکاوی چگونگی «انتقال» (Transfer) این متدولوژی به حوزه مطالعات اسلامی و ارزیابی کلامی آن می‌رسد. استدلال محوری در سراسر این بخش آن است که جریان نواندیشی دینی و فمینیسم اسلامی، با نادیده گرفتن تفاوت‌های هستی‌شناختی میان «کتاب مقدس» (The Bible) و «قرآن»، دچار یک «قیاس مع الفارق» (False Analogy) شده‌اند. این بخش نشان می‌دهد که چگونه تلاش برای تطبیق روشی که برای «متن خطاپذیر» طراحی شده، بر «وحي معصوم»، به تعارضات حل‌ناشدنی کلامی منجر می‌شود.



### ۱-۳. فرآیند انتقال: تقلیل «وحی» به «پدیدار فرهنگی» و کار بست هرمنوتیک سوءظن

برای اینکه بتوان «هرمنوتیک سوءظن» را (که پیش فرضش تأثیرپذیری متن از فرهنگ زمانه است) بر قرآن کریم اعمال کرد، نخستین گام ضروری، تغییر در تعریف «ماهیت وحی» بود. نوآندیشان دینی برای عبور از سد «عصمت متن»، ناچار شدند وحی را از جایگاه «کلام مستقیم الهی» به سطح «دیالکتیک خدا و فرهنگ» تقلیل دهند. این فرآیند انتقال را می‌توان در سه حلقه به هم پیوسته و با استناد به آراء نظریه پردازان اصلی این جریان تحلیل کرد:

#### الف) زمینه سازی نظری: تفکیک «هنجار» از «تاریخ» (فضل الرحمن)

نخستین بارقه‌های این روش، در آراء «فضل الرحمن» (نوسازی گر پاکستانی) دیده می‌شود. او اگرچه خود را فمینیست نمی‌نامید، اما با طرح نظریه «حرکت دوگانه» (Double Movement)، زیربنای لازم را فراهم کرد. او در کتاب «اسلام و مدرنیته» استدلال می‌کند که آیات قرآن دو دسته‌اند: ۱. اصول اخلاقی جاودان (مانند عدالت) و ۲. احکام قانونی موقت (مانند ارث و شهادت) که پاسخی به شرایط اجتماعی عربستان قرن هفتم بوده‌اند.

**استناد:** فضل الرحمن تصریح می‌کند: «بسیاری از آیات حقوقی قرآن، پاسخ‌های مشخص به مشکلات مشخص آن زمان بوده‌اند و نباید به عنوان قانون ابدی تلقی شوند، بلکه باید روح اخلاقی نهفته در آن‌ها را استخراج کرد» (Rahman, 1982, p. 5-7).  
**تحلیل:** این تفکیک، دروازه ورود «سوءظن» بود؛ زیرا به مفسر اجازه می‌داد تا به ظاهر آیات الاحکام به دیده تردید بنگرد و آن‌ها را «تاریخ مصرف گذشته» تلقی کند.

#### ب) تئوریزه کردن تاریخ‌مندی: متن به مثابه «محصول فرهنگی» (نصر حامد ابوزید)

گام دوم و رادیکال‌تر را «نصر حامد ابوزید» برداشت. او با وام‌گیری از هرمنوتیک گادامر و نشانه‌شناسی یوری لوتمان، تلاش کرد تا «بشری بودن زبان قرآن» را تئوریزه کند. ابوزید در اثر جنجالی خود «نقد گفتمان دینی»، صراحتاً وحی را «محصول فرهنگی» (منتج ثقافتی) می‌نامد.

**استناد:** ابوزید می‌نویسد: «وحی در لحظه‌ای که بر پیامبر نازل می‌شود و در قالب زبان عربی ریخته می‌شود، تبدیل به یک متن انسانی می‌شود و تابع قوانین تحول فرهنگی و تاریخی می‌گردد... متون دینی، بازتاب‌دهنده واقعیت اجتماعی عصر خود هستند» (ابوزید، ۱۹۹۵: ۲۴-۳۰).

**تحلیل:** با این مبنا، قرآن دیگر «کلام خالص خدا» نیست، بلکه متنی است آغشته به فرهنگ قبایله‌ای و پدرسالار عرب. این دقیقاً همان نقطه‌ای است که «هرمنوتیک سوءظن»

مشروعیت می‌یابد: اگر متن محصول فرهنگ است، و فرهنگ آن زمان زن‌ستیز بوده، پس متن نیز لاجرم رنگ و بوی زن‌ستیزی گرفته است.

### ج) کاربست فمینیستی: پارادایم توحیدی علیه نص (آمنه ودود)

در نهایت، «آمنه ودود» در کتاب کلاسیک «قرآن و زن»، این مبانی نظری را در تفسیر عملی پیاده کرد. او با اتخاذ روشی که می‌توان آن را «هرمنوتیک‌گزینشی» نامید، پیشنهاد کرد که مفسر باید با یک «پارادایم توحیدی» (که او آن را به معنای برابری مدرن تفسیر می‌کند) به سراغ متن برود.

**استناد:** ودود استدلال می‌کند: «هر تفسیری، و حتی هر آیه‌ای که با اصل عدالت و برابری توحیدی در تعارض باشد، باید بازخوانی شود... ما باید بپذیریم که برخی آیات، بازتاب‌دهنده محدودیت‌های تاریخی هستند و نه اراده ابدی خداوند» (Wadud, 1999, p. 10-15. See also: Barlas, 2002, p. 12).

**تحلیل:** این رویکرد، مصداق بارز «هرمنوتیک سوءظن» ریکور است. ودود عملاً می‌گوید: «به ظاهر آیاتی مثل قومیت (نساء: ۳۴) اعتماد نکنید؛ این‌ها لایه‌ی رویین و پدرسالارانه هستند». او با این روش، به جای «تفسیر متن»، دست به «تفسیر متن» می‌زند.

چنان‌که ملاحظه شد، فرآیند انتقال این روش به جهان اسلام، بدون دستکاری در «مبانی وحی‌شناسی» ممکن نبود. این متفکران ناچار شدند برای به کارگیری ابزار نقد غربی، ابتدا ماهیت قرآن را از «کلام‌الله» (وحی ملفوظ) به «محصول فرهنگی» (کلام بشری-تاریخی) تغییر دهند. این «استحاله‌ی ماهیت»، نقطه عزیمت نقد‌های کلامی ما در بخش‌های بعدی خواهد بود.

### ۲-۳. نقد کلامی اول: تعارض با ماهیت «وحی ملفوظ» و ساختار تنزیلی قرآن

نخستین و بنیادین‌ترین چالش در کاربست هرمنوتیک سوءظن بر متن قرآن، نادیده گرفتن تمایز ماهوی میان «وحی‌شناسی مسیحی» و «وحی‌شناسی اسلامی» است. در الهیات فمینیستی، پیش‌فرض نقد متن، وجود «فاصله» (Gap) میان اراده‌ی خداوند و متن مکتوب است؛ فاصله‌ای که در آن، فرهنگ و ذهنیت نویسنده‌ی بشری (مانند پولس رسول) امکان نفوذ می‌یابد. اما تحلیل کلامی نشان می‌دهد که ساختار نزول قرآن، اساساً فاقد چنین فاصله‌ای است و این امر، امکان منطقی کاربست آن روش را منتفی می‌سازد.

### الف) تمایز «تجسد» و «تکتب»: امتناع قیاس

در الهیات مسیحی، وحی از جنس «تجسد» (Incarnation) است؛ بدین معنا که «کلمه» (LOGOS) در قالب «گوشت و خون» (شخص عیسی مسیح) تجلی یافته است.



بنابراین، کتاب مقدس صرفاً «گزارش انسانی» و «شهادت حواریون» بر آن تجلی است. هری ولفسون، فیلسوف دین، تصریح می‌کند که در این ساختار، خطا یا تأثیرپذیری نویسندگان کتاب مقدس از فرهنگ زمانه، لطمه‌ای به اصل وحی نمی‌زند، زیرا متن، عین وحی نیست (Wolfson, 1967, p. 244-247).

اما در الهیات اسلامی، وحی از جنس «تکتب» (Inlibration) یا «تجلی در کلام» است. قرآن کریم «وحی قرائت‌شده» (وحی متلو) است، نه وحی به معنا (وحی معنوی). اجماع متکلمان و مفسران امامیه و اهل سنت بر آن است که ساختار زبانی، گزینش واژگان، چینش جملات و حتی ساختار صوتی قرآن، تماماً فعل مستقیم خداوند است و پیامبر (ص) در فرآیند دریافت و ابلاغ، صرفاً مجرای معصوم انتقال بوده است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۱۵-۱۲۵). جلال‌الدین سیوطی در «الاتقان» تأکید می‌کند که نزول الفاظ قرآن از لوح محفوظ به آسمان دنیا و سپس بر قلب پیامبر، بدون هیچ‌گونه دخالت بشری صورت گرفته است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۱۲۸).

### ب) نفی فاعلیت فرهنگی در تکون متن

مبنای هرمنوتیک نواندیشان دینی (مانند ابوزید) این است که پیامبر در مقام «مترجم وحی»، مفاهیم بی‌رنگ الهی را در قالب «زبان فرهنگی زمانه» ریخته است و چون آن فرهنگ پدرسالار بوده، متن نیز رنگ پدرسالاری گرفته است.

این فرضیه با نصوص صریح قرآنی و مبانی فلسفی کلام شیعه در تعارض است:

۱. ادله نقلی: قرآن کریم با آیاتی نظیر «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳-۴) و «لَا تَحْزَنْكَ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ \* إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» (قیامت: ۱۶-۱۷)، نه تنها دخالت امیال شخصی، بلکه حتی دخالت در «انتخاب الفاظ و زمان قرائت» را نیز از پیامبر سلب می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر این آیات بیان می‌دارد که پیامبر در مقام اخذ وحی، «مستمع محض» است و هیچ‌گونه فاعلیت استقلالی یا تألیفی ندارد تا فرهنگ زمانه بتواند از طریق ذهن ایشان در متن نفوذ کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱: ۲۱۵-۲۲۰).

۲. ادله عقلی (فلسفی): در حکمت متعالیه، بر اساس نظریه «اتحاد عاقل و معقول»، نفس نبی در مرتبه دریافت وحی، به عقل فعال متصل می‌شود و حقایق را بدون واسطه‌ی صور خیالی یا فرهنگی دریافت می‌کند. ملاصدرا تصریح می‌کند که کلام الهی از جنس مفاهیم ذهنی بشر نیست که تابع قراردادهای اجتماعی باشد، بلکه وجودی نوری است که عیناً تنزل می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ۷: ۳۲).

### ج) نتیجه‌گیری برهان: بن‌بست منطقی «خدای پدرسالار»

بر اساس اصل «وحي ملفوظ»، هیچ فاصله‌ای میان «خدا» و «متن» وجود ندارد. بنابراین، هر ادعایی که فمینیست‌های اسلامی در مورد متن مطرح کنند، مستقیماً به «مؤلف نهایی» (خداوند) برمی‌گردد.

اگر ادعا شود که «آیات ارث یا قومیت، بازتاب‌دهنده فرهنگ بدوی و مردسالار عربستان هستند»، و از سوی دیگر بپذیریم که «الفاظ قرآن عیناً کلام خداست»، آنگاه منطقاً باید بپذیریم که: «خداوند، متأثر از فرهنگ بدوی و مردسالار عربستان سخن گفته است».

این گزاره، با صفات ذاتی خداوند در علم کلام، یعنی «علم مطلق»، «غنای ذاتی» و «حکمت علی‌الاطلاق» در تضاد آشتی‌ناپذیر است (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ۱: ۱۵۰). خدایی که کلامش مقهور فرهنگ یک قبیله‌ی خاص در یک برهه‌ی تاریخی خاص شود، خدای خالق هستی نیست.

بنابراین، کاربست هرمنوتیک سوءظن در بستر اسلام، تنها دو راه پیش رو دارد: یا باید دست از «اسلامی بودن» بردارد و قرآن را کلام پیامبر (و نه خدا) بداند (که خروج از تعریف کلامی اسلام است)، و یا باید بپذیرد که روش تحلیل متون بشری، در ساحت قدسی کلام‌الله، ممتنع و عقیم است.

### ۳-۳. نقد کلامی دوم: پارادوکس «هدایت» و تعارض با «عصمت متن»

دومین چالش بنیادین در کاربست هرمنوتیک سوءظن، تعارض آن با کارکرد غایی وحی، یعنی «هدایت» و ویژگی ذاتی آن، یعنی «عصمت» است. پیش‌فرض روش‌شناسی فمینیستی آن است که ساختار زبانی و حقوقی متن، آلوده به «سوگیری‌های جنسیتی» است که باید توسط مفسر مدرن پالایش شود. این پیش‌فرض، منطقاً به ابطال حجیت قرآن و انتساب «غراء به جهل» (به نادانی افکندن) به خداوند می‌انجامد.

### الف) تعارض با اصل «عدم اختلاف» و یکپارچگی متن

یکی از ارکان هرمنوتیک نواندیشان دینی (مانند نصر حامد ابوزید و آمنه ودود)، ایجاد شکاف میان آیات قرآن است. آنان آیات را به دو دسته تقسیم می‌کنند: آیات «هنجاری-توحیدی» (که دلالت بر برابری دارند) و آیات «تاریخی-حقوقی» (که دلالت بر سلسله‌مراتب دارند). ادعای آنان این است که دسته دوم، با روح کلی قرآن در «تضاد» است و باید به نفع دسته اول کنار گذاشته شود.



**تحلیل کلامی:** این ادعا، مستلزم پذیرش وجود «اختلاف و تناقض درونی» در کلام الله است. حال آنکه قرآن کریم صراحتاً عدم وجود اختلاف را دلیل حقانیت و غیربشری بودن خود می‌داند: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه استدلال می‌کند که قرآن یک «مجموعه ارگانیک و بهم‌پیوسته» است که اجزای آن یکدیگر را تفسیر می‌کنند، نه اینکه یکدیگر را نقض کنند. اگر بخشی از آیات (احکام اجتماعی) با مبانی توحیدی در تضاد باشند، نشان‌دهنده راهیابی باطل و نقص در ساختار وحی است؛ امری که با آیه «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (فصلت: ۴۲) منافات دارد (طباطبایی، ۱۳۱۷ق، ۵: ۲۰). بنابراین، روشی که پیش‌فرض «وجود تعارض» در متن است، با ماهیت متنی معصوم ناسازگار است.

### ب) پارادوکس «خدای فریبکار» و قبح «اغراء به جهل»

جدی‌ترین پیامد الهیاتی هرمنوتیک سوءظن، خدشه‌دار شدن صفت «حکمت» و «هدایتگری» خداوند است.

**تقریر شبهه:** نواندیشان فمینیست (نظیر فاطمه مرنیسی در «زنان و اسلام») مدعی‌اند که خداوند در بسیاری از آیات، به زبان فرهنگ پدرسالار سخن گفته و حتی احکامی (مثل قوامیت یا ارث) را تشریح کرده که در واقع امر، «ناعادلانه» بوده‌اند، اما به دلیل مصلحت تدریج یا مماشات با اعراب، بیان شده‌اند (Mernissi, 1991, p. 154-160).

**نقد کلامی:** اگر بپذیریم که ظاهر آیات قرآن برای قرن‌های متمادی، نظمی ناعادلانه را ترسیم کرده است و خداوند نیز با سکوت خود آن را تأیید نموده، با چالش «اغراء به جهل» مواجه می‌شویم.

در علم کلام و اصول فقه، قاعده عقلی «قبح تأخیر بیان از وقت حاجت» و «قبح اغراء به جهل» جاری است. آیت‌الله مظفر در اصول الفقه تصریح می‌کند که بر حکیم قبیح است که سخنی بگوید که ظاهرش مراد نباشد و قرینه‌ای هم برای فهم مقصود اصلی نصب نکند، زیرا این کار موجب گمراهی مخاطب است (مظفر، ۱۳۳۰ق، ۱: ۱۳۵).

قرآن خود را «تبیان» (بیانگر روشن) و «نور» معرفی می‌کند. چگونه ممکن است کتابی که برای هدایت تمام بشریت تا قیامت نازل شده (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ)، حاوی احکامی باشد که تا ۱۴۰۰ سال «ظلم» را در لباس «عدل» به مؤمنان آموخته است و تنها در قرن بیستم و با ظهور فمینیسم، حقیقت آن کشف شده است؟ این لازمه، تصویری از یک «خدای ناتوان» یا «فریبکار» ارائه می‌دهد که نتوانسته یا نخواسته است

حقیقتِ عدالت را در کلام خود آشکار سازد؛ تصویری که با مبانی توحیدی در تضادِ مطلق است.

### ج) تقلیل «جاودانگی» به «تاریخ‌مندی»

سومین تعارض، مربوط به گستره زمانی خطابِ قرآن است. هرمنوتیکِ مدرن، متن را «تاریخ‌مند» (Historical) می‌داند، به این معنا که اعتبارِ مدلولِ آن محدود به زمانِ نزول است.

**تحلیل کلامی:** در مقابل، اصل کلامی «اشتراکِ تکلیف» و روایاتِ متواترِ «خَلَّالٌ مُحَمَّدٌ خَلَّالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۸)، بر فرازمانی بودنِ احکامِ منصوص تأکید دارند.

آیت‌الله جوادی آملی با طرح قاعده «جری و تطبیق» (برگرفته از علامه طباطبایی)، توضیح می‌دهد که شأنِ نزولِ آیات، «ظرفِ ظهور» است نه «قیدِ مفهوم». اگرچه آیات در بسترِ تاریخی خاصی نازل شده‌اند، اما حکمِ آن‌ها «قضیه حقیقیه» است که بر هر مصداقِ مشابهی در هر زمانی صدق می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۴۵). روش فمینیستی با تبدیل کردنِ آیات به «گزارش‌های تاریخی صرف»، عملاً کارکردِ هدایتیِ قرآن برای انسانِ معاصر را تعلیق می‌کند و دین را به یک «موزه باستانی» تقلیل می‌دهد.

از آن‌چه گذشت می‌توان چنین برداشت نمود که پذیرش هرمنوتیکِ سوءظن، هزینه‌های الهیاتی سنگینی دارد که نظامِ باورِ اسلامی قادر به پرداختِ آن نیست. نمی‌توان هم‌زمان معتقد بود که «قرآن کلامِ معصومِ الهی و راهنمایِ ابدی بشر است» و هم ادعا کرد که «بخش‌های وسیعی از آن، بازتاب‌دهنده فرهنگِ جاهلی و ظلمِ تاریخی است». این پارادوکس، نشان‌دهنده امتناعِ منطقیِ جمعِ میانِ «ایمانِ اسلامی» و «روش‌شناسیِ فمینیستی» است.

### ۳-۴. نقد کلامی سوم: بحرانِ «مرجعیتِ معرفتی» و جایگزینی «تجربه» به جای «وحی»

سومین و شاید پنهان‌ترین چالش کلامی ناشی از کاربستِ هرمنوتیکِ فمینیستی، تغییر در «کانونِ داوری» (Locus of Judgment) است. در ساختارِ سنتی دین‌داری، «متن مقدس» داورِ نهایی بر افکار و اعمال انسان است. اما در رویکردِ هرمنوتیکِ سوءظن، این رابطه وارونه می‌شود و «تجربه زیسته» و «ارزش‌های مدرنِ مفسر» بر جایگاهِ داوری می‌نشینند. این چرخش معرفت‌شناختی، به «سوپرکتیویسم» (ذهن‌گرایی) و نسبی‌تراشیِ حقیقتِ دینی می‌انجامد.



### الف) اصالت «تجربه زنانه» در برابر «نص دینی»

در الهیات فمینیستی، نقطه عزیمت تفسیر، نه متن، بلکه «تجربه» است. رزماری رادفورد روتر، الهی‌دان برجسته این جریان، در کتاب «جنسیت‌زدگی و سخن از خدا» صراحتاً اعلام می‌کند: «تجربه زنان، معیار نهایی حقیقت است. هرآنچه در سنت دینی که با این تجربه سازگار نباشد، فاقد اعتبار است» (Ruether, 1983, p. 12).

این مبنا توسط فمینیست‌های مسلمان نیز اخذ شده است. آنان ادعا می‌کنند که چون زنان امروز، تجربه‌ای متفاوت از «عدالت» و «هویت» دارند، این تجربه باید به عنوان منبع معرفتی معتبر، تفسیر و حتی ظواهر متن را تغییر دهد. آمنه ودود تصریح می‌کند که قرائت سنتی، «تجربه زنانه» را نادیده گرفته و لذا تفسیری ناقص است که باید با خوانشی مبتنی بر تجربه زن معاصر بازخوانی شود (Wadud, 1999, p. 5). زیبا میرحسینی نیز استدلال می‌کند که قوانین شریعت با «واقعیت‌های زیسته‌ی» زنان امروزی در تضاد افتاده‌اند و آنچه در گذشته (در بستر پدرسالار) عادلانه محسوب می‌شد، امروز دیگر عادلانه نیست. به بیان دیگر، در این رویکرد، «عدالت» دیگر یک مفهوم انتزاعی یا ثابت قرآنی نیست، بلکه مفهومی سیال است که اعتبارش را از سازگاری با آن چیزی می‌گیرد که «زن مدرن» به عنوان عدالت احساس می‌کند (Wadud, 2006, p. 24)؛ میرحسینی، ۲۰۰۳م: ۱۴-۱۶).

### ب) نقد کلامی: وحی به مثابه «فرقان» و «مصباح»

این رویکرد، با مبانی معرفت‌شناسی کلام شیعه در تعارض بنیادین است:

۱. **وحی، معیار است نه موضوع:** در منطق قرآنی، وحی «فرقان» (جداکننده حق از باطل) و «میزان» است (شوری: ۱۷). آیت‌الله جوادی آملی در تبیین «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» استدلال می‌کنند که عقل و تجربه بشری، «چراغ» (مصباح) برای کشف راه هستند، نه «صراط» (راه) و نه «واضع قانون». اگر تجربه بشری (که متغیر و خطاپذیر است) بتواند بر وحی (که ثابت و معصوم است) حاکم شود، فلسفه ارسال رسل لغو می‌شود؛ زیرا انسان خود معیار تشخیصی حق و باطل شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۵-۱۲۰).

۲. **تفاوت «عقل برهانی» با «پسند زمانه»:** آنچه فمینیست‌ها به عنوان «نقد عقلی» مطرح می‌کنند، غالباً بازتاب «مشهورات» (Topoi) و ارزش‌های لیبرال-سکولار قرن بیستم است، نه احکام قطعی عقل (مانند استحاله اجتماع نقیضین). علامه طباطبایی در میزان هشدار می‌دهد که خلط میان «احساسات عصر» و «حکم عقل»، بزرگ‌ترین آفت فهم دین است. اینکه انسان امروزی از حکمی (مثل تفاوت دیه) «خوشش نمی‌آید»

یا آن را با استانداردهای سازمان ملل ناسازگار می‌بیند، دلیل بر «غیرعقلی» بودن آن حکم نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۳۲۲).

### ج) پیامد: لغزش به ورطه «نسبی‌گرایی» و «سکولاریسم پنهان»

پذیرش مرجعیت «تجربه» به جای «وحی»، دین را از «ثبات» تهی می‌کند. استدلال: اگر امروز معیار تفسیر قرآن، «فمینیسم» باشد (چون تجربه زنان امروز این را می‌طلبد)، فردا با تغییر پارادایم‌های فرهنگی (مثلاً ظهور پسا-فمینیسم یا مارکسیسم)، معیار حقانیت دین نیز تغییر خواهد کرد.

شهید مطهری در کتاب «اسلام و مقتضیات زمان» توضیح می‌دهد که دین برای «هدایت زمانه» آمده است، نه برای «تبعیت از زمانه». دینی که خود را با هر موج فرهنگی جدید هم‌رنگ کند تا «مدرن» به نظر برسد، دیگر دین الهی نیست، بلکه «بازتاب فرهنگ بشری» است (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۸۵).

نتیجه‌ی منطقی هرمنوتیک سوءظن، نوعی «سکولاریسم پنهان» است؛ زیرا اگرچه ظواهر آیات حفظ می‌شود، اما محتوای آن‌ها کاملاً تخلیه شده و با محتوای عرفی و سکولار پُر می‌شود. در این رویکرد، خدا تنها زمانی حق دارد سخن بگوید که سخنش با بیانیه حقوق بشر (نسخه غربی) هم‌خوانی داشته باشد؛ و این یعنی «مرگ حقیقت دینی». تحلیل‌های سه‌گانه فوق نشان داد که پروژه «فمینیسم تفسیری» و کاربست «هرمنوتیک سوءظن» در اسلام، با سه مانع عبورناپذیر مواجه است:

۱. مانع وجودی (وحی ملفوظ).
  ۲. مانع کلامی (عصمت و هدایت).
  ۳. مانع معرفتی (مرجعیت وحی).
- بنابراین، این مسیر برای احقاقی حقوق زنان در چارچوب اسلام، «ممتنع» است. اما آیا انسداد این مسیر، به معنای بی‌توجهی اسلام به عدالت است؟ بخش بعدی (تبیین ایجابی) پاسخ می‌دهد.

### ۴. تبیین ایجابی: گذار از «هرمنوتیک سوءظن» به «الگوی کلامی عدالت تناسبی»

چنان‌که در فصول پیشین تبیین گردید، نقد بنیادین رویکرد فمینیستی، به معنای انکار پرسش‌های حقوقی زنان یا نادیده انگاشتن دغدغه عدالت نیست؛ بلکه به معنای «تصحیح مسیر پاسخ‌گویی» است. اگر استدلال‌های بخش سوم اثبات کرد که دستکاری در روش فهم متن (هرمنوتیک سوءظن) به دلیل تعارض با مبانی کلامی (عصمت و وحی)، مسیری مسدود و پارادوکسیکال است، اکنون علم کلام موظف است بر اساس ظرفیت‌های



درونی خود، الگویی بدیل ارائه دهد. این الگو باید بتواند همزمان دو مؤلفه را تأمین کند: نخست، پاسداری از «قدسیت و مرجعیت متن» و دوم، تبیین عقلانی «عدالت جنسیتی». الگوی مختار در این پژوهش، «الگوی کلامی عدالت تناسبی» (Proportional Justice Model) نامیده می‌شود. این الگو، بر یک پیش‌فرض هستی‌شناختی استوار است که نظام تشریح (قانون) را تابعی از نظام تکوین (خلقت) می‌داند و عدالت را نه در «تشابه ریاضی»، بلکه در «تناسب کارکردی» جستجو می‌کند. برای تبیین این الگو، ناگزیر باید از لایه روش‌شناختی آغاز کرد و سپس به لایه‌های هستی‌شناختی و حقوقی رسید.

۴-۱. مبنای روش‌شناختی: «هرمنوتیک اعتماد» و محوریت «حکمت منزل»  
 در تقابل با روش «واسازی» (Deconstruction) که متن را صحنه‌ی پنهان‌سازی مناسبات قدرت می‌داند و با «سوءظن» به سراغ آن می‌رود، روش صحیح کلامی، «هرمنوتیک اعتماد» (Hermeneutics of Trust) یا به تعبیر دقیق‌تر قرآنی، «هرمنوتیک تسلیم» است. این روش، یک خوش‌بینی ساده‌لوحانه نیست، بلکه نتیجه‌ی قهری و منطقی براهین اثبات خداست.

الف) استدلال کلامی: تلازم «حکمت بالذات» و «عدالت در تشریح»  
 نقطه عزمیت هرمنوتیک اعتماد، صفت «حکیم» بودن خداوند است. تبیین استدلال: در الهیات بالمعنی‌الخاص، با براهین عقلی (نظیر برهان نظم و وجوب و امکان) اثبات می‌شود که صانع هستی، «حکیم علی‌الاطلاق» است؛ یعنی فعلی عبث، لغو یا قبیح از او صادر نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۱۸۵).

نتیجه هرمنوتیکی: وقتی حکمت گوینده اثبات شد، در مقام تفسیر کلام او، «اصل موضوع» مفسر، حکیمانه بودن گزاره‌هاست. اگر آیه‌ای (مثلاً تفاوت دیه یا ارث) در نگاه بدوی با عقلانیت مدرن ناسازگار به نظر رسید، مفسر کلامی به جای آنکه (مانند فمینیست‌ها) متن را به «تأثیرپذیری از فرهنگ جاهلی» متهم کند، به «فصور فهم خود» یا وجود «مصلحتی عمیق‌تر» حکم می‌کند.

استناد: علامه طباطبایی در میزان ذیل آیه حکمت، تصریح می‌کند که تشریح الهی نمی‌تواند گزاف باشد، بلکه دایر مدار «مصلح و مفاسد نفس‌الامری» (Real Interests) است. او تأکید می‌کند که احاطه بر تمام این مصالح برای عقل جزئی بشر ممکن نیست، اما «اعتماد» به علم مطلق الهی، حکم می‌کند که آنچه تشریح شده، عین صلاح انسان است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۲۵۵).

### ب) ماهیت ایمان: گذار از «استنکار» به «استفهام»

تفاوت هرمنوتیک سوءظن و اعتماد، در تفاوت میان دو نوع پرسشگری است: «پرسشی انکاری» (استنکار) و «پرسشی تفهیمی» (استفهام).

**تحلیل:** رویکرد فمینیستی، با پیش فرض «ظلم متن»، پرسشی انکاری دارد (چرا خدا چنین ظلمی کرده؟). اما رویکرد کلامی، با پیش فرض «عدلی متن»، پرسشی تفهیمی دارد (حکمت این تفاوت چیست؟).

**استناد:** قرآن کریم شرط ورود به ساحت ایمان را عبور از هرگونه «حَرَج» (تنگی و شک) نسبت به حکم خدا می‌داند: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكُمْ... ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (نساء: ۶۵).

توشیهیکو ایزوتسو در تحلیل معناشناسی واژگان قرآن، نشان می‌دهد که مفهوم محوری «اسلام»، دلالت بر «سپردن خود به یک ساختار حقیقت برتر» دارد. از نظر او، این تسلیم، انفعال نیست، بلکه اوج «اعتماد معرفتی» انسان به منبعی است که خطاناپذیر است (Izutsu, 2002, p. 185).

### ج) تمایز «ظن» و «یقین» در منابع معرفت

هرمنوتیک سوءظن، «ظن‌های متغیر زمانه» (مانند ارزش‌های لیبرال قرن بیستم) را حاکم بر متن می‌کند، اما الگوی کلامی، برتری «یقین وحیانی» بر «ظن بشری» را مبنا قرار می‌دهد. **استناد:** آیت‌الله جوادی آملی با تفکیک میان «عقل برهانی» (که حجت است) و «مشهورات و مقبولات زمانه» (که حجت نیستند)، استدلال می‌کند که بسیاری از نقدهای مدرن به احکام زنان، ریشه در «عقل» ندارد، بلکه ریشه در «عادات‌های فرهنگی مدرنیته» دارد. ایشان تأکید می‌کند که سپردنِ عنانِ تفسیر به دست متغیرات فرهنگی، نوعی «بت‌پرستی مدرن» است که در آن، «هوی» (پسند زمانه) جای «وحی» را می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۵-۱۲۰).

بنابراین، نخستین گام در الگوی ایجابی، یک «تصمیم روش‌شناختی» است: مفسر می‌پذیرد که در مواجهه با متن معصوم، به جای نقش «کارآگاه» (که به دنبال کشف جرم و سوگیری است)، نقش «کاشف» (که به دنبال استخراج حکمت است) را ایفا کند. این تغییر موضع، امکان دست‌یابی به لایه‌های عمیق‌تر عدالت را فراهم می‌سازد که در بخش‌های بعدی (مبانی انسان‌شناختی) تبیین خواهد شد.

### ۴-۲. مبنای هستی‌شناختی و انسان‌شناختی: «رنالیسم حقوقی» در برابر «برساخت‌گرایی»

پس از پذیرش «حکمت منزل» به عنوان مبنای روش‌شناختی، گام دوم در تبیین الگوی ایجابی، واکاوی «موضوع حکم» (یعنی ذات زن و مرد) است. نزاع اصلی میان



الهیات فمینیستی و الهیات اسلامی در این ساحت، نزاع میان «اعتبار» و «واقعیت» است. رویکرد فمینیستی بر نفی طبیعتِ زنانه و اصالتِ «ساختارهای اجتماعی» تکیه دارد، در حالی که الگوی کلامی بر «رئالیسم» و لزوم انطباقِ «قانون» با «طبیعت» استوار است.

### الف) تقابلِ بنیادین: «ذات‌گرایی» در برابر «برساخت‌گرایی» (Constructivism)

الهیات فمینیستی (به‌ویژه موج دوم و سوم)، متأثر از فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی و پساساختارگرا، دیدگاهی «برساخت‌گرا» دارد.

**تحلیل انتقادی:** گزاره مشهور سیمون دوبوووار که «انسان زن زاده نمی‌شود، بلکه زن می‌شود» (Beauvoir, 1949, p. 267)، مانیفستِ این جریان است. آن‌ها معتقدند تفاوت‌های بیولوژیک، فاقد معنای ارزشی یا حقوقی‌اند و این جامعه است که نقش‌های جنسیتی را به صورت مصنوعی (Artificial) بر زن تحمیل کرده است. بنابراین، عدالت یعنی «تساوی مکانیکی» و نادیده گرفتن هرگونه تفاوت در قانون‌گذاری.

**مبنای کلامی (رئالیسم حقوقی):** در مقابل، کلام عدلیه (شیعه) بر مبنای «تبعیت احکام از مصالح و مفاسدِ واقعی» استوار است. آیت‌الله سبحانی تبیین می‌کند که اراده تشریحی خداوند، گراف نیست، بلکه ریشه در حقایق تکوینی (نفس‌الامر) دارد (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ۳: ۲۵). اگر خداوند برای زن و مرد احکام متفاوتی وضع کرده، این «باید»های حقوقی، برخاسته از «هست»های وجودی است. انکار تفاوت‌های تکوینی در مقام قانون‌گذاری، نه تنها عدالت نیست، بلکه «جنگ با واقعیت» و تحمیل تکلیفی «ما لایطاق» (فراتر از طاقت) یا نامتناسب بر نوع بشر است.

### ب) اصل «تطابق تکوین و تشریح»؛ عدالت به مثابه تناسب

گرانیکاه الگوی کلامی مختار، اصل «هماهنگی نظام خلقت و نظام شریعت» است.

**استدلال کلامی:** خداوند «خالق» (تکوین) و خداوند «شارع» (تشریح) یکی است. محال است خدایی که زن را با ویژگی‌های خاص جسمی و روانی (Psychosomatic) خلق کرده، در مقام قانون‌گذاری، آن ویژگی‌ها را نادیده بگیرد.

**استناد:** شهید مطهری (۱۳۵۳: ۱۱۵-۱۲۵) این برهان را اقامه می‌کند که «تساوی» (Equality) غیر از «تشابه» (Similarity) است. عدالت یعنی رعایتِ «استحقاق‌های طبیعی». او استدلال می‌کند که طبیعت، زن و مرد را برای ایفای نقش‌های مکمل طراحی کرده است، نه نقش‌های مشابه. بنابراین، اگر قانون‌گذار به بهانه برابری، حقوق و تکالیف مشابهی را بر دو موجود متفاوت تحمیل کند، مرتکب ظلم شده است. برای مثال، نادیده گرفتنِ لطافتِ روحی و ضعفِ نسبی جسمانی زن در کارهای شاق، و تحمیل بارِ اقتصادی

برابر بر دوش او (آن گونه که در غرب رخ داده)، ظلم به طبیعت زن است، هر چند نامش را «حقوق برابر» بگذارند.

### ج) فلسفه دوگانگی: «تقابل تکمیلی» (Complementarity) نه تضاد

یکی از خطاهای راهبردی فمینیسم، تفسیر رابطه زن و مرد بر اساس الگوی هگلی/مارکسیستی «ارباب و بنده» یا «تضاد طبقاتی» است. اما در هستی‌شناسی اسلامی، این رابطه بر اساس الگوی «زوجیت» و تکمیل تعریف می‌شود.

تحلیل قرآنی - عرفانی: قرآن کریم از آفرینش همسران با تعبیر «لَتَشْكُنُوا إِلَيْهَا» (روم: ۲۱) و «هَنَّا لِبَاسٍ لَكُمْ» (بقره: ۱۸۷) یاد می‌کند. ساچیکو موراتا، اسلام‌شناس برجسته، در پژوهش عمیق خود «تائوی اسلام»، با بررسی متون کلامی و عرفانی، نشان می‌دهد که دوگانه مذکر/مؤنث در اسلام، بازتاب‌دهنده‌ی دوگانه متافیزیکی «جلال» (Majesty) و «جمال» (Beauty) یا فاعلیت و قابلیت است (Murata, 1992, p. 65-70).

**نتیجه استدلالی:** در این هستی‌شناسی، هیچ‌یک از دو جنس، «اصل» و دیگری «فرع» نیست؛ بلکه هر دو پاره‌های یک حقیقت واحدند که تنها در کنار هم، «کل» را تشکیل می‌دهند. این دیدگاه، مبنای «عدالت تناسبی» را فراهم می‌کند: اگر زن مظهر «جمال و سکونت» است و مرد مظهر «جلال و قوام»، پس نظام حقوقی باید این تفاوت کارکردی را به رسمیت بشناسد (مثلاً ریاست اجرایی و حمایت اقتصادی با مرد، و مدیریت داخلی و عاطفی با زن). تلاش برای یکسان‌سازی نقش‌ها، به معنای برهم زدن تعادل هستی‌شناختی و محروم کردن جامعه از کارکردهای ویژه‌ی هر یک از دو جنس است. بنابراین، مبنای انسان‌شناختی الگوی اسلامی، «طبیعت‌گرایی واقع‌بینانه» است. این الگو مدعی است که عدالت واقعی تنها زمانی محقق می‌شود که قانون، «آینه‌ی طبیعت» باشد. فمینیسم با انکار طبیعت و اصرار بر «تشابه»، عملاً به دنبال «مردانه کردن زنان» (Androgyny) است تا آن‌ها را وارد ساختارهای قدرت کند؛ اما اسلام با به رسمیت شناختن تفاوت، به دنبال «ارزشمند کردن زنانگی» در جایگاه متناسب خود است.

### ۳-۴. مدل نهایی: تفکیک «برابری ارزشی» از «تناسب کارکردی»

بر اساس مبانی روش‌شناختی (حکمت منزل) و هستی‌شناختی (رتالیسم حقوقی) که پیش‌تر تبیین شد، الگوی کلامی مختار، ساختار «عدالت جنسیتی» در اسلام را بر پایه‌ی تفکیک دقیق میان دو ساحت «ارزش» و «حقوق» ترسیم می‌کند. خطای راهبردی فمینیسم، خلط میان این دو ساحت و تلاش برای تعمیم «برابری ارزشی» به «تشابه حقوقی» است. الگوی «عدالت تناسبی»، با حفظ تمایز این دو ساحت، پاسخی نظام‌مند به مسئله ارائه می‌دهد.



### الف) ساحت اول: برابری مطلق در «هویت انسانی» و «کمال معنوی»

در نگاه کلامی و قرآنی، جنسیت یک «عرض» (Accident) است و نه «جوهر» (Substance).

**مبنای انسان‌شناختی:** روح انسان، مجرد است و «تذکیر و تأنیث» در ساحتِ مجرد راه ندارد. آیت‌الله جوادی آملی با استناد به برهان‌های حکمت متعالیه (تجرد نفس) استدلال می‌کند که «انسانیت» حقیقتی مشکک نیست که در مرد شدیدتر و در زن ضعیف‌تر باشد، تمام خطابات تکلیفی و ارزشی قرآن نظیر «یا ایها الناس» یا «یا ایها الذین آمنوا»، شامل هر دو صنف است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۷۵-۸۰).

**استناد قرآنی:** قرآن کریم در آیاتی صریح، پرونده هرگونه تبعیض ارزشی را بسته است. آیه «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاتًا طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷) و آیه «أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ» (آل عمران: ۱۹۵)، منشور برابری کامل در مسیر قرب الهی هستند.

**نتیجه:** در این ساحت، اسلام کاملاً «برابری‌خواه» است و هرمنوتیک اسلامی هیچ تفاوتی میان زن و مرد قائل نیست.

### ب) ساحت دوم: عدالت تناسبی در «حقوق و تکالیف اجتماعی»

تفاوت‌ها در ساحت دوم رخ می‌نماید؛ جایی که پای «مدیریت اجتماع و خانواده» در میان است. در اینجا، عدالت به معنای «تساوی ریاضی» نیست، بلکه به معنای «توازن سیستمی» و توزیع نقش‌ها بر اساس «استحقاق تکوینی» است.

**تحلیل سیستمی:** نقد فمینیستی معمولاً نگاهی «تمیستیک» (ذره‌نگر) دارد؛ مثلاً حکم «ارث» را به تنهایی زیر ذره‌بین می‌برد و حکم به بی‌عدالتی می‌کند. اما در الگوی کلامی، احکام باید به صورت «مجموعه‌ی بهم‌پیوسته» (Organic Whole) تحلیل شوند. **کفه ترازو (حق در برابر تکلیف):** شهید مطهری در تحلیل ساختار حقوقی خانواده، نشان می‌دهد که اسلام چگونه با توزیع نامتقارن حقوق و تکالیف، به یک «تعادل نهایی» رسیده است:

مرد: از یک‌سو «دو برابر ارث می‌برد» (حق)، اما از سوی دیگر مکلف است به «تأمین صد درصدی هزینه‌های زندگی همسر و فرزندان» (تکلیف نفقه)، «پرداخت مهریه» و «تأمین مسکن». همچنین مسئولیت سنگین «قوامیت» (مدیریت اجرایی و حفاظتی خانواده) بر دوش اوست.

زن: از یک سو «تصف ارث می‌برد» (حق)، اما از سوی دیگر «معافیت کامل مالی» دارد. او مالک تمام درآمدها و ارثیه خود است و قانوناً وظیفه‌ای برای هزینه کردن حتی یک ریال در خانه ندارد.

**نتیجه استدلالی:** وقتی سیستم را در کلیت آن می‌نگریم، درمی‌یابیم که سهم‌الارث بیشتر مرد، یک «امتیاز شخصی» نیست، بلکه یک «بودجه‌ی تکلیفی» برای اداره‌ی خانواده است. در مقابل، سهم‌الارث زن، یک «اندوخته‌ی خالص و حمایتی» است. آیت‌الله مکارم شیرازی اشاره می‌کند که با احتساب گردش مالی، نیمی از اموال مردان عملاً صرف زنان (همسر و دختر) می‌شود، در حالی که اموال زنان نزد خودشان محفوظ می‌ماند؛ لذا در نمای کلان، بهره‌مندی اقتصادی زنان اگر بیشتر نباشد، کمتر نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳: ۲۸۵).

### ج) تمایز «تفاوت» (Difference) از «تبعیض» (Discrimination)

الگوی عدالت تناسبی، تفاوت در احکام را ناشی از «تفاوت در کارکردها» می‌داند، نه تفاوت در ارزش.

**تشبیه معقول:** اگر در یک سازمان، بودجه‌ی بخشی «تدارکات و عملیات» (مرد با نقش قوامیت) بیشتر از بودجه‌ی بخشی «اداری و داخلی» (زن با نقش ریحانه بودن) باشد، این تبعیض نیست؛ بلکه «تخصیص منابع بر اساس نوع مسئولیت» است. فمینیسم با اصرار بر «تشابه»، خواهان حذف «نفقه» و «مهریه» به نفع «ارث برابر» است؛ رویکردی که در غرب تجربه شد و عملاً به «بار مضاعف» (Double Burden) بر دوش زنان انجامید (کار بیرون + کار خانه + مشارکت در مخارج)، بدون آنکه حمایت‌های سنتی را داشته باشند. الگوی اسلامی با حفظ «استقلال مالی زن» (مالکیت) و «تضمین تأمین مالی او» (نفقه)، مدلی از «عدالت حمایتی» را ارائه می‌دهد.

بنابراین الگوی «عدالت تناسبی» نشان می‌دهد که اسلام برای تحقق عدالت، نیازی به وام‌گیری از «هرمنوتیک سوءظن» و واسازی متن ندارد. راهکار، دستکاری در کلام خدا نیست؛ بلکه تغییر در «عینک تحلیل» است تا درک شود که «تفاوت حکیمانه» عین عدالت است و «تشابه تحمیلی»، ظلم به طبیعت متفاوت زن و مرد. تنها در سایه‌ی این نگاه رئالیستی و اعتماد به حکمت وحی است که می‌توان حقوق زنان را بدون قربانی کردن بنیان‌های خانواده و دین تأمین کرد.

### نتیجه‌گیری

تحلیل‌های صورت‌گرفته در این نوشتار، ما را به نتایج بنیادین زیر رهنمون می‌سازد:

۱. امتناع هستی‌شناختی (خطای در تطبیق): «هرمنوتیک سوءظن» در خاستگاه غربی، پاسخی استراتژیک به ماهیت «بشری-الهی» کتاب مقدس بود؛ متنی که توسط نویسندگان غیرمعصوم و در بستر فرهنگ عصر نگارش یافته است، و کاربرد این روش در اسلام، مبتنی بر یک «قیاس مع الفارق» است. در الهیات اسلامی، قرآن «وحي ملفوظ» و کلام مستقیم خداوند است که هیچ فاصله‌ای میان «اراده الهی» و «متن مکتوب» وجود ندارد تا فرهنگ زمانه یا ذهنیت مردسالار بتواند در آن نفوذ کند. بنابراین، پروژه روشنفکری دینی برای «تاریخ‌مند دانستن متن»، مستلزم تغییر ماهیت وحی از «کلام‌الله» به «کلام‌البشر» است که به معنای خروج از پارادایم اسلام وحیانی است.

۲. امتناع الهیاتی (تعارض با صفات کمالیه و عصمت): پیش‌فرض فمینیستی مبنی بر اینکه «ظاهر آیات قرآن بازتاب‌دهنده فرهنگ پدرسالار و ناعادلانه است»، منطقی به انتساب جهل یا عجز به ساحت ربوبی می‌انجامد. پذیرش این روش، ما را با خدایی مواجه می‌سازد که یا «نمی‌دانسته» که این احکام ظالمانه‌اند (نفی علم مطلق)، یا «می‌دانسته اما سکوت کرده» و قرن‌ها انسان‌ها را با احکام نادرست به بیراهه برده است (نفی حکمت و هدایت). این لازمه، با اصل قطعی «عصمت متن» («لا یأتیه الباطل») و صفت «هادی بودن» خداوند و قبح عقلی «اغراء به جهل» در تضاد آشفتنی‌ناپذیر است.

۳. بحران معرفت‌شناختی (سوژکتیویسم): هرمنوتیک سوءظن، با اصالت دادن به «تجربه زیسته‌ی زنان» و «ارزش‌های مدرن»، جایگاه «داوری» را از وحی سلب کرده و به انسان متغیر تاریخی واگذار می‌کند. این چرخش معرفتی، دین را از جایگاه «هدایت‌گری» و «میزان بودن» (فرقان) ساقط کرده و آن را به تابعی از فرهنگ سیال زمانه تقلیل می‌دهد که نتیجه‌ی نهایی آن، «نسبی‌گرایی مطلق» و سکولاریسم پنهان است.

۴. کارآمدی الگوی جایگزین (عدالت تناسبی): انسداد مسیر فمینیستی، به معنای بن‌بست در تحقق عدالت نیست. «الگوی کلامی عدالت تناسبی» بدیلی ایجابی است. این الگو بر پایه «هرمنوتیک اعتماد» و «رنالیسم حقوقی» بنا شده و با تفکیک میان «کرامت ذاتی» (که در آن زن و مرد برابرند) و «نقش‌های اجتماعی» (که مبتنی بر تفاوت‌های تکوینی و تناسب حق و تکلیف است)، نشان می‌دهد که نظام حقوقی اسلام، یک «ارگانسیسم متعادل» است. در این دیدگاه، تفاوت در احکام، نه نشانه‌ی «تبعیض»، بلکه نشانه‌ی «تناسب» حکیمانه با واقعیت‌های خلقت است.

سخن آخر: راهکار مواجهه با چالش‌های معاصر زنان، نه «واسازی متن» (Deconstruction) و تقدس‌زدایی از وحی، بلکه بازگشت به «هرمنوتیک اعتماد» و بهره‌گیری از ظرفیت‌های «اجتهاد جواهری» برای فهم دقیق‌تر ملاک‌های احکام است. مرز باریک اما تعیین‌کننده میان «نوآوری» و «بدعت»، در حفظ «حریم کلام‌الله» نهفته است؛ حریمی که هرمنوتیک سوءظن، آن را نقض می‌کند.

۱. قرآن کریم
۲. کتاب مقدس، (۱۳۸۰)، ترجمه فاضل خان همدانی، ولیام گلن و هنری مرتن (معروف به ترجمه قدیم)، تهران: انتشارات اساطیر.

الف) منابع فارسی و عربی

۳. ابوزید، نصر حامد، (۱۹۹۵)، *نقد الخطاب الدینی*، القاہرہ: سینا للنشر.
۴. اعزازی، شہلا، (۱۳۸۵)، *جامعه‌شناسی خانواده: با تأکید بر نقش، ساختار و کارکرد خانواده در دوران معاصر*، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
۵. پارسانیا، حمید، (۱۳۹۵)، *نقد قرائت نبوی از جهان*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. جوادی آملی، عبداللہ، (۱۳۷۸)، *زن در آینه جلال و جمال*، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. جوادی آملی، عبداللہ، (۱۳۸۶)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. جوادی آملی، عبداللہ، (۱۳۸۸)، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، قم: مرکز نشر اسراء.
۹. جوادی آملی، عبداللہ، (۱۳۹۱)، *وحی و نبوت در قرآن* (تفسیر موضوعی قرآن کریم، جلد ۳)، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۳ق)، *الالهیات علی ہدی الکتاب و السنۃ و العقل*، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیہ.
۱۱. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۲۱ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دار الکتاب العربی.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراہیم (ملاصدر)، (۱۳۵۴)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم: مکتبۃ المصطفوی.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیہ.
۱۵. محقق داماد، سید مصطفی، (۱۳۹۰)، *بررسی فقهی حقوق خانواده*، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۱۶. مشیرزادہ، حمیرا، (۱۳۸۲)، *از جنبش تا نظریہ اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم*، تهران: شیرازہ.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۷)، *آموزش عقاید*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.



۱۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۵۳)، *نظام حقوق زن در اسلام*، قم: انتشارات صدرا.
۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۰)، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران: انتشارات صدرا.
۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸)، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.
۲۱. مظفر، محمدرضا، (۱۴۳۰ق)، *اصول الفقه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۳. میرحسینی، زیبا، (۲۰۰۳)، «ساخت جنسیت در اندیشه حقوقی اسلام»، مجله حوا (Hawwa)، دوره ۱، شماره ۱، صص ۱-۲۸.
۲۴. هدایت‌نیا، فرشته، (۱۳۸۶)، «بررسی و نقد مبانی فمینیسم اسلامی»، فصلنامه کتاب زنان، شماره ۳۷، صص ۱۲۶-۱۵۷.

#### ب) منابع لاتین

25. Barlas, A, (2002), 'Believing Women' in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, Austin: University of Texas Press.
26. Beauvoir, S, d, (1949/2011), *The Second Sex*, (C, Borde & S, Malovany-Chevallier, Trans), New York: Vintage Books.
27. Fiorenza, E, S, (1984), *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York: Crossroad.
28. Izutsu, T, (2002), *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
29. Mernissi, F, (1991), *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, New York: Basic Books.
30. Murata, S, (1992), *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, Albany: SUNY Press.
31. Rahman, F, (1982), *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press.
32. Ricoeur, P, (1970), *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven: Yale University Press.
33. Ruether, R, R, (1983), *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston: Beacon Press.
34. Thiselton, A, C, (2009), *Hermeneutics: An Introduction*, Grand Rapids: Eerdmans.

35. Wadud, Amina, (1999), Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective, New York: Oxford University Press.
36. Wadud, Amina, (2006), Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam, Oneworld Publications.
37. Wolfson, H, A, (1976), The Philosophy of the Kalam, Cambridge: Harvard University Press.