

A Study of conflict in the foundations and interpretative views of Ayatollah Javadi Amoli; A case study on female verses

Mahsa Alidad Abhari*

Alireza Fakhary**

Abstract

It is clear that thoughts and scholars are changing in certain, unwanted or self-evident situations. This change, while it can emerge in each of the theoretical and practical domains, is possible in various forms such as "justice, silence, confusion, ambiguity and neglect". One of the methodological missions is to observe such conditions to provide a more accurate picture of the subject (= object). In addition, the examination of these ups and downs of this scientific uphill has significant epistemological and methodological results; For example, conflict in the foundations, changes and changes of the logic of the interpreter's understanding over time and in the evolution of his scientific personality. In the examination of the interpretive views of Javadi Amali in the verses of the verses of the subject of women and their adaptation to their interpretive foundations, some of the verses are evident. The results suggest that although they generally have had a major adherence to their foundations, they have experienced aspects of change, transformation, and crossing the foundations that are in place of reflection.

Keywords: Javadi Amoli, Fundamentals, Logic of Understanding, Tasnim Interpretation, Methodology, Female.

* MA in Quran and Hadith Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding Author),
alidad.abh.m@gmail.com

** Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran,
fakhary_a@yahoo.com

Date received: 2023/05/01, Date of acceptance: 2023/08/29



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

بررسی تعارض در مبانی و آرای تفسیری آیت‌الله جوادی آملی؛ مطالعه موردی آیات زن^۱

مهسا علی داد ابهری*

علی رضا فخاری**

چکیده

روشن است که اندیشه‌ها و اندیشمندان در شرایط خاص، ناخواسته یا خودخواسته دچار تغییر می‌شوند. این تغییر ضمن آنکه می‌تواند در هر یک از حیطه‌های نظری و عملی ظهور نماید، در گونه‌های مختلفی چون «عدول، سکوت، خلط، ابهام و غفلت» امکان بروز دارد. یکی از رسالت‌های روش‌شناس، رصد چنین شرایطی است تا تصویر دقیق‌تری از موضوع (= ابژه) مورد پژوهش خود ارائه دهد. مضاف آنکه بررسی این فراز و فرودهای علمی، طبعاً نتایج معرفتی و روش‌شناختی قابل توجهی به همراه دارد؛ به‌عنوان مثال، تعارض در مبانی، تغییر و تحولاتی از منظر فهم مفسر را در طول زمان و در تطور شخصیت علمی او روشن می‌نماید. از بررسی آرای تفسیری آیت‌الله جوادی آملی در ۱۸۶ آیه از آیات مربوط به موضوع زن و تطبیق آنها با مبانی تفسیری ایشان، ذیل برخی از آیات نوعی تعارض مشهود است. نتایج حاکی از آن است که اگرچه ایشان عموماً پایبندی اکثری به مبانی خود داشته‌اند، لکن در مواردی سویه‌هایی از تغییر، تحول و عبور از مبانی را نیز تجربه کرده‌اند که در جای خود محل تأمل است.

کلیدواژه‌ها: جوادی آملی، مبانی، منظر فهم، تفسیر تسنیم، روش‌شناسی، زن.

* کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،
alidad.abh.m@gmail.com

** دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران، fakhary_a@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۷



Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

تغییر و تحولات اندیشه در میان متفکران امری رایج و گریزناپذیر است؛ تا جایی که برخی اندیشمندان در بازه‌های زمانی، در دو شخصیت متفاوت ظهور کرده‌اند. شناسایی این تغییرات، یکی از ساحت‌های روش‌شناسی و اندیشه‌خوانی است. گام اول در این بررسی‌ها شناخت فراز و فرودهای فکری و عملی و گام دوم تبیین چرایی آنهاست. این مطالعه بر آن است که در راستای گام اول به تطور آرای تفسیری آیت‌الله جوادی‌آملی در موضوع زن بپردازد، اگرچه شاید از رهاورد این گام، ورودی اندک در گام دوم نیز داشته باشد.

اینکه ایشان در چه موضعی از آیات و به چه میزان از مبانی^۲ خود فاصله گرفته و تقیدشان به آنها کم‌رنگ شده، از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ هم نسبت به خود مفسر و نوع تفسیر او و هم فارغ از مصداقی خاص، نسبت به کلیت تغییر و تردد در التزام به مبانی و منطق فهم حاکم بر اندیشه مفسر.

الگوی منطق فهم آیت‌الله جوادی‌آملی در تفسیر آیات مربوط به زن، از ساختار جامع و متمرکز انسان‌شناسی مبتنی بر جهان‌شناسی پیروی می‌کند (فخاری و علی‌داد ابهری، ۱۴۰۱، صص ۱۰۶-۱۰۵). اهم مبانی انسان‌شناسی ایشان عبارتند از: عدم تاثیر جنسیت در کمالات و فضایل انسانی، همتایی زن و مرد در مقام ولایت، آفرینش دو جنس به صورت مستقل از هم و از یک حقیقت مشترک و از طرفی تفاوت در دو جنس و برتری‌های نسبی، مکمل بودن زن و مرد در امور اجرایی و تفاوت‌های جسمی متناسب با وظایف خانوادگی و اجتماعی (همان). بر این اساس با تأمل در تفسیر برخی از آیات، چنین برمی‌آید که مفسر در مواردی دچار تغییر رفتار تفسیری شده است که نشان از عملکرد غیر غالب در این دست از آیات دارد.

از بررسی آرای تفسیری جوادی‌آملی در ۱۸۶ آیه مبحث زن، حدود نیمی از آیات (۹۰ آیه) واجد روش‌شناسی تشخیص داده شد که در بیش از ۸۵٪ آنها، مفسر با مبانی خاص وارد شده و تغییر مبنا نداشته ولی در حدود ۱۵٪ این آیات، مبانی دچار نوعی تغییر و تعارض شده است.

۲. پیشینه تحقیق

نخست لازم به ذکر است که این مقاله، در راستای مقاله‌ای است که در آن مبانی تفسیری جوادی‌آملی براساس ساختار منطق فهم ایشان در مبحث زن، تبیین و توصیف شده است.

بررسی تعارض در مبانی و آرای تفسیری ... (مهسا علی‌داد ابهری و علی‌رضا فخاری) ۱۱۹

مقاله مذکور با عنوان «منطق فهم آیت‌الله جوادی‌آملی در تفسیر آیات زن» در زمستان ۱۴۰۱ در پژوهش‌نامه معارف قرآنی انتشار یافته است.

گرچه آثار متعددی در روش‌شناسی تفسیر تسنیم نگاشته شده، اما با نظر به ساختار منطق فهم و پیش‌فرض‌های مفسر، فقط مقاله زیر به عنوان پیشینه این تحقیق در دسترس است:

مقاله «اصول روش تفسیری آیت‌الله جوادی‌آملی» به قلم مهدی شجریان در زمستان ۹۶ در دوفصل‌نامه معارج انتشار یافته است. مسأله اصلی این مقاله استخراج روش‌های تفسیری حاکم بر دیدگاه جوادی‌آملی با هدف تبیین چهار اصل مؤلف محوری، روش‌مندی، مانع نبودن فاصله تاریخی و لزوم پرهیز از تأثیر پیش‌فرض‌ها در روش تفسیری ایشان است؛ اصولی که تا حدودی در هرمنوتیک کلاسیک نیز در نظر گرفته می‌شوند. ایشان در حوزه تأثیر پیش‌فرض‌ها نیز، رویکردی اعتدالی دارند و ضمن پذیرش تأثیر برخی پیش‌فرض‌ها و ضرورت آن‌ها، نظیر علوم پایه و لغت عرب، به مستور بودن مراد متکلم بر مفسر به دلیل تأثیر کامل پیش‌فرض‌های مفسر، اعتقادی ندارد.

تا زمان تدوین این مقاله در تابستان ۱۴۰۲، هیچ پژوهش مرتبطی در بررسی تعارض مبانی تفسیری مفسر تسنیم براساس دیدگاه هستی‌شناسی ایشان، منتشر نشده است.

۳. روش پژوهش

این بررسی بر مدار سه‌گانه «توصیف، تحلیل و تطبیق» گزاره‌ای، شکل می‌گیرد؛ به‌طوری‌که ضمن توصیف آرای تفسیری مفسر، در یک رفت و برگشت بین تحلیل گزاره‌ها و تطبیق آن‌ها، مصادیق خروج از مبانی را شناسایی کرده و به ارزیابی می‌گذارد.

۴. بررسی آیات

در راستای تطبیق مبانی به بررسی آیاتی می‌پردازیم که به‌نظر می‌رسد در آن‌ها، ایشان به گونه‌ای دیگر از دأب رایج‌شان در سایر آیات، عمل کرده‌اند. این آیات بنا به مفاهیم عمومی تفسیر تسنیم در مبحث زن، در هفت بخش دسته‌بندی می‌شود:

۴-۱ بخش یکم: ازدواج

۱. الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...
[نساء/۳۴]

جوادی آملی ضمن آنکه آیه را ناظر به حقوق متقابل زن و شوهر می‌داند (ج ۱۸، ص ۵۴۹)، معتقد است اطلاق رجال و نساء بنا به قراین داخلی و خارجی، مقید به خصوص زن و شوهر است (ج ۱۸، ص ۵۵۰). ایشان از عمومیت تعلیل قوامیت در مبحث توانمندی تدبیر و اداره، رهبری جامعه را هم برداشت کرده و براساس برتری تکوینی و طبیعی مرد، توانمندی جسمی و سهولت ارتباط با مردم به نسبت زن، بر آن است که مرد باید والی جامعه باشد (ج ۱۸، ص ۵۵۴). وی قیومیت را مشترک بین زن و مرد تعریف می‌کند ولی اصالت آن را با مرد می‌داند (ج ۱۷، ص ۱۳۵، ذیل نساء/۱).

مبنای مورد اشاره ایشان در این بخش بر «برتری تکوینی و طبیعی» مرد است، این مبنا از جهاتی مورد توجه است: نخست آنکه منشأ و مأخذ این بیان در کلام ایشان مشخص نیست. دوم اینکه این برتری یا مربوط به ویژگی‌های فیزیکی و جسمانی است و یا مربوط به قوای روحی. منظر انسان‌شناسانه جوادی آملی، تفکیک روح و جسم و نسبت دادن امور اجرایی و مسئولیت‌های اجتماعی به بخش جسمانی بر مبنای تفاوت‌های فیزیکی است. از این رو به نظر می‌رسد منظور ایشان، برتری تکوینی و طبیعی در ویژگی‌های جسمانی باشد، چه اینکه در وصف «توانمندی جسمی مرد» نیز بدان اشاره دارد. به نظر می‌رسد ایشان به نوعی، بالاتر بودن مطلق توان جسمی در عموم مردان را نسبت به عموم زنان در ذهن دارند و شاید شرایط عمومی زن در منظر ایشان، شامل مواردی می‌شود که به‌طور کلی با کاهش توان جسمی همراه است (مانند حیض، بارداری، شیردهی و...).

قابل توجه است که ایشان در بحث زعامت جامعه، بجز بحث توانمندی جسمی به مبحث ارتباط پیوسته با مردان و سهولت ارتباط با مردم، اشاره کرده و آن را مانع دیگری بر سر ارتباط زن با جامعه می‌دانند - چنانکه در مبحث مرجعیت زن نیز بدان اشاره دارند (ج ۱۶، ص ۷۲۵) - در حالی که به نظر می‌رسد این مطلب در ارتباط هر جنس با جنس مخالف مطرح باشد و تنها جنس مونث مشمول آن نشود.

نکته دیگر این کلام، در وجوبی است که با تاکید واژه «باید» به آن اشاره شده است. این تاکید بر حضور مرد در جایگاه زعامت جامعه، بیانگر اهمیت مقدمات آن - یعنی مبحث توانمندی جسمی مرد و سهولت ارتباط - در نظر ایشان است.

سوالی که مطرح است اینکه اگر دلالت آیه بنا به قرائن، مقید به خصوص زن و شوهر دانسته شده پس چگونه این قیومیت به رهبری و ولایت در جامعه تسری داده شده است؟ با فرض صحت عمومیت تعلیل قوامیت و منطقی بودن تسری فوق، به چه علت نظر علامه طباطبایی را در اطلاق قوامیت رجال بر نساء رد می‌کنند؟ منطقی به نظر می‌رسد که ایشان در تبیین مراتب قوامیت از رابطه زوجیت زن و همسر در خانواده به حدوسطی مانند قوامیت کلی مردان بر زنان برسند و در نهایت قوامیت را در سطح بالاتری مانند جامعه مطرح کنند.

در مجموع از چهار مبنای ذکر شده^۴ در این آیه، یک مورد دچار نوعی تعارض است.

۲. الْيَوْمَ أَحْلَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ... [مانده/۵]

ایشان محور اصلی آیه را در جواز ارتباط با اهل کتاب دانسته (ج ۲۲، ص ۴۷) و از بخش دوم آیه، حلیت نکاح یک طرفه مرد مومن با زن عفیف (محصن) اهل کتاب را برداشت کرده (ج ۲۲، ص ۴۸) و ازدواج زن مومن با مرد اهل کتاب را _ بنا به امکان برگشت زن مسلمان از اسلام در اثر رفتار مرد کتابی _ حرام دانسته‌اند (همان).

این مبنا با بیانات ایشان در یکسانی زن و مرد در کمالات انسانی و محوریت ایمان در انسانیت انسان، قابل جمع نیست. مشخص نیست ایشان بر چه مبنایی احتمال بازگشت از اسلام در اثر رفتار زوج را، در زنان بیان کرده‌اند در حالی که چنین رفتاری در مردان نیز دیده می‌شود و مدرک علمی یا عملی بر شیوع آن در یک جنس ارائه نشده است. به نظر می‌رسد ایشان در این مبنا از نظرگاه خود در مبحث عدم تاثیر جنسیت در انسانیت انسان و کمالات انسانی عبور کرده‌اند. چه اینکه جنبه الگو بودن آسیه به استقامت ایمانی وی در جامعه غیرایمانی مربوط می‌شود.

بیان مفسر در حرام بودن ازدواج زن مومن با مرد کتابی را می‌توان با یکی از مبانی اصیل ایشان توجیه کرد؛ از آنجا که مفسر ازدواج مرد مومن با زن اهل کتاب را نشانه‌ای از عزت اسلام می‌داند (ج ۲۲، ص ۵۷)، می‌توان گفت که این امر در سطح اجتماعی و بین‌المللی مطرح است؛ از این رو بنا به تقسیم وظایف دو جنس، این مسئولیت در حوزه عملکردی مردان تعریف می‌شود.

هر دو مبنای ذکر شده در آیه دچار نوعی تعارض است.

۴-۲ بخش دوم: حقیقت مشترک انسانی (انسانیت)

۳. يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ... [نساء/۱]

از نظر جوادی آملی حقیقت واحد انسان، متناسب با هر نشئه متفاوت است؛ به طوری که در دنیا، مجموعه روح و جسم مادی و در برزخ و آخرت، روح و جسم‌های غیرمادی را در بر می‌گیرد (ج ۱۷، ص ۱۰۰). وی حقیقت مشترک را از آیاتی که به خلقت جسم و ماده آن و نفخ روح اشاره دارند، برداشت کرده است (ج ۱۷، ص ۱۰۶).

با ذکر کلمه «مجموعه» روح و جسم، در ظاهر اینگونه القا می‌شود که جسم متناسب هر نشئه نیز، سهمی در حقیقت واحد انسانی داراست، چه اینکه به تفصیل حقیقت مشترک در هر دو بخش خلقت جسم و نفخ روح اشاره شده است. ایشان در مکتوب صوت جلسه^۵ سوم از سوره نساء در بحث تفاوت ذات انسان در نشئات مختلف، بیان می‌دارند:

«در دنیا تمام الحقیقه برای انسان: تمام حقیقت انسان، مجموعه روح و همین بدن مادی است. این بدن بدون روح یا روح بدون بدن را تمام الحقیقه نمی‌گویند. ولی در نشئه برزخ، روح به تنهایی تمام الحقیقه است» (جلسه ۳، ص ۴).

«شهید، تمام الحقیقه او زنده است. معلوم می‌شود تمام الحقیقه در عالم برزخ، همان روح است. البته روح، بدن مثالی خود را هم دارد، بدن برزخی او را همراهی می‌کند» (جلسه ۳، صص ۴-۵).

و نیز در مبحث برزخ و قیامت در جلسه چهارم می‌فرمایند:

«حقیقت انسان، در برزخ همان روح اوست. البته روح با بدن مثالی و برزخی محشور خواهد بود، تا دوباره در قیامت کبرا به صورت اولی برگردد» (جلسه ۴، ص ۸).

چنین برمی‌آید که نظر ایشان به واقع در بیان کلمه مجموعه است؛ البته تفاوت مختصری در تفاوت نشئات در مکتوب صوت ایشان با متن تسنیم وجود دارد که قابل توجه است و آن، در نظر گرفتن مجموعه جسم و روح به عنوان حقیقت انسان در دنیا و روح بدون جسم دنیایی و همراه جسم مثالی در برزخ است. چنین برمی‌آید که مفسر بر مبنای دیدگاه فلسفی خود، در دنیا از جسمانی الحدوث تا روحانی البقاء را حقیقت فرض کرده‌اند؛ به این معنا که جسم بستر روح

بررسی تعارض در مبانی و آرای تفسیری ... (مهسا علی‌داد ابهری و علی‌رضا فخاری) ۱۲۳

قرار می‌گیرد و نسبت به آن اولیت دارد، در حالی که با مرگ و جدا شدن روح، در برزخ، بدن متناسب با روح ایجاد می‌شود، یعنی روح در برزخ اولیت دارد.

این در حالی است که بیان کلمه مجموعه در نگاه اول، در تعارض با دیدگاه جوادی‌آملی در مبحث عدم تاثیر جسم در هویت انسان و همچنین مبحث توقف جنسیت در ماده جسم است که در مباحث انسان‌شناسی و در تفسیر آیات متعدد به تفصیل بیان شده است. جهت تشریح بحث و تعیین محل اشکال به برخی از موارد تأیید این نظر در سایر کتب مفسر اشاره می‌شود: ایشان در کتاب زن در آینه جلال و جمال می‌فرمایند:

قرآن کریم حقیقت هر انسانی را روح او دانسته و بدن را نه تمام حقیقت انسان، نه جزئی از حقیقت او، بلکه آن را ابزار وی می‌داند و این منافات ندارد که انسان در نشئه دنیا، برزخ و قیامت، بدنی متناسب با همان نشئه و مرحله داشته باشد، زیرا همان‌طوری که در دنیا بدن فرع است، نه اصل و نه جزو اصل، در برزخ و قیامت نیز چنین است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ص ۷۶).

از این بیان برمی‌آید که ایشان تفاوتی میان حقیقت انسانی و ابزار آن حقیقت قائل شده‌اند و جسم را خارج از حقیقت و صرف ابزار می‌دانند و این بیان را در تمام نشئات، از جمله در محل بحث آیه جاری، یعنی در دنیا هم قائل هستند. این بیان با متن تفسیر ذکر شده در تناقض است.

جوادی‌آملی تأکید می‌کند که

انسان در همه نشئات بدن دارد ولی این بدن‌ها فرع است نه اصل یا جزو اصل انسان. قرآن کریم بدن را که فرع است، به طبیعت و خاک و گل نسبت می‌دهد... و روح را که اصل است به خداوند اسناد می‌دهد... (همان، ص ۷۷).

دقت در این بیان، تناقض آن را با کلام مفسر که تفصیل حقیقت واحده را در بحث خلقت جسم و نفخ روح بیان می‌کرد، آشکار می‌کند. در این بیانات به وضوح با دو عقیده روبرو هستیم.

در مثال دوم، در کتاب «تفسیر انسان به انسان» بیان می‌دارند:

حیات انسان و به سخن دیگر، انسانیت انسان و اصالت وجودی‌اش وابسته به روح اوست؛ نه جسم وی، زیرا از نظر بدنی، بسیاری از مخلوقات با انسان مشترک و حتی در

مرتبه بدن، زیباتر از او هستند؛ ولی از نظر شرافت و کرامت وجودی انسان، بی‌بهره‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۱۶۹-۱۶۸).

چنان که از نحوه بیان ایشان به وضوح برمی‌آید، در تمایز میان جسم و روح، حقیقت انسان به روح نسبت داده شده است و نه به مجموعه جسم و روح. این مطلب طبق این بیان یا به‌طور مطلق در تمامی نشئات و یا حداقل در نشئه دنیا که در آن مقایسه میان بدن انسان و حیوانات انجام شده، جاری است.

همچنین در بخش سوم همین کتاب عنوان می‌کنند:

«آن اصل اصیلی که هویت انسان است و انسانیت وی را تامین می‌کند همان روح ملکوتی است. در تعبیرات دینی از این حقیقت تغییرناپذیر به قلب نیز یاد شده است» (همان، ص ۲۸۲).

پر واضح است که عنوان قلب در تعبیر دینی، هرگز به مجموعه جسم و روح به‌صورت مشترک اطلاق نشده و حقیقت تغییرناپذیر انسان شامل جسم او، که در نشئات مختلف حیات، دستخوش تحولات متناسب هر نشئه است، نمی‌شود.

در نمونه دیگر، ایشان ذیل لیل ۳/ می‌فرمایند: «انسانیت انسان به روح مجرد است که نه مذکر و نه مؤنث است، بدن که ابزار اوست، یا چنین آفریده شده است و یا چنان» (جلسه ۱، ص ۵).

بنابر آنچه گفته شد تمام حقیقت انسان از نظر ایشان بدین شرح است:

۱. مجموعه روح و بدن

۲. روح به تنهایی

در مجموع می‌توان نتیجه گرفت که بیانات ایشان در توضیح حقیقت واحد انسانی، دچار تنوع و موجد ابهام است. بدیهی است که بیان آرای یک فرد در مقاطع مختلف زمانی، می‌تواند دچار فراز و فرود شود ولی اینکه مکتوب صوتی جلسه تفسیر با متن کتاب تفسیر متفاوت باشد، محل تأمل است. در چنین مواقعی، ضمن عنایت به تغییر و تحول نظر فرد، به‌نظر می‌رسد آخرین نظر ایشان باید در بررسی‌ها لحاظ شود؛ جدیدترین نظر مکتوب ایشان، جلد ۱۷ تسنیم است که چاپ اول آن مربوط به سال ۱۳۸۹ می‌باشد (لازم به ذکر است که چاپ نخست کتاب تفسیر انسان به انسان مربوط به سال ۸۵ و نخستین چاپ در دسترس کتاب زن، چاپ سوم و مربوط به سال ۷۷ می‌باشد) که بنا به آنچه گذشت حقیقت انسان را در نشئات دنیا و برزخ، مجموعه جسم و روح می‌داند.

از میان چهار مبنای مذکور در آیه، یک مبنا دارای تعارض است.

۴. هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ... [اعراف/۱۸۹]

جوادی‌آملی بر آن است که این آیه به بیان حقیقت واحدی می‌پردازد که آدم از آن خلق شده و همسر او نیز از جنس همان حقیقت است و آفرینش مرد در سایه سکینت با همسر معنا می‌یابد (ج ۳۱، ص ۴۸۶) و این سکینت و آرامش حکیمانه بر مبنای مودت عقلی و نه دوستی غریزی است (ج ۳۱، ص ۴۸۶). از نظر ایشان، تعبیر قرآن در تبیین حقیقت انسان ناظر به دو جنبه است:

الف) بُعد مادی انسان در تعبیری چون تراب، طین، ماء (مهین)، صلصال (من حماء مسنون)
ب) حقیقت نوعی انسان که واحد و مشترک است، مانند آیه مورد بحث و نساء/۱ (ج ۱۷، صص ۱۰۲ و ۱۰۰).

این نحوه بیان موجب ابهام فهم میان دو مسیر است که هر کدام مقاصد متفاوتی در پی دارند: نخست اینکه بُعد مادی و حقیقت نوعی، دو جز از حقیقت انسان هستند که میان این دو، تنها حقیقت نوعی انسان است که واحد و مشترک است. این برداشت در تناسب با کلام ایشان ذیل نساء/۱ است که به سهم بُعد مادی در حقیقت انسانی اشاره شده است (ج ۱۷، ص ۱۰۰).
مطلب دوم آنکه، تبیین حقیقت انسان در قرآن تنها با بیان بُعد غیرمادی انجام می‌شود که واحد و مشترک است و از آن به حقیقت نوعی تعبیر می‌شود و بُعد مادی وجود انسان سهمی از حقیقت انسانی ندارد. این بیان در تناسب با بیانات جوادی‌آملی در مبحث عدم دخالت جنسیت در هویت انسان و توقف جنسیت در جسم است.

ایشان دو صفت برای حقیقت نوعی ذکر می‌کنند: واحد بودن و مشترک بودن (ج ۳۱، ص ۴۸۶). این نکته قابل توجه است که ساختار مادی وجود انسان در تعبیر بخش الف، مشترک و فارغ از جنسیت، در مذکر و مونث وجود دارد، اما ایشان علی‌رغم تصریح به این مطلب در نجم/۴۵ (جلسه ۵، ص ۶ و جلسه ۱۷، ص ۷) و قیامت/۳۹ (جلسه ۴، ص ۷)، در این قسمت، اشاره‌ای به آن اشتراک ندارند. به نظر می‌رسد که در این بیان، حسب مورد، متفاوت عمل شده و مفاهیم و تقسیم‌بندی آن‌ها، مبنای مشخصی نداشته است.

در ضمن، کلام مفسر در بیان مصداق حقیقت مشترک واحد در آیه مورد بحث و نساء/۱، تأیید بحث قبلی ما در نساء/۱ است که به افتراق حقیقت انسان از بُعد مادی او، تأکید دارد.
نکته بعدی اینکه ایشان بیان می‌دارند که خدای سبحان، زن را برای فراهم آوردن آرامش مرد آفریده است، چنان که آفرینش مرد در سایه سکینت با همسر معنا می‌یابد (ج ۳۱، ص ۴۸۶).

این بیان در راستای تبیین مکمل بودن زن و مرد در بحث تقسیم وظایف و نقش‌های اجرایی است. ایشان اصالت نقش سکینت را برای زن در برابر اصالت نقش قوامیت برای مرد می‌دانند. نکته‌ای که در بخش ابتدایی این مبنا مطرح است، کلیت بیان ایشان در ذکر علت یا دلیل خلقت زن است، به طوری که استقلال خلقت وجودی زن در آن نادیده گرفته شده و هستی او طفیل آرامش مرد تلقی گردیده است. چه اینکه بخش دوم جمله، با واژه‌ای آغاز شده که نوعی تقابل را می‌رساند، اما در ادامه به نوعی تکرار بخش اول است و این جمله به جای شرح بیشتر جمله اول، ابهام مفهوم مورد نظر مفسر را بیش تر می‌کند.

جمله «آفرینش مرد در سایه سکینت با همسر معنا می‌یابد» (ج ۳۱، ص ۴۸۶) اشعار دارد که تمام یا حداقل بخشی از خلقت مرد، دایرمدار حقیقتی خارج از وجود اوست و با آن حقیقت، معنا می‌یابد. این بیان را می‌توان در نظرگاه ایشان به انسان و در تقسیم وظایف بر مبنای برتری‌های نسبی دو جنس به یکدیگر فهم کرد، گرچه به نظر می‌رسد که ارتباط دادن آفرینش مرد با بحث سکینت همسر به حقیقت عمیق‌تری از تقسیم وظایف اشاره دارد که حتی از بحث مکمل بودن نقش‌ها هم فراتر رفته است، زیرا به تقابل و مکمل بودن سکینت در برابر قوامیت اشاره نشده است، اینجا سخن از معنایافتن حیات است. نظر به اینکه در متون تفسیری ایشان بیان مشابهی که در مورد معنایافتن آفرینش زن با قوامیت مرد باشد، عنوان نشده است، این مفهوم قابل توجه به نظر می‌رسد.

از میان هفت مبنای این آیه، دو مبنا دارای شکلی از تعارض هستند.

۴-۳ بخش سوم: زنان الگو و نمونه

۵. إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ [آل عمران/۴۵]

مفسر این آیات را شرح اصطفا‌ی نسبی مریم می‌داند (ج ۱۴، ص ۲۸۷). از نظر وی، مکلف شدن و مورد خطاب قرار گرفتن دختر پیش از پسر و به تبع آن، توقع عبادت از دختر قبل از پسر، نشان از آمادگی زن برای تربیت و پذیرش معارف دارد (ج ۱۴، ص ۳۰۱).

از سویی، ایشان عنوان می‌کند که زن اگر در بُعد اندیشه و نظر، همتای مرد نباشد ولی در راه دل و تربیت و مناجات کامل‌تر از مرد است. مضاف آنکه معتقد است اگرچه کمال، منحصر در کارهای اجرایی نیست، اما در تمام مسائل اجرایی زنان، پذیرش سیمت از سوی زن بهتر

بررسی تعارض در مبانی و آرای تفسیری ... (مهسا علی‌داد ابهری و علی‌رضا فخاری) ۱۲۷

است حتی در موضوعی مانند دفاع. لازم به ذکر است که ایشان ممنوعیت حضور زنان را در مباحث نظامی منحصر در قضیه جهاد می‌داند (ج ۱۴، ص ۳۰۱).

دیدگاه ایشان در باب آمادگی جنس مونث در پذیرش حقایق الهی در سنین پایین‌تر، گرچه بیانگر رویکردی فقهی در مسأله تکلیف است ولی در باطن آن اشاره‌ای به تفاوتی غیر جسمانی (اندیشه)، میان زن و مرد مشهود است. وی در مباحث برهانی خود در کتاب «زن در آینه جلال و جمال» به تفکیک میان عقل نظری و عملی می‌پردازد و انسانیت انسان را دارای دو شأن جدا از هم در نظر و عمل می‌داند و کمال انسان را در تکمیل این دو شأن تعریف می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، صص ۲۱۲-۲۰۹). ایشان با توجه به هدف‌بودن عمل قلبی، بُعد نظری را ابزار بُعد عملی می‌دانند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۱) و در مبحث تناسب راه با سالک، جنس زن را در بُعد دل، عاطفه، موعظه و جذب قوی‌تر یا حداقل هم‌مرتبه با مرد می‌داند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، صص ۲۲۱-۲۲۰).

کلام ایشان در جمله «زن اگر در بُعد اندیشه و نظر، همتای مرد نباشد...» قابل جمع با جمله قبلی در مبحث آمادگی جنس مونث در پذیرش معارف، نیست، زیرا پذیرش معارف بستری جز اندیشه و نظر ندارد. کامل‌تر بودن راه دل و مناجات در زن، مطلب دیگری است که به ابعاد دیگر وجود زن می‌پردازد.

اصل پذیرش سمت در مسائل اجرایی زنان برای زن، تلویحا به این مطلب اشاره دارد که ایشان اساس مدیریت و حضور زن در پست‌های اجرایی را قبول دارند و در این زمینه تفاوتی به لحاظ توان مدیریت میان زن و مرد قائل نیستند. بلکه حتی پذیرش جایگاه اجرایی توسط زن را در مسائل زنان بهتر از پذیرش این جایگاه توسط مردان می‌دانند. لازم به ذکر است که ایشان صرف مسئولیت در امور اجرایی را عامل کمال نمی‌دانند و کمال را فارغ از جنسیت و جایگاه اجتماعی و منحصر در تقوا تعریف می‌کنند.

چنان که گذشت، تک مبنای مذکور در آیه، دارای تعارض است.

۶. ... وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ [یوسف/۲۹]

نکته قابل توجه در این آیه ذیل خطای رخداده و نسبت آن با خطاکار، در کاربرد واژه خاطئین خطاب به یک زن است. جوادی‌آملی در توضیح این استعمال بیان می‌دارد که «خاطئین بیشتر از خاطئات هستند، اکثر جرم‌ها برای مردان است نه برای زنان» (جلسه ۲۴، ص ۱۳). ایشان این کاربرد را «تغلیبا للرجال علی النساء» تلقی کرده و قسمت مهم فجور و شرور را برای مردها می‌داند (جلسه ۲۴، ص ۱۴). همچنین با استناد به عبارت ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ (مائده/۳۸)

تقدم جنس مرد بر زن را از باب ارتکاب بیش‌تر سرقت در مردان نسبت به زنان، دانسته است (همان) و با عنایت به ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ (نور/۲) در تقدم زن بر مرد معتقد است که آنجا زن آغازگر است و مرد را به دام می‌اندازد (همان).

ایشان ذیل نور/۲ سبب تقدیم وصف زانیه را بر زانی، جنبه مقدمی زن و آغاز زنا از بی‌حجابی و بی‌عفتی او بیان کرده ولی در آیه یوسف/۲۹ علی‌رغم آنکه بحث در همین خطاکاری زنان است _ نه مردان _ به استدلال مقابل (استدلال مائده/۳۸) درباره مردان توسل کرده‌اند. به نظر می‌رسد رفتار دوگانه ایشان در اسناد علت ناهنجاری جنسی به مرد و زن در دو آیه یوسف/۲۹ و نور/۲ حکایت از تردد مبنایی ایشان دارد.

بیان دلیل تقدم وصف یک جنس بر دیگری و مبحث اهمیت یک وصف در جنسیتی خاص، از موارد مشهور در بین مفسرین است که تبیین مشخصی ندارد و شاید صحت آنها به صورت تجربی محل تأمل باشد. ایشان در بیان احکام الهی مانند نماز و روزه، بیان می‌دارند که عنوان کلی در آیات، به صیغه مذکر بیان شده است و طبق قواعد زبان عربی، مونث نیز مشمول آن می‌شود (ج ۲۲، ص ۴۲۴). به نظر می‌رسد این نحوه بیان با موضوع این آیه در اصل حکم، شباهتی داشته باشد یا حداقل بی‌تکلف‌تر قابل توجیه باشد. تک مبنای مذکور در آیه، دارای تعارض است.

۴-۴ بخش چهارم: همتایی زن و مرد

۷. وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ [توبه/۷۱]

مفسر این آیات را از سنخ ربط نقیض به نقیض و در برابر بیان اوصاف و اعمال منافقان می‌داند (ج ۳۴، ص ۴۹۴) ضمن آنکه کلمه مومنان را که در برابر کافران و منافقان است، بیشتر در مقابل منافقان قرار می‌دهد (ج ۳۴، ص ۴۹۵).

ایشان پایه ایمان را بر ولایت و قرب و دوستی و اساس نفاق را بر عداوت، تعدی و رمیدن می‌داند؛ از این رو مومنان را به دلیل برخورداری از توحید، در ظاهر و باطن دوست یکدیگر می‌داند، برخلاف منافقان که دوستی آن‌ها با هم ظاهری است و در حقیقت دشمن یکدیگرند (ج ۳۴، ص ۴۹۵). وی مردان و زنان مومن را بر مبنای ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾

(حجرات/۱۰) دارای پیوند برادری می‌داند و آن‌ها را نسبت به هم دارای ولایت متقابل معرفی می‌کند که بر این اساس در همه امور به کمک یکدیگر می‌شتابند (همان).

ایشان ولایت متقابل را در مومنان، در نسبت هر زن با زنان دیگر و مردان و هر مرد با مردان دیگر و زنان معنا می‌کنند، یعنی زن مومن تنها نسبت به زنان و مرد مومن تنها نسبت به مردان ولایت ندارد. این بیان به صراحت به عدم دخالت جنسیت در مبحث ولایت مومنان اشاره دارد. تأیید ایشان نسبت به مبحث ولایت منافقان و کفار با پذیرش تفاوت مفهومی ولایت در آن‌ها نسبت به مومنان، به ظاهر نشان‌دهنده اثبات اصل این ولایت در زنان و مردان منافق و کفار با نسبتی مشابه است.

ذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد که در طی بررسی متون تفسیری این پژوهش، علی‌رغم اشاره به ولایت متقابل زن و مرد نسبت به هم، مطلبی به تفصیل در تشریح ولایت زن بر مرد و بیان مصادیق آن دیده نشد. از دقت در بیان تفسیری برمی‌آید که بخش اصلی این مرتبه از ولایت، از سطح فردی و خانوادگی عبور کرده و به حوزه اجتماع مربوط است، از این رو می‌توان آن را «ولایت اجتماعی» نامید. بدیهی است که پذیرش این مرتبه از ولایت برای زن، در نوع برداشت ما از روایات سیره بزرگان دینی تأثیر زیادی دارد. به عنوان مثال به ذکر دو نکته در تنویر مفهوم مورد نظر بسنده می‌کنیم. در بحث از سیره عملی حضرت صدیقه کبری به مواردی مانند پاسخ به پرسش‌های علمی سلمان و حضور ایشان در مسجد پیامبر به همراه زنان بنی‌هاشم و سخنرانی برای عموم مردم، اشاره و برای آن دلایلی بیان شده است. ضمن عدم رد آن دلایل، به نظر می‌رسد پذیرش جایگاه علمی حضرت زهرا و ولایت اجتماعی ایشان بر زنان و مردان جامعه ایمانی، روح این اعمال و از مصادیق ولایت اجتماعی است که می‌تواند الگویی برای سایر زنان قرار بگیرد.

تک مبناي مذکور در آیه، دارای نوعی تعارض است.

۸. إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا [احزاب/۳۵]

کثرت استعمال ساختار صرفی جمع مؤنث در این آیه قابل توجه است، لذا مفسر با عنایت به برخی نقل‌ها از اسلمه همسر رسول خدا که مدعی بود فرهنگ محاوره و ادبیات قرآن مذکرانه است، نزول این آیه مبسوط را که در آن به چندین صفت زنان و مردان اهل ایمان و

پاداش آن‌ها اشاره شده، پاسخی به خواسته ام‌سلمه که خواسته تمام زنان است، دانسته‌اند (جلسه ۱۴، ص ۱۶-۱۴).

ایشان ذیل مائده/۳۸ در بیان احکام الهی، مذکر را عنوان عام و مونث را مشمول آن می‌دانند (ج ۲۲، ص ۴۲۴). همچنین در مقدمه کتاب زن در آینه جلال و جمال، در مبحث زبان محاوره در قرآن (جوادی آملی ۱۳۷۸، صص ۶۵-۶۰)، با ذکر شواهدی از آیات، اظهار می‌دارند که اگر قرینه‌ای خاص در کلام نباشد و قوانین ادبی ایجاب نکند، آیات قرآن و کلام خدا را باید براساس فرهنگ محاوره و عرف رایج حمل نمود (همان، ص ۶۵). بر این اساس طرح روایت مذکور به‌عنوان سبب نزول آیه و پذیرش ادبیات مذکرانه برای قرآن و نزول آیه جاری در جهت رفع این تفکر، با اصول بیانات تفسیری ایشان سازگار نیست. به‌نظر می‌رسد، پذیرش روایت فوق، با دشواری‌هایی همراه است، اما در متن بیانات ایشان به آن‌ها اشاره‌ای صورت نگرفته است.

از دو مبنای مذکور در آیه، یکی دارای تعارض است.

۹. وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ
[مائده/۳۸]

مفسر تسنیم معتقد است که در بیان احکام الهی مانند نماز و زکات و روزه و حج، مذکر، عنوان عام است و مونث، مشمول آن خواهد بود، اما در مورد سرقت، زنا و حفظ چشم از حرام، به‌دلیل لزوم تصریح به این نکات، عنوان نساء مستقلا در قبال رجال ذکر شده است (ج ۲۲، ص ۴۲۴).

به‌نظر می‌رسد که وی به احکام الهی نگاه عام و خاص دارد؛ به این معنا که برخی احکام، عام هستند و شامل مذکر و مونث و برخی احکام، خاص؛ که به جهت اهمیت‌شان مذکر و مونث در آن به‌صورت متمایز ذکر می‌شوند، اگرچه ایشان به بیان وجه اهمیت و علت تمایز این احکام نپرداخته‌اند.

از دو مبنای مذکور در آیه، یک مبنای دارای تعارض است.

۱۰. الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ [نور/۲]

جوادی آملی تقدم زن بر مرد را در زنا، اشاره‌ای به این نکته دانسته که معمولاً جاذبه و دعوت به فساد از سمت زن آغاز می‌شود، برخلاف موردی مانند سرقت که غالباً از طرف مرد است (جلسه ۱، ص ۱۴). همچنین بر آن است که در فضای عرف، شناعت زنا، زن بدتر از مرد

است (همان) وی با تکیه بر قول طباطبایی در این زمینه، این تفکر را از رسوبات جاهلی تلقی کرده و آن را همان غیرت کاذب دوران جاهلیت می‌شمارد (همان)؛ چرا که در نظر قرآن، هر دو جنس مامور به حجاب و عفاف هستند و هر دو به امانت الهی خیانت کرده‌اند و تفاوتی در این زمینه بین آن‌ها نیست (جلسه ۱، ص ۱۵؛ ج ۴۶، ص ۳۶۴، ذیل ۵۸-۵۹ نحل) و دستور تازیانه‌های صدگانه را نشانگر تساوی کیفر این دو بزهکار می‌داند (ج ۴۶، ص ۳۶۴). مفسر حکم سوره نساء در قرنطینه و حبس ابد زن بزهکار را در منزل، حتی پس از توبه، شاهد دیگری بر این مدعا دانسته است (ج ۵۹، ص ۳۹۰، پاورق ۱). در نظر مفسر، استعمال «الزانی» به تنهایی شامل جنس است و مذکر و مونث را دربرمی‌گیرد، اما به دلیل اهمیت بحث، هر دو طرف ذکر شده‌اند (جلسه ۳، ص ۴).

تقدم و تاخر کلمات در قرآن، برای ایشان موضوعیت دارد و آن را دارای علت و سبب می‌دانند و در این بیان از تقابل این آیه با مائده ۳۸ سخن می‌گویند. وی در مکتوب صوتی از دلیلی یاد می‌کند که در عرف شناخته شده است (آغاز جاذبه از زن) و در پاورقی کتاب، از آیات به عنوان شاهدی برای اثبات این بیان کمک می‌گیرند. به نظر می‌رسد مفسر در این بخش، درصدد اثبات حکم منطقی با شاهد قرآنی است و نه تفسیر قرآن به قرآن.

ایشان در بیان علت تقدم در ترتیب ذکر مونث بر مذکر _ و بالعکس _ و همچنین در بیان علت ذکر مونث و عدم اکتفا به بیان عنوان کلی مذکر، دو استناد متفاوت دارند. در این آیه، اولین استدلال یعنی بحث تقدم و تاخر را مطرح می‌کنند که در شرح آن به دو علت (آغاز جاذبه از بی حجابی زن / شناعة آلودگی زن در نظر عرف) می‌پردازند و در دومین مورد، ذیل مائده ۳۸ بحث عنوان عام را مطرح می‌کنند که مونث مشمول آن است و علت تفریق ذکر مونث را در سه مورد (زنا، سرقت، غضب بصر)، اهمیت بحث می‌دانند (ج ۲۲، ص ۴۲۴). به نظر می‌رسد دیدگاه ایشان در این بحث بین تقدم و تاخر و اهمیت موضوعی، در گردش است و رأی نهایی شان متمایز نشده است.

تک مبنای مذکور در آیه، دارای تعارض است.

۴-۵ بخش پنجم: عذاب فرعون در استحیای نساء

۱۱. وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُؤُا مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذُرُكَ وَإِلَيْتِكَ قَالَ سُنُقِتِلْ أُنْبَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ [اعراف/۱۲۷].

جوادی آملی احتمال داده که نقش فرهنگی و نظامی در آن زمان ویژه مردان بوده و زنان در این زمینه‌ها ظهور نداشته‌اند و تصمیم فرعون در کشتن مردان و به کنیزی و بردگی گرفتن زنان نیز به همین جهت بوده است (ج ۳۰، ص ۳۵).

برداشت مفسر در عدم ظهور زنان در نقش فرهنگی آن زمان محل تأمل است. به نظر می‌رسد در این بیان، به کلیت امر در معنای بروز اجتماعی نقش فرهنگی برای زنان در جامعه مصر آن زمان اشاره داشته‌اند، زیرا در کتاب زن در آینه جلال و جمال، از حضور شگفت‌انگیز سه زن (مادر موسی، خواهر موسی، همسر فرعون) در مبارزه با ستم فرعون صحت می‌کنند که حضرت موسی را از کشته‌شدن حفظ کردند و با فراهم کردن زمینه رشد و تربیت او، با وضع سیاسی آن روز مبارزه کردند و بساط فرعون را برچیدند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، صص ۱۱۹-۱۱۸). از این رو، می‌توان به این سه بانو به عنوان مصادیق مبارزه فرهنگی اشاره کرد، این امر را می‌توان از مصادیق مبحث ولایت اجتماعی دانست که ذیل توبه ۷۱ به آن پرداخته شد. چنین برمی‌آید که ایشان عدم حضور زنان در مواقع نظامی را مربوط به دوره حاضر یا حداقل دوره‌هایی از حیات اجتماعی زنان نمی‌دانند.

در توجیه عدم ظهور کلی زنان در نقش‌های فرهنگی و نظامی می‌توان به نگاه تفسیری ایشان ذیل زخرف/۱۸ (جلسه ۷، صص ۳-۲ و جلسه ۸، صص ۲ و ۵) اشاره کرد که در آن شرایط تحمیل شده از طرف جامعه و مردان طبقه حاکم را، عامل تحمیل شکل خاصی از زندگی و فرهنگ به زن می‌دانند و این فرهنگ‌سازی رایج به این معنا نیست که ذات خلق و خوی زنانه چنین است.

تک مبنای مذکور در آیه، دارای تعارض است.

۴-۶ بخش ششم: فرشتگان را دختر پنداشتن و به خدا نسبت دادن

۱۲. أَوْ مَن يَنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ [زخرف/۱۸]

جوادی آملی با اشاره به رفتار مشرکان مبنی بر نسبت دادن دختر به خدا بیان می‌دارد که خدا با اقامه دو برهان ضمن ابطال تفکر اتخاذ ولد، نگاه غلط عرب جاهلی را نسبت به زن رد می‌کند، به اینکه عدم حضور زن در محاجه‌های علمی و مجاهدت‌های میدانی بخاطر تربیت نادرست جامعه و بی‌ارزش دانستن اوست (جلسه ۷، صص ۳-۲ و جلسه ۸، ص ۲) و اگر جامعه زن را در زر و زیور پرورش نهد و او نیز در محاجه‌های علمی و مجاهدات میدانی حضور

بررسی تعارض در مبانی و آرای تفسیری ... (مهسا علی داد ابهری و علی رضا فخاری) ۱۳۳

داشته باشد، دیگر نمی‌توان ادعای افضلیت مرد بر زن را مطرح کرد (جلسه ۷، صص ۲-۳ و جلسه ۸، ص ۲). جوادی‌آملی با این بیان، معیار افضلیت مرد و زن را عندالله می‌داند نه تلقی جامعه از آن (جلسه ۸، ص ۲). وی با ارجاع به سخنرانی حضرت فاطمه زهرا در مسجد مدینه و نیز عملکرد حضرت زینب کبری با به‌کار بردن تعبیر «هی فی الخصام مینه» بر این دو نکته مهم (= مؤثر دانستن تربیت جامعه و افضلیت نزد خدا یا تلقی اشتباه مردم) تصریح می‌کند (جلسه ۸، ص ۵).

از سویی دیگر، ایشان حضور زن در اموری چون نبوت و مرجعیت عام را با تعلیل اجرایی بودن این امور نمی‌پذیرد:

«هیچ زنی پیامبر نشده است. این سمت مربوط به کارهای اجرایی است، زن مرجع تقلید (مردان) هم نمی‌شود ولی می‌تواند در حد صاحب جواهر بشود و مرجع تقلید تربیت کند» (جلسه ۸، ص ۶).

ایشان با بیان اینکه هیچ زنی در مقام نبوت قرار نگرفته، این امر را با مسئولیت مرد در سمت‌های اجرایی و عدم مسئولیت زن در این مرتبه مرتبط می‌دانند. این بیان با دقت در دو نکته محل تأمل است؛ نخست اینکه شاید بتوان با توجه به بیان ایشان در ابتدای آیه در بحث تربیت زن و شرایط تحمیلی مردان در جامعه، علت عدم تعریف نقش نبوت یا سایر سمت‌های اجرایی برای زن را در امم گذشته به‌عنوان مسئولیت اجتماعی، متأثر از این عوامل دید، در حالی که چنین اشاره‌ای در کلام ایشان به چشم نمی‌خورد و این نظر فقط در بخش اول بیانات و به‌صورت تئوریک بیان شده و پایبندی عملی به آن کلام، در این بخش تأیید نمی‌شود.

نکته دیگر که توجه به آن خالی از لطف نیست، اینکه مفسر به منشأ عقیده به عدم مسئولیت اجرایی زن در آیات قرآن اشاره نمی‌کند، در حالی که به‌نظر می‌رسد در صورت صحت نکته قبل، عدم مسئولیت زن در جوامع مذکور، به معنای تأیید قرآن نسبت به آن نباشد؛ چه اینکه تفسیر ایشان از توبه/۷۱ (جلسه ۳۴، ص ۴۹۷) نشان‌دهنده مسئولیت اجتماعی زن مومن در جامعه و در نسبت با مردان و زنان اهل ایمان است.

ایشان در ادامه با بیان جایگاه علمی صاحب جواهر، میان جایگاه علمی با جایگاه اجرایی تفاوت قائل شده و جایگاه علمی را برای زن قابل دستیابی می‌دانند و حضور زنان در جایگاه اجرایی را منوط به مدیریت و سرپرستی در غیر حوزه مردان می‌کنند (جلسه ۸، ص ۶) و علت اصلی آن را محذورات تماس و ارتباط با مردان برای زن عنوان می‌کنند و اظهار می‌دارند که اگر

پیشرفت علوم و صنایع رافع این محذورات شود، جواز آن خالی از قوت نیست (ج ۳، ص ۳۵۵، ذیل ۳۵ بقره).

نکات مذکور، بر مبنای دو وجه از اصول انسان‌شناسی جوادی‌آملی قابل فهم است؛ نخست حکم به امکان دستیابی زن به مرتبه علمی اجتهاد که بر مبنای دیدگاه یکسانی زن و مرد در دستیابی به کمالات و فضایل انسانی است، زیرا این مراتب مربوط به روح انسان است که مجرد است و جنسیت در آن معنا ندارد. دوم نظر ایشان در حکم به عدم سرپرستی زنان در امور حوزه مردان، بر مبنای دیدگاه تقسیم وظایف زن و مرد و تفاوت مسئولیت‌ها در خانواده و اجتماع است.

اظهار نظر درباره مسائل مهم، بدون استناد به آیات و روایات بر اساس ادعای خودشان در مقدمه تفسیر، بیش از پیش محل تأمل و سوال است. انتظار بر این است که منشا صدور آرای تفسیری مبتنی بر چنین ادعایی، قرآن و روایت باشد نه پارادایم حاکم بشری. در میان سه مبنای ذکر شده در آیه، یک مبنا دارای تعارض است.

۴-۷ بخش هفتم: جنت آدم

۱۳. وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ [بقره/۳۵]

مفسر در تبیین علت توجه اصل خطاب به سکونت، به آدم، متذکر می‌شود که باید توجه داشت که اگر اصل حکم اعتباری شریعت بروز نکرده باشد، فروع آن مانند احکام خانوادگی و بحث وجوب انفاق شوهر مطرح نیست و لذا نمی‌توان علت خطاب آیه به آدم را، به مبحث عهده‌داری تأمین هزینه‌ها و مسکن همسر توسط شوهر، مرتبط کرد (ج ۳، ص ۳۳۴). بر این اساس، وی تحلیل‌هایی را که مبتنی بر قیاس «نشئه اولی آفرینش آدم و حوا بر نشئه کنونی» و ناظر به «صحنه رسالت و بروز شریعت» است، صحیح نمی‌داند (همان).

از نظر ایشان این خطاب بنا بر محوریت خلیفه بودن حضرت آدم است و اگر شخص دیگری به جز حوا آفریده می‌شد، باز خطاب الهی متوجه آدم بود و او خطاب را به واسطه آدم تلقی می‌کرد (ج ۳، ص ۳۳۴). جوادی‌آملی معتقد است که حوا تحت تدبیر آدم بوده است و آدم قطع نظر از زوجیت، امام و پیامبر آینده حوا بود، از این رو اگر آدم در قضیه وسوسه آسیب نمی‌دید حوا نیز مصون می‌ماند (ج ۳، ص ۳۵۴).

بررسی تعارض در مبانی و آرای تفسیری ... (مهسا علی‌داد ابهری و علی‌رضا فخاری) ۱۳۵

ایشان در نقد نظر برخی مفسرین در بیان علت خطاب آیات به حضرت آدم، به‌درستی به تفاوت میان دو نشئه اشاره می‌کنند، اما در بیانی که در انتهای مطلب دارند، خود، مرتکب همان اختلاط بین دو نشئه می‌شوند و در حالی که جایگاه صحبت در نشئه برزخی است، به بحث امامت و پیامبری حضرت آدم نسبت به حوا در نشئه بعدی (دنیا) اشاره دارند. این بیان مبتنی بر تحمیل مبحث شریعت بر نشئه‌ای است که از شئون رسالت فارغ است و لذا مبنای ایشان در چنین تحلیلی دچار ابهام است. ایشان بیان می‌دارند

اگر روح را جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء بدانیم، امکان تفاوت حقیقت زن و مرد وجود دارد، زیرا در این مبنا روح مسبوق به ماده و صبغه مادیت است، از این رو تحت تاثیر شرایط جسمی زن و مرد قرار می‌گیرد. لیکن همه اینها در حد احتمال و امکان است نه در حد جزم علمی و عزم عملی (ج ۳، صص ۳۵۳-۳۵۲).

بیان مذکور در حالی است که ذیل اعراف/۱۸۹ با تفکیک مبحث ماده و صورت، نسبت‌دادن حرکت روحانی به صورت و جنسیت به ماده، دو صنف مذکر و مونث را، خارج از حد روحانی شدن می‌دانند (ج ۳۱، ص ۵۰۱)، بیان مشابهی نیز در کتاب زن در آینه جلال و جمال (ص ۷۶) آمده است. براساس شواهد مذکور و با نظر به دیدگاه فلسفی مفسر، به‌نظر می‌رسد نظر ایشان در این آیه صرفاً بیان دیدگاه فلسفی ملاصدرا است، در حالی که بیان دیگر ایشان تعبیر و تلقی خودشان از آن دیدگاه فلسفی و تطبیق آن با انسان‌شناسی مدنظرشان است. جوادی‌آملی ضمن پذیرش فقاها و اجتهاد زن بیان می‌دارد که مرجعیت زن بدلیل کثرت ارتباط با مردان دچار محذوریت است که اگر با پیشرفت علوم و صنایع برطرف شود، مرجعیت زن مُجاز است (ج ۳، ص ۳۵۵).

چنین برمی‌آید که صرف ارتباط «حضور» زن با مردان، از نظر ایشان محل اشکال است، زیرا پیشرفت‌های علوم و صنایع را قادر به رفع آن می‌دانند. از فحوای کلام ایشان برمی‌آید که اولاً در این بخش به یکسانی زن و مرد، نظر ندارند؛ زیرا مرجعیت مرد برای زنان را محل اشکال ندانسته‌اند و ارتباط زیاد مرد را با زنان دارای محذور نمی‌دانند یا حداقل به آن نپرداخته‌اند. ثانیاً از سوی دیگر قضیه، یعنی برای مقلدین زن نیز همین محذور قابل طرح است. از دقت در بیانات تفسیری به‌نظر می‌رسد که ایشان مسئولیت اجرایی و حضور اجتماعی را برای مرد، وظیفه می‌دانند و از این‌رو تمام محذورات را در روابط مربوط به کارهای اجرایی،

برای مرد، فرعی و قابل حل می‌دانند، در حالی که چنین وظیفه‌ای را برای زن قائل نیستند و مبنای تمام این تفاوت در مسئولیت‌ها را در جسم می‌دانند و نه در روح.

نکته دیگری اینکه ایشان، بیان نمی‌کنند که تماس و ارتباط فراوان زن با مردان را به چه سبب دارای محذور می‌دانند؟ آیا به دلیل عسر و حرج و خارج از طاقت بودن برای زن دارای محذور است یا بدلیل اثراتی که بر اندیشه و جان او می‌گذارد؟ یا در این قضیه، طرف مقابل یعنی مردان نیز مطرح هستند؟ پاسخ به این سوال نقش مهمی در حل مساله دارد، چه اینکه تعیین این مبنا امکان بررسی و مقایسه آن را با سایر مبانی ایشان فراهم می‌کند.

قابل ذکر است که علی‌رغم ذکر حضرت حوا در آیات مذکور و عدم بیان داستان دیگری مرتبط با ایشان در قرآن، هیچ تحلیل خاص یا حتی گزارش تلویحی در این باره در مباحث تفسیری تسنیم دیده نمی‌شود. مباحث پیرامون ایشان در پاسخ به اظهارات موجود در عهد قدیم و برخی اسرائیلیات _ در خلقت زن از دنده چپ آدم و فریب خوردن از شیطان و فریفتن آدم - منحصر می‌شود و مطلبی بصورت اثباتی درباره ایشان مشاهده نمی‌شود. چه اینکه بحث مفسر در این بخش، تحت عنوان «جنت آدم» و نه «جنت آدم و حوا» مطرح شده است. این نکات محل تأمل است.

در بین شش مبنای مذکور در آیه، سه مورد دارای تعارض است.

۵. نتیجه‌گیری

در یک نگاه کلی می‌توان خلاصه تعارضات موارد تفسیری با مبانی را در جدول زیر بیان کرد:

ردیف	موضوع	آیه	مصادق تعارض	مبنای اصلی	نوع رفتار
۱	ازدواج	۱	برتری تکوینی و طبیعی مرد	یکسانی ماده خلقت	عدول
		۲	ارتداد زن مسلمان در اثر رفتار مرد کتابی	عدم تأثیر جنسیت در انسانیت و کمالات انسانی	عدول
۲	نقص واحده	۳	حقیقت واحد انسان، در دنیا مجموعه جسم و روح است	عدم تأثیر جسم مادی در هویت انسان و توقف جنسیت در ماده جسم	عدول
		۴	تشابه با ۱ نساء		ابهام
			۱/۹ (تفاوت)	عدم اشاره به بخش مادی مشترک	یکسانی ماده خلقت

بررسی تعارض در مبانی و آرای تفسیری ... (مهسا علی‌داد ابهری و علی‌رضا فخاری) ۱۳۷

ابهام	آفرینش دو جنس به صورت مستقل از هم	رد استقلال وجودی زن و مرد				
ابهام	اذعان به برابری	عدم برابری زن با مرد در بُعد اندیشه	۴۵ آل عمران	۵	زنان الگو و نمونه	۲
خاط	جنبه مقدمی زن در بی‌عفتی	نسبت زلیخا به خاطین	۴۹ یوسف	۶		
عدم صراحت مبانی	مبنای تقدم وصفی دو جنس	تقدم و تأخر/ اهمیت در یک وصف				
سکوت	همتایی زن و مرد در مقام ولایت	ولایت زن در اجتماع	۱۷۱ ائمه	۷		
سکوت	عام بودن عنوان مذکر/ حمل کلام خدا بر زبان محاوره	روایت ام سلمه	۱۳۵ حزاب	۸	همتایی زن و مرد	۴
عدم صراحت مبانی	مبنای تقدم وصفی دو جنس	تقدم و تأخر/ اهمیت در یک وصف	۲ نور	۹		
سکوت	عدم بیان	استقلال جنسیت در سه عنوان (زنا، سرقت، غضب بصر)	۳۸ مائده	۱۰		
عدول	اذعان مبارزه فرهنگی زنان در کتاب زن	عدم ظهور زنان در نقش فرهنگی آن زمان	۱۲۷ اعراف	۱۱	استحیاء	۵
عدم صراحت مبانی	ولایت اجتماعی زن	عدم مسئولیت اجرایی زن	۱۸ زخرف	۱۲	دختر انگاری فرشتگان و نسبت آن‌ها به خدا	۶
خاط	قیاس نشئه اولی آفرینش بر نشئه کنونی	امام و پیامبر آینده بودن آدم برای حوا	۴۵ بقره	۱۳	بخت آدم	۷
ابهام	تفکیک ماده و صورت/ حرکت روحانی در صورت	تفاوت حقیقت انسان با فرض جسمانی الحدوث و روحانی البقاء				
سکوت	عدم مرجعیت زن به سبب محذوریت کثرت ارتباط با مردان	باقی بودن اشکال کثرت ارتباط برای مقلدین زن				

بخشی از این تغییرات، می‌تواند ناظر بر تغییر در رفتار تفسیری باشد و برخی دیگر، اعراض از مبانی اصلی یا بی‌توجهی به آنها بخصوص در بُعد انسان‌شناختی. در تبیین علل تعارضات

مذکور توجه به منطق فهم و تطور آن در گذر زمان لازم به نظر می‌رسد. امتداد ۴۰ ساله تلاش تفسیری آیت‌الله جوادی‌آملی در گردآوری مجموعه تسنیم، مستلزم تحولات در شخصیت علمی ایشان مبتنی بر تغییر و تبدیل در شرایط فرهنگی جامعه علمی است. مفسر در پیش فرض‌های اندیشگانی خود در فهم و شرح آیات، در بُعد فردی فارغ از ابعاد نفسانی و اعتقادات و ایمانیات خویش نیست، چنانکه در بعد اجتماعی نیز از اصول حاکم بر علم تفسیر در دوره خود متأثر است.

در یک طرح کلی می‌توان گفت ساختار اجتماعی علوم حاکم در هر دوره، گزاره‌هایی را به‌عنوان اصول در جامعه علمی بنا می‌کند. پذیرش یا رد این گزاره‌ها در ذهن مفسر است که اصول فردی وی را مشخص می‌کند. ارتباط این گزاره‌ها و نظم آنها در ساختارهای طبقه‌بندی‌شده، پایه‌های هستی‌شناسی مفسر را شکل می‌دهند. پس از آن مفسر بر پایه این فهم درونی، هدفمند و براساس دیدگاهی مشخص به نظر در متن قرآن پرداخته و به تبیین و تشریح و بسط متن قرآن، در قالب اندیشه علمی خود در تفسیر می‌پردازد.

رفتارهای علمی متغایر، نشان از تطور منطق فهم اندیشمندان در طول زمان دارد که متأثر از عواملی درونی و بیرونی - چون تغییر در انگاره شخصی وی یا انفعال در برابر پارادایم حاکم - می‌باشد. بررسی این موضوع نقش مهمی در شناخت و ارزیابی اندیشه و روش داشته، ضمن آن‌که منظومه‌ای از روند فهم و نیز ثبات و تطور آن را در اختیار می‌گذارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد که تا زمان تحقیق این متن در بهار ۱۴۰۲، مجلدات تفسیر تسنیم تا جلد ۶۴ (پایان آیه ۵۰ سوره روم) منتشر شده است. با عنایت به لزوم جامع‌نگری در مطالعات روش‌شناختی، بررسی ادامه آیات مربوط به این تحقیق تا انتهای قرآن، در مباحث مکتوب صوتی مفسر که توسط کانال رسمی دروس وابسته به ایشان و بنیاد بین‌المللی علوم وحیانی اسراء، در تلگرام (<https://t.me/esratvtelegram>) و ایتا (@a_javadiamoli_doross)، پیاده‌سازی، اصلاح، تدوین، صفحه‌گذاری و منتشر شده است، انجام می‌شود. لذا در بررسی آیات سوره نمل (ج ۶۲) تا انتهای قرآن، بنا به آنچه در ذیل تمامی آیات مذکور، عنوان خواهد شد، مکتوب جلسات صوتی درس خارج تفسیر تسنیم که در مسجد اعظم قم، ایراد شده است، با عنوان مختصر «جلسه» و با ذکر صفحات مربوطه، مبنا قرار می‌گیرد. مکتوب جلسات تفسیری با عنوان صراط‌الهدی در سؤر زیر مورد استفاده قرار گرفته است:
نساء، یوسف، نور، احزاب، زخرف، نجم، لیل.

بررسی تعارض در مبانی و آرای تفسیری ... (مهسا علی داد ابهری و علی رضا فخاری) ۱۳۹

۲. مبانی، باورهای بنیادینی اند که در قالب مجموعه‌ای از قضایا، بخشی از مبادی تصدیقی هر علم را تشکیل داده، اصول موضوعه آن علم شناخته می‌شوند و مسائل آن علم بر آن‌ها استوارند (سبزواری ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۸۸-۸۷).

۳. در نگارش هر آیه، الگوی زیر رعایت شده است:

۱. بخش‌های غیرمرتبط با موضوع تحقیق حذف شد و محل حذف آن با علامت سه نقطه مشخص شد.

۲. بخش اصلی آیه که در بیان نکات محوری تحقیق است با رنگ سیاه و بصورت **بُلد** (Bold) مشخص شد.

۳. بخش‌هایی از آیه که در ارتباط با بخش اصلی هستند یا آیاتی که قبل یا بعد از آیه مورد بحث، به لحاظ مفهومی تکمیل‌کننده یا کمک‌کننده هستند، با رنگ خاکستری مشخص شد.

۴. جهت اطلاع دقیق از مبانی ذیل هر آیه رک. علی داد ابهری، مهسا، روش‌شناسی آیت‌الله جوادی‌آملی در تفسیر آیات زنان (پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: علی رضا فخاری، دانشگاه علامه طباطبایی، زمستان ۱۴۰۱)

۵. این عنوان برای مکتوب تفسیر صوتی ایشان در مجموعه صراط الهدی موسسه اسراء به کار می‌رود، توضیحات بیشتر در پی‌نوشت موجود است.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

جوادی‌آملی، عبدالله و قدسی، احمد (۱۳۸۰). تسنیم: تفسیر قرآن کریم. جلد ۳. قم: اسراء.

_____ و الهی زاده، محمدحسین (۱۳۸۶). تفسیر انسان به انسان. چاپ سوم. قم: اسراء.

_____ و لطیفی، محمود (۱۳۸۷). زن در آئینه جلال و جمال. چاپ هجدهم. قم: اسراء.

_____ و عابدینی عبدالکریم (۱۳۸۸). تسنیم: تفسیر قرآن کریم. چاپ دوم. جلد ۱۶. قم: اسراء.

_____ و عابدینی عبدالکریم (۱۳۸۹). تسنیم: تفسیر قرآن کریم. چاپ دوم. جلد ۱۴. قم: اسراء.

_____، اشرفی، حسین و رحیمیان، عباس (۱۳۸۹). تسنیم: تفسیر قرآن کریم. چاپ دوم. جلد ۱۷. قم: اسراء.

۱۴۰ مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، سال ۷، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۲

_____ ، اشرفی، حسین و رزقی، روح الله (۱۳۸۹). تسنیم: تفسیر قرآن کریم. چاپ دوم. جلد ۱۸. قم: اسراء.

_____ ، شفیعی، حسین و فراهانی، محمد (۱۳۸۹). تسنیم: تفسیر قرآن کریم. جلد ۲۲. قم: اسراء.

_____ ، ایوبی، حیدرعلی و عیسی‌زاده، ولی الله (۱۳۹۳). تسنیم: تفسیر قرآن کریم. چاپ دوم. جلد ۳۰. قم: اسراء.

_____ و رزقی، روح الله (۱۳۹۳). تسنیم: تفسیر قرآن کریم. چاپ دوم. جلد ۳۱. قم: اسراء.

_____ و رزقی، روح الله (۱۳۹۳). تسنیم: تفسیر قرآن کریم. جلد ۳۴. قم: اسراء.

_____ و رزقی، روح الله (۱۴۰۰). تسنیم: تفسیر قرآن کریم. جلد ۵۹. قم: اسراء.

سبزواری، شرح منظومه، حسن زاده آملی (۱۴۱۷ق)، تهران: ناب.

فخاری و علی‌داد ابهری، منطق فهم آیت‌الله جوادی‌آملی در تفسیر آیات زن، پژوهش‌نامه معارف قرآنی، سال سیزدهم، شماره ۵۱، صص ۸۳-۱۱۲

<https://t.me/esratvtelegram>

Eita:@a_javadiamoli_doross