



A Qur'anic Review of the Muslim and Western Feminists' Views about Reproduction

Zeynab Shams* | Tal'at Hasani**

Received: 2020/6/14 | Accepted: 2020/11/19

Abstract

Feminists who recognize themselves as the advocates for women's rights have always held a negative view to the essential role of reproduction in women to which the continuation of human generation is dependent. Propagation of their ideas is one of the influential factors in the decline in population process threatening human society while Islam regards reproduction of generation as one of the most important functions for family and considers the role of women in this regard irreplaceable. Islamic feminism is a new trend in the feminism movement but since it holds a different stand from other tendencies in terms of reproduction, after explaining the western feminist approach, its views in this regard is surveyed independently (with an emphasis on the perceptions of Ms. Wadud). The results of the present study conducted through an analytical-comparative method show that the western feminists are basically against establishing family and discourage reproduction whereas Muslim feminists have a positive view about family formation and do not oppose reproduction, although their views about child rearing is different from genuine instructions of the *Qur'an*. The perceptions of Muslim feminists from the *Noble Qur'an*, compared to the exegetical views of commentators, is divided into two parts; if the Qur'anic verses fulfill their objectives they move along with the commentators, otherwise relying on their own feminist premises, they have non-methodical perceptions of the *Qur'an*.



Keywords: Feminism, Muslim Feminists, Reproduction, Women's Pregnancy, Amina Wadud

* Ph.D. Student in the Qur'an's sciences and Hadith, Kashan University | Z.Shams@qom.ac.ir

** Assistant Professor in the Faculty of Theology, University of Qom (Corresponding Author) | Mahetaban255@gmail.com

Shams, Z; Hasani, T. (2021) A Qur'anic Review of the Muslim and Western Feminists' Views about Reproduction. *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 7 (13) 231-265. Doi: 10.22091/PTT.2021.6019.1841





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



بررسی قرآنی دیدگاه فمینیست‌های مسلمان و فمینیست‌های غربی در فرزندآوری

زینب شمس* | طلعت حسنی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۲۹

چکیده

فمینیست‌ها که خود را مطالبه‌گر حقوق زنان می‌دانند، همواره دیدگاه منفی نسبت به نقش حیاتی زایش زنان که استمرار نسل بشر وابسته به آن است داشته‌اند. اشاعه اندیشه‌های آنان، از عوامل اثرگذار در روند کاهش جمعیت است که جوامع بشری را تهدید می‌کند؛ درحالی که اسلام، تکثیر نسل را از مهم‌ترین کارکردهای خانواده، و نقش زنان را در تحقق این امر بی‌بدیل می‌داند. فمینیسم اسلامی، گرایشی جدید از جنبش فمینیسم است؛ ولی از آن‌جا که در فرزندآوری موضعی متفاوت از سایر گرایش‌ها دارد، در این مقاله، پس از تبیین مواضع فمینیسم غربی، مستقلاً دیدگاه آنان (با تأکید بر برداشت‌های خانم ودود) در موضوع فرزندآوری بررسی شده است. نتایج پژوهش حاضر که به روش تحلیلی-تطبیقی سامان یافته، نشان می‌دهد که فمینیست‌های غربی اساساً با تشکیل خانواده مخالف بوده، دنبال ترویج عدم فرزندآوری هستند؛ درحالی که فمینیست‌های مسلمان، به تشکیل خانواده نظری مثبت داشته، با آوردن فرزند مخالفتی ندارند، ولی دیدگاهشان در چگونگی فرزندداری با آموزه‌های اصیل قرآن فاصله دارد. برداشت فمینیست‌های مسلمان از قرآن کریم، در مقایسه با آراء تفسیری مفسران، به دو بخش قابل تقسیم است؛ اگر آیات قرآن اهداف آنان را تأمین کند، هم‌سو با مفسران هستند، وگرنه با اصل قرار دادن پیش‌فرض‌های فمینیستی خود، برداشت‌های غیروشمندی از قرآن دارند.

کلیدواژه‌گان: فمینیسم، فمینیسمت‌های مسلمان، فرزندآوری، باروری زنان، سقط جنین، آمنه ودود.

* دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، ایران-کاشان | Z.Shams@qom.ac.ir

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، ایران-قم (نویسنده مسئول) | t.hasani16@gmail.com

مقدمه

در طول تاریخ، همواره افراط و تفریط‌هایی نسبت به زنان، در مقایسه با مردان وجود داشته که از سیاه‌ترین نقاط تمدن بشری محسوب می‌شوند. این مساله، موجب به وجود آمدن جنبش‌هایی از قبیل فمینیسم شده است. از مطالعه کتاب‌های نویسندگان فمینیست، به دست می‌آید که به عقیده برخی از ایشان، تشکیل خانواده و فرزندآوری، زن را در قید بندگی نگه می‌دارد. در رویکردهای آنان، خانواده نه تنها محور نیست بلکه نهادی ظالمانه است که باید نابود شود. آنان معتقدند که مردان با استفاده ابزاری از زنان، این مسئولیت‌ها را به آنان تحمیل می‌کنند. از این رو، نسخه عدم فرزندآوری را برای جلوگیری از تداوم ستم بر زنان پیچیده‌اند. این باور که به برخی کشورهای مسلمان از جمله ایران^۱ هم سرایت کرده است، با آموزه‌های اسلام تعارض دارد؛ چرا که با استناد به آیات و روایات، اسلام همواره زنان را محترم، و خانواده را نهادی مقدس دانسته و بر جایگاه والایی که زنان پس از آوردن فرزند و نایل شدن به مقام مادری کسب می‌کنند، تأکید داشته است. در دو دهه اخیر، برخی گرایش‌های فمینیستی هم چون خانواده گرا و مسلمان (بر خلاف سایر گرایش‌ها)، به خانواده روی خوش نشان داده و با اعمال برخی اصلاحات در تعریف خانواده، از شدت دشمنی فمینیسم با خانواده (که به فرزندآوری می‌انجامد) کاسته‌اند. تمرکز این نوشتار بر دیدگاه فمینیست‌های مسلمان در فرزندآوری است.

این گرایش که خود را تابع قرآن معرفی کرده، با این استدلال که بیش‌تر مفسران مرد بوده و با نگرشی مردسالارانه به قرآن پرداخته‌اند، به بازخوانی آیات با نگاه زن‌محورانه روی آورده و تفسیرشان، با رویکرد اجتماعی قلمداد می‌شود؛ رویکردی که معمولاً آیات مرتبط با مسائل اجتماعی (از جمله فرزندآوری) را تفسیر می‌نماید و مشکلات جامعه را کانون توجه قرار می‌دهد (مودب، ۱۳۸۰ش، ص ۲۷۹؛ علوی مهر، ۱۳۸۱ش، ص ۳۴۳). کار تفسیر و تأویل متون دینی بر اساس دیدگاه‌های زن‌گرایانه، سابقه‌ای در حدود یک قرن دارد، اما پدیده‌ای به نام «فمینیسم اسلامی» که خود را دارای مبانی تئوریک خاصی می‌داند و بر اساس یک

۱. بر اساس آمار رسمی اعلام شده، رشد سالانه جمعیت ایران تنها ۱ درصد در دوره زمانی ۱۳۹۰ تا ۱۴۱۰ پیش‌بینی شده است. این یعنی کاهش سطح باروری به زیر سطح جانشینی و مواجهه با معضل پیری جمعیت در آینده و عواقب منفی آن. (کهریزی، ۱۳۹۳ش، ص ۱۰)

جهانبینی از پیش تعریف شده به تحلیل دین و آموزه‌های آن می‌پردازد، دارای سابقه‌ای در حدود دو دهه است. (متمسک، ۱۳۸۰ش، ص ۴۸۲)

بررسی خطوط فکری فمینیست‌های مسلمان اهمیت بسیار دارد؛ چراکه با پذیرش این گرایش به عنوان جریانی اسلامی توسط عوام مردم، ضمن آن که روزه‌روز بر طرفداران جنبش فمینیسم افزوده می‌شود، بنیان‌گذاران آن می‌توانند با استفاده از لسان قرآن، مشروعیتی نسبی برای عقاید خود به دست آورند؛ ولی باید توجه داشت و به عموم مردم نیز توجه داد که در پس این پیوند که موجب رونق ظاهری بازار دین و گرایش به قرآن می‌شود، چه مقاصدی نهفته است.

از آن جا که بین نظریه‌پردازان این گرایش در فمینیست نامیده شدن، اختلاف نظر وجود دارد، برای جلوگیری از هرگونه اشتباه، در این نوشتار به مسلمانان یا تازه‌مسلمانانی (زن یا مرد) که از سرزمین‌های اسلامی یا غیراسلامی به انگیزه دفاع از حقوق زنان با نگرشی زن‌محور در مقابل قرائت‌های مردانه به بازخوانی آیات قرآن پرداخته‌اند، «فمینیست مسلمان» گفته می‌شود؛ پس همه زنان مترجم و مفسر قرآن، در زمره فمینیست‌های اسلامی قرار نمی‌گیرند؛ از جمله عایشه بنت الشاطی (صاحب تفسیر البیانی) و بانو نصرت اصفهانی (صاحب تفسیر مخزن العرفان). با این تعریف، فمینیست‌های مسلمان زیادی در کشورهای اسلامی، بخش مهمی از تلاش خود را صرف مبارزه برای حاکمیت نگاه زن‌گرایانه خاص خود نموده‌اند؛ از جمله آمنه ودود، فاطمه مرنیسی، رفعت حسن و عایشه هدایت‌الله. مثلاً کتاب معروف قرآن و زن، نوشته خانم آمنه ودود،^۱ بارها به زبان‌های مختلف چاپ و درباره آن نقد شده است؛ از جمله نویسنده کتاب نقد و ترجمه قرآن و زن (بازخوانی و تفسیر متن مقدس قرآن مجید از منظر یک زن)، پس از ترجمه این کتاب، در نقد خانم ودود گفته است:

«وی بیش‌تر به مفسرانی هم‌چون زمخشری، سید قطب و مودودی استناد داشته و خود را پیرو روش فضل‌الرحمان می‌داند و تأکید دارد که روش تفسیری‌اش قرآن به قرآن است درحالی که کم‌تر به این روش عمل کرده است». (روحی، ۱۳۹۴ش، ص ۲۰)

^۱. Amina Wadud.

درباره پیشینه این تحقیق باید گفت: مسلمانان از دیرباز توجه ویژه‌ای به مسأله فرزندآوری داشته‌اند و رویکرد اسلام در تفاسیر مختلف فریقین بازتاب داشته است. علاوه بر تفاسیر، مقالات، پایان‌نامه‌ها و کتاب‌های فراوانی در این زمینه نوشته شده‌اند؛ از جمله کتاب کاهش جمعیت، ضربه‌ای سهمگین بر پیکر مسلمین، نوشته آقای حسینی طهرانی. در مورد دیدگاه فمینیسم نسبت به خانواده و باروری زنان در مقایسه با آموزه‌های اسلام نیز تحقیقات بسیار صورت گرفته؛ از جمله مقاله «چالش‌های اخلاقی فمینیسم در فرزندآوری از دیدگاه اسلام و راه کارهای آن»، نوشته خانم کهریزی و آقای بستان، مقاله‌ای با عنوان «خانواده، اسلام و فمینیسم: تبیین رویکرد اسلام و فمینیسم به کارکردهای خانواده»، نوشته آقای چراغی کوتیانی و مقاله «مقدمه‌ای بر مطالعات زنان» نوشته خانم مشیرزاده و دیگران که هیچ کدام به فمینیست‌های مسلمان به طور خاص نظر نداشته‌اند.

تحقیقات فمینیست‌ها در موضوع فرزندآوری، از نظر کمی و کیفی، به غنای پژوهش‌های مسلمانان نیست و با مطالعه آثار مختلف (به طور پراکنده)، می‌توان به دیدگاه آنان پی برد؛ برای نمونه، در کتاب جنس دوم، نوشته خانم سیمون دوبوار^۱ (که کتاب مقدس فمینیست‌ها تلقی می‌شود)، استدلال‌هایی برای نیابردن فرزند بیان شده است. در این تحقیق برای درک دیدگاه فمینیست‌های مسلمان، بیش‌تر به کتاب قرآن و زن، اثر خانم ودود مراجعه شده؛ چون در میان نظریه پردازان فمینیست مسلمان، تعداد اندکی به تفسیر قرآن توجه نشان داده‌اند (برخی به احادیث، برخی به احکام شرعی و برخی به مسائلی دیگر توجه داشته‌اند). از آن جا که دغدغه اصلی این گروه، در حوزه مسائلی است که رنگ و بوی جنسیتی دارد، این تعداد هم تنها به آیات معدودی که به مسائل حقوقی زنان از قبیل طلاق، ارث، شهادت و تعدد زوجات، مربوط می‌شود توجه نشان داده‌اند؛ لذا این امر از دشواری‌ها و البته نوآوری این تحقیق است.

هم‌چنین سایر تحقیقاتی که با هدف نقد دیدگاه‌های فمینیسم با آموزه‌های اسلام انجام شده، اغلب به یک بحث خاص مرتبط با فرزندآوری عنایت داشته‌اند که بیش‌تر، مباحث فقهی و قوانین حقوقی مورد نظر محقق بوده است؛ از قبیل سقط جنین به دلیل حق تملک زن

^۱. Simone de Beauvoir.

بر بدن خویش؛^۱ لذا می‌توان گفت تحقیقی انجام نشده که با دید کلی در صدد جمع‌آوری، بررسی و نقد ادله فمینیسم در موضوع فرزندآوری با آموزه‌های قرآن باشد؛ بنابراین مناسب بود تا ضمن بهره‌مندی از سایر تحقیقات، پس از بیان دیدگاه فمینیست‌های غربی و فمینیست‌های مسلمان (که نوع تفکرشان از فمینیسم غربی سرچشمه می‌گیرد)، در دو حوزه عدم فرزندآوری (عدم شروع بارداری) و سقط جنین (عدم تداوم بارداری)، با مراجعه به آراء مفسران فریقین به نقد قرآنی آن‌ها پرداخته شود.

الف) نقد و بررسی ادله فمینیسم غربی در عدم فرزندآوری

از آن جا که فمینیست‌های مسلمان با اصل آوردن فرزند مخالفتی ندارند، در این بخش، چند مورد از ادله مورد استناد فمینیست‌های غربی در دو حوزه عدم شروع بارداری و عدم تداوم بارداری بررسی شده است.

۱. عدم شروع بارداری

۱-۱- نفی غربی دانستن میل مادری در زنان

اصلی‌ترین علت دیدگاه منفی فمینیست‌های غربی به فرزندآوری زنان این است که این گروه، نافی وجود غریزه مادری در زنان هستند، مادری را صرفاً ساخته اجتماع می‌دانند و معتقدند که تجربه مادری در طول تاریخ، در قالب فرهنگ پدرسالارانه تعریف شده و دسیسه‌ای مردانه برای تحمیل مسئولیت‌های فرزندان به زنان است و نباید تصور شود که چون به لحاظ زیستی، زنان قادر به فرزندآوری هستند باید نگره‌داری از فرزندان هم به عهده آنان باشد. خانم دوبوار با بیان نمونه‌هایی از مادران بی‌علاقه به فرزندآوری، در جهت اثبات ادعای خود برآمده و جمله معروف و به اصطلاح شاهیت کلامش این است: «هیچ انسانی زن به دنیا نمی‌آید، بلکه بعداً زن می‌شود». (دوبوار، ۱۳۹۸ش، ج ۲، ص ۳۸۶)

نقد و بررسی

از نظر قرآن، این که میل فرزندخواهی زنان محصولی صرفاً اجتماعی باشد درست

۱. در پایان‌نامه «حق تسلط بر بدن از دیدگاه فقه شیعه با رویکرد پاسخ‌گویی به شبهات فمینیستی» (نوشته خانم مبارکه داداشی با راهنمایی خانم دکتر عبداللہی از دانشگاه قم در سال ۱۳۹۵)، نویسنده رویکرد فقهای شیعه نسبت به حق تسلط بر بدن را بیان کرده تا بتواند به شبهات فمینیست‌ها پاسخ مناسب دهد.

نیست. قرآن از یک سو بر برتری زیستی زنان در عهده‌دار شدن نقش مادری اشاره دارد: *إِنَّ أُمَّهَاتَهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ* (مجادله: ۲)، و از سوی دیگر، با پرسشی تهدیدآمیز *وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ* (تکویر: ۸ و ۹)، به نقش اوضاع فرهنگی-اجتماعی عصر نزول در رسم جاهلی زنده‌به‌گور کردن دختران توجه می‌دهد. یعنی باید پرسید: عرب جاهلی که کثرت نفرات قوم و عشیره را امتیاز می‌دانست، با چه تفکری میل فرزندخواهی و فرزنددوستی مادران را نادیده گرفته و دختران را مایه ننگ و عار خود به‌شمار آورده و آن‌ها را زنده‌به‌گور می‌کرده است؟ به این ترتیب، قرآن رسم جاهلی دخترکشی را محصول یک تفکر اجتماعی غلط و خلاف فرایند طبیعی زیست بشری (میل فطری به فرزندخواهی) می‌داند.

در مثال‌هایی که خانم دوبوار از رفتار بد مادران با فرزندانشان آورده، دو نکته قابل بررسی است: اولاً مادر به‌عنوان یک زن مرتکب رفتار نامناسب با فرزندش شده؛ ثانیاً رفتار ناپسند با فرزند، ملاک انکار غریزه مادری شناخته شده است.

در پاسخ به مورد اول باید گفت: از نظر قرآن، علاقه به فرزند در همه انسان‌ها (مونث و مذکر) عمومیت دارد؛ اولاً آیات بسیاری از وجود عاطفه پدر نسبت به فرزند حکایت دارند؛ از جمله دعای ابراهیم (ع) (ابراهیم: ۳۹) و زکریا (ع) (انبیاء: ۸۹) برای فرزنددار شدن و درخواست نوح (ع) برای نجات پسرش (هود: ۴۵)؛ ثانیاً در آیات، نوع انسان از قتل اولاد بازداشته شده و مطلق آمده است: *وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ* (اسرا: ۳۱)؛ ثالثاً شواهدی از رفتار نامناسب زنان با فرزندانشان که خود فمینیست‌ها نیز به آن استناد کرده‌اند در قرآن هم وجود دارد؛ برای مثال در سوره ممتحنه، یکی از شروط پیامبر (ص) برای پیمان با زنان، این مقرر شده که فرزندان خود را به هیچ بهانه و دستاویزی نه زنده به گور سازند و نه بکشند و نه دست به سقط جنین بزنند بلکه در هر حال، حقوق کودکان خویش، از جمله حق حیات آنان را پاس دارند (طبرسی، ۱۳۴۷ق، ج ۲۸، ص ۱۷). هم‌چنین در تفسیر مجمع البیان آمده که زن‌ها موقع وضع حمل، بر سرچاهی می‌رفتند و پس از تولد نوزاد اگر دختر بود، در همان چاه نوزاد را دفن می‌کردند (طبرسی، ۱۳۳۸ق، ج ۶، ص ۵۶۶). با این وصف، رفتار نامناسب

مادران با فرزندانشان، زاییده فرهنگ و جامعه است و منافاتی با میل طبیعی مادران به فرزندخواهی ندارد.

اگرچه این میل طبیعی مختص مادران نیست، حقیقت کتمان‌ناپذیر این است که زنان در پرورش و تقویت این میل، در مقایسه با مردان توانایی‌های ویژه‌ای دارند. در قرآن نیز غریزه فرزندخواهی زنان در چندین آیه بیان شده است؛ از جمله:

اظهار خوش حالی آسیه از یافتن موسی (ع): «وَقَالَتِ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ قَرَّةٌ عُيِّنَ لِي وَلَكَ» (قصص: ۹). تقدم «لي» بر «لَكَ»، بیان‌گر آن است که به رغم منفعت وجود فرزندخوانده فرعون (به عنوان جانشین)، شادی رضایت آسیه از پذیرش موسی (ع) به عنوان فرزند، بیش‌تر است، چراکه به مراد دل خود رسیده و پاسخ شایسته‌ای برای غریزه مادری خویش یافته است. نگرانی مادر موسی (ع) از انداختن او در نیل: «أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ» (طه: ۳۹). استفاده از واژه «اقْذِفِي» به معنای افکندن و پرتاب کردن (ابن منظور، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۲۷۶)، نشانه سختی این کار (برای مادر موسی (ع)) است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۳، ص ۱۹۹)

برخاستن ساره از شدت شادی به دلیل بشارت ولادت اسحاق (ع): «وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاَهَا بِإِسْحَاقَ» (هود: ۷۱).

در پاسخ به مورد دوم نیز باید گفت: علاقه به فرزند مانند سایر غرایز، شدت و ضعف پیدا می‌کند و با توجه به شرایط، نوسان دارد، ولی این امر هرگز به کتمان وجود آن نمی‌انجامد. خداوند نیز در قرآن برای درک بهتر انسان‌ها از شدت و خامت روز قیامت، محبت مادر را که حقیقی‌ترین مهرهاست معیار سنجش قرار داده، می‌فرماید: «يُصَوِّرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَمْ يُقْتَدِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بَيْنِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ» (معارج: ۱۱-۱۳) و نیز می‌فرماید: «يَوْمَ تَرَوْنها تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا» (حج: ۲).

پس چنین نتیجه می‌شود که از نظر قرآن، فرزندخواهی میلی فطری است که متأثر از وضعیت فرهنگی جامعه، شدت و ضعف می‌یابد، ولی نفی و انکار آن در تفکر فمینیست‌ها، پاک کردن صورت مساله بوده و خشت اول دیواری است که کج بنا نهاده شده است.

۲-۱- بهره‌مندی از فناوری‌های جدید فرزندآوری در ترویج آزادی‌های جنسی

اغلب فمینیست‌های غربی، آوردن فرزند را عاملی برای تداوم ستم بر زنان تلقی کرده، رویکرد منفی به فرزندآوری دارند؛ لذا برای پیش‌گیری از تولید مثل، اساساً ازدواج و تشکیل خانواده را کانون حمله قرار داده، دنبال ترویج آزادی جنسی در شکل هم‌جنس‌گرایی و غیره هستند. از نظر آنان، مفاهیمی چون ازدواج دیگر رنگ باخته و انتخاب آزادانه شریک جنسی حق زنان است (ریتزر، ۱۳۸۰ش، ص ۴۸۳). آنان بر اساس مبنای تساوی‌گرایی در رفتار جنسی، به دفاع از هم‌جنس‌گرایی برآمده‌اند و اغلب توافق دارند که ناهم‌جنس‌خواهی به‌عنوان یک نهاد و به مثابه یک هویت، از سنگ بناهای مردسالاری است (هام، ۱۳۸۲ش، ص ۲۰۴). در این وضعیت، برای پاسخ به میل فرزندخواهی خود، دست به دامن تکنولوژی‌های جدید شده‌اند. خلق تکنولوژی‌های فرزندآوری، آرزویی بود که بسیاری از فمینیست‌های تندرو از جمله دوبوار و فایرستون^۱ برای رهایی زنان از تولید مثل در سر داشتند. فایرستون می‌گوید:

«تفاوت جنسی در شکل تفاوت زیست‌شناختی وجود دارد اما این تفاوت می‌تواند از طریق پیشرفت‌هایی که در فناوری تولید مثل صورت گرفته، دگرگون شود». (فریدمن، ۱۳۹۷ش، ص ۱۱۳)

اما این تفکر تمام فمینیست‌های غربی نیست. گروهی از آنان بر این باورند که تولید مثل و مادری، یکی از بزرگ‌ترین لذت‌های زن است؛ فقط باید آن را از کنترل جنس مذکر رهایی داد تا به یکی از مثبت‌ترین احساس‌های زنانه تبدیل شود. (چراغی کوتیانی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۲۸ و ۱۲۹)

نقد و بررسی

در مورد فناوری‌های جدید تولید مثل که فمینیست‌ها آن را کلید آزادی و استقلال خود دانسته‌اند (تا بدون ازدواج و پذیرش مسئولیت تشکیل خانواده به میل فرزندخواهی خود پاسخ دهند)، باید گفت: حالات متفاوت بارداری مصنوعی که در پرتو پیشرفت علوم بشری حاصل شده، از امکانات عصر حاضر و در وضعیتی که امکان پرورش جنین در رحم مادر

^۱. Shulamith Firestone.

برای همسران وجود ندارد، بسیار مناسب است؛ ولی باید توجه داشت که اولویت با رشد طبیعی جنین در بدن مادر است؛ چرا که خداوند بدن زن را به گونه‌ای بستر رشد جنین قرار داده که به هیچ وجه قابل مقایسه با محیط شبیه‌سازی شده آزمایشگاهی نیست که احتمال هر گونه خطای بشری وجود دارد و عاری از عواطف مادرانه است. خداوند می‌فرماید: *ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ* (مومنون: ۱۳).

هم‌چنین باید گفت که طرق مختلف بارداری مصنوعی، مسائل جدیدی ایجاد کرده که بعضاً موجب تشتت آرای فقها شده است. دیدگاه فقهای اهل سنت نسبت به حکم شرعی تلقیح مصنوعی، محل اختلاف است؛ اغلب مذاهب آنان با استناد به ادله نقلی و عقلی، بیع، اجاره رحم و اهدای اسپرم توسط مرد به زن بیگانه و هم‌چنین اهدا یا بیع تخمک به مرد توسط زن بیگانه را حرام دانسته‌اند. اغلب فقهای اهل سنت معتقدند: اگر شخصی منی یا اسپرم خود را از بدن خود خارج نماید و آن را به آزمایشگاه‌های مربوط دهد تا آن را نگه‌داری کنند و در صورت نیاز شخص بیگانه‌ای، آن را به فروش برسانند یا حتی اهدا کنند تا او را به بدن زنی برسانند و او از اسپرم مرد بیگانه باردار شود، این چیزی جز زنا نیست؛ زیرا همه ارکان زنا در آن وجود دارد و فقط اتصال جنسی بین آنان برقرار نیست؛ درحالی که نتیجه یکی است و آن فرزند نامشروع است. هم‌چنین بین آن دو عقد شرعی وجود نداشته است (احمد سلامه، ۱۴۱۷ق، ص ۹۵؛ شلتوت، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۸). اما هستند فقهایی که نظر متفاوتی دارند. در مجموع می‌توان گفت که فقهای اهل سنت، تلقیح مصنوعی به نحو مزبور را مشروط به انجام دادن آن در زمان عده فوت یا طلاق، جایز و در غیر آن حرام می‌دانند. درباره تلقیح مصنوعی خارج رحمی نیز ادله فوق مجراست با این تفاوت که برخی از موافقان، پذیرش آن را مشروط به شروطی از جمله تضمین عدم نقض حق حیات جنین پس از تولد می‌دانند. (احسان پور، عظیمی گرکانی و هاشم پور، ۱۳۹۸ش، ص ۳۳)

در میان فقهای امامیه، برخی خرید نطفه را برای ترویج هم‌جنس‌گرایی پیشنهاد داده‌اند؛ یعنی بدون ازدواج کردن، هر وقت میل فرزنددار شدن داشتند، به کمک ابزاری اقدام کنند که در سایه رشد علوم بشری حاصل شده (هام، ۱۳۸۲ش، ص ۲۰۴) که اساساً از نظر قرآن

مطروود است و دایره جواز فقها، محدود به خانواده‌ای است که امکان باروری زن به شکل عادی وجود نداشته باشد.

در نگاه اسلام ارزش خانواده بسیار بالاست و فرزندآوری، عاملی در جهت استحکام خانواده به شمار می‌آید. فرزندآوری، فرآیند بقای انسان و مسیری است که در آن جانشین خدا در زمین، هستی می‌یابد. این نگاه مثبت، ارزش فرزندآوری را افزایش می‌دهد و آن را در سطح فریضه‌ای چون جهاد در راه خدا و تلاش برای گسترش دین اسلام قرار می‌دهد (سید قطب، ۱۴۰۸ق، ص ۳۵۳) که قابل مقایسه با دیدگاه فمینیست‌های غربی نیست. قرآن برخلاف آنان که فرزندآوری را موجبات تداوم ستم بر زنان دانسته‌اند، تنها به سختی‌هایی که آوردن فرزند به همراه دارد نمی‌پردازد، بلکه ضمن اذعان به زحمات مادران که از دوران بارداری متوجه آنان است: *حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا* (احقاف: ۱۵) و *وَحَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ* (لقمان: ۱۴)، به مقام رفیع مادران، حتی در کنار توحید اشاره می‌کند: *لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا* (بقره: ۸۳).

ضمن پای‌بندی به احکام فقهی و احترام به سنجش همه‌جانبه فقها، شاید بتوان با بررسی آیات قرآن، به برخی از دلایلی پی برد که گروهی از فقها به حرمت در فعل خرید یا انتقال نطفه حکم داده‌اند. از نظر قرآن، جنین بعد از ولوج روح، دارای حقوق کامل انسانی می‌شود و فرقی بین انسان متولد شده و او که هنوز متولد نشده است وجود ندارد. با این پیش‌فرض می‌توان آیات مربوط به فرزندخواندگی را به جنین (حداقل بعد از دمیده شدن روح) نیز تعمیم داد و نه تنها بعد از دمیده شدن روح، بلکه حتی قبل از آن نیز به استناد آیات قرآن، جنین موجودی مستقل با والدیهایی مشخص است. بررسی واژه «وَلَدٌ» در آیه *إِنْ أُمَّهُاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ* (مجادله: ۲)، نشان می‌دهد که فقط پدر و مادری که نطفه جنین از آنان تشکیل شده (هرچند نقش آنان فقط در همین حد باشد) والدین حقیقی هستند؛ بر این اساس، در منطق قرآن، حقوق والدین حقیقی و فرزند نسبت به یک‌دیگر با حق فردی که فرزند را پرورش داده متفاوت است؛ چنان که حضرت ابراهیم (ع) در سنین پیری برای پدر و مادر واقعی خود دعا کرد: *رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ* (ابراهیم: ۴۱)؛ ولی برای پدرخوانده خویش (آزر) که روزگاری او را پرورش داده بود، به دلیل آن که دست از کفر خود برنداشت دعا نکرد؛ چرا که

خداوند چنین دستور داده است: «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ» (توبه: ۱۱۳).

این موضوع نشان می‌دهد که حق آزر با والد حقیقی ابراهیم (ع) متفاوت است. آیات حکیمانه قرآن، به روشنی در احکامی هم‌چون ارث و محارم، بین والد حقیقی و والد اسمی تفاوت قائل شده و حتی در صدا زدن فرزندان آمده: «وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ» (احزاب: ۴). فمینیست‌ها تلاش کرده‌اند با تاکید بر اصل تساوی زن و مرد، هم‌جنس‌گرایی را مشروع دانند و از این طریق، میل غریزی به فرزندخواهی را انکار کنند. از نگاه آنان، پاسخ به نیاز جنسی لزوماً نباید به دلیل فرزندخواهی باشد یا منتهی به فرزندآوری شود؛ حال آن که از نظر قرآن، زنان و مردان در بسیاری امور مساوی و در بسیاری دیگر متفاوتند. این تساوی و تفاوت، زمینه اختصاص حقوق و مسئولیت‌های ویژه‌ای را برای هر کدام فراهم می‌کند. تساوی جنسیتی یا هر دلیل دیگری که فمینیست‌ها به بهانه آن، خود را مجاز به آزادی‌های جنسی دانسته‌اند، در اسلام پذیرفته نیست. قرآن در چهار مرحله هرگونه بی‌پروایی جنسی را نهی کرده است:

۱. «وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوَاجَ إِنَّمَا كَانَ فَاكِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» (اسرا: ۳۲)؛
۲. «وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا» (فرقان: ۶۸)؛
۳. «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ» (ممتحنه: ۱۲)؛
۴. «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينٍ...» (نور: ۲).

اصطلاح هم‌جنس‌گرایی در قرآن وجود ندارد، ولی نزدیک‌ترین واژه به آن «لواط» است که در زبان عربی با استفاده از نامی که قرآن از قوم لوط آورده، مشتقاتی را استخراج کرده‌اند که برخی از آن‌ها به معنای عمل شنیعی است که آن قوم گناه کار انجام می‌دادند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۴۵۲). داستان حضرت لوط (ع) و قوم او در آیات مختلفی آمده، از جمله اعراف: ۸۰ به بعد، عنکبوت: ۲۸ و ۲۹، نمل: ۵۴ - ۵۸، هود: ۷۰ به بعد، شعراء: ۱۶۵ به بعد و حجر: ۶۱ به بعد. برخلاف فمینیست‌ها که هم‌جنس‌گرایی را نشانه عدالت و تساوی زن

و مرد می‌دانند، قرآن آن را رفتاری غیرطبیعی معرفی نموده، می‌فرماید: «أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ» (اعراف: ۸۰) و کسانی را که به جای نظام همسری و نهاد خانواده، در صدد ارضای نیازهای جنسی و عاطفی از طریق هم‌جنس‌گرایی هستند، با این تعبیر یاد می‌کند: «بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» (نمل: ۵۵)، «بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ» (اعراف: ۸۱)، «بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ» (شعرا: ۱۶۶). هر کدام از این آیات، به وجهی از رویکرد طرف‌داران و عاملان این رفتار ناپسند اشاره دارد. نپذیرش هم‌جنس‌گرایی در مکتب قرآن، حاکی از هشدار نسبت به خروج از میل فطری فرزند دوستی و مبین انکار ناپذیر بودن آن است.

۲. عدم تداوم بارداری (سقط جنین)

فمینیست‌ها معتقدند، به هر صورتی که جنین شکل گرفت، اگر زن به هر دلیل خواهان فرزند نباشد، در هر مرحله‌ای از رشد جنین (حتی لحظه تولد)، زن حق سقط و خاتمه بارداری را دارد. (والاس، ۱۳۷۶ش، ص ۱۳۰؛ آل‌بویه، ۱۳۹۷ش، ص ۸۷؛ مشیرزاده، ۱۳۸۳ش، ص ۲۴۹ و ۲۵۰)

۱-۲- سقط جنین با انکا به حق تملک زن بر بدن خویش

فمینیست‌های غربی چنین استدلال می‌کنند که زن حق دارد همانند مرد، در مورد دارایی خویش از جمله بدنش تصمیم بگیرد و اگر خواست، جنین را که عضوی از بدنش محسوب می‌شود، از بین ببرد؛ یعنی جنین تا زمان تولد، بخشی از بدن مادر به‌شمار می‌رود و مستقلاً دارای هیچ حق قانونی نیست (ویسیک، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۳۲). خانم دوبوار در این زمینه، با ابراز خرسندی می‌گوید:

«در دسترس بودن وسایل پیش‌گیری از حاملگی و سقط جنین، بدین معناست که زنان قادر خواهند بود بر بدن خویش حاکم باشند نه این که به عنوان برده آن عمل کنند» (دوبوار، ۱۳۹۸ش، ج ۲، ص ۲۰۷). به طور کلی جنین در دیدگاه آنان، بافت مزاحمی از بدن زن است که باید خود را از او رها کند.

نقد و بررسی

اولاً تعبیر جنین به «حَمْل» در قرآن مانند آیه «وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (احقاف: ۱۵)، نشان می‌دهد که از نظر قرآن، جنین جزئی از مادر نیست که زن مدعی مالکیت آن شود؛ چرا که اگر جنین جزئی از بدن مادر فرض شود، یکی بودن حمل‌کننده و حمل‌شونده

لازم می‌شود که عقلاً ممکن نیست، لذا قیاس جنین با سایر اجزای بدن، قیاس مع الفارق است. ثانیاً حتی اگر جنین جزئی از مادر فرض شود، از نظر قرآن انسان مجاز به از بین بردن جزئی از بدن خویش نیست و بر بدن خود سلطه مطلق ندارد. فقهای اهل سنت به استناد آیاتی از قبیل ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ﴾ (آل عمران: ۲۶)، معتقدند انسان بر بدن خود هیچ سلطه‌ای ندارد و اعضا، امانت خدا به انسان است. فقهای شیعه به استناد آیاتی مانند ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ﴾ (حدید: ۱۰)، معتقدند انسان بر بدن خودش مسلط است و تا زمانی که منع شرعی و قانونی وجود نداشته باشد، تصرف انسان بر بدنش جایز خواهد بود؛ اما این مطلب هرگز به معنای مالکیت مطلق زن و در نتیجه جواز بر سقط از نظر فقهای شیعه نیست. (میرداداشی، ۱۳۹۵، ش، ص ۳۶)

درباره علت سلطنت انسان بر بدن خود بحث است که آیا منشأ آن ملکیت است؟ یعنی چون انسان بر بدن خود مالک است، حق تسلط بر او ثابت می‌شود یا منشأ سلطه، ولایت است؟ یعنی به دلیل ولایت، حق تسلط برای او ثابت می‌شود؟^۱ چراکه محدوده منع شرعی، در جای خود بحث بسیاری دارد. در هر صورت از نظر اسلام، انسان بر بدن خود حاکمیت مطلق ندارد و تصرفش به قیود شرعی و عقلانی محدود است. آیات بسیاری انسان‌ها را از ظلم به خود نهی کرده؛ مانند ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (نساء: ۲۹).

روایات بسیاری نیز به استقلال جنین از مادر اشاره دارند. بر اساس روایتی، زن حامله‌ای را که زنا کرده بود نزد عمر آوردند. وی دستور به سنگسار او داد. امیرالمؤمنین (ع) به عمر فرمود: «تو بر او سلطه داری اما چه سلطه‌ای بر فرزند در شکمش داری؟ خدای تعالی می‌فرماید: ﴿وَلَا تَنْزِرُوا وَازِرَةً وَزَرَ أُخْرَى﴾» (فاطر: ۱۸) (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۶ق، ص ۴۹۴). هم‌چنین از روایات مرتبط با ارث دیه جنین^۲ نیز برمی‌آید که جنین حتی اگر به حد دمیده شدن روح نرسیده باشد، باز هویت و وجودی مستقل از بدن مادر دارد که برای صدمه به آن دیه معین شده است؛ این دیه به علت حیات خود جنین و متعلق به وراثت اوست (حسینی تهرانی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۱۴).

۱. برای مطالعه بیشتر نک: میرداداشی، ۱۳۹۵ش، ص ۳۷ - ۵۷.

۲. برای مطالعه بیشتر نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۳۴۷؛ ج ۱۳، ص ۶۷۹ و نیز حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۳۹۰.

پس چه جنین موجودی مستقل و چه جزئی از بدن مادر فرض شود، سقط با اتکا به «تسلط انسان بر بدن خویش»، از نظر قرآن باطل است؛ چون نه اضرار به بدن جایز است و نه اضرار به غیر.

۲-۲- زمان تعلق حقوق انسانی به جنین

در مورد زمان تعلق یافتن حقوق انسانی به جنین، نظریات متفاوتی مطرح شده است. خانم جودیت تامسون^۱ مجموعه نظریات مطرح شده در مورد زمان آغاز حیات انسانی را به چهار دسته تقسیم کرده است: آغاز تولد، آغاز باروری (به مجرد عمل لقاح، حتی قبل از تکثیر و تقسیم سلولی)، حرکت جنین (زمانی که مادر اولین بار حرکت جنین خود را احساس می‌کند) و زیست‌پذیری (قابلیت بالقوه جنین برای زندگی در خارج از رحم مادر) (پالمر، ۱۳۸۵ش، ص ۹۸).

فمینیست‌های غربی مدافع سقط جنین، حیات انسان را به زمان تولد تا مرگ محدود می‌دانند؛ از این رو معتقدند کودک پیش از تولد، فقط توده‌ای از بافت بدون احساس و صفات انسانی است (پاسنو، ۱۳۸۴ش، ص ۶۳)؛ بر این اساس، آنان قتل انسان را محدود به کشتن وی بعد از تولد دانسته، سقط در دوران جنینی را قتل به‌شمار نمی‌آورند.

نقد و بررسی

قرآن آشکارا خلقت انسان را از نطفه می‌داند: «أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ» (یس: ۷۷). به اعتقاد مفسران، جنین از لحظه انعقاد نطفه، دارای شخصیت حقیقی و انسانی بالقوه است و احکامی به آن مرتبط می‌شود که نمی‌توان آن‌ها را کتمان کرد؛ برای نمونه: «لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ» (بقره: ۲۲۸). کتمان اولاد موجب ابطال حق رجعت (در طلاق) است (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش، ص ۴۰۶). روایات بسیاری از اهل بیت (ع) هم‌سو با آیات در این مورد بیان شده؛ اما ملاک تعلق حقوق کامل انسانی به جنین، بنابر نص صریح قرآن، دمیده شدن روح است. در سوره مؤمنون، دوران جنینی انسان شش مرحله شمرده شده که عبارتند از: «خلقت سلاله من طین»، «نطفه»، «علقه»، «مضغه»، «عظام» و «انشاء خلق جدید»؛ در ششمین مرحله، از «خلقت» به «انشاء» تغییر کرده است: «ثُمَّ

¹ Judith Thomson.

أَشْأَاهُ خَلْقًا آخَرَ* (مومنون: ۱۴)؛ با این که ممکن بود بفرماید: «ثم خلقناه خلقا آخر»، و این به سبب آن است که دلالت کند بر این که آن‌چه به وجود آوردیم، چیز دیگری و حقیقت دیگری است غیر از آن‌چه در مراحل قبلی بود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۵)

با دمیده شدن روح، حقوق انسانی کامل می‌شود، هرچند جنین در مراحل قبل از آن (حتی نطفه) نیز دارای حقوق انسانی است؛ بر این اساس، نظریات خانم تامسون هیچ کدام درست نیست. نظریه آغاز باروری، بر اساس آیاتی هم چون حج: ۲ و مومنون: ۱۲ - ۱۴ و روایاتی که به مراحل مختلف رشد جنین توجه دارند، نظریه درستی نیست؛ چراکه مراحل شش‌گانه تکامل نطفه تا دمیده شدن روح را نادیده می‌گیرد. نظریه زیست‌پذیری نیز غلط است؛ زیرا در آیه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ*» (حجر: ۲۹)، «تسویه» به معنای صورت‌بندی‌ای است که تمام اعضا و جوارح و لوازم درست شده باشد. (طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۸، ص ۲۹)

حضرت آدم(ع) پس از این که جسمش آراسته شد، هنوز شایستگی آن را نیافته بود که ملائک بر او سجده کنند اما پس از آن که خداوند از روح خویش در او دمید، به خلیفه خدا در میان مخلوقات تبدیل و شایسته تکریم الهی شد. آیه مذکور نشان می‌دهد، موضوع روح فراتر از بُعد جسمانی است و با نظریه زیست‌پذیری قابل جمع نیست. اضافه روح به خدا در «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي*» (ص: ۷۲ و حجر: ۲۹)، اضافه تشریفی است؛ یعنی روحی که از جانب خدا و مخلوق خداست (قرشی بنایی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۳۵۵). هم‌چنین این که «نَفَخْتُ» عطف به «سَوَّيْتُهُ» شده، نشان می‌دهد اولاً دو مرحله جدا از هم هستند؛ چراکه اگر یکی بود، لزومی نداشت دو فعل جداگانه آورده شود؛ ثانیاً نفخه روح فراتر از تسویه است. بی‌شک بعد از دمیده شدن روح، رشد جسمانی جنین ادامه دارد ولی در آیات و روایاتی که بر مراحل رشد جنین دلالت دارند، دمیده شدن روح به عنوان حسن ختام مراحل آمده و به بعد از آن هیچ اشاره‌ای نشده است؛ یعنی تکامل جسمانی مد نظر نیست. این شواهد حکایت از نادرستی نظریه زیست‌پذیری دارد.

نظریه آغاز حرکت نیز هرچند از بقیه معقول‌تر است، دقیق نیست. فقها با استناد به برخی روایات مانند روایتی از پیامبر اکرم(ص) که می‌فرماید: «خلقت هریک از شما در شکم

مادرش چهل روز به صورت نطفه و سپس چهل روز نیز علقه، آن گاه چهل روز نیز مضغه است، سپس خداوند روح را در او می‌دمد» (ابن حزم، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۱۶۸)، زمان ولوج روح در جنین انسان را پس از پایان چهارماهگی می‌دانند (حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۲۸؛ کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۰۶؛ نجفی، ۱۴۰۲ق، ج ۴۱، ص ۳۴۵)؛ هرچند امکان تقدم و تأخر ولوج روح بر چهارماهگی نیز وجود دارد (خویی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۹۱). از نظر پزشکی نیز آغاز حرکت جنین بین هفته‌های ۱۸ تا ۲۴ (۱۲۶ تا ۱۶۸ روز) تعیین گردیده و بیان شده که جنین از هفته هجدهم بارداری، واجد همه ویژگی‌های [جسمی] انسانی است (عبدی و دیگران، ۱۳۹۲ش، ص ۱۶۵). این مطلب قرین بودن زمان دمیده شدن روح و درک احساس حرکات جنین برای مادر را می‌رساند که در برخی منابع اسلامی هم آمده است. به گفته شهید ثانی در کتاب‌های فقهی و روایی، مرحله چهار ماه و نیم یا پنج ماهگی (۱۳۵ تا ۱۵۰ روز) را که حرکات جنین برای مادر محسوس می‌شود ولوج روح می‌گویند (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۲۹۳). زمان درک حرکت جنین، امری مربوط به مادر است نه جنین و همانند نظریه زیست‌پذیری، معیار ثابتی را نشان نمی‌دهد؛ چراکه در افراد با سطح هوش مختلف، زمان احساس حرکت جنین متفاوت است؛ لذا این نظریه فقط قرین بودن زمان آغاز حرکت جنین با زمان دمیده شدن روح را می‌رساند.

نظریه آغاز تولد هم پذیرفتنی نیست. برخی افراد نه به دلایل فمینیستی ولی هم نتیجه با آن‌ها، تولد را ملاک دانسته، معتقدند که نمی‌توان آیات نهی از قتل اولاد مانند ممتحنه: ۱۲، انعام: ۱۵۱ و اسرا: ۳۳ را به جنین متولد نشده تعمیم داد؛ و چنین استدلال می‌کنند که در آیه *وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ * (تکویر: ۸ و ۹)، «الْمَوْءُودَةُ» یعنی دختر زنده به گور شده (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۹۷)؛ بر این اساس، برخی مفسران نیز گمان کرده‌اند مراد از فرزند کشی، همان دختر کشی است. در تفسیر الکشاف آمده: «قتلهم اولادهم هو وأدهم بناتهم كانوا یئدونهنّ خشیه الفاقه وهی الاملاق فنهاهم الله وضمن لهم ارزاقهم» (زمخشری، ۱۳۹۱ش، ص ۲۲۲)؛ یعنی آیات نهی قتل اولاد، به پس از ولادت و مشخص شدن جنسیت اختصاص دارد. بنابر دلایل ذیل، این عقیده درست نیست:

الف) این نظریه نیز آیات و روایاتی را که به مراحل مختلف رشد جنین توجه داشته و روح را ملاک دانسته‌اند، نادیده می‌گیرد.

ب) بررسی واژه «ولد» در قرآن، که برای نمونه در سوره ممتحنه (که شرط بیعت پیامبر(ص) با زنان، عدم قتل اولادشان قرار داده شده است) آمده: «لَا يَقْتُلَنَّ أَوْلَادَهُنَّ» (ممتحنه: ۱۲)، نشان می‌دهد که این واژه شامل مذکر و مونث می‌شود و در مورد جنین نیز کاربرد دارد. در کتاب لغت نیز آمده: «جنین فرزند است، تا زمانی که در شکم مادرش است و به علت مخفی بودنش در رحم، [جنین نام گرفته است]». (ابن منظور، ۱۴۱۷ق، ص ۱۷۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۲۰۹)

ج) در تمامی آیاتی که خداوند انسان‌ها را از ریختن خون انسان‌های بی گناه نهی کرده، مانند مائده: ۳۲، نساء: ۹۳ و اسرا: ۳۳، نهی را مقید به افراد یا شرایط خاصی ننموده، پس مختص انسان متولدشده نیست و به جنین هم می‌توان تعمیم داد.

د) مسأله دخترکشی با عنوانی مستقل در آیاتی دیگر مانند «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ» (نحل: ۵۸) نهی گردیده و حرمت آن بیان شده است.

ه) بسیاری از مفسران نیز قتل اولاد را اعم از کشتن، زنده‌به‌گور کردن و سقط جنین دانسته‌اند؛ برای مثال، در مجمع‌البیان ذیل آیه ۱۲ سوره ممتحنه آمده:

«یعنی فرزندانشان را نکشند بر وجهی از وجوه؛ نه زنده‌به‌گور کنند و نه سقط جنین نمایند». (طبرسی، ۱۳۳۸ق، ج ۲۶، ص ۳۸۲)^۱

در تفسیر حسینی مشهور به مواهب علیه هم آمده:

«و نکشند فرزندان خود را چنانچه زنده در خاک می‌کردند یا قصد بچه که در شکم دارند بکنند و او را بیفکنند». (کاشفی، بی‌تا، ص ۱۲۴۹)

بنابراین هیچ کدام از نظریات فمینیست‌های غربی در ملاک دانستن زمان تعلق حقوق انسانی به جنین به استناد قرآن درست نیست. مفسران فریقین در حرام دانستن سقط جنین بعد از دمیده شدن روح اتفاق نظر دارند؛ از این رو آیاتی را که قتل اولاد را مستوجب بازخواست الهی معرفی می‌نمایند، به جنینی که هنوز جامه ولادت نپوشیده است نیز تعمیم داده‌اند.

۱. برای مطالعه بیشتر تر نک: زمخشری، ۱۳۹۱ش، ص ۷۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۲۹۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۴۲.

۲-۳- سقط جنین به دلیل فقر

فقر نیز از دیگر ادله فمینیست‌های غربی برای سقط است. خانم دوبوار در تلاش برای تصویب قانونی سقط جنین می‌گوید که مادر شدن اجباری، موجب می‌شود کودکان بیچاره که والدینشان ناتوان از رساندن غذا هستند، یا قربانیان سازمان‌های خیریه شوند و یا به کودکان زجر کش شده بپیوندند. باید توجه کرد، اجتماعی که با چنین حرصی از حقوق جنین دفاع می‌کند، به محض تولد کودکان، به آنان بی‌توجه می‌شود و به جای اقدام به اصلاح نهاد رسوایی برانگیزی که سازمان خیریه نامیده می‌شود، به تعقیب زنانی می‌پردازد که مبادرت به سقط جنین می‌کنند. (دوبوار، ۱۳۹۸ش، ص ۳۴۵)

فقر از جمله عوامل سقط جنین است که پیشینه‌ای تاریخی دارد؛ خداوند می‌فرماید: *وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ* (انعام: ۱۵۱). خداوند در این آیه، نهی را با جمله «نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ» تعلیل کرده است؛ یعنی منطق فرزند کشی جز این نیست که نمی‌توانید روزی و هزینه زندگی آنان را فراهم نمایید و این خود منطقی است غلط؛ زیرا این شما نیستید که روزی فرزندان را فراهم می‌کنید، بلکه خداست که روزی ایشان و خود شما را می‌دهد، پس شما چرا می‌ترسید و از ترس، آنان را به دست خود از بین می‌برید؟ (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۷۴). هم‌چنین در آیه‌ای دیگر آمده است:

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ (اسرا: ۳۱)

تعبیر «خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ»، اشاره لطیفی به نفی پنداری شیطانی است و ممکن است کسانی باشند که فی الحال بینوا نیستند اما می‌ترسند هنگامی که عائله‌شان افزون شود، از کجا به آنان طعام دهند! (دیوبندی، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۲۹۶) و به همین دلیل، در این آیه برخلاف آیه قبلی، ضمیر «هُم» بر «کُمْ» مقدم شده است. افرادی که از ترس فقر مرتکب سقط جنین می‌شوند، به وعده‌های شیطان بیش‌تر از وعده‌های خدا اعتماد دارند (کاشفی، بی‌تا، ص ۳۱۱). خدا آشکارا روزی دادن بندگانش را برعهده گرفته و فرموده: *وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا* (هود: ۶).

ب) نقد و بررسی دیدگاه فمینیست‌های مسلمان در فرزندآوری

برخی از عناوینی که در بخش قبل ذکر شد، مانند آزادی‌های جنسی و قتل اولاد به دلیل فقر، از نظر فمینیست‌های مسلمان هرگز پذیرفتنی نیست؛ زیرا آنان خود را پای‌بند به اصول قرآنی معرفی کرده‌اند و این موارد مخالف نص صریح قرآن است؛ هم‌چنین در مواردی به دلیل وجود متنی از قرآن در برخی موارد، نظری هم‌سو با مفسران دارند. برای نمونه، خانم ودود ذیل آیات ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (ص: ۷۱ و ۷۲)، با تأثیرپذیری از نظر مودودی و هم‌عقیده با مفسران فریقین، دمیده شدن روح را ملاک تعلق حقوق انسانی دانسته، می‌نویسد که خلقت انسان در سه مرحله انجام گرفته است: نخست، آغاز خلقت؛ دوم، صورت‌بندی یا تکمیل؛ و سوم، حیات بخشیدن. واژه «صَوَّرَ» به معنای شکل بخشیدن، صورت‌بندی، طراحی و کامل کردن است که مرحله دوم از فرآیند خلقت را شرح می‌دهد. تکمیل یعنی خداوند، انسان را به بهترین صورت، آن طوری که خودش می‌خواست شکل بخشید و طراحی کرد؛ چنان که در سوره تین، آیه چهار می‌فرماید: «به‌درستی که ما انسان را به بهترین صورت آفریدیم» و در سوره غافر، آیه ۶۴ نیز آمده است: «الله کسی است که شما را بیاراست و شکل شما را کامل گردانید». سومین و آخرین مرحله در خلقت انسان، مرحله‌ای است که او را نسبت به سایر مخلوقات ارتقا می‌بخشد: دمیدن روح خدا (نفخ روح) در هر انسانی، مرد و زن. (ودود، ۱۳۹۶ش، ص ۷۶ و ۷۷)

در برخی موارد نیز (مانند فطری یا اجتماعی دانستن میل مادری در زنان)، متن مستقیمی دیده نشد که بر نظر آنان دلالت کند، ولی با توجه به دیدگاه مثبتی که به تشکیل خانواده، فرزندآوری و پرورش ماهیت زنانگی در زنان دارند، چنین برداشت می‌شود که مخالف فمینیست‌های غربی باشند (و منکر غریزی دانستن میل فرزندخواهی زنان نباشند). البته این مخالفت با فمینیست‌های غربی، به معنای موافقت با آنچه مفسران مسلمان از آموزه‌های قرآن دریافت نموده‌اند نیست.

در ادامه، به بررسی مباحثی درباره فرزندآوری خواهیم پرداخت که مرتبط با فمینیست‌های مسلمان است. در هر بخش برای درک بهتر میزان تفاوت دیدگاه‌ها، اشاره‌ای به دیدگاه فمینیست‌های غربی نیز شده است.

۱. عدم اولویت ایفای نقش مادری نسبت به سایر فعالیت‌های زنان

ارتباط مستقیمی بین فعالیت زنان (به ویژه اشتغال بانوان در خارج از منزل) و کاهش میزان باروری آنان وجود دارد. اغلب فعالیت‌ها از آموزش و کسب مهارت گرفته تا اشتغال در آن حرفه، زمان‌بر هستند و این امر، به افزایش سن می‌انجامد و دغدغه‌های ذهنی گوناگون و به تبع آن، کاهش رشد جمعیت را به دنبال دارد. به طور کلی جنبش فمینیسم، زنان را در موقعیتی قرار می‌دهد که دیگر رغبتی برای مادر شدن نداشته باشند و فعالیت‌های زودبازده‌تر نسبت به بارداری، زایمان، شیردهی و تربیت فرزند را در اولویت قرار دهند.

فمینیست‌های مسلمان، این را نپذیرفته‌اند که نگهداری از فرزندان وظیفه اصلی زنان باشد هر چند مسئولیت زن از نظر زیست‌شناختی، تولد کودک است. خانم ودود تقسیم‌کاری که فقط پدر با فعالیت خارج از منزل مایحتاج خانواده‌اش را تأمین کند (و مادر در خانه به امور فرزندان مشغول باشد) را تنها یک روش تلقی کرده که هیچ حکم صریح قرآنی ندارد (روحی، ۱۳۹۴ش، ص ۱۸۵). وی در حالی که برای زن زایمان‌کننده، احترام قائل است، نمی‌پذیرد که از دیدگاه قرآن، «مادر بودن» مهم‌ترین نقش زنان باشد. به باور وی، هیچ واژه‌ای در قرآن وجود ندارد که بیان کند به دنیا آوردن کودک برای زن اصل است و مادر شدن نقش استثنایی اوست. (همان، ص ۱۴۷)

وی نظر برخی مفسران در مورد عدم جواز اشتغال و خروج از منزل (از جمله رشیدرضا با توجه به تفسیر المنار ذیل آیه «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ» (احزاب: ۳۳)) را نپذیرفته و در داستان دام‌داری دختران شعیب می‌گوید: «هیچ اشاره‌ای وجود ندارد که انجام دادن آن کار (نگهداری از حیوانات) برای آنان غیراخلاقی بوده است» (ودود، ۱۳۹۶ش، ص ۱۵۱). هم‌چنین با استناد به آیه ۲۳۳ سوره بقره که مربوط به دریافت حق الزحمه شیردهی فرزند از پدر است، نتیجه گرفته که وظیفه اولیه زن که تولید مثل است، تنها تا لحظه تولد متوجه اوست لذا حتی پرورش اولیه نوزاد نیز اختیاری است. (همان، ص ۸۷)

نقد و بررسی

در موضوع اشتغال بانوان از نظر اسلام و مباحثی مانند ارزشمند دانستن حضور زنان در خارج از منزل و یا عقب‌ماندگی خواندن مسئولیت نگهداری از فرزندان، تحقیقات بسیار

صورت گرفته که بیان آن خارج از هدف این مقاله است؛ اما باید گفت که محل نزاع، اولویت‌دهی اشتغال و فعالیت بانوان در خارج از منزل بر فرزندداری است. برخلاف نظر برخی مفسران و البته موافق با آراء تفسیری فمینیست‌های مسلمان، بی‌تردید اسلام، اشتغال بانوان را جایز می‌شمارد. در این زمینه، نه تنها دلیلی بر منع نیست بلکه شواهد فراوانی در آیات و روایات وجود دارد؛ از جمله دایگی حضرت محمد(ص) توسط حلیمه و روایاتی که به مشاغلی چون عطرفروشی، نوحه‌خوانی، بافندگی و آرایش‌گری توسط زنان اشاره دارند،^۱ ولی داشتن جواز اشتغال کافی نیست.

برداشت خانم ودود از این حیث قابل نقد است که در داستان دختران شعیب(ع)، عبارت *وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ* (قصص: ۲۳)، کنایه از آن است که کارکردن آنان در بیرون از خانه، به سبب وضعیت ویژه زندگی آنان بوده است نه این که در وضعیت عادی، آنان چوپانی را انتخاب کرده باشند؛ چنان که گفته‌اند: «پدر ما پیری کهن سال و ضعیف‌الحال است که نمی‌تواند بیاید و گوسفندان را آب دهد، و ما ناچار خود می‌آییم و به این وجه اغنام را آب دهیم». (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱۰، ص ۱۲۱)

در مورد مطالبه حق الزحمه زنان در مقابل شیردهی به فرزندان خود از همسرانشان که خانم ودود از آیه ۲۳۲ سوره بقره، عدم اولویت ایفای نقش مادری را نتیجه گرفته، باید گفت که این آیه بیان‌گر آن است که نگه‌داری از فرزندان می‌تواند به عنوان یک شغل و منبع درآمد برای زنان محسوب شود، اما این که اگر زنی این حق را مطالبه کند، تا چه اندازه حقش ادا می‌شود، نکته‌ای است که ربطی به قرآن کریم ندارد و به التزام عملی و واقعی مسلمانان به قوانین قرآن و قواعد شریعت مربوط می‌شود.^۲ نکته دیگر آن که طلب حق الزحمه از مرد برای زنی که خداوند وی را مجهز به غذای کودکی که خود زن هم در به وجود آمدن آن کودک سهم دارد، قوامیت پدر نسبت به فرزندان را می‌رساند که در بخش بعدی بررسی خواهد شد.

^۱. برای مطالعه بیشتر نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۵۱.

^۲. البته باید گفت: تنها زمانی این حق به‌واقع ادا شده است که با مهربانی و بدون قهر و غضب باشد؛ چراکه اگر مرد وجهی برای شیر دادن بپردازد ولی آن را با ناراحتی و تندخویی همراه کند، حتی را ادا کرده اما حق دیگری را پایمال نموده که همان حق برخورداری از آرامش و امنیت روانی در خانواده است.

طبق نظر بسیاری از مفسران، اشتغال خارج از منزل برای زنان، فشاری دوجندان و نقشی غیر از نقش اصلی‌شان است چراکه اگر نگهداری از فرزندان را به پرستار هم بسپارند، باز هم وظایف بسیار دیگری غیر از شغل خارج از منزل، بر عهده‌شان خواهد بود. در ادامه نظر مودودی و سید قطب که ودود خطوط فکری آنان را پسندیده و در مواردی هم از آراء تفسیری‌شان بهره جسته، ولی در مورد اشتغال بانوان نظری برخلاف آنان داده، بیان می‌شود.

مودودی اندیشه برابری بین مرد و زن را با غفلت از ماهیت، طبیعت و تمایز کارکرد ایشان در جامعه مردود می‌داند و ضمن تأکید بر جامعیت دین اسلام و تلاش برای ارائه وجهه‌ای اجتماعی از زنان، در نهایت فعالیت اجتماعی آنان را به خانه و تربیت فرزندان محدود می‌کند که البته این نقش، متناسب با وضع اجتماع، مهم‌ترین نقش است. (بحرانی، ۱۳۸۳ش، ص ۲۶)

با مطالعه بخش‌های متعددی از تفسیر فی ظلال القرآن می‌توان دریافت که سید قطب، زن و مرد را به لحاظ دینی و معنوی و نیز از نظر شایستگی برای مالکیت و تصرف اقتصادی برابر می‌داند؛ یعنی اگرچه در برخی فروع عملی، مانند میراث (در تفسیر آیات ۱۱ و ۱۲ سوره نساء) و شهادت قضایی (در تفسیر آیه ۲۸۲ سوره بقره) گویی مرد بر زن ارجح است، این مسائل از اختلاف مسئولیت‌ها و استعدادهایشان سرچشمه می‌گیرد؛ برای مثال، دو برابر بودن سهم مرد به نسبت سهم زن، به سبب مسئولیتی است که مرد در زندگی‌اش بر عهده دارد، مانند دادن نفقه به زن و فرزندانش.^۱ نظر سید قطب درباره حق کسب و کار این است که اسلام، برای زن این حق را در صورت نیاز قرار داده ولی خانه‌داری را بر آن ترجیح داده است (مرادی، ۱۳۸۲ش، ص ۲۰۹). او تأکید می‌کند:

«زمانی که زن از وظیفه اساسی‌اش که تربیت نسل جدید است، دست بکشد و خود او (یا جامعه‌اش) ترجیح دهند که مهمان‌دار هتل یا کشتی یا هواپیما باشد، چنین چیزی نشانه پس ماندگی تمدنی یا همان جاهلیت است.» (سید قطب، ۱۴۰۸ق، ص ۱۱۲)

^۱ ودود در مورد شهادت دو زن در محکمه، معتقد است که در آیه ۲۸۲ سوره بقره، شهادت مخصوص انواع خاصی از قراردادهای مالی است و بدان معنا نیست که به صورت قانون کلی به‌کار رود. در مورد دو برابر بودن ارث مردان نسبت به زنان نیز می‌گوید: «حالات متفاوت و منعطفی برای تقسیم ارث وجود دارد که دو برابر بودن سهم مردان نسبت به زنان یکی از آن حالات است.» (روحی، ۱۳۹۴ش، ص ۱۷۸ - ۱۸۲)

۲. قوامیت مردان در فرزندآوری زنان

به‌طور کلی فمینیست‌های غربی به‌ویژه رادیکال‌های ایشان، با نادیده گرفتن نقش مردان، هرگونه اعمال قدرت و کنترل توسط مردان یا دولت را بر امور باروری زنان نفی می‌کنند و تصمیم‌گیری دربارهٔ بارداری را از حقوق زنان پیرامون تولید مثل و مربوط به حوزهٔ آزادی زنان می‌دانند و معتقدند، این حق زن و فقط زن است که بخواهد یا نخواهد بچه‌دار شود (مشیرزاده، ۱۳۹۰ش، ص ۲۵). اما فمینیست‌های مسلمان چنین تفکری ندارند. خانم ودود ذیل آیهٔ «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء: ۳۴) می‌گوید:

«مطلوب این است که مرد هر آن‌چه را زن برای تحقق مسئولیت اولیه‌اش (آوردن فرزند) به آن نیاز دارد تأمین کند؛ این مسئولیت (مردان) بیولوژیکی و ذاتی نیست اما ارزشمند است و باید نگرشی متمایل به مسئولیت ایجاد شود». (ودود، ۱۳۹۶ش، ص ۱۳۶)

وی قوامیت مردان را فقط مقابل قابلیت فرزندآوری زن قرار داده نه برتری همه‌جانبهٔ مرد. وی به‌منظور برقراری تعادل در روابط بشری، پیشنهاد می‌دهد که مردان برای تداوم دستیابی به پاداش بیش‌تر باید بر ابعاد شراکت‌شان در جامعه بیفزایند. مرد با مراقبت بیش‌تر از فرزندان و کمک بیش‌تر در منزل، می‌تواند از سهم مهمی برخوردار شود. (همان، ص ۲۰۱)

همان‌طور که فمینیست‌های مسلمان از آیات قرآن هم‌چون «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» (تحریم: ۶)، سهم شدن مردان و کمک آنان به همسران‌شان را برداشت کرده‌اند، اهل بیت علیهم‌السلام نیز با بیاناتی مانند «خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِنِسَائِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۵۵)، مردان را به پذیرش مسئولیت نسبت به اعضای خانواده و مشارکت در کارهای خانه (ازجمله نگه‌داری از فرزندان) برای تحکیم خانواده و رسیدن به آرامش تشویق کرده‌اند، اما برداشت آنان فاصلهٔ بسیاری با مفسران دارد. در دیدگاه مفسران، قوامیت مردان از آن‌چه فمینیست‌های مسلمان برداشت کرده‌اند، مفهومی فراتر دارد؛ ولی آنان قوامیت مردان را محدود به دوران بارداری دانسته‌اند و با این تفکر فقط نوعی از ظلم بر زنان را به نوعی دیگر تبدیل کرده‌اند. استدلال ودود این است که در ادامه آیه ۳۴ سورهٔ مبارکهٔ نساء، دو شرط برای برتری مردان آمده که حاکی از مالی بودن برتری مردان است و خداوند در قرآن، تنها یک برتری مالی برای مردان تعیین کرده و آن ارث است. وی قوام بودن مرد بر زن را مربوط به بافت زمان نزول قرآن می‌داند. «قانت» را با مراجعه به سایر آیات

به معنای مطیع خداوند ترجمه کرده، نه مطیع مردان و «نشوز» را با توجه به ذکر آن در آیه ۱۲۸ سوره نساء، مخصوص مردان می‌داند. درباره ضرب زنان که در آیه آمده، توجیه لغوی نادرست او این است که این واژه در قرآن به معنای «به مسافرت بردن» نیز آمده و به معنای ضرب فیزیکی نیست. (ودود، ۱۳۹۶ش، ص ۱۹۳ - ۲۱۰)

هرچند بعد از سال‌ها، خانم ودود به نادرستی برداشت خود اعتراف کرد، هم‌چنان در دیدگاه او تفاوت‌هایی نسبت به مفسران وجود دارد. وی در کتاب *جهاد جنسیت* که در سال ۲۰۰۶ نوشته، اذعان می‌دارد که پس از سال‌ها نتوانسته است که فهم درستی از آیه ۳۴ سوره نساء به دست آورد (ودود، ۲۰۰۶م، ص ۲۰۰). او در مقاله «اخلاق توحیدی بالاتر از اخلاق قوامیت» در سال ۲۰۱۵، این واژه را از منظری کلان‌تر بررسی نموده است. او در این اثر، تأکید می‌کند که هیچ نقش دائمی و تعریف‌شده‌ای در قرآن برای زنان و مردان بیان نشده است. وی نظام سلسله‌مراتبی شیطان‌ی قوامیت را تعریف می‌کند که مخل ارتباط مستقیم خدا و زن است. (قاسم‌پور و علی‌آبادی، ۱۳۹۷ش، ص ۷۷)

عایشه هدایت‌الله نیز می‌گوید:

«فهم تساوی مرد و زن در دوره معاصر، با فهم مردان و زنان در قرآن متفاوت است و فمینیست‌ها در جست‌وجوی تأیید قرآنی برای اثبات این اندیشه مدرن در قرآن بودند».

(هدایت‌الله، ۲۰۱۴م، ص ۲۴۲)

خانم بدران نیز این مطلب را تأیید کرده، می‌گوید:

«فمینیست‌های مسلمان در تفسیر این آیه، وظیفه حمایت مادی شوهر از زن را صرفاً مخصوص دوره بارداری و زاییدن او می‌دانند نه این که در تمامی لحظات زندگی زناشویی، مرد مسئول زن باشد». (بدران، ۲۰۰۲م، ص ۲۰۲ و ۲۰۳)

با این وصف، روشن است که علی‌رغم ادعاهای فمینیست‌ها، همواره مفسران مسلمان، بیش‌تر از آنان مطالبه‌گر حقوق زنان بوده‌اند. نکته قابل تأمل آن جاست که برخلاف اتهام فمینیست‌ها (در برداشت مردانه مفسران از قرآن)، حتی مفسران زن نیز آیه ۳۴ سوره نساء را مشابه با مفسران مرد، بدون هیچ محدودسازی، به گونه‌ای برداشت کرده‌اند که «قوامون»، جنبه تکلیفی دارد و مختص به دوران بارداری نیست. بانو امین در تفسیر *مخزن العرفان* می‌گوید:

«قیم را کسی گویند که مهم کس دیگری را انجام دهد». (امین، ۱۳۶۱ش، ج ۴، ص ۶۲)

این تشابه آراء تفسیری بین مفسران زن و مرد، حکایت از یک مشی تفسیری یکسان دارد و آن تلاش برای فهم صادقانه کلام الهی در چارچوب اصول و قواعد تفسیری، از جمله توجه به سیاق، تفسیر متشابهات به وسیله محکومات، توجه به یک پارچگی متن مقدس، و نقش اهل بیت در تعلیم و تفسیر قرآن است که زنان مفسر را به فهمی مشابه دیگر مفسران رهنمون ساخته است. طبعاً اگر کسی، اعم از زن یا مرد، بدون توجه به این مسائل و قواعد، دست به تفسیر قرآن بزند، در حقیقت در حال تفسیر کردن نیست، بلکه در حال تحمیل دیدگاه خود به قرآن است؛ درست مانند آن است که کسی برای آزادی عمل در رانندگی، تابلوهای مسیرش را به دلخواه تفسیر کند و جالب تر آن که هم چنان خود را پیرو قوانین بدانند! به همین ترتیب، وقتی اصول و مبانی تفسیر، به روشنی جهت حرکت در میان آیات و رسیدن به مفهوم درست را روشن می کنند، نمی توان آن‌ها را نادیده گرفت و با تحمیل دیدگاه‌های جانب دارانه به آیات قرآن، به تفسیر صحیح رسید.

نتیجه

در این نوشتار، با این دیدگاه که تفسیر قرآن با گرایش‌های مختلف از جمله بازخوانی با نگاه زن محور از ظرفیت‌های قرآن است، موضوع فرزندآوری در دیدگاه فمینیست‌های غربی و آراء تفسیری خانم ودود (به عنوان یک فمینیست مسلمان)، در دو محور عدم شروع و عدم تداوم بارداری بررسی گردید و مشخص شد که مواضع فمینیست‌های غربی در مسائل اولیه و ریشه‌ای از قبیل ترجیح آزادی جنسی و هم جنس گرایی بر تشکیل خانواده (که به داشتن فرزند می انجامد)، فاصله بسیاری با آیات قرآن کریم دارد؛ در حالی که فمینیست‌های مسلمان هم سو با مفسران و عالمان اسلامی، از خانواده و فرزندآوری استقبال می کنند و نظریاتشان در مسائل ثانویه از قبیل اولویت نداشتن نقش مادری برای زنان، با مفسران متفاوت است.

مواضع فمینیست‌های مسلمان درباره آیات مربوط به موضوع پژوهش حاضر را در سه دسته می توان جای داد:

۱. تشابه با مفسران: با توجه به آن که فمینیست‌های مسلمان خود را تابع قرآن معرفی

نموده‌اند، با وجود نصوص صریح قرآن، در برخی موارد یا محلی برای اتخاذ نظری زاویه‌دار باقی نمی‌ماند (مثل ملائک دانستن روح برای تعلق حقوق انسانی به جنین) و یا آیات قرآن با اهدافی هم‌سو بوده که ایشان به دنبال آن بوده‌اند. در چنین مواضعی، دیدگاه‌های فمینیست‌های مسلمان، با آراء تفسیری عالمان اسلامی هم‌سو و مشابه است.

۲. فمینیست‌های مسلمان اظهارنظری نداشته‌اند و یا آن قدر نادر بوده که با وجود جست‌وجوهای بسیار، مطلبی که به آن دلالت کند یافت نشد؛ زیرا اغلب دیدگاه‌های فمینیست‌های مسلمان و قرائت جدید آنان در آیاتی است که موضوعات جنسیتی دارند؛ از این رو نمی‌توان آن را نظر گرایش فمینیست‌های مسلمان قلمداد کرد. سایر مباحثی که در قرآن مرتبط با فرزندآوری آمده و این گروه درباره آن اظهار نظری نداشته‌اند، در این دسته قرار دارد (مانند مدت زمان بارداری یا دعای انبیا برای فرزنددار شدن).

۳. تعارض با مفسران: در برخی موارد نیز فمینیست‌های مسلمان، آرای بر خلاف مفسران دارند و از ظن خود به اصلاح و برداشت درست پرداخته‌اند، مانند محدود کردن قوامیت مردان فقط به دوران بارداری؛ حال آن که در آراء تفسیری عالمان اسلامی، اعم از مفسران مرد یا مفسران زن، قوامیت مردان و وجوب عهده‌داری آنان نسبت به امور خانواده، امری دائم است و می‌بینیم که در چنین مواردی، آراء فمینیست‌ها، به ضرر زنان تمام می‌شود و بر خلاف منافع آنان است.

نتیجه آن که نظریات تفسیری فمینیست‌های مسلمان با آن چه مفسران برداشت کرده‌اند تفاوت‌های بسیاری دارد. مفسران، خدا را محور قرار داده، با رعایت قواعد و ضوابط تفسیر، سعی دارند آن چه را خداوند از آوردن آیات اراده کرده، به قدر بضاعت خود بفهمند و بفهمانند، در حالی که فمینیست‌های مسلمان از پیش، با هدف دفاع از حقوق زنان به سراغ قرآن رفته‌اند و در حقیقت با پیش فرض‌هایی هم‌چون تساوی همه‌جانبه جنسیتی، دنبال تحمیل آراء خود بر قرآن هستند، نه کشف جدی مراد خداوند؛ و در این نقطه مهم و اساسی، هم‌چون فمینیست‌های غربی هستند؛ زیرا هر دو گروه، مبانی فکری و مفروضات خود را اصل قرار می‌دهند. اما از آن جا که سنگ زیرین برداشت درست از هر کلامی، خالی بودن ذهن از

پیش‌داوری و در نتیجه روی آوردن به آن کلام بدون غرض‌ورزی است، شاید بتوان گفت دیدگاه‌های تفسیری آنان، از مصادیق تفسیر به رأی است.

ریشه تعارضات بین جنبش فمینیسم و مکتب اسلام، این است که فمینیسم مکتبی ساخته و پرداخته بشر برای رسیدن به اهدافی دنیوی است و با دستورهای حکیمانه اسلام قابل قیاس نیست که ریشه و حیانی دارند و گوینده آن خود خالق زن و مرد و واقف به تمام اقتضائات ذاتی و فطری آنان است.



فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آل‌بویه، علیرضا، نرجس رودگر و زینب کبیری، «بررسی و نقد استدلال فمینیسم رادیکال از طریق آزادی تولید مثل بر جواز سقط جنین»، مجله علمی- پژوهشی اخلاق زیستی، شماره ۸، (دوره ۲۷)، ۱۳۹۷ ش.
۲. ابن‌حزم، علی‌بن‌احمد، **المحلی بالآثار**، بیروت: دارالکتاب العلمیه، ۱۴۰۸ ق.
۳. ابن‌شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، **مناقب آل ابی‌طالب**، نجف: المكتبة الحیدریه، ۱۳۷۶ ق.
۴. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، چاپ سوم، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۷ ق.
۵. احسان‌پور، رضا، هادی عظیمی گرکانی و مدیحه هاشم‌پور، «تلقیح مصنوعی از دیدگاه فقهای اهل سنت»؛ فصلنامه فقه و حقوق اسلامی، شماره ۶، ۱۳۹۸ ش.
۶. احمد سلامه، زید، **أطفال الأنابيب بين العلم والشریعة**، چاپ اول، اردن: دارالعربیة للعلوم، ۱۴۱۷ ق.
۷. امین، نصرت بیگم، **مخزن العرفان در تفسیر قرآن**، چاپ اول، اصفهان: نشاط، ۱۳۶۱ ش.
۸. بحرانی، مرتضی، «زن در اندیشه متفکران سیاسی»، مجله پایگاه حوزه، شماره ۱۴۸، ۱۳۸۳ ش.
۹. پاسنو، دایانا، **فمینیسم، راه یا بیراه؟! کشف دوباره خواست خدا برای آزادی زنان**، ترجمه محمدرضا مجیدی، چاپ اول، تهران: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۴ ش.
۱۰. پالمر، مایکل، **مسائل اخلاقی: متن آموزشی فلسفه اخلاق**، ترجمه علیرضا آل بویه، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۱۱. چراغی کوتیانی، اسماعیل، **خانواده، اسلام و فمینیسم: تبیین رویکرد اسلام و فمینیسم به کارکردهای خانواده**، چاپ اول، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹ ش.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة**، قم: آل‌البیت لإحياء التراث، ۱۴۱۴ ق.
۱۳. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، **کاهش جمعیت، ضربه‌ای سهمگین بر پیکر مسلمین**، چاپ اول، تهران: علامه طباطبائی، ۱۳۷۳ ش.
۱۴. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، **تفسیر اثنی عشری**، چاپ اول، تهران: میقات، ۱۳۶۳ ش.
۱۵. حلی، یوسف بن مطهر اسدی، **منتهی المطلب فی تحقیق المذهب**، چاپ اول، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۶. خویی، ابوالقاسم، **منهج الصالحین**، چاپ اول، قم: مدینه العلم، ۱۳۶۸ ش.
۱۷. دیوبار، سیمون، **جنس دوم**، ترجمه قاسم صنعوی، چاپ چهاردهم، تهران: توس، ۱۳۹۸ ش.
۱۸. دیوبندی، محمد حسن، **تفسیر کابلی (از دیدگاه اهل سنت)**، چاپ یازدهم، تهران: احسان، ۱۳۸۵ ش.
۱۹. روحی، کاووس، **نقد و ترجمه قرآن و زن (بازخوانی و تفسیر متن مقدس قرآن مجید از منظر یک زن)**، ترجمه فردوس آقاگل و آتنا بهادری، چاپ اول، تهران: نشر علمی، ۱۳۹۴ ش.
۲۰. ریتزر، جورج، **نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر**، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ اول، تهران: علمی، ۱۳۸۰ ش.

۲۱. زمخشری، محمود بن عمر، **تفسیر الکشاف**، ترجمه مسعود انصاری خوشابر، چاپ دوم، تهران: ققنوس، ۱۳۹۱ ش.
۲۲. سید قطب، ابراهیم حسین شاذلی، **فی ظلال القرآن**، چاپ پنجم، بیروت: دارالشروق، ۱۴۰۸ ق.
۲۳. شافعی پور، ایوب و حسین نورالدینی، «مطالعه تطبیقی بیع اسپرم در فقه مذاهب اسلامی»، مبانی فقهی حقوق اسلامی، پژوهشنامه فقه و حقوق اسلامی، شماره ۱۹ (دوره ۱۰)، ۱۳۹۶ ش.
۲۴. شلتوت، محمود، **الفتاوی**، بیروت: دارالاشراق، ۱۴۰۳ ق.
۲۵. شهید ثانی، زین الدین الجبجعی العاملی، **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**، چاپ اول، قم: داورى، ۱۴۱۰ ق.
۲۶. صدوق، علی بن بابویه، **من لایحضره الفقیه**، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ پنجم، قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، **تفسیر مجمع البیان**، تصحیح و تعلیق ابوالحسن شعرانی، چاپ اول، تهران: مکتبه العلمیه، ۱۳۳۸ ق.
۲۹. -----، **تفسیر جوامع الجامع**، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۴۷ ش.
۳۰. طریحی، فخرالدین، **مجمع البحرین**، چاپ سوم، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ ق.
۳۱. طیب، سید عبدالحسین، **الطیب البیان فی تفسیر القرآن**، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۳۲. عبدی، صفرعلی، یاسر شیخویسی و محمدرضا شاه‌مرادی، «بررسی احکام سقط جنین از منظر مکتب فقهی تشیع»، خلاصه مقالات دومین همایش بررسی ضوابط شرعی در پزشکی، تهران: زعیم، ۱۳۹۲ ش.
۳۳. علوی مهر، حسین، **روش‌ها و گرایش‌های تفسیری**، چاپ اول، قم: اسوه، ۱۳۸۱ ش.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، چاپ دوم، قم: مؤسسه دارالهجرة، ۱۴۰۹ ق.
۳۵. فریدمن، جین، **فمینیسم**، ترجمه فیروزه مهاجر، چاپ پنجم، تهران: آشیان، ۱۳۹۷ ش.
۳۶. فیض کاشانی، محمد بن شاه‌مرتضی، **الاصفی فی تفسیر القرآن**، چاپ اول، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۳۷. قاسم‌پور، فاطمه و شیما علی‌آبادی، رو «بررسی مفهوم نقش جنسیتی در دیدگاه آمنه ودود با رویکرد اجتهادی کلامی»، فصلنامه شورای فرهنگی - اجتماعی زنان و خانواده، شماره ۸۲، (دوره ۲۱)، ۱۳۹۷ ش.
۳۸. قرشی بنایی، سید علی اکبر، **تفسیر احسن الحدیث**، چاپ اول، تهران: بنیان بعثت، ۱۳۷۵ ش.
۳۹. کاشفی، حسین بن علی، **تفسیر حسینی (مواهب علیّه)**، چاپ اول، سروان: کتابفروشی نور، بی‌تا.
۴۰. کرکی، نورالدین علی بن حسین بن عبدالعالی، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، چاپ دوم، قم: موسسه آل‌البیت علیهم السلام، ۱۴۱۴ ق.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، **کافی**، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۴۲. کهریزی، مهوش، حسین بستان (نجفی) و سیدعلی حسینی‌زاده، «چالش‌های اخلاقی فمینیسم در فرزندآوری از دیدگاه اسلام و راهکارهای آن»، پژوهشنامه اخلاق، شماره ۲۴ (سال هفتم)، ۱۳۹۳ ش.

۴۳. متمسک، رضا، «فمینیسم اسلامی، مفاهیم و امکان‌ها»، مجموعه مقالات نخستین هم‌اندیشی بررسی مسائل و مشکلات زنان، چاپ اول، قم: دفتر تحقیقات و مطالعات زنان، ۱۳۸۰ ش.
۴۴. مرادی، حمید، «تقریر گفتمان سید قطب»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۱، ۱۳۸۲ ش.
۴۵. مشیرزاده، حمیرا، مقدمه‌ای بر مطالعات زنان، چاپ اول، تهران: وزارت علوم و تحقیقات و فناوری - دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۴۶. -----، از جنبش تا نظریه اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم، چاپ پنجم، تهران: انتشارات شیرازه، ۱۳۹۰ ش.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ ۳۲، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۴۸. مودب، سیدرضا، روش‌های تفسیر قرآن، چاپ اول، قم: اشراق، ۱۳۸۰ ش.
۴۹. موسوی خمینی، روح‌الله، تحریر الوسیله، ترجمه علی اسلامی، قم: اداره چاپ اسلامی، ۱۴۲۵ ق.
۵۰. میرداداشی، مبارکه، «حق تسلط بر بدن از دیدگاه فقه شیعه با رویکرد پاسخ‌گویی به شبهات فمینیستی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: حمیده عبداللهی، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، ۱۳۹۵ ش.
۵۱. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۲ ق.
۵۲. ودود، آمنه، قرآن و زن، ترجمه اعظم پویا، چاپ سوم، تهران: حکمت، ۱۳۹۶ ش.
۵۳. ویسیک، جان، رضایت خاموش: مواردی در زمینه اخلاق پزشکی مدرن، ترجمه ناصر بلیغ، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات اخلاق پزشکی، ۱۳۷۳ ش.
۵۴. هام، مگی، فرهنگ نظریه‌های فمینیستی، ترجمه فیروزه مهاجر، فرخ قره‌داغی و نوشین احمدی خراسانی، چاپ اول، تهران: توسعه، ۱۳۸۲ ش.
55. Badran, Margot (2002) Gender, In: *Encyclopedia of Quran*, Boston: Liden.
56. Hidayatullah, Aysha (2014), *Feminist Edges of the Quran*. Newyork: Oxford University Press.
56. Wadud, Amina (2006), *Inside the Gender Jihad; Women`s Reform in Islam*. UK: Oneworld Publications.

Bibliography

The Noble Qur'an.

Other references

- ‘Abdi, Safar ‘Ali, Sheykhvisi & Yāser, Shamradi, Mohammad Rezā, *Rulings on Abortion from the Perspective of the Shiite School of Jurisprudence*, The Second Conference on the Study of Religious Criteria in Medicine, 1392 S.H.
- ‘Alavi Mehr, Hossayn, *Interpretive Methods and Tendencies*, 1st ed., Qom: Oswah, 1381 S.H.

- Ahmad Salamah, Ziyād, *Children of Tubes between Sale and Shariah*, Jordan: Dār al-‘Arabiyah for Science, 1417 A.H.
- Amin, Nosrat Beygum, *Interpretation of the Repository of Mysticism in Qur’ānic Sciences*, 1st ed., Isfahan: Neshāt.
- Bahrāni, Morteza, “Women in the Thought of Political Thinkers”, *Hawzah Base Journal*, Issue 148, 1383 S.H.
- Cherāghi Kutiyāni, Ismā’il, *Family, Islam and Feminism: Explaining the Approach of Islam and Feminism to Family Functions*, 1st ed., Qom: Imām Khomayni Educational and Research Institute, 1389 S.H.
- De Beauvoir, Simon, *Second Genre*, Translated by Qāsem Sānavi, 14th ed., Tehran: Tous, 1398 S.H.
- Divbandi, Mohammad Hassan, *Tafsir-e Kāboli (from the Point of View of Sunnis)*, 11th ed., Tehran: Ehsān, 1385 S.H.
- Ehsān Pour, Rezā, ‘Azimi Gorkāni, Hādi & Hāshem Pour, Madiyeh, “Artificial Insemination from the Perspective of Sunni Jurists”, *Quarterly Journal of Islamic Jurisprudence and Law*, Vol. 56, p.p 33-46, 1398 S.H.
- Farāhidi, Khālil Ibn Ahmad, *Ketāb al-‘Ayn*, 2nd ed., Qom: Dār al-Hejrah, 1409 A.H.
- Friedman, Jane, *Feminism*. Translated by Firouzeh Mohājēr, 5th ed., Tehran: Ashiyān, 1397 S.H.
- Horr ‘Āmeli, Mohammed Ibn Hassan, *Vasā’el al-Shi’ah elā ahsil Masā’el al-Shari’ah*, Qom: Dār Ehyā’ al-Torāth al-‘Arabi, 1414 A.H.
- Hossayni Shāh Abdol’azimi, Hossayn Ibn Ahmad, *Twelve Tafsirs*. 1st ed., Tehran: Miqāt, 1363 S.H.
- Hossayni Tehrāni, Seyyed Mohammad Hossayn, *Population Decline, a Severe Blow to the Body of Muslims*, 1st ed., Tehran: ‘Allāmah Tabātabā’I, 1373 S.H.
- Humm, Maggie, *Culture of Feminist Theories*, Translated by Firouzeh Mohājēr, 1st ed., Tehran: Towse’e, 1382 S.H.
- Ibn Hazm, ‘Ali Ibn Ahmad, *Local with Works*. Beirut: Dar al-Ketāb al-‘Ālamīyah, 1408 A.H.
- Ibn Manzour, Mohammad Ibn Mokarram, *Lesān al-‘Arab*, 3rd ed., Beirut: Dār Sāder, 1417 A.H.
- Ibn Shahr Āshoub Māzandarāni, Mohammad Ibn ‘Ali, *Manāqeb Āl-e Abi Tāleb*, Najaf: Maktab al-heydariyah, 1376 S.H.
- Kahrizi, Mahvash, Bostān (Najafi), Hossayn & Hossaynizādeh, Seyyed ‘Ali, “The Moral Challenges of Feminism in Childbearing from the Perspective of Islam and Its Strategies”, *Ethics Research Journal*, Vol. 7, Issue 24, pp. 7-24, 1393 S.H.
- Kāshefi, Hossayn Ibn ‘Ali, *Tafsir Hosayni (AS)*, 1st ed., Sarāvān: Nour, N.D.
- Khoyi, Abolqāsem, *Menhāj al-Sālehin*, 1st ed., Qom: Madina al-‘Elm, 1368 S.H.
- Kolayni, Mohammad Ibn Ya’qub, *al-Kāfi*, 4th ed., Tehran: Dār al-Kotob al-Islāmiyah, 1407 A.H.
- Makārem Shirazi, Nāsser, *Tafsir-e Nemouneh*, 32nd ed., Qom: Dār al-Kotob al-Islāmiyah, 1374 S.H.
- Mirdādāshi, Mobārake, *The Right to Dominate the Body from the Perspective of Shiite Jurisprudence with the Approach of Responding to the Suspicions of Feminism*, Qom: Qom University, 1395 S.H.

- Mo'addab, Seyed Reza, *Raveshhā-ye Tafsir-e Qur'ān*, 1st ed., Qom: Ishrā, 1380 S.H.
- Moshirzādeh, Homeira, *From Movement to Social Theory (History of Two Centuries of Feminism)*, 5th ed., Tehran: Shirāzeh, 1390 S.H.
- Moshirzādeh, Homeyrā, *An Introduction to Women's Studies*, 1st ed., Tehran: Ministry of Science, Research and Technology, Office of Social Planning and Cultural Studies, 1383 S.H.
- Motemassek, Rezā, *Islamic Feminism; Realities and Challenges*, 1st ed., *Collection of Articles on the Study and Problems of Women, Priorities and Approaches*, Qom: Office of Women's Studies and Research, 1380 S.H.
- Mousavi Khomayni, Rouhollāh, *Tahrir al-Vasilah*, Translated by 'Ali Islāmi, Qom: Daftar tablighāt Islām, 1425 A.H.
- Palmer, Michael, *Ethical Issues: Educational Textbook of Philosophy of Ethics*, Translated by 'Alirezā Āl-e Bouyeh, 1st ed., Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture, 1385 S.H.
- Pasno, Diana, *Feminism: Way or wayless?! Rediscovering God's Will for Women's Liberation*. Translated by Mohammad Rezā Majidi, 1st ed., Tehran: Ma'āref, 1384 S.H.
- Qarshi Banāyi, Seyyed 'Ali Akbar, *Tafsir Ahsan al-Hadith*, 1st ed., Tehran: Be'that Foundation, 1375 S.H.
- Ritzer, George, *Sociological Theory in Contemporary Times*, Translated by Mohsen Thalathi, 1st ed., Tehran: 'Elmi, 1380 S.H.
- Rouhi, Kāvous, *Critique and Translation of the Qur'an and Women (Reading and Interpreting the Holy Text of the Holy Quran from the Perspective of a Woman)*, Translated by Ferdows Āghāgol & Ātenā Bahādiri, 1st ed., Tehran: 'Elmi, 1394 S.H.
- Sadouq, 'Ali ibn Bābawiyah, *Man Lā Yahzarah al-Faqih*, Researched and Edited by 'Ali Akbar Ghaffāri, 2nd ed., Qom: Jāme'ah Modaresin Publications.
- Seyyed Qotb, Ibrāhim Hosayn Shāzeli, *Fi Zelāl al-Qur'ān*, 5th ed., Beirut: Dār al-Shorouq, 1408 A.H.
- Shāfe'i Pour, Ayoub & Hosayn, Nour al-Dini, "Comparative Study of Sperm Sale in Jurisprudence of Islamic Religions", *Jurisprudential Principles of Islamic Law (Research Journal of Islamic Jurisprudence and Law)*, Vol. 10, Issue 19, p.p 149-186, 1396 S.H.
- Shahid Thāni, Zanoḍdin al-Jāb'i al-'Ameli, *al-Rawzah al-Bahiyyah fi Sharh al-Lom'ah al-Dameshqiyah*, 1st ed., Qom: Davvār, 1410 A.H.
- Shaltot, Mahmoud, *Tafsir Ma'ma' al-Bayān*, Edited by 'Abolhasan She'rāni, 1st ed., Tehran: Maktabah al-'Elmiyah, 1338 A.H.
- Tabarsi, Fazl Ibn Hasan, *Majma' al-Bayān fi Tafsir al-Qur'ān*, 1st ed., Tehran: Maktabah al'Elmiyah, 1338 A.H.
- Tabātābā'i, Sayyed Mohammad Hossayn, *al-Mizān fi Tafsir al-Qur'ān*, 5th ed., Qom: Nashr-e Islāmi, 1417 A.H.
- Tarihi, Fakhreddin, *Majma' al-Bahreyn*, 3rd ed., Tehran: Mortazav, 1375 S.H.
- Tayyeb, Seyyed 'Abdolhosayn, *Atyab al-Bayān fi Tafsir al-Quran*, 2nd ed., Tehran: Islām, 1378 S.H.
- Wadud, Amina (1396). *Quran and Woman*, Translated by A'zam Pouyā, 3rd ed., Tehran: Hekmat.

Whisick, John, *Silent Satisfaction: Cases in the Field of Ethics Modern Medicine*, Translated by Nāser Baligh, Tehran: Medical Ethics Studies and Research Center, 1373 S.H.

Wilford, Rick, *Feminism, An Introduction to Political Ideologies*, Translated by M. Ghā'edi, 1st ed., Tehran: Farhang-e Nashr-e Now, 1996.

Zamakhshari, Mahmoud Ibn 'Omar, *Tafsir al-Kashāf*, translated by Mas'oud Ansāri Khoshābar, 2nd ed., Tehran: Qoqnous, 1391 S.H.





فهرست مقالات

- ۹..... بررسی تطبیقی رویکرد وثاقت خبری و وثاقت مخبری به احادیث اهل بیت (ع) و نقش آن در تفسیر قرآن کریم
علی عبدالله زاده | مهدی ایزدی
- ۳۳..... بررسی فضای نزول آیه وارثان زمین با تکیه بر تفاسیر فریقین
فاطمه باباعلی | محمد مهدی تقدیسی | جعفر نکونام
- ۶۱... بررسی تحلیلی آراء قرآن پژوهان فریقین در دلالت آیه ۲۱۹ سورة شعراء بر یکتاپرستی نیاکان پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) ..
علی محمدی آشنانی | اکرم ناطق | حسین علوی مهر
- ۸۵..... تفسیر تطبیقی آیه ۱۵۹ سورة نساء و ارتباط آن با نزول حضرت عیسی (ع)
سعید توسلی خواه | دکتر ابراهیم ایزدخواه
- ۱۰۱..... نظریه پردازی تطبیقی درباره عصمت پیامبر اکرم (ص) از نائیرگذاری بر وحی
دکتر مصطفی کریمی | صدیقه پروان
- ۱۲۹..... تحلیل انتقادی دیدگاه علامه طباطبایی و آیت الله معرفت درباره بطن قرآن کریم
دکتر مهیار خانی مقدم | دکتر سیده سعیده غروی
- ۱۶۱..... بازخوانی آیه *وَلَا تَقْلُوبُوا يٰۤاٰیْدِيْكُمْ اِلٰی التَّهْلُكَةِ* با رویکرد پیوستگی و استقلال آیات
محمد بهرامی
- ۱۸۱..... گستره معرفتی قرآن کریم از منظر علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی
سلیمان خاکبان
- ۲۰۷..... بررسی و تحلیل تفسیری داستان سلیمان (ع) و ملکه سبا در نگاه قرآن کریم و تطبیق آن با عهد قدیم
سید حسین حسینی بجدنی | مهدی مهریزی طرقي | سید محمد باقر حجتی | عنایت شریفی
- ۲۳۳..... بررسی قرآنی دیدگاه فمینیست های مسلمان و فمینیست های غربی در فرزندآوری
زینب شمس | طلعت حسنی
- ۲۶۹..... بررسی تطبیقی آراء مفسران در تفسیر «هٰذَا رَجِيّ» در آیات ۷۶ تا ۷۹ سورة انعام با تکیه بر ارتباط آیات
محمد حسین برومند | امیر جودوی | سامیه شهبازی
- ۲۹۷..... تحلیل تطبیقی عملکرد تفسیری فخر رازی و آلوسی در مساله جسم انگاری خداوند
محمد بزرگزاده | حسین خاکپور | ابراهیم نوری
- ۳۲۳..... بررسی و نقد دیدگاه مفسران درباره آیه ۱۲۰ سورة انعام (تحلیلی از ظاهر و باطن ائم)
رضا مهدیان فر | سید محمود طیب حسینی

