https://coth.ui.ac.ir/?lang=en
Journal of Comparative Theology
E-ISSN: 2322-3421
Document Type: Research Paper
Vol. 17, Issue 4, No.38, 2026 pp.17-34
Receive: 08/11/2025 Accepted: 26/01/2026

The Verbal Image of Women as an Indicator of Distortion: A Comparative Analysis of the Paradigms of Creation, Sin, and Sharia in *the Quran* and *the Old Testaments*

Hosein Nazari
Ph.D. Student in Islamic Theology, Department of Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran
hnazari7112@gmail.com

Saeed Alizadeh *
Assistant Professor, Department of Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran
s-alizadeh@tabrizu.ac.ir

Naser Forohi
Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran
forouhi_naser@yahoo.com

Abstract
The issue of "distortion of sacred texts", especially *the Bible* (*the Old Testament*), has long been one of the fundamental challenges in comparative theology. Going beyond traditional approaches, the present study presents a new content-theological index for measuring distortion: the theological image of woman. This approach is based on the premise that a sacred text's view of women is a direct reflection of its theological paradigm regarding concepts such as divine justice and wisdom. Accordingly, the main question of the study is whether the image of women in *the Old Testament* is compatible with the principles of divine justice and the Quranic narrative or does it indicate content distortion? The hypothesis of the study is that the paradigmatic gap between *the Quran* and *the Old Testament* in the three areas of creation, sin, and law (Sharia) is evidence of spiritual distortion in *the Old Testament*. This study compares these three paradigms using a descriptive-analytical method. The findings of the study show that *the Old Testament* depicts a paradigm in which women are ontologically secondary and parasitic to men (creation from a rib); redemptively responsible for original sin; and legislatively a warded and unclean being. In contrast, *the Quran* recognizes a paradigm based on unity of nature (one soul), shared responsibility for error and repentance, and dignity and independent legal capacity for women. This fundamental and irreconcilable contradiction, which is incompatible with theological principles of divine justice and wisdom, is independent evidence of the occurrence of content distortion in *the Old Testament*. This

*Corresponding author
Nazari, H. , Alizadeh, S. and Forohi, N. (2026). The verbal image of women as an indicator of distortion: A comparative analysis of the paradigms of creation, sin, and Sharia in the Quran and the two Testaments. *Comparative Theology*, *17*(4), 17-34.

2322-3421© University of Isfahan
This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

10.22108/coth.2026.147089.2064

research presents a new paradigm for distortion analysis and also emphasizes the need for a critical rereading of Israelite texts.

Keywords: Women in *the Quran*, Women in *the Old Testament*, Spiritual Distortion, Comparative Theology, Divine Justice.

Introduction

The question of the corruption of sacred texts, particularly the Jewish-Christian *Bible*, has always been a central focus in comparative theology. The traditional approach in Islamic studies has generally focused on historical and textual criticism. This study, while drawing on this tradition, proposes a novel approach: using a content-theological index titled the 'theological image of women' for assessing corruption. Its fundamental hypothesis is that a religious text's view of women directly reflects its theological paradigm concerning divine justice, wisdom, and dignity. Therefore, any portrayal depicting women as subordinate, inherently sinful, or lacking independent legal capacity can be an indicator of an internal tension within that text concerning God's attributes and evidence of "spiritual distortion".

Materials and Methods

This research was conducted using a descriptive-analytical method within the framework of comparative *kalām* (theology). Data were extracted from primary sources (*the Qur'an*, *the Old Testament*), classical and contemporary Islamic exegeses, works of Jewish and Christian theologians, as well as feminist studies. The analytical criterion was the 'compatibility of revelatory content with divine justice, wisdom, and dignity', a principle rooted in Shi'i theological tradition. For analysis, three domains of religious anthropology were designated as analytical paradigms:

1. The Paradigm of Creation (ontological dimension)
2. The Paradigm of Sin (soteriological dimension)
3. The Paradigm of Law (legal-social dimension).

Research Findings

The present comparative study reveals profound gaps between the two traditions regarding the verbal image of women as an indicator of distortion, which are summarized as follows:

1) In the Paradigm of Creation, the dominant Biblical tradition (especially in the second Genesis narrative and Pauline-Augustinian theology) tends towards a "parasitic ontology": woman is portrayed as a secondary and dependent creation to man. In contrast, *the Qur'an*, by emphasizing a "single soul" (*nafs wāḥidah*) and the unity of human nature, negates any notion of secondary creation.

2) In the Paradigm of Sin**,** the dominant Biblical narrative presents woman as the primary agent of the Fall; a notion crystallized in the doctrine of "Original Sin". *The Qur'an*, by consistently employing dual grammatical forms, establishes shared responsibility and rejects any priority of blame assigned to women.

3) In the Paradigm of Law (Sharia), the aforementioned foundations manifest in institutionalized regulations such as limitations on women's independent legal capacity, extensive purity laws, and prohibitions on their religious leadership in the Christian tradition. *The Qur'an*, in fundamental contrast, affirms principles of inherent human dignity, women's independent legal personality, economic ownership, and the possibility of women serving as spiritual exemplars.

Discussion of Results and Conclusions

Considering the results of the study, the mentioned gap is not merely an interpretative difference but stems from two distinct logics concerning divine justice and wisdom. It appears that many elements of the woman's image in the Biblical tradition reflect patriarchal cultural structures that have been solidified in the form of religious doctrine. From the perspective of Islamic theology, this process constitutes "spiritual distortion".

The innovation of this research lies in transforming the "question of woman" into a methodological tool for distortion assessment. In this framework, *the Qur'an* appears as a "theological corrective" that presents an image consistent with divine justice and wisdom. The findings of the study also emphasize the necessity for a critical re-reading of Isrā'īliyyāt (Israelite narratives) within Islamic exegesis and for intra-traditional rethinking within Jewish-Christian theology.

الهیات تطبیقی
سال هفدهم، شماره سی و هشتم، ۱۴۰۵
ص۱۷-۳۴
تاریخ وصول: ۱۴۰۴/۸/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۶

مقاله پژوهشی

تصویر کلامی زن به مثابهٔ شاخص تحریف: تحلیل تطبیقی پارادایم‌های آفرینش، گناه و شریعت در قرآن و عهدین

حسین نظری، دانشجوی دکتری کلام اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران
hnazari7112@gmail.com
سعید علیزاده *، استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران
s-alizadeh@tabrizu.ac.ir
ناصر فروهی، دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران
forouhi_naser@yahoo.com

چکیده

مسألهٔ «تحریف متون مقدس»، به ویژه کتاب مقدس (عهدین)، از دیرباز یکی از چالش‌های بنیادین در الهیات تطبیقی بوده است. پژوهش حاضر با فراتررفتن از رویکردهای سنتی، یک شاخص محتوایی-کلامی نوین برای سنجش تحریف ارائه می‌دهد: «تصویر کلامی زن». این رویکرد بر این پیش‌فرض استوار است که نگاه یک متن مقدس به زن بازتابی مستقیم از پارادایم الهیاتی آن در رابطه با مفاهیمی همچون عدالت و حکمت الهی است. بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش آن است که آیا تصویر زن در عهدین با اصول عدالت الهی و روایت قرآنی قابل‌جمع است یا نشان‌دهندهٔ تحریف محتوایی است. فرضیهٔ پژوهش این است که شکاف پارادایمی میان قرآن و عهدین در سه حوزهٔ آفرینش، گناه و شریعت، شاهدی بر تحریف معنوی در عهدین است. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، این سه پارادایم را مقایسه می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد عهدین پارادایمی را ترسیم می‌کنند که در آن، زن به لحاظ هستی‌شناختی، ثانوی و طفیلیِ مرد (خلقت از دنده)؛ به لحاظ رستگاری‌شناختی، مسئول اصلی گناه نخستین، و به لحاظ تشریعی، موجودی تحت قیمومیت و ناپاک است. در مقابل، قرآن پارادایمی مبتنی بر یگانگی در سرشت (نفس واحده)، مسئولیت مشترک در خطا و توبه، کرامت و اهلیت حقوقی مستقل را برای زن به رسمیت می‌شناسد. این تضاد بنیادین و آشتی‌ناپذیر که با اصول کلامیِ عدالت و حکمت الهی ناسازگار است، به مثابهٔ شاهدی مستقل بر وقوع تحریف محتوایی در عهدین عمل می‌کند. این پژوهش الگویی نوین برای تحریف‌سنجی ارائه می‌دهد و بر ضرورت بازخوانی انتقادی اسرائیلیات نیز تأکید می‌ورزد.

واژه‌های کلیدی

زن در قرآن، زن در عهدین، تحریف معنوی، الهیات تطبیقی، عدالت الهی.

---

* مسؤول مکاتبات

نظری، حسین، علیزاده، سعید و فروهی، ناصر . (۱۴۰۵). تصویر کلامی زن به مثابه شاخص تحریف: تحلیل تطبیقی پارادایم‌های آفرینش، گناه و شریعت در قرآن و عهدین، *الهیات تطبیقی*، *۱۷* (۴)، ۱۷-۳۴.

2322-3421© University of Isfahan
This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

10.22108/coth.2026.147089.2064

۱- مقدمه

مسألهٔ «تحریف» متون مقدس، به ویژه کتاب مقدس (عهدین)، از دیرباز یکی از محورهای بنیادین و در عین حال، چالش‌برانگیز در حوزهٔ الهیات تطبیقی و گفت‌وگوی میان‌ادیانی، به ویژه میان اسلام و سنت یهودی-مسیحی، بوده است.

پژوهشگران مسلمان، با استناد به آیات قرآنی (بقره/۷۵؛ نساء/۴۶) و شواهد تاریخی-متنی، رویکردهایی مختلف را برای اثبات وقوع تحریف در عهدین به کار گرفته‌اند (ابن‌حزم، ۱۴۱۶ق، ج. ۶۵/۲-۷۰؛ بلاغی، ۱۴۰۵ق، ج. ۱۲۰/۱-۱۵۰؛ معرفت، ۱۳۸۸، صص. ۲۵-۴۰).

این رویکردها عمدتاً بر نقد تاریخی تدوین متون، بررسی تعارضات درونی، مقایسهٔ نسخ خطی و تحلیل محتوای غیرعقلانی یا ناسازگار با توحید ذاتی متمرکز بوده‌اند. این تلاش‌ها، اگرچه بدنه‌ای غنی از ادبیات انتقادی را شکل داده‌اند، گاه در چارچوب مباحثات متنی پیچیده باقی مانده‌اند و نیازمند ابزارهای تحلیلی مکمل هستند.

پژوهش حاضر با اذعان به اهمیت رویکردهای سنتی، مدعی است می‌توان از مسیری متفاوت و شاید کارآمدتر به مسألهٔ تحریف نگریست: یک روش‌شناسی محتوایی که در آن، یک عنصر الهیاتی خاص به مثابهٔ شاخص یا معیار سنجش اصالت وحیانی متن عمل می‌کند. این مقاله «تصویر کلامی زن» را به عنوان چنین شاخصی معرفی می‌کند و می‌آزماید. فرضیهٔ بنیادین این رویکرد آن است که نحوهٔ نگرش یک متن مقدس به نیمی از بشریت مسأله‌ای فرعی و حاشیه‌ای نیست، بلکه بازتابی مستقیم از پارادایم الهیاتی حاکم بر آن متن در رابطه با مفاهیمی بنیادین همچون عدالت، حکمت، کرامت ذاتی انسان و ماهیت خداوند است. به عبارت دیگر، متنی که تصویری فرودست، تحقیرآمیز یا ذاتاً گناه‌آلود از زن ارائه می‌دهد، نه فقط در یک گزارهٔ خاص، بلکه در شالودهٔ الهیاتی خود با بحران سازگاری با صفات کمالیهٔ الهی روبه‌رو می‌شود. این ناسازگاری درونی خود می‌تواند شاهدی مستقل بر فاصله‌گرفتن متن از منبع اصیل وحی تلقی شود.

برای عملیاتی‌کردن این تحلیل، مفهوم «تصویر کلامی زن» به سه حوزهٔ پارادایمی تفکیک می‌شود که شالودهٔ انسان‌شناسی دینی را تشکیل می‌دهند:

پارادایم آفرینش: این پارادایم به پرسش‌های هستی‌شناختی پاسخ می‌دهد. آیا زن و مرد از یک سرشت واحد و در عرض یکدیگر آفریده شده‌اند (هستی‌شناسی استقلالی) یا وجود زن، ثانوی، فرعی و طفیلیِ وجود مرد است (هستی‌شناسی طفیلی)؟

پارادایم گناه: این پارادایم به نقش زن در داستان هبوط و رستگاری‌شناسی توجه دارد. آیا زن منشأ اصلی گناه و دروازهٔ ورود فساد به جهان است یا در خطا و امکان توبه، مسئولیتی مشترک با مرد دارد؟

پارادایم شریعت: این پارادایم بازتاب دو پارادایم پیشین در حوزهٔ حقوق و تکالیف است. آیا قوانین و احکام دینی کرامت و جایگاه برابر زن را به رسمیت می‌شناسند یا فرودستی هستی‌شناختی و گناه‌انگاری او را در قالب محدودیت‌های حقوقی و اجتماعی نهادینه می‌کنند؟

در الهیات اسلامی، مفهوم «تحریف» عموماً به دو قسم اصلی تقسیم می‌شود: تحریف لفظی و تحریف معنوی. مراد از تحریف لفظی هرگونه تغییر فیزیکی در متن اصلی از طریق کاستن، افزودن یا جابه‌جایی کلمات و عبارات است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۲۳۱/۱؛ ابن‌حزم، ۱۴۱۶ق، ج. ۶۷/۲؛ معرفت، ۱۳۸۸، ص. ۳۵). پژوهش حاضر اما بر قسم دوم، یعنی تحریف معنوی، تمرکز دارد که فرایندی پیچیده‌تر و عمیق‌تر است.

تحریف معنوی که متکلمانی بزرگ همچون علامه طباطبایی از آن به «تحریف در تأویل و تفسیر» یاد کرده‌اند، زمانی رخ می‌دهد که روح، محتوا و پیام اصلی وحی، حتی با حفظ نسبی الفاظ، دگرگون می‌شود و از مقصود الهی فاصله می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۳۶۵/۴).

آیت‌الله خویی نیز با اشاره به این فرایند، استدلال می‌کنند حتی اگر بخش‌هایی از متن اصلی تورات و انجیل باقی مانده باشند، معنای کلی آن از طریق تفاسیر نادرست و از بین رفتن زمینه و قرائن صحیح، مسخ شده است (خویی، ۱۴۰۱ق، صص. ۵۶-۵۱؛ ۱۹۳-۱۹۷).

به بیان آیت‌الله معرفت، این تحریف زمانی رخ می‌دهد که متن مقدس تحت تأثیر «اسرائیلیات و خرافات» و «اهواء و مصالح» بشری قرار می‌گیرد و به‌جای انعکاس حقیقت الهی، بازتاب‌دهندهٔ ارزش‌ها و تعصبات یک جامعهٔ خاص (مانند ساختارهای مردسالارانه) می‌شود (معرفت، ۱۳۸۸، ص. ۴۵).

بنابراین، شاخص اصلی برای تشخیص تحریف معنوی یک معیار کلامی و عقلانی است: سنجش میزان سازگاری محتوای متن با صفات کمالیهٔ الهی و اصول بنیادین عقلی و اخلاقی (محکمات عقلیه). این رویکرد انتقادی که شالودهٔ تحلیلی این پژوهش را تشکیل می‌دهد، سابقه‌ای طولانی در سنت کلامی شیعه دارد و به ویژه توسط متکلمانی همچون علامه بلاغی در نقد عقلانی کتاب مقدس به کار گرفته شده است. ایشان محتوای عهدین را بر اساس سازگاری آن با تصویری از یک خدای عادل، حکیم و منزه ارزیابی می‌کردند (بلاغی، ۱۴۰۵ق، ج. ۲۵/۱).

۱-۱- پیشینهٔ پژوهش

ادبیات پژوهشی دربارهٔ «انسان‌شناسی زن در ادیان ابراهیمی» گسترده و چندوجهی است و می‌توان آن را در چهار رویکرد اصلی طبقه‌بندی کرد:

۱. مطالعات حقوقی و فقهی تطبیقی: بخشی قابل ملاحظه از آثار کلاسیک و معاصر به مقایسهٔ تطبیقی احکام زنان در اسلام، یهودیت و مسیحیت اختصاص یافته است. این آثار موضوع‌هایی همچون ازدواج، طلاق، ارث و نقش اجتماعی زن را بررسی کرده‌اند. پژوهش‌هایی همچون «جایگاه زن در اسلام و یهودیت» (جلیلی، ۱۳۸۸)، «زن در اسلام، یهودیت و مسیحیت» (شریف عبدالعظیم، ۱۳۸۹) و پژوهش‌های جمال بدوی (Badawi, 1995) نمونه‌های برجستهٔ این رویکرد هستند. با وجود ارزش توصیفی این مطالعات، بیشتر آنها در سطح تطبیق قوانین باقی مانده‌اند و کمتر به تحلیل ریشه‌های الهیاتی این تفاوت‌ها ورود کرده‌اند.

۲. الهیات فمینیستی و بازخوانی انتقادی متون مقدس: از نیمهٔ دوم قرن بیستم، جریان «الهیات فمینیستی» در سنت یهودی-مسیحی، با متفکرانی همچون فیلیس تریبل (Trible, 1984)، الیزابت شوسلر فیورنزا (Fiorenza, 1983) و رزماری رادفورد روتر (Ruether, 1983)، با هدف بازخوانی زن‌محور متون مقدس و نقد ساختارهای مردسالارانه شکل گرفت. این آثار با رویکرد «هرمنوتیک رهایی‌بخش»، در پی احیای جایگاه زنان در سنت دینی خود بودند؛ اما هدف اصلی آنها نه اثبات تحریف، بلکه بازتفسیر گفتمان دینی بود.

۳. مطالعات فمینیستی اسلامی و بازتفسیر قرآن: در فضای اسلامی نیز، پژوهشگرانی همچون آمینه ودود (Wadud, 1999)، اسما بارلاس (Barlas, 2002) و فاطمه مرنیسی (Mernissi, 1991)، با تکیه بر برابری‌گرایی هستی‌شناختی قرآن، تفاسیر سنتیِ مردسالارانه را نقد کردند. این رویکرد، ضمن تأکید بر پیام عدالت‌محور قرآن، عمدتاً بر اصلاح درون‌دینی متمرکز بوده و کمتر به مقایسهٔ تطبیقیِ کلامی با هدف تحریف‌سنجی توجه داشته است.

۴. مطالعات تطبیقی الهیاتی در انسان‌شناسی: برخی از پژوهشگران، فارغ از رویکردهای فمینیستی، به تحلیل تطبیقی مبانی انسان‌شناسی در اسلام و مسیحیت توجه داشته‌اند. آثاری از سید حسین نصر (Nasr, 2004) دربارهٔ «قلب اسلام» و مطالعاتی در زمینهٔ «گناه نخستین»، بستری مناسب برای بحث دربارهٔ تفاوت‌های بنیادین انسان‌شناختی فراهم کرده‌اند. با این حال، این پژوهش‌ها نیز به‌ندرت این تفاوت‌ها را به صورت مستقیم به نظریهٔ «تحریف معنوی» پیوند زده‌اند.

۱-۲- وجه تمایز و نوآوری پژوهش حاضر

پژوهش حاضر در نقطهٔ تلاقی این جریان‌ها قرار گرفته است و در عین حال، گامی فراتر می‌نهد. این پژوهش ضمن بهره‌گیری از دستاوردهای انتقادی الهیات فمینیستی در آشکارکردن ساختارهای مردسالارانه در عهدین و با اتکا به انسان‌شناسی توحیدی و برابریمحور قرآن – که در آثار متفکرانی برجسته همچون علامه طباطبایی، شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی تبیین شده است – یک هدف‌گذاری متفاوت را دنبال می‌کند.

نوآوری این پژوهش در آن است که «مسألهٔ زن» را از یک موضوع اخلاقی یا حقوقی، به یک ابزار روش‌شناختی و شاخصی برای سنجش اصالت وحیانی تبدیل می‌کند. در این چارچوب، شکاف پارادایمی میان تصویر زن در قرآن و عهدین به منزلهٔ نشانه‌ای از تفاوت در منطق وحیانی و شاهدی بر وقوع تحریف معنوی تلقی می‌شود؛ رویکردی که در ادبیات پژوهشی پیشین کمتر به آن توجه شده است و می‌تواند افقی جدید در مباحثات کلامی دربارهٔ تحریف متون مقدس بگشاید.

برای دست‌یابی به این هدف و به منظور سامان‌دهی نظام‌مند به این پژوهش، پژوهش حاضر بر اساس اهداف، پرسش و فرضیهٔ زیر سامان یافته است:

اهداف پژوهش:

۱. تبیین و مقایسهٔ پارادایم انسان‌شناسی زن در قرآن و عهدین در سه حوزهٔ هستی‌شناختی، رستگاری‌شناختی و حقوقی.

۲. ارائه و آزمون یک روش‌شناسی کلامی نوین برای سنجش تحریف معنوی متون مقدس با تکیه بر شاخص‌های محتوایی.

۳. تحلیل ریشه‌های الهیاتی تفاوت‌های بنیادین در جایگاه زن در سنت‌های ابراهیمی.

پرسش اصلی:

آیا تصویر زن در عهدین با اصول بنیادین عدالت و حکمت الهی و با روایت توحیدی قرآن سازگار است یا به دلیل ناسازگاری، شاهدی بر وقوع تحریف محتوایی محسوب می‌شود؟

فرضیه:

شکاف پارادایمی و آشتی‌ناپذیر میان قرآن و عهدین در سه حوزهٔ آفرینش، گناه و شریعت، به دلیل ناسازگاری آشکار با صفات کمالیهٔ الهی، نشان‌دهندهٔ وقوع تحریف معنوی در عهدین است.

روش پژوهش توصیفی-تحلیلی با رویکرد کلام تطبیقی است. این روش در دو مرحلهٔ متمایز به کار گرفته شده است:

در مرحلهٔ توصیفی، داده‌ها از طریق مطالعهٔ کتابخانه‌ای و با تمرکز بر متون اصلی قرآن کریم و کتاب مقدس (عهدین)، به همراه تفاسیر کلیدی و آثار الهیاتی مرتبط استخراج شده‌اند. ارجاعات به کتاب مقدس نیز بر اساس ترجمهٔ قدیم (۱۸۹۵م) صورت گرفته است.

در مرحلهٔ تحلیلی که هستهٔ اصلی پژوهش را تشکیل می‌دهد، از یک چارچوب نقد کلامی استفاده می‌شود. ملاک انتخاب سه پارادایم آفرینش، گناه و شریعت، جایگاه محوری آنها در تکوین انسان‌شناسی دینی است. این سه حوزه، به‌ترتیب، سه بُعد بنیادین وجود انسان را نمایندگی می‌کنند: بُعد هستی‌شناختی[1]، بُعد رستگاری‌شناختی[2] و بُعد حقوقی-اجتماعی[3].

معیار سنجش در این چارچوب تحلیلی «اصل سازگاری محتوای وحیانی با صفات کمالیهٔ الهی» است؛ به این معنا که هر

[1] Ontological
[2] Soteriological
[3] Legal-Social

آموزه‌ای که با اصول بنیادین عقلی و نقلی مانند عدالت مطلق، حکمت بالغه و کرامت‌بخشی خداوند در تضاد آشکار باشد، به عنوان نشانه‌ای از رسوخ عناصر بشری و وقوع «تحریف معنوی» تلقی می‌شود. این رویکرد، مقاله را از یک مطالعهٔ تطبیقی صرف، به یک ارزیابی کلامی از اصالت محتوایی متون ارتقا می‌دهد.

در نهایت، بخش نتیجه‌گیری نشان خواهد داد چگونه تضاد عمیق و پارادایمی میان نگاه قرآن و عهدین به زن فرضیهٔ اصلی مقاله مبنی بر استفاده از این شاخص برای اثبات تحریف محتوایی را تأیید می‌کند.

۲- پارادایم آفرینش؛ تقابل هستی‌شناسی طفیلی و هستی‌شناسی استقلالی

روایت آفرینش در متون مقدس سنگ بنای انسان‌شناسی الهیاتی هر دین است. این روایت، بیش از آنکه گزارشی از یک رویداد کیهانی باشد، متنی بنیادین است که مفروضات یک سنت را دربارهٔ سرشت، جایگاه و غایت انسان آشکار می‌کند (LaCocque, 1990, p. 15). از این رو، تحلیل تطبیقی داستان خلقت زن در عهدین و قرآن، نه یک مقایسهٔ جزئی، بلکه کلیدی برای فهم دو پارادایم هستی‌شناختی کاملاً متمایز است: پارادایمی که وجود زن را ثانوی و وابسته تعریف می‌کند و پارادایمی که بر یگانگی در سرشت و استقلال در وجود استوار است.

۲-۱- هستی‌شناسی طفیلی در روایت عهدین: فرعیت در خلقت و تبعیت در ماهیت

کتاب مقدس در سِفر پیدایش، دو روایت متفاوت از آفرینش انسان ارائه می‌دهد. روایت اول (پیدایش ۱: ۲۶-۲۷) که به «منبع کاهنی» منسوب است، از خلقت هم‌زمان مرد و زن سخن می‌گوید. اما روایت دوم (پیدایش ۲: ۱۸-۲۳) که منسوب به «منبع یهوه‌ای» است و تأثیری به‌مراتب بیشتر بر الهیات یهودی-مسیحی گذاشته است، روایتی دومرحله‌ای را ترسیم می‌کند (Friedman, 1987, pp. 245–249). در این روایت، خلقت زن نه بخشی از طرح اولیه، بلکه یک راه‌حل ثانویه برای «تنهایی آدم» است. این روایت، یک «هستی‌شناسی طفیلی» را بنیان می‌گذارد که در آن، وجود و هویت زن به وجود مرد گره می‌خورد و از آن نشئت می‌گیرد. فیلیس تریبل، از الهی‌دانان فمینیست برجسته، این روایت را «متنی وحشتناک» می‌خواند که پایه‌گذار سنت‌های مردسالارانهٔ بعدی شده است (Trible, 1984, p. 72).

این پارادایم در سه سطح قابل تحلیل است:

اول، فرعیت در ارادهٔ الهی: در روایت دوم پیدایش، غایت خلقت زن، خدمت به مرد است. خداوند می‌گوید: «خوب نیست که آدم تنها باشد. پس برایش معاونی موافق وی بسازم» (پیدایش ۲: ۱۸). واژهٔ عبری «עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ»[1] که به «معاون موافق» ترجمه شده، محل بحث‌های تفسیری فراوانی است. اگرچه برخی از مفسران مدرن تلاش کرده‌اند تا با تأکید بر واژهٔ «ezer» (که گاه برای خود خدا نیز به کار رفته است) بار معنایی مثبتی به آن بدهند (Friedman, 1987, pp. 247-249)، سنت تفسیری غالب، چه در یهودیت و چه در مسیحیت، بر جنبهٔ «معاونت» و «ثانوی‌بودن» آن تأکید کرده است. کارل بارت، از بزرگ‌ترین متکلمان قرن بیستم، با صراحت این تقدم و تأخر را به یک اصل الهیاتی تبدیل کرده است و آن را «نظم‌آفرینش» می‌نامد که در آن، مرد جایگاه A و زن جایگاه B را دارد (Barth, 1961, p. 169). این نگاه بعدها در الهیات پولسی به یک اصل تشریعی برای توجیه ریاست مرد و سکوت زن در کلیسا تبدیل می‌شود (اول تیموتائوس ۲: ۱۳-۱۴).

دوم، تبعیت در منشأ وجودی: نماد کلیدی این هستی‌شناسی طفیلی خلقت حوا از «یکی از دنده‌های» آدم است (پیدایش

[1] ezer kenegdo

۲: ۲۲-۲۱). این روایت، زن را به لحاظ وجودی، «از مرد» و «برای مرد» تعریف می‌کند؛ همان تفسیری که پولس رسول به‌صراحت ارائه می‌دهد: «مرد از زن نیست، بلکه زن از مرد است» (اول قرنتیان ۱۱: ۸). این نگاه، چنانکه رزماری رادفورد روتر تحلیل می‌کند، زن را از یک سوژهٔ مستقل به یک ابژهٔ مرتبط با مرد تقلیل می‌دهد و «دوگانه‌انگاری انسان‌شناختی» را نهادینه می‌کند که در آن، مرد نمایندهٔ روح و عقل و زن نمایندهٔ جسم و طبیعت است (Ruether, 1983, pp. 85-87). این برداشت در تفاسیر کلاسیک مسیحی نیز موج می‌زند. آگوستین قدیس، ضمن تأیید اینکه زن نیز به «صورت خدا» آفریده شده، معتقد است این صورت در او به شکلی ثانوی و ناقص‌تر وجود دارد و زن فقط زمانی کامل است که به مرد متصل باشد (Augustine, 1991, De Trinitate, XII.7.10).

سوم، انعکاس در فرهنگ دینی: این پارادایم هستی‌شناختی تأثیری عمیق بر فرهنگ دینی یهودی و مسیحی گذاشته است. دعای روزانهٔ مردان یهودی که از خداوند برای «زن نیافریدن» خود سپاسگزاری می‌کنند (کهن، ۱۳۵۰، ص. ۱۷۸) بازتابی از همین ارزش‌گذاری هستی‌شناختی است. در سنت اسلامی نیز، متأسفانه این نگاه از طریق اسرائیلیات به برخی از متون تفسیری و روایی راه یافته است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج. ۱۸۵/۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج. ۵۲/۱؛ هرری، ۱۴۳۰ق، ج. ۱۵۲/۱۶؛ جاحظ و بو ملحم، ۲۰۰۲م، ج. ۲۹۵/۲). روایت‌هایی که خلقت حوا را از دندهٔ چپ و کج آدم معرفی می‌کنند، عموماً از سوی پژوهشگران شیعه به دلیل تعارض با قرآن و ضعف سندی، مردود شمرده شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱۴۴/۴). علامه طباطبایی این روایت‌ها را به‌صراحت مخالف کتاب خدا و برآمده از تورات معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱۴۲/۱).

۲-۲- هستی‌شناسی استقلالی در روایت قرآن: یگانگی در سرشت و زوجیت در حکمت

در تقابلی آشکار، قرآن کریم پارادایمی را ارائه می‌دهد که بر «هستی‌شناسی استقلالی و برابر» استوار است. در این نگاه، زن و مرد هر دو به صورت مستقیم و مستقل از یک منشأ واحد آفریده شده‌اند و جنسیت عاملی برای برتری ذاتی نیست.

مفهوم قرآنی کلیدی «نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» است (نساء/۱؛ زمر/۶). خداوند می‌فرماید: «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (زمر/۶). اکثریت قاطع مفسران بزرگ، از جمله فخر رازی، زمخشری و علامه طباطبایی، تأکید دارند «من» در اینجا «من بیانیه» یا «نشویه» است، نه «تبعیضیه»؛ یعنی جفت او را از جنس و نوع او آفرید، نه از جزئی از بدن او (رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۴۷۸/۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج. ۴۶۱/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱۳۶/۴).

آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم، با همین رویکرد، تأکید می‌کنند «نفس واحده» همان «گوهر و ذات» انسانیت است که زن و مرد به طور یکسان از آن بهره‌مند هستند و زوجیت ظهور این حقیقت واحد است، نه انشعاب یکی از دیگری (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۲۴۵/۱۷؛ ۱۳۸۶، صص. ۴۳-۴۵). این دقت ادبی-نحوی هرگونه برداشت مبتنی بر خلقت زن از دنده مرد را که برگرفته از اسرائیلیات است، از اساس منتفی می‌کند.

این هستی‌شناسی استقلالی پیامدهای کلامی مهمی دارد:

نفی هرگونه فرعیت و طفیلی‌گری: در گفتمان قرآنی، زوجیت یک اصل بنیادین کیهانی است (وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ - ذاریات/۴۹) و خلقت زن و مرد تجلی این اصل حکیمانه است، نه یک راه‌حل ثانویه. این زوجیت، چنانکه فضل‌الرحمان ملک بیان می‌کند، یک رابطهٔ متقابل و مکمل است، نه یک رابطهٔ سلسله‌مراتبی (Rahman, 1982, p. 31). هدف از این زوجیت «سکونت» و آرامش متقابل است (لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا - روم/۲۱) که در آن، هر دو طرف به یک اندازه فاعل و پذیرا هستند.

برابری در کرامت و فطرت انسانی: قرآن با تأکید بر سرشت واحد، راه را بر هرگونه تبعیض ذاتی می‌بندد. همهٔ انسان‌ها بر

«فطرت الهی» آفریده شده‌اند (روم/۳۰) و دارای کرامت ذاتی یکسانی هستند (اسراء/۷۰). آمنه ودود، پژوهشگر فمینیست مسلمان، استدلال می‌کند قرآن به طور سیستماتیک از زبانی غیرجنسیتی یا فراگیر برای اشاره به انسان استفاده می‌کند تا این برابری هستی‌شناختی را تثبیت کند (Wadud, 1999, pp. 25–28).

استقلال در هویت و کمال: در حالی که پارادایم عهدین زن را «جلال مرد» می‌دانند، قرآن زنان را به عنوان الگوهایی مستقل برای همهٔ مؤمنان معرفی می‌کند. معرفی همسر فرعون و حضرت مریم به عنوان «مثلاً لِّلَّذِينَ آمَنُوا» (تحریم/۱۱-۱۲)، نشان‌دهندهٔ آن است که کمال معنوی و الگوبودن امری فراجنسیتی است و یک زن می‌تواند به‌تنهایی و بدون وابستگی به یک مرد، به بالاترین درجات قرب الهی نائل شود (مطهری، ۱۳۹۰، صص. ۱۱۵-۱۱۷).

۲-۳- تحلیل تطبیقی و دلالت بر تحریف

مقایسهٔ این دو پارادایم شکافی عمیق میان دو جهان‌بینی الهیاتی را آشکار می‌کند. هستی‌شناسی طفیلی عهدین تصویری از خدا ارائه می‌دهد که عدل او در خلقت و حکمت او در تدبیر زیر سؤال می‌رود. این نگاه، همان‌طور که الهی‌دانان فمینیست مسیحی نیز نقد کرده‌اند، بیش از آنکه بازتابی از وحی الهی باشد، «توجیهی الهیاتی برای یک ساختار اجتماعی پدرسالار» است (Fiorenza, 1983, p. 135).

این تضاد آشتی‌ناپذیر فرضیهٔ تحریف محتوایی را به‌شدت تقویت می‌کند. به نظر می‌رسد روایت دوم پیدایش بازتابی از فرهنگ‌های مردسالار باستانی خاور نزدیک است که در آن، زن به عنوان مایملک و موجودی درجه‌دوم نگریسته می‌شد. رسوخ این نگاه فرهنگی به متن مقدس مصداق بارز تحریف معنوی است؛ جایی که کلام الهی با پیش‌فرض‌های بشری آمیخته شده و از عدالت و حکمت ذاتی خود فاصله گرفته است. قرآن، در این زمینه، نه فقط روایتی متفاوت، بلکه یک «اصلاحیهٔ الهیاتی»[1] بر روایت‌های تحریف‌شدهٔ پیشین ارائه می‌دهد.

۳- پارادایم گناه؛ تقابل الگوی «زن به مثابهٔ منشأ فساد» و الگوی «مسئولیت مشترک»

داستان هبوط که در الهیات مسیحی به «سقوط» شهرت دارد، نقطهٔ عطفی در انسان‌شناسی کلامی ادیان ابراهیمی است. این روایت، درک یک سنت دینی از مفاهیمی بنیادین همچون گناه، مسئولیت اخلاقی، اختیار و امکان رستگاری را شکل می‌دهد (Pelikan, 1971, v. 1, p. 285). تحلیل تطبیقی این داستان در عهدین و قرآن، از یک اختلاف روایی ساده فراتر می‌رود و دو پارادایم کاملاً متضاد را در حوزهٔ انسان‌شناسی اخلاقی آشکار می‌کند: در یک سو، الگویی قرار دارد که زن را به عنوان عامل اصلی گناه و دروازهٔ ورود شر به جهان معرفی می‌کند؛ الگویی که پیامدهایی ویرانگر برای جایگاه الهیاتی زن داشته است، و در سوی دیگر، الگویی که بر مسئولیت مشترک و برابر تأکید می‌ورزد.

۳-۱- الگوی «زن به مثابهٔ منشأ فساد» در الهیات عهدین

روایت سِفر پیدایش (باب ۳) زنجیره‌ای از وقایع را به تصویر می‌کشد که در آن، زن (حوا) نقشی محوری و فعال در وقوع «گناه نخستین» ایفا می‌کند. این روایت، الگویی را پایه‌ریزی می‌کند که در آن، زن نه فقط آغازگر خطا، بلکه اغواگر مرد و در نتیجه، مسئول اصلی هبوط بشر است. این الگو، به ویژه در الهیات پولسی و آگوستینی، به یک دکترین مرکزی تبدیل شد

[1] Theological Corrective

(Brown, 1988, pp. 405-407).

اول، زن به عنوان نقطهٔ آسیب‌پذیر و دروازهٔ وسوسه: در روایت پیدایش، مار (که سنت تفسیری یهودی–مسیحی آن را با شیطان یکی می‌داند (مکاشفه ۱۲: ۹)) برای اجرای نقشهٔ خود، زن را هدف قرار می‌دهد. این انتخاب، همان‌طور که مفسران سنتی نیز تأیید کرده‌اند، به دلیل سادگی و ضعف نفسانی زن بوده است (Calvin, 1992, Genesis 3:1). جان کریزوستوم، از پدران بزرگ کلیسای شرقی، حوا را موجودی «ساده‌لوح و ضعیف» توصیف می‌کند که به‌راحتی فریب وسوسه‌های مار مبنی بر خداگونه‌شدن را خورد (Chrysostom, 1986, Homily 16, Sec. 5). این ترتیب روایی زن را به حلقهٔ واسط ضروری میان وسوسهٔ شیطانی و وقوع گناه از سوی مرد تبدیل می‌کند.

دوم، تثبیت زن به عنوان مقصر اصلی: هنگامی که خداوند از آدم بازخواست می‌کند، او با فرافکنی، مسئولیت را به گردن زن می‌اندازد (پیدایش ۳: ۱۲). اما نقطهٔ اوج این الگو در عهد جدید و در کلام پولس رسول است که این برداشت را به یک اصل اعتقادی روشن بدل می‌کند: «آدم فریب نخورد، بلکه زن فریب‌خورده، در تقصیر گرفتار شد» (اول تیموتائوس ۲: ۱۴). این گزاره، به گفتهٔ بسیاری از پژوهشگران، سنگ بنای الهیات مردسالارانه در مسیحیت شد و برای قرن‌ها به عنوان توجیهی برای محروم‌کردن زنان از تعلیم و رهبری در کلیسا به کار رفت (Kroeger & Kroeger, 1992, p. 115).

سوم، دکترین گناه موروثی و ارتباط آن با زن: پیامدهای این گناه، طبق الهیات آگوستینی، نه فقط به آدم و حوا، بلکه به تمام نسل بشر منتقل شد. این دکترین «گناه موروثی»[1] که شالودهٔ الهیات کاتولیک و پروتستان را تشکیل می‌دهد، معتقد است تمام انسان‌ها با طبیعتی گناه‌آلود به دنیا می‌آیند (Augustine, 1991, De Trinitate, I.27). اگرچه این گناه از طریق آدم به نسل بشر منتقل می‌شود، زن به عنوان «مادر همهٔ زندگان» (پیدایش ۳: ۲۰) و آغازگر این تراژدی، همواره به عنوان منشأ این فساد در نظر گرفته شده است. ترتولیان در خطاب به زنان می‌نویسد: «آیا نمی‌دانی که تو یک حوا هستی؟ حکم خدا بر جنس تو در این عصر نیز جاری است: گناه لزوماً باید باقی بماند. تو دروازهٔ شیطان هستی... تو به‌آسانی مردی را که به صورت خدا بود، نابود کردی» (Tertullian, 1885, Book 1, Ch. 1). این نگاه، زن را به طور ذاتی با گناه، وسوسه و شر پیوند می‌زند.

۳-۲- الگوی «مسئولیت مشترک» در گفتمان قرآن

قرآن کریم در سه سوره (بقره، اعراف و طه)، روایتی کاملاً متفاوت ارائه می‌دهد که به طور بنیادین با الگوی عهدین در تضاد است. پارادایم قرآنی بر «مسئولیت مشترک و برابر» استوار است و از هرگونه تقسیم‌بندی جنسیتی در زمینهٔ گناه، وسوسه و مجازات پرهیز می‌کند.

اول، وسوسه و خطای همزمان و برابر: قرآن به طور مداوم و سیستماتیک از ضمایر و افعال تثنیه برای اشاره به آدم و همسرش استفاده می‌کند. این ویژگی زبانی حامل یک پیام الهیاتی عمیق است: شیطان هر دو را به طور همزمان هدف قرار داد و هر دو با هم دچار لغزش شدند. «پس شیطان آن دو را وسوسه کرد (فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ)...» (اعراف/۲۰). «پس آن دو را به لغزش افکند (فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ)...» (بقره/۳۶). «پس آن دو از آن [درخت] خوردند (فَأَكَلَا مِنْهَا)...» (طه/۱۲۱). چنانچه به‌وضوح مشاهده می‌شود، در هیچ یک از این روایت‌ها، کمترین اشاره‌ای به تقدم زن در فریب‌خوردن یا اغوای مرد توسط او وجود ندارد. این نگاه، زن را به عنوان یک «عامل اخلاقی مستقل و مسئول» به رسمیت می‌شناسد (Barlas, 2002, p. 138). فضل‌الرحمان ملک اشاره می‌کند قرآن با این بیان، آگاهانه در حال اصلاح روایتی است که در آن زن مقصر اصلی معرفی شده

[1] Original Sin

بود (Rahman, 1980, p. 21). این تأکید بر مسئولیت مشترک مورد اتفاق تفاسیر معاصر نیز هست؛ چنانکه در *تفسیر نمونه* نیز با اشاره به صیغه‌های تثنیه، بر این نکته تصریح شده است که قرآن هیچ برتری یا نقشی ویژه برای هیچ یک از آن دو در وسوسه‌شدن قائل نیست و هر دو را به طور یکسان مسئول می‌داند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج. ۱۲۰/۶).

دوم، نفی فرافکنی و پذیرش مشترک خطا: در روایت قرآنی، هیچ اثری از فرافکنی آدم و مقصردانستن همسرش نیست. برعکس، هر دو با هم به خطای خود اعتراف و به درگاه خداوند استغفار می‌کنند. دعای مشترک آنان نیز با صیغهٔ تثنیه است: «آن دو گفتند: پروردگارا! ما بر خود ستم کردیم (قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا)...» (اعراف/۲۳). این پذیرش مشترک مسئولیت تصویری از یک رابطهٔ بالغانه و مبتنی بر مشارکت اخلاقی را به نمایش می‌گذارد. محمد اقبال لاهوری این داستان را نه یک «سقوط»، بلکه «اولین گام انسان در مسیر خودآگاهی و اختیار» می‌داند که در آن، زن و مرد به طور برابر شریک بودند (Iqbal, 1934, p. 85).

سوم، توبه و نفی گناه موروثی: قرآن، برخلاف الهیات آگوستینی، به‌صراحت ایدهٔ «گناه موروثی» را رد می‌کند. اصل قرآنی «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (هیچ گناه‌کاری بار گناه دیگری را بر دوش نمی‌کشد – انعام/۱۶۴) یکی از اصول بنیادین عدالت کیفری در اسلام است (Hallaq, 2009, p. 112). گناه آدم و همسرش یک خطای شخصی بود که با توبه بخشیده شد (فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ – بقره/۳۷). این توبه راه را برای شروعی دوباره به عنوان خلیفهٔ الهی بر روی زمین هموار کرد. مفسران تأکید می‌کنند هبوط به زمین، نه یک مجازات صرف، بلکه بخشی از طرح حکیمانهٔ الهی برای شکوفایی استعدادهای بشر بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج. ۴۵/۱؛ مطهری، ۱۳۹۰، ص. ۱۴۰).

۳-۳- تحلیل تطبیقی و دلالت بر تحریف

شکاف میان این دو الگو یک اختلاف کلامی بنیادین را به نمایش می‌گذارد. الگوی «زن به مثابهٔ منشأ فساد» در عهدین تصویری از عدالت الهی ارائه می‌دهد که به‌شدت قابل‌نقد است: چرا موجودی که ضعیف‌تر معرفی شده است، باید مسئولیت بیشتری داشته باشد؟ و چرا گناه یک فرد باید به تمام نسل‌های آینده تسری یابد؟ این پارادایم یک «بدبینی الهیاتی»[1] را نسبت به ماهیت زن نهادینه کرده و توجیه‌گر قرن‌ها نگرش منفی و محدودیت علیه زنان در سنت غربی بوده است (Ruether, 1983, p. 166).

در مقابل، الگوی «مسئولیت مشترک» در قرآن تصویری از خداوندِ عادل، حکیم و رحیم را به نمایش می‌گذارد. این الگو با اصول عقلیِ عدالت فردی و مسئولیت شخصی کاملاً سازگار است. این تضاد آشتی‌ناپذیر فرضیهٔ «تحریف محتوایی» را تقویت می‌کند. به نظر می‌رسد روایت عهدین بازتابی از «یک اسطوره‌شناسی گناه»[2] است که در آن، برای تبیین حضور شر در جهان، نیاز به یافتن یک قربانی گناه احساس می‌شده است و این نقش، به سبب ساختارهای اجتماعی مردسالار، به نخستین زن واگذار شده است. به این ترتیب، زن در مقام قربانی نمادین گناه بشر، هم مظهر شر و هم عامل سقوط تلقی شده است.

ورود این الگوی اسطوره‌ای به متن مقدس آن را از ساحت وحی خالص و عدالت‌محور به روایتی انسان‌محور و فرهنگ‌زده تبدیل کرده است که در آن، برابری انسان‌ها در مسئولیت اخلاقی از میان می‌رود. این دگرگونی معنایی زمینه‌ساز شکل‌گیری پارادایم شریعت است؛ جایی که همان نگرش اسطوره‌ای نسبت به زن در قالب احکام و قوانین دینی نهادینه می‌شود.

۴- پارادایم شریعت؛ تجلی پارادایم‌های الهیاتی در حقوق و احکام

[1] Theological Pessimism
[2] Mythology of Sin

شریعت یا قانون دینی صرفاً مجموعه‌ای از قواعد خشک و انتزاعی نیست، بلکه تجلی عملی و انضمامیِ جهان‌بینی الهیاتی یک سنت دینی است. به بیان دیگر، شریعت، انسان‌شناسی کلامی را به زبان حقوق، تکالیف و آیین‌ها ترجمه می‌کند (Hallaq, 2005, p. 18)؛ بنابراین، اگر پارادایم‌های آفرینش و گناه شالوده‌های نظری نگاه یک دین به زن را تشکیل می‌دهند، این پارادایم شریعت است که جایگاه واقعی و عملی او را در خانواده، جامعه و حیات عبادی مشخص می‌کند. تحلیل تطبیقی احکام مربوط به زنان در عهدین و قرآن نشان می‌دهد چگونه «هستی‌شناسی طفیلی» و الگوی «زن گناهکار» در شریعت یهودی–مسیحی نهادینه شده و در مقابل، چگونه «هستی‌شناسی استقلالی» و الگوی «مسئولیت مشترک» در اصول کلی شریعت قرآنی بازتاب یافته است.

۴-۱- شریعت در عهدین: نهادینه‌سازی فرودستی و ناپاکی

قوانین و احکام مندرج در تورات و تفاسیر بعدی آن در سنت مسیحی صرفاً قواعدی پراکنده نیستند، بلکه تجلی عملی و حقوقی همان پارادایم‌های هستی‌شناختی و اخلاقی پیشین هستند. در این شریعت، زن به عنوان موجودی تحت قیمومیت، فاقد استقلال کامل حقوقی، و به لحاظ آیینی، ذاتاً مرتبط با ناپاکی به تصویر کشیده می‌شود.

اول، زن به مثابهٔ ملک: در بسیاری از قوانین عهد عتیق، زن نه به عنوان یک شخصیت حقوقی مستقل، بلکه در کنار سایر دارایی‌های مرد طبقه‌بندی می‌شود. این نگاه در دهمین فرمان از «ده فرمان» به اوج خود می‌رسد؛ جایی که به مرد هشدار داده می‌شود به «زن همسایه‌اش» طمع نکند، درست در کنار «غلامش»، «کنیزش»، «گاوش» و «الاغش» (خروج ۲۰: ۱۷). همان‌طور که جودیت پلاسکو اشاره می‌کند، این هم‌ردیفی تصادفی نیست، بلکه نشان‌دهندهٔ ساختار پدرسالارانه‌ای است که در آن، زن بخشی از اموال تحت تملک مرد محسوب می‌شود (Plaskow, 1991, p. 27).

این عدم استقلال در قوانین نذر نیز تأیید می‌شود؛ جایی که پدر یا شوهر این اختیار الهی را دارند که نذر یک زن را باطل کنند (اعداد ۳۰: ۳–۸). چنین قوانینی که اهلیت دینی و حقوقی زن را به تأیید یک مرد منوط می‌کنند، بازتابی مستقیم از همان «هستی‌شناسی طفیلی» هستند و با اصل عدالت الهی که مستلزم کرامت و اختیار برابر برای همهٔ انسان‌هاست، در تعارض آشکار قرار دارند.

یکی از نمونه‌های بارز این پارادایم قانونی در شریعت تورات است که به‌صراحت به پدر اجازه می‌دهد تا دختر خود را به عنوان کنیز بفروشد و قواعدی را برای این معامله وضع می‌کند (خروج ۲۱: ۷–۱۱). این حکم صرفاً یک قاعده حقوقی نیست، بلکه تجلی انضمامی همان «هستی‌شناسی طفیلی» است که در داستان آفرینش بنیان نهاده شد. در اینجا، زن نه به عنوان یک سوژهٔ مستقل، بلکه به عنوان ملکِ پدر در نظر گرفته می‌شود که قابل معامله است. تقدیس چنین عرفی و بالابردن آن به سطح «قانون الهی» نمونهٔ بارز رسوخ فرهنگ مردسالار بشری به متن مقدس است. این امر با اصل کرامت ذاتی انسان که از لوازم عدالت و حکمت الهی است، در تضاد آشکار قرار دارد و به مثابهٔ شاهدی بر وقوع تحریف معنوی عمل می‌کند.

دوم، قوانین ناپاکی آیینی: نمود دیگر این پارادایم در قوانین ناپاکی آیینی در سِفر لاویان تجلی می‌یابد که در آن، کارکردهای بیولوژیک و حیات‌بخش بدن زن، به صورت الهیاتی، به عنوان منبعی برای نجاست و طرد موقت از ساحت قدس معرفی می‌شوند. قاعدگی، زن، او و هر آنچه را که با آن در تماس است، به مدت هفت روز نجس می‌کند (لاویان ۱۵: ۱۹–۲۴). این قانون‌گذاری صرفاً یک قاعدهٔ بهداشتی نیست، بلکه پیوندی نمادین میان بدن زن و مفاهیم آلودگی و نقص برقرار می‌کند؛ گویی بازتابی از همان «پارادایم گناه» است که در آن، زن دروازهٔ ورود فساد به جهان بود.

این ارزش‌گذاری منفی در قوانین پس از زایمان به اوج خود می‌رسد: مادر پس از تولد پسر، چهل روز و پس از تولد

دختر، هشتاد روز – یعنی دوبرابر – نجس محسوب می‌شود (لاویان ۱۲: ۲–۵). این تفاوت دوبرابری از نظر الهیاتی دفاع‌ناپذیر است، مگر آنکه بپذیریم جنس مؤنث خود حامل درجه‌ای مضاعف از ناپاکی و فاصله از امر قدسی تلقی می‌شود. چنین حکمی نه فقط با عدالت الهی در تضاد است (چرا جنسیت یک نوزاد باید بر وضعیت آیینی مادرش تأثیر بگذارد؟)، بلکه به شکلی آشکار، بازتاب‌دهندهٔ تابوهای فرهنگی و اضطراب‌های مردسالارانه در رابطه با بدن زن است. تقدیس این تابوها در قالب شریعت الهی نمونه‌ای قدرتمند از تحریف معنوی است که در آن، پیش‌داوری‌های بشری به‌جای حکمت وحیانی نشسته است.

در نهایت، این پارادایم فرودستی در الهیات پولسیِ عهد جدید به اوج خود می‌رسد و از حوزهٔ قوانین آیینی به ساختار قدرت در کلیسا تسری می‌یابد. پولس رسول، با استنادی صریح و مستقیم به دو پارادایم پیشین، یک اصل تشریعی بنیادین را وضع می‌کند: او با یادآوری تقدم آدم در آفرینش و نقش اصلی حوا در گناه نخستین، زنان را از تعلیم‌دادن و داشتن هرگونه اقتداری بر مردان در کلیسا منع می‌کند و آنان را به «سکوت» و «اطاعت» مطلق فرامی‌خواند (اول تیموتائوس ۲: ۱۱–۱۴). این دستور صرفاً یک توصیهٔ انضباطی نیست، بلکه یک نتیجه‌گیری الهیاتی مستقیم از پارادایم‌های آفرینش و گناه است؛ گویی زن به دلیل سرشت ثانوی و گناه ازلی‌اش، شایستگی رهبری و انتقال معرفت دینی را برای همیشه از دست داده است.

این نگاه در جایی دیگر نیز تکرار می‌شود: «زنان در کلیساها خاموش باشند... چنانکه تورات نیز می‌گوید» (اول قرنتیان ۱۴: ۳۴). این دستورات که به گفتهٔ الهی‌دان فمینیست، الیزابت شوسلر فیورنزا، نه بازتابی از پیام اصلی و رهایی‌بخش عیسی، بلکه تلاشی برای «باز–پدرسالارانه‌کردن» جوامع مسیحی اولیه در مواجهه با فرهنگ رومی بود (Fiorenza, 1983, p. 266)، برای قرن‌ها به عنوان مبنای الهیاتی برای محرومیت زنان از مناصب کلیسایی به کار رفته است. این فرایند که در آن، یک ساختار قدرت بشری (مردسالاری) با استناد به یک تفسیر خاص از داستان‌های مقدس به یک قانون ابدی الهی تبدیل می‌شود، نمونه‌ای آشکار از تحریف معنوی است؛ جایی که منطق عدالت و کرامت ذاتی انسان فدای حفظ یک نظم اجتماعی خاص می‌شود.

۴-۲- شریعت در قرآن: اصول کرامت، عدالت و مشارکت

قرآن کریم، اگرچه در یک بستر اجتماعی مردسالار نازل شد، اصول و چارچوب‌های کلی حقوقی‌ای را بنیان نهاد که در تقابلی آشکار با پارادایم فرودستی حاکم بر عهدین قرار می‌گیرند. شریعت قرآنی بر اصولی بنیادین همچون کرامت ذاتی انسان، عدالت و اهلیت قانونی مستقل برای زنان استوار است.

اول، اهلیت قانونی و استقلال اقتصادی کامل: قرآن زن را به عنوان یک شخصیت حقوقی کاملاً مستقل به رسمیت می‌شناسد. او اهلیت تملک، ارث‌بردن، تجارت و انعقاد قرارداد را به طور مستقل از پدر یا شوهرش داراست. آیهٔ (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ) (برای مردان از آنچه به دست آورده‌اند بهره‌ای است و برای زنان [نیز] از آنچه به دست آورده‌اند بهره‌ای است – نساء/۳۲)، به‌صراحت بر این استقلال اقتصادی تأکید می‌کند. این اصل در زمان نزول قرآن که در بسیاری از تمدن‌ها (از جمله امپراتوری روم و ایران) زنان فاقد چنین اهلیتی بودند، یک انقلاب حقوقی محسوب می‌شد (Nasr, 2004, p. 125). حق ارث زنان، اگرچه در مقایسه با مردان در برخی از موارد متفاوت است (که با توجه به مسئولیت‌های مالی مرد در خانواده توجیه شده است)، خودِ اصل به رسمیت شناختن زن به عنوان وارث در تضاد با سنت‌های جاهلی و بسیاری از قوانین آن زمان بود (Sonbol, 1996, pp. 31–33).

دوم، بازتعریف مفهوم طهارت و مشارکت عبادی: قرآن نگاه به کارکردهای طبیعی بدن زن را به طور کامل دگرگون کرد.

مفهوم «ناپاکی» ذاتی مرتبط با قاعدگی که در تورات وجود داشت، در قرآن جای خود را به یک محدودیت عبادی خاص (ترک نماز و روزه) می‌دهد که نه به دلیل نجس‌بودن زن، بلکه به عنوان تخفیف و رخصتی در ایام سختی تلقی می‌شود (Mernissi, 1991, p. 88). زنان در اسلام از حضور در مساجد، مشارکت در اجتماعات دینی و انجام حج منع نشده‌اند. تاریخ اسلام مملو از زنانی است که در حیات علمی و معنوی جامعه، از جمله روایت حدیث و تدریس، نقش فعال داشته‌اند؛ امری که دکتر محمد اکرم ندوی در پژوهش گستردهٔ خود بر روی زندگی بیش از هشت هزار محدثه، آن را به عنوان تز اصلی خود اثبات کرده است (Nadwi, 2007, pp. 1–10). این مشارکت فعال بازتابی از همان هستی‌شناسی استقلالی و برابری در قابلیت رشد معنوی است.

سوم، کرامت و حقوق متقابل در خانواده: قرآن رابطهٔ زناشویی را نه بر اساس سلطه (حکمرانی مرد بر زن در پیدایش ۳: ۱۶)، بلکه بر پایهٔ «مودت و رحمت» (مَوَدَّةً وَرَحْمَةً – روم/۲۱) و «لباس»بودن برای یکدیگر (هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ – بقره/۱۸۷) تعریف می‌کند که نمادی از حفاظت، نزدیکی و پوشاندن عیوب متقابل است. اگرچه آیهٔ «قوامیت» مردان بر زنان (نساء/۳۴) محل بحث‌های فراوان بوده، بررسی دقیق تفاسیر کلاسیک و معاصر نشان می‌دهد این مفهوم به معنای استبداد یا برتری ذاتی نیست. مفسران بزرگ کلاسیک همچون شیخ طوسی در *التبیان* و طبرسی در *مجمع‌البیان*، قوامیت را به معنای «قیام به امر» و «تدبیر و اصلاح» امور خانواده دانسته‌اند که علت آن، توانایی مدیریتی و تکلیفِ تأمین مالی (انفاق) است؛ بنابراین، این جایگاه یک «مسئولیت اجرایی» است، نه یک امتیاز وجودی برای سلطه‌گری (طوسی، بی‌تا، ج. ۱۸۹/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۶۸/۳).

این نگاه در تفاسیر معاصر نیز بازتولید شده است؛ چنانکه *تفسیر نمونه* «قوامیت» را به معنای «سرپرستی و مدیریت» برای حفظ نظام خانواده تفسیر می‌کند و آن را یک وظیفه و بار سنگین برای مرد می‌داند که به‌هیچ‌وجه به معنای حق تحکم نیست (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج. ۳۷۰/۳). برخی از نواندیشان مسلمان نیز با تأکید بر بستر اجتماعی، آن را مسئولیتی کارکردی در چارچوب ساختارهای اقتصادی زمانه دانسته‌اند که با تغییر شرایط (مانند مشارکت اقتصادی زنان) می‌تواند بازتفسیر شود (Abu-Lughod, 1998, p. 250). حتی در رابطه با مسألهٔ «ضرب» در همین آیه، فقیهان و مفسران آن را با قیودی سخت‌گیرانه (مانند عدم ایجاد جراحت و کبودی) محدود کرده‌اند و مهم‌تر آنکه، سیرهٔ قطعی پیامبر اسلام (ص) به عنوان مفسر عملی قرآن، نشان می‌دهد ایشان هرگز زنی را مورد ضرب قرار ندادند (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج. ۲۰۴/۸).

۴-۳- تحلیل تطبیقی و دلالت بر تحریف

مقایسهٔ این دو پارادایم شریعت نشان می‌دهد قوانین موجود در عهدین ترجمان حقوقی و عملیِ همان «هستی‌شناسی طفیلی» و «الگوی زن گناهکار» هستند. زن به عنوان ملِک، موجودی ناپاک و فردی که باید در سکوت باشد، بازتابی از همان موجود درجه‌دومی است که فرع بر مرد آفریده شده و مسئول هبوط بشر است. این قوانین با اصول بنیادین عدالت (چرا زن باید اهلیت قانونی ناقص داشته باشد؟) و کرامت ذاتی انسان (چرا باید بدن او منشأ ناپاکی تلقی شود؟) در تضاد هستند.

این تضاد فرضیهٔ تحریف محتوایی را از زاویه‌ای دیگر تقویت می‌کند. به نظر می‌رسد بخشی بزرگ از شریعت عهد عتیق، نه بازتابی از وحی خالص، بلکه تدوین و تقدیس قوانین عرفی و سنت‌های پدرسالارانهٔ جوامع باستانی خاور نزدیک است. ورود این قوانین بشری به متن مقدس و ارائهٔ آنها به عنوان حکم ابدی الهی، مصداق بارز تحریف معنوی است. قرآن، با ارائهٔ اصولی همچون استقلال اقتصادی، کرامت متقابل و بازتعریف طهارت، نه فقط این قوانین را نسخ می‌کند، بلکه یک «پارادایم حقوقی» جدید و عادلانه‌تر را بنیان می‌نهد که با جهان‌بینی توحیدی و اصول عدالت الهی سازگارتر است.

۵- نتیجه

این پژوهش با هدف ارائه و آزمون یک روش‌شناسی نوین در نقد کلامی متون مقدس، «تصویر کلامی زن» را به مثابهٔ یک شاخص مستقل برای سنجش تحریف محتوایی به کار گرفت. فرضیهٔ محوری این بود که تضاد بنیادین و آشتی‌ناپذیر در انسان‌شناسی الهیاتی زن میان قرآن و عهدین می‌تواند شاهدی بر فاصله‌گرفتن متون عهدین از منبع اصیل وحی و تأثیرپذیری آن از فرهنگ‌های بشری باشد. یافته‌های حاصل از تحلیل تطبیقی سه پارادایم کلیدیِ آفرینش، گناه و شریعت، این فرضیه را به طور قاطع تأیید می‌کند.

تحلیل یافته‌ها: شکاف پارادایمی در انسان‌شناسی زن

تحلیل‌ها نشان داد تفاوت میان قرآن و عهدین در مسئلهٔ زن، یک اختلاف جزئی یا قابل تأویل نیست، بلکه یک شکاف پارادایمی عمیق در شالوده‌های الهیاتی است:

در پارادایم آفرینش، عهدین یک «هستی‌شناسی طفیلی» را بنیان می‌نهند که در آن، زن به لحاظ وجودی، فرع بر مرد، ثانوی در خلقت و ابزاری برای برطرف‌کردن نیاز اوست. در مقابل، قرآن با تأکید بر «نفس واحده»، یک «هستی‌شناسی استقلالی و برابر» را معرفی می‌کند که در آن، زن و مرد هر دو از یک گوهر واحد و اصیل آفریده شده‌اند.

در پارادایم گناه، الهیات عهدین الگوی «زن به مثابهٔ منشأ فساد» را ترویج می‌کند. در این الگو، زن دروازهٔ ورود گناه به جهان، عامل اصلی هبوط بشر و ذاتاً مستعد فریب است. در تقابلی آشکار، قرآن الگوی «مسئولیت مشترک» را ارائه می‌دهد که در آن، زن و مرد به عنوان دو عامل اخلاقی مستقل، به طور برابر در معرض وسوسه، خطا و امکان توبه قرار دارند.

در پارادایم شریعت، این دو جهان‌بینی متضاد به زبان حقوق و احکام ترجمه می‌شوند. شریعت عهدین با قوانینی همچون مالکیت مرد بر زن، ناپاکی آیینی و لزوم سکوت و تبعیت، فرودستی هستی‌شناختی و گناه‌انگاری زن را نهادینه می‌کند. در مقابل، اصول کلی شریعت قرآنی با تأکید بر اهلیت قانونی کامل، استقلال اقتصادی، کرامت متقابل و بازتعریف طهارت، بازتابی از همان پارادایم استقلالی و عادلانه است.

استدلال نهایی: تضاد با صفات الهی به‌مثابه شاهد تحریف

این شکاف پارادایمی پیامدهای کلامی تعیین‌کننده‌ای دارد. پارادایم حاکم بر عهدین تصویری از خداوند ارائه می‌دهد که با صفات بنیادین او که مورد اتفاق عقل و ادیان ابراهیمی است، در تضاد قرار می‌گیرد:

تضاد با عدالت الهی: چگونه می‌توان پذیرفت که خدای عادل نیمی از مخلوقات خود را ذاتاً در جایگاهی فرودست‌تر بیافریند، بار گناه نخستین را به طور نامتناسب بر دوش آنان نهد و حقوقی ناقص برایشان وضع کند؟ این نگاه، اصل بنیادین عدالت را مخدوش می‌کند.

تضاد با حکمت الهی: آیا حکیمانه است که خداوند موجودی ذاتاً ضعیف‌تر را در برابر وسوسه قرار دهد و سرنوشت کل بشریت را به تصمیم او گره بزند؟ این روایت، بیش از آنکه نشان‌دهندهٔ حکمت الهی باشد، تصویری از یک طرح ناقص یا یک آزمایش غیرمنصفانه را به ذهن متبادر می‌کند.

تضاد با رحمت و کرامت‌بخشی الهی: خدایی که بدن طبیعی مخلوق خود را منشأ ناپاکی می‌داند و او را به دلیل یک خطا، به سلطهٔ ابدی دیگری محکوم می‌کند، با تصویر خدای رحیم و کرامت‌بخشی که در بطن پیام توحیدی قرار دارد، فاصلهٔ بسیار دارد.

این ناسازگاری درونی میان تصویر زن در عهدین و اصول مسلم کلامی قوی‌ترین شاهد بر این است که این تصویر، نه از

منبع وحیانی اصیل، بلکه از رسوب فرهنگ‌های مردسالار و اسطوره‌های باستانی در متن مقدس نشئت گرفته است. این فرایند که در آن کلام الهی با پیش‌فرض‌ها و ارزش‌های بشری آمیخته شده، مصداق دقیق تحریف محتوایی (معنوی) است.

نوآوری و چشم‌انداز آینده

دستاورد اصلی این پژوهش ارائه و آزمون یک «روش‌شناسی تحلیلی-کلامی» برای نقد متون مقدس است. این رویکرد نشان داد می‌توان با تمرکز بر یک «شاخص» محتوایی مانند «تصویر زن»، به نتایجی جالب توجه در بحث پیچیدهٔ تحریف دست یافت. این روش می‌تواند به عنوان یک ابزار مکمل در کنار روش‌های تاریخی و نقد متنی به کار گرفته شود و افق‌هایی جدید را در الهیات تطبیقی بگشاید.

همچنین، این پژوهش ضمن برجسته‌کردن تضاد پارادایمی میان قرآن و عهدین، ضرورت یک نقد درون‌دینی و بازخوانی انتقادی از بخشی از میراث تفسیری اسلامی را نیز بیش از پیش آشکار می‌کند. راه‌یافتن برخی از روایت‌های ضعیف و فاقد اصالت، موسوم به «اسرائیلیات»، به کتب تفسیری و حدیثی مسلمانان، متأسفانه سبب شده است تا تصویری از زن، به ویژه در داستان آفرینش (مانند خلقت حوا از دندهٔ آدم) و ماجرای هبوط، در بخش‌هایی از سنت اسلامی به روایت عهدین نزدیک شود. این امر نشان می‌دهد با وجود صراحت و استواری منطق قرآنی، تأثیر فرهنگی و روایی متون تحریف‌شدهٔ پیشین گاه حتی بر ذهنیت برخی از مفسران و محدثان مسلمان نیز سایه افکنده است؛ بنابراین، این پژوهش صرفاً یک نقد برون‌دینی نیست، بلکه دعوتی است به یک پالایش کلامی و هرمنوتیکی مستمر در درون سنت اسلامی. وظیفهٔ معرفتی عالمان مسلمان آن است که با عرضهٔ دائمی روایات و تفاسیر به محکمات قرآن و اصول قطعی عقلی، میراث اسلامی را از این آموزه‌های ناسازگار پیراسته کنند که با روح عدالت‌محور و کرامت‌بخش وحی قرآنی در تضاد هستند.

برای پژوهش‌های آینده، پیشنهاد می‌شود این روش‌شناسی بر روی شاخص‌های محتوایی دیگر نیز آزموده شود. تحلیل تطبیقی مفاهیمی همچون «تصویر انبیاء»، «ماهیت جنگ و خشونت» یا «مفهوم قوم برگزیده» می‌تواند به تعمیق فهم ما از فرایند تحریف و تمایز میان کلام الهی و برداشت‌های بشری کمک شایانی کند.

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس.

ابن حزم، علی بن احمد (۱۴۱۶ق). *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل* (محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره، محققان). دار الجیل.

ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۰ق) *طبقات الکبری* (عطاء محمد عبدالقادر، محقق). دارالکتب العلمیه.

بلاغی، محمدجواد (۱۴۰۵ق). *الهدی الی دین المصطفی*. مؤسسهٔ البعثهٔ.

جاحظ، عمرو بن بحر، و بو ملحم، علی (۲۰۰۲م). *رسائل الجاحظ: الرسائل السیاسیهٔ*. دار و مکتبهٔ الهلال.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *زن در آینهٔ جمال و جلال*. نشر اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*. نشر اسراء.

جلیلی، محمدرضا (۱۳۸۸). *جایگاه زن در اسلام و یهودیت*. انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۱ق). *البیان فی تفسیر القرآن*. دار الزهراء.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*. دار احیاء التراث العربی.
زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. دار الکتاب العربی.
سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالماثور*. کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.
شریف عبدالعظیم، محمد (۱۳۸۹). *زن در اسلام، یهودیت و مسیحیت* (علی گلجان، مترجم). مرکز نشر هاجر.
طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. مؤسسهٔ الأعلمی للمطبوعات.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. ناصر خسرو.
طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. دار المعرفه.
طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. دار إحیاء التراث العربی.
کهن، آبراهام (۱۳۵۰). *گنجینه‌ای از تلمود* (امیر فریدون گرگانی، مترجم). اساطیر.
معرفت، محمدهادی (۱۳۸۸). *شبهات وردود حول القران الکریم*. مؤسسهٔ فرهنگی تمهید.
مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. دار الکتب الإسلامیهٔ.
مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). *نظام حقوق زن در اسلام*. انتشارات صدرا.
هرری، محمد امین بن عبدالله (۱۴۳۰ق). *شرح صحیح مسلم المسمی الکوکب الوهاج و الروض البهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج* (هاشم محمد علی مهدی، محقق). دار المنهاج.

References

The Holy Qur'an.
Bible.
Abu-Lughod, L. (Ed.). (1998). *Remaking women: Feminism and modernity in the Middle East*. Princeton University Press.
Augustine. (1991). *On the trinity (De Trinitate)* (E. Hill, Trans.). New City Press.
Badawi, J. A. (1995). *Gender equity in Islam: Basic principles*. American Trust Publications.
Balaghi, M. J. (1984). *Al-Huda ila din al-Mustafa.* Muassasat al-Bathah. [In Arabic]
Barlas, A. (2002). *"Believing women" in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press.
Barth, K. (1961). *Church dogmatics: Vol. III/4. The doctrine of creation* .T&T Clark.
Brown, P. (1988). *The body and society: Men, women, and sexual renunciation in early Christianity*. Columbia University Press.
Calvin, J. (1992). *Commentaries on the first book of Moses called Genesis*. Baker Book House.
Chrysostom, J. (1986). *Homilies on Genesis*. Catholic University of America Press.
Cohen, A. (1971). *A treasury of the Talmud* (A. F. Gorgani, Trans.). Asatir. [In Persian]
Fiorenza, E. S. (1983). *In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins*. Crossroad.
Friedman, R. E. (1987). *Who wrote the Bible?*. Harper & Row.
Hallaq, W. B. (2005). *The origins and evolution of Islamic law*. Cambridge University Press.
Hallaq, W. B. (2009). *An introduction to Islamic law*. Cambridge University Press.
Harari, M. A. b. A. (2008). *Sharh Sahih Muslim al-musamma al-Kawkab al-wahhaj wa-al-rawd al-bahhaj fi sharh Sahih Muslim ibn al-Hajjaj* (H. M. A. Hashemi, Ed.). Dar al-Minhaj. [In Arabic]
Ibn Hazm, A. b. A. (1995). *Al-Fisal fi al-milal wa-al-ahwa wa-al-nihal* (M. I. Nasr & A. R. Umayrah, Eds.). Dar al-Jil. [In Arabic]
Ibn Sa'd, M. b. S. (1990). *Al-Tabaqat al-kubra* (A. M. Abd al-Qadir, Ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
Iqbal, M. (1934). *The reconstruction of religious thought in Islam*. Oxford University Press.
Jahiz, A. b. B., & Bu Mulhim, A. (2002). *Rasail al-Jahiz: al-Rasail al-siyasiyyah.* Dar wa Maktabat al-

Hilal. [In Arabic]
Jalili, M. R. (2009). *The status of women in Islam and Judaism.* Entesharat-e Daneshgah-e Adyan va Madhaheb. [In Persian]
Javadi Amuli, A. (2007). *Woman in the mirror of beauty and majesty*. Nashr-e Esra. [In Persian]
Javadi Amuli, A. (2010). *Tasnim: A commentary on the Holy Qur'an*. Nashr-e Esra. [In Persian]
Khu'i, S. A. Q. (1980). *Al-Bayan fi tafsir al-Qur'an*. Dar al-Zahra. [In Arabic]
Kroeger, C. C., & Kroeger, R. C. (1992). *I suffer not a woman: Rethinking 1 Timothy 2:11-15 in light of ancient evidence*. Baker Book House.
LaCocque, A. (1990). *The feminine unconventional: Four subversive figures in Israel's tradition*. Fortress Press.
Makarem Shirazi, N., et al. (1995*). Tafsir-e Nemuneh.* Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
Ma'rifat, M. H. (2009). *Shubuhat wa rudud hawl al-Qur'an al-Karim*. Mu'asseseh-ye Farhangi-ye Tamhid. [In Persian]
Mernissi, F. (1991). *The veil and the male elite: A feminist interpretation of women's rights in Islam* (M. J. Lakeland, Trans.). Perseus Books.
Motahhari, M. (2011). *The system of women's rights in Islam.* Entesharat-e Sadra. [In Persian]
Nadwi, M. A. (2007). *Al-Muhaddithat: The women scholars in Islam*. Interface Publications.
Nasr, S. H. (2004). *The heart of Islam: Enduring values for humanity*. HarperSanFrancisco.
Pelikan, J. (1971). *The Christian tradition: A history of the development of doctrine* (Vol. 1). University of Chicago Press.
Plaskow, J. (1991). *Standing again at Sinai: Judaism from a feminist perspective*. HarperSanFrancisco
Rahman, F. (1980). *Major themes of the Qur'an*. Bibliotheca Islamica.
Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. University of Chicago Press.
Razi, F. D. M. b. U. (1999). *Mafatih al-ghayb (al-Tafsir al-kabir).* Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
Ruether, R. R. (1983). *Sexism and God-talk: Toward a feminist theology*. Beacon Press.
Sharif Abd al-Azim, M. (2010). *Women in Islam, Judaism, and Christianity* (A. Goljan, Trans.). Markaz-e Nashr-e Hajar. [In Persian]
Sonbol, A. E. A. (Ed.). (1996). *Women, the family, and divorce laws in Islamic history*. Syracuse University Press.
Suyuti, J. D. (1983). *Al-Durr al-manthūr fi al-tafsir bi-al-ma'thur.* Ketabkhaneh-ye Ayatollah Mar'ashi Najafi. [In Arabic]
Tabari, M. b. J. (1991). *Jami al-bayan fi tafsir al-Qur'an.* Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
Tabarsi, F. R. (1993). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an* . Nasir Khosrow. [In Arabic]
Tabatabai, S. M. H. (1970). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. Muassasat al-A'lami li-l-Matbu'at. [In Arabic]
Tertullian. (1885). On the apparel of women (De cultu feminarum). In A. Roberts & J. Donaldson (Eds.), *The ante-nicene fathers* (Vol. 4). Christian Literature Publishing Co.
Tusi, M. b. H. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an.* Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
Trible, P. (1984). *Texts of terror: Literary-feminist readings of biblical narratives*. Fortress Press.
Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective*. Oxford University Press.
Zamakhshari, M. b. U. (1986). *Al-Kashshaf an haqaiq ghawamid al-tanzil.* Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]